Burkhard Liebsch [Hrsg.]

Grundfragen hermeneutischer Anthropologie

Paul Ricœurs Werk im historischen Kontext: Existenz, Interpretation, Praxis, Geschichte

VERLAG KARL ALBER

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ricœurs Philosophie lässt sich im Kontext des 20. Jahrhunderts als von dieser besonders gewaltsamen Zeit herausgeforderte Antwort auf sie auffassen. Dabei geht es im Kern um die Überzeugung, dass eine hermeneutisch fundierte Anthropologie verständlich machen kann, warum zwischen *Existenz und Interpretation, Praxis und Geschichte* ein *integraler* Zusammenhang besteht, aus dem sich kein Element einfach herausbrechen lässt, ohne unserem Leben selbst Gewalt anzutun. Indem Ricœurs Werk diesen Zusammenhang herausarbeitet, verspricht es zugleich, für die Zukunft verlässliche Orientierung zu bieten. Im Lichte dieses Anspruchs wird sein Werk historisch vergegenwärtigt, systematisch rekonstruiert und auf die Gegenwart kritisch bezogen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Burkhard Liebsch [Hrsg.]

Grundfragen hermeneutischer Anthropologie

Paul Ricœurs Werk im historischen Kontext: Existenz, Interpretation, Praxis, Geschichte

Band I
Existenz

VERLAG KARL ALBER

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft
Projektnummer 458118637

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

ISBN 978-3-495-99335-4 (Print)
ISBN 978-3-495-99336-1 (ePDF)

Onlineversion
Nomos eLibrary

1. Auflage 2024
© Verlag Karl Alber – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, Baden-Baden 2024. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei). Printed on acid-free paper.

Besuchen Sie uns im Internet
verlag-alber.de

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 31

Einleitung 55

1. Paul Ricœurs Lebenswerk im geschichtlichen Kontext 57

Burkhard Liebsch

Existenz, Interpretation, Praxis und Geschichte
Eine komplexe begriffliche Topografie und ihre problematische Zukunft 59

1. Im Vertrauen auf die Bücher – von Krieg überschattet (59) | 2. Im Zeichen erschütterter Sprachlichkeit: Rückgang auf die Phänomene leibhaftigen Lebens – »trotz allem« (67) | 3. Spielräume symbolischer Artikulation (73) | 4. Ecksteine einer theoretischen Topografie: Existenz, Interpretation, Praxis, Geschichte (78) | 5. Zwischen innerer und äußerer Geschichtlichkeit des Werkes (88) | 6. Zu denken geben und sich zu denken geben lassen. Im Zeichen der Nicht-Philosophie des Gelebten (95) | 7. ›Irre‹ oder Umwege der Deutung? Geschichtlich ausgesetzt zwischen erster Gabe und Versöhnung (99) | 8. Die Filiation der Werke im geschichtlichen Kontext (105) | 9. Im Zeichen unaufhebbarer Alterität (118) | 10. Konzeptuell erschüttert: Paradoxien, Aporien, Widerstreit ohne Synthese (125)

2. Grundzüge einer hermeneutischen Anthropologie 131

Jean Greisch

Existenz und Denken
Philosophische Hermeneutik *more gallico demonstrata* 133

1. *Memento mori*: Kindheit im Schatten des Todes (133) | 2. 1930–1939: Die philosophischen Lehrjahre (134) | 3. Kriegsgefangenschaft in Pommern: die Lageruniversität (1940–1945) (138) | 4. »Weg und Wendung«: Ein philosophischer und existenzieller Neubeginn (1945–1955) (140) | 5. Das Willentliche und das Unwillentliche (1950): ein Plädoyer für eine rein menschliche Freiheit (142) | 6. Geschichte und Wahrheit (1955) (149) | 7. Eine transzendentale Anthropologie der Fehlbarkeit (151) | 8. Die Symbolik des Bösen: eine philosophische Hermeneutik *more gallico demonstrata* (155) | 9. Der Konflikt

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Interpretationen: Existenz und Denken auf dem Prüfstand (1966–1974) (158) | 10. »Synthesis des Heterogenen«: die schöpferische Einbildungskraft und ihre Funktionen (1975–1989) (160) | 11. Lebendige Metaphern (161) | 12. Narratives Verstehen: Jenseits des Gegensatzes von Historie und Fiktion (163) | 13. Unterwegs zu einer Phänomenologie der menschlichen Grundfähigkeiten: das Spätwerk (1986–2005) (169) | 13.1 Selbigkeit, Selbstheit und Andersheit: eine »Hermeneutik des Selbst« (1990) (170) | 13.2 Gedächtnis, Geschichte, Vergessen (2000) (183) | 13.3 Rekognition, Selbstanerkennung, Gegenseitigkeit: drei Wege des Anerkennens (191)

Teil I Existenz
Affizierbarkeit und Selbstbestimmung, Endlichkeit und Tragik 199

Yvanka B. Raynova

Eigenverantwortung
Über Ricœurs »flüchtige Affäre mit dem Pétainismus«. 201

1. Frühe politische Stellungnahmen der 1930er Jahre – in »ideologischer Diskontinuität« (201) | 2. Zur späteren Selbstkritik (204) | 3. François Dosses Aufklärung der fraglichen Sachverhalte und zur Kritik an ihr (207) | 4. Verschärfte Kritik an Ricœur nach der Publikation von *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (209) | 5. Kritische Beurteilung (215)

Giovanni Pietro Basile

Scheitern als Methode in Ricœurs Auslegung von Jaspers' Existenzphilosophie 219

1. Die philosophische Erforschung der Welt (223) | 2. Existenzerhellung (228) | 2.1 Die Methode der Existenzerhellung (229) | 2.2 Theorie der existenzerhellenden Wahrheit (235) | 3. Kategoriale Sprache und Transzendenz (240) | 4. Schlussbetrachtungen (242)

Burkhard Liebsch

Existenz, Geschichte und Wahrheit
Nach ›1945‹ 245

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Thiemo Breyer

Die Dynamik von Willentlichem und Unwillentlichem 317

1. Bezugnahmen und Abgrenzungen (319) | 2. Methodische Ausrichtung (325) | 3. Strukturanalyse des Willens (328)

Jean Greisch

Die Frage nach dem Menschen
Ricœur in der Nachfolge Kants 333

1. Die phänomenologischen Voraussetzungen von Ricœurs philosophischer Anthropologie (334) | 2. »L'homme faillible«: eine Anthropologie der Disproportion *more kantiano demonstrata* (336) | 3. Endlichkeit, Unendlichkeit, unvollkommene Vermittlung: die formale Grundstruktur der Anthropologie der Fehlbarkeit (337) | 3.1 »Was kann ich wissen?«: die Disproportion im Erkenntnisvermögen (338) | 3.2 »Was soll ich tun?«: die Disproportion im menschlichen Handlungsvermögen (338) | 3.3 Der Mensch im Streit mit sich selbst: die Zerbrechlichkeit des Menschenherzens (339) | 4. Wer sind wir? Anthropologie im Zeichen der Wer-Frage (343) | 5. Eine Phänomenologie der menschlichen Grundfähigkeiten (344)

Lina Hildebrandt-Wackwitz

»L'opéra fabuleux«
Philosophieren im Anschluss an Kierkegaard 353

1. Einleitung (353) | 2. Zwischen Philosophie und Theologie (355) | 3. Subjektive Aneignung (358) | 4. Das Böse in der Welt (360) | 5. Narration und indirekte Mitteilung (361) | 6. Liebe und Agape (363)

Pierre Bühler

Kritik der existentiellen Möglichkeiten
Ricœurs Philosophieren über Kierkegaard hinaus? 367

1. Das Böse als Prüfstein der Philosophie (368) | 2. Philosophieren *nach* Kierkegaard – bzw. über ihn hinaus? (369) | 3. Kritische Evaluation: zwischen Nähe und Distanzierung (371)

Jean Greisch

Ricœurs Abgrenzung von Heideggers Seinsdenken
Die Frage, *wer* wir sind 377

1. *Sum moribundus* und nichts weiter? (378) | 2. Eine frühe Auseinandersetzung mit Heidegger: Cerisy-la-Salle, August 1955 (379) | 3. Heideggers und Ricœurs Kantbücher (380) | 4. Ontologische Holzwege und epistemologische Umwege: Voraussetzungen einer philosophischen Hermeneutik (383) | 5. Narrativität, Zeitlichkeit und Innerzeitigkeit (384) | 6. Von der Wasfrage zur

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Werfrage: praktische und ontologische Voraussetzungen einer Hermeneutik des Selbst (385)

Burkhard Liebsch

Schicksale der Phänomenologie der Erfahrung
Kritik und Jenseits des ›Erscheinenden‹ in hermeneutischer Rezeption – mit Blick auf Kant, Merleau-Ponty und Levinas . . . 393

1. Erfahrung und Beschreibung als Herausforderungen der Phänomenologie (393) | 2. In der Schule der Phänomenologie – in kritischer Distanz (400) | 3. Ricœur und Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* (406) | 4. Zwischen ›leibhaftiger‹ Wahrnehmung und Tun, Zeiterfahrung und erzählbarer Geschichtlichkeit (417) | 5. Wahrnehmung, Wiederaneignung und ›Humanisierung‹ der Zeit (425) | 6. Jenseits direkter Ontologie und reiner Phänomenologie: Zur Geschichtlichkeit phänomenologisch-hermeneutischen Fragens (434) | 7. Ausblick (446)

Jean Greisch

Affektivität und Verletzlichkeit
Auf dem Weg zur hermeneutischen Transformation des *cogito*. . 455

1. Grundstrukturen menschlicher Affektivität (455) | 1.1 Das Rätsel der affektiven Intentionalität und die Willensphänomene (455) | 1.2 Die Emotion als Triebfeder der unwillentlichen Handlungen (456) | 1.3 *Homo duplex in humanitate:* die affektive Zerbrechlichkeit des Menschen (458) | 1.4 Schulderfahrung, Schuldgefühle, Schuldbekenntnisse: die hermeneutische Wende der Phänomenologie (462) | 1.5 Triebschicksale, Affekte und Vorstellungen: eine Auseinandersetzung mit Freud (463) | 1.6 Synthesis des Heterogenen: die schöpferische Einbildungskraft und ihre Wirkungen (463) | 1.7 Selbstschätzung, Fürsorge und Gerechtigkeitssinn: unterwegs zu einer Phänomenologie der menschlichen Grundfähigkeiten (464) | 2. Grundstrukturen menschlicher Verletzlichkeit (466) | 2.1 Vom Hexenkreis der Selbstanschauung zum »integralen *cogito*« (467) | 2.2 Ein Vorverständnis der menschlichen Fehlbarkeit: die Pathetik des menschlichen Elends (471) | 2.3 Der Mensch im Streit mit sich selbst: die Zerbrechlichkeit des Menschenherzens (473) | 2.4 »Das Symbol gibt zu denken«: die hermeneutische Verwandlung des *cogito* (474)

Burkhard Liebsch

Pathische Subjektivität
Zwischen Negativität, Alterität, Passivität und Leiden 477

1. Ausgangspositionen: Alexandre Kojève und Jean-Paul Sartre (477) | 2. Ricœurs Kritik übergeneralisierter Rede von Negativität (484) | 3. Unaufhebbare Alterität – und deren Wandlungen (494) | 4. Pathos, Passivität, Verletzbarkeit (508)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rebekka A. Klein

Leib als Medium und offene Wunde des Selbstseins bei Paul Ricœur

Sinn, Begehren und Tod 521

1. Der Sinn des Leibes – die Leiblichkeit des Sinns – der Leib ›ohne‹ Sinn (523) | 2. Leib und Sinn bei Ricœur (528) | 2.1 Selbst und Eigenleib: die Alteration des Eigenen vor aller kulturellen Medialität (528) | 2.2 Sein aus Begehren: ein offener Sinn für die Wandlung des Selbst (535) | 2.3 Sein gegen den Tod: die offene Wunde der Tödlichkeit des Leibes (537) | 3. Schluss (543)

Michael Staudigl

Die Fehlbarkeit des Menschen

Rekonstruktion eines frühen Schlüsselwerks 545

1. Werkgeschichtlicher Überblick: Verortung im Projekt einer Philosophie des Willens (548) | 1.1 Erster werkgenetischer Leitfaden: Der Einsatz der Anthropologie (553) | 1.2 Zweiter werkgenetischer Leitfaden: Der hermeneutische Umweg (557) | 2. Die Herausforderung der Reflexion am Leitfaden der »Pathetik des ›Elends‹« (FM, 17–33) (560) | 3. Die transzendentale Synthesis als erste Ebene der Vermittlung: Endliche Perspektive – unendliches Verbum – reine Einbildungskraft (FM, 34–69) (564) | 4. Die praktische Synthesis als zweite Ebene der Vermittlung: Charakter – Glück – Achtung (567) | 5. Affektive Zerbrechlichkeit und prekäre Vermittlung: Über Innerlichkeit, Intentionalität und Schematisierung des Gefühls (573) | 6. Der Begriff der Fehlbarkeit im Lichte der affektiven Zerbrechlichkeit des Menschen (582)

Veronika Hoffmann

Zweite Naivität 585

1. Die »zweite Naivität« in Ricœurs Werk (585) | 1.1 Symbolik des Bösen (587) | 1.2 Die Interpretation (589) | 1.3 Zweite Naivität, Kritik und Konflikt (591) | 1.4 Ein »postkritischer Glaube«? (592) | 2. Rezeptionen der »zweiten Naivität« in der religionsbezogenen Forschung (593)

Pierre Bühler

Das Böse, eine unablässige Herausforderung 595

1. Im Leben früh schon erfahren … (596) | 2. Von der Phänomenologie des Willens zur Symbolik des Bösen (597) | 3. Die Erarbeitung einer »Hermeneutik des Verdachts« (601) | 4. Indirektheit: Aneignung nur durch Verfremdung (603) | 5. Aporie als theoretische Grunderfahrung (605) | 6. Vom Denken zum Handeln und Fühlen (608) | 7. Die Aufgabe, dem Gerechten zu dienen (610)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Olga Navrátilová

Symbolik des Bösen
Grenzen des ethisch autonomen Willens 613

1. *Symbolik des Bösen* im Kontext der Philosophie des Willens (613) | 2. Die Hermeneutik als eine Erneuerung der Philosophie aus der Fülle der Sprache (617) | 3. Der Zyklus der Symbole und der Mythen (624) | 3.1 Die Ursymbole des Bösen (626) | 3.2 Der Zyklus der Mythen (631) | 4. Die Grenze der ethischen Freiheitsauffassung (636)

Rasmus Nagel

Sünde im Passiv
Bemerkungen zu Paul Ricœurs Hamartiologie 641

1. Das Böse gibt zu denken (642) | 2. Tadel und Klage (644) | 3. Mythos, Weisheit und Gnosis (646) | 4. Der unfreie Wille (649) | 5. Theodizee und Dialektik (655) | 6. Denken, Handeln, Fühlen (658) | 7. Theologische Reflexion (662) | 8. Sünde als Macht und als Untat (664)

Mirko Wischke

Der Makel der Verfehlung
Zur Phänomenologie der Schuld bei Paul Ricœur 671

1. Schuld und Zurechenbarkeit (672) | 2. Schuld und böser Vorsatz (674) | 3. Schuld als Selbstverschuldung des Bösen (675) | 4. Schuld und die Formen ihrer Radikalität (680) | 5. Die Schuld und das Böse (686) | 6. Schuld ohne Vorsatz: die Fehlbarkeit (689) | 7. Schuld im Modus des Mehr oder Weniger (692) | 8. Ausblick (697)

Hans-Christoph Askani

Die Herausforderung menschlichen Leids
Zum Verständnis des Tragischen bei Paul Ricœur 703

1. Einleitung (703) | 2. Zugang zum Tragischen (706) | 3. Sich dem Tragischen nähern (707) | 4. Der »tragische Knoten« (711) | 5. Das tragische Leid und die Antwort des Menschen (715) | 6. Die Wirkung der Tragödie (720) | 7. Das *πάθει μάθος* und das »tragische Wissen« (724) | 8. Das Tragische und die Philosophie (728)

Bernhard H. F. Taureck

Bösartige Gottheit und heroisches Übermaß?
Paul Ricœurs Deutung griechischer Tragödien 735

1. Die Selektion (735) | 2. Ricœurs Annahmen (737) | 3. Inwiefern der Götterneid bei den Tragikern keine Rolle spielt (738) | 4. Ricœurs satanologische Hypothese (742) | 5. Verständnis der Tragödie ohne Nietzsche und Freud (746)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Heike Kämpf

Das erlittene Böse bewältigen

Die Bedeutung der Weisheit für die Trauerarbeit nach Paul Ricœur 757

1. Einleitung (757) | 2. Das Böse denken (759) | 3. Die Erfahrung des Bösen: Das Leiden als Krise der Beziehung des Menschen zu sich und zu Gott (760) | 4. Reflexion und Transzendenz in der Anklage Hiobs (763) | 5. Die Trauerarbeit und die Überwindung von Klage und Anklage (765)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inhaltsverzeichnis Band II

Vorwort 801

Teil II Interpretation
Hermeneutik und Mythik, Poetik und Textualität 807

Burkhard Liebsch

Philosophische Hermeneutik im Kontext des 20. Jahrhunderts
Überkommene und neue *challenges* 809

1. Hermeneutik und unaufhebbare Alterität im Rückblick (809) | 2. Enthistorisierte Geschichtlichkeit (824) | 3. Hermeneutik im Werk Ricœurs (840) | 3.1 Primordiale Teilhabe (840) | 3.2 Existenz und Vernunft – im Horizont des Sinns der Geschichte? (846) | 3.3 In der Krise der Sprache als solcher: Hermeneutik als ›modernes‹ Phänomen (852) | 3.4 Rede und Sagen, Texte und Welt (858) | 3.5 Die Leuvener Hermeneutik-Vorlesungen (868) | 4. Sprachspiele und Lebensformen in hermeneutischer Perspektive (875) | 5. Bewohnbare Welt? (885) | 6. Im historischen Kontext (893)

Emil Angehrn

Hermeneutik des Verdachts
Konstellationen negativer Hermeneutik 897

1. Einleitung – Hermeneutik und Hermeneutikkritik (897) | 2. Hermeneutik der Endlichkeit (900) | 2.1 Dimensionen des Sinns: Leiblichkeit, Sinnlichkeit, Äußerlichkeit (901) | 2.2 Die Zeitlichkeit des Verstehens: Entgleiten des Ursprungs und des Abschlusses (904) | 3. Kritische Hermeneutik (906) | 3.1 Sinnverzerrung und explanatorisches Verstehen (907) | 3.2 Modelle kritischer Hermeneutik: Hermeneutik des Verdachts, Genealogie, Dekonstruktion (909) | 3.3 Konstitutive und kontingente Selbstverfehlung (911) | 4. Negative Hermeneutik (913) | 4.1 Das Nichtseinsollende als Sinngrenze und Herausforderung (913) | 4.2 Die zweifache Negativität des Bösen und des Leidens (915) | 4.3 Der Umweg des Verstehens (918) | 4.4 Das Negative im Sinnhorizont des Lebens (921)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tim-Florian Steinbach

Ricœurs kritische Hermeneutik im Spannungsfeld von Poetik und Symbolik 925

1. Symbolik (926) | 1.1 Doppelte Intentionalität: Der Symbolbegriff zwischen Archäologie und Eschatologie (929) | 1.2 Mythos und Symbolik: Die Erweiterung des Symbolbegriffs in *Zeit und Erzählung* (933) | 2. Poetik: Die Funktion der Metapher im Kontext von Poetik und Symbolik (938) | 3. Die heuristische Funktion: Von der Metapher über die Erzählung zum Symbol (944) | 4. Die Ontologie der heuristischen Funktion: Die Verschmelzung von Poetik und Symbolik (951)

Werner Stegmaier

Symbole interpretieren, Zeichen sein
Ein Versuch, Hölderlin und Nietzsche neben Levinas in Ricœurs Spiel zu bringen 957

1. Einleitung (957) | 2. Ricœur: Unwillkürlichkeit des Symbols, Willkürlichkeit des Zeichens (961) | 3. Hölderlin: Ein deutungsloses Zeichen sein (966) | 4. Nietzsche: In Symbolen schwimmendes Sein (974) | 5. Levinas: Ein Zeichen für den Andern sein (984) | 6. Schluss (992)

Burkhard Liebsch

Mytho-poetisches Leben
Zwischen mythischer Erbschaft, Narrativität und Entmythologisierung 997

1. Vergessene, revidierte und neue Mythen in Zeiten der Entmythologisierung (997) | 2. Zwischen gelebten und politisierten Mythen: Voraussetzungen der Erforschung von Mythen nach 1945 (a) (1008) | 3. Entmythologisierung im Kontext einer Überfülle von Mythologemen: Voraussetzungen der Erforschung von Mythen nach 1945 (b) (1015) | 4. Ricœurs mythos- bzw. mythologiekritische Einsatzpunkte im Verhältnis zu Mircea Eliade, Ernst Cassirer, Georges Dumézil, Paul Veyne u. a. (1031) | 5. Zur Frage der Entmythologisierung: zwischen poetischem Leben und Kerygma: Rudolf Bultmann, Claude Lévi-Strauss u.a. (1039) | 6. Zivilisationskritische Erforschung des Möglichen diesseits des Ursprünglichen (1046) | 7. Bilanz (1061)

Hans-Dieter Gondek

Wie Freud lesen, zwei Versionen
Paul Ricœur, Jacques Lacan 1067

1. Überschnittene Biographien (1067) | 2. Drei Fragen – zur Versachlichung (1075) | 3. Überschneidungen im Werk (1079) | 4. Probleme einer spezifisch philosophischen Freud-Interpretation – im Horizont kultureller Symbolik (1091) | 5. … im Gegensatz zu Lacans Symbolauffassung (1095) | 6. Kraft, Widerstand und Traum – zwischen Energetik und Hermeneutik (1099) | 7. Zur zwischen Lacan und Ricœur strittigen Strukturalen Anthropologie (1104) | 8. Metapher, Bild, Begehren und der Status psychoanalytischer

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Archäologie in Ricœurs expliziten Bezugnahmen auf Lacan (1108) | 9. Fazit (1118)

Rolf Kühn

Hermeneutische und radikalphänomenologische Lektüre der Psychoanalyse
Ein Vergleich zwischen Paul Ricœur und Michel Henry 1121

1. Einleitung (1121) | 2. Hermeneutik und Psychoanalyse bei Ricœur (1124) | 3. Die Kur als Begegnung oder »Kraftaustausch« (1131) | 4. Psychoanalyse und Lebensphänomenologie (1141) | 5. Ergebnisse des Vergleichs zwischen Ricœur und Henry (1149)

Michael Steinmetz

Die Nicht-Koinzidenz des Ich mit sich selbst
Zur Dialektik von Selbstheit und Andersheit in Paul Ricœurs früher Dezentrierung des Subjekts 1159

1. Ricœurs Dezentrierung des Subjekts als Dialektik von Selbstheit und Andersheit (1162) | 2. Das Grundmodell der Dialektik von Selbstidentität und Andersheit in Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1169) | 3. Der Niederschlag des dialektischen Grundmodells in der Reflexionsphilosophie Jean Naberts (1175) | 4. Das dialektische Grundmodell von Selbstheit und Andersheit in Ricœurs Konzept der Nicht-Koinzidenz des Ich mit sich selbst (1182) | 5. Synthese (1192)

Peter Welsen

Das *cogito blessé* im Konflikt der Interpretationen . . . 1195

1. Dezentrierung und Wiederaneignung des Subjekts: das *cogito blessé* (1196) | 2. Hermeneutik und Psychoanalyse (1203) | 3. Hermeneutik und Religionsphilosophie (1208) | 4. Hermeneutik und Strukturalismus (1214)

Veronika Hoffmann

Interpretationen im Konflikt 1221

1. Die Doppeldeutigkeit des Symbols: vom kritischen Stadium zum Konflikt (1222) | 2. Regression und Progression, Antithetik und Dialektik (1224) | 3. Vom Konflikt zur Dialektik in Ricœurs Texthermeneutik (1228) | 4. Religionshermeneutik als ein zentraler Ort des Konflikts der Interpretationen (1231) | 5. Fernwirkungen des Konflikts der Interpretationen in Ricœurs späterem Werk (1234)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Pierre Bühler

Reformatorisches Erbe bei Ricœur 1237

1. Gegenseitiger Schutz gegen die Versuchung der Letztbegründung (1238) | 2. Die hermeneutische Konstitutionsbedingung des Glaubens (1240) | 3. »Hier stehe ich« … (1242) | 4. Eine Bedeutungsstudie zur Ursünde (1243) | 5. Luthers Rechtfertigungspredigt in der Entmythologisierungsdebatte (1246) | 6. Wort Gottes und Hermeneutik (1247) | 7. Freiheit im Licht der Hoffnung (1249) | 8. Ein fragiles *sola gratia* angesichts des Todes (1251) | 9. Zum Abschluss: ein lebendiges Erbe (1251)

Philipp Stoellger

Schrift ist ein Anderer
Ricœurs ungeschriebene Lehre von der *Schrift* – als Figur radikaler Alterität 1253

1. Was ist die Frage? (1253) | 2. Hermeneutische Verortung (1255) | 3. Ricœurs Schweigen von Schrift und Schriftlichkeit (1258) | 4. ›Was ist ein Text?‹ (1260) | 5. Die Differenz von Text und Schrift – als Frage nach der Alterität der Schrift (1265) | 5.1 Sehen als der Sinn für Schrift (1266) | 5.2 Lesen als der Sinn für Sprache (1266) | 5.3 Verstehen als der Sinn für die Textwelt (1268) | 5.4 Chiasmen von Eigenem und Fremdem (1269) | 6. Dreifuß der Passivität – und die Appräsenz der Schrift (1275) | 7. Schrift als radikale Alterität – und das antwortende Selbst (1288) | 8. Anspruchsregister: Phänomenologie der ›Stimme und Schrift im biblischen Diskurs‹ (1294) | 9. Postscriptum: Schrift im Rückblick – im Rückblick Schrift (1309)

Pierre Bühler

Die Bibel durchdenken
Philosophische und biblische Hermeneutik 1313

1. Zum Einstieg (1313) | 2. Etappen von Ricœurs Beschäftigung mit biblischen Texten (1316) | 2.1 Bibelbezüge in frühen Aufsätzen (1316) | 2.2 Biblische und antike Symbolik des Bösen (1318) | 2.3 Überkreuzung der Methoden (1319) | 2.4 Im Gespräch mit Rudolf Bultmann (1320) | 2.5 Die Wende zum Text und deren Folgen (1322) | 2.6 Metapher und Gleichnis (1324) | 2.7 Narrativität als literarische Grundgestalt der Bibel (1325) | 2.8 Das Selbst im Spiegel der Schrift (1326) | 2.9 Die Dialektik von Liebe und Gerechtigkeit (1328) | 3. *Penser la Bible* (1329) | 3.1 Zum Lebenskontext des Buches (1329) | 3.2 Grundabsicht und Methode (1330) | 3.3 Inhalt und Aufbau (1333) | 3.4 Am Schnittpunkt zwischen biblischer und philosophischer Hermeneutik (1336)

Christof Mandry

Liebe und Gerechtigkeit
Von den Schwierigkeiten, Liebe auf einen Begriff zu bringen . . . 1345

1. Aufriss (1346) | 2. Liebe (1347) | 2.1 Liebes-Lob (1348) | 2.2 Liebes-Metaphorik (1349) | 2.3 Liebes-Imperativ (1351) | 2.4 Zwischenergebnis (a) (1354) | 3. Gerechtigkeit (1357) | 3.1 Praxis der Gerechtigkeit und Theorie

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Gerechtigkeit (1357) | 3.2 Zwischenergebnis (b) (1359) | 4. Ricœurs Dialektik von Liebe und Gerechtigkeit (1362) | 4.1 Poetik der Liebe und Feindesliebe (1363) | 4.2 Goldene Regel und Gerechtigkeitsregel (1365) | 4.3 Die dialektische Interpretation der Liebe durch die Gerechtigkeit und der Gerechtigkeit durch die Liebe (1366) | 5. Ergebnis (1373)

Reinhold Esterbauer

Überkreuzung, aber keine Verflechtung
Zu Paul Ricœurs Verhältnisbestimmung von Denken und Glauben 1387

1. Ein Glaubender, der Philosophie, aber keine Theologie treiben will (1388) | 2. Zum Verhältnis von Denken und Glauben (1391) | 3. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie (1395)

Hans-Martin Schönherr-Mann

Hermeneutik als Vermittlung zwischen Philosophie und Religion bei Paul Ricœur 1403

1. Was bleibt von ›Religion‹ nach der Kritik Nietzsches und Freuds? (1403) | 2. Die Hermeneutik als Einfallstor der Religion in die Philosophie (1405) | 3. Der Symbolbegriff als Grundlage des Konflikts der Interpretationen (1408) | 4. Ödipus als Einfallstor des religiösen ins wissenschaftliche Denken (1413) | 5. Die Liebe als Sprechen und Genießenlernen? (1417) | 6. Grenzen der Vermittlung zwischen Christentum und Wissenschaft (1420) | 7. Die Exegese als Vermittlung zwischen Religion und Philosophie (1422) | 8. Apokalypse oder Optimismus? (1424)

Franz Prammer

Das kurzlebige Paradigma des Textes
Mit Blick auf die Dialektik von Zugehörigkeit und Distanzierung 1429

1. Einleitung: eine philosophische Hermeneutik innerhalb einer hermeneutischen Philosophie (1430) | 2. Eine Texthermeneutik ohne Distanzierung (1431) | 3. Frage nach der Frage, auf die die Distanzierung die Antwort ist (1437) | 4. Die hermeneutische Funktion der Distanzierung (1441) | 5. Der Abschied von der Texthermeneutik (1446) | 6. Epilog (1448)

Stefanie Bläser

Der Text als Transzendenz in der Immanenz
Das Strukturmodell der Mimesis 1451

1. Zur Genealogie der Mimesis (1451) | 2. Die aristotelische Poetik als Referenz (1453) | 3. Evolution der Mimesis: Vermittlungslinien zwischen Text und Wirklichkeit (1455)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Matthias Flatscher, Sergej Seitz

***Die lebendige Metapher* (1975)** 1459

1. Ricœurs Beitrag zur Metaphorologie (1461) | 2. Riccœurs Weiterentwicklung einer philosophischen Hermeneutik (1463) | 3. Die Metapher zwischen Philosophie und Dichtung (1465) | 4. Zum Verhältnis von Philosophie und Rhetorik (1467)

Alexander Friedrich

Ricœurs Spannungsmodell der Metapher und das Problem der Metaphorologie 1469

1. Das metaphorologische Dilemma (1471) | 2. Das Spannungsmodell der Metapher (1473) | 3. Metaphorologische Konsequenzen, offene Fragen (1479) | 3.1 Metaphorische Referenz und Quasi-Metaphorizität (1480) | 3.2 Das Problem der Kontextstabilität und die untote Metapher (1486) | 3.3 Metaphorologische Konsequenzen (1490)

Martina Kumlehn

Fiktion/-serzählung und Phantasievariation
Wirklichkeit und ihre Transformierbarkeit 1493

1. Einleitung (1493) | 2. Phantasie, Imagination und Fiktion (1495) | 3. Die wirklichkeitstransformierende Macht der Fiktion/-serzählung (1498) | 4. Phantasievariationen über Selbst und Zeit im Raum des Fiktionalen (1504) | 5. Fiktion und religiöse Sprache (1507)

Ferdinando G. Menga

Wahrheit von Fiktion klar unterscheiden (?)
Versuch einer interdisziplinären Operationalisierung von Ricœurs Hermeneutik der Erzählung 1511

1. Einleitung (1511) | 2. Fiktion und Verfremdung (des Wahrheitsdiskurses) (1512) | 3. Fiktion und Emanzipation (inmitten des philosophischen Diskurses) (1516) | 4. Fiktion als Exposition und Zögern im Angesicht des Tieres (1520)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inhaltsverzeichnis Band III

Vorwort 1559

Teil III Praxis
Selbstsein und Alterität,
Ethik und Politik 1563

Sergej Seitz, Anna Wieder

Fluchtlinien des Praktischen
Mit Paul Ricœur Handlung denken 1565

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

Martin Hähnel

Paul Ricœur und die Analytische Handlungstheorie . . 1601

1. Phänomenologie und Handlung (1602) | 2. Die Analytische Handlungstheorie (1605) | 3. Ricœur und die phänomenologische Relektüre von Elizabeth Anscombe und Donald Davidson (1607) | 4. Ricœurs phänomenologisch-hermeneutisches Handlungsverständnis (1611) | 5. Fazit (1612)

Jakub Čapek

Entscheidung im Schatten der Identität
Phänomenologie des Entscheidens und Hermeneutik der Selbstauslegung bei Paul Ricœur 1615

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Annette Hilt

Der lange Weg von der Ontologie zur Existenz
Das plurale Sein und seine Bezeugung 1643

1. Einleitung (1643) | 2. Eine Wiederaneignung der Ontologie (1647) | 3. Streben nach einer Ontologie als Hermeneutik der Existenz (1655) | 4. Der Text und seine ontologische Struktur der Referenz – und der Weg vom Text zur Person (1659) | 5. Das Selbst als Angelpunkt der Bezeugung (1665)

Peter Penner

Menschliche Subjektivität im Horizont einer Ontologie der Gelassenheit
Zu Ricœurs Hermeneutik des Selbst. 1675

1. Anfragen an Paul Ricœur (1675) | 1.1 Die »Hermeneutik des Selbst« (1675) | 1.2 Ricœurs Handlungsbegriff (1678) | 1.3 Aporien im Verhältnis von Subjektivität und Alterität (1682) | 2. Das Konzept der Gelassenheit (1689) | 2.1 Das Modell der Gelassenheit im Aufriss (1689) | 2.2 Der Ausgangspunkt: Subjektivität in Abhängigkeit (1694) | 2.3 Subjektivität als Tat (1698) | 2.4 Die Geben-Empfangen-Dialektik (1701) | 2.5 Das Wesen der Gelassenheit (1706) | 2.6 Die Funktion der Gelassenheit (1711) | 3. Der Rahmen der Ontologie (1714) | 3.1 Zur Notwendigkeit der Ontologie (1714) | 3.2 Selbstand und Relation (1719) | 3.3 Die Figur einer exzentrischen Ontologie (1722)

Pierre Bühler

Bezeugung, Selbstbezeugung
Mit einem Exkurs zum Gewissen 1727

1. Zum Einstieg: eine moderne Problematik (1727) | 2. Fragile Ur-Bejahung (1729) | 3. Das Zeugnis (1731) | 4. Die Bezeugung – eine erste Bestimmung (1734) | 5. Die Bezeugung auf den verschiedenen Stufen der Hermeneutik des Selbst (1736) | 6. Das Gewissen – Exkurs (1740) | 7. Bezeugung in der Spannung von Selbstheit und Andersheit (1746) | 8. Eine Vorladung als Zeuge (1749)

Felix Ó Murchadha

Who is the Self?
Thin Selves, Narrative and the Limits of Sense 1751

1. The Thin Self (1752) | 2. The Narrative Self, The Thin Self and Personhood (1756) | 3. The Self Beyond Narrative and Thinness (1765)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Katharina Bauer

***Parcours de la reconnaissance* –**
Wege der Anerkennung
Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein 1773

1. »Wege der Anerkennung« – Aufbruch zu einem komplexen Parcours (1773) | 2. Herausforderungen im Identifizieren von Personen (1779) | 3. Eine Phänomenologie des fähigen Menschen (1784) | 4. Lichtungen im Kampf um Anerkennung (1790) | 5. Lücken und Anfänge: eine inchoative Ethik (1797)

Tereza Matějčková

Anerkennung jenseits der Gegenseitigkeit
Ricœurs *reconnaissance* 1801

1. Anerkennung und die *Idem*-Identität (1802) | 2. Der fähige Mensch: Anerkennung und die *Ipse*-Identität (1805) | 3. Das Bedürfnis nach Anerkennung (1807) | 4. Die Größe der Nichtgegenseitigkeit (1810)

Jacques Derrida

Das gesprochene Wort [*parole*]:
Geben, benennen, fordern 1815

Veronika Hoffmann

Stichwort »Gabe« 1829

1. »Logik der Äquivalenz« und »Logik der Überfülle« im Kontrast (1829) | 2. Die »Ökonomie der Gabe« im Kontext der Dialektik von Liebe und Gerechtigkeit (1830) | 3. Die Gabe und das Rätsel der Vergebung (1832) | 4. Die Gabe der Anerkennung (1833) | 5. Rezeptionen und Kritiken (1837)

Christian Rößner

Anders
Zu Ricœurs Levinas-Lektüre 1841

1. Ricœurs Kommentar zu Levinas' »neuer Art zu philosophieren« (1841) | 2. Das Sagen und das Gesagte oder: Der Ontologie durch »Widerruf« und »Verrat« entkommen? (1846) | 3. Kritik ethischer »Rhetorik« (1850) | 4. Phänomenologie des Ethischen in subjektivitätstheoretischer Revision: Der Begriff der Stellvertretung (*substitution*) (1853)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

René Torkler

Anthropologie der Zerbrechlichkeit
Hannah Arendt und Paul Ricœur über Verzeihen und Versprechen 1857

1. Menschen verstehen (1858) | 1.1 Zerbrechlichkeit (1858) | 1.2 Geboren sein (1862) | 1.3 Anthropologie des Jemand (1866) | 1.4 Unabsehbarkeit und Unwiderruflichkeit (1868) | 2. Verzeihen und Versprechen (1870) | 2.1 Heilmittel menschlicher Angelegenheiten (1870) | 2.2 Neuanfänge des Vertrauens (1875) | 2.3 Der Pakt der Treue (1880) | 3. Fazit (1885)

Burkhard Liebsch

Das Politische in Paul Ricœurs Werk
Paradoxien, ethische und staatliche Dimensionen des Zusammenlebens 1887

1. Hermeneutik und Philosophie politischer Praxis (1887) | 2. Christlicher Sozialismus? (1904) | 3. Die Unabdingbarkeit von Karl Marx (1909) | 4. Kritik des Staates als juridischer Verwirklichung des Vernünftigen (Eric Weil) (1914) | 5. Zur politischen Renaissance des Politischen (1917) | 6. Zusammenleben-wollen – unter verschärften Bedingungen (1924) | 7. ›Frei‹ leben – im Widerstreit, diesseits des Rechts (1931) | 8. Was man sich vom Politischen versprechen kann (1935)

Ernst Wolff

Power, ideology, explanation
Ricœur reading Weber 1953

1. Introduction (1953) | 2. Profile of Ricœur's Weber reception (1955) | 3. The state and political responsibility (1958) | 4. Understanding action: ideology, authority, social ontology (1963) | 4.1 Weber in relation to ideology (1964) | 4.2 From *Lectures on Ideology and Utopia* to *The Just* (1970) | 4.3 Intersubjectivity, social ontology and critique (1978) | 5. Social scientific understanding requires explanation (1982) | 6. Conclusion (1986)

Christof Mandry

Streben nach dem guten Leben, mit und für den Anderen, in gerechten Institutionen
Le Juste* und *Le Juste 2 1989

1. Einleitung (1989) | 2. Aufriss (1992) | 2. Gerechtigkeitssinn (1996) | 2.1 Ricœur über den Gerechtigkeitssinn (1996) | 2.2 Gerechtigkeitssinn bei Rawls (2000) | 2.3 Zwischenergebnis (2004) | 3. Die Frage nach einer rein prozeduralen Gerechtigkeitsbegründung (2005) | 4. Anwendung der Gerechtigkeitsgrundsätze (2012)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Martin W. Schnell

Praktische Weisheit als integrierender Logos der Sozialphilosophie 2021

1. Einleitung (2021) | 2. Aufforderung zum guten und gerechten Leben (2022) | 3. Die moralische Prüfung der ethischen Ausrichtung (2025) | 4. Die Überzeugung der praktischen Weisheit (2028) | 5. Praktische Weisheit als integrierender Logos der Sozialphilosophie (2031) | 6. Auf Hegel verzichten (2033)

Ernst Wolff

Ricœur's philosophy of technology and its reception . . 2035

1. Technology, modernity, cultural plurality (2036) | 1.1 Technology as part of human culture (2037) | 1.2 The ambiguity of technology (2042) | 1.3 Technology, work and the politics of a labor society (2045) | 1.4 Urbanisation (2048) | 2. Ethics with and among changing technological means (2050) | 2.1 Responsibility requires efficacy (2051) | 2.2 New technological conditions, new ethics? (2052) | 3. Capabilities (2055) | 4. Reception in philosophy and ethics of technology (2060)

Margit Eckholt

Frieden denken – in Europa
Eine Relektüre von *Welches neue Ethos für Europa?* (1992) 2067

1. Ein in die Konflikte des 20. Jahrhunderts eingebettetes Denken der europäischen Moderne (2067) | 2. Europa imaginieren – ein neues Ethos für Europa (2070) | 2.1 Übersetzung (2072) | 2.2 Gedächtnisaustausch (2079) | 2.3 Vergebung (2087) | 3. Religionen und die Ausbildung eines neuen Ethos in Europa (2092) | 4. Frieden denken (2097)

Ellen Reinke

Sprache und Übersetzen bei Paul Ricœur 2105

1. Zur Einstimmung: »Fünf Jahre später war ich zurück in Frankreich« (2105) | 2. *Sur la traduction* – Vom Übersetzen (2109) | 2.1 *Défi et bonheur de la traduction* – Herausforderung und Glücksgefühl (2112) | 2.2 *Le paradigme de la traduction* – das Paradigma/Erklärungsmodell (2116) | 3. *Un »passage«: traduire l'intraduisible* (2120) | 4. Fazit. Was haben wir von Ricœur gelernt? (2123)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inhaltsverzeichnis Band IV

Vorwort 2155

Teil IV Geschichte
Zeitlichkeit und Narrativität, Erinnerung und Vergessen 2161

Inga Römer

Die Aporien der Zeit
Ricœurs Erneuerung der Hermeneutik 2163

1. Einleitung (2163) | 2. Die drei Aporien der Zeit in *Temps et récit* (2165) | 3. Narrative und ethische Aporetik als Antwort auf die Aporien der Zeit (2172) | 4. Auf dem Weg zu welcher Hermeneutik? (2186)

Patrick Ebert

Zeit, Geschichte und Alterität
Eine kritische Betrachtung der Überlegungen Ricœurs zum Zusammenhang von Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit 2195

1. Einleitung (2195) | 2. Zeit, Aporetik und Phänomenologie (2197) | 2.1 Die erste und wichtigste Aporie der Zeit (2200) | 2.2 Die menschliche Zeit als Antwort auf die erste und wichtigste Aporie: von der *dreifachen mimēsis* über die *Geschichtlichkeit* zur *narrativen Identität* (2207) | 2.3 Aporetik der Phänomenologie der Zeit? (2220) | 2.4 Verdeckungen und Wahrnehmungsgewinn (2236) | 3. Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit (2249) | 3.1 Von der Zeiterfahrung zur Zeitlichkeit der Erfahrung (2249) | 3.1.1 Lebendige Gegenwart (2255) | 3.1.2 *distentio animi* (2259) | 3.1.3 Spur (2261) | 3.1.4 Initiative – *homme capable* – ›Ich kann‹ (2265) | 3.1.5 Dialektik von Selbstheit und Andersheit: Synchronie (2271) | 3.2 Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit: relative Alterität (2276) | 3.3 Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit: radikale Alterität (2286)

Alexander Kozin, Tanja Stähler

Der Begriff der Geschichte bei Edmund Husserl und Paul Ricœur 2295

1. *Husserl et le sens de l'histoire* (2295) | 2. Geschichte als Geschichten (2299) | 3. Desiderate in Husserls Geschichtsauffassung (2301)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tim-Florian Steinbach

Teleologie im Kontext
Die Arbeit der Interpretation im Anschluss an Husserl, Hegel und Kant 2305

1. Zum geistes- und ideengeschichtlichen Kontext teleologischen Denkens (2306) | 2. Ricœurs Kritik an der Husserl'schen Geschichtsteleologie (2310) | 3. Die teleologische Struktur des Bewusstseins: Anschluss an Hegel (2316) | 4. Teleologie im Kontext der Hermeneutik der narrativen Identität: Anschluss an Kant (2321) | 5. Ausblick (2336)

Tereza Matějčková

Ricœurs Exodus aus dem Hegelianismus 2341

1. Einführung (2341) | 2. Geschichten? Natürlich. Aber welcher Art? (2345) | 3. Identitätsstiftung zwischen Versprechen und Verrat (2349) | 4. Zeit, Geschichte und das Böse (2354) | 5. Schluss (2361)

Dimitri Ginev

Narrative Zeit, Innerzeitigkeit und Ricœurs Auffassung von der unhintergehbaren Pluralität der Zeitstrukturen 2365

1. Pränarrativität und die dreifache *mimēsis* (2365) | 2. Exkurs zum Verhältnis von Hermeneutik und Wissenschaften (2373) | 3. Konfigurierte Praktiken und Verstricktsein in Geschichten (2376)

Walter Schweidler

Das Paradox der verlorenen Zeit
Paul Ricœur und Marcel Proust 2383

1. Die Frage nach der verlorenen Zeit – nach Marcel Proust (2383) | 2. Die Zweipoligkeit der Zeit (2387) | 3. Die Zweigerichtetheit der Zeit (2392) | 4. Die Außerzeitlichkeit der Zeit (2395)

Kurt Röttgers

Die Zeitstruktur historischer und poetischer Geschichten bei Ricœur 2399

1. Ricœurs Methode der Aporien-Erforschung (2399) | 2. Metaphern und Mythen anstelle gescheiterter Auflösung der Aporetik (2401) | 3. Theorie der Fabel und Theorie der Zeit (2403) | 4. Die »dritte«, »eigentlich menschliche« Zeit (2408)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Burkhard Liebsch

Historik und Hermeneutik – Geschichtlichkeit und Geschichte
Desiderate einer kritischen Revision 2415

1. Zum Diskurs über die Zukunft der Geschichte (2415) | 2. Nachträgliches Verstehen: Historik und Logos der praktischen Welt (2420) | 3. Fragen nach dem Sinn historischen Fragens (2425) | 4. Historismus und Hermeneutik (2432) | 5. Ricœurs Anschluss an das Verhältnis von Historik und Hermeneutik (2435) | 6. Identität und Geschichte (2440) | 7. Zwischen Erfahrungs- und Geltungsansprüchen (2445)

Hendrik Stoppel

Die Wirklichkeit der Vergangenheit bei Paul Ricœur . . 2459

1. Einleitung (2459) | 2. Erzählung (2461) | 2.1 Eine Welt der Handlungen (2462) | 2.2 Geschichtsschreibung zwischen Verstehen und Erklären (2464) | 2.3 Eine historische Intentionalität (2475) | 3. Referenz und Spur (2483) | 4. Wirklichkeit (2489) | 4.1 Identität, Alterität, Analogie (2490) | 4.2 Ein Abtragen der Schuld? (2500) | 4.3 Ursprüngliche Re-konstruktion (2505) | 4.4 Der Zeuge (2516)

Pascal Delhom

Paul Ricœur und die Hermeneutik des Zeugnisses
Ein *close reading* 2531

1. Die Hermeneutik des Zeugnisses (1972) (2533) | 1.1. Die Semantik des Zeugnisses (2535) | 1.2. Die kerygmatische und prophetische Dimension (2538) | 1.3. Die Hermeneutik des Zeugnisses (2540) | 2. Emmanuel Levinas, Denker des Zeugnisses (1989) (2544) | 2.1. Abgrenzung vom Begriff der Bezeugung in *Sein und Zeit* (2544) | 2.2. Bezug auf Jean Naberts Philosophie des Zeugnisses (2545) | 2.3. Levinas: Sagen als Zeugnis (2549) | 3. Das Zeugnis in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* (2000) (2551)

Burkhard Liebsch

Probleme einer Gedächtnis und Geschichte übergreifenden Kultur der Erinnerung
Traumatisches Affiziertwerden, polemische Politisierung und moralisches Vergessen 2559

1. Von der Negativität der Zeit zur Unabdingbarkeit eines kulturellen Gedächtnisses (2559) | 2. Ricœur jenseits von Michel Foucaults ›genealogischer‹ Verwerfung des Gedächtnisses (2571) | 3. Pierre Noras Apologie einer Gedächtnis-Geschichte (2577) | 4. Tod und kulturelles Überleben bei Jan Assmann (2585) | 5. Aufhebung von Gedächtnis und Geschichte im versöhnenden Vergessen? (2597)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Annika Schlitte

Topographien des Gedächtnisses bei Paul Ricœur und Edward S. Casey 2619

1. Einführung (2619) | 2. Ricœurs phänomenologische Typologie des Gedächtnisses (2622) | 3. Modi der Erinnerung (*Mnemonic Modes*) bei Casey (2625) | 4. Örtliche Dimensionen des Gedächtnisses bei Casey (2628) | 5. Das Ortsgedächtnis und seine Probleme bei Ricœur (2630) | 6. Übergang vom Gedächtnis zur Geschichte: Datierung und Lokalisierung (2632) | 7. Ricœurs Kritik an einer Phänomenologie des Ortes (2636)

Yvanka B. Raynova

Verantwortung jenseits von Schuld 2641

1. Schuld und Verantwortung (2641) | 2. Die axiologische Legitimation von Entscheidung und Verantwortung (2649) | 3. Fehlbarkeit und Zerbrechlichkeit: Über die anthropologischen und ethischen Dimensionen der Verantwortung (2654) | 4. Von der Semantik zu den politischen und rechtlichen Aspekten der Verantwortung (2663) | 5. Verantwortung als Auftrag und Versprechen (2668)

Thiemo Breyer

Zur Problematisierung des Denkens im Gespräch Paul Ricœurs mit Jean-Pierre Changeux
Auf der Suche nach einem »dritten Diskurs« zwischen Neurowissenschaften und Phänomenologie 2679

1. Einleitung (2679) | 2. *Ce qui nous fait penser* (2682) | 3. Fragen der Naturalisierung (2685) | 4. Der Begriff der Repräsentation (2686) | 5. Substrat und Indikation (2689) | 6. Organisation und Funktion (2690)

Artur R. Boelderl

***Encore vivant, vivant encore – jusqu'à la mort /* »Nun gut, leben Sie«**
Über *Leben* als Leitmotiv bei Ricœur 2693

Cathrin Nielsen

Überleben im Anderen
Zu Ricœurs Nachlassnotizen *Lebendig bis in den Tod* 2703

1. Die der Erzählbarkeit *entzogene* Seite der Zeit, die uns trotz ihrer »Unmenschlichkeit« betrifft (2703) | 2. Aus dem »Akt des Sterbens einen Akt des Lebens machen« (2705) | 3. Der Tod *versus* die Überlebenden (2709) | 4. Die Anderen: Zeugen und Wächter der Geburt und des Todes (2711) | 5. Die religiöse Dimension (2714) | 6. Trauer des Endlichen und Gabe des Lebens (2717)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ausblick 2721

Burkhard Liebsch

Gegen eine »Welt ohne Versprechen« – *trotz allem*?
Vermisstes und Desiderate 2723

1. Geschichtlich affizierte Begriffe (2723) | 2. ›Restlose‹ Vergeschichtlichung? Praktisch ›jemand‹ sein, mit oder ohne Bleibe (2728) | 3. Nicht ›der‹ Alterität unterworfen (2731) | 4. *Versus* normalisierte Sprachlichkeit: auf der Suche nach neuen (Lebens-)Formen menschlicher Ko-*Existenz* (2734) | 5. Sagen im Zeichen des Anderen: Zwischen hermeneutischer »Wiederholung« und Verzicht auf jegliches Überleben (2741) | 6. Alte und neue Fragen begrenzten Verstehens (2751) | 7. Aussichten, leibhaftigen, verletzbaren, verantwortlichen, ›(un-)lebbaren‹ Lebens (2763) | 8. Revision selbstbestimmten, souveränen, ›fähigen‹ Selbstseins. Fremdheit, Passivität, Affizierbarkeit, Verfügbarkeit (2770) | 9. Doppelsinnig geteiltes Zusammenleben: Sensibilität, Negativität, Prekarität (2777) | 10. Vermittlungen ohne Aufhebung – von der Gegenwart überholt? Gebrochene und zu erneuernde Versprechen in der Kontingenz des Fragens (2782) | 11. Eine Art Resignationsverweigerung, radikaler Revision ausgesetzt (2799)

Anhang 2821

Siglen 2823

Literaturverzeichnis A
Liste der behandelten Texte Ricœurs 2833

Literaturverzeichnis B 2879

B. 1 Zitierte und weiterführende Literatur (2879) | B. 2 Sondernummern philosophischer Zeitschriften zu Ricœur (3015) | B. 3 Zusätzliche Internetquellen (3016)

Sachregister 3017

Namenregister 3047

Zu den Autor:innen 3067

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vorwort

Der Mensch ist unbeweisbar.
Franz Rosenzweig[1]

Existenz ist das Unverständliche.
Karl Jaspers[2]

Es gibt keinen Sinn, wenn der Sinn nicht geteilt wird […].
Welt schaffen [faire monde …] *durch und für den Anderen.*
Jean-Luc Nancy[3]

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

1 F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* [1921], Frankfurt/M. [5]1996, 68.
2 K. Jaspers, *Vernunft und Existenz* [1935], München [4]1987, 44.
3 J.-L. Nancy, *singulär plural sein*, Zürich 2004, 20; *Was tun?,* Zürich, Berlin 2013, 83.
4 I. Kant, *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, in: *Schriften zur Metaphysik und Logik 1. Werkausgabe Bd. V* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977, 267–283.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erklärt hat, mag es um die weiterhin lebenden, existierenden oder bloß ihr Dasein fristenden Menschen bestellt sein, wie es wolle. Ganz unabhängig davon habe ein *bestimmter Begriff* des Menschen einfach keine Zukunft mehr, hieß es – wobei die dafür jeweils angegebenen, bislang allerdings nur mit mäßigem Erfolg vorgetragenen Gründe etwa bei Nietzsche, Foucault oder Fukuyama sehr verschieden ausfielen.[5] Wie auch immer die anhaltenden Diskussionen um alte und neue Humanismen, Posthumanismen, Anthropofuturismen und Transhumanismen ausgehen werden[6], der Begriff des Menschen und einer auf ihn zugeschnittenen Anthropologie kann jedenfalls bis auf Weiteres nur als ein Problemtitel gelten.[7] Und nur als solcher wird er hier in Anspruch genommen, nicht als Bezeichnung einer fest etablierten philosophischen Disziplin, die sich um jene Diskussionen gar nicht scheren müsste.

Das Gleiche gilt für Attribute wie ›interpretativ‹ und ›hermeneutisch‹. Längst wurde ja auch die Parole *Against Interpretation!* ausgegeben und zur »Überwindung des Hermeneutischen« aufgerufen[8], sei es durch programmatische Posthermeneuten, sei es auch durch erklärte Anti- und Transhermeneutiker. Mit aller gebotenen Zurückhaltung und ohne einen bestimmten Begriff des Menschen oder des Hermeneutischen einfach zu affirmieren, lässt sich das Lebenswerk Paul Ricœurs dennoch unter dem zwiefältigen Obertitel einer hermeneutischen Anthropologie bzw. ihrer Grundfragen und -probleme

5 Vgl. F. Nietzsche, *Sämtliche Werke* (Hg. G. Colli, M. Montinari), München 1980, Bd. 1, 117; Bd. 11, 134; Bd. 13, 50; M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften* [1966], Frankfurt/M. ^{7}1988, 10. Kap.; J. Derrida, *Fines homines*, in: *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988, 119–142; F. Fukuyama, *Das Ende des Menschen*, München 2004.

6 G. Canguilhem, *Tod des Menschen oder Ende des cogito?,* in: M. Marques (Hg.), *Der Tod des Menschen im Denken des Lebens*, Tübingen 1998, 17–51; Y. N. Harari, *Homo Deus. Eine Geschichte von morgen*, Bonn 2017; Vf., *Ansatzpunkte praktisch-negativistischer Anthropologie. Anmerkungen zur Frage, ›ob der Posthumanismus ein Humanismus ist‹*, in: G. Hartung, M. Herrgen (Hg.), *Interdisziplinäre Anthropologie. Jahrbuch 06/2018: Das Eigene & das Fremde,* Wiesbaden 2019, 129-156.

7 Claude Lévi-Strauss, der – neben vielen anderen von Gabriel Marcel bis hin zu Georges Canguilhem – für Ricœur wohl wichtigste ›anthropologische‹ Bezugsautor, bescheinigte dem »technischen Vokabular der Anthropologie« Ende der 1950er Jahre, sich »in einem Zustand vollständiger Anarchie« zu befinden (*Strukturale Anthropologie I* [1958], Frankfurt/M. 1978, 397).

8 S. Sontag, *Gegen Interpretation*, in: *Kunst und Anti-Kunst. 24 literarische Analysen*, Frankfurt/M. ^{6}2003, 11–22; D. Mersch, *Posthermeneutik*, Berlin 2010, 11.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sein-Wort-geben (Jacques Derrida) bis hin zur Vergebung (Veronika Hoffmann). Deren »Allmacht« hat allerdings wiederum Levinas energisch zurückgewiesen[11], der wie kein anderer daran erinnert, dass sich alle diese Phänomene auf die ›*unaufhebbare‹ Alterität* des Anderen beziehen (wie Christian Rößner mit Blick auf Ricœurs Levinas-Lektüre zeigt). Damit nähert man sich wieder Ausgangsfragen Ricœurs nach den politischen, ethischen und staatlichen Dimension menschlichen, auf die eine oder andere Weise *verbindlichen Zusammenlebens* (René Torkler; Hrsg.; Christof Mandry; Martin Schnell) sowie nach deren aktuellen technischen und internationalen Herausforderungen, auf die sich Ernst Wolff und Margit Eckholt konzentrieren; letztere mit Blick auf eine Kultur der Gastlichkeit, wie sie auch Ricœurs Verständnis von Interkulturalität bestimmt, die sich in einer Praxis des Übersetzens manifestiert (Ellen Reinke).

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

---

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich unter besonderer Berücksichtigung der Zeugnisproblematik[14] mit dem geschichtlichen Selbst sowie mit dem Geschichtsdenken Ricœurs zwischen Historik und Hermeneutik (zuletzt im Vergleich mit zahlreichen heterodoxen Ansätzen) befasst haben. Dem entsprechend werden hier bei den Begriffen Existenz und Interpretation, Praxis und Geschichte Schwerpunkte gesetzt, die man sich anderswo auch anders vorstellen könnte. So ist denn auch keine, beim derzeitigen Stand der Erschließung des Gesamtwerks Ricœurs ohnehin utopische, Erfassung seines ganzen reichen Gehalts beabsichtigt – genauso wenig wie eine bloße Wiederholung längst erlahmter Kontroversen wie derjenigen um »Strukturalismus« (den ohnehin kaum einer der Kritisierten je so verfochten haben will, wie man es weithin unterstellt hat) oder um »Existenzialismus« gleich welcher Couleur (für den Ähnliches gilt). Stattdessen sollen vielfältige, bis tief in bislang weitgehend unbeachtet gebliebene Schriften hinein nachzuweisende Anknüpfungspunkte für weiterführende Auseinandersetzungen mit der durch jene vier Grundbegriffe markierten theoretischen Topografie herausgestellt werden; basierend auf der Überzeugung, dass eine hermeneutisch fundierte Anthropologie, wie sie Ricœur in höchst differenzierter Form vorgelegt hat, ein außerordentliches Theorieangebot darstellt, mit dessen Hilfe man begreiflich machen kann, warum und wie Existenz und Interpretation, Praxis und Geschichte möglicherweise einen *integralen* Zusammenhang darstellen, aus dem sich kein (wie auch immer strittiges) Element einfach herausbrechen lässt, ohne unserem Leben selbst Gewalt anzutun.

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Ricœur selbst hat mehrfach eine solche Neujustierung nahegelegt, etwa wo er mit Blick auf John L. Austin einer »linguistischen Phänomenologie« das Wort redete. Derartigen neuen, in Zukunft zu bewältigenden Aufgaben wird hier gewissermaßen zwar zugearbeitet, der Schwerpunkt liegt allerdings darin, *die wichtigsten Anliegen* Ricœurs, orientiert an der Filiation seiner veröffentlichten Hauptwerke[18], aktualisiert vorzustellen und die dabei zum Tragen kommenden leitenden Begriffe zu erläutern. Auf eine ursprünglich vorgesehene Liste von Schlüsselbegriffen und der wichtigsten Bezugsautoren wurde aber verzichtet, weil viele von ihnen (aber bei weitem nicht

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

alle) in einer ganzen Reihe von Schwerpunktbeiträgen behandelt werden[19], die ein sehr differenziertes Register so erschließbar macht, dass einerseits Redundanzen so weit wie nur möglich vermieden werden und andererseits *diachrone Querbezüge* durch das Werk leicht rekonstruierbar sind, die eine in der vorliegenden Buchform unvermeidliche *konsekutive* Diskussion der Hauptanliegen aus naheliegenden Gründen nicht zugleich herausarbeiten kann. Die Abfolge der auseinander hervorgegangenen Hauptwerke lässt von sich aus kaum erkennen, wie sehr sich die wichtigsten Anliegen und Überzeugungen dieses Autors gewissermaßen längs und quer durch die ganze, zwar erst nach und nach entfaltete, dann aber immer wieder in verschiedenen Richtungen durchlaufene Topografie seines Denkens, Lehrens und Schreibens hindurchgezogen haben.[20] In dieser

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

---

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

on verpflichtete Denker nicht mit jeder Faser seines Daseins zu bestimmen versucht, was wir trotz der Zeit, die alles verändert, verandert und schließlich vernichtet, und ungeachtet aller Gewalt, die dazu das Ihrige beschleunigt beiträgt, in unserer Gegenwart *verlässlich* begreifen können – d. h. so, dass man sich dafür etwas für die Zukunft *versprechen* kann; etwas, was *bleibt* und worauf man ›zählen‹ könnte, sei es als einzelnes Selbst, sei es als Nachbar:in, als europäische(r) Mit- oder Weltbürger(in)? Dabei setzt er nicht, wie viele seiner Vorgänger, auf Absolutes, auf Substanzielles oder schlicht Invariantes als »Bleibendes«[21] oder gar auf den Kosmos oder die Natur als dasjenige, was auch dann noch ›bleiben‹ wird[22], wenn es uns längst nicht mehr gibt. Vielmehr sucht er nach Spielräumen eines menschlichen Lebens, das sich Zeit und Geschichte rückhaltlos ausgesetzt weiß, sich aber dessen ungeachtet nicht damit abfinden muss, beidem auch vollkommen ausgeliefert zu sein. Dazu kommt es nur dann nicht, wenn sich ›verzeitlicht‹ Existierende auf dem Weg interpretatorischer Verständigung über ihr praktisches, in *Formen von Bleiben* Gestalt annehmendes Zusammenleben mit Anderen darauf besinnen, selbst neue, einer künftig weniger fatalen Geschichtlichkeit zugutekommende Ereignisse zeitigen zu können und in diesem Sinne ein verantwortliches Leben zu führen. Sind die im Anschluss an Hans Jonas in den 1980er Jahren in diese Richtung weisenden Gedanken wirklich weit entfernt von den Schlusspassagen von *Le volontaire et l'involontaire*?

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Philosophie von ihrer eigenen Geschichte verschlungen zu werden droht. Ohne dem im Geringsten Vorschub leisten zu wollen, werden hier in der Form ausführlicher Schwerpunktbeiträge sowie einer Reihe kürzerer Erläuterungen die wichtigsten Brennpunkte des Ricœur'schen Œuvres mit selbstredend selektiven Querbezügen auf die aktuelle Diskussionslage herausgearbeitet, die sicher niemand mehr ›erschöpfend‹ darstellen kann, umfasst sie nachweislich doch bereits über 6000 Titel allein im Bereich der sogenannten Sekundärliteratur. Eher im Hintergrund bleibt abgesehen davon, was weitgehend überholt ist wie etwa (a) situationsspezifische und nicht mehr aktuelle Fragen wie die der französischen Universitätsreform in den 1960er Jahren (die das pädagogische Ethos Ricœurs schmerzhaft tangiert haben und insofern hinsichtlich ihrer philosophischen Tragweite gewiss nicht zu unterschätzen sind[23]); (b) eifersüchtige Polemiken, wie sie beispielsweise seitens mancher Lacanianer gegen Ricœur lanciert worden sind; (c) Spezialdiskussionen wie die mit Algirdas Greimas um eine strukturalistische Explikation einer Logik der Narrativität;[24] (d) kaum mehr vitale Diskussionen wie die um den Gegensatz von Erklären und Verstehen[25] oder um Fragen Analytischer Handlungstheorie[26], die sich ohnehin eher an »Basis-Handlungen« (Artur C. Danto) statt an einer *in sozialen Lebensformen leibhaftig realisierten Praxis* orientiert hat.[27]

---

23 P. Ricœur, *Faire l'Université*, in: *Esprit 32,* no. 328 (5/6) (1964), 1162–1172; repr. in: L1, 369–380.

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

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

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

27 Vgl. bspw. J. Lear, *Radikale Hoffnung. Ethik im Angesicht kultureller Zerstörung* [2006], Berlin ^{3}2021.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wie *diese* hochaktuelle Problematik bleibt auch eine *Metaanalyse der operativen Begriffe*[28] weitgehend Desiderat, mit denen Ricœur immer wieder hantiert hat, ohne dass schon klar geworden wäre, wie sie auf das zurückwirken, was man sich von einer nach seiner Überzeugung zutiefst paradoxen und aporetischen, dabei aber doch auch dialektisch strukturierten Philosophie überhaupt noch versprechen kann. Abgesehen davon wird man im Werk Ricœurs nach und nach auf zahlreiche ungehobene bzw. neu zu hebende Schätze von inzwischen wieder aktuellen Thematiken stoßen, die bislang eher wenig Aufmerksamkeit gefunden haben; etwa frühe Stellungnahmen zum westlichen Kolonialismus[29], die Rede vom Sakralen im 1960er Aufsatz über Sexualität oder die in späten Schriften der letzten Lebensjahre mehr und mehr zum Vorschein kommende Trauer, die schließlich nicht mehr zu »arbeiten« scheint, wie es die Psychoanalytiker lange beschrieben haben, denen auch Ricœur in dieser Hinsicht weitgehend zu folgen bereit war. Arbeitet die Trauer, sei es im Privaten, sei es öffentlich und politisch, überhaupt, wäre mit Maurice Blanchot zu fragen, oder *wacht* sie bzw. ihr Schmerz

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

33 Vgl. J.-L. Nancy, *Die herausgeforderte Gemeinschaft*, Berlin 2007, 32 ff.
34 E. Fink, *Traktat über die Gewalt des Menschen*, Frankfurt/M. 1974, 195.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

betreffenden Textes in eckigen Klammern hingewiesen. Bei häufig zitierten Arbeiten von Ricœur und anderer werden Siglen verwandt (siehe das entsprechende Verzeichnis im Bd. IV), die bei der ersten Nennung des jeweiligen Titels aufgelöst werden. Sie gelten dann jeweils für die in dem betreffenden Text verwandte Ausgabe. Beispiel: Ricœurs Buch *Histoire et vérité* ist in drei Auflagen sowie in einer mit der dritten Auflage textgleichen, aber abweichend paginierten Taschenbuchausgabe (2001) erschienen. Eine Literaturangabe wie diese: P. Ricœur, *Historie et vérité* [1955/^{3}1967], Paris 2001 [=HV], bezieht sich auf letztere; die Sigle GW auf die dt. Teilübersetzung, München 1974. Mit Schrägstrich getrennt werden Verweise auf dasselbe Werk in verschiedenen Sprachen (Bsp.: HV/GW). Nach welcher Ausgabe zitiert wird, blieb den Autor:innen überlassen. In zahlreichen Fällen erschien es allerdings mit Rücksicht auf Ricœurs philosophische Terminologie ratsam, auf die Originalquelle und auf eine Übersetzung zu verweisen. Um die Anmerkungen nicht ausufern zu lassen, erfolgen die Literaturangaben so knapp wie möglich. Nur in den Siglen- und Literaturverzeichnissen werden in der Regel (mit Ausnahme antiker Texte) die jeweiligen Werke einschließlich der Übersetzer:innen aufgeführt. Sie werden ergänzt durch eine Liste zahlreicher anderer Schriften Ricœurs, von denen viele nicht in den bereits genannten Bänden mit Wiederabdrucken enthalten sind. Sofern das der Fall ist, wird vielfach darauf hingewiesen. (Siehe dazu die spezielleren editorischen Hinweise, die der Ricœur-Bibliografie vorangestellt wurden.) Die selbstverständlich selektiv zitierte Sekundärliteratur sollte Anschlüsse an die internationale Forschungslage ermöglichen. Dem dienen auch die Hinweise auf weiterführende Veröffentlichungen im Literaturverzeichnis B. Flankiert wird es durch ein aufwändiges Namen- und Sachregister. Vor allem letzteres kann der künftigen Auseinandersetzung mit dem Lebenswerk Ricœurs dienen, indem es Querverbindungen zwischen den Beiträgen, Schlüsselbegriffen und zentralen Gedanken sichtbar werden lässt, die in einer ansonsten eher an den auseinander hervorgegangenen Hauptwerken ausgerichteten, insofern konsekutiven Anordnung der Beiträge allzu leicht zu übersehen sind. Dem Wunsch mancher Autoren, sich an der alten Rechtschreibung zu orientieren, wurde entsprochen; mit in sachlicher Hinsicht vielfach ohnehin marginalen Fragen der Groß- bzw. Kleinschreibung sowie mit der Frage, was getrennt oder zusammen zu schreiben ist, wurde so libe-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

BL, im November 2023

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Einleitung

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1. Paul Ricœurs Lebenswerk im geschichtlichen Kontext

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Burkhard Liebsch

Existenz, Interpretation, Praxis und Geschichte

Eine komplexe begriffliche Topografie und ihre problematische Zukunft

1. Im Vertrauen auf die Bücher – von Krieg überschattet (59) | 2. Im Zeichen erschütterter Sprachlichkeit: Rückgang auf die Phänomene leibhaftigen Lebens – »trotz allem« (67) | 3. Spielräume symbolischer Artikulation (73) | 4. Ecksteine einer theoretischen Topografie: Existenz, Interpretation, Praxis, Geschichte (78) | 5. Zwischen innerer und äußerer Geschichtlichkeit des Werkes (88) | 6. Zu denken geben und sich zu denken geben lassen. Im Zeichen der Nicht-Philosophie des Gelebten (95) | 7. ›Irre‹ oder Umwege der Deutung? Geschichtlich ausgesetzt zwischen erster Gabe und Versöhnung (99) | 8. Die Filiation der Werke im geschichtlichen Kontext (105) | 9. Im Zeichen unaufhebbarer Alterität (118) | 10. Konzeptuell erschüttert: Paradoxien, Aporien, Widerstreit ohne Synthese (125)

Es mußte erst der Krieg kommen,
um die letzten Reste jenes Denkens wegzuschwemmen.[1]

Zu jeder Zeit ist die Nacktheit des Menschen
mit jeweils anderen Mitteln zu entdecken.[2]

C'est un mouvement de confiance malgré *tout* […].[3]

1. Im Vertrauen auf die Bücher – von Krieg überschattet

Besonders diesseits des Rheins, wo man seit 1945 von der Frage umgetrieben wird, was die durch diese Zahl markierte historische Zäsur in weltgeschichtlicher und europäischer Perspektive sowie

1 H. Broch, *Theologie, Positivismus und Dichtung*, in: *Philosophische Schriften 1. Kritik. Kommentierte Werkausgabe Bd. 10/1,* Frankfurt/M. 1977, 191–239, hier: 231.
2 B. Strauss, *Die Fehler des Kopisten*, München, Wien 1997, 115.
3 A. LaCocque, P. Ricœur, *Penser la Bible* [1998], Paris 2016, 300.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

speziell für Deutschland bedeutet[4], erstaunt es noch heute, wie uns die in diesem zentraleuropäischen Land zwischenzeitlich ganz und gar ruinierte und kaum mehr anschlussfähige philosophische Überlieferung wieder anvertraut werden konnte – nicht zuletzt durch zwei seinerzeit junge, fremdsprachige Philosophen, die mehrere Jahre nazistischer Terrorherrschaft in Gefangenenlagern[5] überstehen mussten. Gemeint sind hier im Besonderen Paul Ricœur und Emmanuel Levinas (abgesehen von vielen anderen Hochschullehrern und Intellektuellen wie Maurice Halbwachs, Georges Politzer, Paul L. Landsberg, Marc Bloch, Jean Cavaillès, die nazistischer Gewalt zum Opfer gefallen sind[6], und Mikel Dufrenne). Während die *als Politik* sich gleich mit vernichtende ›Vernichtungspolitik‹ der Nazis ihren Lauf nimmt, organisatorisch extrem verschärft seit der von Reinhart Heydrich, dem »Schlächter von Prag«, einberufenen Wannseekonferenz vom 20. Januar 1942[7], schrecken beide, Ricœur und Levinas, die davon allerdings zunächst kaum etwas wissen konnten, nicht davor zurück, sich weiterhin deutschsprachiger Philosophie zu widmen – in scheinbar unerschütterlichem Vertrauen darauf, dass sie, gegebenenfalls radikal revidiert, das nach und nach offenbar werdende Desaster ebenfalls ›überleben‹ wird, wenn auch nicht wie ein Hegel'scher Phönix, der sich unbeeindruckt aus jeder Asche sollte wieder erheben können, um einer weltgeschichtlichen Vernunft zu ihrem finalen Sieg zu verhelfen. Rückblickend bekannte Ricœur im Jahre 1988 besonders in der Erinnerung an Karl Jaspers, er habe seinerzeit fest daran geglaubt, »que les vrais Allemands étaient dans les livres«, Deutschland gehe jedenfalls nicht in dem Bild auf, das man sich im Lichte der Herrschaft der Nationalsozialisten

4 Dieser Frage war das vorangegangene, vom Vf. initiierte kooperative Pilotprojekt *Geschichtskritik nach ›1945‹. Aktualität und Stimmenvielfalt* gewidmet (Hamburg 2023), das beweist, wie offen diese Problematik bis heute ist.

5 Bzw. STALAGs, d.h. Stammlagern; vgl. E. Levinas, *Carnets de captivité* suivi de *Écrits sur la captivité* et *Notes philosophiques diverses. Œuvres. T. 1,* Paris 2009 [=CC], 50; F. Poirié, *Emmanuel Levinas: Qui êtes-vous?,* Lyon 1987, 85 f.

6 Auf Maurice Halbwachs', von Jorge Semprun bezeugtes Sterben kommt Ricœur in nachgelassenen Texten zurück; siehe P. Ricœur, *Lebendig bis in den Tod.* Fragmente aus dem Nachlass (frz./dt.), Hamburg 2011, 23 ff. [=LT]; J. Semprun, *Schreiben oder Leben*, Frankfurt/M. ^{2}1995, 33 f.

7 P. Longerich, *Die Wannseekonferenz vom 20. Januar 1942: Planung und Beginn des Genozids an den europäischen Juden*, Berlin 1998.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von ihm gemacht hatte.[8] Womöglich sollte dann die Lektüre und Interpretation eben jener Texte, die das bezeugen, gewissermaßen zu deren hermeneutischem Überleben beitragen.

Wie die erst 2009 veröffentlichten *Carnets de captivité* von Levinas beweisen, vertraute auch deren Autor selbst in dieser dunklen Zeit »des grands succès allemands«, in der sich die »peine de tout le monde« in auswegloser Weise zu offenbaren schien und in der man alles bezweifeln musste, was bis dahin über das Gute und das Böse gelehrt worden war[9], auf die *Bücher*[10] – darunter nach 1945 auch Schriften von Deutschen wie Wilhelm v. Humboldt, Franz Rosenzweig und Karl Löwith, die das Verhältnis zum Anderen als Anruf, Ansprechen, Anspruch und als verantwortliches dachten.[11] Im Falle Löwiths wie zuvor bei Hermann Cohen mit Blick auf Mitmenschen als Andere, deren Alterität zwischen Andersheit und Anderheit, zwischen personalem und zwischenmenschlichem ›Du‹ (im Sinne Martin Bubers), ›Nächsten‹ und namenlosen Zeitgenossen schwankt.[12]

Nicht weit entfernt davon setzt auch der junge Ricœur ein, wie bereits seine 1936 veröffentlichte *Note sur la personne* beweist, in der jedem »tyrannischen« Man (*on*) eine unberechenbare und sich in ihrem Tun bezeugende, inkarnierte Person entgegengesetzt wird, die stets Ich oder Du, aber niemals nur ein ›Er‹ oder bloß irgendjemand und insofern geradezu ›gesichtslos‹ sei.[13] Leibhaftig *lässt*

8 *J'attends la renaissance* [Entretien avec P. Ricœur; réalisé et publié par J. Roman et E. Tassin], in: *Autrement. A quoi pensent les philosophes?* Édité par J. Message et al., Paris 1988, no. 102, 175–183, nov.; P. Ricœur, *Éclairer l'existence* [1986], in: *Lectures 1. Autour du politique* [1991], Paris 1999, 155–158, hier: 156 [=L1].

9 E. Levinas, *La voix d'Israël* [1945], in: CC, 209–215, hier: 209, 212.

10 R. Calin, C. Chalier, *Préface*, in: CC, 13–40, hier: 34.

11 Vgl. CC, 227, 242, 415. Zitiert wird hier aus *Liasse A* und *Liasse C;* zur genauen zeitlichen Einordnung der ganz überwiegend aus dem Vorfeld von *Totalité et infini* (1961) stammenden Manuskripte vgl. die editorischen Hinweise von R. Calin ebd., 225 f.

12 H. Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Leipzig 1919; K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, in: *Schriften 1*, Stuttgart 1981, 9–197.

13 P. Ricœur, *Note sur la personne*, in: *Le Semeur 38*, no. 7 (1936), 437–444; *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris 1947 [=MJ], 174. Später kommt hingegen die vermittelnde, unvermeidlich auch ›anonyme‹ Rolle von Institutionen und des Gesetzes in der Funktion eines »Dritten« zur Sprache; vgl. ders., *Fondements de l'éthique*, in: *Cahiers du*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sie verantwortlich etwas geschehen – ein durchgängig für Ricœur zentraler Gedanke –, was sich nie auf ein pures objektives Ereignis reduzieren lässt, sondern auf einen vorgängigen Anspruch (*appel*) Antwort gibt und auf diese Weise davon Zeugnis ablegt, genau dazu auch berufen zu sein – in einem prekären, singulären, anscheinend diasporisch existierenden, ja welt-fremden und möglicherweise verlassenen, verfehlten, sich selbst verkennenden oder auf Abwege geratenen Leben einer gleichsam auf Wanderschaft befindlichen Seele[14], deren ›Einsatz‹ (*enjeu*) nicht bloß die Sicherheit sei, wie man in frühen Schriften lesen kann,[15] die sich vielmehr in der Spur einer Gabe (*don*) bewegt, der sie in Formen der Generosität und der Gastlichkeit gerecht zu werden bzw. treu zu bleiben sucht.[16]

Appel, responsabilité, vocation, attestation, témoignage, singularité, précarité, don, hospitalité – wie sollte man nicht erstaunt sein, in Begriffen wie diesen bereits frühzeitig Grundmotive des Spätwerks sich abzeichnen zu sehen, die ihrerseits rückblickend mit der Fra-

---

Centre Protestant de l'Ouest 49/50 (1983), 31–43, wieder abgedruckt in: *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social,* no. 3 (1984), 61–71; *Le Juste 1* [1995], Paris 2022, 26 f., wo sich der Autor gegen eine Banalisierung der Rede vom Anderen (dem »premier autre«, wie er von Angesicht zu Angesicht erfahren wird) wendet, zu der es unweigerlich kommen müsse, wenn er nicht im Horizont der Koexistenz mit jedermann institutionell vermittelt gedacht werde, für die gelte: *suum cuique tribuere/à chacun le sien*. Das jedem/r Zustehende ist das Gute »appartenant à autrui« (das *allótrion agathón* des Thrasymachos); darin soll auch das Gerechte wurzeln. Vgl. P. Ricœur, *Le juste, la justice et son échec*, Paris 2005, 9; B. H. F. Taureck, *Die Sophisten*, Hamburg o. J., 128. Alle Komplikationen werden infolgedessen daraus erwachsen, dass der/die Andere immer auch Andere(r) unter vielen anderen, Dritten, Mitmenschen, -bürgern und Zeitgenossen ist (schließlich im Horizont einer anonymen Menschheit), so dass mit einer schlichten Nebeneinanderstellung von verschiedenen Alteritäten (angesichts des Anderen vs. im Verhältnis zu anonymen, unbekannt Bleibenden) schlechterdings nicht auszukommen ist.

14 Vgl. G. Marcel, *Homo Viator. Prolegomènes à une métaphysique de l'espérance*, Paris 1944; dt.: *Homo viator. Philosophie der Hoffnung*, Düsseldorf 1949.

15 MJ, 38, 407; P. Ricœur, *Sur le tragique* [1953], in: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* [1994], Paris 2006, 187–209 [=L3], hier (189) steht für *délaissement* (dt. i. Orig.) *Entlassung*, aber es kann nur *Verlassenheit* gemeint sein. Zum entsprechenden Sich-exponiert-finden (»se trouver exposé à...«) vgl. P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. Tome I. L'Homme faillible,* Paris 1960, 161 f. [=HF]; dt.: *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I*, Freiburg i. Br., München ^{2}1989, 188 [=FM].

16 Vgl. MJ, 228, 230, 256, 298, 393.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ge zu verknüpfen sind, was solche Voranfänge mit der damaligen geschichtlichen Lage zu tun gehabt haben mögen, deren brutale Dimensionen erst nach und nach deutlich werden konnten. Diese allerdings unvermeidlich in der Gefahr nachträglicher Anachronismen stehende Frage musste seither eine Philosophie beschäftigen, die allmählich zu realisieren begann, dass neue Formen von Gewalt radikal zweifelhaft erscheinen ließen, was uns ›Andere‹ angesichts ihrer Alterität und ihres Anspruchs an die Adresse unserer persönlichen und leibhaftigen Verantwortung bedeuten, die uns den Genannten zufolge im Verhältnis zueinander ausmacht und unser praktisches Dasein bestimmen müsste.

Ob sich die Philosophie bis dahin überhaupt je dieser Alterität gestellt oder ob sie sie ganz außer Acht gelassen hatte, wird noch heute kontrovers diskutiert. Nicht umsonst konnte ihr Marcel Hénaff noch vor wenigen Jahren polemisch eine weitgehende »Alteritätsvergessenheit« zum Vorwurf machen, die erst seit Levinas ein Ende habe[17] – nicht seit Hegel (den Derrida frühzeitig in diesem Punkt gegen Levinas in Schutz genommen hatte[18]) und auch nicht seit Buber und anderen Denkern des ›sozialen‹ Verhältnisses zum Anderen, wie man es bei Cohen und Löwith (unter Rückgriff auf Herders und Humboldts Expressivismus[19]) beschrieben findet. Auch Löwith, der sich wenige Jahre nach der Abfassung seiner Habilitationsschrift *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928) und nachdem er

17 M. Hénaff, *Die Gabe der Philosophen*, Bielefeld 2014, 171–179; Vf., *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale. Bd. I: Umrisse einer historisierten Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen,* Freiburg i. Br., München 2018, 302 ff.; ders., W. Stegmaier, *Orientierung und Ander(s)heit. Spielräume und Grenzen des Unterscheidens,* Hamburg 2022. Bei Ricœur selbst liest man von einem »oubli de l'autre« – allerdings nicht ohne starke Vorbehalte dagegen, die Alterität zu vereindeutigen und sie ohne Weiteres normativistisch zu fassen: P. Ricœur, *Emmanuel Levinas: penseur du témoignage*, in: J.-C. Aeschlimann (éd.), *Répondre d'autrui*, Neuchâtel 1989, 17–40, hier: 31 (auch in: L3, 81–104).

18 J. Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976.

19 Nach einem Ausdruck Charles Taylors, der auf Isaiah Berlins Rede vom »expressionism« Herders gemünzt ist und mit Blick auf die moderne Kunst naheliegende Missverständnisse des letzteren vermeidet. Vgl. I. Berlin, *The Proper Study of Mankind*, London 1997, 361–397; C. Taylor, *Hegel,* Frankfurt/M. 1978, 28; ders., *Quellen des Selbst*, Frankfurt/M. 1996, 328; I. Markova, *The origin of the social psychology of language in German expressivism*, in: *British Journal of Social Psychology 22* (1983), 315–325.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hegels Philosophie etwa zeitgleich mit den ersten Seminaren Alexandre Kojèves nach Frankreich vermittelt hatte[20], zur Emigration gezwungen sah, vermochte nicht, den fraglichen Zusammenhang von Gewalt und Alterität herzustellen. Unter dem Eindruck des Krieges wandte er sich vielmehr ganz von ihm ab.[21] Wie bei einigen wenigen anderen deutschen Emigranten bzw. Exilanten (Bernhard Groethuysen, Paul L. Landsberg, Hans Mayer, Walter Benjamin, Aron Gurwitsch) führt sein Weg zunächst allerdings u.a. durch Paris[22], in seinem Fall thematisch überraschend auch in die Nähe des *Collège de Sociologie* (1937–1939)[23], das sich unter der Ägide von Georges Bataille, Roger Caillois, Michel Leiris u.a. gleichfalls auf diesen Problemkomplex zubewegte.[24] Doch es bleibt bei flüchtigen Begegnungen.

Die Okkupation Frankreichs durch die Nazis[25], der Zweite Weltkrieg und dessen Folgen überschatten diese Vorgeschichte bis heute,

---

20 K. Löwith, *L'achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard*, in: *Recherches Philosophiques 4* (1934/5), 232–267; ders., *La conciliation hégélienne*, in: *Recherches Philosophiques 5* (1935/6), 393–404. Weder Löwith noch auch Ricœur, der nur *en passant* in einer Fußnote mit Eric Weil in Verbindung gebracht wird, findet Berücksichtigung in der Dokumentation von Kojèves Wirkung bei M. S. Roth, *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Ithaca, London 1988. Bei Ethan Kleinberg wird, was Löwith betrifft, nur die kurz nach 1945 zwischen ihm und Eric Weil, Alphonse de Waelhens, Maurice de Gandillac und Frédéric de Towarnicki in *Les Temps Modernes* über Heidegger geführte Diskussion erwähnt. E. Kleinberg, *Generation Existential. Heidegger's Philosophy in France 1927–1961*, Ithaca, London 2005, 170, 176–180. Ricœur findet nur anmerkungsweise als Randfigur Erwähnung.

21 Vgl. Vf., *Verzeitlichte Welt. Zehn Studien zur Aktualität der Philosophie Karl Löwiths*, Stuttgart ^{2}2020.

22 Wo sich seinerzeit zahllose von ihnen versammelten; vgl. die auf ein Preisausschreiben der Bostoner Widener Library des Jahres 1940 zurückgehende Situationsbeschreibung bei K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Frankfurt/M. 1989, 105 f.

23 Zur fraglichen Nähe vgl. T. Keller, *Verkörperungen des Dritten im Deutsch-Französischen Verhältnis. Die Stelle der Übertragung*, Leiden, Boston, Singapur, Paderborn 2018, 538 ff.

24 D. Hollier (Hg.), *Das Collège de Sociologie 1937-1939*, Berlin 2012.

25 Vom Historiker Marc Bloch in seinem berühmten gleichnamigen Buch als »seltsame Niederlage« beschrieben; vgl. zum Kontext: U. Raulff, *Vorwort zur deutschen Ausgabe*, in: M. Bloch, *Die seltsame Niederlage. Frankreich 1940. Der Historiker als Zeuge* [1940], Frankfurt/M. 1995, 7–38. Zur Lage der Intellektuel-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wo man mühsam zusammentragen muss, was – abgesehen von vernichtetem und versehrtem Leben – unter dem Schutt exzessiver und radikaler Gewalt begraben lag bzw. noch begraben liegt, darunter Fragmente einer intellektuellen Hinterlassenschaft, die sich nicht einfach ›aneignen‹ lässt (wie man in Hegel'scher Diktion hierzulande gerne sagt) und die möglicherweise überhaupt niemandem mehr (exklusiv) ›gehören‹ kann, zumal sich in ihr irreduzibel heterogene Idiome derart überkreuzen, dass man mit binären Schematisierungen wie ›deutsch‹ vs. ›französisch‹ oder auch ›griechisch‹ vs. jüdisch‹, ›jüdisch‹ vs. ›deutsch‹ etc. längst nicht mehr weiterkommt.[26] Nicht nur »jewgreek and greekjew meet« (wie James Joyce im *Ulysses* schrieb), ohne in dialektischen Synthesen aufzugehen, allen Bemühungen um Versöhnung zum Trotz. Sollte man nicht zusehen, was überhaupt als möglicherweise Versöhnbares, aber vielleicht auch nicht Versöhnbares und Unversöhnliches im Spiel ist, bevor man dergleichen überhaupt in Betracht zieht? Waren wir nicht auch im deutsch-französischen Verhältnis Zeugen buchstäblich höchst ›oberflächlicher‹ Gesten der Versöhnung (auch über Gräbern der Waffen-SS...[27]), die Gefahr liefen, sich zu einer politisch unmöglichen Praxis der Vergebung aufzuwerfen?[28]

Letztere *als politisches Werk* verstehen zu wollen, hat Ricœur in seinem Spätwerk als ein ›Ding der Unmöglichkeit‹ explizit verworfen[29] – nachdem er wenige Jahre zuvor auch dem maßgeblich von

len in Frankreich seinerzeit vgl. F. Spotts, *The Shameful Peace. How French Artists and Intellectuals Survived the Nazi Occupation*, New Haven, London 2008.

26 Das gilt nicht zuletzt auch in Anbetracht der Position eines Dritten, die Ricœur schon institutionell und sprachlich im Rahmen seiner Tätigkeit in Chicago (beginnend schon in den 1960er Jahren) eingenommen hat. Auch dies relativiert nachdrücklich allzu direkte, etwa deutsch-französische ›Konfrontationen‹.

27 H. Rousso, *The Vichy Syndrome*, Cambridge 1991, 300 f.

28 Entsprechende Fragen stellten sich auch innerhalb Frankreichs, wie das Beispiel des Umgangs mit den NS-Verbrechen von Oradur und Tulle beweist, deren Erinnerung nach 1945 z.T. unter antikommunistischen Vorzeichen in den scheinbar unschuldigen Kontext eines renationalisierten Gedächtnisses zur Zeit de Gaulles eingefügt worden ist. Vgl. dazu mit Blick auf Ricœurs späte Gedächtnistheorie: A. Piette, *Contesting Realms of Memory in Early Cold War France. Tulle, Oradour and Ricœur's Memory, History, Forgetting*, in: *Theory, Culture & Society 27*, no. 5 (2010), 86–106.

29 P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli,* Paris 2000, 635; dt.: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 751.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Levinas radikalisierten, vor allem aus phänomenologischen Quellen sich speisenden Alteritätsdenken Rechnung getragen hatte.[30] Dabei erwies er sich, wie schon oftmals vorher, als durchweg versöhnlich gestimmter Denker, der seine vielfältig verschriftlichte Interpretationsarbeit allerdings künftiger Geschichtlichkeit zu überlassen gedachte[31], ohne an ihr verzweifeln zu wollen, wie es so vielen ergangen war, denen sich die Gewalt, die man Anderen angetan hatte, als schlechterdings ›unvorstellbar‹, ›undenkbar‹ und absolut nicht ›versöhnbar‹ dargestellt hatte. Wie sollte diese Gewalt danach noch mit einer Philosophie zusammengehen können, die erst im 20. Jahrhundert überhaupt zu realisieren begann, dass Geschichte, die sich vom Schrecklichen nährt, wie Ricœur schreibt[32], stets *Geschichte von – abwesenden, verlorenen, vergessenen oder ermordeten... – Anderen* ist[33], deren unverfügbare Alterität sie weder tilgen noch einfach integrieren kann? Ricœur selbst wird schließlich zu bedenken geben, ob nicht die Opfer geschichtlicher Gewalt inzwischen als Zeugen *par excellence* auch unserer Geschichtlichkeit gelten müssen.[34]

30 P. Ricœur, *Anders. Eine Lektüre von ›Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht‹ von Emmanuel Levinas,* Wien, Berlin 2015. Die französische Vorlage dieser Übersetzung (*Autrement. Lecture d'›Autrement qu'être ou au-delà de l'essence‹ d'Emmanuel Levinas,* Paris ^{2}2006) verweist merkwürdigerweise auf 1977 und auf 1997 als erstes Erscheinungsjahr.

31 Vgl. B. Treanor, H. I. Venema, *Introduction. How Much More Than the Possible?,* in: dies. (eds.), *A Passion for the Possible. Thinking with Paul Ricœur*, New York 2010, 1–21.

32 »*L'histoire* [...] *se nourrit du terrible«;* P. Ricœur, *L'homme non violent et sa présence à l'histoire*, in: *Esprit 17* (1949), 224–234, hier: 229.

33 Als ›Zugang‹ kann bereits der Tod einer einzigen Anderen genügen, wie es Pierre Chaunu beschrieben hat in: *Der Sohn einer Toten*, in: ders., G. Duby, J. LeGoff, M. Perrot, *Leben mit der Geschichte. Vier Selbstbeschreibungen*, Frankfurt/M. 1989, 11–64. Auch Ricœurs späte Meditationen über den von Jorge Semprun »brüderlich« bezeugten Tod von Maurice Halbwachs lassen sich so verstehen (s. o., Anm. 6).

34 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. III: Die erzählte Zeit* [1985], München 1991, 350 [=ZEIII]; frz.: *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*, Paris 1985, 313 [=TRIII].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. Im Zeichen erschütterter Sprachlichkeit: Rückgang auf die Phänomene leibhaftigen Lebens – »trotz allem«

Auch Levinas hat diese Frage – allerdings in radikal geschichtskritischer Absicht – in seinem durch und durch sozialphilosophischen Werk zur Geltung gebracht, maßgeblich angeregt von der Phänomenologie Edmund Husserls, die er zu Beginn der 1930er Jahre durch seine mit Gabrielle Pfeiffer besorgte Übersetzung der auf das Jahr 1929 zu datierenden *Cartesianischen Meditationen*[35] nach Frankreich vermittelt hatte. Seinerzeit konnte Levinas allerdings kaum ahnen, wie die Rede vom Anderen oder auch von der ›Person‹ und ihrer Verantwortung, auf die sich seinerzeit ein gewisser Personalismus glaubte ohne Weiteres berufen zu dürfen, von unvorhergesehenen Formen radikaler Gewalt auf die Probe gestellt werden würde, die darauf hinauszulaufen schienen, jegliche Spur unverfügbarer Alterität zu ›liquidieren‹. Erst rückblickend erkennt man in seinem Werk und in dessen Rezeptionsgeschichte, wie nach und nach die Frage nach dem Anderen und nach der Bedeutung von ›Geschichte‹ zusammenrücken[36], ohne je ganz ineinander aufzugehen, allen interpretativen Anstrengungen zum Trotz, sie dialektisch zu vermitteln, wie sie Ricœur mehrfach unternehmen wird. Und zwar – *trotz allem*[37]*,* was *prima facie* den Anschein einer gefährlichen Irrationalität

35 Das Original des Manuskripts, das den auf Pariser Vorträge zurückgehenden *Cartesianischen Meditationen* zugrundelag, konnte offenbar nicht ausfindig gemacht werden; vgl. den editorischen Bericht von E. Ströker in der Hamburger Ausgabe von 1977 (XXIX ff.).

36 Vgl. S. Moyn, *Judaism against Paganism: Emmanuel Levinas's Response to Heidegger and Nazism in the 1930s*, in: *History and Memory 10*, no. 1 (1998), 25–58, sowie die auf jegliche Disqualifikation als »heidnisch« verzichtende sozialphilosophische Rekonstruktion: Vf. (Hg.), *Der Andere in der Geschichte. Sozialphilosophie im Zeichen des Krieges. Ein kooperativer Kommentar zu Emmanuel Levinas' ›Totalität und Unendlichkeit‹,* Freiburg i. Br., München ^{2}2017.

37 »Malgré tout [–] une expression chère à Ricœur«, schreibt mit Recht J. LeGoff, *La Pensée sociale,* in: J. Porée, G. Vincent (éds.), *Paul Ricœur. La pensée en dialogue,* Rennes 2010, 237–250, hier: 249. Ricœur gibt schließlich diese Erklärung: »le désespoir est toujours à notre porte«; »espérer malgré tout [...] est toujours un mouvement à contresens«. Vgl. das 1992 aus Anlass der Veröffentlichung der *Lectures 1* von Philippe Cournarie, Jean Greisch und Guillaume Tabard geführte Interview unter dem Titel *Paul Ricœur ou la confrontation des héritages*; verfügbar beim Fonds Ricœur.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erwecken mag – im Namen einer Praxis, deren Möglichkeit und deren künftiger Sinn in Formen totalitäre Ambitionen verfolgender Herrschaft radikal infragegestellt worden war[38], wie Ricœur nach anfänglich größter Sympathie für eine Überkreuzung von Sozialismus und protestantischem Christentum sehr bald zu realisieren beginnt.[39]

Die furchtbare Zukunft dieser Ambitionen vermochte allerdings weder Levinas noch Ricœur auf Anhieb zu begreifen. Vielleicht konnten sich beide nur deshalb auch während ihrer Gefangenschaft so ausgiebig mit deutschsprachiger philosophischer Literatur, namentlich mit der Phänomenologie Husserls, beschäftigen, ohne gleich an ihr (bzw. an ihrer Wirksamkeit) zu verzweifeln. Levinas, dessen litauische Verwandtschaft weitgehend der nazistischen ›Vernichtungspolitik‹ zum Opfer fiel[40], musste nicht zuletzt deshalb im Vergleich zu Ricœur weit größere Schwierigkeiten damit haben, sich in eine philosophische Überlieferung einzuschreiben, die seit jeher ›Griechisch‹ sprach[41], in Hegels Phänomenologie des Geistes ihren Höhepunkt und Abschluss gefunden zu haben schien und namentlich durch Heidegger zeitweise geradezu exklusiv für die deutsche Sprache in Anspruch genommen worden war. Beide, Levinas und Ricœur, suchen dessen ungeachtet zunächst die Nähe einer außerordentlich methodisch disziplinierten, anderen Phänomenologie, die überhaupt erst auf die Spur der »Sachen selbst« zu führen versprach – so als ob diese bislang vollkommen verfehlt worden seien, so dass die Philosophie ganz neu einzusetzen hätte; bei

38 Genau deshalb kann es nicht infrage kommen, etwa nur auf einen klassischen, aristotelischen Praxisbegriff zurückgreifen zu wollen. Vor dieser Schwierigkeit standen nach 1945 auch andere, namentlich Hannah Arendt, aber auch Cornelius Castoriadis, dessen politischem Selbstverständnis Ricœur zweifellos nahestand; vgl. C. Castoriadis, *Le Monde morcelé,* Paris 1990, 39–69.

39 Vgl. bes. P. Ricœur, *Socialisme et christianisme*, in: *Être 1,* no. 4 (1937), 3 f.; ders., *Pour un christianisme prophétique*, in: H. Guillemin et al., *Les chrétiens et la politique,* Paris 1948, 79–100.

40 Siehe S. Malka, *Emmanuel Levinas. Eine Biografie*, München 2003. In Litauen mit seiner Hauptstadt Vilnius, die als »Jerusalem des Nordens« bezeichnet wurde, bevor die Nazis nach dem Hitler-Stalin-Pakt das Land besetzten, tobte der »Holocaust« nach dem Zeugnis Tomas Venclovas »noch furchtbarer [...] als anderswo« (vgl. T. Venclova, *Vilnius. Eine Stadt in Europa*, Berlin ^{3}2017, 61, sowie 108, 164, 201).

41 Vgl. CC, *Liasse A*, 236; *Liasse B,* 337, 340.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Levinas anscheinend im Zeichen eines radikalen Verlusts jeglichen Vertrauens in die Sprache[42], bei Ricœur dagegen im nach wie vor – trotz allem – ungeschmälerten »Vertrauen in die Sprache«[43] als Medium eines Logos, der »alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen«[44] – sobald jemand spricht, wie bei Sigmund Freud zu lesen ist, der damit auf die Bibel (Joh. 1,9) anspielt und sich zugleich von ihr distanziert, indem er ihr eine säkulare Wendung gibt.[45]

Tatsächlich im Geist eines derartigen, radikalen Neuanfangs entwarf Husserl noch vor dem Ersten Weltkrieg seine 1913 veröffentlichten *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie,* die Ricœur in der Zeit seiner Kriegsgefangenschaft unter dem etwas entspannteren Titel *Idées directrices pour une phénoménologie* übersetzt und 1950 veröffentlicht, nachdem er die Tür zur Lagererfahrung gewissermaßen hinter sich geschlossen hatte[46],

---

42 Schon früh wird Levinas allerdings verlangen, geradezu *»von den Sachen weg«* zu denken (dt. i. Orig.), wobei »choses« durchaus nicht nur auf Dinge, sondern auf phänomenologisch überhaupt erst herauszupräparierende Wirklichkeiten gemünzt zu verstehen sind, wenn er in den Jahren 1948/9 schreibt: »Il n'y a dans les choses aucune altérité« (in: *Parole et silence et autres conférences inédites. Œuvres 2,* Paris 2009, 112, 93). Letztere sei auch im Fall der Ähnlichkeit mit dem Anderen keine einfache »Gegebenheit« (98, 182). Und das gehe auch die Geschichte als »rapport avec une Altérité non-assumable« etwas an (148, 257).

43 Vgl. E. Levinas, *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt/M. 1992, 110, 126, 157; P. Ricœur, *Histoire et vérité* [1955/^{3}1967], Paris 2001, 253 [=HV]; dt.: *Geschichte und Wahrheit*, München 1974, 33, 206 [=GW]; *De l'interprétation. Essai sur Freud* [1965], Paris 1995, 40 [=DlI]; dt.: *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/M. 1974, 43 [=DI].

44 DI, 43/DlI, 40. Dank Anderer, würde ich hinzufügen (Vf., *Europäische Ungastlichkeit und ›identitäre‹ Vorstellungen. Fremdheit, Flucht und Heimatlosigkeit als Herausforderungen des Politischen*, Hamburg 2019, Kap. X), ohne an dieser Stelle in den großen, im Zeichen von Jerusalem und Athen seit langem geführten Streit um das Sehen und das Hören, das Licht und das Wort eintreten zu können, der diesseits des Rheins auch die Auseinandersetzung mit der Phänomenologie bestimmt, wie u.a. der (1950 eingereichten, aber erst 2022 veröffentlichten) Habilitationsschrift H. Blumenbergs zu entnehmen ist: *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung zur Krisis der philosophischen Grundlagen der Neuzeit*, Berlin 2022, 283.

45 S. Freud, *Gesammelte Werke, Bd. XI,* London 1940 ff., 422. Der Beitrag zur Hermeneutik im 20. Jahrhundert kommt darauf zurück.

46 Vgl. P. Ricœur, *La Critique et la Conviction.* Entretiens avec F. Azouvi et M. de Launay, Paris 1995, ch. 1 (amerikan.: *Critique and Conviction*, New York 1998, 20

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die denn auch nur wenige deutlich erkennbare Spuren in seinem Werk hinterlassen wird. Weit entfernt war und blieb er davon, ›das‹ Lager[47] etwa zum paradigmatischen Ort einer durch und durch verfehlten Moderne, Europäität und ursprünglich ›griechischen‹ Vernunft zu erklären, wie es in höchst anfechtbarer Art und Weise Giorgio Agamben unter Umgehung einer historisch außerordentlich vielfältig sich darstellenden Lagerrealität getan hat.[48] Im selben Jahr, 1950, nach von fünfjähriger Kriegsgefangenschaft unterbrochenen Voranfängen der 1930er Jahre, erscheint Ricœurs erstes Hauptwerk *Le volontaire et l'involontaire* (dt. *Das Willentliche und das Unwillentliche* [2016]), in dem der Weg des Rekurses auf ein apodiktische und adäquate Erkenntnis verbürgendes »absolutes Bewußtsein« be-

---

[=C&C]). Charles E. Reagan (*Paul Ricœur. His Life and His Work*, Chicago 1998, 66) berichtet, dass selbst die *POW camp journals* Ricœurs einer für erledigt gehaltenen Vergangenheit überantwortet wurden. Erinnerungen an jene Zeit hatte Ricœur, der als inhaftierter französischer Soldat offenbar vergleichsweise gut behandelt worden ist – ganz im Gegensatz zu internierten Russen, die zu ca. 30 % in deutscher Kriegsgefangenschaft umkamen (wovon Ricœur in einem benachbarten Lager eine Ahnung haben konnte; vgl. ebd. 12) –, nur sehr wenige (59); und sich philosophisch auf die eigene Erinnerung zu stützen, kam für ihn nicht infrage. »When I left the camp, I closed the door behind me. No one is interested in those war stories. I refuse to be one of those veterans who make a life of retelling their stories« (57). Ein für einen Theoretiker der Poetizität und Narrativität menschlichen Lebens erstaunliches *statement,* das andere Möglichkeiten, sich auf die fragliche Erfahrung zu beziehen, erst gar nicht in Betracht zieht. Man denke nur an Nelly Sachs, an Charlotte Delbo, an Hans Sahl, Jean Améry oder auch an Imre Kertész' Werk, das man gewiss nicht als das eines »Veteranen« des Krieges oder nazistischer Vernichtungspolitik abtun kann (trotz aller gerade von diesem Autor bezeugten Skrupel in dieser Hinsicht). Kurz vor der Jahrtausendwende aber bekennt Ricœur etwas unbestimmt, »[que] la monstruosité des événements de 1940 a toujours été au centre de ma réflexion«, und deutet dabei an, sie habe ihre Wurzeln in dem, was andere als den Suizid Europas im Ersten Weltkrieg bezeichnet haben (*Réflexions d'un philosophe de la volonté, Paul Ricœur: réconcilier notre devoir de justice*, in: *Événement du Jeudi 578*, nov., déc. [1995], 70–73, hier: 70). Das Kapitel zur Hermeneutik im 20. Jahrhundert in Bd. II kommt darauf noch zurück.

47 Das es in der vom bestimmten Artikel suggerierten Einheitlichkeit gar nicht gegeben hat.

48 G. Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben* [1995], Frankfurt/M. 2002; zur Kritik an Agambens Begriff des Lagers vgl. Vf., *Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur*, Weilerswist 2005, Kap. X.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

reits verlassen wird, das methodisch als »Residuum der Weltvernichtung« gewonnen werden sollte.[49]

Husserl, 1938 verstorben, hatte nicht ahnen können, wie ein solches Wort nach 1945 anmuten würde. Was er bekanntlich meinte, war ja die »Einklammerung« der Geltung des Erfahrenen als solchen, die das, was jeweils erfahren wird, im Wie seines Gegebenseins überhaupt erst zum Vorschein bringen sollte. Nur so war seines Erachtens der eigentliche – von manchen diesseits des Rheins bis heute verteidigte – Anspruch der Philosophie, Philosophie *aus* und *von* der Erfahrung zu sein, einzulösen. Selbstverständlich hatte das Versprechen, diesem Anspruch gerecht zu werden, gar nichts mit vernichtender Gewalt zu tun. Gerade unter deren Eindruck aber kommen Levinas und Ricœur auf die Phänomenologie zurück, wobei sich beide alsbald zu immer weiter von Husserl wegführenden Revisionen gezwungen sehen. Ist das für den Anspruch des Anderen ›aufgeschlossene‹ Ich überhaupt ganz ›von dieser Welt‹, eine in jeder Hinsicht ›irdische‹ Angelegenheit, der Freiheit anonymer Dritter und der Macht des Staates rückhaltlos ausgesetzt? – fragt Levinas, inspiriert von Franz Rosenzweig und mit Blick auf Maurice Blanchot und Hegel (CC, 415). Handelt es sich überhaupt um ein ›Ich‹ und nicht vielmehr um ein *leibhaftiges Selbst* bzw. um *chair* (Fleisch)? – wie man bereits in der *Note sur la personne* (1936) lesen konnte[50], »né de la famme«, ergänzt Ricœur in *Le volontaire et l'involontaire*[51]

49 »Résidu de l'anéantissement du monde« übersetzt P. Ricœur; vgl. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie,* Paris 1950, § 49.

50 Ricœur, *Note sur la personne*, 442; vgl. DI, 391/DlI, 402.

51 P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950, 427 [=VI]; dt.: *Das Willentliche und das Unwillentliche,* Paderborn 2016, 529 [=WU]. Das ist der erste Band der Philosophie des Willens, dem (frz.) 1960 zwei weitere folgten; beide unter dem Obertitel *Finitude et culpabilité;* der erste, mit römisch I bezeichnet: *L'homme faillible,* der zweite mit röm. II bezeichnet, unter dem Titel *La symbolique du mal.* Diese beiden Bände sind 1971 in dt. Übersetzung erschienen, *ohne* Rückbezug auf den Obertitel einer »Philosophie des Willens«. Überdies wurden, um die Verwirrung komplett zu machen, die frz. Untertitel der beiden Bände im Deutschen zu Haupttiteln, die als zwei Beiträge zu einer »Phänomenologie der Schuld‹ (=Untertitel) firmierten (wovon im Original gar nicht die Rede ist). Um weiteren Konfusionen vorzubeugen, wird hier möglichst eindeutig auf VI und WU separat und auf die späteren beiden Bände *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I,* Freiburg i. Br., München 1971/^{2}1989 [=FM] als Übersetzung von *L'homme faillible* [=HF] sowie auf *Die Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II,* Freiburg i. Br.,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mit Blick auf Hiob, um dem Anspruch, die »Phänomene« zu retten[52], mit Gabriel Marcel und Maurice Merleau-Ponty eine ganz neue Wendung zu geben.[53]

Bis heute sind wir, nicht zuletzt dank der späten Schriften Ricœurs (v.a. *Soi-même comme un autre* [1990]), in dem er auf diese Problematik wieder ausführlich zurückgekommen ist, mit den daraus sich ergebenden philosophischen Konsequenzen konfrontiert. Jetzt erst, so scheint es, beginnen auch die Philosophen endlich der ›Selbstverständlichkeit‹ Rechnung zu tragen, dass wir Geborene, von einer Anderen zur Welt gebrachte, gewissermaßen immer schon in weiblicher Schuld Stehende, aber auch Andere in Anspruch nehmende, ihnen ausgesetzte, aber vielleicht doch nicht vollkommen ausgelieferte ›leibhaftige Wesen‹ sind...[54]

München 1971/[2]1988 [=SdB] als Übersetzung von *La symbolique du mal* [=SM] getrennt verwiesen. Da diese beiden Bände ca. 45 Jahre vor VI übersetzt worden sind, erfolgte auch deren Rezeption weitgehend unabhängig von dem Band, der ihnen vorausgegangen war. Zur ursprünglich von Ricœur beabsichtigten einheitlichen Ausrichtung dieser drei Bücher in Sinne einer *Poetik des Willens* ist es nie gekommen. Es handelt sich demnach eher um drei im Zeichen einer Philosophie des Willens miteinander verbundene Baustellen, nicht jedoch um eine abgeschlossene Theorie. Auch deshalb wird in den Literaturangaben auf die sonst vielfach sowohl für VI als auch für die beiden 1960er Bände verwendete Zählung mit römischen Ziffern verzichtet und mit Siglen gearbeitet. Das betrifft auch die 2009 veröffentlichte Taschenbuchausgabe, die mit neuer Paginierung die beiden zuletzt genannten Bände unter dem Titel *Finitude et culpabilité* vereint [=FC].

52 »Sauver les phénomènes«; VI, 19/WU, 38; eine noch in *Le Juste 2*, Paris 2001, 20, präsente Devise.

53 Letzterer wird dann in seinem posthum veröffentlichten Werk *Le visible et l'invisible*, Paris 1964, 183 ff. (dt.: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986, 183 ff.) den Begriff des Fleisches ontologisch interpretieren. Spuren davon finden sich noch in späten Schriften Ricœurs zur Leiblichkeit.

54 Ricœur spricht vom Geborensein im Sinne einer »économie d'un don, qui me précède et m'oblige« (*Entre éthique et ontologie: la disponibilité*, in: M. Sacquin [éd.], *Gabriel Marcel*, Paris 1989, 157–165, 193–200, hier: 159, 162). Geht es zu weit, diese Gabe als Gabe der Verantwortung aufzufassen? Vgl. LaCocque, Ricœur, *Penser la Bible*, 174; P. Ricœur, *Postface au ›Temps de la responsabilité‹* [1991], in: L1, 271–294, hier: 275. Vom Anderen geht ein Geben aus – kraft seiner Schwachheit –, liest man in *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, 199, 232 [=SaA]. In dieser Hinsicht reicht die aktuelle Diskussion längst über den in diesem Zusammenhang üblichen Hinweis auf Hannah Arendts »Natalität« hinaus; vgl. A. R. Boelderl, *Von Geburts wegen: Unterwegs zu einer philosophischen Natologie*, Würzburg 2006; C. Schües, *Philosophie des Geboren-*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Spielräume symbolischer Artikulation

Nachdem Ricœur einen sprachlich unvermittelten, insofern direkten Zugriff auf die »Phänomene« verworfen hat, wendet er sich deren *symbolischer Artikulation* zu, die, wie er meint, von einer niemals zu tilgenden oder begrifflich einholbaren Überfülle und Überdetermination (im psychoanalytischen Verständnis des Wortes) zehrt.[55] Das Symbol, so seine prägnante, Kant entlehnte Formulierung, »gibt zu denken«[56] – stets mehr und in gewisser Weise auch *zuviel*, da sich in solcher Überfülle kaum mehr absehen lässt, wie vor allem menschliche Selbst-Interpretation je zu einem Abschluss kommen sollte. Wird das Ziel (»s'approprier«, wie Ricœur hegelianisch schreibt) nicht immerfort konterkariert durch die interpretative Erfahrung, »[que] je suis déchiré par la multiplicité des interprétations«?[57]

Dabei geht es zentral darum, *was* und *wie* wir leben bzw. existieren, *ohne es je ›unvermittelt‹ bzw. interpretationslos zu verstehen.* So gibt *uns* das Symbol schon auf sinnlicher Ebene zu denken (DI, 24, 63/DlI, 22, 60), ob wir es wollen oder nicht, und legt es nahe, uns nachträglich gleichsam als seine Adressaten zu verstehen, die wir allerdings gewiss nicht ›seit jeher‹ oder ›für immer‹ sind. Entstammen wir nicht einer Vorgeschichte, in der es noch nicht zu einer interpretativen und interpretationsbedürftigen Erfahrung von etwas als etwas kommen konnte – in einer Unmittelbarkeit von ›Wirklichkeit‹ und immer wieder als »blind« und »stumm« bezeichneten Gegenwart, der Ricœur sowohl bei Gefühlen als auch bei Wahrnehmungen und Bildern zutiefst misstraut?[58] Und lässt

---

seins, Freiburg i. Br., München 2008; Vf., *In der Zwischenzeit. Spielräume menschlicher Generativität,* Zug 2016.

55 P. Ricœur, *Vivre en adultes comme des enfants*, in: *Jeunes femmes*, no. 4 (1955), 61–71, hier: 63.

56 P. Ricœur, *Le symbole donne à penser*, in: *Esprit 27*, no. 275 (7/8) (1959), 60–76 (auch in: *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3,* Paris 2013, 175–200 [=EC3]).

57 P. Ricœur, *Le conflit des herméneutiques: épistémologie des interprétations*, in: *Cahiers internationaux de symbolisme 1*, no. 1 (1963), 152–184, hier: 163.

58 Reagan, *Paul Ricœur*, 100–104. Er habe sich immer energisch dem Begriff »Erfahrung« widersetzt, sagt Ricœur (C&C, 139). Und es gebe keine lebensweltlich verbürgte Unmittelbarkeit; vgl. P. Ricœur, *Philosophie et langage*, in: R. Klibanski (ed.), *Contemporary Philosophy. Philosophie contemporaine*, Firenze 1969, 272–295, hier: 277, 284. Zugleich wendet sich der Autor gegen einen Bruch

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich, abgesehen davon, nicht durchaus eine Zukunft vorstellen, in der man sich symbolischer, tradierter Vermittlungen menschlichen Selbstverständnisses nicht mehr bedienen und sich der von Ricœur herausgestellten, der menschlichen Existenz selbst eigenen Ambiguitäten[59], Polymorphismen und metaphorischen Spielräume eines notorisch uneindeutigen Sprachgebrauchs entledigen würde, um nur noch möglichst eindeutige, algorithmisch erfassbare ›Informationen‹ auszutauschen und sogar selbst zur bloßen Information zu werden

zwischen Welt und Sprache, Dingen und Diskursen, wie er ihn bei Michel Foucault wahrnimmt (282). Dabei soll gelten (wie dann auch in *The Function of Fiction in Shaping Reality*, in: *Man and World XII*, no. 2 [1979], 123–141, hier: 129, 134): »Nos images sont parlées avant d'être vues«; das Bild (*image*) sei keine »sterbende Wahrnehmung«, sondern Angelegenheit einer »zur Welt kommenden Sprache«. Für die Wahrnehmung des Anderen soll sogar gelten: Er werde »niemals gesehen«, allenfalls »appräsentiert«; vgl. P. Ricœur, *Edmund Husserl – La cinquième Méditation Cartésienne*, in: *A l'École de la Phénoménologie*, Paris 1986, 197–226, hier: 213 [=AEP]; *L'imagination dans le discours et dans l'action*, in: *Savoir, faire, espérer. Les limites de la raison. T. 1,* Bruxelles 1976, 207–228, hier: 211; *Préface à ›L'Œuvre et L'Imaginaire‹ de Raphaël Célis* [1977], in: *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999 [=L2], 459–465, wo man liest: »L'expérience est muette, mais les textes parlent« (462) und die Beziehung zum Anderen sei »résolument ›déprésentative‹« (464). Unvermittelte Erfahrung gibt es gar nicht, heißt es auch in: *On Interpretation*, in: A. Montefiore (ed.), *Philosophy in France Today*, Cambridge 1983, 175–197, hier: 191. Vgl. weiterhin die Antworten Ricœurs im Interview mit P. Engelmann in ders. (Hg.), *Philosophien. Gespräche mit Foucault* [et al.], Wien 1985, 142–155, hier: 147. Für die »complexité aveugle du présent tel qu'il est vécu« hat Ricœur generell wenig übrig; vgl. *Pour une théorie du discours narratif*, D. Tiffeneau (éd.), *La Narrativité*, Paris 1980, 3–68, hier: 20. Und so zitiert er Eric Weil mit den Worten (was sich wie ein Eingeständnis liest): »L'homme est philosophe, parce qu'il n'est pas dans la présence«; *De l'Absolu à la Sagesse par l'Action* [1984], in: L1, 115–130, hier: 127. Doch vermisste er am Ende gerade die »immédiateté initiale de la religion«. Vgl. P. Ricœur, *Le statut de la* Vorstellung *dans la philosophie hégélienne de la religion* [1985], in: L3, 41–62, hier: 62. Und nicht übersehen werden sollte, dass in den nachgelassenen Fragmenten zum Tod gerade »das Wesentliche« von einer *völlig unvermittelten, begnadeten Präsenz* erwartet wird. »[Ich] misstraue [...] dem Unmittelbaren, dem Fusionellen, dem Intuitiven, dem Mythischen, mit einer Ausnahme, der Gnade eines bestimmten Sterbens«, lesen wir hier bezeichnenderweise (LT, 18 f.) – im Lichte der Hoffnung des Autors auf die Bestätigung einer Religiosität, die alle konfessionellen Grenzen sprengt.

59 Vgl. P. Ricœur, *Une interprétation philosophique de Freud*, in: *Bulletin de la Société française de la Philosophie LIX,* no. 3 (1966), 73–102, hier: 96.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(wie es der Kybernetiker Norbert Wiener bereits vor Jahrzehnten antizipiert hat[60])?

Aber auf diese Weise würden wir *uns selbst verloren gehen* – wir, die wir unaufhörlich auf der Suche nach uns selbst, nach unserem Selbst, sind, wir, die wir zunächst »outside of ourselves«[61], d.h. objektiviert, aber auch Anderen und uns selbst entzogen, existieren – davon ist Ricœur umso mehr überzeugt, wie er sich und seinen Leser:innen den Reichtum symbolischer Rede vergegenwärtigt, allen Sprachtheoretikern zum Trotz, die uns, wie er meint, letztlich um einen *referenziellen Bezug* zu einer *Welt* zu bringen drohen, in der es darum geht, sie kraft symbolischer Vermittlung, semantischer Innovationen und dann auch praktischer Interventionen *bewohnbar*[62] und *lebbar werden* zu lassen; und zwar nicht nur für ein isoliertes Ich oder Selbst, das auch ›für sich bleiben‹ könnte, um seine »eigensten Möglichkeiten« zu entwerfen[63]; und ebensowenig bloß dank eines Seins, das angeblich einen unverbrüchlichen »Aufenthalt« stiftet, ohne allerdings von der *Nähe Anderer* etwas wissen zu lassen, die bei Heidegger in den 1950er Jahren als »Schlag der verwesten Gestalt des Menschen« ihren Auftritt haben.[64]

Dieser bereits früh bei Ricœur festzustellende Gravitationspunkt seines Denkens bestimmt noch seine späten politischen Stellungnahmen zu einem neuen, *gastlichen Ethos Europas*, dem nicht erst seit 2015, im Zeichen der sogenannten Flüchtlingskrise, außerordentli-

60 N. Wiener, *Mensch und Menschmaschine. Kybernetik und Gesellschaft*, Bonn ^{3}1966, Kap. VI.

61 R. Kearney, *On Paul Ricœur. The Owl of Minerva* [2004], Abingdon, New York 2017, 7.

62 Das Grundmotiv der Frage, wie eine bewohnbare Welt möglich sein könnte, zieht sich durch das gesamte Werk Ricœurs, nicht bloß als ontologisches (wie im Fall von Heideggers »Wohnen im Sein«), sondern auch als kulturtheoretisches und politisches; vgl. P. Ricœur, *L'aventure technique et son horizon planétaire*, in: *Esprit*, no. 323 (3/4) (2006), 98–109 (zuerst in *Christianisme social* 66, no. 1–2 [1958], 20–33), hier: 103.

63 Vgl. P. Ricœur, *Gott nennen*, in: B. Casper (Hg.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg i. Br., München 1981, 45–79, hier: 56, 73; P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. I: Zeit und historische Erzählung* [1983], München 1988, 9, 127 [=ZEI]; frz.: *Temps et récit. Tome I*, Paris 1983, 13, 121 f. [=TRI]. Ein Selbst alleine könnte die Welt niemals auf Dauer bewohnen. Im Übrigen muss es nicht nur darum gehen, *ob* dies möglich wird, sondern auch *wie*.

64 M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* [1959], Pfullingen ^{6}1979, 49.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

che Aktualität zukommt. (Einschlägige historische Forschungen u.a. von Alexander Kulischer, Jan M. Piskorski, Philipp Ther und Andreas Kossert haben das breit dokumentiert.) Dieser Punkt verbietet es Ricœur, sich mit einer normalen bzw. *normalisierten* Sprachlichkeit abzufinden, wie es Ludwig Wittgenstein in einschlägigen Notizen nahegelegt hatte, die ebenfalls – von Ricœur eingestandenermaßen lange Zeit ignoriert[65] – auf einen ganz neuen Einsatz jeglichen Philosophierens hinauszulaufen schienen: im Zeichen einer radikalen Ernüchterung angesichts dessen, was Sprache wirklich leisten kann – und was nicht. Alles andere, heißt es in Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen*, drohe auf eine letztlich von uns selbst bewirkte Verhexung unseres Verstandes hinauszulaufen, aus der Sprachanalytiker wie Gilbert Ryle mittels der »Austreibung« eines Gespensts namens ›Ich‹ aus einem »maschinell« vorgestellten Leben destruktive Konsequenzen glaubten ziehen zu müssen.[66] Was die Philosophie zu diesen Sachverhalten bislang anzubieten hatte, erschien Ryle als geradezu absurd; vertretbar dagegen nur noch eine deskriptive Rekonstruktion normaler Redeweisen in sprachtherapeutischer Absicht. Ganz in diesem Sinne schien Wittgenstein ja empfohlen zu haben, philosophische Fragen wie Krankheiten zu behandeln (sei es als therapierbare, sei es als unheilbare).[67]

Aber kennt nicht auch der normale Sprachgebrauch eine poetische, metaphorische und mythische Produktivität, die auf *unersetzbare* Art und Weise mit Bezug auf uralte Erzählungen darauf abzielt, uns verständlich zu machen, wie wir – beschämt oder schuldig, in Tragik und Verhängnisse verstrickt, aber auch entfesselt – geschichtlich ›existieren‹? Ein solcher Bezug muss weder auf eine Reduktion auf seit jeher Erzähltes hinauslaufen, noch geht aus ihm ohne Weiteres hervor, dass sich geschichtliche Existenz als eine Form heilbarer oder unheilbarer Pathologie im pejorativen Sinne des Wortes verstehen lassen muss. Wie dem auch sei: sprachlichem Überschwang hat sich Ricœur kaum je hingegeben. Wer die Spätwerke *La mémoire,*

65 Er spricht sogar von einer *black box* der Ignoranz im Interview mit Jean-Michel Le Lannou unter dem Titel *Y a-t-il une tradition française en philosophie?,* in: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques 74,* no. 1 (1990), 87–91, hier: 91.

66 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen,* Frankfurt/M. 1977, Nr. 109; G. Ryle, *The Concept of Mind*, London 1949.

67 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen,* Nr. 255, 593.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

l'histoire, l'oubli/Gedächtnis, Geschichte, Vergessen (2000; dt. 2004) und *Parcours de la reconnaissance/Wege der Anerkennung* (2004; dt. 2006) konsultiert, wird feststellen, welch hohe Bedeutung auch bei Ricœur zunächst jeweils der nüchternen Frage zukommt, wie wir ›normalerweise‹ von den verhandelten ›Sachen‹ überhaupt sprechen[68] – in diversen, nicht nur griechischen, lateinischen, christlichen, jüdischen, französischen, englischen, deutschen u.a. Idiomen, die vielfach allerdings gar nicht darauf vorbereitet sein konnten, *zur Sprache zu bringen*, was in der Gegenwart des 20. Jahrhunderts originär gesagt zu werden verlangte und uns noch heute auf inkommensurable Weise heimsucht. Wohl auch deshalb spricht Ricœur von einer tiefgreifenden »Krise der Sprache«, der allerdings weder eine »allgemeine Hermeneutik« (DI, 40, 69/DlI, 37, 66) noch auch eine bloß ›sprachanalytische‹ Philosophie gerecht werden könne, die sich für die Gründe dieser Krise gar nicht erst interessiert.[69]

Das betrifft in besonderem Maße auch die Gewalt, die das vergangene 20. Jahrhundert zum Vorschein gebracht hat. Diese Gewalt eröffnet den Horizont, in dem sich Ricœur in seinem letzten Hauptwerk bewegt, das nachträglich die Anfänge seines Denkens in ganz neuem Licht erscheinen lässt, über die heute niemand auf selbstgerecht-anachronistische Weise zu Gericht sitzen sollte. Schließlich dauert der Prozess, in dem nur nachträglich zu realisieren ist, was es mit der vergangenen Zeit und Geschichte auf sich hatte, noch in unserer Gegenwart an; und es wäre ganz abwegig, ein von Anfang an angemessenes Verständnis davon ausgerechnet von jenen zu erwarten, deren philosophisches Leben zunächst von Jahren der Gefangenschaft überschattet war, in der sie nach der einschlägigen Diagnose Hannah Arendts einer radikalen Weltlosigkeit anheimzufallen drohten.[70]

---

68 P. Ricœur, *Philosophie et langage*, in: *Dossiers pédagogiques de la Radio-Télévision scolaire*, no. 11, mars (1965), wieder abgedruckt in*: Cahiers Philosophiques*, juin (1993), 57–69, hier: 63.

69 Vgl. M. Dummett, *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Frankfurt/M. 1988.

70 H. Arendt, *Die Gefahr der Weltlosigkeit*, in: B. Liebsch, M. Staudigl, P. Stoellger (Hg.), *Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte – Kulturelle Praktiken – Kritik*, Weilerswist 2016, 69–114.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4. Ecksteine einer theoretischen Topografie: Existenz, Interpretation, Praxis, Geschichte

Nach Ricœurs zentraler Überzeugung kann dergleichen nur einer nicht bloß ›in der Welt‹ sich befindenden, sondern sie im ethisch und politisch formierten Zusammenleben geradezu verbürgenden *Existenz* widerfahren, die der symbolischen *Interpretation* bedarf – in der Hoffnung, gegenwärtiger *Praxis* zugutezukommen, deren wohin letztlich auch immer weiterführende *Geschichte* man nur dann nicht jetzt schon der Verachtung preisgeben muss, wenn sie in Aussicht stellt, jene Versprechen einzulösen, mit denen wir Europa ungeachtet seiner unvergessenen Desaster im Kern verknüpft sehen. In der durch diese vier Grundbegriffe – *Existenz und Interpretation, Praxis und Geschichte* – markierten gedanklichen Topografie entfaltete sich Ricœurs ganzes Werk, obwohl er genau wusste, wie sehr der Begriff subjektiver, nach Verstehen, Deutung, Auslegung und Interpretationen verlangender Existenz wie auch der Begriff einer menschlichen Praxis, die es mit der Geschichte aufnehmen müsste, angefochten worden ist[71], und obgleich er selbst eingestehen musste, dass sich gerade die europäische Geschichte rückblickend wie ein großer Friedhof nicht eingelöster Versprechen ausnimmt.[72]

Dennoch, oder vielmehr gerade deswegen, arbeitete Ricœur bis zum Schluss an einer hochkomplexen hermeneutischen Konfiguration der durch jene vier Leitbegriffe markierten theoretischen Topografie, wohl wissend, wie oft und wie radikal man sich auf den verschiedenen Wegen, die durch sie führen, in *Aporien* verstrickt,

71 Ricœur bewegt sich dabei an theoretischen Konfliktlinien, die auch diesseits des Rheins markiert worden sind; u.a. in der Auseinandersetzung mit Louis Althusser, dessen Werk Ricœur mehrfach kommentiert hat. Vgl. die v.a. auf Max Horkheimer Bezug nehmenden Querverbindungen bei A. Schmidt, *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*, München, Wien 1976, 72–91. Hier werden z. T. die gleichen Fragen verhandelt, die Ricœur dann Mitte der 1970er Jahre in seinen Chicagoer *Lectures on Ideology and Utopia* aufgreifen wird. Dabei kommt es auch schon zu Rückbezügen auf die sog. Kritische Theorie und deren »pragmatisches« Verständnis menschlicher Praxis, mit dem sich Ricœur im dritten Band von *Zeit und Erzählung* zumindest teilweise solidarisch erklärt.

72 *Die Geschichte ist kein Friedhof* [Interview anlässlich der im gleichen Jahr vom Hrsg. in Verbindung mit dem Essener KWI veranstalteten Konferenz zur »Hermeneutik des Selbst«], in: *Die Zeit 42* (1998), 68 ff. Vgl. Anm. 292 zum Hermeneutik-Kapitel im 20. Jahrhundert in Bd. II.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

an denen keine Dialektik vorbeikommt. Vielfach zwischen Aporetiken und Dialektiken operierend, bleibt Ricœur gleichwohl ein von Gedanken der Vermittlung und der Versöhnung geradezu besessener Denker[73], der sich am Ende, in der Erinnerung an radikalste Gewalt und in der Vorwegnahme seines eigenen Todes, auf eine *Vergebung* zubewegt, die nicht einfach aus einem Bekenntnis hervorgeht[74] und keiner Politik unterstehen kann, wenn sie am *prima facie* schlechterdings nicht zu Vergebenden und insofern am Maßlosen Maß nehmen muss, wie es auch Derrida deutlich gemacht hat. Unter dem Titel des ›Bösen‹ und mit immer mehr sich weitendem Blick auf eine Vielzahl von ›Untaten‹ war Ricœur dieser Frage von Anfang an auf der Spur. Zunächst aber begriff er sie als Herausforderung menschlichen Willens, dann erst auch der Interpretation und schließlich politischer Praxis[75], der er sich zwar von Anfang an verpflichtet fühl-

73 Wie er selbst sagt: C&C, 61. So sind denn auch die Ricœur frühzeitig umtreibenden ›existenziellen‹, hier ›rhetorisch‹ gestellten Fragen zu keiner Zeit für ihn ›erledigte‹ geworden: »Crois-tu que l'absurde puisse être vaincu et que ce qui ne s'explique dans aucun système – la torture, la mort des enfants – puisse recevoir un sens caché, un sens indicible, un sens dans le silence? Crois-tu que le mépris de l'homme, les échecs de la communication puissent être ›consolés‹ et que nous sommes déjà secrètement réconciliés et voués à l'unité?« P. Ricœur, *Note sur l'existentialisme et la Foi chrétienne*, in: *Revue de l'Évangélisation (Le Christianisme devant les courants de la pensée moderne) 6*, no. 31, mai-juin (1951), 143–152, hier: 152.

74 Er habe es sich »zur Regel« gemacht, »kein Bekenntnis abzulegen«, schreibt Ricœur; vgl. P. Ricœur, *Eine intellektuelle Autobiographie* [1995], in: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999),* Hamburg 2005, 3–78 [=TP], hier: 36.

75 Vgl. den prägnanten Rückblick auf die eigenen Denkwege im Rahmen von Ricœurs Kandidatur für das *Collège de France* (1969): *Le discours philosophique de l'action. Projet d'enseignement au Collège de France*, Archives du Fonds Ricœur, dossier CL 14, feuillets 31752–59. Was den Praxisbegriff angeht, so kündigt dieser programmatische Text u.a. eine Auseinandersetzung mit John L. Austin, Peter Strawson, Stuart Hampshire, Elizabeth Anscombe und John R. Searle im Rekurs auf Aristoteles' *Nikomachische Ethik* und auf Hegels Philosophie des Rechts an. Kein Bezug findet sich aber auf die (post-)marxistische Diskussion des Praxisbegriffs bei Autoren wie Karel Kosík mit seiner *Dialektik des Konkreten* (1963; dt. 1967/1986) und Henri Lefebvre mit seiner *Kritik des Alltagslebens* (1958/61; dt. 1974) – von Jean-Paul Sartres *Kritik der dialektischen Vernunft* (1960) einmal ganz abgesehen. Was speziell letzteren angeht, so ist eine gewisse Renaissance von Rückbesinnungen auf eine zwischen Marxismus und Existenzialismus angesiedelte Praxiskonzeption festzustellen (wobei Ricœurs

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

te, die sich aber seither einer Überfülle von Übeln (»les maux«[76]) stellen musste, ohne noch versprechen zu können, sie im religiösen Verständnis des Wortes je ›heilen‹ zu können.

Diesseits des Rheins wird man dieses komplexe Denkangebot nur mit größter Zurückhaltung annehmen können, derart schmerzlich bleibt bewusst, wie sehr jeder, auch der naheliegendste materielle, weit weniger anspruchsvolle Ansatz zu ›Wiedergutmachung‹ versagt hat. Zweifellos hat diese Problemkonstellation in Deutschland ein spezifisches, freilich längst nicht mehr in der notorisch zitierten »Kollektivschuld« sich erschöpfendes Profil.[77] Aber Ricœur öffnet zum Schluss im Modus des Optativs Perspektiven einer *lateralen Universalisierung*, die es keineswegs ausschließt, sondern geradezu dazu einlädt, sich zu fragen, ob nicht auch anderswo, im Zeichen des stalinistischen Erbes, der Apartheit oder brutaler ehemaliger und rezenter Autokratien und Diktaturen von Chile und Argentinien über Belarus bis Kambodscha, Russland und China, der *Wunsch* nach einer Versöhnung leitend sein müsste, die nichts beschönigt, auch und gerade die Befremdlichkeit radikaler Gewalt nicht (einschließlich der schlechterdings »intolerablen« Folter[78]). Es liegt auf der Hand, dass wir es hier mit offenen Fragen zu tun bekommen,

---

frühe Schriften vielfach kaum je auch nur erwähnt werden). Vgl. bspw. W. L. McBride (ed.), *Existential Politics and Political Theory*, New York, London 1997, sowie aus neuerer Zeit A. Betschart (Hg.), *Demokratie in der Krise – Die politische Philosophie des Existenzialismus heute. Sartre, Camus, Beauvoir im Zwiegespräch mit Kierkegaard, Nietzsche, Schmitt, Arendt, Foucault und Butler,* Frankfurt/M. 2017. Ein einfacher ›Kurzschluss‹ dieses an frühe Konstellationen von Existenzialismus und Marxismus erinnernden Diskussionsfeldes mit dem Werk Ricœurs verbietet sich jedoch in Anbetracht der auch in seinem Werk selbst kaum ausgetragenen Spannungen zwischen seiner frühen sozialistischen Position einerseits und seinen ideologiekritischen Arbeiten der 1970er Jahre sowie den nicht länger sozialistisch-›praxisphilosophisch‹ grundierten Arbeiten zur sog. Kleinen Ethik andererseits, die sich v.a. mit Autoren wie Michael Walzer und John Rawls auseinandersetzt.

76 P. Ricœur, *L'Essai sur le mal* [1959], in: L2, 237–252, hier: 240, 245.

77 Teilweise sogar mit der Konsequenz einer »Frankreich unbedeutend machende[n] Geschichtsvergessenheit der Deutschen infolge der übermächtigen Last der Shoah«, wie Keller feststellt (*Verkörperungen des Dritten*, 674).

78 E. Scarry, *Der Körper im Schmerz. Die Chiffren der Verletzlichkeit und die Erfindung der Kultur* [1985], Frankfurt/M. 1992; K. Millet, *Entmenschlicht. Versuch über die Folter*, Hamburg 1993; C. Grüny, *Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes,* Würzburg, 2004; D. Di Cesare, *Torture*, Cambridge 2018; P. Ricœur, *Tolérance, intolérance, intolérable* (1988), in: *Bulletin de la Société de*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die kein Philosoph einfach entscheiden kann. Klaffen Wunsch und Wirklichkeit nicht in unversöhnbarer Art und Weise auseinander? Und ist philosophischer Begriffsarbeit zuzutrauen, daran auch nur das Geringste zu ändern?

Alle vier Leitbegriffe des hier vorgelegten umfangreichen Kooperationsprojektes sind im 20. Jahrhundert Gegenstand weitläufiger philosophischer, tief in benachbarte Disziplinen ausstrahlender Diskussionen gewesen. Gerade weil diese inzwischen einen außerordentlichen Differenzierungsgrad erreicht haben, droht allerdings *die Frage nach dem inneren Zusammenhang von Existenz und Interpretation, Praxis und Geschichte* zum Anachronismus und geradezu verschüttet zu werden – zumal jeder einzelne dieser Begriffe zwischenzeitlich auch eine geradezu vernichtende Kritik erfahren hat. So gilt die (menschliche) Existenz als ein Verhältnis, in dem sich ein(e) ›Einzelne(r)‹ zu sich selbst verhält, vielen als inzwischen obsolete Problematik einer von Søren Kierkegaard über Karl Jaspers bis hin zu Jean-Paul Sartre reichenden sogenannten Existenzphilosophie, die bereits während ihrer modischen Etablierung als »Existenzialismus« wenn nicht gleich für tot erklärt, so doch als Symptom eines philosophischen Irrwegs in die Weltlosigkeit eines in ein fremdes Sein ›geworfenen‹ Daseins erklärt worden ist – was rezente Wiederbelebungsversuche allerdings nicht ausschließen konnte.[79]

Es kann keineswegs als unstrittig etabliertes Ergebnis philosophischer Forschung gelten, wir ›existierten‹ auch weiterhin so, wie man es in diversen Spielarten dieser Strömung beschrieben hat. ›Existieren‹ wir nach wie vor – oder (ganz) anders als zur Zeit jener, die auf diesen Begriff glaubten eine Lehre gründen zu können?[80] Wer wie

---

l'Histoire du Protestantisme Français (1903–2015). Actes des Journées d'étude sur l'Édit de 1787 (Paris, 9 et 10 oct. 1987) 134, avril-juin (1988), 435–452 (mit der Jahreszahl 1990 auch in: L1, 295–312).

79 Vgl. Anm. 81 zum Kap. über Existenz, Geschichte und Wahrheit in diesem Band, sowie bspw. J. Judaken, R. Bernasconi (eds.), *Situating Existentialism*, New York, Chichester 2012 (wo Ricœur ungeachtet seiner vielfältigen Bezugnahmen auf existenzialistische Grundgedanken keine Rolle spielt).

80 Vgl., im Sinne einer Gegenprobe, I. Kertész, *Der Betrachter. Aufzeichnungen 1991–2001*, Reinbek 2018. Es ›existieren‹ weiterhin diejenigen, die noch nicht im Funktionalen (121, 127, 203), ›Schicksallosen‹ (208) und Untragischen (162, 181) aufgegangen sind, heißt es hier. Aber ist unsere Existenz nicht »existenzlos« geworden (145), fragt Kertész – mit Blick auf jene Auschwitz-Zeit, die nicht nur für ihn eine radikale Zäsur bedeuten musste, nach der es nicht mehr in Frage

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

etwa François Jullien heute auf den Existenzbegriff zurückkommen will[81], sieht sich unumgänglich auch dazu aufgefordert, in Rechnung zu stellen, wie sich jene anderen Leitbegriffe (Interpretation, Praxis und Geschichte) inzwischen verändert darstellen.

Ein ähnliches Schicksal des Für-tot-erklärt-werdens wurde einer Geschichtsphilosophie zuteil, die seit der Aufklärung und noch bei Jaspers über den Ursprung und den Zweck, das Ziel oder den Sinn ›der‹ Geschichte Auskunft zu geben versprach und damit binnen Kurzem vollkommen gescheitert zu sein schien. Insofern ist sie für viele ihrerseits längst genauso ›Geschichte‹ wie ein nach einschlägiger Erfahrung eminent gewaltträchtiger Theorietypus, der sie umstandslos *als Gegenstand* politischer Praxis einstufte. Weiterhin tragen sich Geschichten zu, von denen zu berichten ist, aber *die* Geschichte wäre demnach überhaupt kein würdiges Thema philosophischer Besinnung mehr. Sie ist weder im Ganzen zu erinnern und zureichend vernünftig zu vergegenwärtigen noch auch als Ganzes antizipierbar oder gar ›machbar‹. Und steht nicht eben jene ›Praxis‹, auf die sich Ricœur als Philosoph des *homme capable* selbst bezieht, heute mehr denn je im Verdacht, uns in eine ökologisch fatale Situation gebracht zu haben, aus der hermeneutische Reaktualisierungen der überlieferten Begriffs- und Ideengeschichte nirgends Auswege zu weisen versprechen? Besteht nicht im Gegenteil seit langem der Verdacht einer tiefen Mitschuld der philosophischen Überlieferung an einer ökologischen Destruktivität und Hybris, die uns alle einzuholen droht?[82] Werden wir uns allein durch Reinterpretationen überlieferter Begriffe aus dieser Lage befreien können?

---

kommen konnte, *nicht* als zum Zeugnis bestimmt zu leben (195, 201). Das soll eine nach dem Vorbild Sandor Márais bürgerliche »Existenz« derer ausdrücklich nicht ausschließen, »die ihre Schulter unter die zusammenbrechende Welt stemmen« (215), wo auch immer.

81 F. Jullien, *Existierend leben. Eine neue Ethik* [2016], Berlin 2022.

82 Diejenigen, die diesen Vorwurf erheben, laufen allerdings nicht selten ihrerseits Gefahr, in philosophisch unbedarfte Theorie zurückzufallen, so wenn im Zeichen von Autopoiesis und GAIA als »Herrin« des globalen, auch über die Balance von Leben und Tod verfügenden Haushalts weiterhin einem »souveränen« Leben das Wort geredet wird. Vgl. bspw. C. Amery, *Die Botschaft des Jahrtausends. Von Leben, Tod und Würde,* München, Leipzig ^{3}1995, 159, 162. Opportune Neologismen können die geduldige Rekonstruktionsarbeit an der Überlieferung, wie sie Ricœur versteht, nicht ersetzen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Seit Karl Marx und Friedrich Nietzsche steht auch der Begriff der Interpretation selbst unter Ideologieverdacht.[83] Sei es, weil Interpretieren allein ›nichts ändert‹, wie Marx in seiner *Deutschen Ideologie* von 1845/6 schrieb, sei es, weil die Theoretiker der Interpretation die Macht ›vergessen‹ zu haben scheinen, um die es in allem Interpretieren gehen muss, wie Nietzsche meinte. Abgesehen davon verbleiben bis heute zwischen einer Existenz, die sich jeglicher geschichtlichen Integration widersetzt und insofern ›für sich‹ bleibt, einerseits und einer undenkbaren, vermeintlich alles bereits Geschehene, alles Gegenwärtige und Zukünftige ›vernünftig‹ in sich aufhebenden Geschichte andererseits, die vielfach nur noch mit Gleichgültigkeit quittiert wird, gewiss noch Spielräume des Interpretierens. Aber diese sind auch *als solche* Gegenstand massiver Kritik gewesen, die so weit gehen konnte, jegliches Interpretieren-, Auslegen- und Verstehenwollen als Unterwerfung unter einen hermeneutischen Machtanspruch zurückzuweisen; und zwar sowohl auf der Ebene philosophischer Theorie als auch in kultureller Praxis und in jeder Art des Verhaltens zu Anderen, das sie gewissermaßen hermeneutisch gefangen zu nehmen droht, ohne ihnen noch Unerreichbarkeit, Abwesenheit, Nicht-Integrierbarkeit, Unzugehörigkeit, Weltfremdheit und anachoretische Rückzugsmöglichkeiten aus jeglicher Beziehung einzuräumen.[84]

Infolgedessen musste auch die philosophische Hermeneutik eine nachhaltige Beschränkung ihres einstigen Universalitätsanspruchs hinnehmen.[85] Wir mögen »zum Sinn« bzw. zu *prima facie* ›sinnhafter‹ Erfahrung »verurteilt« sein, wie Maurice Merleau-Ponty schrieb[86], aber das bedeutet weder, dass alles immer schon ›Sinn

83 Vgl. P. Stoellger (Hg.), *Deutungsmacht,* Tübingen 2014.

84 Vgl. B. Strauss, *Allein mit allen. Gedankenbuch*, München 2014. Der Autor geht so weit, auf einer zu respektierenden »Unlesbarkeit des Gegenüber« hinter der »Mauer des Verstehens« zu bestehen (67) und den »Anderen mit größerem Nichtverstehen ehren« zu wollen (55) – gerade in einer Zeit, die alles für kommunizierbar zu halten scheint und sich einer »telekratischen« Öffentlichkeit ausliefere, die nur noch Mitwirkende, aber kein Zuhören mehr kenne (87 f.).

85 Vgl. K.-O. Apel et al., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/M. 1971; H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode,* Tübingen [4]1975, 449 ff.

86 M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung* [1945], Berlin 1966, 16; vgl. A. Métraux, X. Tilliette, *M. Merleau-Ponty: Das Problem des Sinnes*, in: J. Speck (Hg.), *Die Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart II*, Göttingen 1973, 181–229.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hat‹, noch auch, dass sich früher oder später alles als ›sinnvoll‹ verstehbar, auslegbar und interpretierbar erweisen wird.[87] So einfach gehen mannigfaltige Beziehungen zwischen Sinn und Nicht-Sinn, Sinnhaftem, Sinnvollem, Sinnlosem und Sinnwidrigem nicht auf[88], so sehr das auch all jene zur Verzweifelung treiben mag, die auf einen »Willen zum Sinn« (Jean-Luc Nancy[89]) ihre ganze Hoffnung setzen – auch und gerade dann noch, wenn er angesichts entsetzlicher Gewalt ganz und gar zu kapitulieren droht, die mit voller Absicht zugefügt wird, ohne Bestrafung fürchten zu müssen, Wiedergutmachung oder wenigstens Trost[90] zu erlauben.

Ungeachtet dessen ist im Werk Ricœurs eine durchgängige Grundüberzeugung zu erkennen: Es gibt einen *inneren und unauflöslichen Zusammenhang zwischen Existenz und Interpretation, Praxis und Geschichte*, insofern wir als willentliche und damit auf Selbstbestimmung angelegte, endliche, fragile, verletzbare und fehlbare Subjekte so existieren, dass es dabei zugleich darum geht, alles, was uns widerfährt, so weitgehend wie nur möglich zu verstehen; al-

87 Vgl. J.-L. Nancy, *Das Vergessen der Philosophie*, Wien 1987.

88 M. Merleau-Ponty, *Sens et Non-Sens*, Paris [7]1966; Vf., *Zwischenzeitlicher Sinn. Sinngebung und Sinnstiftung, Sinnvolles und Sinnloses als fragwürdige Alternativen*, in: G. Jüttemann (Hg.), *Wie der Mensch sich selbst entdeckte. Zur Psychologie des Erkennens von Sinn,* Gießen 2023, 85–96.

89 Nancy, *Das Vergessen der Philosophie*, 21.

90 In dem man sich nach Ricœurs Verständnis »selbst das Trauergeleit gibt« (SaA, 199; »mener le deuil de soi-même«, heißt es im Original *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 192 [=Sca]). Nicht nur an dieser Stelle werden bedenkliche Beschränkungen auf ein Selbstverhältnis erkennbar, das in Ricœurs Schriften fast immer auf Umwegen zu sich, zum Ursprung etc. zurückzufinden sucht. Schließlich erzählt in diesem Sinne auch die Erzählung eines als Geschichte *in statu nascendi* begriffenen Lebens letztlich nur die Sorge um sich, wie Ricœur bekennt (SaA, 200/Sca, 193; vgl. P. Ricœur, *The Human being as the Subject Matter of Philosophy*, in: *Philosophy and Social Criticism 14, no. 2* [1988], 203–215, hier: 212; *Life in Quest of a Narrative*, in: D. Wood [ed.], *On Paul Ricœur*, London, New York 1991, 20–33). Zur aktuellen Diskussion um den Trost vgl. Vf., *›Trostlose‹ Philosophie – sensibilisiert durch Trauer und Melancholie, Abschied und Vergänglichkeit? Zum Respekt vor dem, was Andere leben lässt* [Rez. v. R. Comay, *Die Geburt der Trauer. Hegel und die Französische Revolution*, Konstanz 2018; B. Dober, *Ethik des Trostes: Hans Blumenbergs Kritik des Unbegrifflichen,* Weilerswist 2019; L. F. Földényi, *Lob der Melancholie. Rätselhafte Botschaften*, Berlin 2019; J. Georg, *Philosophie des Abschieds. Die Differenz denken*, Paderborn 2021; I. Schmidt, *Über die Vergänglichkeit. Eine Philosophie des Abschieds*, Hamburg 2019], in: *Philosophische Rundschau 69*, Heft 2 (2022), 138–163.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lerdings nicht ›direkt‹, sondern symbolisch und durch Texte vermittelt bzw. *interpretiert* – und so, *dass das Interpretierte in praktisches Leben eingehen bzw. ›gelebt‹ werden können sollte.* Dabei stoßen wir als *sujets capables* zwar vielfach an Grenzen des Verstehens und der Interpretation verschriftlichten Sinns; aber dadurch werden wir nicht zur Kapitulation gezwungen – und wir dürfen uns nicht dazu zwingen lassen, wenn eine praktische Fortsetzung ›der‹ Geschichte auf dem Spiel steht, zu der wir – *malgré/en dépit de tout,* wie Ricœur des öfteren, vor allem vom »Bösen« nicht enden wollender »Brüdermorde« umgetrieben, schreibt[91] – gerade dann verpflichtet sind, wenn sie sich in ihrer abgründigen Gewaltsamkeit offenbart.

In der Tat: sind wir nicht den Nächsten, nach uns Kommenden, angefangen bei den Kindern und Kindeskindern, die schon da sind, *Besseres* schuldig, als uns damit einfach abzufinden? So verlaufen Ricœurs Denkwege, die in dieser Hinsicht schließlich Hans Jonas' Philosophie generativer Verantwortung entgegenkommen, vom menschlichen Willen über die Sprachlichkeit des Verstehens und Interpretierens sowie die politischen und ethischen Implikationen unseres praktischen Verhaltens bis hin zu der keineswegs banalen Frage, ›wie es weitergeht‹, wenn nicht mit uns, dann doch mit Anderen, deren Zukunft an unseren ›Geschichten‹ zu tragen haben wird – und zwar gerade dann, wenn *wir* sie nicht jetzt schon, in unserer eigenen Gegenwart, *daran ausrichten,* in welchem Sinne sie fortzusetzen sein können und sollten. Letzteres steht und fällt mit unseren Einstellungen zu künftiger Geschichte »in pragmatischer Absicht« (Kant), auch dann, wenn wir nicht erwarten können, sie werde geradewegs oder wenigstens auf lange Sicht intendierten

91 Vgl. P. Ricœur, *Une herméneutique philosophique de la religion: Kant* [1992], in: L3, 19–40, hier: 20; *Le scandale du mal,* in: *Esprit*, no. 316 (7) (2005), 104–111, hier: 100; LaCocque, Ricœur, *Penser la Bible*, 300; LT, 33, 35, 45, u.a. mit Bezug auf Karl Jaspers und Paul L. Landsberg (zwei Autoren, die Ricœurs Denkwege früh begleitet hatten), sowie *Vom Übersetzen. Herausforderung und Glück des Übersetzens,* Berlin 2016, 31, wo geradezu von einer »Litanei der ›Trotz alledem‹« die Rede ist, und P. Ricœur, *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen 1*, München 1969, 207 [=HuS]; *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* [1969/^{2}2013], Paris 2017, 538 [=CI]. Zu Landsberg, dessen noch für den späten Ricœur maßgeblicher Essay *Sur l'expérience de la mort* zuerst frz. (1935) in der Zeitschrift *Esprit* erschienen war, vgl. das Nachwort von Arnold Metzger in: P. L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, Frankfurt/M. 1973, 131–153.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sinn realisieren. Verspricht nun ›Hermeneutik‹ – gewissermaßen zwischen Existenz und Interpretation, Praxis und Geschichte – von diesem komplexen Zusammenhang von Selbstbestimmung und symbolischem Verstehen, von ethisch-politischer Pragmatik und Geschichte Rechenschaft abzulegen?

Die philosophische Hermeneutik, der Ricœur überwiegend (vielfach allzu eindeutig und pauschal) zugeordnet wird, hat seit Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, Karl Jaspers und Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Emilio Betti, Ludwig Binswanger und Hans-Georg Gadamer durch Autoren wie Peter Szondi, Elmar Holenstein, Jean Greisch, Gianni Vattimo, Hans Robert Jauß, Manfred Frank, Emil Angehrn, Jean Grondin, Günter Figal, Werner Hamacher und andere mehr[92] eine vielfältige Weiterentwicklung erfahren[93], teilweise allerdings mit der unverkennbaren Tendenz, sich in die Literaturtheorie und in die Theologie zurückzuziehen.[94] Das mag auch daran liegen, dass man ihr in den Nachbardisziplinen, in denen man zeitweise auf ihre Methodisierbarkeit gehofft hatte[95], kaum mehr dergleichen zutraut, zumal die philosophische Herme-

92 Hier müssen wenige selektive Hinweise genügen. Verwiesen sei nur auf P. Szondi, *Einführung in die literarische Hermeneutik*, Frankfurt/M. 1975; E. Holenstein, *Linguistik, Semiotik, Hermeneutik*, Frankfurt/M. 1976; M. Frank, *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur neuesten französischen Hermeneutik und Texttheorie,* Frankfurt/M. 1980; ders., *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher,* Frankfurt/M. 1985; H. R. Jauß, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt/M. 1992; J. Greisch, *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte*, München 1993; G. Figal, *Der Sinn des Verstehens*, Stuttgart 1996; G. Vattimo, *Jenseits der Interpretation*, Frankfurt/M. 1997; W. Hamacher, *Entferntes Verstehen, Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan,* Frankfurt/M. 1998; K. Joisten, *Philosophische Hermeneutik,* Berlin 2009; H. R. Jauß, *Probleme des Verstehens*, Stuttgart 1999; H.-H. Gander, *Selbstverständnis und Lebenswelt*, Frankfurt/M. 2001; J. Grondin, *L'herméneutique*, Paris 2006; E. Angehrn, *Interpretation und Dekonstruktion,* Weilerswist 2004; ders., *Sinn und Nicht-Sinn. Das Verstehen des Menschen*, Tübingen 2010; ders., *Sein Leben schreiben. Wege der Erinnerung,* Tübingen 2017.

93 Vgl. die umfangreiche Zwischenbilanz bei N. Keane, C. Lawn (eds.), *The Blackwell Companion to Hermeneutics,* Chichester 2016.

94 Vgl. die monumentale Reihe *Poetik und Hermeneutik*, aber auch die in Zürich herausgegebene vielbändige Reihe *Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie.*

95 Man vergleiche nur den bei J. Habermas *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt/M. [4]1977, seinerzeit einflussreich referierten Diskussionsstand.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

neutik ihrerseits erheblich zu diesem resignativen, für die auf ›Verstehen‹ angewiesenen Kulturwissenschaften geradezu fatalen Ergebnis beigetragen hat, seit sie mit Gadamers Buchtitel *Wahrheit und Methode* (1960) einen unüberwindlichen Gegensatz zwischen diesen Begriffen nahelegte.

Abgesehen davon besteht kaum ein Zweifel daran, dass aus der im engeren methodischen Sinne phänomenologisch inspirierten Hermeneutik das Werk Ricœurs besonders herausragt; nicht zuletzt auch deshalb, weil es sich zu keiner Zeit auf diesen Abweg begeben hat. In seinem Frühwerk über das Willentliche und das Unwillentliche sucht der Autor das Gespräch mit der Psychologie von William James, Pierre Janet, Edward Tolman und Edouard Claparède über Wolfgang Köhler, Kurt Koffka und Kurt Lewin bis hin zu Georges Dumas, Paul Guillaume und Maurice Pradines, Mitte der 1960er Jahre mit der Linguistik von Ferdinand de Saussure über Nicolai S. Trubetzkoi, Louis Hjelmslev und Émile Benveniste bis hin zu Roman Jakobson, mit der Mythenforschung und der Ethnologie von Mircea Eliade und Claude Lévi-Strauss sowie der Semiologie von Algirdas-J. Greimas, in den 1970er Jahren verstärkt mit der sprachanalytisch fundierten Handlungstheorie angloamerikanischer Provenienz von John L. Austin und Peter Strawson über Stuart Hampshire und Elizabeth Anscombe bis hin zu John R. Searle und mit der Erzähltheorie von Vladimir Propp, Roland Barthes, Frank Kermode, Northrop Frye und Claude Brémond, in den 1980er Jahren mit der Geschichtswissenschaft von Marc Bloch und Lucien Febvre über Fernand Braudel bis hin zu Pierre Chaunu, Michel de Certeau, Jacques LeGoff, Michel Vovelle und besonders Paul Veyne, sowie anschließend im Diskurs mit Jean-Pierre Changeux mit den Neurowissenschaften. Diese Aufzählung ist zweifellos bei weitem nicht erschöpfend. Sie zeigt aber auf Anhieb, dass Ricœurs Werk nicht nur höchst komplex an die Geschichte der Philosophie anknüpft, sondern auch mit der wissenschaftlichen Gegenwart vielfach verbunden ist, zu der Ricœur ein offenes dialogisches Verhältnis gepflegt hat[96], wobei er wusste, dass es keinesfalls einseitig zu bestimmen ist. Wie, so fragte er sich immer wieder, wird die Zukunft der Wissenschaften in die Vorstellungen, die wir uns nach seiner

96 Siehe wiederum das Interview unter dem Titel *Paul Ricœur ou la confrontation des héritages*.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Überzeugung vom inneren Zusammenhang von Existenz und Interpretation, Praxis und Geschichte machen sollten, eingreifen? Wird sich dieser Zusammenhang zunehmend als überkomplex und schon deshalb als unüberschaubar und insofern weitgehend unverständlich erweisen oder gar ganz auflösen? Wird das die Rolle der Philosophie, so wie Ricœur sie uns zu verstehen vorschlägt, schwächen oder im Gegenteil außerordentlich herausfordern und insofern stärken?

5. Zwischen innerer und äußerer Geschichtlichkeit des Werkes

Nicht zuletzt deshalb, weil man genau davon überzeugt war, wurde Ricœurs Werk anlässlich einer im Herbst 2020 im belgischen Leuven veranstalteten Konferenz geradezu »Weltgeltung« eines *world heritage* attestiert.[97] Dabei umfasst dieses Werk über 30 Bücher und hunderte weiterer Schriften, deren Umfang als solcher noch kaum zureichend erfasst worden ist, zudem sie in mehreren Sprachen veröffentlicht und in viele weitere übersetzt worden sind.[98] In diese Richtung unternimmt das vorliegende Projekt im Anschluss an viele Vorarbeiten anderer einige weitere Schritte. Allerdings nicht mit dem

97 Ob es so ohne Weiteres möglich ist, »[de] briser [l]e cadre géographique«, in dem man das Philosophieren mal als europäisch-abendländisches oder kontinentales, mal als (fern-)östliches oder afrikanisches bzw. als »Schwarze Vernunft« etc. einstuft, bleibe dahingestellt (vgl. P. Ricœur, *Avant-Propos: La Philosophie et les philosophies aujourd'hui*, in: J. Havet [éd.], *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines. Deuxième partie. Tome 2: Science juridique. Philosophie*, Paris, La Haye, New York 1978, 1126–1135, hier: 1127).

98 Vgl. die (überholungsbedürftigen) Bibliographien in: L. W. Hahn (ed.), *The Philosophy of Paul Ricœur*, Chicago, La Salle 1995; F. D. Vansina, P. Vandecasteele, *Paul Ricœur. Bibliographie primaire et secondaire 1935–2008*, Leuven, Paris 2008; die Dokumentation des Pariser Fonds Ricœur auf dessen Webseite sowie www.digitalRicœur.org; www.ricoeursociety.org; ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur/index. Hier sei auf die wertvolle editorische Arbeit der Pariser Kolleg:innen hingewiesen, die einzelne kleinere Manuskripte, aber auch ganze Vorlesungstexte wie etwa die zur Theorie der Handlung und zur Hermeneutik digital aufbereiten und mit Dossiers zur jeweiligen Textgeschichte versehen. Auf der Webseite kann man sich ohne Weiteres einen Überblick über den fortwährend ergänzten Stand der Arbeiten verschaffen. Eben deshalb werden Querverweise hier sparsam verwendet.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ziel, dass dem besagten Werk früher oder später eine Bestattung erster, zweiter oder dritter Klasse etwa in der Form von ›Gesammelten Schriften‹ oder ›Sämtlichen Werken‹ zukommen möge, die gewiss noch wie bei den Klassikern einige Zeit auf sich warten lassen werden. Es mag das Schicksal vieler, allzu vieler Werke sein, als entsprechend aufbereitete Pflichtexemplare in den immer mehr verwaisenden Bibliotheken zu verkümmern, wohin sich kaum noch B.A.- und M.A.-Studierende verirren, die unter dem Druck immer weiter vordringender und beschleunigter Virtualisierungs- und Digitalisierungsprozesse fürchten, dort mit einsamer Lektüre umfangreicher Bücher nur ihre Zeit zu verlieren. Die hinterlassenen Schriften Ricœurs werfen aber nicht bloß Probleme ihrer akademischen, womöglich (entgegen Ricœurs erklärten Absichten[99]) schulenbildenden Nachlassverwaltung und Edition auf, so ehrbar all das sein mag. Verstehen, zumal explizit hermeneutisches in interpretativer Form, wie es Ricœur selbst favorisiert hat, wirft neben der Frage, *was* es zu verstehen gilt und *wie* uns dies in Anspruch nimmt, immer auch die weitergehende Frage auf, *worumwillen* wir uns um ›Verstehen‹ bemühen und wie wir dabei selbst mit auf dem Spiel stehen.

Einen entsprechenden Hinweis gibt bereits der nicht bloß in quantitativer Hinsicht bemerkenswerte Umfang seines Werkes, das *zeitlich* von kleinen Studien zu Fragen von Personalität und Verantwortung (1936), einem frühen Essay über die »Notwendigkeit von Marx« (1938) und von einer offenbar noch vor dem Beginn des Zweiten Weltkriegs abgeschlossenen Studie zur Phänomenologie der Aufmerksamkeit (1939/1940) bis hin zum Spätwerk, an dem Ricœur noch kurz vor seinem Tod (2005) arbeitete, ca. 70 Jahre umfasst, in denen sich dieser Autor immer wieder philosophisch auch zu Kontexten seiner Zeit verhalten hat, so in *Histoire et vérité* (1955), in den *Lectures on Ideology and Utopia* (1986) und umfassend schließlich in *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000), aber auch in einer ganzen Reihe kleinerer Schriften. Ohne eine entsprechende historische Ein-

99 Brian Treanor und Henry I. Venama (*Introduction,* 14) schreiben dazu: »Ricœur [...] ›never wanted or encouraged a school‹ and would be dismayed by a Ricœur Society«, die es allerdings bereits gibt. Die üblichen Begleiterscheinungen wie Kanonisierungen und Orthodoxiebildungen werden nicht auf sich warten lassen, allen Dementis und Beteuerungen zum Trotz, man werde weiterhin Ricœurs hinterlassenes, von seiner Person abgetrenntes Werk mit anderen weiterdenken, wie es der Autor selbst angeregt hat, der zu Anfang der 1970er

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bettung kann dieses Werk infolgedessen nicht verständlich werden. Die etwas abgenutzte Metaphorik der ›Einbettung‹ kann allerdings fälschlich suggerieren, es ginge hier nur um eine Platzierung des Werkes in einem bereits feststehenden hermeneutischen Rahmen, den man nur mit Hilfe der von Ricœur selbst zur Verfügung gestellten narrativen Mittel auszufüllen bräuchte. Davon kann aber nicht ohne Weiteres die Rede sein.

Längst tragen Theorien der Narrativität einer polymorphen Erzählbarkeit Rechnung, die zwischen kontingenten Anfängen und diversen Enden in alle Richtungen gleichsam ausfranst, wie es schon Robert Musil beschrieben hat.[100] Dasselbe Leben kann selbst dann, wenn es als intellektuelles im Verständnis eines Autors wie Ricœur weitgehend in seinem hinterlassenen Werk aufzugehen scheint[101], vielfach verschieden erzählt werden. Und dabei sollte man nicht einem Sophismus des Impliziten frönen, der rückblickend alles Mögliche, was das Werk nach und nach hervorgebracht hat, im Früheren bereits ›angelegt‹ zu erkennen meint. Nachträglich mag sich auf diese Weise manches bewahrheiten. Aber ist die Genealogie des Werkes nicht weit mehr mit Unvorhergesehenem, Kontingentem, originär Kreativem durchsetzt? Breitet sich seine mit dem Leben und Denken Anderer vielfach verflochtene Textur nicht in viele Richtungen aus, statt womöglich nur einfachen narrativen Linien zu folgen? Und rückt es nicht unvermeidlich schon während der Lebenszeit des Autors und erst recht nach seinem Tod in eine unvorhersehbare Geschichtlichkeit ein, die auch frühe Schlüsselbegriffe

---

Jahre noch behauptet hatte: »le ricœurisme n'existe pas« (*Entretien* [avec D. Bermond], in: *Lire le magazin de livres et des ecrivains 266* [1973], 26–32, hier: 30).

100 Vgl. J. Derrida, *Grammatologie* [1967], Frankfurt/M. 1983, zur 155 ff. zur »delinearisierten Zeitlichkeit«, sowie Vf., *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, München 1996, zu Robert Musil, Siegfried Kracauer, Roland Barthes, Hans R. Jauß u.a. Allerdings haben sich die technischen (digitalen u.a.) Rahmenbedingungen dieser Problematik inzwischen durchgreifend geändert. Ob bzw. wie man sich noch am Paradigma der Odyssee etwa orientieren kann, wenn man in einer vernetzten Welt über einen Plural mehrerer, aber weitgehend zusammenhangsloser Identitäten nicht hinausgelangt, die »ohne schlüssige Erzählung« bleiben, wird ernsthaft diskutiert (vgl. bspw. P. Mason, *Postkapitalismus. Grundrisse einer kommenden Ökonomie*, Berlin 2016, 238, 276).

101 »The history of my philosophical views may be interesting, but the history of my life is ›nulle‹ [nothing]«, wird Ricœur von Reagan zitiert (*Paul Ricœur*, 72).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wie Existenz und Gabe, Zeugnis und Entzifferung nachträglich in ganz neuem Licht erscheinen lassen kann – und das womöglich auf Wegen in eine neue Zeit, die sich von solchen Begriffen wieder oder vielleicht auch gar nicht mehr leiten lassen wird? Kommt darin schieres Unglück der Entwurzelung – ein »malheur sans racines«, von dem bereits 1947 in Ricœurs Buch über Gabriel Marcel und Karl Jaspers die Rede ist (MJ, 84) – zum Ausdruck, ein fatales Exiliert-sein, dem wir alle überantwortet sind und mit dem wir es in einer gefährlichen »Obsession der Ursprünge«[102] aufzunehmen versuchen, statt es in einem diasporischen Leben anzunehmen (vgl. DI, 58 f./DlI, 55)? Beschwört auch die Philosophie stets aufs Neue diese Ursprünge, statt endlich auf sie zu verzichten und die Gefahren schonungslos aufzudecken, die, zumal politisch, in einer solchen Fixierung liegen? Ist sie nicht längst aufgefordert, in eine neue Zeit aufzubrechen und ihre tradierte Begrifflichkeit radikaler Revision auszusetzen?

Ricœur selbst bekannte mehrfach, nicht wirklich zu wissen, in welcher Zeit er lebte.[103] Werden das erst die späteren Historiker herausbringen, die den Nekrolog über eine bald bereits vergangene, insofern historische Zeit schreiben, die sich nicht über sich selbst klar werden konnte? Diese Frage aufzuwerfen, heißt nicht, Überlebende ohne Wenn und Aber zu Richtern über die Zeit zu erheben, deren Erbe sie so oder so antreten werden. Es bedeutet aber, sich darüber klar werden zu müssen, dass das fragliche Verhalten zur eigenen Zeit, das ihr ›adäquates‹ Verständnis mit zur Disposition stellt, selbst nicht darüber verfügen kann. So bleibt es bis auf Weiteres offen, wie die komplexe äußere und innere Geschichtlichkeit des Werkes dieses Autors in verschiedenen historischen ›Kontexten‹ zu konfigurieren ist, die ihrerseits nachträglichen Neuinterpretatio-

102 »Le problème d'exile, c'est de retrouver ses racines«, heißt es bei P. Ricœur in: *Hegel aujourd'hui*, in: *Etudes theologiques et religieuses 49*, no. 3 (1974), 335–355, hier: 344; zur fraglichen Obsession (P. Veyne) vgl. ZEI, 333/TRI, 309 f.

103 Vgl. u.a. die Interviews, die François Ewald und Yvanka Raynova mit Ricœur geführt haben: *Paul Ricœur: un parcours philosophique*. Propos recueillis par F. Ewald, in: *Magazine littéraire 390* (2000) 20–26, hier: 26; *Der Philosoph und sein Glaube*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie 52,* Nr. 1 (2004), 85–112, hier: 92.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nen unterworfen sein werden.[104] Das betrifft das Leben des Autors selbst im Kontext seiner Familie, seiner nationalen und religiösen Zugehörigkeit und letztlich weltbürgerlichen Europäität; das daraus hervorgegangene verschriftlichte Werk und die Art und Weise, wie es auf das Leben des Autors zurückgewirkt hat. Es betrifft aber auch die geschichtliche Filiation der Werke selbst, die ihrerseits Antwort gaben auf verschiedene geschichtliche Situationen, auf die sie wiederum bis heute Einfluss ausüben. Hinsichtlich dieser Situationen stellt sich schließlich die Frage, wie sie in historische Kontexte gehören und wie sich diese gegebenenfalls in die Einheit einer oder sogar *der* Geschichte einfügen, deren ›Sinn‹ und ›Einheit‹ Ricœur bereits Ende der 1940er Jahre und noch in den späten Jahren seines philosophischen Schaffens beschäftigt hat.

In der Zwischenzeit hatte es *inhaltlich* von der frühen Auseinandersetzung mit der Existenzphilosophie von Jaspers und Marcel sowie mit der Phänomenologie Husserls über Studien zur Ontologie Sartres und Heideggers, zum Verhältnis von Semiotik, Strukturalismus und Hermeneutik, zur Theorie der Metapher, der Imagination und der Fiktion bis hin zu einer Theorie der Geschichtlichkeit, fiktional und imaginativ bereicherter Narrativität und des praktisch bezeugten Selbst, das zuletzt im Horizont erinnerter kollektiver Vergangenheit situiert wird, eine Reihe von Zwischenstationen durchlaufen, die am Ende wieder an frühe Ansatzpunkte u.a. von *Histoire et vérité* anschließen und die Frage aufwerfen, wie das Werk in seiner zuletzt erreichten Gestalt von seinen Ausgangspunkten her und in Anbetracht der durchlaufenen Denkwege verständlich wird. Die damit befasste Forschung hat es mit einem durch außerordentlichen Vermittlungsreichtum und interdisziplinäre Anschlussfähigkeit ausgezeichneten Werk zu tun, das geradezu darauf angelegt scheint, zu zeigen, welche Kraft einer hermeneutischen Disziplin heute – noch – zukommt, die zwischen singulärer menschlicher Existenz, symbolisch strukturierten Lebensformen und nach Universalität strebendem Denken zu vermitteln hat, und was ein mehr denn je *geschichtlich herausgefordertes*, aber auch erschüttertes Interpretieren leistet,

104 In der *Symbolik des Bösen* spricht Ricœur einmal von einer Neo-Vergangenheit (»néo-passé«; SdB, 30/SM, 28).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das sich weniger den von Phänomenologen viel zitierten »Sachen« als vielmehr einem unabdingbaren Sinnverlangen verpflichtet.[105]

Ricœur hat sich allerdings weder von Anfang an eindeutig als Hermeneutiker (zu dem er rückblickend erst durch die Frage nach dem Bösen geworden sein will[106]) noch gar als Phänomenologe begriffen. Zur Phänomenologie vor allem Husserls und Merleau-Pontys wahrt er bei aller nicht zu leugnenden Nähe eine frühzeitig erkennbare kritische Distanz, die sich später auch in einschlägigen programmatischen Texten niederschlägt.[107] Und vor allem in den frühen, sich mit Jaspers auseinandersetzenden Texten spielt das Verstehen und Interpretieren zwar unverkennbar bereits eine wichtige Rolle; doch wird es als solches hinsichtlich seiner Leistungsfähigkeit erst Jahre später entfaltet und im Hinblick auf seine Grenzen bedacht[108], nicht zuletzt auch Gadamer und einem Universalitätsanspruch der Hermeneutik gegenüber, die als genuin philosophische zeitweise allein mit dem Namen dieses Heidegger-Schülers in Ver-

105 H. Blumenberg, *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt/M. 2007.

106 Reagan, *Paul Ricœur,* 124. Nimmt man indessen den programmatischen Aufsatz *Existence et herméneutique* (von 1965) zum Maßstab, so stellt sich die hermeneutische Dimension von Ricœurs vorherigem Werk etwas anders dar. Entscheidend wäre für sie nicht das Problem des Bösen, sondern die Aufdeckung der ontologischen Grundbedingungen menschlicher Existenz als eines »durch und durch *Interpretiert-Sein[s]* (être interprété)«, wie es Ricœur vor allem bei Heidegger beschrieben fand; HuS, 21/CI, 33. Auf die terminologischen Probleme, die sich bei der Anknüpfung an *Sein und Zeit* stellen, wird ebd. (HuS, 12, Fn. 2) hingewiesen. Dabei fällt in Ricœurs Rezeption auf, dass sein Begriff der *interprétation* dahin tendiert, benachbarte Begriffe wie Auslegung, Verstehen, Deutung und Exegese zu umgreifen, wenn nicht gar zu absorbieren. Während in *Sein und Zeit* (§ 33) das Verstehen von ›etwas als etwas‹ als das grundlegende bzw. unhintergehbare Phänomen beschrieben wird, neigt Ricœur zumindest hier unter Verweis auf Aristoteles dazu, sogleich mit der »sinnhaften Rede« einzusetzen, die »etwas *von* etwas aussagt« (und dem entsprechend verschriftlicht werden und in eine textuelle Überlieferung eingehen kann). Dem »apophantischen Als« liegt bei Heidegger jedoch das »hermeneutische Als« voraus. Diese im Hinblick auf die ontologisch-hermeneutische Dimension von Ricœurs Werk folgenreiche Frage ist hier nicht zu vertiefen.

107 Vgl. speziell P. Ricœur, *Phénoménologie et herméneutique*, in: *Phänomenologische Forschungen 1* (1975), 31–75.

108 Man vergleiche nur die Andeutungen zur »Überwindung der Unmöglichkeit« allemal begrenzter Kommunikation, die »auch in die Abgründe blicken« müsse, »die der Diskurs niemals überwindet«, in: P. Ricœur, *Diskurs und Kommunikation*, in: *Neue Hefte für Philosophie 11* (1977), 1–24, hier: 5.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bindung gebracht wurde.[109] Besonders die Arbeitsweise der letzten Hauptwerke macht ganz deutlich, wie Ricœur die Kraft einer phänomenologisch und hermeneutisch disziplinierten Philosophie zur Geltung bringen will, ohne dabei bspw. das Gedächtnis, die Erzählung, die Geschichte, die Imagination oder das Zeugnis exklusiv zu deren Angelegenheit machen zu wollen.[110] So setzt sich Ricœurs mehrfach limitierte Hermeneutik zugleich der Anfechtbarkeit durch nicht-hermeneutische Perspektiven aus, mit denen sie sich immer wieder ins Gespräch begeben hat, um zu verhindern, dass sich die Hermeneutik in ihrer eigenen Geschichte mit der Folge einzukapseln beginnt, dass ihr das Schicksal drohen könnte, von ihrer eigenen Vergangenheit erdrückt zu werden.

Diese Gefahr, so wurde schon oft behauptet, droht längst auch der Philosophie insgesamt. Und jede Auseinandersetzung mit einem philosophischen Autor, zumal mit einem verstorbenen, ist gut beraten, eigens zu bedenken, wie sie dieser Gefahr begegnen kann. Liquidiert sich Philosophie durch ihre eigene Selbsthistorisierung am Ende selbst? Erwiese so gesehen jede *bloß* historisierende oder immanente Beschäftigung mit dem Werk eines anderen dessen philosophischem Sinn geradezu einen Bärendienst? Kann in dieser Hinsicht nur eine *intellektuelle Geschichte* Abhilfe versprechen? Bilanzierte Ricœur seine eigenen Denkwege deshalb wohlweislich im Stil einer »intellektuellen Autobiographie«? Und täten wir dem entsprechend gut daran, auf dieser Linie an sein Werk anzuknüpfen, ohne dabei fürchten zu müssen, alles, was sie als bloß Anekdotisches außen vor lässt, in philosophisch fragwürdiger Weise zu bagatellisieren? Ist nicht jedes Werk zutiefst mit der Singularität desjenigen verknüpft, aus dessen Leben es hervorgegangen ist? Dabei kann niemand je der alleinige Autor seiner Lebensgeschichte sein, wie u.a. Hannah Arendt gezeigt hat. Das Selbst (*autós*) und das Leben (*bíos*) gehen längst nicht mehr bruchlos so zusammen, wie sie der Begriff der Autobiografie zusammenschließt; auch dann nicht, wenn es sich um einen Philosophen handelt, dessen *theoría* als Lebensform wo-

109 Inzwischen verstärkt sich mancherorts diese Tendenz nicht zuletzt aus sprachlichen Gründen noch, so dass Verbindungen zur weiterführenden hermeneutischen Forschung diesseits des Rheins mehr und mehr abzureißen drohen.

110 Im umfangreichen Bericht Ricœurs *Main Trends in Philosophy*, New York, London 1978/9, wird die Hermeneutik nur als eine philosophische Strömung unter vielen anderen präsentiert (265 ff.).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

möglich um den Preis der Vernachlässigung von vielem anderem weitgehend in seinem Werk bzw. in seiner intellektuellen Arbeit aufging.

6. Zu denken geben und sich zu denken geben lassen. Im Zeichen der Nicht-Philosophie des Gelebten

Diese Arbeit entspringt auch nach Ricœurs eigener Überzeugung nicht der Philosophie selbst, zumindest nicht direkt, sondern vorgängiger Nicht-Philosophie bzw. einem ›existenziell‹ verfassten Leben bzw. Gelebten (*vécu*[111]) das sich *nolens volens* Herausforderungen stellen muss, über die es nicht verfügt.[112] In diesem responsiven Verhältnis zu dem, was ihr vorausgeht, liegt genau das, was Philosophie davor bewahrt, sich zunehmend in sich einzuschließen und von allem wirklich Anderem und ihr Fremdem abzuwenden. Ricœur schreibt dazu geradezu programmatisch: »Die Philosophie beginnt nirgends absolut: von der Nichtphilosophie getragen, lebt sie von der Substanz dessen, was bereits unreflektiert verstanden

111 Vgl. die Diskussion Ricœurs mit René Zazzo, Jean Piaget, Paul Fraisse, Yves Galifret und Francis Jeanson unter dem Titel *Débat: Psychologie et philosophie*, in: *Raison présente*, no. 1 (1966), 51–78, hier zur Kritik einer Abtrennung des Wissens und der Wissenschaft vom Gelebten (*vécu*) als »donné fondamentale« nicht nur der Psychologie (67). Letzteres bleibt als exegetisches Problem für Ricœur zu dieser Zeit verbindlich, wie seine Überlegungen im Freud-Buch zu einer »Wissenschaft des Sinns« mit Blick auf A. Vergote und M. Merleau-Ponty zeigen (DI, 47, 388/DlI, 44, 399); siehe dazu auch im Beitrag zur Hermeneutik im 20. Jahrhundert Anm. 179.

112 Im frühen Aufsatz *Aux frontières de la philosophie*, in: *Esprit 20*, no. 196 (11) (1952), 760–775, hatte Ricœur dies unter Verweis auf prophetische Rede (im Fall von Amos, wie ihn André Néher dargestellt hatte), aber auch auf Pascal (wie ihn Albert Béguin beschrieben hatte), die Dichter William Blake und Novalis (charakterisiert von Jacques Roos) und Rousseau (in der Sicht Pierre Burgelins) deutlich gemacht. Dabei stößt er auf Quellen existenziellen und sozialen Denkens wie den Begriff des Nächsten (*prochain*), aber auch auf ein »Pathos der Antinomie«, des Paradoxen, in das sich v.a. Pascal noch vor jeglicher Logik des Widersprüchlichen verstrickt (ebd., 769). Es bleibt vorerst aber bei einer »reprise« vor-philosophischer Quellen des Philosophierens, die wie bei Rousseau in einer *langue de passion* oder in einer *émotion signifiante* zum Ausdruck kommen. Ein fruchtbares Wechselverhältnis gerät so nur ansatzweise in den Blick.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wurde«[113] – und was die Philosophie in gewisser Weise vor sich selbst schützen muss, wenn sie Gefahr läuft, ihren nicht-philosophischen Nährboden zu vergessen oder für endgültig überwunden zu halten (HV, 22/GW, 36).

Erklärtermaßen weist Ricœur die Vorstellung einer voraussetzungslosen Philosophie als bloße Chimäre zurück und legt auf diese Weise wie schon Merleau-Ponty ein neues Verständnis des Verhältnisses von Nicht-Philosophie und intellektueller Geschichte nahe: Letztere entspringt keineswegs bloßer Neugier oder auf arbiträre Weise aus irgendwelchen freischwebenden Interessen, sondern aus Antworten, zu denen wir uns herausgefordert erfahren.[114] Werden es aber die gleichen sein wie die eines verstorbenen Autors, der vielleicht bereits einer ›anderen Zeit‹ angehörte und in einer Sprache schrieb, die sich uns verschließt? (Und stand er nicht gerade in den Anfangsjahren seines philosophischen Lebens vor der gleichen Schwierigkeit, als er sich fragen musste, an welche Sprache und an welches Denken er nach 1945 noch würde anknüpfen können?) Abstrakt zu entscheiden ist dies nicht; nur auf dem Wege der Auseinandersetzung mit dem fraglichen Werk selbst ist zu erproben, ob die es umtreibenden Fragen noch die unsrigen sind, ob es dazu verhilft, die eigenen neu oder überhaupt erst zu entdecken. Und muss dabei nicht unvermeidlich auch radikal mit auf dem Spiel stehen, wer ›wir‹ ist, wer sich zu ›uns‹ zählt oder wen wir ›zählen‹ oder nicht beachten? War Ricœur nicht in seinem Spätwerk mit Blick auf Nicole Loraux einer radikalen Strittigkeit kollektiver Identität auf

113 FM, 21/HF, 24; man vergleiche dazu nur die praktischen Folgen, die dieser Ansatz noch in *Das Selbst als ein Anderer* hat, wo es um Antigone, Furcht und Mitleid geht (SaA, 293 ff.). Das Angewiesensein jeglicher Philosophie auf vorgängige Nicht-Philosophie, aus der sie hervorgeht und an die sie anknüpfen muss, hat ein unaustilgbares Moment »radikaler Kontingenz« im philosophischen Denken selbst zur Folge, die es ständig zu zerreißen droht. Doch ›lebt‹ es nicht gerade deshalb – im Gegensatz zu einer vermeintlich »›standortlosen‹ Objektivität« etwa, die sich aus dem Spiel »radikaler Kontingenz« meint heraushalten zu können? Vgl. SdB, 27, 32/SM, 26, 30. Zur »coexistence radicalement contingente« vgl. auch P. Ricœur, *L'humanité de l'homme*, in: *Studium Generale 15* (1962), 309–323, hier: 320.

114 Abgesehen davon habe die Philosophie gar keinen eigenen Gegenstand, heißt es sogar im Kierkegaard-Aufsatz von 1963: *Philosophieren nach Kierkegaard*, in: M. Theunissen, W. Greve (Hg.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Frankfurt/M. 1979, 579–596, hier: 584; auch in: L2, 29–45.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Spur[115], die auch das von ihm so sehr betonte und ungeachtet aller Zweifel scheinbar *unbedingt* auch *bejahte* Zusammenlebenwollen (*vouloir-vivre ensemble*) als anfechtbar erweist?

Ricœur ging offenbar davon aus, es werde sich stets um ›intellektualisierbare‹ Fragen handeln, wenn man sie aus dem Vorfeld einer Nicht-Philosophie heraus aufgreift, das zunächst nicht klar erkennen lässt, welche Fragen welchen Zuschnitts, von welchem Gewicht und welcher Tragweite es aufwirft. Im Zeichen der globalen ökologischen Krise der Gegenwart erleben wir seit geraumer Zeit, wie radikal traditionelle Fragen der Philosophie aus den Angeln gehoben, ins Abseits geschoben und gleichgültig werden, um neuen, bisher verkannten Fragen Platz zu machen – etwa der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer weltweiten Gastlichkeit, *commensality* und *convivialité*.[116] Der späte Ricœur hat auch diese Fragen für sich zu entdecken begonnen[117] – nachdem ihn die Frage nach einer bewohnbaren Welt zuvor immer wieder umgetrieben hatte, ohne dass er diese aber je frontal angegangen wäre – und signalisierte dabei *en passant,* wie er sehr wohl ahnte, dass künftige Generationen möglicherweise in neue, philosophisch bislang kaum ausgelotete Richtungen aufbrechen werden – und dass es ihr gutes Recht sein wird, sich den Werken derer, die ihnen vorausgegangen sind, auf ihre eigene, ihre Zeit wenigstens zum Teil ›in Gedanken fassende‹ Weise zu widmen, d.h. ihrerseits eine intellektuelle Geschichte aufs Neue und möglicherweise auch ganz anders fortzusetzen.

---

115 Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli,* 650 f.; *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, 769 f.

116 A. O. Hirschman, *Tischgemeinschaft. Zwischen privater und öffentlicher Sphäre*, Wien 1997, 20; F. Adloff, C. Leggewie, *Das konvivalistische Manifest. Für eine neue Kunst des Zusammenlebens*, Bielefeld 2014.

117 Vgl. bspw. *L'éthique, le politique, l'écologie.* Entretien avec P. Ricœur. Propos recueillis par E. et J. P. Deléage, in: *Écologie politique. Sciences, Culture, Société*, no. 7, été (1993), 5–17, wo Ricœur daran festhält, dass auch die neuen ökologischen Herausforderungen primär die klassischen Probleme des Politischen aufwerfen, v.a. das der Verteilung von Macht, wie auch immer es um unsere Zugehörigkeit zur Natur bestellt sein mag. Siehe auch: P. Ricœur, *Being a Stranger*, in: *Theory, Culture & Society 27*, nr. 5 (2010), 37–48 (ein auf Anregung von Stéphane Hessel geschriebener Text, der zuerst frz. publiziert wurde in: *Étranger, étrangers. Supplément au Bulletin Information – Évangélisation – Église en débat,* no. 2 [1996], 1–14).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In diesem Verständnis wird hier Ricœurs Gesamtwerk – allerdings ohne jeglichen Vollständigkeitsanspruch – ins Auge gefasst; nicht, um einen schlechten Akademismus sogenannter Sekundärliteratur zu pflegen, sondern um sich von ihm in außerordentlicher thematischer Breite und dank seiner konzeptionellen Kraft gegenwärtig ›zu denken geben‹ zu lassen. Das ist vielleicht die kürzeste und beste ›Definition‹ von Philosophie: *zu denken geben und sich zu denken geben lassen* – sofern sie überhaupt definierbar ist. In diesem doppelten Sinn ist wohl auch zu verstehen, dass Ricœur meint, das Symbol gebe zu denken. Für eine Hermeneutik, die sich im Kern um symbolische, notorisch mehrdeutige Sprachlichkeit kümmert, dürfte bzw. sollte das Gleiche gelten: Sie gibt uns ihrerseits das Symbolische zu denken auf. Vorausgesetzt, die Adressaten *lassen sich* auch ›zu denken geben‹. (Die Triumphe, die gegenwärtig diverse Spielarten populistischer Selbstgerechtigkeit feiern, beweisen, wie wenig selbstverständlich dies ist.) Doch das Zu-denken-geben kann niemals nur auf philosophische, rein intellektuelle Art und Weise geschehen. Denn wir sind nach dem Verständnis Ricœurs und Merleau-Pontys, dem er in diesem Punkt weitgehend folgt, leibhaftige Subjekte, die keineswegs souverän darüber verfügen, *worumwillen, wie* und auf *was* sie Antwort geben, wenn sie sich zu denken geben lassen. Ähnlich wie Merleau-Ponty, der dem seines Erachtens unaufhebbaren und zugleich produktiven Missverhältnis von Philosophie und Nicht-Philosophie besondere Aufmerksamkeit geschenkt hat[118], ist sich Ricœur jener *challenges* bewusst, die ihr vorausliegen, die sie herausfordern und denen sie nie ganz gerecht wird. Von solchen *challenges* spricht er in frühen geschichtskritischen Arbeiten mit Arnold Toynbee (GW, 98, 231/HV, 101, 275) und bezieht sie auf das, was er vor allem bei Jaspers, Marcel und Merleau-Ponty als menschliche *Existenz* beschrieben fand, von der er wie diese und wie schon Kierkegaard annahm, sie lasse sich nicht in ein philosophisches ›System‹ pressen[119], sie fordere das philosophische

118 M. Merleau-Ponty, *Vorlesungen I,* Berlin, New York 1973, 110; ders., *Philosophie et non-philosophie depuis Hegel (I),* in: *Notes de cours 1959-61,* Paris 1996, 296-352.

119 Bereits in MJ (85 f.) ist von einer Philosophie »sur les ruines du système« und unter Hinweis auf Nietzsche und Kierkegaard davon die Rede, es gebe kein »genre de l'existence«. Gleichwohl widersetzt sich der Autor jeglicher ›Romantik‹ einer schlechterdings außerordentlichen, jeglichem Weltbezug letztlich

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Denken immer neu und unter mehr oder weniger tiefgreifenden veränderten historischen Bedingungen heraus – und zwar so, dass sich daraus unaufhebbare Spannungsverhältnisse *zwischen* Existenz und Denken ergeben. Die Philosophie, schreibt Ricœur deshalb in seinem Kierkegaard-Aufsatz aus dem Jahre 1963, lebe geradezu aus diesen Spannungsverhältnissen und müsse infolge einer Trennung von Existenz und Denken »sterben«.[120]

7. ›Irre‹ oder Umwege der Deutung? Geschichtlich ausgesetzt zwischen erster Gabe und Versöhnung

Dabei zeigt sich Ricœur früh davon überzeugt, dass wir gerade zu unserer eigenen Existenz keinen ›unvermittelten‹ Zugang haben. Vielmehr bedürfen wir der auch von Hegel bis Hans Blumenberg viel zitierten »Umwege«[121] ihrer Deutung, die sich besonders der geschichtlichen und historisch höchst veränderlichen Bedingungen unserer Existenz vergewissern müssen und dabei – wie einst Odysseus – Gefahr laufen, ganz in die Irre zu gehen, ohne zwischenzeitlich jemals wissen zu können, ob sich jene Wege wirklich als *bloße Umwege* herausstellen werden.

Dagegen, dass diese sich am Ende nicht zu einer *Odyssee* runden und dass die ›Irre‹ insofern triumphiert[122], bietet Ricœur seine ganze philosophische Energie auf. Und so ist auch die im Spätwerk anzutreffende Rede von der *conditio historica* zu verstehen. Deren hermeneutische Explikation wirkt, so nimmt Ricœur an, auf geschichtliches Leben selbst zurück und refiguriert es mimetisch, so dass wir

---

entzogenen ›singulären‹ Existenz, an deren »Klärung« ihm (wie Jaspers) alles liegt. Dabei sieht er, wie dies zu einer »Subversion der Kategorien« führen muss, die uns ›griechisches‹ Denken seit Parmenides hinterlassen hat (vgl. MJ, 86 ff.; KJ, 357).

120 Ricœur, *Philosophieren nach Kierkegaard*, 596; zum Hintergrund des maßgeblichen Einflusses Kierkegaards auf die *phénoménologie existentielle* in Frankreich vgl. Ricœur, *L'humanité de l'homme*, 321.

121 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Werke 18* (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1986, 55; H. Blumenberg, *Die Sorge geht über den Fluß*, Frankfurt/M. 1987, 137 f.

122 Wie vielleicht gerade im Paradigma der Odyssee selbst, im Gegensatz zu Vergils *Aenaeis*; vgl. B. Cassin, *Nostalgie. Wann sind wir wirklich zuhause?,* Berlin 2021.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hier auf eine Zirkularität stoßen, aus der es keinen ohne Weiteres erkennbaren Ausweg gibt: Wir existieren geschichtlich, aber so, dass wir uns erst auf hermeneutischen Umwegen davon Rechenschaft ablegen können, die unsere Existenz nicht einfach reflektieren, sondern ihrerseits in sie eingreifen und auch eingreifen sollen, stehen dabei doch das Verstehen selbst, sein geschichtlicher Sinn, alle Hoffnung, die man auf ihn setzen kann, und sogar Versöhnung und Trost auf dem Spiel – zwei Begriffe, die Ricœur gegen Hegel ins Feld führt, dessen »Trennung von Trost und Versöhnung« ihm schließlich als »unerträglich« erscheint.

Das wirft die Frage auf, ob Ricœur, Hegel zum Trotz, seinerseits tatsächlich eine *zugleich versöhnende und tröstende Geschichtsphilosophie* bieten will. Legt sein im Spätwerk bedachter Begriff eines *moralischen Vergessens* dies nicht in eschatologischer Perspektive nahe? Auf einen absoluten Geist, der über eine trostlose Geschichte hinweg zu sich selbst käme, will Ricœur jedenfalls so wenig setzen wie auf vermeintlich direkte Wege des Verstehens, auf denen man womöglich meint, sich der Gefahr des Verirrens und Irregeleitetwerdens nicht rückhaltlos aussetzen zu müssen.[123] Stattdessen will Ricœur *Geschichtlichkeit* als Dimension unserer leibhaftigen, individuellen und kollektiven (Co-)Existenz unter bestimmten Umständen mit der realen *Geschichte* vermitteln, von der in biografischen, literarischen und historischen Erzählungen die Rede ist; vielfach so, dass der Eindruck entsteht, die Menschen hätten sich im Laufe ihrer individuellen und kollektiven Geschichte radikal – bis zur Unkenntlichkeit und Unverständlichkeit – verändert und dabei werde es auch in Zukunft bleiben.[124]

Das betrifft nun auch das Attribut, das man dem Existenzbegriff häufig unbesehen beigesellt: dessen ›menschlichen‹ Charakter, der ebenfalls radikal in Frage steht, seitdem offenkundig geworden ist,

123 So erscheint es Ricœur denn auch von Anfang an »unmöglich, Hegelianer zu sein« (vgl. GW, 74, 85, 89–109/HV, 79, 93–112), und er widersetzt sich der »Hegel'schen Versuchung«; vgl. *Zeit und Erzählung Bd. III,* 313 ff. (TRIII, 281 ff.), zu Trost und Versöhnung ebd. 330 (TRIII, 296 ff.).

124 Vgl. die in etwa zeitgleich mit *Histoire et vérité* erschienene programmatische Geschichtsphilosophie von K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Hamburg, Frankfurt/M. 1955, 13, 225, wo noch einem »grenzenlosen Verstehen« das Wort geredet wird, ungeachtet dessen, dass alles, auch ›der Mensch‹, in der Geschichte »ständig anders werden« müsse.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dass die Menschen in ihrer Pluralität rückhaltlos eben der Geschichte ausgesetzt sind, die sie zu ›machen‹, fortschrittlich voranzubringen und sogar utopischen Entwürfen beschleunigt näherzubringen glaubten. Nazismus und Stalinismus haben dergleichen Erwartungen auf das Grausamste durchkreuzt bzw. pervertiert und dazu gezwungen, die zuvor vielfach unbedarfte Rede von der Geschichtlichkeit menschlicher Existenz unnachsichtiger Revision zu unterziehen, ohne sie weiterhin wie so mancher Hermeneutiker von realer Geschichte geradezu abzukoppeln, also von *›Geschichtlichkeit ohne Geschichte‹* zu handeln.[125] Lässt sie sich dennoch bejahen, wie der frühe Ricœur, mit Spinoza, Marcel und Jaspers auf der Spur einer – offenbar zweideutigen – »Gabe« des Seins, annimmt, auf die eine »Ur-Bejahung«[126] (*affirmation originaire*) und ebenfalls als Gabe begriffene und insofern nicht wie bei Jean-Paul Sartre und Simone de Beauvoir rückhaltlos vorgestellte Freiheit[127] noch vor aller Gewalt, die ihr droht, Antwort gibt?

In diesem Gedanken der Bejahung zeigt sich früh ein Grundmotiv[128], das auch im Spätwerk noch erkennbar bleibt: unter Berufung auf ein sich affirmativ zum eigenen Lebendigsein verhaltendes Le-

125 Noch dazu in »essentialistischer« Absicht, wie Richard Rorty meinte (*Eine Kultur ohne Zentrum. Vier philosophische Essays*, Stuttgart 1993, 94).

126 P. Ricœur, *Zum Grundproblem der Gegenwartsphilosophie. Die Philosophie des Nichts und die Urbejahung*, in: R. Wisser (Hg.), *Sinn und Sein*, Tübingen 1960, 47–65; vgl. H. Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt/M. 1994, 86.

127 P. Ricœur, *L'expérience psychologique de la liberté*, in: *Le Semeur 46,* no. 6–7 (1948), 444–451, hier: 451; *Note sur l'existentialisme et la Foi chrétienne*, in: *Revue de l'Évangélisation (Le Christianisme devant les courants de la pensée moderne) 6*, no. 31, mai-juin (1951), 143–152. Hier (145 f.) ist von einem »don d'être libre« die Rede, das sich als »liberté-réponse« bewähren soll. Nicht nur an dieser Stelle finden sich viele höchst aktuelle Motive, die in Ricœurs Werk bis zum Schluss eher untergründig, nicht aber prägnant herausgestellt werden. Man vergleiche im Sinne solcher Kontinuität nur die Apologie einer »Poetik der Freiheit« im späten Interview mit Bernard Sichère unter dem Titel *Le mal dans la lecture de Dostoïevski, de S. Freud, de la Bible et comment le mal est à traiter par la justice*, in: *La régle du jeu 7,* no. 219 (1996), 88–105, hier: 94.

128 Vgl. den entsprechenden Gedanken bei Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, 39, auf den Ricœur bereits 1935 in der Zeitschrift *Esprit* gestoßen sein mag, wo der erste der an dieser Stelle abgedruckten Texte ursprünglich erschienen ist.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ben[129] der Negativität von Gewalt, Krieg und Terror, Trauer und Verzweifelung nicht ›das letzte Wort‹ zu überlassen.[130] Ricœur will das ›leibhaftig‹ existierende Selbst des Einzelnen, dem er sich mit Maine de Biran, Kierkegaard, Jaspers, Marcel und Merleau-Ponty verpflichtet fühlt[131], so denken, dass es weder daran schlicht verzweifeln muss, sich unvermeidlich *radikal exponiert* zu wissen, noch auch angesichts dessen bei einer rückhaltlosen, ›nihilistischen‹ Freiheit Zuflucht suchen muss, die es sich herausnimmt, alles ›umzuwerten‹, was ihr im Wege steht, wie es Nietzsche in seiner *Genealogie der Moral* vorgeschlagen zu haben scheint.[132] Schließlich geht Ricœur in einem 1991 verfassten, sehr bedeutsamen, die ganze abendländische

129 Vgl. in diesem Sinne die Berufung auf Georges Canguilhems frühe Studie über das Normale und das Pathologische, auf Kurt Goldstein, Merleau-Ponty und Hans Jonas in: J.-P. Changeux, P. Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle,* Paris 1998, 17, 23 ff., 73 ff., 98, 214.

130 In diesen Kontext gehört auch, wie sich Ricœur gegen eine nivellierende Rede von ›der‹ Negativität wendet; vgl. CI, 420. – Das ›letzte Wort‹ ist für Ricœur im Übrigen ein sicheres Indiz für Gewalt. Aber was den Krieg betrifft, geht man wohl nicht fehl in der Annahme, dass v.a. das Schicksal seines im Ersten Weltkrieg früh (»inutile«) umgekommenen Vaters wie ein erstes, unauslöschliches Zeichen fungiert haben mag (Reagan, *Paul Ricœur*, 4, 126 f.; P. Ricœur, *L'unique et le singulier*, Brüssel 1999, 35), dessen Spuren in der Rede von Verlust und Abwesenheit besonders im Freud-Buch unverkennbar sind und in den späten Schriften wieder deutlich hervortreten.

131 Vgl. Vf., *Das leibliche Selbst und der Widerstand des Anderen. Paul Ricœur mit Blick auf Maine de Biran und Emmanuel Levinas*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 58*, Nr. 2 (2011), 471-493. Die v.a. auf John Locke und den französischen Übersetzer von dessen *Essay Concerning Human Understanding*, Pierre Coste, zurückgehende Geschichte des nominalisierten Selbst wirft, zumal in verschiedenen Sprachen, die ganz unterschiedlich mit ihm umgehen, bis heute analytische Probleme auf, mit denen auch Ricœur neu zu konfrontieren wäre. Vgl. G. Schlüter, *(The) Self, le Soi(-même), das Selbst. Ein terminologischer Coup um 1700*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte 62* (2020), 133–162, wo Ricœurs Begriff des Selbst (im Sinne von *ipséité*) allerdings auf ein »Reflexionsverhältnis« reduziert wird (140). Zu diesem Neologismus vgl. J.-P. Sartre, *Situations I*, Paris 1947, 148 unter Verweis auf Henry Corbin, sowie J.-P. Sartre, *Tagebücher. Les carnets de la drôle de guerre. November 1939 – März 1940*, Reinbek 1984, 62, 471; E. Mounier, *Œuvres de Mounier, T. III,* 1944–1950, Paris 1962, 113; E. Levinas, *Parole et silence. Œuvres 2,* Paris 2009, 162, 275; Hollier (Hg.), *Das Collège de Sociologie 1937–1939*, 284 f.

132 Man fragt sich allerdings, ob Ricœur den Fehdehandschuh von Nietzsches Genealogie wirklich aufgenommen hat, wo er einer *affirmation originaire* das Wort redet. Die Aktualität dieser Problematik dokumentiert (ohne besondere

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Überlieferung reinterpretierenden, posthum veröffentlichten Aufsatz so weit, in erklärtem Gegensatz zu Nietzsche und unter Berufung auf Freuds »Trauerarbeit« und Hegels »Arbeit des Negativen« einen *geistigen Sinn* menschlicher Geschichtlichkeit zu affirmieren, die sich über jegliche Nostalgie und Melancholie, Romantik und Verzweifelung hinwegsetzt.[133]

Was es bedeutet, geschichtlich ›ausgesetzt‹ (bzw. ›der‹ Geschichte ausgesetzt) zu leben, hat Ricœur, der ungeachtet seiner Inhaftierung in zwei deutschen Internierungslagern zunächst von den Vernichtungslagern nichts wusste und eingestandenermaßen die mit ihnen verknüpfte Gewalt totalitärer Macht lange unterschätzt hat[134], mit Blick auf Arthur Koestler, Merleau-Ponty, die Untaten der Nazis und den Archipel Gulag bereits kurz nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs bedacht; aber erst in seinem Spätwerk nimmt die ihn von Anfang an umtreibende Frage systematisch Gestalt an, wie es möglich ist, geschichtlich ›verantwortlich‹ zu existieren[135] und Geschichte zu denken, ohne etwa letztere einer »terroristischen Vorstellungsart« (Kant) preiszugeben, der Ricœur am Ende selbst, mit Bezug auf Jorge Semprun, Primo Levi, Paul Celan und andere nahe kommt[136], obgleich er sich mit aller Energie dagegen stemmt, ihr gewissermaßen das letzte Wort zu überlassen. So kommt eine angesichts der

---

Berücksichtigung Ricœurs) B. Waldenfels in *Schattenrisse der Moral,* Frankfurt/M. 2006.

133 P. Ricœur, *Vers la grèce antique. De la nostalgie au deuil*, in: *Esprit*, no. 399 (11) (2013), nov., 22–41. Ist die Trauer im Zeichen nicht des Bedürfnisses (»besoin«), sondern des Wunsches (»souhaite dirigé vers autrui«) nicht der Kern der Psychoanalyse – und insofern auch des Freud-Buches zur Interpretation? Vgl. P. Ricœur, *La psychanalyse confrontée à l'épistémologie*, in: *Psychiatrie française 17*, no. spéc. (1986), 211–223, hier: 213, 215.

134 Vgl. Raynova, Ricœur, *Der Philosoph und sein Glaube*, 107.

135 Ein frühes Ausrufezeichen setzt in dieser Hinsicht bereits der kleine Beitrag P. Ricœurs *Responsabilité de la pensée*, in: *Être 1,* no. 1 (1936), 4 f. Hier ist es aber noch nicht, wie in späten Schriften, der Andere oder die Fragilität eines/r jeden, was zur Verantwortung aufruft, sondern generell die »adhérence inouïe de toutes mes actes à moi-même«… Vgl. demgegenüber den Begriff der Verantwortung in der bereits zitierten *Note sur la personne* aus dem gleichen Jahr.

136 Vgl. die späten Besinnungen auf das anonyme »Werk« des Todes und auf die Trauer im Horizont sog. »Massenvernichtung« in: LT, 33, 39 ff., sowie Ricœurs *Préface à ›Médecins tortionnaires. Médecins résistants‹* [1990], in: L1, 399–404, hier: 403.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hermeneutisch bedachten historischen Erfahrung ernüchterte, nicht überschwängliche, aber versöhnliche und darüber hinaus hoffnungsvolle, ja eschatologische Perspektive wieder ins Spiel, die Ricœur bis heute wesentlich von Abgesängen auf das unter Berufung auf Hegel oder Alexandre Kojève, Arnold Gehlen oder Oswald Spengler, Jean-François Lyotard oder Francis Fukuyama viel zitierte *posthistoire* oder »Ende der Geschichte« unterscheidet.[137]

Zwischen seinen philosophischen Anfängen und seiner späten Verteidigung einer Geschichtlichkeit, die nicht ›zum Verzweifeln‹ sein soll, liegen nun allerdings zahlreiche Zwischenstationen, die angesichts der überbordenden Vielzahl der Publikationen Ricœurs die Frage aufwerfen, ob es sich um ein Konglomerat höchst disparater Themen eines okkasionellen Denkens handelt oder ob ihnen ein Plan, eine gewisse Systematik oder gar ein in sich schlüssiges System zugrundeliegt – bzw. ob sich noch andere Zugänge zum Werk des Philosophen anbieten, die ihm nicht von vornherein und gewaltsam ohnehin fragwürdige Ordnungsvorstellungen aufzwingen.[138]

137 F. Fukuyama, *Das Ende der Geschichte?,* in: *Europäische Rundschau 17*, Nr. 4 (1989), 3–25; L. Niethammer, *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?,* Reinbek 1989; M. Meyer, *Ende der Geschichte?,* München, Wien 1993; P. Anderson, *Zum Ende der Geschichte*, Berlin 1993; Vf., *Kritische Kulturphilosophie als restaurierte Geschichtsphilosophie? Anmerkungen zur aktuellen kultur- und geschichtsphilosophischen Diskussion mit Blick auf Kant und Derrida*, in: *Kantstudien 98* (2007), Heft 2, 183–217.

138 Vgl. TP, 18. Hier bereut Ricœur, der anfänglichen Versuchung nachgegeben zu haben, ein solches Werk im Vorhinein entwerfen zu wollen. Später beschreibt er, wie seine Hauptwerke und -interessen ohne jeglichen vorherigen Plan im Zuge von »unforseeable turns« auseinander hervorgegangen seien; vgl. das Interview mit Christian Delacampagne unter dem Titel *Paul Ricœur, philosophe de la métaphore et du récit,* in: *Entretiens avec Le monde I. Philosophies*, Paris 1984, 167–176, hier: 168; Reagan, *Paul Ricœur*, 122 f., sowie Engelmann (Hg.), *Philosophien,* 143, und das Interview mit François Ewald: *Paul Ricœur: un parcours philosophique.*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

8. Die Filiation der Werke im geschichtlichen Kontext

Betrachtet man die Werke in ihrer linearen Abfolge, ergibt sich zunächst dieses Bild: Am Anfang[139] steht in der Form einer Magisterarbeit (1933/4[140]) unter der Ägide Léon Brunschvicgs eine intensive Auseinandersetzung mit der Reflexionsphilosophie (Jules Lachelier, Jules Lagneau und deren Geistesverwandten wie Émile Boutroux, Félix Ravaisson und Maine de Biran, vor allem aber Jean Nabert), mit der Phänomenologie Husserls sowie mit dem christlichen Existenzialismus Marcels und mit der Philosophie von Jaspers.[141] Letzteren widmet sich Ricœur in seinen ersten zwei, bislang nicht übersetzten Büchern, eines davon mit Mikel Dufrenne verfasst (1947). Das während seiner Kriegsgefangenschaft im Zuge der Übersetzung von Husserls *Ideen I* erworbene methodisch-phänomenologische Rüstzeug bleibt bis in das Spätwerk hinein verbindlich, wie u.a. der unveränderte Nachdruck in dieser Hinsicht entscheidender Aufsätze des Frühwerks in *A l'école de la phénoménologie* (1986) zeigt, die allerdings in eine dezidiert hermeneutische Interpretation der Phänomenologie eingebettet sind, deren Methoden und Begrif-

139 Wie jeder Anfang, so hat auch dieser seine Voranfänge, hier: u.a. unter dem Einfluss von Roland Dalbiez, wie ihn Ricœur später denn auch bezeugt hat, in: *Mon premier maître en philosophie*, in: M. Léna (éd.), *Honneur aux maîtres*, Paris 1991, 221–225.

140 P. Ricœur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, Paris, 2017; vgl. J. Grondin, *Paul Ricœur, Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, in: *Revue des Sciences Religieuses 92*, no. 1 (2018), 121–127.

141 Vgl. die knappen rückblickenden Angaben in: P. Ricœur, *Gabriel Marcel et la phénoménologie,* in: *Entretiens autour de Gabriel Marcel,* Neuchâtel 1976, 53–74, hier: 53, sowie in J.-M. Le Lannou, P. Ricœur, *Y a-t-il une tradition française en philosophie?* [Entretien], in: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques 74,* no. 1 (1990), 87–91, und das Kap. 1 in *La Critique et la Conviction*. Hier bekennt sich Ricœur mit Nachdruck zu seiner nach wie vor bestehenden Verpflichtung auf einen Typus ›reflexiver‹ Philosophie.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fe[142] Ricœur keineswegs einfach anzuwenden gedenkt.[143] Als ›Vertreter‹ der Phänomenologie, in deren ›Schule‹ er erklärtermaßen gegangen ist, ohne selbst je einem Denken in ›Schulen‹ zu huldigen, hat er sich streng genommen nie begriffen.[144] Die erste eigenständige philosophische Monografie *Le volontaire et l'involontaire* (1950), Auftakt zu einer dreibändigen Philosophie des Willens, deren zweiter und dritter Teil (*Finitude et culpabilité. Tome I: L'homme faillible. Tome II: La symbolique du mal* [1960]) eine breitere Rezeption erfahren, erprobt die phänomenologischen Methoden intentionaler Analyse und eidetischer Reduktion, übertragen auf den noematischen Gehalt des Gewollten bzw. das *Pragma* als intentionales Korrelat eines bewussten Tuns. Dem Bewusstsein wird dabei der Status eines sich durchsichtigen Selbstbewusstseins abgesprochen mit Blick auf *absolut Unwillentliches*, das Ricœur als kontingente, nicht gewählte Figur des Existierens in der Weise eines *Charakters*, als gebürtiges *Leben* und als *Unbewusstes* analysiert. Angeregt von Gabriel Marcels Begriff inkarnierter Existenz schwebt Ricœur im Bereich des Praktischen ein Gegenstück zu Merleau-Pontys *Phénoménologie de la perception* (1945) vor; er geht dann aber entschieden andere

142 Wie das transzendentale Ich als letztes »Residuum der Weltvernichtung«, das nach eidetischer und transzendentaler Reduktion der Geltung alles zunächst naiv Erfahrenen zurückbleiben und die phänomenologisch angestrebte (adäquate und apodiktische) Evidenz verbürgen können sollte. E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, in: *Husserliana VII*, The Hague 1956, 31. Vorlesung; ders., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* [1913/1922] Tübingen ^{4}1980, § 49.

143 P. Ricœur, *Sur la phénoménologie*, in: *Esprit 21*, no. 209 (12) (1953), 821–839.

144 Erst recht nicht nach der auf den Symbolbegriff sich stützenden Entfaltung einer komplexen Interpretationstheorie und nach deren sprachanalytischer Anreicherung im Verlauf der 1960er Jahre. Um nur ein Schlaglicht auf diese Problematik zu werfen: im Leuvener *Discours sur l'action* (1970/1) wird zwar (noch) ausgiebig Gebrauch gemacht von einer gewissen »phänomenologischen« Methodik. Bei näherem Hinsehen hat diese aber so gut wie nichts mehr mit einer eidetischen oder gar transzendentalen Reduktion zu tun; vielmehr soll sie sich in einer Kunst des Unterscheidens (»art de la distinction, donc de la différence«, »des passages« etc.) bewähren (und sich dabei zugleich dialektischen »Konstruktionen« widersetzen) (s. ebd. v.a. das Kapitel VII, 1). Und das Unterschiedene als solches wäre auf dieser Basis zwar mit Husserl ›noematisch‹ zu begreifen, noematischer Gehalt aber keine Frage eines geistigen Sehens oder Blicks (»regard«) mehr, sondern potenziell öffentlichen Sinns.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wege, indem er sich auf den in *Le volontaire* noch für geradezu unschuldig gehaltenen[145], jedenfalls nicht eigens als »bösen« bedachten Willen konzentriert, woran sich eine nie geschriebene *Poetik des Willens* im Sinne einer *Poetik menschlicher Freiheit* hätte anschließen sollen. Zwischen dem endlichen Willen als praktischer Perspektive des Handelns, die im Sinne Kants *radikal* vom Bösen affiziert ist, einerseits und einer dezentrierten Universalität andererseits skizziert Ricœur eine anthropologisch gewendete Ontologie[146] »fehlbarer« Existenz, deren symbolischer Artikulation er anknüpfend an die »Ursymbole« des Makels, der Sünde, der Schuld nachgeht.

So weit diese Untersuchungen in die Geschichte der entsprechenden Symbolik zurückgreifen, so sehr muss man sich allerdings fragen, ob nicht gerade die symbolischen Ressourcen einer Hermeneutik des Bösen – abgesehen von ihrer anfechtbaren Verbindlichkeit und Relevanz als bevorzugte Paradigmen menschlichen Selbstverständnisses – seinerzeit durch die jüngste Geschichte überfordert worden sind, die uns in den Vernichtungslagern, aber auch durch die

145 P. Ricœur, *Esquisse d'un plaidoyer pour l'homme capable* [1994], in: *Philosophie, éthique et politique. Entretiens et dialogues* [2017], Paris 2023, 33–48, hier: 33.

146 Inzwischen ist durch posthume Veröffentlichungen deutlich geworden, wie intensiv sich Ricœur seinerzeit in die Überlieferung der klassischen Metaphysik und Ontologie eingearbeitet hat. Bei näherem Hinsehen zeigt sich, dass noch die ontologische Terminologie des Spätwerks, das um die *energeia* eines tätig sich manifestierenden *être comme acte* kreist, stark von dieser frühen Einarbeitungsphase geprägt bleibt. Vgl. u.a. P. Ricœur, *Nature et liberté*, in: F. Alquié et al., *Existence et natur*e, Paris 1962, 125–137, hier: 130; P. Ricœur, *L'Homme comme sujet de la philosophie*, in: *Anzeiger 126*, Jg. 1989 [d. Österr. Akademie der Wissenschaften. Phil.-histor. Klasse], Wien 1990, 73–86; ders., *L'attestation: entre phénoménologie et ontologie,* in: J. Greisch, R. Kearney (éd.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris 1991, 381–403, hier: 382; P. Ricœur, *De la métaphysique à la morale*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale 98*, no. 4 (1993), 455–477, hier: 460, 463; *Entre éthique et ontologie,* 194; P. Ricœur, *Jan Patočka et le nihilisme* [1990], in: L1, 84–92, hier: 87. – Allerdings hat es Ricœur offenbar testamentarisch untersagt, die unter dem folgenden Titel publizierten Manuskripte aus dieser Zeit zu veröffentlichen. Keinesfalls kommen sie ohne Weiteres als ›Werk‹ in Betracht. Vgl. *Être, essence et substance chez Platon et Aristote. Cours professé à l'Université de Strasbourg en 1953–1954*, Paris 2011. Auf den zuvor stark gemachten Existenzbegriff von Jaspers oder auf Kierkegaard nehmen diese Manuskripte im Übrigen an keiner Stelle Bezug. Sie erhellen insofern auch nicht, zumindest nicht direkt, die im Weiteren nachgezeichneten Denkwege.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Abwürfe der Atombomben über Hiroshima und Nagasaki mit neuen, vielfach als ›böse‹ bezeichneten Manifestationen menschlicher Gewalt konfrontiert haben – was von anderen Autoren (wie etwa Hannah Arendt, Günter Anders und Theodor W. Adorno) seinerzeit auch bedacht worden ist. Doch die entsprechenden Untaten als ›böse‹ einzustufen, war zunächst vielleicht nur Ausdruck von Fassungslosigkeit. Erst nach dem Erscheinen von Ricœurs Hermeneutik der Schuld-Symbolik[147] im Jahre 1960 wird die Diskussion um diese Frage, kurz darauf wesentlich angeregt von Hannah Arendts Bericht über die »Banalität des Bösen«, Fahrt aufnehmen. Von jüdischer Seite vor allem deshalb, weil der aus diesem Bericht herauszulesende Vorwurf, Juden hätten sich »wie Schafe zur Schlachtbank« führen lassen[148], als unerträglich empfunden wurde. Philosophisch war dieser Bericht dadurch bahnbrechend, dass er sich einer theologischen Nobilitierung der diskutierten Untaten als ›böse‹ widersetzte. Tut man den Verantwortlichen nicht zu viel Ehre an, wenn man sie zu Erfindern neuer Formen des Bösen hochstilisiert, die nicht einmal in der Ikonografie von Dantes ›Kreisen der Hölle‹, in Hieronymus Boschs Malerei und in der späteren, reichhaltigen Geschichte europäischer Alpträume vorgesehen waren?[149] Müsste man ihnen – in theologischer Sicht – dann nicht am Ende bescheinigen, selbst den obersten Widersacher Gottes (von dessen eigenen Gnaden), genannt Lucifer, den Bringer des Lichts, überboten zu haben, um uns endlich über die menschlich-unmenschlichen Verhältnisse schonungslos aufzuklären? Handelte es sich nicht – lange bevor es zu seriellen Formen der Vernichtung kam – um Epidemien altbekannter, aber auch neuartiger Gemeinheit oder Niedertracht, die sich, staatlich prämiert und systematisch forciert von Vollstreckern wie Reinhard

147 In der deutschen Übersetzung ist im Untertitel dagegen erstaunlicherweise von einer »Phänomenologie der Schuld« die Rede. Dabei vermeidet es Ricœur weitestgehend, sich je auf ›Erfahrung‹, die privilegierte Quelle dieser Philosophie, zu stützen oder gar zu berufen. Stets geht es ihm um textuell manifestierten Sinn (DI, 29 f./DlI, 26 f.).

148 Vgl. H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen* [1964], Leipzig 1990.

149 Vgl. J. Delumeau, *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*, Reinbek 1989, 146 ff.; vgl. dagegen G. Steiner, *In Blaubarts Burg. Anmerkungen zur Neudefinition der Kultur*, Frankfurt/M. 1972, 61 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Heydrich, wie nie zuvor in allen ihren Schattierungen offenbaren durfte?[150]

Diese Diskussion ist bis heute nicht abgeschlossen, so dass die frühen Ansätze Ricœurs auch insofern in eine fortwirkende Geschichtlichkeit hineingezogen werden, von deren Aussichten sie nachträglich in ein neues Licht gerückt werden.[151] Andererseits macht sich in seinen Schriften früh eine philosophische Widersetzlichkeit dagegen bemerkbar, sich einer unabsehbaren, früher oder später womöglich auch jegliche Eidetik[152] des Menschen und dessen »Sinn« auflösenden Geschichtlichkeit ausgeliefert zu begreifen. Vielmehr schwebt Ricœur eine *Ontologie des Menschen*[153] vor (noch im Spätwerk ist auch von einer »philosophischen Anthropologie« die Rede[154]) – weitgehend unabhängig von dem Streit, der durch Sartres ›anthropologische‹, zu Heidegger und seinen französischen Anhängern konträre Deutung des Daseins als »réalité humaine« entbrannt war.[155] Neben der symbolisch-mythischen Folie der Deutung

150 Einen von ganz wenigen Versuchen, die Gemeinheit philosophisch ernst zu nehmen und zu verstehen, hat Knut Berner vorgelegt, allerdings wiederum in der Perspektive einer christlichen *Theorie des Bösen. Zur Hermeneutik destruktiver Verknüpfungen,* Neukirchen-Vluyn 2004.

151 Man vergleiche dazu nur den in dieser Hinsicht besonders bemerkenswerten Anhang zu M. Dufrenne, P. Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris 1947, 394–399 [=KJ], sowie Vf., *Neue Formen des Bösen als Herausforderung des Politischen. Kritische Überlegungen zu Paul Ricœurs Projekt einer regenerativen Geschichte – mit Blick auf Hannah Arendt*, in: *Journal Phänomenologie 37* (2012), 45-56.

152 Vgl. die Auseinandersetzung mit diesem Begriff mit Blick auf Levinas' ›verbaler‹ Deutung jener *essence*, in der das Menschliche nicht mehr sollte aufgehen können, wenn wir seinem zweiten Hauptwerk (*Jenseits des Seins und anders als Sein geschieht* bzw. »au-delà de l'essence [!]«, wie es im frz. Originaltitel heißt) folgen, in: Ricœur, *Emmanuel Levinas: penseur du témoignage*, 32 (auch in: L3, 81–103).

153 P. Ricœur, *Que signifie ›Humanisme‹?,* in: *Comprendre. Revue de politique de la culture 15,* mars (1956), 84–92. Eine Anthropologie der *conditio humana* bzw. *historica* aber schwebt Ricœur (wie schon Emmanuel Mounier) vor, nicht eine Anthropologie der »Natur des Menschen« (vgl. HV, 163, 176 f.).

154 So u.a. in dem Beitrag *Religion and Symbolic Violence*, in: *Contagion 6* (1999), 1–11, hier: 8.

155 Einschlägig dazu: M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den ›Humanismus‹* [1947], Bern ^{2}1954; sowie J. Derrida, *Fines hominis*, in: *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988, 119–142; D. Janicaud, *L'Ombre de cette pensée,* Grenoble 1990; *Heidegger en France. Vol. 1, 2,* Paris 2001; E.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

menschlicher Fehlbarkeit begreift Ricœur sodann die Psychoanalyse als die zweite, diesmal spezifisch moderne Art und Weise, vom Bösen Rechenschaft abzulegen; und zwar in klinisch-pathologischer Perspektive.

In der Mitte der 1960er Jahre, als die große, zweifellos auch von Jacques Lacan angeregte, aber gewiss nicht auf dessen neuartige Psychoanalyse reduzierbare[156] Freud-Studie erscheint, sieht sich Ricœur in eine ganze Reihe von polemischen Gefechten verwickelt, die nachträglich, im Lichte seiner späteren Anliegen, eher als Abwege erscheinen. Wie, so fragt er sich unter dem Druck der Provokation, die für ihn der rezente ›Strukturalismus‹ in seinen verschiedenen Spielarten darstellte, lässt sich der Gedanke, dass ein leibhaftiges, inkarniertes Subjekt symbolischer Umwege des Verstehens bzw. *indirekter Reflexion* bedarf, mit einem Sprachdenken vereinbaren, das sowohl die Intentionalität des Sagens als auch die Referenz auf die Welt, in der sich das Subjekt situiert erfährt, gering schätzt, um statt dessen die Sprache (*langue*) als reines, virtuelles Zeichensystem zu begreifen, das unsere Rede gleichsam nur flackern lässt wie in einem großen Stromkreis, dessen wir nicht mächtig sind? (Dieser Metaphorik hatte sich auch Gadamer bedient.)

In *Le conflit des interprétations* (1969) wehrt der Autor diese Provokation im Wesentlichen ab.[157] Die strukturalistischen und semiotischen Deutungen der Sprache, wie er sie bei Claude Lévi-

---

Baring, *Humanist Pretensions: Catholics, Communists, and Sartre's Struggle for Existentialism in Postwar France,* in: *Modern Intellectual History* 7, no. 3 (2010), 581–609. – Erstaunlicherweise scheint Ricœur das Werk Helmuth Plessners kaum wahrgenommen zu haben, das sich ebenfalls zwischen Ontologie und Anthropologie zu positionieren hatte.

156 Vgl. E. Roudinesco, *Jacques Lacan. Bericht über ein Leben, Geschichte eines Denksystems*, Köln 1996, 482; C&C, 68 ff.; zu Roudinesco vgl. Reagan, *Paul Ricœur*, 25 ff., 29 ff., 70 f.; sowie *Une lettre de Paul Ricœur* [réponse de P. Ricœur à l'article dénigrant de J. P. Valabrega *Comment survivre à Freud?*], in: *Critique 22,* no. 225, fév. (1966), 183–186.

157 Ich glaube nicht, dass man François Dosse Unrecht tut, wenn man ihn so versteht, dass er die Geschichte des Strukturalismus weitgehend aus einer ›ricœurianischen‹ Perspektive rekonstruiert hat. Das betrifft die Diskussion um den Referenten ebenso wie die Begriffe des Subjekts, der Geschichte und einer Praxis, auf die gerade in geschichtskritischer Perspektive nicht zu verzichten ist; vgl. F. Dosse, *Geschichte des Strukturalismus. Bd. 2. Die Zeichen der Zeit. 1967–1991*, Frankfurt/M. 1999, 66 f., 331 f., 445, 451.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Strauss, Roland Barthes, Algirdas-J. Greimas u.a. identifizierte, kann Ricœur bestenfalls als Einklammerungen des *Sinns der Sprache* gelten lassen, der zunächst allein der *an Andere als solche* gewandten Rede (*parole*) zu verdanken sein soll. Demgegenüber geht es ihm um die Rettung des *sprechenden, auf die Welt symbolisch Bezug nehmenden Subjekts* (ohne den Sinn einer strukturalistischen und semiotischen Erforschung der Sprache als *langue* rundweg zu bestreiten) – und in diesem Sinne darum, zum »reichhaltigen Sinn der Worte«[158] bzw. *zum Wort als solchem* zurückzufinden, das seines Erachtens durch verkürzte Theorien der Sprache (nicht nur durch das übliche Unmaß ›leerer Worte‹) verloren zu gehen drohte.[159]

Die Rückbesinnung auf die Rede als praktisches Tun mit Worten ist nunmehr kein spezielles Problem der Philosophie mehr, sondern betrifft zugleich das, was ›Welt‹ für uns ausmacht, wie wir uns in ihr ›befinden‹ und artikulieren können, wie sie sich uns zeigt und, mehr noch: wie wir sie in Verhältnissen zueinander allererst hervorbringen. Das Sich-zeigen der Welt im Ereignis des Wortes, das *Gesagt-sein der Welt und das Sprechend-sein des Menschen* hält Ricœur für gleichursprünglich.[160] In diesem Sinne knüpft er an die Münchner Phänomenologen und an die sprachanalytische Philosophie an (die im Falle John L. Austins ihrerseits einer »linguistischen Phänomenologie« gewissermaßen auf halbem Wege entgegen kam, worauf Ricœur immer wieder hingewiesen hat[161]). Die auf Andere

158 So äußert sich Ricœur bereits im Jahre 1950 im Sitzungsbericht der *Société française de Philosophie*, publiziert in deren *Bulletin 45*, no. 1 (1951), 3–29; jetzt dt. unter dem Titel *Die Einheit des Willentlichen und des Unwillentlichen als Grenzidee,* in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns*, Paderborn 2019, 1–35, hier: 32.

159 Auf dem Spiel steht demnach nicht weniger als der Verlust einer zwar als primordial eingestuften, aber inzwischen radikal gefährdeten Zusammengehörigkeit von »being and logos« und damit unser »dwelling upon the earth«, wie Ricœur mit Blick auf Heideggers *Zeit des Weltbildes* schreibt, ohne ihm aber in die Richtung einer direkten Ontologie folgen zu wollen; vgl. P. Ricœur, *Religion, Atheism, and Faith*, in: A. MacIntyre, P. Ricœur, *The Religious Significance of Atheism*, New York, London 1969, 57–98, hier: 96.

160 P. Ricœur, *Die Zukunft der Philosophie und die Frage nach dem Subjekt*, in: H. R. Schlette (Hg.), *Die Zukunft der Philosophie*, Olten, Freiburg i. Br. 1968, 128–165, hier: 158.

161 Vgl. u.a. P. Ricœur, *Phänomenologie des Wollens und Ordinary Language Approach*, in: H. Kuhn, E. Avé-Lallement, R. Gladiator (Hg.), *Die Münchner Phänomenologie*, Den Haag 1975, 105–124 (jetzt auch in: EC3, 147–171). So

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich beziehende, es auf abweichende Erwiderung (und keineswegs bloß auf Zustimmung) anlegende Rede geschieht im Kontext einer gemeinsamen, wenn auch vielfach strittigen Welt, in deren Horizont sie mit ihrer *Referenz* als grundsätzlich *sagbar* und als auf *Objektivation* angewiesen erscheint, die Ricœur nicht mit purer Entfremdung gleichgesetzt sehen will.[162]

Dieser Gedanke führt mehrfach zu einer Wiederannäherung an Hegel, auf den sich Ricœur in *De l'interpretation* zunächst noch primär methodisch gestützt hatte, um zu zeigen, wie der quasi *archäologische* Rückgang auf frühere Gestalten der Erfahrung von einer gegenläufigen *teleologischen* Lektüre ihrer Aufhebung in späteren Gestalten inspiriert ist. Dabei greift Ricœur ähnlich wie schon Merleau-Ponty[163] und Antoine Vergote[164] die Freud'sche Archäologie-Metaphorik und Husserls Rede von den *archai* des Bewusstseins ebenso auf wie Hegels dialektisches Modell der Aufhebung des Früheren in der Tiefe fortgeschrittenen Geistes (HuS, 145–149, 171). Doch bleibt die sprachtheoretisch motivierte Annäherung an Hegel hochambivalent, weil sie mit der Einsicht in eine *irreduzible Vielfalt von Formen des Sagens* einhergeht.

Der Sinn der Sprache als Rede(n) erschöpft sich nicht in der möglichst eindeutigen Aussage und in der *Aufhebung* im Denkbaren; er zeigt sich nicht weniger in poetischer, symbolischer und mythischer Rede und darüber hinaus im *nicht-veritativen Ausdruck*

---

wurde Ricœur allerdings nicht zum bloßen ›Sprachanalytiker‹, hielt er doch daran fest, dass wir es nie nur mit »Sprachspielen«, die wir ohne Weiteres auch abwandeln könnten, sondern mit einer Sprachlichkeit zu tun haben, *die wir leben bzw. ›existieren‹.* Das wird nur auf den ersten Blick nicht deutlich, wo Ricœur bis in seine Spätwerke *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* und *Wege der Anerkennung* hinein mit einer Besinnung auf die Semantik eingespielten Sprachgebrauchs einsetzt. Im zuletzt genannten Werk wendet sich Ricœur gegen den Standpunkt, die Beschreibung geläufiger Sprache ergebe bereits Philosophie (*Parcours de la reconnaissance. Trois études,* Paris 2004, 32; dt.: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein,* Frankfurt/M. 2006, 36).

162 P. Ricœur, *Objektivierung und Entfremdung in der geschichtlichen Erfahrung*, in: *Philosophisches Jahrbuch 84* (1977), 1–12. Die bereits oft angefochtene Horizont-Metapher bedarf nochmaliger Revision, wenn wir sie wie angedeutet auf ein sozial überhaupt erst gezeitigte und ständig zu erneuernde Welt beziehen.

163 Ricœur, *Une interprétation philosophique de Freud*, 101.

164 A. Vergote, *L'intérêt philosophique de la psychanalyse freudienne*, in: *Archives de Philosophie 21* (1958), 26–59.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eines *Zeugnisses* oder einer *Bezeugung* im Modus des Glaubens an etwas oder jemanden. Und es scheint fraglich, ob das *Sagen* der Bezeugung, in der auch das Selbst sich (mit) bezeugt, in das *Gesagte* eines Zeugnisses derart eingehen muss bzw. kann, wie es aus der Perspektive der Hegel'schen *Phänomenologie des Geistes* naheliegen würde. Wenn sich zwischen Sagen und Gesagtem eine niemals ganz zu schließende Kluft auftut (wie es bei Levinas den Anschein hat, dem Ricœur in diesem Punkt nach diversen Rückbezügen auf Hegel mehr und mehr entgegenkommt), muss dies dann nicht auch für das bezeugte, in vielen Zeugnissen sich niederschlagende Leben eines Philosophen gelten? Können bzw. sollten wir erwarten, dass sich die *sens d'une vie*, von denen bei François Dosse mit Blick auf Ricœur nicht zufällig im Plural die Rede ist[165], in verschriftlichtem Sinn aufgehoben finden werden?

Spuren des Sinns, der Sinnbildung und ihrer Sedimentation geht Ricœur schließlich weit bis in Zonen innovativer Rede hinein nach, die nicht etwa nur etwas zur Sprache bringt, was schon sagbar war, sondern Neuartiges allererst *originär sagbar macht*; v. a. infolge einer »geregelten« bzw. »kohärenten Deformation« (André Malraux[166]) normalen Sprachgebrauchs durch *lebendige Metaphern*, die Sinn *stiften* und nicht einfach nur wiedergeben, was ein monologisches Bewusstsein sich ausgedacht hat oder was es ›real‹ vorzufinden meint. Die *Kraft der Sprache als Sinnstiftung* denkt Ricœur auf den Spuren Kants als eine symbolisch produktive Einbildungskraft[167], deren metaphorische Fruchtbarkeit er allerdings zunächst doch wieder in eine veritative Dimension zurückzubiegen neigt: sie lässt *etwas-als-etwas sehen* und dadurch erkennen, *wie etwas ist*, das entsprechend beurteilt werden kann.

---

165 F. Dosse suchte der Pluralität der durchlaufenen Denkwege Ricœurs bereits im (unübersetzbaren) Titel seines Standardwerkes gerecht zu werden: *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913–2005)* [2001], Édition revue et augmentée, Paris 2008.

166 Vgl. ZEI, 112/TRI, 108; P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. II: Zeit und literarische Erzählung*, München 1989, 44; frz.: *Temps et récit. Tome II. La configuration dans le récit de fiction*, Paris 1984, 43.

167 P. Ricœur, *Mimesis et représentation*, in: *Actes du XVIIIe Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française*, Strasbourg 1980. Université des sciences humaines de Strasbourg. Faculté de Philosophie (1982), 51–63, hier: 58.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dann aber drängt sich verschärft die Frage auf, ob nicht auch diese Rückbesinnung auf die Sprache als produktive Rede wie auch ihre Reduktion auf ein virtuelles Zeichensystem noch eine veritativ nicht einzuhegende Sprachlichkeit vermissen lässt. Gelingt es ihr, das Geheimnis der Dinge auszusprechen (wie Ricœur in seiner intellektuellen Autobiographie *Réflexion faite* [1995] formuliert[168]), wenn sie sich von engen Grenzen des eindeutigen Aussagens befreit? Geht sie als ausgesprochene womöglich nicht rückstandslos in ihre zunächst mündliche und dann auch schriftliche Objektivation ein? Oder muss sie das gleiche, in der *Phänomenologie des Geistes* beschriebene Schicksal erleiden wie das vorübergehende Jetzt, das gesagt und im Gesagten »aufgehoben« wird?

Nachdem Ricœurs Denken seit seiner Ende der 1960er Jahre einsetzenden Besinnung auf die Semantik der Handlung[169] im Kontext menschlicher Lebensformen eine entschieden *praktische Wendung* genommen hatte, rückt mehr und mehr die *Erzählung bzw. die narrative Funktion* (a) im sublunaren alltäglichen Leben, (b) im Text und (c) auf dem Rückweg vom Text zum Leben im Zuge seiner *mimetischen Refiguration* in den Vordergrund. Die Erzählung wird zeitweise sogar zum paradigmatischen »Text schlechthin« erklärt. Dieser Ehrentitel kommt nicht mehr wie einst der Welt selbst, der Seele, die ›in gewisser Weise alles ist‹[170], wie Aristoteles in *De amina* schrieb, oder gar einem bestimmten Buch oder Mythos, sondern anscheinend nur noch dieser speziellen Textsorte zu. Die Erzählung nährt sich allerdings von prä-narrativem Leben, erlaubt aber auch Distanznahme von ihm und soll schließlich dessen Uminterpretation nach Maßgabe einer vor allem auf metaphorischem Wege ermöglichten Neubeschreibung gestatten, der gleichwohl nicht die Macht einer radikalen Neuerfindung zu Gebote steht. Die ontologische, weniger mit Bezug auf Heidegger als vielmehr auf Gadamer gedeute-

168 Trotz seiner Vorbehalte gegen einen empathischen Gebrauch des Geheimnisbegriffs, wie ihn Ricœur bei Gabriel Marcel antraf (C&C, 25).

169 Vgl. den bereits erwähnten programmatischen Entwurf künftiger Erforschung dieser Semantik sowie für den entsprechenden Unterricht am *Collège de France*, an dem es 1969 um die zwischen Michel Foucault, Yvon Belaval und Ricœur zu entscheidende Besetzung einer Professur für Philosophie ging, die dann zugunsten Foucaults entschieden wurde. Siehe dazu D. Eribon, *Michel Foucault. Eine Biografie* [1989], Frankfurt/M. 1999, 303 f., 309.

170 H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt/M. 1986; Aristoteles, *Vom Himmel. Von der Seele. Von der Dichtkunst*, München ^{2}1987, 337.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

te *Zugehörigkeit* zu prä-narrativ strukturiertem Leben wird durch Akte der *Distanznahme* nie ganz aufgehoben; sie reduziert sich aber auch nicht auf ein schicksalhaftes Geschehen, gegen das die imaginative und fiktive Eröffnung von neuen, unvorhergesehenen Deutungsspielräumen gar nichts auszurichten vermöchte.

Dieselbe Überzeugung leitet Ricœurs Apologie einer politischen *Leidenschaft für das Mögliche*, die sich weder in einer fatalen Beschränkung auf ein sogenanntes politisches Realitätsprinzip erschöpfen, noch in utopistischem Überschwang von der Aufgabe entbinden soll, eine stets mangelhafte Wirklichkeit neu zu ›sehen‹, um sie schließlich umzugestalten, wenn sie es erfordert.[171] So sollen nicht nur vom Leben zum Text, sondern auch umgekehrt *vom Text zum (politischen) Leben* Wege denkbar werden, die von einem praktischen Selbst zu beschreiten oder allererst zu eröffnen sind. Dieses Selbst *bewohnt* die Welt nicht nur leibhaftig. Mit *ontologischer Vehemenz* (TP, 54, 68), der vorzugsweise die narrative und metaphorische Sprache Ausdruck verleiht, kann es an einer *Umgestaltung* der Welt arbeiten. Dabei bleibt es dem »zu sagenden Sein« selbst als ›exiliertes‹ und ›diasporisches‹[172] zugehörig, befreit sich aber im Zuge des Sagens vom Unterworfensein unter eine Welt, die sprachlich nur ›wiederzugeben‹ wäre. Was Rede und Schrift wiedergeben, wenn die Einbildungskraft in ihnen arbeitet, ist nie bloß Vorgegebenes. Und ihre primäre Referenz auf Wirkliches ist poetisch wie in einer Epoché zu suspendieren, um einer es umgestaltenden zweiten Referenz zugute zu kommen, der geradezu die Macht zugetraut wird, »[de] désocculte[r] les structures profondes de la réalité auxquelles nous sommes reliés en tant que mortels, nés dans ce monde et appelés à l'habiter pour un temps«.[173]

---

171 P. Ricœur, *Ideology and Utopia as Cultural Imagination*, in: *Philosophic Exchange 7*, no. 1 (1976), 17–28; *L'herméneutique de la sécularisation. Foi, idéologie, utopie*, in: *Archivio di Filosofia 46,* no. 2–3 (1976), 49–68; *L'Imagination dans le discours et dans l'action*, 207–228; *The Function of Fiction in Shaping Reality*, in: *Man and World XII*, no. 2 (1979), 123–141.

172 Vgl. DI, 58/DlI, 55 zur »Diaspora der Existenz«; zum Motiv des Exils Vf., *Welt – Exil – Faktizität. Eine Übung in hermeneutischer Zirkularität*, in: *Phänomenologische Forschungen*. Beiheft 5 (2023), 263–281.

173 P. Ricœur, *Imagination et métaphore* [communication à la Journée de la Société Française de Psychopathologie de l'Expression, Lille 1981], in: *Psychologie médicale 14* (1982), 1883–1887, hier: 1887.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

So rücken in praktischer Perspektive imaginär und fiktiv angereicherte sowie erweiterte Spielräume praktischen Selbstseins ins Zentrum des philosophischen Interesses Ricœurs, der nun auch mehrfach auf die frühen Analysen willentlichen Handelns zurückkommt. Dabei fließt unverändert die alte Überzeugung des Philosophen ein, dass vom leibhaftig existierenden Selbst nur im Dialog mit den Wissenschaften die Rede sein kann. Wo die zeitweise diesseits des Rheins, zumindest in Deutschland, vorherrschende Hermeneutik dazu neigte, sich im Zuge einer rückhaltlosen Ontologisierung des Verstehensbegriffs von allen Methoden und Wissenschaften abzuwenden, gibt Ricœur, der dieser Versuchung zu keiner Zeit nachgegeben hat, der Hermeneutik ihren wissenschaftlichen, aber auch geschichtsphilosophischen Rationalitätshorizont zurück. Wenn sich selbsthaftes Leben in historischen Dimensionen kollektiver Zeit manifestiert, muss man sich fragen, welchen Begriff sich Kulturwissenschaften wie die Historiografie von dieser Zeit machen. Studien zur französischen *Annales*-Schule[174] und besonders der dritte Band der Trilogie *Temps et récit* sind diesem Problem gewidmet. Allerdings moniert Ricœur, speziell in den Arbeiten der *Annales*-Historiker werde nicht mehr (oder allenfalls unfreiwillig) erzählt. So laufen sie Gefahr, das ursprünglich der menschlichen Zeiterfahrung zu entnehmende »Projekt« narrativer Humanisierung durchlebter Zeit aus dem Auge zu verlieren.[175] Dabei begreift Ricœur dieses Projekt als eines, das unumgänglich praktischen Rationalitätsansprüchen zu unterwerfen ist, und kommt auf diese Weise ähnlich gelagerten Gedanken von Jürgen Habermas entgegen.

Dem Ziel, *Zeit als Geschichte* verständlich werden zu lassen, bleibt auch die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit historischer Zeit verpflichtet, glaubt Ricœur. Deshalb prägt er den Begriff

174 P. Ricœur, *The Contribution of French Historiography to the Theory of History*, Oxford 1980.

175 Vgl. ZEIII, 173/TRIII, 160, wo der chronologischen Zeit zwischen kosmologischer und erlebter Zeit die Bedeutung einer Humanisierung zugeschrieben wird (nicht ohne eine gegenläufige ›Kosmologisierung‹ allerdings). An anderer Stelle wird jedoch allein die erzählte Zeit mit der »menschlichen Zeit« geradezu gleichgesetzt (ZEIII, 163/TRIII, 150). Aus dieser narrativistischen Position scheint zu folgen, dass *gemeinsam zugebrachter*, sei es Anderen gestundeter, sei es einander gespendeter Zeit diese Bedeutung nicht zukommt, was zutiefst irritiert.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einer »historischen Intentionalität«, die im Spannungsfeld zwischen geschichtlichem Leben und historiographischem Diskurs von der Philosophie zu bedenken ist.[176] Was kann, so fragt sich Ricœur, die von jeglicher identitären Bevormundung befreite Geschichtswissenschaft dazu beitragen, dem geschichtlichen Leben vieler Menschen und anonymer Kollektive in der Dimension historischer Zeit Orientierung zu geben? Hier geht es um eine Humanisierung der historischen Zeit, die nicht Sache einiger weniger Experten sein kann: Sie ist die Aufgabe einer demokratischen Kultur des kollektiven und kulturellen Gedächtnisses, das sich von einer epistemologisch verselbständigten Geschichtswissenschaft[177] belehren und läutern lassen muss, im Übrigen aber eine vom geschichtlichen Wissen nicht zu ersetzende Funktion übernimmt, nämlich die Vergegenwärtigung kollektiver Vergangenheit umwillen einer Zukunft, die nicht auf ihre Vorgeschichte zu reduzieren sein soll.

Dass vergegenwärtigte Vergangenheit weder auf traumatische Weise die Gegenwart lähmen, noch einer manipulativen Neuerfindung preisgegeben werden sollte, ist Ricœurs Hauptsorge. Vergangenes sollte ebensowenig über die Gegenwart herrschen wie diese selbstherrlich eine Vergangenheit erfinden, die man gehabt haben möchte (wie es Nietzsche nahegelegt hatte). Der Sinn des Umgangs mit einer Vergangenheit, die das einzelne Selbst wie auch Kollektive zutiefst affiziert, steht nicht einfach ungerufenen Sinnstiftern zu Gebote; er ist aber so zu verstehen, meint Ricœur, dass der Erwartungshorizont, in dem wir künftig Mögliches und darüber hinaus Un-Mögliches entwerfen, weder ganz unbestimmt und leer erscheint noch vollkommen verdüstert wird. Die Geschichte der menschlichen Gattung soll als »menschliche« (humane) weitergehen bzw. neu in Gang kommen, nicht als fortgesetzt unmenschliche mit Verachtung sich selbst überlassen bleiben.

So kehren am Ende in problematischer Nähe zu Hegel, von dem sich Ricœur nach wiederholten programmatischen Reprisen mehr-

176 Vgl. Engelmann (Hg.), *Philosophien*, 151.

177 Der Ricœur ebenso wie anderen, in irreduzibler Vielfalt vorhandenen Wissenschaften, wie etwa der *neuroscience*, eine relative Autonomie zugeschrieben hat, die einen Umweg über sie erforderlich macht, »avant de faire retour dans la patrie du soi«, wie es bezeichnenderweise im Vorwort zu France Quérés *Conscience et neurosciences*, Paris 2001, 7–12, heißt (hier: 10).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fach abgrenzt[178], mit Macht die alten Fragen wieder, die er bereits in seiner Auseinandersetzung mit Husserls *Krisis*-Schrift gestreift hatte[179]: Ob sich eine Philosophie noch heute denken lässt, die vom »Sinn der Geschichte« zu sprechen erlaubt, und ob sich unter Verzicht auf einen vorweg hypostasierten Sinn Perspektiven der Versöhnung entwerfen lassen, die nicht im Geringsten die Anderen angetane Gewalt als dem Fortschritt eines überlegenen Geistes (oder eines gespenstischen Surrogats) dienlich rechtfertigen.[180] Ist eine derartige Rechtfertigung nicht der Anfang geistiger Gewalt? fragt Levinas.[181] Mit demselben Skrupel klagt Ricœur schließlich die Achtung einer »unaufhebbaren« Alterität des Anderen ein, die ihm noch in Kants Begriff der Person (als eines unverfügbaren Selbstzwecks) zu wenig beachtet erscheint. Und er stellt ohne Wenn und Aber fest: »Die Andersheit des anderen als anderer [l'altérité de l'autre en tant qu'autre] bleibt unaufhebbar [irréductible]« (LT, 92 f.). Wohnt diese Alterität nicht dem Selbst als einem Anderen (»comme un autre«) inne und konstituiert es geradezu? Führt nicht eine Hermeneutik des Gewissens auf diese Spur?[182]

9. Im Zeichen unaufhebbarer Alterität

Ricœur wirft diese suggestiven, allerdings skeptisch gemeinten Fragen zwar auf, glaubt aber, dass sie die Kompetenz jeglicher Philosophie letztlich überfordern müssen. Ob sich eine radikale Alterität (die schließlich anders als sie selbst wäre, ohne als Nicht-Anderes wie bei Nikolaus von Kues[183] wieder in Selbigkeit einzuscheren)

178 Vgl. Ricœur, *Le discours philosophique de l'action,* sowie seine Zwischenbilanz *Hegel aujourd'hui*, in: *Etudes théologiques et réligieuses 49*, no. 3 (1974), 335–355.

179 P. Ricœur, *Husserl et le sens de l'histoire*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale 54*, no. 3/4 (1949), 280–316; wieder abgedruckt in: AEP, 21–58.

180 Vgl. P. Ricœur, *Mythes de salut et raison*, in: *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, Paris 2010, 271–297, hier: 291.

181 E. Levinas, *Zwischen uns. Versuch über das Denken an den Anderen*, München, Wien 1995, 126.

182 Ricœur, SaA, Neunte Abhandlung. Siehe dazu den Beitrag über pathische Subjektivität in Bd. I.

183 Nikolaus v. Kues, *Vom Nichtanderen (De li non aliud),* Hamburg 1987.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

überhaupt denken lässt – sei es als innere Herausforderung des Selbst, jedem Anderen in seiner Singularität gerecht zu werden, sei es als Auskehr aus jeglicher geschichtlichen Totalität –, ob sie nicht vielmehr auch das Denken aus sich auskehren lässt in eine radikale Fremdheit, die sich jeglichem Diskurs widersetzt, das sind Fragen, die auch andere auf teilweise parallelen Denkwegen beschäftigt haben: Vor allem Levinas, wie bereits Derridas Kommentar aus dem Jahre 1964 zeigt, der unnachsichtig mit dem Levinas zugeschriebenen Glauben ins Gericht geht, die metaphysisch-ontologische Tradition der Philosophie im direkten Zugriff auf die radikale Fremdheit einer »Exteriorität« überschreiten zu können, der unsere Sprache dennoch mächtig wäre.[184] Ricœur meint demgegenüber, niemals einer Ontologie begegnet zu sein, die von radikaler Alterität nichts ahnen lässt, welche er seinerseits von bloßer Exteriorität abgegrenzt sehen möchte. Deshalb fragt er nach wie vor und mit vielen Anklängen an seine frühen ontologisch-metaphysischen Studien: was für ein ›Sein‹ ist dem Selbst zuzusprechen, das sich als für eine solche Alterität aufgeschlossen erweist? Es soll sich um ein in keiner geschichtlichen Totalität aufhebbares, zerbrechliches Selbst handeln, das sich selbst nicht durchsichtig wird und geradezu *als Anderer* zu begreifen ist, wobei die Ander(s)heit, die es von innen unterwandert, fremd bleibt, das Selbst aber zur Antwort herausfordert. Die Frage, wie das ›Antworten‹ praktisch geschehen kann, führt Ricœur immer wieder auf eine klassische Begrifflichkeit zurück, so auf ein aristotelisches Verständnis des Seins bzw. einer spezifischen Seinsart als »acte et puissance«.[185]

Ricœurs Spätwerk bezeugt den Sinn dieser Herausforderung in ethischen und moralischen Kontexten guten und gerechten Zusammenlebens. Einer teleologischen Ethik oder deontologischen Moral aber ist so zugleich der Rückweg in eine traditionelle Tugendlehre oder Pflichtenlehre verbaut, denn dem Guten wie auch dem Gerechten wird auf diese Weise eine außer-ordentliche Herausforderung aufgebürdet, die es als in einem *nicht-privativen* Sinne *un-möglich* erscheinen lässt, ihr je wirklich gerecht zu werden. An dieser Stelle schlägt jene Leidenschaft für das Mögliche, der sich Ricœur als

184 J. Derrida, *Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas'*, in: *Die Schrift und die Differenz*, 120–235.

185 Ricœur, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, 343.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

politisch Denkender auf den Spuren Kierkegaards verpflichtet weiß, in eine *Leidenschaft des Un-Möglichen* um (wie man mit Derrida sagen könnte[186]), die dem Selbst und der Geschichte den Eintritt in ein bruchloses Gutes und Gerechtes verwehrt – und beides eben deshalb am Leben hält.[187]

Wie aber soll all das zusammengehen können: die Existenz des Einzelnen, ihr Herausgefordertsein vom wenn nicht ›absolut‹, so doch ›radikal‹ Anderen im Kontext politischer, dem Guten und Gerechten verpflichteter Lebensformen, deren europäische Geschichte uns doch an ein unerhörtes (nicht zuletzt zivilgesellschaftliches bzw. mitbürgerliches) Versagen erinnert – an ein Versagen, das besonders Levinas, dessen Einfluss im Spätwerk Ricœurs immer deutlicher spürbar wird, zu rigoroser Geschichtskritik veranlasst hatte. Geschichte – ist das nicht nur ein anderes Wort für die Auslieferung aller an eine buchstäblich über Leichen gehende, unaufhörliche Versklavung durch Macht und Gewalt? Muss man dagegen nicht die Bezeugung der ethischen, politisch und geschichtlich unverfügbaren Bedeutung radikaler Alterität zur Geltung bringen, wie es Levinas getan hat? Aber ist diese Bezeugung ihrerseits nicht ganz und gar darauf angewiesen, politisch und geschichtlich wirksam zu werden?

Zweifellos hat Ricœur Levinas' philosophischen Einsatz für diese Alterität für höchst bedeutsam gehalten. Obgleich er die seines Erachtens teils eminent gewaltsame, ja sogar als verbal »terroristisch« eingestufte Sprache von Levinas glaubte zurückweisen zu müssen[188], begriff auch er das menschliche Selbst als von radikaler, unaufhebbarer (allerdings *vieldeutiger*) Alterität inspiriert, der es in Kontexten guten Lebens und im Rahmen fairer Institutionen gerecht zu werden versuchen müsse. Wer in diesem Sinne die späten Werke *Soi-même comme un autre* (1990), *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000) und *Parcours de la reconnaissance* (2004) mit der frühen Justierung des Verhältnisses von *Ethik und Geschichte* im Zeichen des *Nächsten*, der zur *Gewaltlosigkeit* herausfordert, in *Histoire et vérité* (1955) vergleicht, wird ohne Weiteres feststellen können, dass

186 Zum nicht-privativen Sinn des Un-Möglichen vgl. I. U. Dalferth, P. Stoellger, A. Hunziker (Hg.), *Unmöglichkeiten. Zur Phänomenologie und Hermeneutik eines modalen Grenzbegriffs*, Tübingen 2009.

187 So ohne Weiteres gehen allerdings Derridas und Ricœurs ›Ansätze‹ nicht zusammen. Vgl. Anm. 57 im Beitrag zur Hermeneutik des 20. Jh. in Bd. II.

188 Ricœur, *Anders,* 36.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich Ricœur am Schluss wesentlichen Ausgangspunkten seines Denkens wieder genähert hat. In dieser Perspektive legt das Gesamtwerk dieses Philosophen Zeugnis ab von der Weigerung, eine eminent gewaltsame Geschichte, der kein immanenter Fortschritt im Sinne einer »List der Vernunft« innewohnt und die keine Kompensation für äußerste Ungerechtigkeit in Aussicht stellt, sich selbst zu überlassen oder alternativ einer Ethik zu vertrauen, die womöglich keine überzeugenden praktischen, der Zukunft zugewandten Perspektiven eröffnet. Wie das menschliche, nicht nur sich verändernde, sondern geradezu in sich selbst *veranderte* Selbst zwischen Ethik und Geschichte zu situieren wäre, deren Synthese nicht mehr zu denken ist, lässt sich im Rückblick wohl als die wichtigste Herausforderung bezeichnen, die Ricœur in immer neuen Anläufen zu denken gegeben hat; nicht zuletzt mit Blick auf Grundstrukturen menschlicher Praxis wie das Verstehen, das Handeln und Erzählen.

Wie jeder Rückblick, so hat auch dieser freilich seine Tücken, verleitet er doch dazu, das Spätere als im Früheren irgendwie präformiert oder sogar teleologisch vorweg bestimmt zu begreifen und auf diese Weise die vergangene Zukunft auszublenden, die grundsätzlich jederzeit auch andere Denkwege hätte eröffnen können. Ricœur hat genau das denn auch in seinen frühen geschichtskritischen Arbeiten bedacht und in seinem Tübinger Vortrag über *Contingence et rationalité dans le récit* (1985) nochmals eindringlich deutlich gemacht.[189] Dennoch erweisen sich seine vielfach verschlungenen und sich kreuzenden Denkwege als von immer wieder durchschimmernden Grundmotiven bestimmt. Darunter hartnäckige Widersetzlichkeit gegen das, was Michael Theunissen in einem anderen Zusammenhang die »Herrschaft der Zeit« genannt hat[190], aus deren Negativität sich die Aussicht auf das auch bei Ricœur benannte »Andere der Zeit«[191] soll eröffnen können. In nachträglichem Verstehen geht es nach Ricœurs Überzeugung allerdings vorrangig um die – allein von uns selbst zu besorgende – *Humanisierung der Zeit:* durchlebte

189 P. Ricœur, *Contingence et rationalité dans le récit,* in: *Studien zur neueren französischen Phänomenologie. Ricœur, Foucault, Derrida. Phänomenologische Forschungen 18,* Freiburg i. Br., München 1986, 11–29; dt.: *Zufall und Vernunft in der Geschichte,* Tübingen 1986.

190 M. Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt/M. 1991.

191 ZEI, 40, 53/TRI, 41 f., 53; ZEIII, 432/TRIII, 150.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zeit soll im Nachhinein *als* Geschichte verständlich werden, die man nachträglich aus einem kontingenten, weit verzweigten und divergenten Prozess auf ihr Ende zusteuern sieht, ohne dass dieses freilich im Sinne einer »retrospektiven Fatalitätsillusion« (Raymond Aron[192]) als vorweg feststehendes zu begreifen wäre. Diese Illusion wäre von einer nachträglichen Bewahrheitung (*movement rétrograde du vrai*), wie sie von Henri Bergson beschrieben wurde, sorgsam zu unterscheiden.[193]

Ricœur hofft allerdings nicht nur auf *nachträgliche Verständlichkeit* dessen, was sich zugetragen hat, sondern auf ein versöhnliches bzw. *versöhnbares Ende*, ohne bloß einem *happy endism* das Wort zu reden.[194] Das Motiv der Versöhnung klingt in den letzten Werken deutlich im Begriff der *Anerkennung des Anderen* und im Begriff eines *Vergessens* an, das eine teils traumatische Vergangenheit nicht etwa liquidiert oder einfach neutralisiert, sondern im Geist des Verzeihens in sich aufhebt. Dabei fehlt nicht die *eschatologische Hoffnung* auf eine Aufhebung auch der Zeit selbst in ihrem Anderen, doch versagt sich Ricœur jeglichen bekenntnishaften bzw. theologischen Überschwang[195] und verpflichtet sich rückhaltlos einem zwi-

192 P. Ricœur, *Memory – Forgetfulness – History*, in: *ZiF-Mitteilungen 2* (1995), 3–12, hier: 9; *La marque du passé*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, no. 1, mars (1998), 7–31, hier: 23.

193 Ricœur, CI, 422; H. Bergson, *Denken und schöpferisches Werden*, Frankfurt/M. 1985, 32, 123; P. Veyne, *Glaubten die Griechen an ihre Mythen?,* Frankfurt/M. 1987, 51, 54. In einer narrativistisch verkürzten Deutung jener Aufgabe der Humanisierung wenn nicht ›der Zeit‹ als solcher, so doch unserer sozialen, gelebten Zeit kann man deren Gegenwärtigkeit m. E. nicht gerecht werden.

194 Vgl. K. H. Stierle, R. Warning (Hg.), *Das Ende. Figuren einer Denkform. Poetik und Hermeneutik XVI*, München 1996.

195 Zwar ist unverkennbar, wie sehr sich Ricœur neben der hellenischen in der christlichen Überlieferung situierte (um durch deren Kombination die Denkbarkeit eines »dritten Menschen« zu erforschen, der aus beiden Überlieferungen hervorgehen könnte; vgl. etwa *Les Grecs et le péché*, in: *Recherches d'anthropologie chrétienne sur le terrain philosophique. I. Les Grecs et le péché. II. Le philosophe en face de la confession des péchés* [étude présentée à la Pastorale de Bièvres, 1957], in: *Supplément à La confiance* 3, no. 1–2 [1957], 17–32, hier: 25). Doch Ricœur hat sich selbst nie als Theologe verstanden, auch nicht als Nachfolger Paul Tillichs in Chicago und wo seine Arbeit unter Titeln wie *Penser la Bible* oder *Herméneutique philosophique de la religion* firmiert. Als »christlicher Philosoph« tituliert zu werden, wies er entschieden zurück (auch wenn damit nicht gleich eine Degradierung gemeint sein sollte; vgl. LT, 99).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen geschichtlicher Existenz und Wissen vermittelndem Denken, das nicht etwa Versöhnbarkeit um den Preis einer unannehmbaren Beschönigung zwischenzeitlichen Lebens einfach voraussetzen oder gar hypostasieren darf, sondern inmitten eines eminent verletzlichen, rückhaltlos geschichtlicher Gewalt ausgesetzten Lebens erst erweisen können soll.[196] So erklärt Ricœur programmatisch, »auf Hegel verzichten« zu wollen[197], hält aber im seinem Spätwerk wie schon in seinen frühen geschichtsphilosophischen Schriften mit Kant an *regulativen Ideen* bzw. Aufgaben (»tâches directrices«) geschichtlichen Handelns in einem *menschheitlichen* Horizont fest und sperrt sich gegen die angebliche Erschöpfung utopischer Energien. Zugleich widersetzt er sich einem exzessiven Negativismus, der sich aus einer wehrlosen Auslieferung an ein Übermaß des Leidens speist. *Nur die Einheit einer Aufgabe bewahre uns davor, uns »in der Absurdität« zu zerstreuen*, steht bereits in *Le volontaire et l'involontaire* zu lesen (VI, 426/WU, 527). Mit der Unversöhnlichkeit eines traumatisierten Gedächtnisses geht der Philosoph dem entsprechend noch in seinem Spätwerk hart ins Gericht. Schließlich geht er so weit, Versöhnung zu *verlangen*, die kein welthistorischer Prozess von sich aus bewerkstelligt.

Das sind emphatische Schlusspunkte der verschlungenen Denkwege eines Philosophen, der das menschliche Selbst bereits im zwei-

---

Noch das entschiedene Weglassen zweier, zur Theologie hin tendierender Kapitel der 1986 in Edinburgh gehaltenen *Gifford-Lectures* aus *Soi-même comme un autre* erklärt sich aus dem Bemühen, in dieser Hinsicht eine klare Grenze zu ziehen. Doch bekennt sich Ricœur nicht zu einem »agnosticisme fermé«. Die Grenzen zwischen primär argumentierender Philosophie einerseits und Religion andererseits bleiben, wie es auch die Schlusszeilen von *Soi-même comme un autre* (Kap. X) andeuten, offen (vgl. P. Ricœur, *L'unique et le singulier*, Bruxelles, Liège 1999, 26; siehe dazu auch die wichtigen Anmerkungen in L3, 263, 271). Dabei sollte man sich an diesen Grenzen eines Dialogs mit Nietzsche würdig erweisen können, liest man in HV (173).

196 Dieses ›inmitten‹ ist Gegenstand eines nicht im logischen Sinne vermittelnden Denkens, sondern einer Philosophie des *Intermediären*, wie Ricœur in einer frühen Rezension von Jean Wahls *Traité de Métaphysique* andeutet; in: *Le ›Traité de Métaphysique‹ de Jean Wahl*, in: *Esprit 25*, no. 248 (3) (1957), 529–540, hier: 533 (auch in: L2, 79–91).

197 Ungeachtet einer eingestandenen »tentation hégélienne«, wie sie im programmatischen Aufsatz zur praktischen Vernunft beschrieben wird (P. Ricœur, *La raison pratique* [1979], in: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* [1986]. Édition complète, Paris 1998, 263–288, hier: 278 ff.).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten Teil seiner insgesamt drei Bände umspannenden *Philosophie de la volonté* (Teil I 1950 veröffentlicht, Teil II zweibändig 1960 erschienen) als in seiner von Bösem radikal affizierten, endlichen Freiheit auf *Heilung* angewiesen verstanden hat. So ist zu erklären, dass dem Hauptwerk der mittleren Schaffensphase *De l'interpretation* (1965) eine »restaurative« Perspektive des Heils zugrundegelegt wird, mit der man in einer hermeneutischen Reinterpretation der Psychoanalyse (darum handelt es sich hier) zunächst gewiss nicht rechnet. Das Selbst erweist sich in psychoanalytischer Perspektive als in sich vom Anderen unterwandert. Es ist seiner selbst nicht durchsichtig, vielmehr weitgehend opak und vermag nicht gänzlich frei über sich zu verfügen. Der menschliche *Wille*, Ricœurs erstes großes philosophisches Thema, muss deshalb eine *Dezentrierung* als Auslieferung an den Anderen hinnehmen, die freier Selbstbestimmung im Wege steht, sie aber auch inspiriert. *Wer* oder *was* das/der/die Andere ›letztlich‹ ist, kann menschliches *Wissen* jedoch nach Ricœurs Überzeugung nicht in Erfahrung bringen, wie er ausdrücklich schreibt.[198]

Damit wendet er sich auch gegen Levinas, dessen Werk er als den Versuch auffasst, eine ethisch eindeutig bestimmte Alterität des Anderen geradezu zu einer Meisteralterität zu erheben[199], der man sich am Ende nur noch zu unterwerfen hätte, zumal wenn es denn stimmt, dass ihr unbedingt imperativischer Charakter zuzusprechen ist. Auch eine scheinbar unbedingte Bestimmung zur Verantwortung für ›den‹ Anderen, der *jede(r) andere* sein kann, muss praktisch Gestalt annehmen und sich mit der Widrigkeit und Widersetzlich-

198 Disziplinen wie die Geschichtswissenschaft und die Literaturtheorie tun sich nicht zuletzt deshalb bislang eher schwer damit, Ricœurs Werk zu rezipieren. Man neigt dazu, vermeintlich leicht zu übernehmende (v.a. erzähltheoretische) Stücke aus Ricœurs Werk herauszulösen oder sich auf einzelne Begriffe wie das Selbst oder narrative Identität zu konzentrieren, ohne etwa alteritätstheoretischen Revisionen angemessen Rechnung zu tragen, deren für Ricœur provokanteste zweifellos im Werk von Levinas vorlag, mit dem er sich mehrfach (und höchst kritisch) auseinandergesetzt hat. Speziell dieses Werk rührt mit seiner sprachkritischen Diskussion des Sagbaren (bzw. des Gesagten; *le dit*) und mit seiner Hinwendung zu einer Ethik des Sagens (*dire*) derart an die Kernfrage, was ›Hermeneutik‹ überhaupt ›leisten kann‹ und sollte, dass sich Ricœur mehrfach zu einer Replik herausgefordert sah, an der keine zeitgemäße Theorie des ›historisch‹ Sagbaren, des Erzählbaren und Überlieferbaren mehr vorbeikommt.

199 Siehe die Beiträge zur pathischen Subjektivität und v. C. Rößner in Bd. III.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

keit einer Welt auseinandersetzen, die es nicht zulässt, sie ohne Einschränkung eindeutigen Maßgaben wie dieser zu unterwerfen. Muss eine radikale Ethik, die das ignoriert oder zumindest unterschätzt, nicht ihrerseits in Gewalt umschlagen? Bewahrt davor nur ein politisches Bewusstsein, das der unaufhebbaren Pluralität und Heterogenität der menschlichen Verhältnisse Rechnung trägt, ohne dabei ganz die Hoffnung preiszugeben, sie in Zukunft zu verbessern? Müsste sich eine radikale Ethik, welche geradezu mit Verachtung auf eine Geschichte herabsieht, die scheinbar keinen Ausweg findet aus mehr oder weniger gewaltsamen Verhältnissen, an deren Fortdauer nicht ihrerseits schuldig machen?

10. Konzeptuell erschüttert: Paradoxien, Aporien, Widerstreit ohne Synthese

Wer sich dieses Panorama des Ricœur'schen Denkens vergegenwärtigt, wird sich fragen, ob ihm überhaupt daran gelegen sein konnte, alles Bedachte einer großen Synthese zuzuführen. Davon kann m. E. keine Rede sein. Bereits in den frühen Schriften begegnet man auf Schritt und Tritt einer Fülle von *Paradoxien* und *Aporien*, die Ricœur offenbar nicht in aufgelösten Widersprüchen zu integrieren dachte. Andererseits handelt er immer wieder von *dialektischen* Verhältnissen, die schon Merleau-Ponty »ohne Synthese« beschrieb. Aber verdient eine *Dialektik ohne Synthese* noch ihren Namen? Oder kaschiert sie eine bloße *Alternanz von Widerstreitendem*, über die man in keiner Weise hinausgelangt? Oder kündigt sich in ihr ein *chiasmatisches Ineinander des Gegensätzlichen* und insofern ein ganz neues Verständnis von Gegensätzlichem, Widersteitendem und Widersprüchlichem selbst an, wie es womöglich den ›Phänomenen‹ selbst innewohnt?[200]

Daran, wie *operative Begriffe* wie Aporetik, Paradoxie, Dialektik, Widerstreit und Versöhnung in Ricœurs Schriften zum Zuge kommen, weitgehend ohne eigens als solche zum Thema zu werden, macht sich eine *Erschütterung der konzeptuellen Grundlagen* selbst

200 B. Peeters, *Jacques Derrida. Eine Biographie*, Berlin 2013, 642. Diese Fragen verfolgt auch François Jullien in: *Schattenseiten. Vom Bösen oder Negativen,* Berlin, Zürich 2005.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bemerkbar, mit dessen Hilfe dieser Autor hermeneutisch gearbeitet hat, wohl wissend, dass sie ihrerseits eben der Geschichte rückhaltlos ausgesetzt sind, die sie hervorgebracht hat. Vielleicht liegt darin das *Kernparadox dieses Werkes* selbst: mittels radikal erschütterter geschichtlich gebildeter Begriffe eben die Geschichte begreiflich machen zu wollen, aus der sie hervorgegangen sind und die sie in eine bessere, gegebenenfalls auch begrifflich radikal revidierte Richtung lenken sollten – ohne dass wir je ganz aus dieser Geschichte ›aussteigen‹ könnten. Aber können wir der Geschichte als ursprünglich weltfremd Geborene und im Tod als Fremde wieder aus ihr Scheidende überhaupt je ganz und gar zugehören? Wie nachgelassene und quasi-testamentarische Notizen Ricœurs zeigen, haben auch ihn diese (bereits in seinem ersten Hauptwerk anklingenden) Fragen bis zuletzt beschäftigt.

Sein Werk ist das wohl bemerkenswerteste Beispiel dafür, wie diese Fragen nach 1945 auch nach Deutschland zurückkehren konnten – wovon das hier vorgelegte kooperative Unterfangen nun ausführlich Zeugnis ablegt. (Wohlgemerkt auch mit Hilfe ›fremder‹ Stimmen und gerade nicht in einem fragwürdigen Rückzug auf ›eigene‹ Geschichte.) Abgesehen von einigen wenigen deutschen Emigranten haben dem erst Levinas, dann Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur und Derrida mit ihrer Anknüpfung an die Phänomenologie Husserls den Weg gebahnt, die auf der Basis des berühmten Archivs im belgischen Leuven Zeiten einer totalitäre Ambitionen verfolgenden Gewalt zu überdauern vermochte. Die Aufgabe, diese Gewalt zu verstehen und historisch zu ›erklären‹, stand diesseits lange im Vordergrund – nachdem die ersten Nachkriegsprozesse und schließlich die 1968er Generation ein jahrelanges Schweigen in dieser Sache durchbrechen konnten. Zwar setzten schon Eugen Kogon mit seiner *Anatomie des SS-Staates* (1946), Léon Poliakov und Joseph Wulf mit dem Bericht *Das Dritte Reich und seine Diener* (1956), Raul Hilberg mit seiner Dokumentation *Die Vernichtung der europäischen Juden* (1961; dt. erst 1982) u.a. Maßstäbe der historischen Forschung. Aber weitgehend frei von fragwürdigen Loyalitäten konnte sie sich hierzulande erst seit den letzten beiden Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts entfalten.[201] Und erst heute, so scheint es, befassen sich Generationen mit der fraglichen Vergangenheit so unvoreingenommen

201 Vgl. N. Berg, *Der Holocaust und die westdeutschen Historiker*, Göttingen 2003.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wie nur möglich. Man weiß: auch anderswo ist es zu »anderen Vernichtungen«[202] gekommen. Aber darin liegt keine »Relativierung« im Sinne des Abwälzens historischer Verantwortung, sondern vielmehr die alle angehende, fremdes und eigenes Leben lateral verknüpfende Frage: Welchen Anteil an ›vernichtender‹ Politik hatte jeweils das soziale und politische Leben, aus dem sie hervorgegangen ist, sowie das überlieferte Denken? Und diese Frage erschöpft sich gewiss nicht in der »Affaire H. + H.«[203], in ›Personalien‹ und Editionen von mehr oder weniger lancierten Nachlässen wie den berüchtigten *Schwarzen Heften*, die bis heute weit mehr Aufmerksamkeit finden als die Schriften von denjenigen, die sich nach 1945 mit dem inneren Zusammenhang von Geschichte, Gewalt und Denken auseinandergesetzt haben (statt wie der Freiburger »Fundamentalontologe« vor allem die eigenen, offen ins Rassistische tendierenden Ressentiments zu pflegen[204]).

Es geht weit mehr um den inneren Zusammenhang unseres Denkens mit unserem Leben, das sich womöglich bereits dann, wenn es weiterhin in ›diskriminierender‹ Art und Weise geschieht, auf der abschüssigen Bahn einer fortgesetzten Abwertung, Benachteiligung und Ausgrenzung Anderer befindet, die in systematische Verfolgung und Vernichtung münden kann und vielleicht muss, wie u.a. Imre Kertész meinte.[205] Mit der Diskriminierung beginnt demnach, wenn

202 Peeters, *Jacques Derrida*, 598 f.; https://ciph.org/fichiers_papiers/papiers11.pdf; vgl. C. Delacroix, *Paul Ricœur et la question de la singularité et de l'unicité de l'événement à l'épreuve de la Shoah*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 8*, no. 1 (2017), 32–44.

203 Vgl. J. Altwegg, *Die langen Schatten von Vichy. Deutschland, Frankreich und die Rückkehr des Verdrängten*, München, Wien 1998, 127 ff., 167, 241; M. Blanchot, *Die Apokalypse denken*, in: J. Altwegg (Hg.), *Die Heidegger-Kontroverse*, Frankfurt/M. 1988, 94-100.

204 Es ist diese eigentümliche Mixtur aus angeblich ›tiefgründigstem‹ Denken und offenkundigem, Ressentiments hegendem Nicht-Denken, die die Schriften des Betreffenden für viele schwer erträglich macht. Dass beides aus der gleichen, notorisch zweideutigen Quelle hervorging, war schon Löwiths Vermutung (*Mein Leben*, 30, 41; s. a. den Briefwechsel mit Leo Strauss in: L. Strauss, *Gesammelte Schriften. Bd. 3,* Hamburg ^{3}2022, 635). Man findet sie weitgehend bestätigt in der Bilanz von D. Di Cesare, *Heidegger, die Juden, die Shoah,* Frankfurt/M. 2016. Bezüge auf Ricœur vermisst man in diesem Kontext allerdings weitestgehend.

205 I. Kertész, *Die exilierte Sprache. Essays und Reden*, Frankfurt/M. 2004, 113; vgl. zum einschlägigen historischen Kontext R. Hilberg, *Die Vernichtung der*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sie sich politisch aus der Deckung wagt, was möglicherweise als Zerstörung des Politischen mit der Vernichtung Anderer endet. In ihren Anfängen bereits liegt die Gefahr der Steigerung zum Äußersten, vor der es demokratische politische Lebensformen auf jeden Fall zu bewahren gilt, bevor es definitiv zu spät ist; d.h. bevor die Minderheit der Diskriminierer die Mehrheit auf ihre Seite ziehen, sie majorisieren oder unterdrücken kann, um schließlich die ganze Bevölkerung in ein totalitäres ›Volk‹ zu transformieren, dessen Pseudo-Gemeinschaft schließlich auch keine innere Fremdheit, kein Andersdenken, -leben und -lieben mehr zulassen soll. Angesichts all der rezenten Populismen, Nationalismen und Rassismen, die sich derzeit schamlos wieder Geltung verschaffen, duldet es kaum einen Zweifel, wie sehr das in praktischer Absicht neu zu bedenken ist, was sich Ricœur, aber auch Derrida, Levinas, André Malraux, Edgar Morin, Rémi Brague und viele andere nach ›1945‹ *noch* – trotz abgründiger, geschichtlich motivierter Zweifel – unter Europa bzw. unter gelebter, gastlicher Europäität vorstellen wollten.

Im hier vorgestellten Projekt geschieht dies im Zeichen einer gewissen Schwerpunktverlagerung nach Osten – von Frankreich aus gesehen. Hier, diesseits des Rheins, auf jenem »Kap der alten Welt«, diesem »westlichen Ausläufer Asiens«[206], wo sich auch Städte wie Wien, Belgrad, Sofia, Prag, Breslau und Vilnius finden, geht uns dieses Fragen mehr denn je an. Nicht unter dem Druck eines angeblichen, oft nur rhetorisch zitierten Schuldkomplexes, sondern im Zeichen einer zu übernehmenden geschichtlichen Verantwortung, die zumal im Zentrum des eminent gefährdeten Europas die Voraussetzung dafür ist, wie wir auf eine vielfach unterbrochene, wenn nicht gar abgebrochene Überlieferung zurückkommen, die uns – erstaunlicherweise – von anderswoher in gewisser Weise zurück-

europäischen Juden. Bd. 3, Frankfurt/M. 1994, 1268 ff.; M. Broszat, *Der Staat Hitlers*, München [14]1995, 402, 437; Vf., *Zwischen Verbot und Unvermeidlichkeit. Demokratiekritische Überlegungen zum Verhältnis von Differenzierung und Diskriminierung*, in: *Widerspruch. Münchner Zeitschrift für Philosophie 73* (2023), 107–120.

206 J. Derrida, *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa*, Frankfurt/M. 1992, 20; P. Valéry, *Die Krise des Geistes* [1919], in: *Werke. Frankfurter Ausgabe. Bd. 7. Zur Zeitgeschichte und Politik,* Frankfurt/M., Leipzig 1995, 34.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gegeben wird[207]; nicht zuletzt von Philosophen wie Ricœur und Levinas, die wie erwähnt mehrere Jahre ihres Lebens unter nazistischer Gewaltherrschaft in Lagern auf deutschem Boden zubringen mussten[208] und uns heute – in krassem Gegensatz zur historischen Hinterlassenschaft des Personals, das sich seinerzeit und noch lange Zeit in der BRD in Amt und Würden befand[209] – dabei helfen können, geschichtliche Brücken über für immer versehrtes europäisches Terrain zu schlagen. Diese außerordentlich prekäre historische Konstellation verbietet es zugleich, sich fremden Denkens einfach auf es aneignende und assimilierende Art und Weise zu bedienen – womöglich auch noch unter Hinweis darauf, dass auch die Hermeneutik selbst »zunächst eine deutsche Disziplin war«, wie Ricœur selbst schreibt.[210] Auch Grundbegriffe der Hermeneutik wie Assimilation und Aneignung[211] sind schließlich längst einer radikalen geschichtlichen Infragestellung ausgesetzt, die uns jegliche Gewissheit in der Frage aus der Hand geschlagen hat, wie es möglich ist und was es praktisch bedeutet, sich zu einer noch gegenwärtigen Vergangenheit der Vernichtung ins Verhältnis zu setzen, die sich uns wie das Entsetzliche (»l'horrible«), das Ricœurs späte Reflexionen überschattet (LT, 39), entzieht; und zwar *wiederholt* im düsteren Licht immer neuer geschichtlicher Gewalt, die nicht aufhören will. Im Unterschied zu Levinas hat Ricœur ein Gedächtnis und eine Philosophie für möglich gehalten, die dessen eingedenk bleiben,

207 Daran hat im Falle von Ricœur die im ehemaligen Fink-Verlag angesiedelte, von Richard Grathoff und Bernhard Waldenfels herausgegebene Übergänge-Reihe mit den dort erschienenen Übersetzungen der Trilogie *Zeit und Erzählung*, des Metaphernbuches sowie der späten Hauptwerke (*Das Selbst als ein Anderer*; *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*) und zuletzt des frühen Werkes *Das Willentliche und das Unwillentliche* ganz wesentlichen Anteil – übrigens in der mit Bezug auf »1933« erklärten Absicht, »Vergessenes wie Verdrängtes zurückzuholen«, wie es im Editorial zu dieser Reihe heißt. Davon hat auch meine im Winter 1993/4 abgeschlossene Habilitationsschrift *Geschichte im Zeichen des Abschieds* wesentlich profitiert, die sich vielfach, wenn auch erst gleichsam tastend, mit Ricœur auseinandersetzt.

208 Was Levinas betrifft, vgl. Malka, *Emmanuel Levinas*, 77 ff.

209 J. Sandkühler (Hg.), *Philosophie im Nationalsozialismus*, Hamburg 2009.

210 P. Ricœur, *Interpretation*, in: J. Leenhardt, R. Picht (Hg.), *Esprit/Geist*, München, Zürich 1989, 186–192, hier: 187; auch in: L2, 453–458.

211 A. Horstmann, *Das Fremde und das Eigene - ›Assimilation‹ als hermeneutischer Begriff*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte 30* (1986/7), 7-43.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

was sich, »irrécupérable en re-présentation«, jeglicher es dialektisch aufhebenden Erinnerung widersetzt.[212] Genau darauf nehmen auch seine letzten, quasi testamentarischen Überlegungen zu seinem eigenem, vergangenem, und unserem, zukünftigen, Leben Bezug, das sich als dazu aufgerufen realisiert, zu bezeugen, was ihm und Anderen widerfahren ist – umwillen einer Zukunft Anderer, die nicht bloß die Wiederholung des Gleichen in Aussicht stellt. So klingt ein früh mit Gabriel Marcel angestimmter Grundton wieder an, der auf langen hermeneutischen Umwegen nicht immer zu vernehmen war, der aber doch die eigentümliche Diktion dieses Philosophen wie eine Unterströmung ständig bestimmt zu haben scheint – ausdrücklich *allem* zum Trotz, was sich unterdessen zugetragen hat (oder noch zutragen wird). Ob menschliche Selbstbestimmung bzw. »das Willentliche«, wie es Ricœur anfangs nannte, letzterem aber standzuhalten vermag, ohne in bloßen Trotz zu verfallen, der sich durch *gar nichts* beirren und belehren lässt, steht dahin.

212 Vgl. LT, 43 und *Autrement,* 14.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. Grundzüge einer hermeneutischen Anthropologie

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Jean Greisch

Existenz und Denken

Philosophische Hermeneutik *more gallico demonstrata*

1. *Memento mori*: Kindheit im Schatten des Todes (133) | 2. 1930–1939: Die philosophischen Lehrjahre (134) | 3. Kriegsgefangenschaft in Pommern: die Lageruniversität (1940–1945) (138) | 4. »Weg und Wendung«: Ein philosophischer und existenzieller Neubeginn (1945–1955) (140) | 5. Das Willentliche und das Unwillentliche (1950): ein Plädoyer für eine rein menschliche Freiheit (142) | 6. Geschichte und Wahrheit (1955) (149) | 7. Eine transzendentale Anthropologie der Fehlbarkeit (151) | 8. Die Symbolik des Bösen: eine philosophische Hermeneutik *more gallico demonstrata* (155) | 9. Der Konflikt der Interpretationen: Existenz und Denken auf dem Prüfstand (1966–1974) (158) | 10. »Synthesis des Heterogenen«: die schöpferische Einbildungskraft und ihre Funktionen (1975–1989) (160) | 11. Lebendige Metaphern (161) | 12. Narratives Verstehen: Jenseits des Gegensatzes von Historie und Fiktion (163) | 13. Unterwegs zu einer Phänomenologie der menschlichen Grundfähigkeiten: das Spätwerk (1986–2005) (169) | 13.1 Selbigkeit, Selbstheit und Andersheit: eine »Hermeneutik des Selbst« (1990) (170) | 13.2 Gedächtnis, Geschichte, Vergessen (2000) (183) | 13.3 Rekognition, Selbstanerkennung, Gegenseitigkeit: drei Wege des Anerkennens (191)

1. *Memento mori*: Kindheit im Schatten des Todes

Am 27. Februar 1913 erblickte Paul Ricœur in Valence (*Département de la Drôme*) das Licht der Welt. Seine Mutter starb kurz nach seiner Geburt und sein Vater, Englischlehrer am dortigen Gymnasium, fiel 1915 während der Schlacht an der Marne. Über der Kindheit und der Jugend des früh verwaisten Knaben lasten von Anfang an die Schatten des Todes, noch verstärkt durch den Verlust seiner einzigen Schwester Alice, die 1935 von der Tuberkulose hinweggerafft wurde. Während eines unserer letzten Telefongespräche, anlässlich der Nachricht des Todes von Jacques Derrida, klagte er: »Warum bin ich immer der Überlebende, der die Trauerarbeit auf sich nehmen muss?«

Nach dem Tod seiner Eltern kam er in die Obhut seiner strenggläubigen protestantischen Großeltern und seiner unverheirateten Tante Odette. Sein Verhältnis zum religiösen Erbe, dessen Grundtenor Schleiermachers »Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit«

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bildet, fasst er in der Formel: »ein Zufall, den eine ständige Wahl in ein Geschick verwandelte«, zusammen. Der intensiven Bibellektüre in seinen Kindheits- und Jugendjahren und seiner frühen Bekanntschaft mit Karl Barths Römerbrief verdankt er sein bleibendes Interesse an der Bibelexegese, ein Sondergut seines Denkens, das kein wirkliches Gegenstück unter seinen philosophischen Zeitgenossen hat.

2. 1930–1939: Die philosophischen Lehrjahre

Nach dem Abschluss seiner Ausbildung tritt der zwanzigjährige Ricœur seine erste Stelle als Philosophielehrer am Gymnasium von Saint-Brieuc an, um ein Jahr später in Paris das Examen für die *Agrégation de Philosophie* vorzubereiten. Erst in einem zweiten Anlauf gelingt es ihm 1935, das anspruchsvolle Examen zu bestehen. Im selben Jahr ehelichte er seine Jugendfreundin Simone Lejas (1911–1987). Aus der Ehe gingen fünf Kinder hervor. In philosophischer Hinsicht sind Ricœurs akademische Lehrjahre in der ersten Hälfte der dreißiger Jahre von mehreren Leitfiguren begleitet, die einen prägenden Einfluss auf ihn ausübten. Der erste ist Roland Dalbiez (1893–1976), Philosophieprofessor am Gymnasium von Rennes, kämpferischer Thomist im Gefolge von Jacques Maritain und leidenschaftlicher Widersacher jeder Form des Idealismus, zugleich Autor der ersten philosophischen Dissertation in französischer Sprache über Sigmund Freuds psychoanalytische Methode und seine Doktrin (*La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, 2 Bände, 1936). Diesem glänzenden Pädagogen, der sich selbst als letzten Erben der mittelalterlichen Kunst der *quaestio disputata* verstand, verdankt Ricœur nicht nur die Ablehnung einer Philosophie, die auf den Unmittelbarkeitsanspruch und die Apodiktizität des cartesianischen *cogito* pocht, sondern auch den Stil des Umgangs mit philosophischen Problemen: anstatt den Schwierigkeiten auszuweichen, ihnen resolut in die Augen sehen!

Ricœurs 1934 verteidigte, aber erst 2017 veröffentliche Magisterarbeit (*Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lache-*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lier et Lagneau[1]) hatte den Zugang zur Gottesfrage im Werk der beiden Großmeister der französischen Reflexionsphilosophie, Jules Lachelier (1832–1918) und Jules Lagneau (1851–1894), zum Gegenstand, eine umso bemerkenswertere Tatsache, als der späte Ricœur einen philosophischen Agnostizismus in Bezug auf den Gottesbegriff vertrat, der keinen Raum für die Entfaltung einer philosophischen Theologie übriglässt.

Der kritische Impetus der Reflexionsphilosophen, zu denen sich in den fünfziger und sechziger Jahren die eindringliche Beschäftigung mit den Schriften Jean Naberts (1881–1960) hinzugesellte, ließ keine versöhnliche Aufhebung des Gegensatzes von Glauben und Wissen zu. Vielmehr zwang sie Ricœur, »von Waffenstillstand zu Waffenstillstand«[2], einen mehr oder weniger zufriedenstellenden Kompromiss zwischen den unterschiedlichen Ansprüchen des Glaubens und des Wissens auszuhandeln.

In den Notizen zur Verteidigung der Dissertation findet sich ein Aphorismus, den man Ricœurs ganzem Denkweg als Motto voranstellen könnte.

(1) »Der kürzeste Weg vom Selbst zum Selbst führt über den Anderen.« Das ist der erste Artikel eines philosophischen Glaubensbekenntnisses, dessen Knotenpunkte (1–52) die in dieser Einführung vorausgesetzte Interpretation des Gesamtwerks strukturieren.

In Ricœurs 1995 erschienener intellektuellen Autobiographie markieren die Jahre 1934–35 einen weiteren wichtigen Einschnitt, den die Namen Gabriel Marcel (1889–1973) und Edmund Husserl (1859–1938) bezeichnen. Marcels christliche Existenzphilosophie und seine Methode der »zweiten Reflexion« (*réflexion seconde*[3]) lenken Ricœurs Aufmerksamkeit auf die Begriffe der Inkarnation, des Einsatzes (*engagement*) und die Phänomene der Anrufung, des Absurden und der Hoffnung, vor allem aber auf den Unterschied von »Problem« und »Geheimnis«. Marcel verdankt er auch die frühe Bekanntschaft mit der Existenzphilosophie von Karl Jaspers (1883–

1 P. Ricœur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, Paris 2017.

2 P. Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris 1995, 15 [=RF]; dt.: *Eine intellektuelle Autobiographie*, in: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, 3–78 [=TP].

3 P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris 1986, 79.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1963), der in den Jahren der Kriegsgefangenschaft sein »stummer Gesprächspartner« (RF, 17/TP, 9) war.

Die Schlüsselstellung, die Husserls Phänomenologie dem Begriff der Intentionalität einräumte, war der Auslöser einer eindringlichen Auseinandersetzung mit dem 1913 erschienenem Ersten Band der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, den Ricœur während der Kriegsgefangenschaft ins Französische übersetzte und mit einem ausführlichen Kommentar versah.[4] Dass er sich nicht mit rein theoretischen Erörterungen begnügte, sondern sich an der phänomenologischen Beschreibung der »Sachen selbst« versuchte, bezeugt der kurz vor Kriegsbeginn erschienene Aufsatz über das Phänomen der Aufmerksamkeit und dessen philosophische Implikationen. In seinem von Gabriel Marcel angeregtem Entwurf einer »Phänomenologie der Aufmerksamkeit«[5] trifft Ricœur eine prinzipielle Vorentscheidung für seine spätere Untersuchung der Phänomene des Willentlichen und Unwillentlichen.

Besonders beeindruckend ist sein Bestreben, die lebendige Gelenkstelle und die gemeinsame Verwurzelung von Erkenntnis und Handlung, Wahrheit und freier Entscheidung in den Griff zu bekommen. Schon auf der Ebene der Wahrnehmung *hebt* die Aufmerksamkeit das Wahrgenommene innerhalb eines Totalfeldes *heraus*. Der »eminent prospektive Charakter der Aufmerksamkeit« macht eine Selbstbeobachtung unmöglich, die nur unter der Bedingung gelingen könnte, dass der Beobachter zu leben aufhörte. Ähnlich wie Husserl in seiner *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* von einem »Zeithof« spricht, spricht Ricœur von einem »Aktivitätshof [...], der in der Bewegung der Aufmerksamkeit auf ihr Objekt hin unmittelbar erlebt wird« (DA, 358 f.) anstatt reflexiv repräsentiert zu werden.

Mit der These, dass die »*willentliche Aufmerksamkeit* [...] *eine Beherrschung der Dauer, eine Orientierungsfähigkeit in der Zeit*«

4 P. Ricœur, *Introduction à Ideen I de E. Husserl par le traducteur*, in: E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie,* Paris 1950, XI–XXXIX.

5 P. Ricœur, *L'attention. Etude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques*, in: *Bulletin du Cercle Philosophique de l'Ouest 4,* no. 15 (1940), 1–28; dt.: *Die Aufmerksamkeit. Eine phänomenologische Studie der Aufmerksamkeit und ihrer philosophischen Zusammenhänge* [1940], in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns. Die Willensphilosophie Paul Ricœurs im Kontext*, Paderborn 2019, 345–382 [=DA].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

impliziert (DA, 363), betritt Ricœur ein Erfahrungsgebiet, in dem die Unterscheidung des Willentlichen und des Unwillentlichen unumgänglich wird. Die Aufmerksamkeit führt uns auf die »lebendige Gelenkstelle« von intellektuellem Determinismus und Freiheit (DA, 367), weil sie uns nicht nur »durchlässig für das Wahre und für den Gegenstand ansprechbar«, sondern »auch zu Herren über unsere Handlungen« macht (DA, 369). Handlungen sind etwas anderes als Tatsachen bzw. als anonyme Ereignisse in der Welt, die sich als solche feststellen und beobachten lassen. Umgekehrt sind sie auch keine willkürlichen, quasi-demiurgischen Eingriffe in das Weltgeschehen, denn ich handle immer nur »nur entlang gewisser Kräftelinien, gewisser Genehmigungen dieser Welt« (DA, 370).

Ricœur zufolge ist es das »andauernde Spiel der Aufmerksamkeit«, das »die Entschlussfindung und die Entscheidung zu willentlichen macht« (DA, 371 f.). Auch wenn die mangelnde Aufmerksamkeit bisweilen als ein willentliches Phänomen betrachtet werden kann (»*willentlich aus einem Mangel des Gebrauchs des Willens*« [DA, 379], betont Ricœur), kann dieses »natürliche Gebet des Geistes« (Malebranche[6]) nicht »das letzte Wort über unser inneres Leben« sein (ebd.). Sein Gewährsmann ist Gabriel Marcel, demzufolge der Übergang vom »Problem« zum »Geheimnis« einen persönlichen Einsatz erfordert, der die Leistungskraft der Aufmerksamkeit übersteigt. »Besinnlichkeit« oder noch besser »Verfügbarkeit« sind Grundhaltungen, die über die bloße Aufmerksamkeit hinausführen, weil in ihnen »die Seele eher am Sein teilhat, als dass sie es betrachtet« (DA, 380). Auf diese Weise entsteht zwischen dem Sein und dem Subjekt eine Beziehung, »die in einem gewissen Sinne das Bewusstsein überschreitet« (ebd.), m. a. W. eine Art von Transzendenzerfahrung.

Ricœurs Bemühen, seine religiösen Überzeugungen mit politischen Stellungsnahmen zu verbinden (RF, 18), deckt sich in gewisser Hinsicht mit dem philosophischen Programm des katholischen Philosophen Emmanuel Mounier (1905–1950), der 1932 die bis heute bestehende einflussreiche Zeitschrift *Esprit* gründete. Insbesondere Mouniers Programmschriften: *Révolution personnaliste et commun-*

6 »L'attention de l'esprit est donc une prière naturelle par laquelle nous obtenons que la Raison nous éclaire« (N. Malebranche, *Traité de Morale I,* V, § 4, in: *Œuvres de Malebranche, T. 10*, Paris 1960, 60).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

autaire (1934) sowie *Manifeste au service du personnalisme* (1936) üben eine Langzeitwirkung auf Ricœur aus, die sich nach dem Krieg in zahlreichen in *Esprit* veröffentlichten Beiträgen widerspiegelt.

Ihren ersten philosophischen Ausdruck finden Ricœurs schwankende politischen Überzeugungen in seinem frühen Aufsatz über das Verhältnis von Staat und Gewalt (*État et violence*[7]). In politischer Hinsicht betätigte er sich in den Vorkriegsjahren als kämpferischer Pazifist, der 1936 in Eigenregie die von Karl Barth inspirierte Zeitschrift *Être* herausgab und 1935 mehrere Beiträge zur linksradikalen Zeitschrift *Terre Nouvelle*, dem Organ der revolutionären Christen, die eine Vereinigung zwischen Christus und den »Arbeitern für eine soziale Revolution« anstrebten, beisteuerte. Diesbezüglich markiert das Jahr 1936, das Jahr des *Front populaire*, einen neuen Einschnitt. André Philip (1902–1970), Leitfigur des *Front des chrétiens révolutionnaires*, warnt Ricœur vor den Gefahren eines blauäugigen Pazifismus und macht ihn zugleich mit den Schriften Henri de Mans, berüchtigter Autor des *Manifeste du 28 juin 1940*, bekannt.

3. Kriegsgefangenschaft in Pommern: die Lageruniversität (1940–1945)

Von 1936 bis 1937 absolvierte Ricœur seinen Militärdienst. 1939 wurde er als Reserveoffizier an die Front versetzt und am 7. Juni 1940 von den deutschen Truppen an der Marne festgenommen. Die folgenden Jahre verbrachte er als Kriegsgefangener in den Offizierslagern von Gross-Born und Arnswalde in Ostpommern. Unter der Leitung der sogenannten »Philosophenstube«, zu denen Ricœurs Kameraden Roger Ikor, Jacques Desbiez, Paul-André Lesort, Jean Chevallier, Fernand Langrand, Daniel Robert, Léon Savinas und Mikel Dufrenne gehörten, entstand dort eine kleine Lageruniversität mit regelmäßigen Lehrveranstaltungen. Gemeinsam mit Dufrenne studierte Ricœur intensiv die dreibändige Philosophie von Karl Jaspers, dessen Motto: »liebender Kampf um die Sache selbst« er sich zu eigen machte.

7 P. Ricœur, *État et violence*. Conférences annuelles du Foyer J. Knox, Genève 1957, wieder abgedruckt in: *Histoire et vérité*, Paris [3]1967, 278–293 [=HV]; dt. Teilübersetzung der ersten Auflage: *Geschichte und Wahrheit*, München 1974, 232–247 [=GW].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1941 publizierte der »Kommandant Jean Rivain« in der pétainistischen Zeitschrift *L'Unité Française* unter der Rubrik *Paroles de Prisonniers* mehrere Aufsätze, von denen drei (*Propagande et Culture; La Jeunesse et le sens du service social; Le risque*) aus der Feder Ricœurs stammten, die aber z. T. ohne sein Wissen veröffentlicht wurden.[8] Ricœur selbst machte keinen Hehl aus seiner ursprünglichen Faszination für die Ideen des Maréchal Pétain und aus seiner Beteiligung an den ersten Aktivitäten des »Cercle Pétain«.[9]

In einer polemischen Streitschrift (2008) ging Robert Lévy als selbsternannter Scharfrichter besonders gnadenlos mit Ricœur und seinen Biographen ins Gericht.[10] In einer waghalsigen doppelten Extrapolation verwandelte der Polemiker die obigen Texte in einen nicht mehr gutzumachenden Sündenfall. Einmal dreht er Ricœur den Strick aufgrund der Tatsache, dass er sich im Sommer 1939 in München aufhielt, um seine Deutschkenntnisse zu verbessern und bei dieser Gelegenheit in der Zeitschrift *Terre nouvelle* einen: *Où va la France? Perte de vitesse* betitelten Aufsatz veröffentlichte, in dem er seine Skepsis gegenüber den »unreinen Werten« einer sich mehr und mehr in eine Plutokratie verwandelnden Demokratie bekundete.[11] In einer in der Tat missverständlichen Formulierung erwähnt er das Unbehagen, das Hitlers Rede vor dem Reichstag in ihm, dem »Demokraten mit einem schlechten Gewissen«, auslöste. Derselbe Aufsatz ist der Hebel der harschen Kritik David Hansels an

8 Vgl. P. Ricœurs *Note sur certaines ›paroles de prisonniers‹* vom 17.10.1994, verfügbar auf der Seite *archives* des fondsricoeur.fr; sowie, Ricœur zugeschrieben: *Paroles de prisonniers. IX. Propagande et culture*, in: *L'unité française*, *Cahiers d'Etudes de la Fédération des cercles Jeune France*, no. 1 (1941), 54–59; P. Ricœur und L. Estrangin zugeschrieben: *Paroles de prisonniers. I. La jeunesse et le sens du service social,* in: *L'unité française. Cahiers d'Etudes de la Fédération des cercles Jeune France*, no. 2 (1941), 162–172; *Paroles de prisonniers. III. Valeurs d'action. Le risque* (ursprünglich 1936 publiziert), in: *L'unité française. Cahiers d'Etudes de la Fédération des Cercles Jeunes France*, no. 2 (1941), 206 ff.

9 P. Ricœur, *La Critique et la Conviction.* Entretien avec F. Azouvi et M. de Launay, Paris 1995, 31–33.

10 https://www.sens-public.org/IMG/pdf/SensPublic_RLevy_Ricoeur.pdf.

11 P. Ricœur, *Où va la France? Perte de vitesse*, in: *Terre nouvelle 43* (1939), Ausgabe vom 2. März, 2.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ricœurs im Jahre 2000 veröffentlichtem Buch *La mémoire, l'histoire et l'oubli*.[12]

Je nachdem, wie man diesen Text einschätzt, liegt die Versuchung nahe, Ricœurs »pétainistische Episode« weit über das Jahr 1941 hinaus zu extrapolieren, auch wenn es hierfür, abgesehen von einem kurzen Eintrag in Georges Gusdorfs *Crépuscule des Illusions* keine Textgrundlage gibt.[13] Diese immer wieder aufgewärmte Polemik läuft Gefahr, andere Aspekte der inneren Entwicklung Ricœurs während seiner Kriegsgefangenschaft aus dem Auge zu verlieren, etwa den am 12. März 1942 verfassten Entwurf eines Briefes an Gabriel Marcel, in dem Ricœur dem verehrten Meister, dem er seine »philosophische Geburt« verdankt, bekennt, dass er, bar »jedes Ratgebers und jeder Kritik«, den realen Wert seiner philosophischen Arbeit aus dem Blick verloren habe. Der anschließende Satz bezieht sich auf eine zentrale Frage der späteren Habilitationsschrift: Wie kann ein sowohl souveräner als gebundener Wille zugleich ein »befreiter Wille« und doch ein Wille sein, der diesen Namen verdient?

Im selben Brief[14] erwähnt Ricœur, dass ihn die Frage der Ökumene und einer möglichen Bekehrung zum Katholizismus umtreibt, ebenso wie er sich in ethischer Hinsicht fragt, wie eine stoische Moral der Unterwerfung unter das Unabänderliche mit einer Verantwortungsmoral zu verknüpfen ist, der es gelingt, neue Ereignisse auf den Plan zu rufen.

4. »Weg und Wendung«: Ein philosophischer und existenzieller Neubeginn (1945–1955)

Nach Ricœurs Rückkehr aus der Kriegsgefangenschaft verschaffte ihm André Philip in seiner Eigenschaft als Mitglied der neuen Regierung eine Anstellung als Philosophielehrer am geschichtsträchtigen *Collège Cévenol* in Chambon-sur-Lignon, einer Ortschaft, die während der Kriegsjahre unter der Leitung der Pastoren André Trocmé und Edouard Theis ein Hort des Widerstands war und insbesondere

12 D. Hansel, *Pour mémoire: A propos du dernier livre de Paul Ricœur*; abrufbar unter: http://ghansel.free.fr/riccnew.html.

13 G. Gusdorf, *Le crépuscule des Illusions. Mémoires intempestifs*, Paris 2002, 207 f.

14 Dieser Brief befindet sich in den Archiven des Fonds Ricœur.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zahlreichen jüdischen Kindern einen Unterschlupf bot. Von dieser hohen Warte aus, tausend Meter über dem Meeresspiegel am Fuß des Bergmassivs des Mézinc, verfolgte Ricœur die von Sartres Manifest *L'existentialisme est un humanisme* ausgelösten stürmischen Debatten der Pariser Intellektuellen, ohne sich, abgesehen von einer Besprechung von Sartres Theaterstück *Le diable et le Bon Dieu* und Albert Camus' *L'homme révolté*, direkt an diesen Auseinandersetzungen zu beteiligen.[15] In Chambon-sur-Lignon knüpfte er Kontakte mit Vertretern der amerikanischen Quäker-Bewegung, die ihm einen ersten Lehrauftrag an ihrem College in Haverford (Pennsylvania) verschafften.

Ricœurs gemeinsam mit Dufrenne veröffentlichte Einführung in die Existenzphilosophie von Karl Jaspers (*Karl Jaspers et la philosophie de l'existence,* 1947) und sein Vergleich von Gabriel Marcels Begriff des Geheimnisses mit Jaspers' Begriff des Paradoxes (*Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, 1948) bestätigen den nachhaltigen Einfluss, den beide Philosophen auf ihn ausübten.

1948 erhält der 35-jährige Philosoph einen Ruf an die Universität Straßburg, als Nachfolger von Jean Hyppolite auf dem Lehrstuhl für Geschichte der Philosophie. Am Osterfest desselben Jahres schließt er seine Habilitationsschrift über das Willentliche und das Unwillentliche ab, die er am 29. April 1950 zusammen mit seiner Übersetzung von Husserls *Ideen I* an der Sorbonne verteidigte. Die Habilitationsjury setzte sich aus Jean Wahl, Jean Hippolyte, René Le Senne, Maurice Colleville und Etienne Souriou zusammen. Trotz der einstimmigen Anerkennung der außergewöhnlichen Qualität der Arbeit, erhoben Le Senne (der die Arbeit in die von ihm geleitete Schriftenreihe *Philosophie de l'esprit* aufnahm) und Jean Wahl Bedenken gegenüber der Tatsache, dass Ricœur unter Berufung auf die strikt phänomenologische Orientierung seiner Untersuchung sowohl die Schuld- als auch die Transzendenzerfahrung ausblendete.

15 P. Ricœur, *Réflexions sur ›Le diable et le Bon Dieu‹,* zuerst in: *Esprit,* no. 11 (1951), nov., 711–719; wieder abgedruckt in: *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999, 137–148; P. Ricœur, *L'Homme révolté*, zuerst in: *Christianisme social 60*, no. 5–6 (1952), 229–239, wieder abgedruckt in: *Lectures 2,* 121–136 (dort falsch datiert auf das Jahr 1956).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5. Das Willentliche und das Unwillentliche (1950): ein Plädoyer für eine rein menschliche Freiheit

Die generelle Absicht seiner Habilitationsschrift fasst Ricœur in seinem 1951 gehaltenen Vortrag vor der *Société française de Philosophie* in einem einzigen Satz zusammen:

(2) »Es ist die Aufgabe der Philosophie des Willens, den ›Verstandesdualismus‹ in eine ›dramatische Dualität‹ des Willentlichen und des Unwillentlichen zu übertragen, und zwar unter der regulativen Idee einer *nur menschlichen Freiheit*, d. h. einer nicht-schöpferischen, sondern durch ihren Leib motivierten, vollzogenen und situierten Freiheit.«[16] In seiner intellektuellen Autobiographie betont Ricœur, dass es ihm darum ging, »im praktischen Bereich ein Gegenstück zu Merleau-Pontys *Phénoménologie de la perception* zu liefern« (RF, 23/TP, 15). Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* und Ricœurs *Das Willentliche und Unwillentliche* sind Meilensteine der französischsprachigen Phänomenologie. Beide Werke haben ein frühes Vorspiel in der deutschsprachigen Phänomenologie: Wilhelm Schapps *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung* (1910) einerseits und Alexander Pfänders *Phänomenologie des Wollens* anderseits, die den Anspruch erhob, »das Wollen in seiner tatsächlichen Beschaffenheit festzustellen«.[17]

Die »Inspiration« seiner Untersuchung verdankt Ricœur Gabriel Marcel und Karl Jaspers und die Strenge seines methodische Vorgehens Husserls eidetischer Phänomenologie. Seiner Arbeit stellt er Rilkes Sonett über das »Sternbild ›Reiter‹« aus dem ersten Teil der *Sonette an Orpheus* als Motto voran, vermutlich, weil die Doppelfigur des Reiters und des Pferdes (das Rilke durch die »lebendige Metapher« »*dieser Stolz aus Erde*« umschreibt[18]) die spannungsvol-

16 Vgl. P. Ricœur, *L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite*, in: *Bulletin de la Société française de Philosophie 45,* no. 1–2 (1951), 3–29; dt.: *Die Einheit des Willentlichen und des Unwillentlichen als Grenzidee,* in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns*, Paderborn 2019, 1–35, hier: 3.

17 A. Pfänder, *Phänomenologie des Wollens. Motiv und Motivation* [1900], München ^{3}1963, 5.

18 R. M. Rilke, *Die Sonette an Orpheus (XI)*, in: ders., *Die Gedichte*, Frankfurt/M., Leipzig 1998, 681.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

le Reziprozität des Willentlichen und des Unwillentlichen gut versinnbildet. Die Präzision der dichterischen Sprache, für die *Treiben* und *Halten* fundamentale Akte des Wollens sind, in denen sich die »*sehnige Natur des Seins*«[19] selbst widerspiegelt, kommt der Strenge der phänomenologischen Beschreibung der Grundartikulationen des Willens entgegen.

Rilkes Termini*: Zustimmung* und *Bejahung* berühren sich eng mit dem Begriffsvokabular, anhand dessen Ricœur seine phänomenologische Analyse der Grundstrukturen des Willentlichen und des Unwillentlichen in den Horizont einer »Poetik des Willens« bzw. der Freiheit einschreibt. Wollen und Streben sind unterschiedliche intentionale Akte, die aber kooperieren, insbesondere wenn es gilt, einen »Weg« zu bahnen oder eine »Wendung« vorzunehmen. Beide Kräfte, und die sich in ihnen auswirkenden intentionalen Akte, bahnen einen Weg, der nie geradlinig verläuft, sondern manche überraschende Kehrtwendungen nach sich zieht.

Für den, der sich von der zeitweiligen und unbeständigen Doppelfigur des Reiters und des Pferdes belehren lässt – eine Figur, die Martin Luther in seinem Traktat über das *servum arbitrium* auf das Verhältnis von Gott und Mensch (oder Mensch und Teufel) anwendet –, kann es keine definitive, gleichsam »sternische Verbindung« (Rilke) geben. In Ricœurs Philosophie des Willens bleibt das »absolute Wissen« (insbesondere in der Gestalt einer »Metaphysik des Willens« im Sinne Schopenhauers!) außer Reichweite.

Die Widmung der Habilitationsschrift an Gabriel Marcel ist mehr als eine Höflichkeitsbezeugung an die Adresse eines Philosophen, der Ricœur in der Mitte der dreißiger Jahre in seinen Gesprächszirkel aufgenommen hatte. Marcels Denken ermöglichte es ihm, Husserls eidetische Phänomenologie in den Dienst einer Existenzphilosophie zu stellen, die sich dem Problem der Transzendenz nicht verweigert. Sein Versuch, anhand der phänomenologischen Beschreibung der natürlichsten Gliederungen des Wollens in Form der Trias des Entscheidens, Bewegens und Einwilligens die Grundstrukturen des Willentlichen und des Unwillentlichen zu erschließen, bedient sich des Verfahrens der »eidetischen Reduktion«, die den Überschritt vom Faktum zum Eidos ermöglicht, unter vorläufiger Ausblendung der Schuld- und der Transzendenzerfahrung. In-

19 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dem Ricœurs Philosophie des Willens der Komplementarität des Willentlichen und des Unwillentlichen Rechnung trägt, gelingt es ihm, einen Zugang »zu einer *integralen* Erfahrung des Cogito« zu finden, die sich »bis hin zu den Grenzen der verworrensten Affektivität« erstreckt.[20] Nur dort, wo es ein Selbstverständnis gibt, das sich in einem »Ich will« widerspiegelt, können die Konturen des Unwillentlichen sichtbar gemacht werden. Ricœurs Phänomenologie des Willentlichen und Unwillentlichen beschreibt beide Phänomene in der Perspektive der ersten Person. Diesbezüglich bleibt Descartes für ihn ein Verbündeter, auch wenn Descartes' »Verstandesdualismus« ihn daran hinderte, den Eigenleib in die »integrale Erfahrung des Cogito« einzuschreiben, die »das Ich wünsche, Ich kann, Ich lebe« (VI, 13/WU, 31) umfasst. Die Erfahrung des Eigenleibes zeigt, dass sich eine ›reine Beschreibung‹ der willentlichen und unwillentlichen Strukturen (VI, 17/WU, 35) schwieriger als erwartet gestaltet. Die Einführung des Begriffs eines »innerlich gebrochen[en] [*intérieurement brisé*]« Cogito verbietet es, das Cogito als reine Selbstsetzung zu verstehen. Dieser Verzicht setzt eine Empfänglichkeit für eine »nährende Situation« und eine Art von Inspiration voraus, die über die Grenzen einer phänomenologischen Beschreibung der Wesensstrukturen des Willentlichen und des Unwillentlichen hinausführt (vgl. VI, 22 f./WU, 40 f.).

Der Ausdruck »nährende Situation« drückt Ricœurs Überzeugung aus, dass der Philosoph ein Spätgeborener ist, der mit Sinngestalten konfrontiert ist, die ihren Sitz im Leben in anderen Erfahrungen als denjenigen der Philosophie haben. Wenn er im selben Zusammenhang das bedeutungsschwere Wort »Inspiration« verwendet, dann spiegelt das eine andere seiner Grundüberzeugungen wider: Das Selbstverständnis gelingt nur dort, wo das Subjekt sich einem Wort aussetzt, das ursprünglicher als es selbst ist. Ricœur lässt keinen Zweifel daran, dass er damit eine andere Sprache als die der streng deskriptiven Phänomenologie spricht. An die Stelle der klaren und deutlichen Unterscheidungen tritt nun die aktive Teilnahme »*an meiner Inkarnation als Mysterium*« (VI, 18/WU, 36), wodurch die Existenz selbst auf den Prüfstand versetzt wird.

20 P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950, 12 [=VI]; dt.: *Das Willentliche und das Unwillentliche*, Paderborn 2016, 29 [=WU].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(3) »Der Akt des Cogito ist kein reiner Akt der Selbstsetzung; er lebt von der Aufnahme und im Dialog mit seinen eigenen Verwurzelungsbedingungen. Der Akt des Ich ist zugleich Teilnahme« (VI, 21/WU, 40 f.). Hier deuten sich die beiden Pole einer Ellipse an, um die Ricœurs ganzes späteres Denken kreisen wird: die analytische Präzision der begrifflichen Unterscheidungen einerseits und anderseits das Gespür für hintergründige Beziehungen, Klarheit und Tiefe. Die Suche nach einem Gleichgewicht zwischen den Forderungen einer Phänomenologie, der es auf die Klarheit der Unterscheidungen ankommt, und dem Bedürfnis, am Mysterium der leiblichen Existenz teilzunehmen, ist keine leichte Sache, umso weniger als die Teilnahme den »inneren Rhythmus eines *Dramas*« (VI, 20/WU, 39) annehmen muss. Trotzdem behält in Ricœurs Phänomenologie des Willentlichen und des Unwillentlichen die »dramatische Dualität« nicht das letzte Wort, weil er sich nicht damit begnügt, nur zu beschreiben und zu verstehen, sondern darüber hinaus eine »Wiederherstellung des ursprünglichen Bündnisses des verworrenen Bewusstseins mit seinem Leib und der Welt auf der Ebene des luzidesten Bewusstseins« (VI, 21/WU, 41) anstrebt.

Der von Ricœur häufig in der Einleitung verwendete Ausdruck »mise à l'épreuve« trifft auch auf die Transzendenz zu. Es geht ihm um das konkrete Widerfahrnis einer Transzendenz, die sich durch Worte wie »Heil«, »Läuterung«, »Befreiung« und »Gnade« umschreiben lässt. Dort, wo sie erfahren wird, manifestiert sie sich als freimachende und befreiende Freiheit.

(4) »Die Freiheit erinnert sich ihrer Unversehrtheit in dem Maße, in dem sie ihre vollständige Befreiung erwartet« (VI, 32/WU, 53). Diese These zieht neue methodologische Schwierigkeiten nach sich. Es geht nicht nur um das Eingeständnis, dass wir in Wirklichkeit nicht so frei sind, wie wir es eigentlich sein könnten, sondern um die Frage, unter welchen Bedingungen, wenn überhaupt, schöpferische Möglichkeiten des Freiseins freigesetzt werden können. Dies erfordert nicht nur eine ontologische Besinnung auf die Wurzeln der Subjektivität selbst, sondern auch eine Besinnung über den Gebrauch, den wir von unserem Willen machen können. Dies ist die Aufgabe einer schöpferischen »Poetik des Willens« (VI, 32/WU, 54), bzw. einer »Poetik der Freiheit«.

Der schöpferische Gebrauch der Freiheit setzt eine »erste kopernikanische Wende« voraus: den radikalen Verzicht auf die Illusion

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Selbstsetzung, den Ricœur mit einem Sterben vergleicht; anderseits (gleichsam auf der Seite der »Auferstehung«) eine Empfänglichkeit für die *Gabe* des Seins, die allein die Wunden der Freiheit zu heilen vermag. Diese »Begnadung« ist Ricœur zufolge das höchste aller Geheimnisse, dem der menschliche Wille begegnen kann.

(5) »Vielleicht ist der Leib eine gebrechliche Gestalt der Transzendenz und ist die Geduld, die sich über die unhintergehbare fleischliche Kondition beugt, eine verhüllte Gestalt der Hingabe an die Transzendenz« (VI, 39/WU, 59).

Die beiden ersten Teile der Untersuchung machen die bewundernswürdige Akribie der Beschreibung der zwei Grundakte des Willens deutlich: das Entscheiden und die willentliche Bewegung einerseits und den komplementären Aspekten des Unwillentlichen andererseits. Auch der dritte Grundakt: das Einwilligen, bleibt dem Gesetz der eidetischen Reduktion unterworfen.

(6) »Die Notwendigkeit ist stets mit mir, und ein Jeder besitzt die Ganzheit des Lebens und des Todes. Ich mache sie mir auf eine unnachahmliche Weise zu eigen, die im eigentlichen Sinne ›Einwilligen‹ bedeutet. Sie ist vielmehr Geduld als Besitz. Die Geduld hält dasjenige aktiv aus, was sie erleidet; sie handelt innerlich gemäß der Notwendigkeit, die sie erduldet. Die Einwilligung ist Geduld, so wie die Anstrengung Wirksamkeit und die Wahl Legitimität ist« (VI, 324/WU, 405). Der Hauptunterschied besteht darin, dass die Einwilligung nicht mit einem relativen, sondern mit einem absolut Unwillentlichen konfrontiert ist, das sich in der Trias der Beschränktheit des Charakters, der Formlosigkeit des Unbewussten und der radikalen Kontingenz des Lebens bekundet.

(7) »Der Charakter, das Unbewusste und das Leben bilden die drei Hauptrichtungen [des] Reichs des Unwillentlichen« (VI, 321/WU, 401). Im Vergleich zu Heideggers Begriff des »Seins-zum-Tode« sträubt sich Ricœur, das Cartesianische »*sum existo*« in ein »*sum moribundus*« umzudeuten. Seines Erachtens ist die Gewissheit des Sterbenmüssens ein Wissen und keine Erfahrung.

(8) »Die Erkenntnis der Sterblichkeit verleiht dem Gefühl der Kontingenz die metallische Klarheit des Wissens: ›Du musst sterben‹ klingt klarer als: ›Du bist nicht Du‹. […] *da der Tod nicht auf die*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gleiche Weise das Ich ausmacht wie das Leben – und wie auch Leid, Altern und Kontingenz – bleibt er stets fremd« (VI, 434/WU, 537).

Die dramatische Frage: »Kann ich jedoch wirklich in mein Leben, in mein Unbewusstes, in meinen Charakter einwilligen?« (VI, 416/WU, 516) lässt sich nicht mit den Mitteln einer rein deskriptiven Phänomenologie bewältigen. Hatte Ricœur bisher im neutralen Tonfall der phänomenologischen Beschreibung gesprochen, verwendet er nun die besinnlichere Sprache einer Meditation, die sich nicht scheut, auch Beispiele aus der Literatur heranzuziehen, wie insbesondere die elegische Besinnung über die dreifache »Traurigkeit des Endlichen« (Charakter) des Formlosen (Unbewusstes) und der Kontingenz (Leben) zeigt, die man mit Rilkes zehnter *Duineser Elegie* vergleichen könnte.

Die Reziprozität des Willentlichen und des Unwillentlichen impliziert Ricœur zufolge eine »wechselseitige Negation« (VI, 417/WU, 517), die einerseits erlitten wird und anderseits im Akt des Einwilligens bestanden und angenommen werden muss. Läuft die Einwilligung in diesem Fall nicht auf eine Resignation oder gar eine Kapitulation hinaus? Ein fatalistisches Verständnis des Einwilligens lässt der Freiheit keinen Spielraum mehr übrig. Dass ohne die Möglichkeit des Neinsagens, anders gesagt: einer »gewollten Negation«, die Freiheit undenkbar ist, ist unbestreitbar. Indem Ricœur das Bewusstsein als »Verweigerung« kennzeichnet und diese als Ausdruck einer Freiheit versteht, die »total, transparent und autonom« (VI, 418/WU, 518) sein möchte, stellt er die Weichen für eine Auseinandersetzung mit Albert Camus' wichtigstem philosophischen Werk: *L'homme révolté* (*Der Mensch in der Revolte*), das ein Jahr nach *Das Willentliche und das Unwillentliche* erschien.

(9) »Auch das *Ja der Einwilligung muss stets vom Nein zurückerobert werden*« (VI, 332/WU, 414). Ricœur drückt seine Replik auf eine Philosophie, derzufolge die Revolte der höchste Ausdruck der menschlichen Freiheit ist, wiederum in Form eines philosophischen Glaubensbekenntnisses aus.

(10) »Der philosophische Glaube, der uns antreibt, ist auf einer höheren Ebene von Luzidität und Glück jene Einheit des Seins wiederherzustellen, die die Negation in noch radikalerer Weise beseitigt als die Reflexion. Die Philosophie ist für uns ein Nachsinnen über das Ja und nicht eine verbissene Aufwertung des Nein. Die Freiheit

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

will keine Plage sein, sondern die Erfüllung der Natur, soweit es in diesem Jahrhundert, das wir als Reisende durchschreiten, möglich ist. Deshalb sinnen wir über die Negation nur mit der glühenden Hoffnung nach, sie schließlich zu überwinden« (VI, 419/WU, 519).

Wie jeder Glaubensakt bleibt dieses Bekenntnis, das man ebenso gut Ricœurs ganzem Denkweg als Motto voranstellen könnte, der Anfechtung und der Versuchung ausgesetzt. Im Horizont der Phänomenologie des Willentlichen und Unwillentlichen besteht die erste Bewährungsprobe der als Willensakt vollzogenen Einwilligung im Umgang mit den Schranken des Charakters, dem Dunkel des Unbewussten und der Kontingenz des Lebens. Letzten Endes dreht sich alles um die Frage, inwiefern die Einwilligung als höchster Ausdruck einer weder unmenschlichen noch übermenschlichen, sondern rein menschlichen Freiheit verstanden werden kann.

(11) »Einwilligen heißt nicht soviel wie kapitulieren, wenn allem Anschein zum Trotz die Welt der mögliche Schauplatz der Freiheit ist« (VI, 439/WU, 542).

Diese These wird von einer doppelten Warnung eingeleitet, die auf die Bedingungen aufmerksam macht, unter denen die Verwandlung des »Nein« der Verweigerung in das »Fiat« der Einwilligung gelingen kann. Der Schauplatz des Einwilligens ist keine leere Bühne, denn die Bürde der Schuld lastet je schon auf den Schultern der Handelnden. Das Ja der Einwilligung setzt ein stärkeres und ursprünglicheres Ja voraus, das ihm schon zuvorgekommen ist.

Das dreifache Ja zur Beschränktheit des Charakters, »dessen Enge ich in Tiefe wandeln kann, indem ich akzeptiere, seine unhintergehbare Voreingenommenheit durch Freundschaft auszugleichen«, zum Unbewussten, als grenzenloser Möglichkeit der Motivierung meiner Freiheit und zu »meinem Leben, das ich nicht gewählt habe, das jedoch die Bedingung für jede möglichen Wahl ist« (VI, 450/WU, 557), bleibt ein vom Ich zu vollziehender Akt.

(12) »Das Leid und das Übel liegen, sofern sie in ihrem skandalösen Mysterium geachtet und gegen ihre Erniedrigung zu einem Problem geschützt werden, auf unserem Wege als die Unmöglichkeit, bis zum Ende das Ja zum Charakter, zum Unbewussten und zum Leben auszusprechen und die Traurigkeit des Endlichen, des Formlosen und der Kontingenz vollständig in Freude zu verwandeln. Kein ›Vielleicht‹ kann bis zum Ende der Einwilligung gehen. Das Übel

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stellt den Skandal dar, der auf immer die Einwilligung stets von der grausamen Notwendigkeit trennt« (VI, 451/WU, 557).

Unter der doppelten Voraussetzung der Schuld- und der Transzendenzerfahrung erschließt sich dem Denker der Sinn der dritten Grundfrage Kants: »*Was darf ich hoffen?*« Es wäre die Aufgabe einer »Poetik des Wollens« den Begriff einer »rein menschlichen Freiheit« durch eine Besinnung auf die »Freiheit gemäß der Hoffnung«[21] zu ergänzen. Die Hoffnung spricht eine andere Sprache als die der Bewunderung, die sich damit begnügt zu sagen: »Die Welt ist gut, sie ist die *mögliche* Heimat der Freiheit; ich kann einwilligen« (VI, 451/WU, 558).

(13) »Die Welt ist nicht die *definitive* Heimat der Freiheit: Ich willige so weit wie möglich ein, aber ich hoffe, vom Schrecklichen befreit zu werden, und mich am Ende aller Zeiten eines neuen Leibes und einer neuen Natur zu erfreuen, die der Freiheit zugestanden werden […]. Wenn die Hoffnung die Seele der Einwilligung bildet, so ist es doch die Einwilligung, die ihr einen Leib verleiht. Hoffnung ist nicht Illusion. […] Die Hoffnung, die die Befreiung erwartet, ist die auf die Probe gestellte Einwilligung. Die immanente Geduld – die, die *im* Spiel *bleibt* –, bildet die Gestalt der Hoffnung, die transzendiert« (VI, 451/WU, 558).

6. Geschichte und Wahrheit (1955)

Ricœurs 1955 unter dem Titel *Histoire et vérité* vereinigten frühen Aufsätze geben einen guten Einblick in die Spannweite seiner damaligen philosophischen Interessen, die um das Verhältnis von Objektivität und Subjektivität im Bereich des geschichtlichen Bewusstseins kreisen. Besonders nachdrücklich warnt er davor, die Grundbegriffe des geschichtlichen Verstehens und die Notwendigkeit eines aktiven Eingriffs in den Verlauf der geschichtlichen Ereignisse voneinander abzusondern. Seine regelmäßigen Beiträge in der Zeitschrift des *Christianisme social,* insbesondere *Travail et Parole* (1953[22]) und *Le*

21 Vgl. P. Ricœur, *La liberté selon l'espérance* [1968], in: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* [1969], Paris 2013, 529–558 [=CI].

22 Vgl. HV, 238–264/GW, 190–217.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

socius *et le prochain* (1954[23]), sowie sein Aufsatz über das *Paradox des Politischen* (1957) in *Esprit*[24] zeigen, dass er das Problem des Übels über die individuelle Sphäre hinaus in den Blick nimmt.

Eine Passage aus dem Aufsatz *Arbeit und Wort*, dessen Gegenstand der Lobpreis eines Wortes ist, das »wirkmächtig reflektiert und denkerisch handelt«, hat den Stellenwert eines weiteren philosophischen Glaubensbekenntnisses:

(14) »Mein Reich ist die Rede[25], und ich schäme mich dessen nicht; oder vielmehr: ich schäme mich dessen insofern, als meine Rede teilhat am Schuldigsein einer ungerechten Gesellschaft, die aus der Arbeit einen Gegenstand der Ausbeutung macht; ursprünglich, ich meine, hinsichtlich der *Bestimmung* der Rede. Als Akademiker glaube ich an die Wirksamkeit der lehrenden Rede; als Lehrer der Geschichte der Philosophie glaube ich an die – selbst für die Politik – aufklärende Macht einer Rede, die mit der Aufarbeitung unserer philosophischen Tradition beschäftigt ist; als Mitglied der *Esprit*-Mannschaft glaube ich an die Wirksamkeit einer Rede, die sich in der Reflexion mit den Grundthemen einer lebendigen Zivilisation abgibt; als Hörer der christlichen Botschaft glaube ich an die Rede, die das ›Herz‹, das heißt den Springquell unserer Präferenzen und Stellungnahmen verändern kann« (HV, 11/GW, 33).

In einem anderen Aufsatz verwirft er den Traum einer voraussetzungslosen Philosophie:

(15) »Um bei sich selbst anfangen zu können, muss die Philosophie mutmaßlich Voraussetzungen haben, die sie in Frage stellt und kritisch in ihren Ausgangspunkt integriert. Wer anfangs über keine *Quellen* verfügt, der wird am Ende auch keine Autonomie haben.«[26]

In Straßburg verbrachte Ricœur acht sehr glückliche Jahre mit seinen protestantischen Freunden Roger Mehl (1912–1997), Georges Casalis (1917–1987) und den Mitarbeitern der Zeitschrift *Esprit*. Überschattet war seine dortige Lehrtätigkeit freilich von der Eifersucht seines Kollegen Georges Gusdorf (1912–2000), Autor einer 14-bändigen Geschichte der Geisteswissenschaften (*Les sciences humaines et la pensée occidentale*; 1966–1988), in der dieser einen Begriff

23 HV, 113–127/GW, 109–123.
24 HV, 294–321/GW, 248–275.
25 P. Ricœur, *La parole est mon royaume*, in: *Esprit 23,* no. 223 (2) (1955), 192–205.
26 P. Ricœur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, 152.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Geisteswissenschaften und der Hermeneutik vertrat, der sich im Wesentlichen auf Wilhelm Dilthey und Georg Misch stützte, weshalb Gusdorf Ricœurs Entwurf einer philosophischen Hermeneutik misstrauisch und eifersüchtig verfolgte.

1957 wechselte Ricœur an die Sorbonne als Professor für Allgemeine Philosophie. In dieser Eigenschaft stellte er Jacques Derrida als Assistenten für sein Seminar über die Phänomenologie ein. Der Wechsel nach Paris zog einen Wohnungswechsel nach sich: Von nun an, bis zu seinem Tod, wohnt Ricœur mit seiner Familie in den Räumlichkeiten des Grundstücks »Les Murs Blancs« in Châtenay-Malabry und wird Mitglied der von Emmanuel Mounier 1939 gegründeten Wohngemeinschaft des Redaktionsteams der Zeitschrift *Esprit.*

1960, zehn Jahre nach der Publikation des ersten Teils der *Philosophie des Willens* erscheint der zweibändige, *Endlichkeit und Schuldhaftigkeit* (*Finitude et culpabilité*, dt. *Phänomenologie der Schuld I*) betitelte zweite Teil.

Unter dem Titel: *L'homme faillible* (*Die Fehlbarkeit des Menschen*) entwirft Ricœur eine stark von Kant inspirierte »Anthropologie der Disproportion« und an diese anschließend eine *Symbolik des Bösen,* die seinen Eintritt in die philosophische Hermeneutik markiert.

7. Eine transzendentale Anthropologie der Fehlbarkeit

Die Fehlbarkeit des Menschen ist Ricœurs »Kantbuch«, das eine Kantinterpretation voraussetzt, die sich nicht mit Martin Heideggers »Ver-Endlichung der Sorge« deckt und Ernst Cassirers *Essay on Man* (1944[27]) viel nähersteht. In der Einleitung greift er das Thema der »konstitutiven Unstimmigkeit der menschlichen Existenz« (»disgrâce constitutive de l'existence humaine«) in einer Besinnung auf die Pathetik des Elends wieder auf, die er in eine transzendentale »Anthropologie der Disproportion« überführt. Die erlebte und erlittene Disproportion setzt einen »Riss« oder einen »Spalt« (»faille«) zwischen der Endlichkeit und der Unendlichkeit voraus, ohne in einen anthropologischen Dualismus auszuarten, weil es auf der

27 Dt.: E. Cassirer, *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur,* Hamburg 2007.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ebene des Erkennens, des Handelns und auch in der Gefühlssphäre unvollkommene Vermittlungen gibt, die beiden Pole miteinander verbinden.

Eine präzise Analyse dieser Vermittlungen auf der Ebene des Erkenntnisvermögens (*transzendentale Einbildungskraft*) des Handlungsvermögens (*Achtung*) und der menschlichen Affektivität (das *Menschenherz* als letzter Ort der menschlichen Zerbrechlichkeit und Verletzlichkeit) ermöglicht die Ausformulierung des philosophischen Begriffs der *Fehlbarkeit*. Kants erste Grundfrage: »Was kann ich wissen?« deckt ein Merkmal der Endlichkeit auf, das unser Erkenntnisvermögen affiziert: die Standortgebundenheit der *Wahrnehmung* und der mit ihr verbundenen Abschattungen. Von einem Erkennen kann man nur sprechen, wenn das erkennende Subjekt zugleich auf einen unendlichen Sinnhorizont ausgerichtet ist, von dem es nie eine erschöpfende und adäquate Erfahrung haben wird. Auf dieser Ebene bildet die transzendentale *Einbildungskraft* die erste Wurzel des Begriffs der menschlichen »Fehlbarkeit«.

Kants zweite Grundfrage: »Was soll ich tun?«, die sich auf das menschliche Handeln und dessen Voraussetzungen bezieht, konfrontiert Ricœur mit einer praktischen Figur der Endlichkeit: die bereits in der Phänomenologie des Willentlichen und des Unwillentlichen beschriebene Beschränktheit des *Charakters*. Hier findet der Unendlichkeitspol seinen Ausdruck in der unendlichen Forderung der moralischen Vervollkommnung. Die Besinnung auf das im kategorischen Imperativ implizierte Phänomen der *Achtung*, das jeden Menschen zu einem »Zweck an sich selbst«[28] macht, deckt einen weiteren »Riss« auf, der sich von der Vermittlungsfunktion der transzendentalen Einbildungskraft unterscheidet.

Ricœurs dritte philosophische Annäherung an den Begriff der Fehlbarkeit rekurriert nicht auf Kants religionsphilosophische Frage: »Was darf ich hoffen?«. Es ist Maine de Birans Formel: *homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*, die ihm den Schlüssel zum Verständnis der konstitutiven Duplizität der menschlichen Affektivität liefert. Auf dem innersten und zugleich ontologisch weitreichendsten Gebiet der menschlichen Affektivität verinnerlicht das Gefühl »die unserer Menschlichkeit wesentliche Dualität«, und es verschärft und dramatisiert sie bis zum Konflikt.

28 I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg ^{7}1994, 50.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nirgendwo ist die Synthese des Endlichkeits- und des Unendlichkeitspols problematischer als in dieser Sphäre. Gerade hier muss die methodologische Grundentscheidung: »*nicht vom Einfachen, sondern vom Zweifachen*« und nicht »vom elementaren, sondern vom Polaren« auszugehen, ihre Fruchtbarkeit erweisen.

Die Disproportion des Lustprinzips und des Glücksstrebens lässt sich nicht in den Rahmen einer Analytik der Sorge einspannen, weil »Leidenschaft« und »Begehren« (»désir«) keine Existenzialien im Sinne der Heidegger'schen Daseinsanalytik sind. Indem er Heideggers Grundwort »Sorge« durch »Herz« ersetzt, verlagert Ricœur den Schwerpunkt der Daseinsanalytik auf den Boden einer Analytik der Fehlbarkeit, d.h. einer philosophischen Theorie der »*affektiven Zerbrechlichkeit* des Menschen«.[29]

Die ständige Konfrontation zwischen der Kraft der Hingabe und der Auslieferung, die jedes »leidenschaftliche Leben« zu einem »seiner Aufgabe gewidmete[n], ihr verschworene[n] Leben« (HF, 147/FM, 170) macht, und die damit verbundene dumpfe Unruhe, die zu einer unerschöpflichen Konfliktquelle wird, macht die Unbeständigkeit, Wankelmütigkeit und Zerbrechlichkeit des Menschenherzens aus, wodurch sämtliche existenzielle Spannungen in das innerste Selbstbewusstsein übertragen werden.

(16) »[D]as Objekt ist Synthesis, das Ich ist Konflikt; die menschliche Dualität geht intentional über sich hinaus in der Objektsynthese und verinnerlicht sich affektiv im Konflikt der Subjektivität« (HF, 148/FM, 172). Die Analyse dieser Form der Zerbrechlichkeit zieht eine Besinnung auf Kants Theorie der grundmenschlichen Leidenschaften der *Habsucht*, *Herrschsucht* und *Ehrsucht* nach sich. In jeder großen menschlichen Leidenschaft investiert der Mensch alle seine Kräfte und sein ganzes Herz.

(17) Das leidenschaftliche ›Aufs-Ganze-gehen‹ »ist das Kennmal des Begehrens nach Glückseligkeit: das Leben will nicht alles; das Wort ›alles‹ hat für das Leben keinen Sinn, wohl aber für den Geist; dieser

29 P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. Tome I: L'homme faillible*, Paris 1960 [=HF]; dt.: *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I,* Freiburg i. Br., München [2]1989, 140 [=FM]; *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. Tome II: La Symbolique du mal,* Paris 1960 [=SM]; dt.: *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II,* Freiburg i. Br., München [2]1988 [=SdB].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist es, der ›alles‹ will, der ›alles‹ denkt und nirgends Ruhe findet, wenn nicht im ›alles‹« (HF, 146/FM 170).

In der Sphäre der Affektivität üben die Leidenschaften eine ähnliche vermittelnde Funktion aus wie die transzendentale Einbildungskraft auf der Ebene des Erkenntnisvermögens und die Achtung im Bereich des Handelns, aber mit dem bezeichnenden Unterschied, dass die »Unendlichkeit des Glückes [...] sich in die Unbestimmtheit der Unruhe« hinablässt (ebd.).

(18) »Zwischen die Endlichkeit der Lust, die einen wohlbegrenzten Akt abschließt und mit ihrer Ruhe besiegelt, und die Unendlichkeit des Glückes schiebt das Gemüt [der *thymos*] ein Unbestimmtes und mit ihm die Bedrohung, die sich an ein Treiben ohne Ende [an eine endlose Flucht nach vorne] heftet« (HF, 142/FM, 165).

Hinter der Pathologie (»Sucht«) der Leidenschaften verbergen sich, transzendental betrachtet, konstitutive Dimensionen (»Sehnsüchte«) des Menschseins: *Haben*, *Vermögen* und *Gelten*, denen die *ökonomische* Sphäre des *Besitzens*, die *politische* Sphäre der *Herrschafts-* und *Machtverhältnisse* und die *öffentliche* Sphäre der *Anerkennung* entsprechen. Das Phänomen der Anerkennung, mit dem Ricœur sich in seiner letzten Schrift beschäftigt, ist bereits *in nuce* in seiner Anthropologie der Fehlbarkeit enthalten.

Im Schlusskapitel, das der Konstitution des Begriffs der Fehlbarkeit gewidmet ist, unterstreicht Ricœur nochmals die Grenzen einer bloßen Analytik der Endlichkeit. Nichts zeigt besser, wo die Grenzen einer solchen Analytik liegen, als die Unmöglichkeit, die Erfahrung der Endlichkeit mit der Erfahrung des Bösen zu identifizieren. Wiederum ist Kant Ricœurs entscheidender Wegweiser. Indem er die Kantische Trias der Kategorien der Qualität (Realität, Negation und Limitation) von der Physik auf die Anthropologie überträgt, erscheinen sie im Gewande der *Urbejahung* (»affirmation originaire«, ein Schlüsselwort in Naberts Reflexionsphilosophie) und der *existenziellen Differenz* (oder Negation), zwischen denen es eine »nur menschliche«, d.h. eine *endliche* und *zerbrechliche* Vermittlung (Limitation) geben kann.

(19) »*Diese* Limitation, das ist der Mensch selbst. Ich denke den Menschen nicht geradehin, sondern ich denke ihn durch die Zusammensetzung, als das ›Mixtum‹ der Urbejahung und der existentialen

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verneinung. Der Mensch, das ist die Freude des Ja in der Trauer des Endlichen« (HF, 156/FM, 182).

Wie wichtig auch die Resultate der »Analytik der Fehlbarkeit« sind, in der das Kantische Hapax: »transzendentale Anthropologie« einen konkreten Sinn erhält, gelingt es ihr doch nicht vollständig, die Lücke zwischen der »Pathetik des Elends« und dem Begriff der Fehlbarkeit zu schließen. Dort, wo es um den Nachweis der affektiven Zerbrechlichkeit geht, scheitert die Strategie der transzendentalen Wiederaufbereitung der Themen und Inhalte der Pathetik des Elends.

8. Die Symbolik des Bösen: eine philosophische Hermeneutik *more gallico demonstrata*

Eine philosophische Anthropologie, derzufolge das Selbstverständnis des Menschen eine Sinnfülle in sich birgt, die eine auf sich allein gestellte Reflexion niemals einholen wird, ist darauf angewiesen, die Resultate der Analytik der Fehlbarkeit durch eine Hermeneutik der Schulderfahrung ergänzen.

Das Jahr 1960 markiert den zweiten Frühling der philosophischen Hermeneutik des 20. Jahrhunderts, der seinen Ausdruck in Gadamers *Wahrheit und Methode* und Ricœurs *Symbolik des Bösen* findet. Beiden Entwürfen liegt jeweils ein verschiedener Begriff von Hermeneutik zugrunde. In Gadamers philosophischer Hermeneutik findet die lange Tradition der »Kunst des Verstehens« ihren krönenden Abschluss mit der These, dass Kunst, Geschichte und Sprache Wahrheitserfahrungen implizieren, die sich der Kontrolle des wissenschaftlichen Methodenideals entziehen. Gadamers Besinnung auf die Möglichkeitsbedingungen des Verstehens überhaupt verleiht der Hermeneutik einen Universalitätsanspruch, der dem der Wissenschaft ebenbürtig und in gewisser Weise noch grundlegender ist.

Demgegenüber hat Ricœurs Hermeneutik »more *gallico demonstrata*« ein völlig verschiedenes Profil. Im Gegensatz zu Heidegger und Gadamer vermeidet er die ontologische Engführung des Verstehensbegriffs, und er lässt sich auf ein intensives Gespräch mit den Humanwissenschaften ein.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(20) »Zwar ist die Ontologie tatsächlich das Verheißene Land, das mit der Sprache und der Reflexion anhebt. Aber, ähnlich wie Moses, kann das sprechende und reflektierende Subjekt es nur kurz vor seinem Tode aus der Ferne erblicken« (CI, 50). Dieser Husserl entlehnte Vergleich illustriert die methodologische Grundentscheidung, »den kurzen Weg der *Dasein*sanalytik durch den langen Weg, den die Analysen der Sprache eröffnen, zu ersetzen« (CI, 32 f.). Es ist der Begriff der Interpretation und nicht der des Verstehens, der den Schwerpunkt von Ricœurs philosophischer Hermeneutik bildet.

(21) »Das zweite Unmittelbare, das wir suchen, die zweite Naivität, die wir erwarten, sind uns nirgendwo anders zugänglich als in einer Hermeneutik. Glauben können wir nur, indem wir interpretieren. Dies ist die ›moderne‹ Modalität des Glaubens an die Symbole. Sie ist der Ausdruck der Not der Moderne und zugleich das Heilmittel gegen diese Not« (SM, 327/SdB, 400).

Ein 1959 in *Esprit* unter dem Titel: *Das Symbol gibt zu denken* veröffentlichter Aufsatz[30] Ricœurs räumt dem Symbol eine Zentralstellung im ersten Entwurf seiner Hermeneutik ein. »Geben« bedeutet in diesem Fall eine Sinnvorgabe, die jedem Reflexionsakt vorausliegt. Die Aufgabe des Denkens ist, diese Sinnvorgabe reflexiv zu verarbeiten.

(22) »Was das Symbol gibt, ist: zu denken. Von der Gabe [*donation*] aus: die Setzung [*la position*]. Der Aphorismus legt zweierlei nahe: daß alles schon im Rätsel gesagt sei und daß man gleichwohl immer alles in der Dimension des Denkens anfangen und wiederanfangen müsse. Es ist diese Artikulation des sich im Reich der Symbole selbst gegebenen Denkens und des setzenden und denkenden Denkens, [die] den kritischen Punkt unseres ganzen Unternehmens [bildet]« (SM, 325/SdB, 397 f.).

Das »hermeneutische Problem« drängt sich Ricœur auf, weil sich der Übergang vom transzendentalen Begriff der Fehlbarkeit zur Tatsächlichkeit der Verschuldung nicht mit den Mitteln der Reflexionsphilosophie bewältigen lässt. Die Analyse des Schuldbekenntnisses lenkt den Blick auf drei Hauptmerkmale der Schulderfahrung: Undurchsichtigkeit einer Erfahrung, die von Emotionen, Furcht und Angst durchtränkt bleibt; Äquivozität einer Erfahrung, deren Bedeu-

30 P. Ricœur, *Le Symbole donne à penser*, in: *Esprit 27,* no. 275 (7/8) (1959), 60–76.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tungsspektrum die Befleckung, Sünde und Schuld umfasst, Ärgernis einer Erfahrung, die sich den philosophischen Spekulationen und den gnostischen und theologischen Rationalisierungen widersetzt.

Ricœurs *Symbolik des Bösen* greift in gewisser Weise Cassirers Definition des Menschen als *animal symbolicum* wieder auf, womit es ihm zugleich gelingt, die Hauptlücke seines »Kantbuchs«, nämlich die Ausblendung der Frage: »Was darf ich hoffen?« zu schließen und Luthers Begriff des *servum arbitrium* zu rechtfertigen. Die »rein menschliche Freiheit, mit der die Habilitationsschrift endigte, erscheint in einem neuen, zwielichtigerem Licht, wenn wir uns als Philosophen auf die elementare Symbolik des Bösen einlassen, die die Sprache des Schuldbekenntnisses, und sie allein offenbart: Verunreinigung, Befleckung, Sünde (Gesetzesübertretung, Bundesbruch, Verirrung), Bedrückung und Niedergeschlagenheit. Die reflexive Verarbeitung dieser Ursymbole interpretiert sie als die verschiedenen Gesichter einer geknechteten Freiheit (Luthers *servum arbitrium*, das gleichsam die negative Kehrseite einer »Freiheit im Zeichen der Hoffnung« ist).

Im zweiten Teil der *Symbolik des Bösen* erörtert Ricœur vier »idealtypische« Antworten (Schöpfungsdrama, tragischer Mythus der Verblendung, mit dem die Götter die menschliche Hybris bestrafen, biblischer Adammythus und gnostischer Leib-Seele Dualismus), die das mythische Bewusstsein auf die existenziell unausweichliche, aber für eine Reflexionsphilosophie unlösbare Frage: *Unde malum*? – »Woher stammt das Böse?« – gibt. Jede dieser Antworten wäre belanglos, wenn sie nicht auch eine bestimmte Vorstellung eines möglichen Heils oder einer »Erlösung« implizierte, anders gesagt, wenn sie uns nicht bereits den Weg einer möglichen Antwort auf die Frage: »Was darf ich hoffen?« andeuten würde.

Ricœurs Wegbegleiter auf dem Weg einer Hermeneutik, die ihren Ausgang von der Sprache des Schuldbekenntnisses nimmt und sich anschließend dem mythischen Bewusstsein zuwendet, sind zum einen Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* und zum anderen Schellings »tautegorisches« Verständnis des mythischen Bewusstseins in seiner *Philosophie der Mythologie*. Besonders nachdrücklich warnt er vor der Gefahr eines kulturellen oder wissenschaftlichen Donjuanismus, der seinen schärfsten Ausdruck bei Claude Lévi-Strauss, dem Begründer der Strukturalen Anthropologie, gefunden hat. Lévi-Strauss zufolge vermitteln die Mythen keine

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

existenziellen, religiösen, anthropologischen oder tiefenpsychologischen Einsichten. Ihr Sinn wird nur verständlich, wenn man sie wie die Partitur von Ravels *Boléro* entziffert. Ricœur begnügt sich nicht damit, in einem idealtypischen Vergleich die innere Schlüssigkeit der vier Mythen aufzuzeigen. Seines Erachtens verfügen wir immer noch über die Möglichkeit, uns den durch das christliche Kerygma tradierten Adammythus neu anzueignen und darüber hinaus auch die Elemente der übrigen Mythen in die Arbeit der Wiederaneignung zu integrieren.

(23) »Mein Unternehmen geht von der Voraussetzung aus, daß der Ort, von dem man die Weisung der Mythen *in ihrer Gesamtheit* am besten hören, vernehmen und verstehen kann, jener Ort ist, an dem noch heute die Überlegenheit eines dieser Mythen, nämlich des Adamsmythos, verkündet wird« (SM, 285/SdB, 349).

9. Der Konflikt der Interpretationen: Existenz und Denken auf dem Prüfstand (1966–1974)

Sowohl auf der intellektuellen wie auf der existenziellen und institutionellen Ebene sind die Jahre 1964 bis 1974 Ricœurs schwierigsten Jahre. Von Anfang an nahm er aktiven Anteil am Projekt der Gründung einer neuen Universität in Nanterre. Als erster Dekan der dortigen Philosophischen Fakultät scharte er seine langjährigen Freunde Mikel Dufrenne, Emmanuel Levinas, Sylvain Zac und Henry Duméry um sich. Er zweifelte nicht daran, dass die Hochschule in einer Krise stand, ohne zu ahnen, dass 1968 die Universität Nanterre die Keimzelle der Studentenunruhen werden sollte. Zusammen mit Alain Touraine und Henri Lefebvre war er einer der »Anwälte« im gegen Daniel Cohn-Bendit angestrengten Disziplinarverfahren. Im Krisenjahr 1969 wählte ihn die Universität zum Rektor. Trotz seiner ständigen Dialogbereitschaft wurde er von extremistischen Splittergruppen mehr und mehr angefeindet und sogar tätlich angegriffen, insbesondere als ein Agitator ihn mit einem Abfallkübel krönte. Nach einer Intervention der Polizei auf dem Gelände der Universität wurde seine Position als Rektor unhaltbar und er musste am 9. März 1970 seinen Rücktritt einreichen.

Während der nächsten drei Jahre erhielt er einen Lehrauftrag am Institut Supérieur de Philosophie an der Universität Louvain-la-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Neuve in Belgien. 1970 trat er die Nachfolge Paul Tillichs an der *Divinity School* in Chicago an. Darüber hinaus blieb er bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1992 ständiges Mitglied des Lehrkörpers der Philosophischen Fakultät der Northwestern University, an der er mit Mircea Eliade (1907–1986) gemeinsame Seminare veranstaltete.

Dass es sich auch in intellektueller Hinsicht um besonders schwierige Jahre handelte, bezeugen die kritischen Reaktionen auf seine Untersuchung über Freuds Begriff der Interpretation (1965), die ihm insbesondere gehässige Kritiken Lacans und seiner Schüler eintrug. Die *Le conflit des interprétations* (1969; deutsch *Hermeneutik und Strukturalismus* und *Hermeneutik und Psychoanalyse*) betitelte Aufsatzsammlung zeigt, dass Ricœurs Weigerung, Wahrheit und Methode auseinander zu reißen, eine intensive Auseinandersetzung mit den Hauptvertretern des Strukturalismus im Bereich der Linguistik, der Literaturwissenschaft und der Anthropologie zur Folge hatte. Seines Erachtens bestand die beste Strategie, dem philosophischen Strukturalismus den Wind aus den Segeln zu nehmen, darin, den Stärken und Schwächen des strukturalen Paradigmas im Gespräch mit den Einzelwissenschaften auf den Grund zu gehen.

Die Humanwissenschaften, mit denen er sich in seiner Aufsatzsammlung befasste, haben ein anderes Profil als die »Geisteswissenschaften« Diltheys, an ihrer Spitze die Geschichte. Angeführt von der strukturalistischen Linguistik Ferdinand de Saussures, haben die Humanwissenschaften den klassischen Geisteswissenschaften den Rang abgelaufen. Für Ricœur besonders entscheidend sind die Ethnologie und strukturale Anthropologie von Claude Lévi-Strauss, die Psychoanalyse von Jacques Lacan, die strukturale Semantik von Algirdas-J. Greimas und die Literaturkritik von Gérard Genette, die ein wissenschaftstheoretisches Konzept vertreten, in dem für den geisteswissenschaftlichen Begriff des Verstehens kaum noch Platz vorgesehen ist.

»Mehr Erklären, bedeutet besser verstehen«, lautet die Leitformel, mit der Ricœur unter gewandelten Bedingungen den Dilthey'schen Pakt zwischen der Hermeneutik und der Wissenschaftstheorie zu erneuern versucht. In philosophischer Hinsicht spielt die Auseinandersetzung mit den großen Meistern des Misstrauens, Freud, Marx und Nietzsche eine besonders wichtige Rolle, insofern das Feld der Interpretationen vom Konflikt zwischen einer Verdachtshermeneu-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tik und einer Vertrauenshermeneutik beherrscht ist, der als solcher unhintergehbar ist.

(24) »Die Existenz, von der eine philosophische Hermeneutik sprechen kann, bleibt ständig eine interpretierte Existenz; in der Interpretationsarbeit entdeckt sie die vielfältigen Modalitäten der Abhängigkeit des Selbst, seine Abhängigkeit vom Begehren, die eine Archäologie des Subjektes aufdeckt, seine Abhängigkeit vom Geist, den eine Teleologie aufdeckt, seine Abhängigkeit vom Heiligen, den eine Eschatologie aufdeckt. Indem sie eine Archäologie, eine Teleologie und eine Eschatologie entwickelt, hebt die Reflexion sich selbst als Reflexion auf« (CI, 49).

10. »Synthesis des Heterogenen«: die schöpferische Einbildungskraft und ihre Funktionen (1975–1989)

Statt auf die Unmittelbarkeit einer intellektuellen Selbstanschauung zu rekurrieren, ringt Ricœurs Hermeneutik mit der unendlichen Aufgabe, uns das, was wir sind, im Rückgang auf die vielfältigen Ausdrücke unseres Seinsbegehrens neu anzueignen.[31]

(25) »Es gibt kein Selbstverständnis, das nicht durch Zeichen, Symbole und Texte vermittelt wäre; letzten Endes fällt das Selbstverständnis mit einer auf diese vermittelnden Termini angewandten Interpretation zusammen.«[32]

Ab der Mitte der achtziger Jahre verlagert sich der Schwerpunkt immer stärker von einer Hermeneutik der symbolischen Ausdrücke auf eine Texthermeneutik.

(26) »Sich selbst verstehen, heißt sich *vor dem Text* verstehen, und von ihm die Bedingungen eines anderen Selbst als das Ich [moi] das sich an die Lektüre begibt, zu empfangen [*recevoir ... les conditions d'un soi autre*]« (TA, 31).[33]

---

31 P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sui Freud*, Paris 1965, 56 f.; dt.: *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud,* Frankfurt/M. 1974, 58 f.

32 P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986, 33 [=TA]; Übers. v. JG.

33 Übers. JG. Im frz. Orig. steht zuerst »devant le texte«, dann »recevoir de lui les conditions d'un soi autre que le moi qui vient à la lecture […]«.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In seiner intellektuellen Autobiographie behauptet Ricœur, dass sein von Jaspers inspirierter Entwurf einer »Philosophie der Transzendenz, die zugleich eine Poetik wäre«, folgenlos geblieben ist, weil die diesem Projekt entsprechende Religionsphilosophie niemals geschrieben wurde (RF, 25 f./TP, 18). Im selben Zusammenhang weist er aber darauf hin, dass ihn die Idee einer Poetik (Aristoteles) und das Problem der schöpferischen Einbildungskraft (Kant) in zunehmendem Maß beschäftigten. Dies bestätigen die Zwillingswerke: *Die lebendige Metapher* (frz. 1975; dt. 1986) und die dreibändige Untersuchung: *Zeit und Erzählung* (frz. 1982–1985; dt. 1988–1991), deren Gegenstand das Phänomen der semantischen Innovation und seine philosophischen Konsequenzen sind.

11. Lebendige Metaphern

Das Prädikat »lebendig« im Titel der acht Abhandlungen, die Ricœur dem Problem der Metapher widmet, unterstreicht die enge Zusammengehörigkeit der Lebendigkeit des Ausdrucks und der Existenz. Sein Kronzeuge ist Aristoteles, dessen Poetik und Rhetorik die Definition der Metapher als Prozess einer Bedeutungsübertragung voraussetzen, aufgrund derer ein Name eine neue »übertragene« Bedeutung erhält. Ein dynamisches Verständnis des aristotelischen Begriffs der *mimesis* verbietet es von vorneherein, im Bereich der Poetik die Metapher nur zu Verschönerungszwecken zu verwenden und sie auf dem Gebiet der Rhetorik nur in den Dienst einer Effekthascherei zu stellen.

Vor diesem Hintergrund fragt Ricœur sich, welches semantische Vehikel der postulierten Lebendigkeit der Metapher am besten gerecht wird: der Name, der Satz oder die höherstufige Einheit einer Rede oder eines Textes? Dass der Begriff der »lebendigen Metapher« keine bloße Floskel ist, zeigt der Rückblick auf die lange Tradition der auf eine Tropologie, d.h. eine Typologie der Redefiguren reduzierten klassischen Rhetorik. Die Präzision der Unterscheidungen der Tropen, die Quintilian mit dem metaphorischen Ausdruck *lumina orationis* (»Glanzlichter der Rede«) bezeichnete, läuft Gefahr, sie wie ausgetrocknete Blumen in einem Herbarium zu betrachten. Demgegenüber rückt die semantische Analyse der metaphorischen Aussagen deren Überraschungseffekt in den Vordergrund. Wenn

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aristoteles zufolge geglückte Metaphern (*eumetapherein*) die Fähigkeit voraussetzen, verborgene Ähnlichkeiten hinter offensichtlichen Unähnlichkeiten zu entdecken, wird die Frage nach ihrer möglichen kognitiven Funktion unumgänglich.

Insbesondere auf der höherstufigen, »hermeneutischen« Ebene der Rede, die die Metapher als »Gedicht im Kleinformat« betrachtet, ermöglicht Ricœurs Theorie der verdoppelten Referenz ein Wirklichkeitsverständnis, das über die bloße Tatsachenfeststellung hinausreicht. Diese hermeneutische Betrachtungsweise hat weitreichende philosophische Konsequenzen. Ricœur hinterfragt die von Nietzsche, Heidegger und Derrida vertretene These der Komplizität von Metapher und Metaphysik. Auch wenn er keinen Bezug auf Hans Blumenbergs Konzept einer »Metaphorologie« nimmt, postuliert er, dass die philosophische Begrifflichkeit ihre Wurzel in der semantischen Dynamik der metaphorischen Äußerung hat.[34]

Die Einführung des Begriffs der »metaphorischen Wahrheit« (MV, 310–321) führt über den als Übereinstimmung verstandenen Wahrheitsbegriff hinaus. Diesem paradoxen Wahrheitsbegriff entspricht eine Wirklichkeitserfahrung, in der der Gegensatz von Erfinden und Entdecken aufgehoben ist und Schöpfen und Offenbaren deckungsgleich sind. In ontologischer Hinsicht impliziert dieser Wahrheitsbegriff ein spannungsgeladenes Seinsverständnis, das man im Anklang an Rilkes Sonett über das »Sternbild des Reiters« als »*sehnige Natur des Seins*« bezeichnen könnte (s. o.).

»*Voll Verdienst, doch dichterisch wohnet / Der Mensch auf dieser Erde*«: Diese Verse Hölderlins liefern einen Fingerzeig auf den Schlussakkord der ganzen Untersuchung, nämlich die These, dass uns die lebendigen Metaphern, die die schöpferische Einbildungskraft unaufhörlich erzeugt, Zugang zu einer »bewohnbaren« Welt verschaffen, einer Welt, die eine Bedeutung für den Menschen besitzt, ohne etwas von ihrer Objektivität einzubüßen (MV, 238–251/LM, 285–304).

34 P. Ricœur, *La métaphore vive*, Paris 1975, 375 [=MV]; vgl. dt.: *Die lebendige Metapher*, München 1986 [=LM], 274.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

12. Narratives Verstehen: Jenseits des Gegensatzes von Historie und Fiktion

Ebenso wie er in der *Symbolik des Bösen* die elementare Symbolik des Schuldbekenntnisses durch eine Besinnung auf das mythische Bewusstsein ergänzte, untersucht Ricœur in der Trilogie *Zeit und Erzählung I-III* eine zweite Hauptfunktion der schöpferischen Einbildungskraft und eine neue Form der Synthesis des Heterogenen: den Akt des Erzählens, auf Grund dessen die Zeit einen menschlichen Sinn erhält.

(27) »In der Strukturidentität der narrativen Funktion und im Wahrheitsanspruch jedes narrativen Werkes« steht »letztlich der *zeitliche* Charakter der menschlichen Erfahrung auf dem Spiele […]. Die Zeit wird in dem Maße zur menschlichen, wie sie narrativ artikuliert wird; umgekehrt ist die Erzählung in dem Maße bedeutungsvoll, wie sie die Züge der Zeiterfahrung trägt« (TRI, 17/ZEI, 13).[35]

Wiederum ist es die *Poetik* des Aristoteles, die Ricœur das Hauptstichwort seiner Untersuchung liefert. Der *mythos* (»Fabelbildung«) bildet Aristoteles zufolge das »Herz der Tragödie«, die in der »Nachahmung des Handelns« besteht. Die Tragweite dieser Definition zeigt sich, wenn man sie vor dem Hintergrund der augustinischen Dialektik der *intentio* und *distentio animi* im 11. Buch der *Bekenntnisse* betrachtet.

Ricœur zufolge entfaltet der auf den Akt des Erzählens angewandte Begriff der *mimesis* seine volle Dimension erst, wenn man sich nicht mit einer Analyse der narrativen Textkonfiguration (Mimesis II) begnügt, sondern auch die pränarrativen Züge der Alltagserfahrung (Mimesis I) in Betracht zieht und anschließend darauf achtet, wie der schöpferische Akt der Aneignung einer Erzählung (Mimesis III) ein neues Licht auf die Alltagserfahrung wirft und neue Möglichkeiten des Handelns freisetzt. Von hier ausgehend stellt sich die Frage, ob es der »hermeneutische Zirkel von Zeit und Erzählung« (TRI, 110/ZEI, 120) ermöglicht, Geschichtsschreibung und Fiktionserzählung miteinander zu verbinden, trotz der offensichtlichen Unterschiede zwischen beiden Gattungen.

35 P. Ricœur, *Temps et récit I–III*, Paris 1983–1985 [=TRI–III]; dt.: *Zeit und Erzählung. Bd. I–III,* München 1988–1991 [=ZEI–III].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In einem ersten Schritt, der den ganzen zweiten Teil des ersten Bandes einnimmt, untersucht Ricœur hierfür die spezifische Intentionalität des Geschichtsdenkens, das Erklärungsbedürfnisse impliziert, die sich nicht mit den traditionellen Mitteln der Kunst des Erzählens befriedigen lassen. Auch wenn der moderne Historiker kein bloßer Geschichtenerzähler mehr ist, bewegt sich die Geschichtsschreibung trotzdem immer noch auf den Bahnen der Erzählung, weil dies die einzige Möglichkeit ist, die historische Dimension selbst aufrecht zu erhalten (TRI, 320/ZEI, 344 f.).

Auch die im zweiten Band durchgeführte Analyse der Konfigurationsprozesse der Fiktionserzählung ähnelt einem Hindernislauf in dem Ricœur vier Hürden bewältigt.

Die erste Hürde ist Walter Benjamins These vom Ende der traditionellen Kunst des Erzählens, der der moderne Roman und mehr noch die Informationsgesellschaft den Todesstoß versetzt. Auf diese Herausforderung antwortet Ricœur mit einem neuen Glaubensakt:

(28) »*Und doch* … Vielleicht muß man *trotz allem* dem Konsonanzbedürfnis vertrauen, das noch heute die Leseerwartung bestimmt, und daran glauben, daß neue Erzählformen, die wir noch nicht benennen können, im Entstehen begriffen sind, die davon zeugen werden, daß sich die Erzählfunktion wandeln, jedoch nicht sterben kann. Denn wir haben keine Vorstellung von einer Kultur, in der man nicht mehr wüßte, was Erzählen heißt« (TRII, 48/ZEII, 50 f.).

Das zweite Hindernis entstammt der strukturalen Semiotik, insbesondere der Unterscheidung zwischen einer narrativen Oberflächenstruktur und der logischen Tiefenstruktur der Erzählung. Die Art und Weise, wie Ricœur diese Schwierigkeit bewältigt, ist das Resultat seiner langjährigen und intensiven Auseinandersetzung mit den strukturalistischen Ansätzen, insbesondere mit der Narratologie von Greimas. Auch wenn die *narratologische Rationalität* ein tieferes Verständnis der semiotischen Zwänge, denen die narrative Konfiguration unterworfen bleibt, ermöglicht, gelingt es den entsprechenden Theorien, die der Logifizierung und Entchronologisierung des Erzählens Vorschub leisten, nicht, die Vorrangigkeit der *narrativen Vernunft* aufzuheben.

Eine präzise Analyse der Eigenschaften des narrativen Aussagesatzes, selbst in der minimalistischen Form der Behauptung: »Der König starb, die Königin starb aus Trauer«, lenkt die Aufmerksamkeit auf den Unterschied der Erzählzeit und der erzählten Zeit und

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

damit auf das, was Proust als »formidable jeu avec le temps« bezeichnet. Das Prädikat »formidable« macht uns darauf aufmerksam, dass die fiktiven Spiele mit der Zeit nicht so belanglos sind, wie es scheint. In ihnen steht etwas auf dem Spiel: die Möglichkeit, die hierarchischen Ebenen zu erforschen, die die Tiefe der Zeiterfahrung ausmachen, eine These, die Ricœurs detaillierte Interpretation dreier großer »Fabeln der Zeit«: *Mrs. Dalloway* (Virginia Woolf), *Der Zauberberg* (Thomas Mann) und *À la recherche du temps perdu* (Marcel Proust) veranschaulicht. Weit entfernt davon, sich in einen künstlichen Olymp des Scheins zu verschließen, verweist die Analyse der fiktiven Zeiterfahrungen auf die Möglichkeit, aufgrund der immanenten Transzendenz der Textwelten diese in den Dienst der Lebenswelt der Leser oder Hörer zu stellen.

(29) Indem sich die literarischen Werke von den linearsten Aspekten der Zeit lösen, »können sie die hierarchischen Ebenen erforschen, die die Tiefe der Zeiterfahrung ausmachen. Was die Fiktionserzählung aufspürt, sind […] mehr oder weniger gespannte Zeitlichkeiten, die jeweils eine andere Gestalt der Sammlung, der Ewigkeit in der Zeit oder außerhalb der Zeit und […] der geheimen Beziehung zwischen Tod und Ewigkeit darbieten« (TRII, 152/ZEII, 172).

Auch wenn in Descartes' Liste der Grundakte des Cogito in der Zweiten Metaphysischen Meditation der Akt des Erzählens unerwähnt bleibt, zweifelt Ricœur nicht daran, dass es sich hierbei um eine eigenständige Denkarbeit handelt, deren philosophische Tragweite die im dritten Band von *Zeit und Erzählung* durchgeführte Analyse der Refigurationsprozesse im Bereich der Historie und der Fiktion offenbart. Ricœur nähert sich diesem Refigurationsvermögen über den langen Umweg einer philosophischen Aporetik der Zeitlichkeit.

(30) »Damit der Begriff einer Zeiterfahrung seinen Namen verdient, darf man sich nicht darauf beschränken, die impliziten Zeitaspekte zu beschreiben, die die Umformung des Verhaltens durch die Narrativität mit sich bringt. Man muss radikaler sein und die Erfahrungen ans Licht bringen, in denen die Zeit als solche thematisiert wird, was unmöglich geschehen kann, ohne dass neben der Geschichtsschreibung und der Narratologie ein dritter Teilnehmer in die Debatte eingeführt wird, die Phänomenologie des Zeitbewusstseins« (TRIII, 10/ZEIII, 8).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im ersten Teil des dritten Bandes verteidigt Ricœur im Rückblick auf Aristoteles, Augustinus, Kant, Husserl und Heidegger die These, dass jeder philosophische Versuch, das Wesen der Zeit auf den Begriff zu bringen, unlösbare Aporien erzeugt, weil es keine vermittelnde Instanz gibt, der es gelänge, die objektive Weltzeit und die Zeit der Seele auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Dieser aporetische Charakter des philosophischen Zeitbegriffs darf auf keinen Fall als ein Scheitern verstanden werden. Ricœur spricht von einer »Arbeit der Aporie« (TRIII, 138/ZEIII, 150), die erst ein tieferes Verständnis der Zeitlichkeit in Form einer »Poetik des Erzählens« möglich macht. Nur auf diese Weise kann die unbestreitbare Diskrepanz von Historie und Fiktion zugunsten einer Theorie der überkreuzten Referenz der beiden Hauptgattungen des Erzählens zwar nicht aufgehoben, aber doch relativiert werden.

Letzten Endes steuert Ricœur auf eine umfassende Theorie des historischen Bewusstseins zu, die die ganze Spannweite der bereits in *Histoire et vérité* anvisierten, von Menschen gemachten und erlittenen Geschichte umfasst. Der erste Schritt besteht in der Bestimmung des Begriffs der Geschichtszeit (TRIII, 153–183/ZEIII, 165–200) die über spezifische Denkinstrumente verfügt, die den garstigen Graben zwischen der erlebten und der universellen Zeit überbrücken.

(31) »Die Geschichte erweist ihre schöpferische Fähigkeit, die Zeit zu refigurieren, fürs erste durch die Erfindung und den Gebrauch gewisser *Denkinstrumente*, als da sind: der Kalender, die Idee einer Generationenfolge und damit verbunden die einer dreifachen Welt von Zeitgenossen, Vorgängern und Nachfolgern, schließlich und vor allem durch den Rekurs auf Archive, Dokumente und Spuren. Bemerkenswert an diesen Denkinstrumenten ist, dass sie die Rolle von Bindegliedern zwischen der erlebten Zeit und der universellen Zeit spielen« (TRIII, 153/ZEIII, 165).

Das bereits im zweiten Band von *Zeit und Erzählung* in den Vordergrund gestellte Hauptmerkmal der Fiktion, nämlich der gleichsam monadologische Charakter einer fiktiven Zeiterfahrung, die uns eine singuläre, unvergleichliche und einzigartige Textwelt vor Augen führt (TRIII, 185/ZEIII, 202), läuft nicht auf Beliebigkeit hinaus. Die Fiktion stellt uns phänomenologische Ressourcen zur Verfügung, die es ermöglichen, den »Zusammenhang des Lebens« besser zu verstehen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die *Repräsentanz*funktion der Historie gegenüber der wirklichen Vergangenheit und die *Signifikanz*funktion der Fiktionserzählung, die die Textwelt mit der Welt des Lesers verbindet, führen über den pauschalen Gegensatz der Wirklichkeit der Vergangenheit und der Unwirklichkeit der Fiktion hinaus. Ricœur zufolge sind beide Gattungen, aber jede auf ihre Weise, »wirklichkeitsbezogen«.

Die These, dass der Historiker es den Toten schuldet, die Vergangenheit so zu rekonstruieren, wie sie wirklich gewesen ist, markiert den Übergang von einer Theorie der historischen Erkenntnis zu einem »Geschichts*denken*« das sich in drei philosophischen Positionen widerspiegelt. Eine Theorie des Nachvollzugs (»reenactment«) legt den Akzent auf das Weiterleben der Vergangenheit. Im Gegensatz hierzu betonen viele moderne Historiker die radikale Andersheit der Vergangenheit, deren Differenz und Fremdheit anerkannt werden muss. Gegenüber dieser Alternative vertritt Ricœur ein analogisches Verständnis, das seines Erachtens am besten geeignet ist, der Vergangenheit Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

(32) »Die Analogie macht sich nicht im Alleingang auf die Jagd nach der Gewesenheit, sondern in Verbindung mit der Identität und der Alterität. Zunächst ist die Vergangenheit durchaus das, was in identitärer Weise nachzuvollziehen ist: dies aber nur in dem Maße, wie sie zugleich das Abwesende in all unseren Konstruktionen ist. Das Analoge […] ist genau das, was die Kraft des Nachvollzugs und der Distanznahme in sich vereint« (TRIII, 226/ZEIII, 250).

In ähnlicher Weise rückt Ricœurs Besinnung auf die Beziehung zwischen der Welt des Textes und der Welt des Lesers die Verantwortlichkeit des Lesers in den Vordergrund, der sich nicht mit einer bloßen Unterbrechung begnügen kann, sondern das Gelesene als Anlass eines Neuaufbruchs verarbeitet. Beiderseits, sowohl auf der Seite der Geschichtserzählung wie auch auf der der Fiktionserzählung, ist die schöpferische Einbildungskraft am Werk. Der Historiker kann sich nicht damit begnügen, Fakten und statistische Daten aufzulisten; beim Intendieren der Vergangenheit, wie sie wirklich gewesen ist, insbesondere im Blick auf »Ereignisse die eine historische Gemeinschaft für besonders wichtig hält, weil sie in ihnen einen Ursprung oder einen Neuanfang sieht« (TRIII, 272/ZEIII, 303), muss er nicht nur seine Phantasie aufbieten, er darf auch seine Gefühle des Entsetzens, der Entrüstung, der Bewunderung, usw., nicht unter den Scheffel stellen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(33) »Vielmehr kommt es darauf an, die historische Erklärung und die Individuierung durch das Entsetzen so aufeinander einwirken zu lassen, daß sie sich gegenseitig steigern. Je mehr wir historisch erklären, um so entrüsteter sind wir; je mehr das Entsetzen uns faßt, um so mehr versuchen wir zu begreifen« (TRIII, 274/ZEIII, 305).

Auch wenn Ricœur den Hiatus der Geschichtserzählung und der Fiktionserzählung zugunsten einer Theorie der Überkreuzung der jeweiligen referenziellen Zielrichtungen relativiert, bleibt er seinem Prinzip treu, dass unvollkommene Vermittlungen doch Vermittlungen sind. In geschichtsphilosophischer Hinsicht impliziert diese Position einen Verzicht auf Hegels Idee einer Totalisierung der Zeit in der ewigen Gegenwart. An diesem entscheidenden Punkt berührt sich Ricœurs Entwurf einer Hermeneutik des historischen Bewusstseins eng mit Gadamers Begriff des »wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins«. Dennoch zeichnet sich seine Analyse des Netzes »sich überkreuzender Perspektiven zwischen der Erwartung der Zukunft, der Rezeption der Vergangenheit und dem Erlebnis der Gegenwart« (TRIII, 300/ZEIII, 334) durch eine große Originalität aus, nicht nur weil sie von der These getragen ist, dass es ohne die erzählte Zeit keine gedachte Zeit gäbe, sondern auch, weil sie der Ideologiekritik einen größeren Spielraum einräumt.

Reinhart Kosellecks Begriffe des Erfahrungsraums und des Erwartungshorizontes verwendet Ricœur als echte transzendentale, bzw. »metahistorische Kategorien« einer philosophischen Anthropologie (TRIII, 309/ZEIII, 345) mit weitreichenden ethisch-politischen Konsequenzen.

(34) »Die Vergangenheit muss wieder offen werden, ihre unerfüllten, zurückgehaltenen oder auch mit Gewalt unterdrückten Potentialitäten müssen zu neuem Leben erweckt werden. Kurz, wider die Spruchweisheit, wonach die Zukunft in jeder Hinsicht offen und kontingent und die Vergangenheit ein für allemal geschlossen und notwendig sein soll, müssen wir unsere Erwartungen bestimmter und unsere Erfahrung unbestimmter machen« (TRIII, 312 f./ZEIII, 349).

Gadamers »wirkungsgeschichtliches Bewusstsein« versteht Ricœur als ein »Affiziertwerden durch die Vergangenheit« (TRIII, 313/ZEIII, 349), das sich in drei Schlüsselbegriffen widerspiegelt: »*Traditionalität*« als formaler Überlieferungsstil des Vergangenen, das *plurale tantum* der sinnerfüllten »*Traditionen*«, und die »*Tradition*«

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als Inbegriff der mit diesen Sinngehalten verbundenen Legitimations- und Wahrheitsansprüche. Dem oftmals gegen die Hermeneutik erhobenen Traditionalismusverdacht hält Ricœur seine Überzeugung entgegen, dass das Affiziertwerden durch die Vergangenheit durchaus mit den Ansprüchen der Kritik verträglich ist, wie auch die Kritik ihrerseits traditionsgebunden bleibt. Ricœurs Bestimmung der historischen Gegenwart legt den Akzent auf den Begriff der *Initiative* (TRIII, 332/ZEIII, 371). Die Fähigkeit, neue Initiativen zu ergreifen und auf diese Weise den Gang der Geschichte zu beeinflussen, ist die Gelenkstelle, an der sich Erwartungshorizonte und Erfahrungsräume miteinander verschränken.

(35) »Vollständig zur Krise wird die Gegenwart, wenn sich die Erwartung in die Utopie flüchtet und die Tradition sich in ein totes Depot verwandelt. Angesichts dieser drohenden Zersplitterung der historischen Gegenwart besteht die Aufgabe […] darin zu verhindern, daß aus der Spannung zwischen den beiden Polen des Denkens der Geschichte ein Schisma wird, also darin, einerseits die rein utopischen Erwartungen wieder der Gegenwart anzunähern, und zwar durch ein strategisches Handeln, das die ersten Schritte festlegt, die in Richtung auf das Wünschenswerte und Vernünftige zu machen sind; und anderseits darin, der Verengung des Erfahrungsraums entgegenzutreten, indem man die ungenutzten Möglichkeiten der Vergangenheit freisetzt. Die Initiative besteht auf der historischen Ebene in nichts anderem als darin, zwischen diesen beiden Aufgaben zu vermitteln« (TRIII, 339/ZEIII, 379).

13. Unterwegs zu einer Phänomenologie der menschlichen Grundfähigkeiten: das Spätwerk (1986–2005)

Im Jahre 1986 traf Ricœur ein neuer schwerer Schicksalsschlag. Während eines inoffiziellen Seminars in Prag mit den Mitgliedern der Charta 77-Bewegung erreichte ihn die Nachricht des Selbstmords seines jüngsten Sohnes Olivier.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

13.1 Selbigkeit, Selbstheit und Andersheit: eine »Hermeneutik des Selbst« (1990)

Dreißig Jahre nach *L'homme faillible* erscheint Ricœurs aus den 1986 in Edinburgh gehaltenen *Gifford Lectures* hervorgegangenes Buch: *Soi-même comme un autre*. Zwar geht es ihm immer noch um die »Ausarbeitung einer Fundamentalanthropologie«[36], aber der Umschlag der Wasfrage (»Was ist der Mensch?«) zur Werfrage (»Wer sind wir?«) markiert einen neuen Ansatz, den einer »Hermeneutik des Selbst«. Die zehn Abhandlungen des Buches verteilen die Werfrage auf vier Unterfragen: *Wer* spricht?, *Wer* handelt?, *Wer* erzählt sich?, *Wer* ist das Subjekt der moralischen Zuschreibung von Verantwortung?

Der Georges Bernanos entlehnte Titel des Buches fasst die drei philosophischen Leitintentionen der Untersuchung zusammen: 1. den Primat der reflexiven Vermittlung gegenüber jeder unmittelbarer Selbstsetzung des Subjektes; 2. die klare Unterscheidung zweier Grundbedeutungen der Identität: *Selbigkeit* und *Selbstheit*, die bereits in den lateinischen Ausdrücken *idem* und *ipse* angedeutet ist; 3. die Ergänzung der Dialektik der Selbigkeit und der Selbstheit durch die des *Selbst* und des *Anderen als man selbst*.

Weil sie keine »Subjektphilosophie« mehr sein will, kehrt die Hermeneutik des Selbst der Alternative des entweder verherrlichten oder gedemütigten Subjektes, des *Cogito* (Descartes) und des *Anti-cogito* (Nietzsche) den Rücken. Eine Hermeneutik des Selbst, die sich den Rekurs auf eine direkte Selbstanschauung verbietet und die ontologische Frage der Seinsart des Selbst erst ganz zum Schluss erörtert, kann sich den Umweg über die Sprachanalyse nicht ersparen und sich auch nicht Hals über Kopf in eine Philosophie des Handelns stürzen. Es ist ihr *indirekter* Stil, der eine »konstruktive Konfrontation zwischen der analytischen und der hermeneutischen Philosophie« erfordert.

Der rote Faden, der die zehn Abhandlungen miteinander verbindet, ist die »rein *analogische* Einheit, die zwischen den vielfältigen Verwendungen des Begriffs *Handeln* waltet« (Sca, 31/SaA, 30). Dem Augenschein zum Trotz, implizierte der Wechsel von einer Symbol-

36 P. Ricœur, *Soi-même comme un autre,* Paris 1990, 124 [=Sca]; dt.: *Das Selbst als ein Anderer,* München 1996, 127 [=SaA].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hermeneutik zu einer Texthermeneutik keine Einschränkung ihres Untersuchungsfeldes. Im Gegenteil nimmt Ricœur nun das weiträumige Gebiet einer Philosophie des Handelns in Angriff, die sich auf zahlreiche Analogien stützt, die es ermöglichen, eine sinnvolle Handlung wie einen Text zu verstehen (TA, 137–280). Damit verschiebt sich auch die Perspektive auf die Frage des Bösen. Während die Symbolik des Bösen das Schwergewicht auf das Schuldbekenntnis legte, berücksichtigt Ricœur immer stärker die Klagen der unschuldigen Opfer, die nicht weniger ursprünglich als die Bekenntnisse der Sünder sind.

Beschreiben, Erzählen, Vorschreiben: Diese drei großen Sprachspiele bestimmen den Rhythmus der ganzen Untersuchung. Während bei Heidegger die Ontologie des Selbst der Ausgangspunkt ist, ist sie für Ricœur ein Endziel, möglicherweise sogar nur ein ständig zurückweichender Horizont. Darüber darf man nicht vergessen, dass ein Nahhorizont einen Fernhorizont verbergen kann. Auch wenn die zehnte Abhandlung eine hermeneutische Ontologie des Selbst skizziert, zeigt das ursprüngliche Manuskript der *Gifford Lectures*, dass die letzten drei Vorlesungen dem spezifischen Problem des religiösen Selbst gewidmet waren, ein Selbst, das Ricœur als ein »angerufenes Selbst« (»sujet convoqué«) versteht. Die Tatsache, dass sein philosophischer Agnostizismus ihn dazu verleitete, diesen Teil der *Lectures* auszuklammern, bedeutet keineswegs, dass die entsprechenden Fragen nur ein Nebenschauplatz seiner Hermeneutik des Selbst sind.

Das Selbst als ein Anderer ist Ricœurs »transatlantischstes« Buch, in dem er sich mehr als in seinen anderen Werken der Verfahren der Analytischen Philosophie bedient. In den beiden ersten Abhandlungen erörtert er die *semantische* Dimension (Peter Strawson: *Über wen* spricht man?) und die *pragmatische* Dimension (*Wer* spricht und bezeichnet sich selbst als Sprecher?) des Sprechens. Der wichtigste Beitrag der Theorie der Sprechakte zu einer Hermeneutik des Selbst besteht im Nachweis, dass die Äußerung ein »bipolares Phänomen« (Sca, 59/SaA, 59) ist, das den Sprecher und den Angeredeten miteinander verbindet. Das Bündnis von Selbstheit und Andersheit erhält einen ersten Umriss im Phänomen der Interlokution als »Austausch sich gegenseitig aufeinander beziehender Intentionalitäten« (Sca, 60/SaA, 60).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Besinnung auf das Phänomen der *Anrufbarkeit* deckt die verborgene Beziehung zwischen der Benennung und der »eigentümlichen Verfasstheit des Eigenleibes« (Sca, 72/SaA, 72) auf. Eigenleib und Eigenname sind unterschiedliche Phänomene, die sich aber jedes auf seine Weise auf die Problematik des Selbst beziehen. Auch wenn die Sprachsemantik das *Organon* einer Handlungssemantik ist, die sich bemüht, die Diskurse zu analysieren und zu beschreiben, in denen wir unser Tun und Lassen zur Sprache bringen, muss man dennoch auf die Eigentümlichkeiten der Sprache des Handelns achten. Eine Handlung lässt sich weder als ein Faktum noch als ein unpersönliches Ereignis beschreiben. Die primäre Aufgabe der Handlungssemantik ist die präzise Beschreibung des Begriffsnetzes des Handelns. Sie betrachtet die Handlungen in einer atomistischen Perspektive, genauso wie es die Pragmatik gegenüber den Sprachspielen tut.

Was in Heideggers ontologischer Perspektive als eine Schwäche der analytischen Theorie erscheint – die Was- und Warumfrage behalten die Oberhand gegenüber der Werfrage – verwandelt Ricœur in eine Stärke. Erst nachdem er die Formen der Vereinnahmung des Handlungsbegriffs durch eine Ontologie der unpersönlichen Ereignisse diskutiert hat, gelingt es ihm, die Frage der Selbstheit in einer expliziten Handlungstheorie anzusiedeln. In einer Art von Hindernislauf macht er auf den paradoxen Umschlag aufmerksam, aufgrund dessen an verschiedenen Fronten (an der der Wasfrage, der Warumfrage und der damit verbundenen Unterscheidung von *Motiv* und *Ursache*) die Dichotomie der Handlungssemantik und der Hermeneutik als praktischer Philosophie »phänomenologisch wenig plausibel« (Sca, 85/SaA, 85) und ontologisch schlecht fundiert ist.

Anstatt die unpersönlichen Ereignisse wie Substanzen zu behandeln, plädiert er für »eine *andersartige* Ontologie«, die mit einer Phänomenologie der Absicht und mit einer Epistemologie der teleologischen Kausalität vereinbar ist. Es ist die Ontologie »eines Seins im Entwurf, dem *de jure* die Problematik der Selbstheit« angehört, »so wie *de jure* die Problematik der Selbigkeit der Ontologie des Ereignisses angehört« (Sca, 107/SaA, 108).

Gegenüber Strawson unterstreicht Ricœur den Unterschied zwischen der Attribution eines Prädikates an ein logisches Individuum und der Zuschreibung einer Handlung an einen Handlungsvollzieher. Das logische Individuum trägt keine Verantwortung für seine

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eigenschaften; der Handelnde, dem eine Handlung zugeschrieben wird, kann für diese zur Verantwortung gezogen werden. Aristoteles zufolge ist der Handelnde nicht nur die physische Ursache, sondern der Ursprung (*arkhè*) der Handlung. Wir haben es mit einem *»Ursprung, der ein Selbst ist«* und einem *»Selbst, das Ursprung ist* (Sca, 113/SaA, 115) zu tun. Um die Eigenart dieser *Zuschreibung* zu gewährleisten, stützt Ricœur sich auf den phänomenologischen Begriff des »Handlungsvermögens« oder der »Handlungsfähigkeit« (»puissance d'agir«).

Kants These, derzufolge das, was »in Bezug auf eine besondere Reihe von Ereignissen ein absoluter Anfang ist«, für die Freiheit »in Bezug auf den gesamten Lauf der Welt nur ein relativer Anfang« sein kann (Sca, 128/SaA, 131), verkoppelt Ricœur mit dem Begriff der *Initiative*.[37] Eine Initiative ist der aktive Eingriff eines Handelnden in den Verlauf der Dinge, um tatsächliche Veränderungen auszulösen, die das Zusammenwirken unterschiedlicher Kausalitäten verlangen. Nur eine »Phänomenologie des *ich kann«* und der »zum Eigenleib gehörigen Ontologie« wird dem »Status einer Urtatsache, die man dem Handlungsvermögen zuerkennt« (Sca, 135/SaA, 137), gerecht.

Die im Nachwort von *Zeit und Erzählung III* skizzierte Theorie der narrativen Identität ermöglicht eine konkretere Entfaltung der Dialektik der Selbstheit und der Selbigkeit, indem sie den Zeitfaktor und die Frage, ob es überhaupt eine sich durch die Zeit hindurch behauptende Identität des Selbst gibt, in den Vordergrund rückt.

Die Ausarbeitung der Hermeneutik des Selbst konfrontiert Ricœur in neuer Weise mit dem Problem des Charakters, mit dem er sich bereits in seiner Phänomenologie des Willentlichen und des Unwillentlichen und in seiner Anthropologie der Fehlbarkeit befasst hatte. Im Kontext der Hermeneutik des Selbst bezeichnet der Charakter »die Gesamtheit der dauerhaften Habitualitäten, *auf Grund derer* man eine Person wiedererkennt« (Sca, 146/SaA, 150). Er ist der Sockel der Gewohnheiten, die uns ein gewisses Gefühl unserer Identität verleihen und zugleich das Fundament der im Umgang mit anderen erworbenen *Identifikationen*.

Beiderseits besitzt er eine zeitliche Dichte, die sich in der Figur einer Erzählung entfalten lässt: »Was die Sedimentierung zusammengezogen hat, das kann die Erzählung wieder ausbreiten« (Sca,

37 Vgl. Sca, 133/SaA, 135; TA, 261 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

148/SaA, 152). Der Begriff der narrativen Identität verbindet die *Dauerhaftigkeit* (*persévération*) des Charakters und die *Ausdauer* (*perséverance*) der Treue gegenüber dem gegebenen Wort miteinander. Die existenzielle Polarität des Charakters (»Charakterfestigkeit«) und der schöpferischen Treue (»fidélité créatrice« im Sinne von Gabriel Marcel) bildet den Schwerpunkt von Ricœurs Begriff der personalen Identität.

Derek Parfits kompromisslose Dekonstruktion des Begriffs der personalen Identität und sein Argument, dass die personale Identität nicht das ist, worauf es ankommt, liefern Ricœur einen willkommenen Anlass, sein »Plädoyer für die Irreduzibilität des Merkmals der Jemeinigkeit und der darin implizierten Frage der Selbstheit« (Sca, 165/SaA, 170) zu vertiefen. Die Dialektik der Selbigkeit und der Selbstheit erreicht ihren Scheitelpunkt in der narrativen »Synthesis des Heterogenen«, die sich nicht nur auf den Akt des Erzählens, sondern auf die Handlungsträger selbst anwenden lässt. Auch die zeitgenössischen Romane, in denen sich die Selbigkeit des Charakters zugunsten eines Mannes oder einer Frau »ohne Eigenschaften« (Robert Musil) auflöst, kreisen immer noch um den Invarianzpunkt unserer leiblichen »Verfasstheit, die als existentielle Vermittlung zwischen Selbst und Welt erlebt wird« (Sca, 178/SaA, 184).

Die narrative Konfiguration der personalen Identität betrifft nicht nur Einzelhandlungen. Sie setzt eine ganze Hierarchie von Tätigkeiten oder »Praktiken« voraus, die sich über lange Zeitstrecken hinweg erstrecken. Eine besonders wichtige Frage betrifft den Begriff des *Lebensplans* und, damit verbunden, den von Alasdair MacIntyre und Charles Taylor geprägten Begriff der narrativen Einheit der *Lebensgeschichte*. Im Gespräch mit diesen Autoren unterstreicht Ricœur die bereits in *Zeit und Erzählung* erörterte Möglichkeit einer *Refiguration des Lebens durch die Fiktion*, anders gesagt, die Möglichkeit, dass die fiktiven Erzählungen uns helfen, eine bessere Antwort auf die »Ödipusfrage«: »Wer bin ich?« zu geben. Die These »dass literarische Erzählungen und Lebensgeschichten nicht nur einander nicht ausschließen, sondern sich – trotz oder wegen ihres Kontrastes – ergänzen« (Sca, 193/SaA, 200), hat erhebliche Konsequenzen für das rechte Verständnis der Beziehungen zwischen der Theorie der Narrativität und der in den Abhandlungen 7 bis 9 skizzierten »Kleinen Ethik«.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(36) »Im irrealen Bereich der Fiktion erforschen wir unablässig neue Bewertungsweisen für die Handlungen und Figuren. Die Gedankenexperimente, die wir im großen Laboratorium der Einbildung durchführen, sind auch Forschungsreisen durch das Reich des Guten und des Bösen« (Sca, 194/SaA, 201).

Die narrative Identität offenbart die Brüchigkeit und die Fragwürdigkeit jeder Identität. Sie verleiht der Frage: »Wer bin ich?«, die manchmal in den finstersten Nächten der persönlichen Identität ertönt, ihre volle Schärfe. Aber selbst »in diesen Augenblicken äußerster Entblößung verweist die Nicht-Antwort auf die Frage *Wer bin ich?* keineswegs auf die Nichtigkeit, sondern auf die Blöße der Frage selber« (Sca 197/SaA, 204)!

Scheinbar ist das Bewusstsein der äußersten Fragwürdigkeit der Selbstheit (d.h., in der Sprache der ersten Anthropologie Ricœurs, das Bewusstsein der menschlichen Fehlbarkeit) unverträglich mit dem assertorischen Charakter der moralischen Entscheidung. Während das narrative Selbst sich unaufhörlich fragt: »Wer bin ich?« bekennt das ethische Selbst: »Hier bin ich!« Die Hermeneutik des Selbst verwandelt diesen Unterschied zwischen der narrativen und der moralischen Identität in eine lebendige Dialektik.

(37) Die »von den verwirrenden Fällen literarischer Fiktion freigelegte beängstigende Frage: ›Wer bin ich?‹ kann sich in einer gewissen Weise der stolzen Erklärung: ›Hier stehe ich!‹ eingliedern. Die Frage wird dann zu: ›Wer bin ich, der ich so wankelmütig bin, dass Du trotzdem auf mich zählst?‹ Die Diskrepanz zwischen der Frage, in deren Abgrund die narrative Einbildungskraft versinkt, und der Antwort des durch die Erwartung des Anderen zur Verantwortung gerufenen Subjektes wird zu einem heimlichen Riss im Zentrum des Engagements selbst« (Sca, 198/SaA, 205).

Dass Ricœur an diesem Punkt auf die Metaphorik des »Risses« seiner Anthropologie der Fehlbarkeit zurückgreift, ist kein Zufall!

Parfit hat nicht Unrecht, wenn er sagt, dass es in der gelebten Ethik nicht auf den Selbstbesitz ankommt. Das will aber nicht besagen, dass das Selbst hassenswert ist und sich selbst auflösen muss. Es handelt sich lediglich um eine Selbstentblößung, die »den ethischen Primat des Anderen als das Selbst gegenüber dem Selbst« (Sca, 198/SaA, 206) ernstnimmt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(38) »In einer Philosophie der Selbstheit wie der unsrigen muss man sagen können: Besitz ist nicht das, worauf es ankommt. Was die Grenzfälle, die die narrative Einbildungskraft erzeugt, nahelegen, ist die Dialektik von Besitz und Besitzlosigkeit, von Sorge und Sorglosigkeit, von Selbstbehauptung und Selbstverzicht. So wird das eingebildete Nichts des Selbst zur existentiellen ›Krise‹ des Selbst« (Sca, 198/SaA, 206).

Diese These markiert die Schwelle der drei Abhandlungen, die Ricœur in Anspielung auf die aristotelischen Ethiken allzu bescheiden als seine »Kleine Ethik« bezeichnet, wobei sich der Akzent mehr und mehr auf die Dialektik der Selbstheit und der Andersheit verlagert. Diesbezüglich verdient der *ordre des raisons*, den Ricœur befolgt, eine besondere Aufmerksamkeit. Er besteht in einem Dreischritt, der unter Berufung auf Aristoteles mit dem »ethischen Selbst« anhebt, von da aus mit Kant die Gestalten des »moralischen Selbst« bestimmt und mit einer praktischen Weisheit endigt, die ihrerseits von den Einsichten der tragischen Weisheit getragen ist. Ricœur zufolge gibt es keine bessere Möglichkeit, David Humes Dichotomie von Sein und Sollen, Tatsache und Wert zu überwinden, als dass man ein Verhältnis der Subordination und der Komplementarität zwischen dem aristotelischen Erbe einer teleologischen Ethik des guten Lebens und dem kantischen Erbe einer Pflichtmoral postuliert.

Die ethischen Gestalten des Selbst lassen sich anhand der Leitformel: »*Ausrichtung auf das wahre Leben mit dem Anderen und für ihn in gerechten Institutionen*« (Sca, 211/SaA, 220) aufschlüsseln. Ohne Selbstschätzung, kein gutes Leben! Alles hängt davon ab, dass dieser Begriff nicht einseitig egozentrisch verstanden wird, sondern auch die Beziehungen zu den Mitmenschen und zu den gesellschaftlichen Institutionen einschließt.

Der kürzeste Weg, unsere Einzelentscheidungen mit der Idee, die wir uns von einem geglückten Leben überhaupt machen, in Einklang zu bringen, besteht in »einer unaufhörlichen Interpretationsarbeit der Handlung und des Selbst« (Sca, 210/SaA, 218). Die Selbstschätzung besitzt nicht nur eine reflexive Struktur, »insofern wir in der Schätzung unserer Handlungen uns selbst als deren Urheber schätzen« (Sca, 208/SaA, 216), sie setzt einen eigenständigen Akt der *Selbstinterpretation* hinaus, die sich auf der Ebene der Ethik in eine Selbstschätzung verwandelt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die ursprüngliche Selbstschätzung kann nicht von der auf den Anderen gerichteten »Fürsorge« getrennt werden. Im Rückgriff auf die antiken Traktate über die Freundschaft erinnert Ricœur daran, dass die Freundschaft als »erste Entfaltung des Wunsches, gut zu leben« (Sca, 214/SaA, 223), ein wichtiges Thema für eine Ethik der Gegenseitigkeit, des Teilens und des Zusammenlebens von Menschen ist, »deren jeder sich selbst schätzt« (Sca, 220/SaA, 221).

Gegenüber der Gegenseitigkeit des Gebens und Empfangens führt die Einseitigkeit des Anspruchs, der von der Begegnung mit dem Antlitz des Anderen ausgeht, eine dissymetrische Verantwortung ein, die Levinas zufolge das Ich »in den Akkusativ versetzt«, was zugleich seine beste Chance ist, sich von einem Ich zu einem Selbst zu verwandeln.

Ricœur zufolge gehört auch das Mitleiden mit dem leidenden Anderen zum Spektrum der Möglichkeiten des ethischen Selbst, weil »das Selbst, dessen Handlungsvermögen anfangs größer ist als das [s]eines Anderen, sich von all dem berührt [findet], was der leidende Andere ihm im Gegenzug anbietet« (Sca, 223/SaA, 232).

(39) »Ein an die Verletzlichkeit seiner Sterblichkeit erinnertes Selbst kann von der Schwachheit des Freundes mehr empfangen, als es ihm gibt, indem es aus seinen eigenen Kraftreserven schöpft« (Sca, 224/SaA, 233).

Die Ausrichtung auf das gute Leben schließt auch den Dritten als Person ein. Gerade weil der »Dritte« sich mehr als einmal in der Situation des »ausgeschlossenen Dritten« befindet (etwa als Bürger der »Dritten Welt«, der verzweifelt versucht, ein Schlupfloch in der »Festung Europa« zu finden), muss er als »*eingeschlossener*« und nicht *ausgeschlossener »Dritter*« (Sca, 228/SaA, 238) behandelt werden. Damit offenbart sich eine dritte Gestalt des ethischen Selbst: der gesichtslose und anonyme »jedermann«, der zur gesellschaftlichen Institution als solcher gehört, die vom Wunsch des Zusammenlebenwollens der Mitglieder einer geschichtlichen Gemeinschaft getragen ist.

Auf der sozialen und gesellschaftlichen Ebene verwandelt sich die Selbstschätzung in einen *Gerechtigkeitssinn*, bzw., noch elementarer, in das Gespür für das Ungerechte und das Gerechte. Die Gesellschaft erscheint damit als ein komplexes System der Verteilung grundverschiedener Güter, die nur so lange Bestand hat, als möglichst viele Mitspieler am großen Spiel des gerechten Verteilens

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

beteiligt sind. Für den Wunsch nach einem guten Leben hängt alles von der Verbindung von Gerechtigkeit und Gleichheit ab. Für den Gerechtigkeitssinn ist »die *Gleichheit im Verhältnis zum Leben in den Institutionen, was die Fürsorge im Verhältnis zu den interpersonalen Beziehungen ist*« (Sca, 236/SaA, 245 f.).

Früher oder später muss sich das ethische Selbst der Strenge der moralischen Norm unterwerfen, wodurch der Optativ des Wunsches nach einem guten Leben sich in die kategorischen Imperative einer Pflichtmoral verwandelt. Den drei Grundgestalten des ethischen Selbst (Selbstschätzung, Fürsorge und Gerechtigkeitssinn) entsprechen drei Grundgestalten des moralischen Selbst: *Selbstbestimmung* bzw. *Selbstgesetzgebung (Autonomie)*, *Achtung* und *prozedurale Gerechtigkeit*, die zugleich »Orte virtueller Aporie« (Sca, 247/SaA, 257) sind. Der Kern des *Autonomieprinzips* ist nicht die selbstherrliche Selbstbehauptung, sondern eine bestimmte Rezeptivität, in der sich die Freiheit dem Gesetz unterwirft. Die »seltsame Natur« des Gefühls der Achtung, die Ricœur bereits in *L'homme faillible* unterstrichen hatte, verschärft diese Passivität durch die in diesem Gefühl implizierte Affektion durch den Anderen.

Im Versuch *Über das radikale Böse* lenkt Kant die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, dass »der Hang zum Bösen den Gebrauch der Freiheit – die Fähigkeit gemäß der Pflicht zu handeln, kurz: die Fähigkeit, tatsächlich autonom zu sein – beeinflusst« (Sca, 252/SaA, 262). Der Ausdruck »das radikal Böse« bezeichnet eine »ursprüngliche Wunde, aufgrund derer das *liberum arbitrium* sich in ein *servum arbitrium* verwandelt. Nichts bezeugt besser die Kontinuität zwischen Ricœurs früher Anthropologie der Fehlbarkeit und seiner späteren phänomenologischen Anthropologie der Fähigkeit als das Argument, dass die Widerspenstigkeit des radikal Bösen dem Streben nach einem guten Leben die Prüfung der moralischen Pflicht auferlegt, die Ricœur in folgender Maxime zusammenfasst: »Handle ausschließlich nach der Maxime, die bewirkt, dass du zugleich wollen kannst, dass das *nicht sei*, was *nicht sein soll*, nämlich das Böse« (Sca, 254/SaA, 264).

Das Postulat einer gewissen Kontinuität zwischen den ethischen und den moralischen Gestalten des Selbst impliziert, dass die Achtung der personalen Würde des Anderen ebenso eng mit der Autonomie verbunden ist wie die Fürsorge mit der Selbstschätzung. Im Bereich des Moralischen ist es die in der »Goldenen Regel« enthal-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tene Norm der Gegenseitigkeit, die diese Verbindung gewährleistet. Ihre volle Tragweite offenbart sich dort, wo sich ein tätiges und ein erleidendes Selbst gegenüberstehen. Erst wenn man sämtliche Formen der Gewalttätigkeit erfasst hat, die in dieser Dissymmetrie enthalten sind, versteht man die Verbote, die sich aus der Goldenen Regel ergeben, an erster Stelle das: »Du sollst nicht töten!« des Dekalogs.

Kants kategorischer Imperativ ist eine bloße Formalisierung der Goldenen Regel. Jede seiner Formulierungen ist durch ein »subtiles Missverhältnis« (Sca, 263/SaA, 274) gekennzeichnet: Teils orientiert sich der Imperativ an der Idee der vernünftigen Natur des Menschen, der im Begriff der Selbstgesetzgebung enthalten ist; teils betont er die im Begriff des »Zwecks an sich selbst« enthaltene spezifische Andersheit der anderen Person.

Der formale Begriff der Gerechtigkeitsregel, der sich in der Fiktion eines »Gesellschaftsvertrags« als erster und grundlegender kontraktueller Prozedur widerspiegelt, feiert eine Neuauflage in John Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit.* Rawls ist Ricœurs wichtigster Gesprächspartner in seinem Versuch, die Stärke und die Grenzen eines theoretischen Modells zu bestimmen, in dem der Begriff der *fairness* »den Urzustand des Vertrags bestimmt, aus dem die Gerechtigkeit der Basisinstitutionen sich herleiten soll« (Sca, 267/SaA, 278). Dieselbe Diskussion setzt Ricœur später in seinen unter dem Titel: *Le Juste* (1994) und *Le Juste 2* (2001) veröffentlichten Beiträgen zur Rechtsphilosophie fort. Seines Erachtens gelingt es der prozeduralen Theorie der Gerechtigkeit nicht, den »ethischen« Gerechtigkeitssinn überflüssig zu machen. Bestenfalls liefert sie uns die Formalisierung eines solchen Gerechtigkeitssinns, »der stets vorausgesetzt bleibt« (Sca, 274/SaA, 285).

Die Frage des Verhältnisses zwischen der ethischen Ausrichtung auf ein gutes Leben und den Normen der Pflichtethik wird besonders akut, wenn sich das Selbst mit Konflikten konfrontiert sieht, die sich aus dem Universalitätsanspruch und der Strenge der ethischen Norm selbst ergeben. Weder Hegels *Sittlichkeit* noch ein moralischer Situationismus ist diesen Konflikten gewachsen. Ricœur zufolge bedürfen wir einer *praktischen Weisheit* (seine Übersetzung des Aristotelischen Schlüsselbegriffs der *phrónesis*), die angesichts von scheinbar unlösbaren Konflikten unsere Überzeugung, recht zu

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

handeln, im Rückblick auf die ursprüngliche Zielsetzung des guten Lebens verankert.

Die Stellung der Konflikte im moralischen Leben ist das Thema der Ricœurs Sohn Olivier gewidmeten, »Die Tragik des Handelns« betitelten Einleitung der neunten Abhandlung. In diesem »Zwischenspiel« verlässt er für eine Weile das Gebiet der Philosophie und er lädt uns ein, auf die Stimme der tragischen Weisheit, insbesondere auf die Stimme von Sophokles und seiner Antigone zu hören. Gerade weil sich das Tragische einer vollständigen »Wiederholung« im philosophischen Diskurs der Ethik und der Moral widersetzt, muss es in unser Selbstverständnis integriert werden. Indem sie Grenzerfahrungen beschreibt, bahnt die tragische Weisheit den Weg einer praktischen Weisheit, die versucht, in einem »rechten Denken« dem »schrecklichen Erleiden« (*pathein to deinon*), das die Gestalt der Antigone verkörpert, gewachsen zu sein.

Die Tragödie lenkt den Blick auf eine ethisch-praktische Aporie, die die Aporien der narrativen Identität verschärft. Indem sie darauf verzichtet, uns direkte Ratschläge zu erteilen, eröffnet die tragische Läuterung den Weg des guten Abwägens. Der Weg vom tragischen *phronein* zur praktischen *phronèsis* ist nicht nur gangbar; er allein erhellt die wahre Quelle der moralischen Konflikte, die nicht nur in der Einseitigkeit der Charaktere besteht, sondern in »*de[n] mit der Komplexität des Lebens konfrontierten moralischen* Prinzipien *selbst*« (Sca, 290/SaA, 302) wurzelt.

(40) »Zur Bescheidenheit gebracht, findet die Sittlichkeit im moralischen Situationsurteil Anschluss an die *phronèsis*. Umgekehrt ist die *phronèsis*, weil sie so viele Vermittlungen und Konflikte durchlaufen hat, gegen jede Versuchung der Anomie gewappnet. Im Durchgang durch die öffentliche Debatte, das freundschaftliche Gespräch und den Austausch der Überzeugungen bildet sich das moralische Situationsurteil« (Sca, 337/SaA, 351).

Am Ende des »phänomenologisch-hermeneutischen Zyklus« (Sca, 338/SaA, 352) seiner »Kleinen Ethik« fördert Ricœur drei Grundbegriffe zutage, die den harten Kern dieser Ethik bilden. Die Prädikate »gut« und »verpflichtend«, die sich zunächst auf moralische Handlungen beziehen, verweisen auf den Begriff der *Imputabilität* oder *Zurechenbarkeit*, d.h. »die Zuschreibung einer Handlung an ihren Vollzieher *unter der Bedingung moralischer Prädikate*, die die Handlung als gut, gerecht, pflichtgemäß, aus Pflicht vollzogen,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und letzten Endes als die im Falle von Konflikten weiseste qualifizieren« (Sca, 338/SaA, 353).

Am Schnittpunkt der Begriffe der Selbstheit und der Selbigkeit begegnen wir dem Begriff der *Verantwortung,* den Ricœur im dreifachen Zeithorizont des Bezugs zur Vergangenheit, zur Gegenwart und zur Zukunft entfaltet. »Verantwortlich« ist ein Selbst, das die zukünftigen Folgen seines gegenwärtigen Handelns bedenkt und auf sich nimmt, eine Aufgabe, die, wie Hans Jonas in seinem *Prinzip Verantwortung* nachgewiesen hat, umso dringlicher ist, als sich die Langzeitwirkungen des technologischen Handelns über mehrere Generationen hinweg erstrecken. Ricœur erwägt zugleich die Möglichkeit einer Verantwortung gegenüber der Vergangenheit, »die uns berührt, ohne ganz unser Werk zu sein, und die wir dennoch als die unsrige auf uns nehmen« (Sca, 343/SaA, 356). In diesem Fall deckt sich die Verantwortung mit »der Anerkennung der eigenen Schuldigkeit gegenüber dem, was uns zu dem macht, was wir sind« (ebd.; SaA, 357). Schließlich erlaubt die Hermeneutik des Selbst, den Begriff der Verantwortung auf die Gegenwart zu beziehen, die in diesem Fall kein bloßer punktueller Augenblick mehr ist. Die so verstandene Verantwortung erzeugt ihr eigenes Gegenwärtigkeitsfeld, das der *Initiative*.

Die Dialektik des Selbst und des Anderen als man selbst findet ihren begrifflichen Ausdruck in der Kategorie der *Anerkennung*, die Hegel in seiner Jenaer Zeit ausgearbeitet hatte. Indem er die Anerkennung als eine Struktur bestimmt, »das die Bewegung reflektiert, welche die Selbstschätzung zur Fürsorge und diese zur Gerechtigkeit führt«, legt Ricœur die »Wege des Anerkennens« frei, die er in seinem letzten Werk erkundet. Die Anerkennung »führt die Dyade und die Pluralität in die Konstitution des Selbst selber ein« und sie macht die »Selbstschätzung selber zu einer Gestalt der Anerkennung« (Sca, 344/SaA, 358).

Die zehnte Abhandlung von *Soi-même comme un autre*, die sich um die Frage der ontologischen Verfasstheit des Selbst dreht, hat einen exploratorischen Charakter, der sich bereits in ihrer Titelfrage: »Auf dem Weg zu welcher Ontologie?« ankündigt. Ricœur verknüpft die Frage nach der Seinsart des Selbst mit dem Begriff der *Bezeugung*, der das geheime Passwort des ganzen Buches (Sca, 335/SaA, 349) ist. Auch wenn die Bezeugung ein Modus der Selbstgewissheit ist, lässt sie sich nicht als eine Wissensform charakterisieren. Ihr

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gegenteil ist nicht das Falschsein, sondern der Verdacht. Auch für die Hermeneutik des Selbst, die sich im Zeichen der Werfrage entfaltet, stellt sich das Problem »einer beunruhigenden Art des Gleichgewichts zwischen Bezeugung und Verdacht. Was letzten Endes bezeugt wird, ist die Selbstheit, »sowohl in ihrem Unterschied zur *Selbigkeit* als auch in ihrem dialektischen Verhältnis zur *Andersheit*« (Sca, 351/SaA, 365).

Eine eigenständige Ontologie des Selbst gibt es noch nicht; sie muss erst mühsam erfunden und erarbeitet werden. Die Vermutung, dass das Begriffspaar *energeia/dynamis* auf einen »*zugleich potenzhaften und wirklichen Seinsgrund* verweist, von dem sich das menschliche Handeln *abhebt*« (Sca, 357/SaA, 372), verleiht dem Erbe der aristotelischen Ontologie eine neue Aktualität.

Gegenüber Heidegger betont Ricœur die »kleine Differenz«, die seine Hermeneutik des Selbst von der Heideggers unterscheidet. Sie kündigt sich zunächst in der Hypothese an, dass die ontologisch verstandene Sorge nur ein Äquivalent der rein »*analogischen Einheit des Handelns*« (Sca, 359/SaA, 374) ist. Auch hier gilt der Satz: »Es gibt keine Welt ohne ein Selbst, das sich in ihr befindet und in ihr handelt, kein Selbst ohne eine in irgendeiner Weise praktikable Welt« (Sca, 360/SaA, 375).

Für Ricœur wie für Heidegger ist das Selbst ein »Mitspieler im großen Spiel des Lebens«. Als solches ist es mit Andersheiten konfrontiert, die nur eine Reflexion auf das menschliche Handeln und seine Voraussetzungen erschließen kann. Dieselbe »kleine Differenz« gegenüber Heidegger führt Ricœur zur Frage, ob eine ontologische Interpretation der Selbstheit nicht einen Platz für die spinozistische *essentia actuosa* und den Begriff des *conatus* freihalten sollte. Die Vermutung, dass der *conatus* eine »wichtige Schaltstelle [darstellt] zwischen der Phänomenologie des handelnden und leidenden Subjekts und dem zugleich wirklichen und mächtigen Grund, von dem sich die Selbstheit abhebt« (365/380), bestätigt, dass Ricœur den Begriff des Lebens auch in seiner Hermeneutik des Selbst nicht aus dem Blick verloren hat.

(41) Die Andersheit kommt nicht von außen her zur Selbstheit hinzu, »gleichsam um deren solipsistische Verirrung zu verhindern«. Sie gehört vielmehr »zum Sinngehalt und zur ontologischen Konstitution der Selbstheit« (Sca, 367/SaA, 382).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ricœur unterwirft die »Arbeit der Andersheit im Zentrum der Selbstheit« (Sca, 368/SaA, 383) einer sowohl *spekulativen* wie *phänomenologischen* Analyse. Ähnlich wie Levinas im ersten Teil von *Totalité et infini* mobilisiert Ricœur in spekulativer Hinsicht Platons große Meta-Kategorien des »Selben« und des »Anderen«. Die Hermeneutik des Selbst verleiht ihnen eine besondere Stoßrichtung, insofern die Vieldeutigkeit der Selbstheit sich auf die Andersheit überträgt, so dass letztere sich nicht auf die alleinige Andersheit des Anderen reduziert.

Die Beschreibung der verschiedenen Brennpunkte der Andersheit, denen der Mensch als »Mitspieler im großen Spiel des Lebens« ausgesetzt ist, ist der *Phänomenologie* vorbehalten. Ricœur selbst beschränkt sich auf den »*Dreifuß der Passivität, mithin der Andersheit*« (Sca, 359/SaA, 374): die dem *Eigenleib* inhärente Passivität; die Andersheit des *anderen als das Selbst*; schließlich die »verborgenste Passivität und Andersheit des *Gewissens*«.

Ricœur zufolge ist jeder Versuch, die drei Brennpunkte der Andersheit unter einen gemeinsamen Hut zu vereinigen, kontraproduktiv, weil er die Idee der Andersheit entschärfen würde. Eine ganz andere Frage ist, ob dieser »Dreifuß« sämtliche phänomenalen Gestalten der Andersheit erfasst. Etwa die Frage des Verhältnisses zwischen der Selbstheit des Menschen und der Selbstheit des Gottes, den Augustinus mit dem Begriff *Idipsum* identifiziert, oder die »innerliche« Andersheit des Unbewussten, die uns zu »Fremden gegenüber uns selbst« macht.

13.2 Gedächtnis, Geschichte, Vergessen (2000)

Kurz nach dem Erscheinen von *Soi-même comme un autre* taucht in Ricœurs Schriften der Ausdruck: »Phänomenologie des fähigen Menschen« auf. Es handelt sich hierbei keineswegs um eine äußerliche Ergänzung seiner Hermeneutik des Selbst, die von Anfang an als eine »Phänomenologie des ›Ich kann‹« (Sca, 136/SaA, 137) konzipiert war.

Die Phänomenologie der menschlichen Grundvermögen entfaltet sich zunächst in der umfangreichen Untersuchung: *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000), die genau fünfzig Jahre nach Ricœurs Habilitationsschrift erschien und die man fast als eine zweite Habilitati-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

onsschrift *post festum* bezeichnen könnte. Für die Bibliographie und bei der Lektüre der Korrekturfahnen war ihm Emmanuel Macron behilflich, eine Tatsache, die zu einer doppelten Legendenbildung führte. Der spätere französische Staatspräsident war niemals wissenschaftlicher Assistent Ricœurs. Noch abwegiger ist die Annahme, dass Ricœur der intellektuelle Mentor von Macrons politischem Programm gewesen sei.

Wiederum ist es Aristoteles, der Ricœur das entscheidende Stichwort seiner Analyse des Erinnerungsvermögens liefert: »Das Gedächtnis hat es mit der Zeit zu tun.« Inwiefern das der Fall ist, zeigt eine differenzierte Analyse, die über die Fragen: »*Woran* erinnern wir uns?«, »*Wie* erinnern wir uns?«, »*Wer* erinnert sich?« führt.

Gegenüber der verbreiteten Versuchung, die Unzuverlässigkeit, die Grenzen und Lücken des Erinnerungsvermögens zu betonen, betont Ricœur die Unersetzlichkeit dieses Vermögens, das uns unschätzbare Dienste im Umgang mit der Vergangenheit, der Gegenwart und sogar der Zukunft leistet. Der Begriff des »glücklichen Gedächtnisses«[38] macht darauf aufmerksam, dass die Fähigkeit des Sicherinnernkönnens ausschlaggebender ist als die Furcht vor dem Vergessen und die Pflicht des Sicherinnernmüssens. Das »geglückte Erinnern« steht im Dienst einer Arbeit des Anerkennens, die von der totalen Familiarität des Wiedererkennens bis zur Unheimlichkeit des unbestimmten *déjà vu* reicht.

Die Erinnerungsphänomene setzen nicht nur eine Zeiterfahrung voraus; aufgrund der leiblichen Verfasstheit des Menschen und der spezifischen Räumlichkeit der menschlichen Existenz implizieren sie auch ein Verhältnis zum Raum und den Erinnerungsorten. Aufenthalts- und Wohnorte sind ein bevorzugter Gegenstand des Erinnerungsvermögens. Die Phänomenologie des Erinnerns verschränkt die ontologische Funktion der Metaphern (Bewohnbarkeit der Welt), und des Erzählens (Vermenschlichung der Zeit) miteinander.

Die Wie-Frage (*Wie* erinnert man sich?) verleiht der Phänomenologie des Erinnerungsvermögens eine pragmatische Stoßrichtung, die sich nach zwei gegensätzlichen Richtungen hin entfaltet. Die erste findet ihren Ausdruck in der antiken *ars memoriae,* für die

38 P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000, 642 f. [=MHO]; dt.: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 761 [=GGV].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das Erinnerungsvermögen ein Hochleistungssport ist, auf die Gefahr hin, dass das so verstandene Gedächtnis nur eine Handlung, aber niemals ein Erleiden ist. Erst wenn man einsieht, dass die Leistungen der Gedächtniskünstler die Rolle des Vergessens verdecken und zugleich das Von-der-Vergangenheit-affiziertsein verkennen, wird der Weg frei für eine differenzierende »Typologie des *Gebrauchs* und des *Missbrauchs* des natürlichen Gedächtnisses« (MHO, 82 f./GGV, 114 f.).

Diesbezüglich unterscheidet Ricœur drei Hauptformen des Missbrauchs. Die erste ist das »verhinderte Gedächtnis«, das sich der *Deutungsarbeit* und der *Erinnerungsarbeit* bzw. *Trauerarbeit* im Freud'schen Sinn zugunsten des Wiederholungszwangs verweigert. Ricœurs »Phänomenologie des verwundeten Gedächtnisses« (*mémoire blessé*; MHO, 94/GGV, 127) beschränkt sich nicht auf die Privatsphäre; sie nimmt auch den kollektiven Bereich in den Blick. Die geschichtliche Erfahrung macht uns auf das ständige Hin- und her eines Zuviel und eines Zuwenig des Erinnerns aufmerksam. Dort, wo das Zuviel überwiegt, beherrscht die zwangshafte und sterile Wiederholung des erlittenen Leids das Feld; dort, wo das Zuwenig dominiert, verbreitet sich das Unkraut negationistischer Verneinungsstrategien. Beiderseits handelt es sich um dieselbe Verweigerung der Trauerarbeit und die Unfähigkeit der Kritik. Nur ein »kritisches«, bzw. »gerechtes« Gedächtnis verdient den Namen eines geglückten Gedächtnisses!

(42) »Ich bleibe bestürzt über das beunruhigende Schauspiel des Zuviel an Gedächtnis hier, des Zuwenig an Gedächtnis dort, ganz zu schweigen vom Einfluss der Gedächtnisfeierlichkeiten und des Missbrauchs des Gedächtnisses. Diesbezüglich ist die Idee einer Politik des gerechten Erinnerns eines der Themen meiner zivilpolitischen Überzeugungen« (MHO, I/GGV, 15).

Die zweite Form des Missbrauchs ist die Gedächtnismanipulation, insbesondere von Seiten demagogischer Politiker, die die »identitäre Versuchung« schamlos ausbeuten. Dieselbe Gedächtnismanipulation kann auch die Form der Intoleranz und der ideologischen Verblendung annehmen.

Die dritte Form des Missbrauchs verwandelt das Erinnerungsvermögen in den kategorischen Imperativ der Erinnerungspflicht als sozialer Zwangsarbeit. In diesem Zusammenhang erhebt Ricœur Einspruch gegen frenetische Gedächtnisfeiern, die sich mit

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einer Vereinnahmung der stummen Opfer der Gewalt verbinden (MHO, 109/GGV, 143). Diese nachdrückliche Warnung leitet zur Doppelfrage über: »*Wem* kann man Erinnerungen zuschreiben?« und »*Von wem* erwartet man, dass er oder sie sich erinnert?« Beide Fragen lenken unsere Aufmerksamkeit auf das Verhältnis zwischen Gedächtnis und Selbstheit, das seinerseits doppelschneidig ist, je nachdem, ob man sich auf das individuelle oder das kollektive Gedächtnis bezieht.

Diesbezüglich unterscheidet Ricœur drei Formen der Erinnerungszuschreibung: an sich selbst, an die Anderen und an die uns Nahestehenden. Vergleicht man diese unterschiedlichen Zuschreibungen miteinander, zeigt sich, dass der Austausch von Erinnerungen mit den uns Nahestehenden der Sitz im Leben des glücklichen Gedächtnisses ist.

(43) »Zwischen den beiden Polen des individuellen und des kollektiven Gedächtnisses gibt es eine Zwischenebene der Referenz, auf der ein konkreter Austausch zwischen dem lebendigen Gedächtnis individueller Personen und dem öffentlichen Gedächtnis der Gemeinschaften, denen wir angehören, stattfindet. Es ist die Ebene der Beziehung zu den Nahestehenden, denen wir zurecht ein Gedächtnis besonderer Art zuschreiben« (MHO, 161/GGV, 203 f.).

Im zweiten, besonders umfangreichen Teil der Untersuchung entwickelt Ricœur die These, dass das Erinnern die Matrix der Historie und des geschichtlichen Verstehens ist. Seine Beweisführung bestätigt, wie wichtig für ihn das Gespräch mit den Historikern (Jules Michelet, Marc Bloch, Lucien Febvre, Fernand Braudel, Maurice Halbwachs, Pierre Nora, Reinhart Koselleck, Yosef Hayim Yerushalmi, Krzysztof Pomian, usw.) zeitlebens gewesen ist.

In Fortsetzung seines Entwurfs einer Hermeneutik des geschichtlichen Bewusstseins im letzten Kapitel von *Zeit und Erzählung III* fragt sich Ricœur nun, auf welche Weise die Geschichtswissenschaft unser Verhältnis zur Zeit des Erinnerns verändert (MHO, 192/GGV, 235). Eine minutiöse Analyse der Hauptoperationen der Geschichtswissenschaft (Archivierung, Erklären, Vorstellen) zeigt, dass die Aporien des Erinnerungsvermögens ein Gegenstück im historischen Verstehen haben (MHO, 168/GGV, 211). Diesen Aporien muss eine kritische Geschichtsphilosophie Rechnung tragen, indem sie den Begriffen der Spur und des Zeugnisses eine wichtige Stelle einräumt (MHO, 229 f./GGV, 279). Niemals darf der Historiker vergessen,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dass er nicht nur anstelle der vergangenen Generationen spricht, sondern sie selbst zu Wort kommen lassen muss, weil sie, ebenso wie wir selbst, fähig gewesen sind, Initiativen zu ergreifen, die Vergangenheit zu verarbeiten die Zukunft vorzubereiten (MHO, 497/GGV, 585).

Der Streit um die Priorität der Geschichte oder der Erinnerung ist ebenso müßig wie die Frage, was früher ist: das Huhn oder das Ei? Ricœurs dialektische Bestimmung des Verhältnisses von Gedächtnis und geschichtlichem Wissen verbietet es, das Erinnern auf ein Spezialgebiet der Geschichtswissenschaft zu reduzieren. Ebenso verfehlt ist die Hypothese, dass die Historie nur eine Fortsetzung des Erinnerns mit anderen Mitteln sei.

Gegen die heute verbreitete »kommemorative Bulimie« (MHO, 532/GGV, 629) erhebt Ricœur energisch Einspruch. Seines Erachtens darf der ethische, von Yerushalmi unterstrichene Imperativ: »Erinnere Dich!« nicht mit einem »unerbittlichen Erinnern« verwechselt werden, das uns jedes Vergessen verbietet. Der Begriff des »patrimonialen Gedächtnisses« (MHO, 529/GGV, 624) ist nicht weniger zweideutig als Nietzsches »*antiquarische* Historie«. Beide leisten einer einseitigen Glorifizierung der Vergangenheit, unter Ausschluss jedes Bezugs auf die Zukunft, Vorschub.

Das komplexe Phänomen des Vergessens konfrontiert Ricœur mit neuen Schwierigkeiten, die ihren Grund nicht nur in der »irritierenden Komplexität« (MHO, 538/GGV, 635) des Verbums »vergessen« haben. Sie verbieten es, die Analyse des Vergessens in Analogie zum Dreischritt der Analyse des Erinnerns (*Was* ist der Gegenstand des Vergessens?, *Wie* vergisst man?, *Wer* vergisst?) zu entwickeln.

(44) »Das Phänomen des Vergessens hat dieselben Ausmaße wie die beiden Hauptklassen der auf die Vergangenheit bezogenen Phänomene: Im Vergessen geht die Vergangenheit in ihrer doppelten, mnemonischen und historischen Dimension verloren; die Zerstörung eines Archivs, eines Museums, einer Stadt – Zeugnisse der vergangenen Geschichte – läuft auf ein Vergessen hinaus. Das Vergessen gibt es dort, wo es eine Spur gegeben hat. Aber das Vergessen ist nicht nur der Feind des Erinnerns und der Geschichte. Es gibt auch ein Reservevergessen [*oubli de réserve*], das eine Ressource für das Erinnern und für die Geschichte ist« (MHO, 374/GGV, 442).

Ricœur zufolge muss sich die Phänomenologie des Erinnerns und des Vergessens von den Ergebnissen der Neurowissenschaften

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

belehren lassen (MHO, 549/GGV, 647), die das Vergessen als Auslöschung der kortikalen Gedächtnisspuren verstehen. Fraglich ist nur, ob jede erlebte Erfahrung des Vergessens sich auf dieses Modell zurückführen lässt. Freuds These, dass wir weniger vergessen als wir wünschen oder befürchten, macht darauf aufmerksam, dass das, was wir vergessen möchten, nicht spurlos verschwindet, sondern unvergesslich bleibt und überraschenderweise und oftmals zu unserem Leidwesen wiederauftauchen kann. Diese zweite Form des Vergessens leistet der Idee eines geglückten Erinnerns Vorschub, weil das Vergessen in diesem Fall keine tödliche Bedrohung des Erinnerungsvermögens ist, sondern dieses erst ermöglicht.

Im Rückblick auf Harald Weinrich erwägt Ricœur die Möglichkeit einer *Kunstlehre des Vergessens*, die uns in praktischer Hinsicht unschätzbare Verdienste leistet, weil sie das beste Heilmittel gegen missbräuchliche Gedächtnismanipulationen ist. Die Kunst des Vergessens kehrt den offiziellen Geschichten und der kommemorativen Frenesie den Rücken, indem sie es uns einlädt, anders zu erzählen.

Ricœur erwägt noch eine dritte institutionelle Form des Vergessens: die Amnestie, die an die Wurzeln des Politischen rührt (MHO, 586/GGV, 691). Hier verwandelt sich die Erinnerungspflicht in eine nicht weniger zweideutige Pflicht des Vergessens, auf die Gefahr hin, das geschehene Unrecht unter den Tisch zu kehren.

Damit öffnet sich der Blick auf das schwierige Problem des Verzeihens, das Ricœur im Epilog des Buches behandelt. Schwierig ist der Begriff nicht nur, weil das Verzeihen ein Extremfall des Handelns ist, den Hannah Arendt mit einem Wunder vergleicht, sondern auch, weil er uns mit der vertikalen Achse konfrontiert, die die Tiefe der Verschuldung von der Höhe des Verzeihens unterscheidet (MHO, 593/GGV, 699).

(45) »Falls das Verzeihen einen Sinn hat und insofern es existiert, bildet es den gemeinsamen Horizont des Erinnerns, der Geschichte und des Vergessens« (ebd.).

Manchmal, aber immer nur unter außergewöhnlichen Umständen, findet das kleine Wunder des Anerkennens seinen Ausdruck im großen Wunder Verzeihens, das ein neues, gleichsam eschatologisches Licht auf die Grundfähigkeiten des Menschen wirft. Den Skeptikern und den Zynikern, die die Möglichkeit des Verzeihens bezweifeln, hält Ricœur die schlichte Tatsächlichkeit des Phänomens entgegen:

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(46) »Es gibt das Verzeihen, wie es die Freude, die Weisheit, die Torheit, die Liebe gibt. Gerade die Liebe: das Verzeihen gehört zur selben Familie« (MHO, 605/GGV, 712).

Ricœur begnügt sich nicht mit dieser Feststellung, denn die Probleme beginnen, sobald man sich der Frage der Gegebenheit des Phänomens stellt. Diesbezüglich skizziert er eine »Odyssee des Geistes der Verzeihung« in fünf Etappen.

Mit Derrida hält er daran fest, dass das bedingungslose Verzeihen seinen Maßstab am Unverzeihlichen hat. Je nachdem man sich auf der individuellen und der kollektiven Ebene der »Prüfung der Unmöglichkeit« unterwirft, erscheint die Verschuldung und damit auch die Möglichkeit des Verzeihens in einem anderen Licht. Sie reicht von der juridischen Kategorie der Unverjährbarkeit bis zum Begriff der politischen Schuld, die sich von der strafrechtlichen Schuld unterscheidet. Die Großzügigkeit gegenüber den Besiegten ist schon ein »Schatten der Vergebung« (MHO, 616/GGV, 727), aber die schwierigsten Probleme einer Philosophie des Verzeihens stellen sich dort, wo man sich fragt, ob das Verzeihen von der Bitte um Vergebung abhängig gemacht werden muss. Die Gleichung von Schuldbekenntnis und Verzeihen (MHO, 626/GGV, 739) setzt voraus, dass man sich fragt, welches Selbst fähig ist, um Vergebung zu bitten, sie zu gewähren und sie zu empfangen, womit von vorneherein jede politische und institutionelle Instrumentalisierung des Verzeihens ausgeschlossen ist.

Das Schlusswort der Odyssee des Verzeihens ist ein endgültiger Akt des Vertrauens, der auf die Fähigkeit der Selbsterneuerung rekurriert. Sein Anspruch lässt sich nur in der Grammatik des Optativs, bzw. im Konditionalis formulieren:

(47) »Im Zeichen der Vergebung würden dem Schuldigen andere Fähigkeiten als seine Delikte und seine Schulden zugemutet. Man würde ihm seine Handlungsfähigkeit zurückerstatten und sein Handeln an dessen Fortsetzung binden. Diese Handlungsfähigkeit fände ihren Ausdruck in den winzigen Akten der Würdigung, die ein *Inkognito* des Verzeihens im Öffentlichkeitsraum sind. Schließlich würde das Versprechen, das die Handlung auf die Zukunft ausrichtet, sich dieser wiederhergestellten Fähigkeit bemächtigen. Die Grundformel dieses freisetzenden Wortes lautet: Du bist mehr wert als Deine Handlungen« (MHO, 642/GGV, 759; abweichende Übers. JG).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der »Epilog des Epilogs« des Buches hat die Form einer Besinnung auf das im Horizont des Geistes der Vergebung betrachtete Verhältnis von Erinnern, Geschichte und Vergessen. Ricœur bezeichnet es mit dem schönen Namen »Glück« (*bonheur;* MHO, 642/GGV 760). Das »geglückte Erinnern«, mit dem die Untersuchung begann, verwandelt sich hier in ein »versöhntes Gedenken« (MHO, 375/GGV, 443). »Die Freude, der Humor, die Hoffnung, das Vertrauen und […] die Arbeit« (MHO, 93/GGV, 125) sind die Grundstimmungen des geglückten Erinnerns, dem die Fähigkeit des Verzeihens seinen unverwechselbaren Stempel aufdrückt.

In Anspielung auf die »sublimierte Traurigkeit« der letzten Quartette und Sonaten Ludwig van Beethovens betont Ricœur:

(48) »Die Heiterkeit ist der Lohn für den Verzicht auf das verlorene Objekt und das Zeichen der Versöhnung mit seinem verinnerlichten Objekt. Und sofern die Trauerarbeit der verpflichtende Weg der Erinnerungsarbeit ist, kann die Heiterkeit die Arbeit des Gedächtnisses krönen« (MHO, 94/GGV, 126).

Abgesehen von seiner philosophischen Tragweite hat dieser Satz auch eine existenzielle Bedeutung für den Lebensweg eines Philosophen, dessen Leben von Anfang an vom Tod überschattet war. Sie wird noch deutlicher, wenn man bedenkt, dass der am 20. Mai 2005 in Châtenay-Malabry verstorbene Philosoph fragmentarische Notizen hinterlassen hat, die Catherine Goldenstein unter dem bezeichnenden Titel: *Vivant jusqu'à la mort* (dt. *Lebendig bis in den Tod*) herausgegeben hat.

(49) »Am Ende einer Bewegung der Verinnerlichung des auf immer verlorenen Liebesobjekts schält sich die Versöhnung mit dem Verlust heraus, und genau darin besteht die Trauerarbeit. Können wir nicht im Horizont dieser Trauer um den anderen die Trauer vorwegnehmen, die den vorweggenommenen Verlust unseres eigenen Lebens krönen würde? Auf diesem Weg der verdoppelten Verinnerlichung kann uns die Vorwegnahme der Trauer, die unsere Nächsten um uns selbst als Dahingeschiedene werden leisten müssen, helfen, unseren zukünftigen Tod als einen Verlust hinzunehmen, mit dem uns im vorhinein zu versöhnen unsere Aufgabe ist« (MHO, 468/GGV, 552).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

13.3 Rekognition, Selbstanerkennung, Gegenseitigkeit: drei Wege des Anerkennens

Nach dem Abschluss dieser großen Abhandlung, die er mit einem »Dreimaster« verglich, sagte Ricœur mir mit dem ihn auszeichnenden feinen Humor: »Die Tour de France werde ich zwar nicht mehr fahren, aber ich höre nicht auf, zu radeln!« Wie energisch er bis zu seinem Lebensende noch in das intellektuelle Pedal getreten hat, beweisen seine drei unter dem Titel: *Parcours de la reconnaissance,* dt. *Wege der Anerkennung* (2006), zusammengefassten Abhandlungen. Die zweite Abhandlung dieses testamentarischen Werkes enthält ein programmatisches Kapitel, das die Hauptlinien seiner Phänomenologie der menschlichen Grundvermögen zusammenfasst. Ihr Zentralthema ist die Fähigkeit des Anerkennens, die Ricœur im dreifachen Sinn des Wiedererkennens (»reconnaissance-identification«), der Selbstanerkennung (»reconnaissance de soi«) und der auf Gegenseitigkeit beruhenden Anerkennung, deren Höchstform die Dankbarkeit ist, versteht.

Ricœurs Untersuchung folgt nicht einer chronologischen Ordnung, sondern einer bei Kant ansetzenden und über Bergson zu Hegel führenden Ordnung der steigenden Problematisierung des Begriffs der Anerkennung. Jede der drei Abhandlungen beginnt mit einem Motto, in dem sich der Geist der ganzen Untersuchung widerspiegelt. Die erste, die das Wiedererkennen als Identifikation zum Gegenstand hat, ist Pascals *Entretien avec M. de Saci* entnommen: »L'essence de la méprise consiste à ne la pas connaître« (PR, 369). (»Das Wesen der Verkennung besteht darin, dass man sie nicht erkennt.«[39]) Das Zitat lenkt die Aufmerksamkeit auf den Unterschied zwischen einem »Missgriff« (»méprise«), d.h. einer *Verkennung,* und einem bloßen Irrtum. Ein Irrtum kann *berichtigt* werden; eine Verkennung muss *überwunden* oder *abgebaut* werden, weil sie ein Fehlurteil ist, das seine Wurzel in einer misslungenen Identifikation hat.

Kants Erkenntnistheorie zufolge ist das Urteil der Ausdruck des Verknüpfungsvermögens des Verstandes, der uns instand setzt, im

39 P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois Études,* Paris 2004 [=PR]; dt.: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein,* Frankfurt/M. 2006, 317 [=WdA]. In der dt. Übersetzung steht »Irrtum« statt »Verkennung« und kaschiert so den Unterschied, auf den es dem Verf. (JG) ankommt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Denken die Einheit eines Sinnes zu erfassen, anders gesagt, zu rekognizieren, indem wir identifizieren. Was die Arbeit der Rekognition erschwert und manchmal ganz und gar unmöglich macht, ist die Zeit als Faktor der Veränderung: »Er (oder sie) ist nicht mehr derselbe (dieselbe)!«

Während die bloße *Verwechslung* ihre Quelle in der Vertauschung zweier Vorstellungen hat, ist für die *Verkennung* das Wiederauftauchen des Selben wenn nicht ein »kleines Wunder« (PR, 100/WdA, 92), so doch mindestens ein bescheidener Sieg über die universale Unbeständigkeit, die der ernüchternden Weisheit des biblischen *Kohelet* ihre pathetische Eindringlichkeit verleiht. Im Rückgriff auf die Episode des »Schauspiels eines Diners« in Prousts *À la recherche du temps perdu*, in der der Romancier die vertrauten Figuren seiner Vergangenheit bis zur Unkenntlichkeit altern sieht, fragt Ricœur sich, ob »das Wiedererkennen – zumindest als Identifizieren – nicht seinen Höhepunkt erreicht, wenn es dem ›Unkenntlichgewordenen‹ [le ›méconnaissable‹] abgetrotzt werden muss« (PR, 103/WdA, 95).

In der Zweiten Abhandlung untersucht er die »*reconnaissance* anderer Art« (PR, 104/WdA, 95), d.h. die Arbeit der Selbstanerkennung im Rückgriff auf Arthur Rimbauds Bemerkung[40]: »Je me suis reconnu poète« (»Ich habe mich selbst als Dichter anerkannt«).

Obschon die Griechen das »soi-même« als philosophisches Problem noch nicht wahrgenommen hatten, mobilisiert Ricœur zunächst den »griechischen Fundus« von Homer bis zum aristotelischen Begriff der Überlegung. Im berühmten Passus der *Odyssee*, der die Rückkehr des Odysseus auf seine Heimatinsel Ithaka schildert, konzentriert Ricœur sich auf die »das Widererkennen begleitenden Formeln, die Erkennungszeichen und die Verkleidungen« (PR, 116/WdA, 105).

Wenn man sich das »Die Tragik des Handelns« betitelte Zwischenspiel am Anfang der Neunten Abhandlung von *Soi-même comme un autre* vor Augen führt, wird man sich nicht übermäßig darüber wundern, dass sich der Tragödiendichter Sophokles mit seinen beiden Ödipus-Tragödien (*König Ödipus* und *Ödipus auf Kolonos*) wieder zu Wort meldet. Beide Tragödien rücken das Thema der Selbstanerkennung oder der Selbstannahme, die nicht mit einer bloßen Selbsterkenntnis gleichgesetzt werden darf, in den Vordergrund.

40 Im Brief an Georges Izambard vom 13. Mai 1871.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Grund, warum Ricœurs Besinnung über die griechische Auffassung der Verantwortlichkeit ein besonderes Augenmerk auf die zweite Tragödie richtet, hängt mit seiner Absicht zusammen, die Problematik der Selbstanerkennung in den allgemeinen Horizont einer Phänomenologie des fähigen Menschen hineinzustellen. Der von einem furchtbaren Schicksal zerschmetterte Ödipus bleibt dennoch ein fähiges Subjekt, mindestens insofern er zur Selbstschätzung fähig ist. Er bleibt, Ricœur zufolge, »doch Urheber jener inneren Handlung, die in der Bewertung der eigenen Taten – ganz besonders im Rückblick auf sie – besteht« (PR, 121/WdA, 106). Der furchterregende, den Eumeniden, den Göttinnen der Rache und der Vergeltung geweihte heilige Hain in der Nähe der Stadt Kolonos bei Athen liefert Ödipus eine Gelegenheit, seine Arbeit der Selbstanerkennung wieder aufzugreifen, indem er das erlittene Unheil in ein angenommenes Unheil verwandelt, wodurch es sich in eine »Dimension des Handelns selbst, insofern als es im Bewusstsein der Verantwortung ertragen wird« (PR, 121/WdA, 106), verwandelt. Es ist seine Arbeit des Anerkennens, die es Ödipus erlaubt, die Gleichung: »Schuldig, also unfähig« zu verwerfen.

Vor dem Hintergrund der tragischen »Schule der Selbstanerkennung« entwickelt Ricœur, ähnlich wie in *Soi-même comme un autre*, eine sich Aristoteles verdankende Auffassung der praktischen Weisheit, deren Wesensmerkmal der »*in einer Situation der Ungewissheit fest auf die angemessene Handlung gerichtete Blick*« (PR, 135/WdA, 119) ist. Ricœur stellt »Erinnerung und Versprechen als Begriffspaar an die Spitze des Fragenkreises um das Sich-selbst-Erkennen« (PR, 187/WdA, 164). Die Illusion, dass die in den Grundfähigkeiten des Sprechen-, des Handeln-, Sich-selbst-Erzählen-, und des Sichverantworten-Könnens implizierten Formen der Selbstanerkennung die leichteste Sache der Welt sind, verflüchtigt sich, sobald man sich fragt, welche Art der Selbstanerkennung im Erinnerungsvermögen und im Versprechenkönnen impliziert ist.

Ricœurs Phänomenologie der »Fähigkeiten [...], die ausüben zu können jeder die Gewissheit und das Vertrauen hat« (PR, 224/WdA, 194) beschränkt sich nicht auf die individuellen Fähigkeiten. Sie erfasst auch die kollektiven Fähigkeiten, die Amartya Sen *abilities* und Martha Nussbaum *capabilities* nennen, selbst wenn die Anerkennung in der Form der Bezeugung kein striktes Äquivalent auf der Ebene des kollektiven Handelns hat.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das Motto von Ricœurs dritter Abhandlung ist ein Satz aus Jean-Jacques Rousseaus *Essai sur l'origine des langues*[41]: »Sobald ein Mensch von einem anderen als fühlendes, denkendes, ihm ähnliches Wesen erkannt worden war, ließ ihn der Wunsch oder das Bedürfnis, ihm seine Gefühle und Gedanken mitzuteilen, nach Mitteln dafür suchen« (PR, 221/WdA, 193) Gegenüber Rousseaus Glorifizierung der Reziprozität betont Ricœur unter Berufung auf Husserl, dass diese bereits eine Konstitution zweiten Grades ist, und unter Berufung auf Levinas, dass sie die unaufhebbare Exteriorität des Anderen nicht neutralisiert.

Auf diesem dritten Weg des Anerkennens liegt der lastende Schatten der *Verweigerung der Anerkennung*, der das Gegenstück der *Verkennung* auf dem ersten Weg und der *Selbsttäuschung* des zweiten Weges bildet.

Für eine Phänomenologie der menschlichen Grundfähigkeiten stellt die Hobbes'sche Vorstellung des Naturzustands, als eines »Krieges aller gegen alle« die schärfste Herausforderung dar. »Sie *anerkennen* sich als *gegenseitig sich anerkennend*«: Hierin besteht Hegel zufolge der »reine Begriff des Anerkennens«. Dieselbe enge »Verschränkung« von Selbstbewusstsein und Fremdbewusstsein ist der springende Punkt in Hegels Analyse der »Bewegung des Anerkennens« in seinen Jenaer Schriften. Ebenso wie Axel Honneth, der in dieser Hinsicht sein wichtigster Gesprächspartner ist, fragt sich Ricœur, ob sich die Hegel'sche Problematik der Anerkennung unter neuem Vorzeichen wiederaufgreifen lässt. Von Honneth übernimmt er die drei Modelle der intersubjektiven Anerkennung: Liebe, Recht und soziale Achtung, denen ebenso viele Gestalten der Bestreitung des Rechts auf Anerkennung entsprechen.

Auf der gesellschaftlichen Ebene schlägt sich der dynamische Prozess, der die Verachtung in Hochschätzung und die Ungerechtigkeit in Achtung verwandelt, in der Pluralität der Institutionen nieder, die die gegenseitige Anerkennung garantieren oder sie fördern. Honneth und Ricœur entdecken die ersten Ansätze des Wunsches nach Anerkennung in den erotischen, freundschaftlichen und familiären Verhältnissen. Ihnen entsprechen spezifische Formen der Anerken-

41 J.-J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale*, in: *Collection complète des œuvres, vol. 8,* Genf 2012, 357; édition en ligne www.rousseauonline.ch, version du 7 octobre 2012; http://www.rousseauonline.ch/Text/essai-sur-l-origine-des-langues.php.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nungsverweigerung, insbesondere die Gestalten der Demütigung, die »komplexere Erwartungen verraten als den Anspruch auf körperliche Unversehrtheit« (PR, 280/WdA, 239).

Ricœur legt besonderes Gewicht auf die Fähigkeit, »sich in einer Abstammungsreihe (an)erkennen« zu können (PR, 281/WdA, 241), die ein vorgängiges Anerkanntwordensein voraussetzt, das zumeist durch einen familiären, einen zivilen oder religiösen Ritus vermittelt wird.

(50) »Weil ich als Sohn oder Tochter von ... anerkannt worden bin, erkenne ich mich als solche oder als solchen: dieses unschätzbare Objekt der Übertragung, das bin ich« (PR, 283/WdA, 243).

Subjektivität und Normativität, der Anspruch auf Anerkennung durch andere und das Recht auf Anerkennung lassen sich nicht voneinander trennen, weil viele menschliche Fähigkeiten einen vorgängigen Akt der »Befähigung« voraussetzen.

Ricœur unterscheidet zivile, politische und soziale Rechte, denen spezifische Formen der Anerkennungsverweigerung entsprechen: die »Erniedrigung durch die Verweigerung der bürgerlichen Rechte«, die »Frustration, wenn gar keine Teilhabe an der politischen Willensbildung vorgesehen ist«, das »Gefühl des Ausgeschlossenseins, wenn einem Individuum der Zugang zu den Grundgütern verweigert wird« (PR, 292/WdA, 251). Der gemeinsame Nenner dieser negativen Erfahrungen ist das Gefühl der Entrüstung. Wenn sie sich mit der Verantwortlichkeit als Form der »Selbstbehauptung« und der »Anerkennung des gleichen Rechts des anderen [...], zur Verbreitung des Rechts und der Rechte« (PR, 293/WdA, 252) verbindet, wirkt sie nicht mehr entmutigend; vielmehr löst sie neue Aktionen aus.

Jenseits der Rechtssphäre erstreckt sich das weite Feld der sozialen Wertschätzung, die das dritte Modell der gegenseitigen Anerkennung bildet. In diesem Zusammenhang wirft Ricœur drei wichtige Fragen auf.

Die erste betrifft die normative Forderung, die der sozialen Wertschätzung genügt. Wie drückt eine Gesellschaft ihre Wertschätzung bestimmter Berufe, etwa des Berufes des Krankenpflegers, des Sozialhelfers, des Lehrers, usw. aus? Die zweite Frage betrifft den gesellschaftlichen oder interpersonalen Konfliktstoff, der diese Sphäre auszeichnet. Die dritte Frage bezieht sich auf die personalen Fähigkeiten, die eine soziale Anerkennung der Verdienste voraussetzt, und

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auf die damit verbundenen Probleme des Prestiges und der Würdigung.

Besonders wichtig für Ricœurs Überlegungen ist die Art und Weise, wie Luc Boltanski und Laurent Thévenot sechs soziale Lebenswelten (»Ökonomien der Größe«) und die damit verbundenen Legitimationsverfahren unterscheiden. Der fähige Mensch zeichnet sich durch die hermeneutische Fähigkeit aus, im gesellschaftlichen Zusammenleben auch andere Welten zu verstehen als diejenige, in der er sich vorzugsweise bewegt.

Oftmals ist der Kampf um Anerkennung identisch mit einem Kampf für größere Toleranz. Keine demokratische Gesellschaft kann auf die Dauer der Forderung ausweichen: »Sage mir, wie du deine Minderheiten behandelst, selbst jene, die deine Grundwerte nicht teilen, und sage mir, welche Rechte Du sämtlichen Mitgliedern deiner Gesellschaft zugestehst, und ich werde dir sagen, was für ein Demokrat Du bist, und ich werde Dich als solchen anerkennen!«

Die sozialen Kämpfe um Anerkennung machen die Frage: »Wann hält ein Subjekt sich für wirklich anerkannt?« (PR, 316/WdA, 272) nicht überflüssig, denn nicht alle Ansprüche auf Anerkennung – Selbstvertrauen, Achtung, Selbstschätzung, usw. – lassen sich in einer kämpferischen Einstellung befriedigen. Gerade deshalb ist es hilfreich und heilsam, wenn man sich jetzt schon auf »befriedete Erfahrungen wechselseitiger Anerkennung« (PR, 319/WdA, 274) *stützen* kann, die bezeugen, dass das »kleine Wunder des Anerkennens« bereits stattgefunden hat.

Diesbezüglich unterscheidet Ricœur drei Begriffe, die jeweils ein verschiedenes Modell der geglückten Anerkennung voraussetzen: die aristotelische *philia*, die ihren Ausdruck in der Freundschaft findet, der platonische, vom Wunsch nach einem geistigen Aufstieg getragene *eros*, und die biblische *agapè*, die gibt, ohne eine Gegengabe einzufordern. Seine Untersuchung über Liebe und Gerechtigkeit liefert ihm eine Antwort auf die Frage, ob eine Soziologie des Handelns imstande ist, nachzuweisen, dass Menschen zur Liebe fähig sind. Diese Frage lässt sich nur auf einem hermeneutischen Wege bewältigen, indem man auf die Sprache achtet, welche die *agapè* selbst spricht bzw. – denn die wahre *agapè* verliert nicht viele Worte – auf die Art und Weise, wie man über sie spricht. Es ist in erster Linie eine Sprache der Lobpreisung und nicht eine empirische Beobachtungssprache. Erst in einem zweiten Schritt stellt sich die Frage

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nach der Möglichkeit eines Brückenschlags »zwischen der Dichtung der Agape und der Prosa der Gerechtigkeit, zwischen der Hymne und der formalen Regel« (PR, 326/WdA, 280).

Indem er die Möglichkeit eines solchen Brückenschlags verteidigt, übernimmt Ricœur einmal mehr die Rolle des *pontifex maximus* der zeitgenössischen Philosophie. Die hier zu errichtende Brücke kann nur betreten werden, wenn der »Mensch der ersten Gebärde«, nämlich der Mensch der *agapè*, und der »Mensch der zweiten Gebärde«, nämlich der Mensch der Gerechtigkeit, einander die Hand reichen und einen annehmbaren Kompromiss zwischen der reinen Generosität, die nicht »von dieser Welt« ist, und der in einer reinen Äquivalenzregel begründeten Idee der Sicherheit aushandelt. Was dieser Brücke eine gewisse Solidität verschafft, ist der Rückgriff auf die von Marcel Mauss geprägten und von Marcel Hénaff neu durchgearbeiteten anthropologischen Kategorien der Gabe und der Gegengabe. Die sozialen Kämpfe um Anerkennung würden auf ein »unglückliches Bewusstsein« hinauslaufen, »wenn es den Menschen nicht gegeben wäre, im Modell der zeremoniellen gegenseitigen Gabe tatsächlich eine wenn auch symbolische Erfahrung wechselseitiger Anerkennung zu machen« (PR, 226/WdA, 196).

Die symbolische Bedeutung der Gabe und des Geschenkes, die niemals am Kaufwert der entsprechenden Ware gemessen werden kann, impliziert eine bestimmte Vorstellung des Menschen als »Mitspieler im großen Spiel des Lebens«. Letzten Endes hängt der Symbolwert der Gabe davon ab, bis zu welchem Grad sie die Persönlichkeit des Gebers selbst wiederspiegelt. Insofern offenbart der Ternar: *Gabe, Empfangen, Gegengabe* eine der originellsten Aspekte einer Phänomenologie des fähigen Menschen: die Fähigkeit des *Empfangens*, die manchmal eine wahre Kunst ist.

(51) Im Empfangen, dem Ort der Dankbarkeit, bestätigt sich die Asymmetrie zwischen Gebendem und Empfangenden doppelt: wer gibt, ist ein anderer als der, der empfängt; und wer empfängt, ein anderer als der, der erwidert. Im Akt des Empfangens und in der Dankbarkeit, die er erweckt, wird diese doppelte Alterität gewahrt (PR, 377/WdA, 325).

Gerade weil Ricœurs Denkstil in formaler Hinsicht Hegels »Gesetz der Triplizität« ähnelt, ist es wichtig, darauf zu achten, dass der Vierzeiler, mit dem *La mémoire, l'histoire, l'oubli* endigt, eine Hermeneutik der Unabgeschlossenheit oder der Unvollendung impliziert,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die sich nicht mit der Behauptung begnügt, dass alles menschliche Erkennen und Handeln nur Stückwerk ist.

(52) Knotenpunkt:

> Unter der Geschichte, das Gedächtnis und das Vergessen.
> Unter dem Gedächtnis und dem Vergessen, das Leben.
> Das Leben zu schreiben ist aber eine andere Geschichte.
> Unvollendetheit.[42]

Die Unvollendetheit der Philosophie Ricœurs verweist auf die Unendlichkeit einer Aufgabe, die der Philosoph an die nächsten Generationen weiterreicht. So steht er vor dem geistigen Auge des Verfassers dieser Einführung: ein unbestreitbarer Klassiker der Philosophie des 20. Jahrhunderts, kein »Mann von Welt« im mondänen Sinn des Wortes, aber ein »Weltbürger« im besten kantischen Sinn des Wortes, der Kants Fragen nach den Grundinteressen der menschlichen Vernunft ein neues, »hermeneutisches« Profil verleiht.

42 MHO, 657/GGV, 777.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Teil I
Existenz

Affizierbarkeit und Selbstbestimmung, Endlichkeit und Tragik

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Yvanka B. Raynova

Eigenverantwortung

Über Ricœurs »flüchtige Affäre mit dem Pétainismus«

1. Frühe politische Stellungnahmen der 1930er Jahre – in »ideologischer Diskontinuität« (201) | 2. Zur späteren Selbstkritik (204) | 3. François Dosses Aufklärung der fraglichen Sachverhalte und zur Kritik an ihr (207) | 4. Verschärfte Kritik an Ricœur nach der Publikation von *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (209) | 5. Kritische Beurteilung (215)

1. Frühe politische Stellungnahmen der 1930er Jahre – in »ideologischer Diskontinuität«

Anfang 1994 entdeckte Robert Levy, ein Philosophieprofessor, zufällig in der pétainistischen Zeitschrift von Jean Rivain *L'Unité française: cahiers d'études de la Fédération des cercles Jeune France* (1941/1 und 1942/2) drei Artikel, die angeblich von Ricœur stammten: *Le risque*, *La Jeunesse et le sens du service social* und *Propagande et culture*. Durch seinen Verleger, Jean-Michel Ollé, ließ Levy Ricœur Fotokopien der Artikel zukommen.[1] Ollé stellte dabei die Frage, wieso diese Publikationen in der offiziellen Bibliographie von Ricœur fehlen, woran dieses Vergessen liege und ob man sie am Institut für Gegenwartsgeschichte zugänglich machen solle oder nicht. In einem Schreiben an den Direktor des Instituts für Gegenwartsgeschichte, Henry Rousso, unter dem Titel *Note sur certaines ›Paroles de Prisionniers‹*[2] vom 17. Oktober 1994, nahm Ricœur Stellung zu

1 R. Levy, *Sur la passade pétainiste de Paul Ricœur: un bref épisode?* in: *Le sens public* (2008), no. 3, DOI: https://doi.org/10.7202/1064415ar.

2 P. Ricœur, *Note sur certaines ›Paroles de prisionniers‹*, Fonds Ricœur, 17.10.1994; www.fondsricoeur.fr/uploads/medias/doc/note-sur-certaines-paroles-de-prisonnier-octobre-1994.pdf Im Folgenden wird auf diesen Text als *Note* verwiesen. Vgl. *Paroles de prisonniers. I. La jeunesse et le sens du service social*, in: *L'unité française. Cahiers d'Etudes de la Fédération des Cercles Jeunes France,* no. 2 (1941), 162–172; *Paroles de prisonniers. III. Valeurs d'action. Le risque* [1936], in:

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

diesen Fragen. Dieses Dokument ist insofern besonders wichtig, weil es die Motive und die axiologische Legitimation freilegt, die zu Ricœurs Teilnahme am Pétain-Kreis geführt haben, und weil diese Motive von den Ricœur-Kritikern nicht für voll genommen oder als unglaubwürdig abgetan wurden.

Ricœur beginnt sein Schreiben mit der unmissverständlichen Erklärung, dass er von diesen Veröffentlichungen nichts gewusst habe. Der ehemalige Kommandant, Jean Rivain, der im Frühjahr 1941 das Offizierslager verließ, habe sich erlaubt, Diskussionen von Gefangenen aufzuschreiben, zu bearbeiten und ohne Genehmigung ihrer mutmaßlichen Autoren unter der Rubrik *Paroles de prisionniers* (»Worte der Gefangenen«) in *L'Unité française* zu veröffentlichen.

Von den drei Texten bekennt sich Ricœur nur zum Artikel *Le risque* als Autor, da dieser 1936, noch vor dem Krieg, in der Philosophiezeitschrift *Être* publiziert worden sei. Rivain habe ihn »herausgepickt« und nochmals veröffentlicht, wobei der Artikel aus seinem ursprünglichen Kontext, der mit den Ideen von Vichy nichts zu tun habe, herausgerissen worden sei. Der zweite Text, *La Jeunesse et le sens du service social*, der unter dem Namen Louis Estrangin und Paul Ricœur erschienen sei, scheine ihm sehr suspekt und manipulativ, sodass er »seinen Beitrag« darin nicht erkenne. Mit anderen Worten, Ricœur sieht sich nicht als Co-Autor dieses Textes. Lediglich der Artikel *Propagande et culture* verdiene Aufmerksamkeit, so Ricœur, obwohl es nicht sichergestellt sei, dass Rivain seine Worte exakt wiedergegeben habe, ob nicht etwas weggelassen oder hinzugefügt und somit der Text manipuliert worden sei. Doch sei es ihm wichtig, selbst zu klären wie es zu dieser »ideologischen Diskontinuität«, sprich der Teilnahme am Pétain-Kreis 1940–1941 und gewissen politischen Ansichten, die er heute als unvertretbar einschätze, gekommen sei.

Ricœur beginnt mit einer vorläufigen Erklärung, indem er darauf hinweist, dass er als Waisenkind den Tod seines Vaters 1915 an der Front schon sehr früh als einen überflüssigen Tod in einem ungerechten Krieg empfunden habe. Deshalb seien für ihn – wie für die Mehrheit der Deutschen – Hitlers diplomatische und militä-

---

L'unité française. Cahiers d'Etudes de la Fédération des Cercles Jeunes France, no. 2 (1941), 206 ff.; *Paroles de prisonniers. IX. Propagande et culture*, in: *L'unité française. Cahiers d'Etudes de la Fédération des cercles Jeune France,* no. 1 (1941), 54–59. [Verfügbar im Archiv des Fonds Ricœur, Paris.]

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rische Handlungen bis zum Münchner Abkommen eine gerechte Rache für die übermäßige Demütigung Deutschlands im Jahr 1919 gewesen. Zur Blindheit der sozialistischen Linken, an der er beteiligt war, sei sein Pazifismus dazugekommen, der ihn im Laufe seines Lebens oft begleitet und den emotionalen Kern seiner politischen Positionierungen gebildet habe. Ausschlaggebend seien jedoch die überzogenen Schuld- und Verantwortungsgefühle, die ihn vor der Gefangenschaft gequält hätten, und die Situation im Lager gewesen. Als Reserveoffizier sei er im Juni 1940 an der Front mit der totalen Niederlage der Armee konfrontiert worden und habe sich dafür verantwortlich gefühlt. Zu diesem bedrückenden Gefühl seien noch die Beschämung und die Verzweiflung hinzugekommen, dass er und seine umzingelten Kameraden sich ergeben haben, anstatt zu sterben. Als er nach seiner Inhaftierung von dem Zusammenbruch der Dritten Republik erfahren habe, habe er der Republik die ganze Verantwortung für die Niederlage aufgebürdet. Dies sei der eigentliche blinde Punkt seiner ideologischen Verfehlung gewesen. Die politischen Umrisse eines starken Staates, der Wille zum Dienst und die Rolle der Propaganda, für die er plädiert habe, seien eine Antwort auf die Selbstanschuldigungen sowie auf die negativen Einstellungen im Lager gegenüber den Institutionen der Republik gewesen. Es sei ihm darum gegangen, dem Gejammer ein Ende zu setzen und Wege für den Wiederaufbau Frankreichs zu finden. Der Text *Propagande et Culture* sollte in diesem Kontext gesehen werden.

Ricœur fügt ausdrücklich hinzu: »Man erlaube mir hinzuweisen, dass hier überhaupt keine Rede von Kollaboration und noch weniger von Anti-Semitismus sein kann: die Judenfrage stand nicht auf der Tagesordnung; unsere jüdischen Kameraden waren unter uns, unter anderem der liebe Ikor, einer meiner nächsten Freunde« (*Note*, 4). Der Pétain-Kreis sei als eine Art »Lager-Universität« entstanden, ohne politische Ausrichtung, mit dem Ziel, sich nicht nur in intellektueller Tätigkeit zu üben, sondern auch das Selbstvertrauen der Gefangenen wiederherzustellen. Mit *Propagande et Culture* habe er einen Ausweg aus der Niederlage anbieten wollen: »Wenn es eine politische Lehre aus unserer Niederlage gibt, die niemand bestreiten kann, so ist es die Tatsache, dass wir heute keine Wahl mehr haben zwischen einem autoritären Regime und einem parlamentarischen Regime. Die einzige Frage ist, welche Autorität brauchen wir, welche

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Autorität wollen wir. Es ist dieser Grundsatz, der uns heute versammelt«, zitiert er aus dem Artikel (*Note*, 4).

Ricœur, der offensichtlich schon früh ein Faible für Utopien und für die Vermittlung entgegengesetzter Positionen hatte[3], versucht hier eine imaginäre Alternative, eine Denkfigur anzubieten, die Gegensätze wie Freiheit und Autorität in einer sozialen Hierarchie vereint. Er gesteht ein, dass seine Vision in diesem Text eine Huldigung an eine staatlich geleitete Kultur und an eine staatliche Propaganda gewesen sei, fügt aber sofort hinzu, dass sein »Plädoyer für eine freie Kultur« in der Folge überhandgenommen habe und illustriert es mit dem folgenden Zitat: »Alle Experimente die Kultur zu leiten haben bis jetzt immer versagt. Das Resultat war ständig eine intellektuelle Trägheit. Ein Staat, der an der Spitze der sozialen Maschine nicht das Ventil der Selbstkritik und freien Forschung steuert, ist zur Dekadenz verurteilt: Akademismus in der Kunst, Philistertum der Sitten, der Militarismus des Denkens sind die Vorzeichen dafür. Der Staat muss die eruptiven Kräfte reinigen, sie mittels der Oberseite des Gebäudes filtern; ohne ein gewisses Sprudeln, ohne ein gewisses Aufeinanderprallen von Ideen, gibt es keine Kreativität. Die Kreativität ist eine Funktion der Freiheit« (*Note*, 4). So habe er zwar die Staatspropaganda am unteren Teil der Pyramide der Staatsmacht legitimiert, jedoch die Kultur ermächtigt und an die Spitze gesetzt.

2. Zur späteren Selbstkritik

Ricœur ist sich im Klaren darüber, dass dieser Text nicht nur zweideutig ist, sondern auch inakzeptabel aus heutiger Sicht, egal wie man ihn auch deuten mag. Deshalb erklärt er: »Welche auch immer die Zweideutigkeiten dieses Textes sein mögen und unabhängig davon, wem sie geschuldet sind – mir, dem Transkriptionisten oder dem Manipulator –, ich verstehe, dass fünfzig Jahre später dieses Experiment auf einen Mangel an politischer Unterscheidung zurück-

3 Im Gegensatz zum Marxismus, der die Utopien verwirft, hat Ricœur mehrfach den kreativen Aspekt der Utopie betont. »Die Aufgabe des Pädagogen ist, Utopist zu sein und innerhalb der Gesellschaft eine ständige Spannung zwischen der Perspektive und der Prospektive zu wahren« (P. Ricœur, *Notre responsabilité dans la société moderne*, in: *Les Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest 4* [1965], 13–21, hier: 20).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

geführt werden kann, sogar auf einen Verrat an den Idealen der Aufklärung auf Kosten einer Handvoll Habilitierter in Philosophie, Geschichte, Literatur usw. [...] Ich habe den Zensoren nichts zu sagen, außer dass meine spätere Orientierung als eine Ablehnung [dieses Textes] gelten kann« (*Note*, 4).

Ricœurs Schreiben endet mit dem Hinweis, dass seine Erläuterungen das einzige Ziel hätten, ein Verständnis für seine ideologische Diskontinuität und seine Teilnahme am »Pétain-Kreis« in der Periode 1940–1941 zu ermöglichen, ohne in Schuldzuweisungen oder Entschuldigungen zu münden: Ich will »mich weder beschuldigen, noch entlasten, ich bin mehr daran interessiert, mich selbst zu verstehen und zu akzeptieren. Am Ende seines Lebens muss ein Mensch sein Leben als Ganzes annehmen«, betont er (*Note*, 5). Diese Sicht auf das Ende wird manchen wie eine Weigerung vorkommen, sich für schuldig zu erklären und Verantwortung zu übernehmen. Man bemerke jedoch, dass Ricœur hier »Verstehen« nicht mit »Entlastung« gleichsetzt, oder, wie er später betonen wird: Etwas zu erklären, heißt nicht es zu entschuldigen, etwas zu verstehen, heißt nicht es zu verzeihen, denn »das moralische Urteil, das mit dem historischen verstrickt ist, ist von einer anderen Schicht des geschichtlichen Sinns als die der Beschreibung und der Erklärung«.[4]

Während Ricœur in der *Note* an Russo die Frage von Schuld und Verantwortung bewusst ausklammert, nimmt er an anderen Stellen die Last der Verantwortung unmissverständlich auf sich. Das wohl bekannteste Geständnis seiner Schuld, auf das die meisten verweisen, befindet sich in *La critique et la conviction* (1995), in seinem Gespräch mit François Azouvi und Marc de Launay. Ricœur erläutert dort, dass er wegen der massiven Propaganda und aus Mangel an Informationen – Tatsachen, die sein Biograph François Dosse später durch verschiedene Quellen bestätigt – bis 1941 von bestimmten Aspekten des Pétainismus verführt worden sei. Es seien die ihn plagenden Schuldgefühle, die ihn zum Wunsch geführt hätten, am Wiederaufbau eines starken Frankreichs teilzunehmen: »Ich erlebte den Zusammenbruch von 1940 vor dem Hintergrund persönlicher Schuld. Ich denke an die unerträglichen Bilder der Flucht der Armeen des Nordens [...]. Ich konnte nicht anders, als mir selbst zu sagen: ›Sieh was du getan hast durch politische Fehler,

4 P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000, 335.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

durch Passivität, weil Du nicht verstanden hast, dass Frankreich angesichts des Hitlerismus nicht entwaffnet werden sollte.‹ Dieser Vorwurf hat mich verfolgt und mich dazu gebracht, misstrauisch gegenüber meinem politischen Urteil zu sein. Auch wenn ich die Loyalität zum Sozialismus aufrechterhalten habe und einige Ansätze nicht leugne, denke ich, dass meine politischen Positionen damals irrtümlich waren und sogar schuldhaft.«[5]

Es sei hier ausdrücklich angemerkt, dass Ricœur über irrtümliche *politische Positionen* und nicht über *politische Handlungen* spricht. Der Grund dafür ist – nicht nur weil er selbst nie Politik »gemacht hat«[6] –, dass er eine klare Linie zwischen den intellektuellen Tätigkeiten im Lager und jeglicher Form von Kollaboration zieht: »Es handelte sich um den Wiederaufbau Frankreichs und wir glaubten, dass dieser Weg durch die Konzeptionen von Vichy gehe, so wie sie uns von den Delegierten der Regierung vorgestellt wurden. Die Broschüren, die sie uns verteilten, hatten folgende Idee zum Schwerpunkt: Frankreich ist schwach, also muss ein starkes Frankreich *mit* den Deutschen hergestellt werden. Jedoch was die Frage der Kollaboration betrifft, ich glaube nicht, dass irgendjemand von uns nachgegeben hat. Die Idee, die uns leitete, war eher die eines inneren Aufbaus auf der Linie der Jugendbewegungen in der Vorkriegstradition der Pfandfinder. Der positive Beitrag zu diesem Wiederaufbau im Lager war die schnelle Errichtung eines geistigen Lebens, damit wir nicht noch mehr in der Niederlagestimmung versinken. Mit Mikel Dufrenne, Roger Ikor, Paul Andre Lesort […] haben wir ein institutionalisiertes kulturelles Leben aufgebaut […], welches das freie Leben innerhalb des Gefangenenlagers zu simulieren versuchte.«[7]

5 P. Ricœur, *La Critique et la Conviction*. Entretiens avec F. Azouvi et M. de Launay, Paris 1995, 30–31. Die Übersetzungen sind von mir – YR.

6 Fonds Ricœur, *Le communiqué du conseil scientifique*; www.fondsricoeur.fr/fr/pages/le-communique-du-conseil-scientifique.html.

7 Ricœur, *La Critique et la Conviction*, 32–33.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. François Dosses Aufklärung der fraglichen Sachverhalte und zur Kritik an ihr

Durch Ricœurs Gespräche mit Azouvi und de Launay und insbesondere durch die umfangreiche Biographie von François Dosse *Paul Ricœur. Les sens d'une vie* (1997), in der ein ganzes Kapitel der Teilnahme Ricœurs am Pétain-Kreis gewidmet ist[8], kamen alle diese Details ans Tageslicht. Manche Ricœur-Kritiker haben Dosse vorgeworfen, dass er nur Ricœurs Version wiederholt habe, um ihn in ein gutes Licht zu stellen.[9] Dosse hat jedoch Ricœurs Darstellung der Ereignisse ausführlich geprüft, indem er einige seiner Lagergefährten (Lesort, Desbiez, Dufrenne u.a.) befragt hat und auch schriftliche Zeugnisse der Gefangenen zitiert, so z.B. Roger Ikor: »Das Prestige von Pétain zu dieser Zeit war gewaltig, zumindest in unserem Lager« (SV, 85). Aus den geführten Gesprächen und schriftlichen Zeugnissen schließt Dosse, dass der Pétain-Kreis außer Propagierung der Thesen der Nationalrevolution auch die Aufgabe hatte, die verschiedenen Aktivitäten des Lagers zu organisieren, wie z.B. die gerechte Verteilung von Paketen, die die Gefangenen bekamen. Das hätte aber nichts mit Kollaboration zu tun gehabt: »In diesem Lager, das den militärischen Charakter einer gefangenen und in der Schwebe gehaltenen Armee beibehält, war jede Form der Kollaboration Gegenstand allgemeiner Entrüstung. Dies ist der Fall, als ein französischer Gefangener, der zur Zivilarbeit bei den Deutschen gegangen war, nach seiner Rückkehr ins Lager zu einem Monat Gefängnis verurteilt wurde, weil er mit einer Deutschen geschlafen hatte. Als dann seine Strafe verbüßt war, ging er zurück zu seinen Zimmergefährten, aber sie akzeptieren ihn nicht. Er galt als Verräter und musste sein Bett im Flur aufstellen« (SV, 87).

---

8 Siehe das Kapitel *Du cercle Pétain à la résistance,* in: F. Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913–2005),* Paris 1997/^{2}2001 [=SV], 85–91. Alle Übersetzungen aus diesem Werk sind von mir – YR.

9 Siehe R. Levy, *Sur la passade pétainiste de Paul Ricœur,* 6 und C. Kleiser, *Autobiografie, Geschichtspolitik und die Pflicht zur Gerechtigkeit. Zur historischen Bedingtheit von Paul Ricœurs Alterswerk ›Gedächtnis, Geschichte, Vergessen‹,* in: B. Liebsch (Hg.), *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen: Geschichtstheorie nach Paul Ricœur. Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband 24,* Berlin 2010, 333–356, hier: 353.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dosse nimmt eine klare Stellung ein zu den von Jean Rivain unter Ricœurs Namen veröffentlichten Artikeln in *L'Unité française*. Da er in vorhergehenden Kapiteln die ersten Publikationen Ricœurs aus den 1930er Jahren vorgestellt hatte, bestand für ihn kein Zweifel daran, dass Rivain den Text manipuliert hatte, denn keiner würde glauben, dass der Protestant Ricœur Frankreich als »die ältere Tochter der Kirche« bezeichnen oder feudale Werte verteidigen würde. Nichtdestotrotz, so Dosse, habe sich Ricœur für die begangenen Irrtümer schuldig gefühlt und diese bereut (SV, 89). Die wichtigste Information, die uns Dosse liefert, ist das Datum über Ricœurs Bruch mit dem Pétain-Kreis. Nachdem Ricœur schon im Mai seine Hoffnungen für die Befreiung Frankreichs auf Charles de Gaulle gesetzt habe, schreibt er am 12. Juli 1942 Folgendes in sein Tagebuch: »Ein wichtiges Ereignis: Ich habe mit dem Kreis P. gebrochen. Ich möchte nicht in etwas verstrickt werden, das so verwirrt, von so obskuren Ambitionen umhüllt ist, und das letztendlich völlig entgegensetzt ist zu meinen tiefsten Gefühlen gegenüber der Regierung eines Landes. Ich bin zu liberal, zutiefst demokratisch und tief verbunden mit dem friedlichen Funktionieren des Gesetzes, um mich mit großen Abenteurern und Männern mit großen persönlichen Ambitionen zu kompromittieren. […] Ich würde hinzufügen, dass ich vor allem hoffe, mich nie wieder an eine Bewegung zu binden und mich von der Politik entgiften« (SV, 90).

Dass Dosse Ricœur nicht ausschließlich »in gutem Licht« zeigt, erkennt man insbesondere an seinem Verweis auf ein Zitat aus Ricœurs Artikel *Où va la France. Perte de vitesse,* der 1939 in *Terre nouvelle* publiziert wurde. Dieser Text bezeuge, so Dosse, die Verwirrung und den Unmut über das Scheitern des *Front populaire*, welches das Land in Verzweiflung gestürzt habe. Deshalb habe Ricœur »die demokratische Heuchelei angegriffen und Hitlers Anklagen und wiederholte Rechtsverletzungen fast bestätigt« (SV, 61). Dosse zitiert hier Ricœur: »Die Demokratien sind Plutokratien […]. Ich gebe zu, dass ich richtige Angst bekommen habe als ich Hitlers Rede las: nicht dass ich seine Absichten als rein betrachte, aber in einer Sprache von schöner Härte [*belle dureté*] – ich hätte fast geschrieben schöner Reinheit [*belle pureté*] –, erinnert er die Demokratien an ihre verlogene Identifikation des Rechts mit dem System ihrer Interessen und ihre Härte gegenüber dem entwaffneten Deutschland« (ebd.).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dies ist sicher eine der problematischsten Textstellen, auf die sich auch indirekt Ricœurs obengenannte Schilderung seiner Schuldgefühle bezieht: ›Sieh was du getan hast durch politische Fehler, durch Passivität, weil Du nicht verstanden hast, dass Frankreich angesichts des Hitlerismus nicht entwaffnet werden sollte.‹ Es ist auch der Text, den seine Kritiker immer wieder ins Zentrum ihrer Anklagen stellen werden.

4. Verschärfte Kritik an Ricœur nach der Publikation von *La mémoire, l'histoire, l'oubli*

Nach der Publikation von *La mémoire, l'histoire, l'oubli* in 2000, nahm die Kritik an Ricœur zu. Es wurde ihm vorgeworfen, dass er in diesem Schlüsselwerk seine pétainistische Vergangenheit und andere Irrtümer überhaupt nicht erwähnt bzw. verdrängt oder absichtlich »vergessen« habe. Einer der ersten, der Ricœur anschuldigte, war der Physiker David Hansel. Er schrieb, er werde den Eindruck nicht los, dass dieses Buch dazu gedacht sei, einen theoretischen Rahmen zu entwickeln, der die Verschleierung der Vergangenheit seines Autors rechtfertige. Nachdem er die problematische Textstelle aus dem Artikel von 1939 zitiert, beklagt er, dass Ricœur kein Wort gegen die antisemitischen Verbrechen des NS-Regimes gesagt habe. Die Hauptthese von Hansel ist, dass es eine Kontinuität im Denken von Ricœur gibt, die er z.B. durch Ricœurs Freundschaft mit dem Pro-Nazi Mircea Eliade untermauert. Deshalb sei es absurd, dass so »ein Bewunderer der ›deutschen Ideen‹ und Pétainist […] zur ›moralischen Autorität der französischen Philosophie‹ geworden« sei.[10]

Drei Jahre nach dem Tod von Ricœur und 14 Jahre nachdem er die drei Artikel in *L'Unité française* zufällig entdeckt hatte, veröffentlicht Robert Levy die kritische Abhandlung *Sur la passade pétainiste de Paul Ricœur: un bref épisode?* (2008) (*Über die flüchtige pétainistische Affäre von Ricœur: eine kurze Episode?*) Levy übernimmt die These von Hansel – ohne ihn zu erwähnen – bezüglich der

10 D. Hansel, *Pour mémoire: A propos du dernier livre de Paul Ricœur*, Paris 2000; ghansel.free.fr/riccnew.html.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kontinuität der abwegigen politischen Ideen von Ricœur und greift die Darstellungen von Dosse an, die »nur buchstäbliche Wiederholungen« von dem seien, was Ricœur in *La Critique et la Conviction* über sich selbst gesagt habe. Levys Ziel ist es, eine Korrektur der Chronologie der Ereignisse vorzunehmen und nachzuweisen, dass Ricœurs ideologische Verwirrung nicht nur ein Jahr, vom Herbst des Jahres 1940 bis Ende 1941, gedauert habe. Deshalb versucht er die Periode davor und danach zu erweitern, indem er diverse Argumente vorbringt. Wie Hansel weist er auf den Artikel von 1939 in *Terre Nouvelle* hin, legt aber ein längeres Zitat mit dem Ziel vor, eine Parallele zwischen Ricœurs und Hitlers Ansichten herzustellen. Mehr noch: Da Levy annimmt, dass Ricœurs Text sich auf Hitlers Rede vor dem Reichstag 1939 bezieht, in der die Vernichtung der Juden in Europa angekündigt wurde, unterstellt er Ricœur – zwar eher vorsichtig als direkt – eine Mitschuld am Holocaust: »Ab 1939 gibt es neben dem protestantischen, marxistischen und revolutionären Ricœur auch einen Ricœur, der dem Faschismus sicherlich kritisch gegenübersteht, aber dennoch von einigen seiner Aspekte fasziniert ist […]. Ricœur benutzt die Worte ›Härte‹ und ›Reinheit‹ in Bezug auf Hitlers Sprechweise und verwendet zwei der zentralen Begriffe der nationalsozialistischen Sprache; wir wissen über die ›Reinheit‹, weniger aber über die ›Härte‹, die ›Hitlers Ideal bildete‹.«[11]

Weiters weist Levy darauf hin, dass die Texte in *L'Unité française* 1940 veröffentlicht wurden, der Pétain-Kreis jedoch erst Ende 1941 entstanden sei; das beweise, dass es sich nicht um Debatten innerhalb des Pétain-Kreises gehandelt habe. Dass Rivain die Texte und Worte der Gefangenen aus dem Kontext herausgenommen und für eigene Zwecke, ohne deren Wissen, veröffentlicht hat, scheint für Levy dabei keine Rolle zu spielen. Den Höhepunkt seiner Argumentation bilden zwei Zitate aus den Memoiren von Georges Gusdorf, der über sein Treffen mit Ricœur Ende Mai 1944 im Lager berichtet. Ricœur habe ihm damals seine Teilnahme am Pétainismus gestanden und weinend zugesichert, er werde sich nie mehr mit Politik beschäftigen, da er von allen Seiten her betrogen worden sei. Das wichtigste Beweisstück für Levy ist Gusdorfs Beschreibung der Gefangenen: »Mit Erstaunen stellten wir fest, dass diese amorphe Masse, die in der Falle der Kollaboration gefangen war, in den verfaulten

11 Levy, *Sur la passade pétainiste de Paul Ricœur,* 10 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gewässern des Vichy-Konformismus und des Kultes des Marschalls stagnierte, dessen ikonische Bilder jede Ecke schmückten.«[12]

Ich muss hier anmerken, dass Gusdorfs Darstellung nicht gegen Ricœur persönlich gerichtet war, sondern alle Gefangenen betraf, auch diejenigen jüdischer Herkunft. Gusdorf macht in seinen Memoiren, wenn man sie genauer liest, auch einen klaren Unterschied zwischen denjenigen Intellektuellen, die Kollaborateure aus Überzeugung wurden und Menschenleben auf dem Gewissen hatten, und denjenigen Intellektuellen, die sich geirrt hatten: »Brasillach hatte sich mit Leib und Seele der feindlichen Sache hingegeben. Seine mörderische Feder hatte Hitlers Siege gefeiert und zur grausamsten Verfolgung seiner eigenen Landsleute geführt. Er hatte anderen dieses Mitleid verweigert, das er für sich selbst forderte. Eine solche Gewissenlosigkeit ist mir ein Rätsel. Das Recht, Fehler zu machen, hat seine Grenzen.«[13] Man kann darüber diskutieren, ob wirklich alle im Offizierslager zu diesem Zeitpunkt Pétainisten waren, da nach den Quellen von Dosse der Pétain-Kreis 1944 schon in »Lethargie verfallen war« und sich im Lager Gruppen der Resistance gebildet hatten (SV, 91).[14] Eines ist jedoch klar: für Levy, der jahrelang Beweise für eine Kollaboration gesucht hatte, genügten Gusdorfs Schilderungen des Lagers, um Ricœur unmittelbar zu belasten. Er endet seinen Beitrag mit der rhetorische Frage, ob Ricœur von der Existenz der Artikel in *L'Unité française* gewusst habe, bevor er sie ihm zukommen lassen habe, und wie wahrscheinlich sei es, dass er sie mehr als 53 Jahre lang ignoriert habe. Warum mussten diese Texte erst auftauchen, damit Ricœur sich daran erinnert, dass er es der Wahrheit schuldet, seine pétainistische Vergangenheit zu bestätigen? Somit wird suggeriert, dass Ricœur seine Vergangenheit stilisiert, manches verheimlicht, ja womöglich gelogen habe. Man könnte aber auch umgekehrt fragen: Wieso hat Levy nicht Ricœur selbst mit diesen Problemen konfrontiert, solange dieser noch am Leben war, insbesondere im Jahr 2002 als die Memoiren von Gusdorf erschienen? Warum hat er ganze 14 Jahre gewartet?

12 Ebd., 13.

13 G. Gusdorf, *Le crépuscule des illusions. Mémoires intempestifs*, Paris 2002, 209.

14 Dies wird auch von Geneviève Baudet-Drillat in ihrem soeben erschienenen Buch, *Les légendes anéanties: Du vichysme au gaullisme* (Orthez 2020), bestätigt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Levys Beitrag wurde verschieden aufgenommen. Der Fonds Ricœur und sein Vorsitzender Oliver Abel nahmen kritisch Stellung dazu[15], ebenso David Kaplan[16]. Geneviève Baudet-Drillat, Tochter des Leutnants Eugène Drillat, der zusammen mit Ricœur im Gefangenenlager war, hat soeben im Jahr 2020 ein Buch über ihren Vater veröffentlicht, in dem sie die Polemik gegen Ricœur als »genauso deplatziert wie absurd« bezeichnet.[17] Andere wie Richard Wolin[18] und Nicolas Weill[19] suchten nach Erklärungen für Ricœurs politische Fehler oder deren Verdrängung. Von besonderem Interesse in dieser Hinsicht ist die extensive Studie von Christina Kleiser, die sich auf Levys Seite stellt, jedoch die Argumentation erweitert, indem sie Ricœurs frühe politische Ansichten, namentlich seinen Pétainismus, mit seinem Spätwerk *La memoire, l'histoire, l'oubli* in Zusammenhang bringt.

Kleisers Hauptthese ist, dass Ricœurs Nachdenken über »Geschichte« und »Gedächtnis« eine Ambivalenz enthält, die den Umgang mit seiner Vichy-Vergangenheit widerspiegelt.[20] Sie geht dabei von Ricœurs Gegenüberstellung von Erinnerungspflicht und Erinnerungsarbeit sowie seiner *Beunruhigung* gegenüber dem Missbrauch des Gedächtnisses und der Erinnerungspflicht aus, die er folgendermaßen ausgedrückt: »Ich bin weiterhin beunruhigt über das Schauspiel, das von einem Zuviel an Gedächtnis hier und einem Zuviel an Vergessen dort veranstaltet wird, ganz zu schweigen

15 O. Abel, *Réponse à Robert Levy*; https://olivierabel.fr/ricoeur/reponse-a-robert-levy.php.

16 D. Kaplan, *Paul Ricœur and the Nazis*, in: *Research in Phenomenology 37,* no. 2 (2007), 219–236; DOI: https://doi.org/10.1163/156916407X185665.

17 Baudet-Drillat, *Les légendes anéanties* (Kindle-Edition), 86. Das Buch, das sich auf ein bisher unbekanntes Material (Briefe, Dokumente, Zeugnisse) stützt, ist ein sehr wichtiger Beitrag, der es ermöglicht, das Gesagte von Ricœur besser zu verstehen und nachzuprüfen.

18 R. Wolin, *Philosopher Wrestled With His Younger Self,* October 14 (2005), in*: The Chronicle of Higher Education*; https://www.chronicle.com/article/paul-ricoeur-as-another-how-a-great-philosopher-wrestled-with-his-younger-self/.

19 N. Weill, *Mémoire, histoire, Ricœur*, in: *Le monde*, 18 décembre (2012) u. 04 janvier (2013); www.lemonde.fr/idees/article/2012/12/18/memoire-histoire-ricoeur_5983299_3232.html;
deuxième partie: www.lemonde.fr/idees/article/2013/01/04/memoire-histoire-ricoeur-deuxieme-partie_5994703_3232.html.

20 Kleiser, *Autobiografie,* 338.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vom Einfluß der verschiedenen Formen des Gedenkens sowie des Mißbrauchs des Gedächtnisses – und des Vergessens. Die Idee einer Politik des maßvoll-gerechten Gedächtnisses [*juste mémoire*] ist daher eines der Themen, die ich in die öffentliche Debatte einbringen möchte.«[21] Die »rhetorische Vehemenz« dieser Beunruhigung habe, so Kleiser, zu öffentlicher Kritik dahingehend geführt, »dass der eigentlich gemeinte Gegenstand, auf den sich Ricœurs ›Zuviel an Gedächtnis‹ beziehe, der nationalsozialistische Massenmord sei, der in Frankreich ohne die Kollaboration des Vichy-Regimes samt seiner die Regierung stützenden Bevölkerung nicht in dem tatsächlichen Ausmaß durchzuführen gewesen wäre«.[22]

Diese Kritik bringt Kleiser auf die Spur, den tieferen Grund für Ricœurs Beunruhigung in seiner Lebensgeschichte zu suchen, nämlich in seinem ideologischen Engagement zwischen 1933 und 1945. Durch einen Vergleich der frühen Ricœur-Texte der 1930er Jahren mit den Artikeln von 1940 in *L'Unité française* versucht Kleiser die ideologische Kontinuität im Denken Ricœurs zu begründen: »Der Einbezug des Texts von 1939 sowie der Umstand, dass ›Le Risque‹ bereits 1936 erstmals publiziert wurde, erlauben es, eine gewisse ideologische Kontinuität über die vielfach als ›Schock‹ und ›Trauma‹ beschriebene und jedenfalls als einschneidend erlebte militärische Niederlage hinweg auszumachen, etwa im Hinblick auf die allen besprochenen Texten mehr oder weniger explizit zugrundeliegenden Konzepte der ›Autorität‹ und des ›starken Staats‹. Diese Kontinuität im Denken des Autors, die Ricœurs späterer Rechtfertigung der Texte von 1941 als eine ›ideologische Episode‹ entgegensteht, wurde bislang nicht beachtet oder in Abrede gestellt« (ebd., 353).

Nun, die letzte Behauptung Kleisers mag stimmen, was die Biographie von Dosse betrifft, doch die Kontinuität wurde sehr wohl »beachtet«; wie schon gezeigt, war es Hansel, der diese These in den Raum stellte, die später von Levy argumentativ weitergeführt wurde. So gesehen sind die Vorwürfe, die Kleiser gegenüber Ricœur äußert, nicht neu, vielleicht nur zugespitzter als bei Levy. Wie schon erwähnt, negiert Ricœur in der *Note* an Rousso Co-Autor des Arti-

21 P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* [2000], München 2004, 15; vgl. Kleiser, *Autobiografie*, 334.

22 Kleiser, *Autobiografie*, 335.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kels *La jeunesse et le sens du service social* zu sein, weil ihm der Text zu suspekt gewesen sei und er seinen Beitrag darin nicht erkennen könne. Kleiser besteht jedoch darauf, dass der Text von Ricœur verfasst wurde, und dass er von besonderer Bedeutung sei: »Gegen das Argument der Irrelevanz und ein damit einhergehendes schnelles Beiseitelegen des Texts spricht allerdings, dass dieser zu einer Zeit geschrieben und veröffentlicht wurde, in der sich Ricœur in einem Umfeld bewegte und betätigte, das ganz auf die Verwirklichung der autoritären Ideale der ›nationalen Revolution‹ ausgerichtet war: Sowohl die im Gefangenenlager für französische Offiziere in Pommern errichtete und von Ricœur nicht ohne Stolz beschriebene ›Lageruniversität‹, als auch die ebendort existierenden ›cercles Pétain‹, an denen sich Ricœur laut eigener Angabe aktiv beteiligte, waren Früchte der letztlich von den Deutschen diktierten sowie kontrollierten Kollaboration und dienten der propagandistischen Einflussnahme«.[23]

Somit werden außer Ricœur auch alle anderen Teilnehmer an der Lageruniversität und am Pétain-Kreis angeschuldigt oder zumindest unter dem Verdacht gestellt, mit den Deutschen kollaboriert zu haben. Zu dieser Unterstellung kommt noch eine zweite hinzu: Dadurch, dass Ricœur sich nicht explizit gegen den Antisemitismus des Vichy-Regimes gestellt habe, der ja kein Geheimnis war, habe er diesen akzeptiert: »Wenn Ricœur im Folgenden betont, dass ›Propagande et culture‹ nichts mit Kollaboration und noch weniger mit Antisemitismus zu tun habe, so sind – gleichfalls unumgänglich – die von Ricœur in diesem Text bemühten ideologischen Elemente in den größeren historischen Zusammenhang von ›Vichy‹ zu stellen. Aus einer solchen kontextualisierenden Sicht […] drängt sich die Frage auf: Bedeutet die Unterstützung der vom Vichy-Regime propagierten Idee eines ›starken Staats‹, ohne sich explizit gegen dessen Kollaboration mit dem Deutschen Reich und gegen die das Regime kennzeichnende antisemitische Grundhaltung auszusprechen, nicht, sowohl das eine wie das andere, wenn nicht zu befürworten, so doch hinzunehmen?« (Ebd., 355.)

23 Kleiser, *Autobiografie,* 351.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5. Kritische Beurteilung

Unklar bleibt hier, was Kleiser und die anderen Ricœur-Kritiker unter Kollaboration verstehen. Wie problematisch dieser Begriff selbst ist, zeigt die stichhaltige Untersuchung von Klaus Kellmann *Dimensionen der Mittäterschaft. Die europäische Kollaboration mit dem Dritten Reich* (2019). Kellmann betont, dass es keine zureichenden wissenschaftlichen Kriterien gibt, geschweige denn eine offizielle und verbindliche Definition dessen, was Kollaboration ist, und erläutert: »Die künstliche und falsche Dichotomisierung von Kollaboration und Widerstand hat lange Zeit eine sach- und fachgerechte Erforschung des Phänomens verhindert. In Wirklichkeit erstreckte sich zwischen diesen beiden Polen ein weites Feld von Verhaltensstereotypen, das ganz überwiegend von Erscheinungsformen des Attentismus, der Akkommodation und des Modus Vivendi gekennzeichnet ist. [...] [Es] weiß bis heute keiner, wo Kollaboration anfängt und wo sie aufhört. Die Grenzen sind fließend [...]. Der Kollaborateur wählt eine Rolle, um sich ein Minimum an Entscheidungsfreiheit zu bewahren. Da er sich nie vollständig mit dem Okkupanten identifiziert, ist er weit mehr als eine bloße Marionette. Er versucht, die Interessen seines Landes auf seine Weise zu retten und zu verteidigen. Er will also etwas, was alle wollen, weshalb das Kollaborationsspektrum nicht nur auf eine Partei, Gruppierung oder Bewegung beschränkt bleibt. Es reichte von präfaschistischen Parteien bis in die Sozialdemokratie hinein, mit durchaus differenzierten und zu differenzierenden Motiven, Erwartungen, Zielen, Kalkülen und Hoffnungen, aber auch Zwängen und Determinanten sowie von Fall zu Fall variierenden Grundlagen, Trägern, Funktionen und Wirkungen. Von enormer Heterogenität und Spannweite war das Profil konkreter Kollaborationstätigkeiten gekennzeichnet, das vom freiwilligen, gedungenen oder bezahlten Verrat von Widerstandskämpfern, die damit dem Tod ausgeliefert waren, bis hin zur Hausfrau reichte, die sich mit dem Waschen der Wäsche von Wehrmachtssoldaten ein paar Francs, Zlotys oder Dinare hinzuverdiente.«[24]

Kleisers Analyse von Ricœurs *Note* endet mit der Feststellung, dass dieses Schreiben dem Aufklärungsanspruch nicht gerecht wer-

24 K. Kellmann, *Dimensionen der Mittäterschaft. Die europäische Kollaboration mit dem Dritten Reich*, Wien, Köln, Weimar 2019, 11–13.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

de, denn es bewege sich »zwischen Distanznahme, beschönigender Rechtfertigung und schlechtem Gewissen«, wobei Ricœur seine Teilnahme relativiert habe, indem er sich verschiedener, klassischer Topoi der Rechtfertigung bedient habe, wie zum Beispiel, dass er einer von vielen war, dass er naiv und blind war, dass es ihm an Urteilskraft gemangelt habe und man die Situation falsch eingeschätzt habe. »Konfrontiert mit der Frage, was es mit dem pétainistischen Inhalt der Texte von 1941 auf sich habe, vermittelt Ricœur den Eindruck eines Suchenden – bestimmt von den Polen einer von außen an ihn herangetragenen ›Erinnerungspflicht‹ und der inneren Notwendigkeit, sich diesem Teil seiner Vergangenheit zu stellen: ›Erinnerungsarbeit‹ zu leisten. Bei der Lektüre dieser Stellungnahme wird eine Ambivalenz spürbar, die auf das Problem der Beunruhigung in Ricœurs Nachdenken über ›Geschichte‹ und ›Gedächtnis‹ zurückweist.«[25]

Wenn Kleiser die *Note* als »beschönigende Rechtfertigung« auffasst, so ist es ihr gutes Recht, doch der Wahrheit halber sei erwähnt, dass Ricœur an keinem Ort im Text behauptet »naiv« gewesen zu sein; oder dass es ihm an Urteilskraft gefehlt habe, sondern dass er verstehe, wenn man ihn für dieses und jenes aus heutiger Ansicht anschuldigen würde: »[…] ich verstehe, dass fünfzig Jahre später dieses Experiment auf einen Mangel an politischer Unterscheidung zurückgeführt werden kann, sogar auf einen Verrat an den Idealen der Aufklärung […]. Ich habe den Zensoren nichts zu sagen, außer dass meine spätere Orientierung als eine Ablehnung [dieses Textes] gelten kann« (*Note*, 4). Gerade, weil er sich nicht rechtfertigen möchte, lehnt er es auch ab, sich selbst zu beschuldigen oder zu entlasten und bezieht eine hermeneutische Position: die des Verstehenwollens, des Erklärens und der narrativen Identität (*Note*, 5). In ihrer Schlussfolgerung erklärt Kleiser: »In der Zusammenschau der drei autobiografischen Texte nimmt das ausführliche Gespräch, das Ricœur mit Azouvi und de Launay 1994 und 1995 führte, eine besondere Position ein. Es ist bemerkenswert, dass sich *einzig in diesem Gespräch* [Hervorhebung von mir – YR] Stellen finden, an denen Ricœur sein Bedauern über sein damaliges Verhalten und sein Verhältnis zu Vichy auszudrücken vermag.«[26] Mit dieser Behauptung

25 Kleiser, *Autobiografie,* 355.
26 Kleiser, *Autobiografie,* 356.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

steht Kleiser zwar nicht allein[27], aber sie ist so nicht haltbar. In einem Gespräch, dass ich Juni 1996 in Italien mit ihm geführt habe, hat Ricœur, ohne dass ich ihn über seine Vergangenheit gefragt hätte – von der ich übrigens nichts wusste – sich selbst angeklagt. Dabei hat er nicht nur seine ideologischen Irrtümer angesprochen, sondern auch politische Verantwortung bezüglich des Antisemitismus übernommen:

> Raynova: Aber es gibt doch irreparable Ungerechtigkeiten [...]. Andererseits kann man einen Fehler begehen und ein Regime oder einen Staatsmann unterstützen, den man für gerecht hält, der sich aber später als monströs herausstellt.
> Ricœur: Ich sage in dem Kapitel über die Vergebung, dass wir auch die insolventen Schulden akzeptieren müssen. Ich akzeptiere, dass ich ein insolventer Schuldner bin. Ein reines Gewissen erreichen zu wollen, ist ein großer Anspruch. Ich mag sehr Luthers Wort: »*Simul peccator et iustus*«.
> Raynova: Genau deshalb dürfen wir Menschen, die unter Bedingungen gestellt wurden, die wir selbst nicht erlebt haben, nicht zu hart verurteilen...
> Ricœur: Ja, aber ich verurteile mich selbst. Zu Beginn der Interviews, die ich unter dem Titel *La critique et la conviction* veröffentlicht habe, urteile ich ziemlich hart über meine eigenen politischen Ansichten. Ich möchte es nicht anderen überlassen, mich zu beschuldigen: »Ricœur war ein Jahr lang ein Pétainist.« Ja, ich war ein Jahr lang Pétainist. Außerdem war ich Pazifist zu einer Zeit, als man es nicht sein sollte. [...] Ich fühle mich verantwortlich für das, was in meiner Tradition den Antisemitismus ernährt hat. Es gibt einen Flügel des Christentums, der dafür verantwortlich ist, und dafür fühle ich mich auch selbst verantwortlich. Ich bin nicht verantwortlich für die Gaskammern, ich kann nichts dafür, aber ich bin dafür verantwortlich, dass ich theologische Argumente zugelassen habe, die den politischen Antisemitismus [ge]nährt haben. Für diese Mitwirkung bin ich verantwortlich, in einer unvollendeten Selbstkritik.[28]

---

27 Auch Nicolas Weill behauptet, dass der Gespräche mit Azouvi und Delaunay enthaltende Band *La critique et la conviction* der einzige Text sei, »in dem sich Ricœur öffentlich und *intuitu personae* zu dieser Episode geäußert hat« (Weill, *Mémoire, histoire, Ricœur,* Première partie).

28 Y. Raynova, *All that gives us to think*, in: A. Wiercinski (ed.), *Between Suspicion and Sympathy. Paul Ricœur's Unstable Equilibrium*, Toronto 2003, 670–696, hier: 694–695; repr. In: Y. Raynova, *Between the Said and the Unsaid. In Conversation with Paul Ricœur*, Frankfurt/M. 2009, 101–104.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im Gegensatz zu Martin Heidegger, der nur ein lautes Schweigen über seine Kollaboration mit den Nazis von sich gegeben hat, oder Julia Kristeva, die *partout* ihre Zusammenarbeit mit den bulgarischen Geheimdiensten leugnet, hat sich Ricœur, so schmerzhaft es für ihn auch gewesen sein mag, seiner Vergangenheit gestellt – in einer »unvollendeten Selbstkritik« und mit dem klaren Bewusstsein, ein insolventer Schuldner zu sein.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Giovanni Pietro Basile

Scheitern als Methode in Ricœurs Auslegung von Jaspers' Existenzphilosophie

1. Die philosophische Erforschung der Welt (223) | 2. Existenzerhellung (228) | 2.1 Die Methode der Existenzerhellung (229) | 2.2 Theorie der existenzerhellenden Wahrheit (235) | 3. Kategoriale Sprache und Transzendenz (240) | 4. Schlussbetrachtungen (242)

Paul Ricœur widmete Karl Jaspers' Philosophie seine ersten beiden Bücher. Diese Werke erschienen 1947. Das erste, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, wurde zusammen mit Mikel Dufrenne verfasst.[1] Im zweiten, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, führt Ricœur einen

1 Jaspers schrieb die Vorrede zu dieser Monografie. Dufrenne und Ricœur beschäftigten sich während ihrer Kriegsgefangenschaft in Pommern intensiv hauptsächlich mit Jaspers' dreibändigem Hauptwerk *Philosophie*. (Vgl. P. Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris 1995, 20 f., sowie F. Dosse, *Paul Ricœur. Le sens d'une vie*, Paris 1997, 80, 118). Die von Frans Vansina vertretene Meinung, Ricœurs eigener Beitrag zu diesem Band bestehe »lediglich im Verfassen der Kapitel 4 bis 6 des zweiten Hauptteils, *Eclairement de l'existence*, sowie der gesamten Hauptteile 3 und 4, *La transcendance et la métaphysique* und *Réflexions critiques*«, erweist sich als grundlos. (Vgl. F. D. Vansina, *Paul Ricœur, bibliographie primaire et secondaire: 1935–2008*, Leuven 2008, 3). Hinweise auf eine solche Arbeitsteilung sind weder im Buch selbst noch in Ricœurs intellektueller Autobiografie *Réflexion faite* zu finden. Der Text der Monografie von Dufrenne und Ricœur weist keinen erkennbaren stilistischen Wechsel zwischen einem ersten und einem zweiten Teil auf. Das Vorwort sowie die Einführung in die abschließenden kritischen Reflexionen formulieren die Autoren im Plural und sie betonen die Übereinstimmung ihrer gemeinsamen Leistung (M. Dufrenne, P. Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris 1947 [=KJ], 326). Schließlich greift Ricœur in seiner Monografie über Marcel und Jaspers nicht nur auf den zweiten Teil seines mit Dufrenne gemeinsam verfassten Werkes zurück, sondern auch auf den ersten Teil, und zwar nicht selten mit fast wortwörtlichen Wiederholungen. Es scheint daher keinen Grund zu geben, den ersten Teil der Jaspers-Monografie (also bis S. 172) weniger als den zweiten Teil als genuine Leistung Ricœurs anzuerkennen. Vgl. G. P. Basile, *Eine Philosophie à deux foyers. Die bipolare Struktur von Karl Jaspers' Existenzphilosophie nach Paul Ricœur*,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

systematischen Vergleich der Positionen beider Philosophen durch. In diesen Monografien wird hauptsächlich Jaspers' philosophisches Hauptwerk *Philosophie* berücksichtigt.[2] Die drei Bände dieses Werkes – *Weltorientierung*, *Existenzerhellung* und *Metaphysik* – heben die zentrale Stellung des Existenzbegriffs hervor, von dem der zweite und bei Weitem umfangreichste Teil der Trilogie handelt. Wie andere zeitgenössische Philosophen, wie Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre und Heidegger, hält Jaspers die Frage nach der menschlichen Existenz als Ausnahme, so wie sie von Kierkegaard und Nietzsche formuliert wurde, für das entscheidende Problem der Philosophie.[3] Ricœur pointiert seinerseits zum einen, dass es sich bei Jaspers' Denken um eine Philosophie nicht nur der Existenz, sondern auch der Transzendenz handelt, insofern die metaphysischen Betrachtungen des dritten Bandes ebenso wichtig sind wie die existenzerhellenden Analysen des zweiten.[4] Zum anderen betont er, dass die Entwicklung einer existentiellen Methodenlehre als ein weiterer entscheidender Aspekt des jaspersschen Denkens zu betrachten ist. Denn aus Jaspers' Sicht muss die Existenzphilosophie auf die Tradition großer Denker wie Kant und Hegel zurückgreifen, um das Problem der philosophischen Methode neu aufzuwerfen.

Mit dem Problem der Methode befasst sich Jaspers allerdings auch nach der Veröffentlichung seiner *Philosophie*. Sein nächstes philosophisches Hauptwerk *Von der Wahrheit* erscheint ebenfalls 1947 und stellt den Ansatz einer Abhandlung der Logik und die erkenntnis-

---

in: *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft 31/32* (2018/19), 9–49, hier: 39.

2 Nur gelegentlich bezieht sich Ricœur auf weitere vor 1947 erschienene psychologische und philosophische Schriften von Jaspers. Die nach dessen *Philosophie* veröffentlichten Sammlungen von Vorträgen *Existenzphilosophie* (1938) und vor allem *Vernunft und Existenz* (1935) spielen hingegen in Ricœurs Auslegung eine wichtige Rolle.

3 Vgl. K. Jaspers, *Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen* [1935], München 1973, 7–34 und 102–120 [=VE], sowie G. P. Basile, *Existenzphilosophie als Ereignis. Karl Jaspers und seine philosophia perennis*, in: *Offener Horizont: Jahrbuch der Karl Jaspers-Gesellschaft 6* (2019/20), 84–100.

4 Ricœur stellt fest, dass für Jaspers wie für Heidegger der Mensch existiert, insofern er das Problem des Seins radikal stellt. Aber anders als für Heidegger müsse die Existenz nach Jaspers' Auffassung in der Entwicklung einer Metaphysik gipfeln (KJ, 110).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

theoretische Fortsetzung der *Philosophie* dar.[5] Ricœur verfasst beide Jaspers-Bücher, ohne bereits *Von der Wahrheit* berücksichtigen zu können. Er bedient sich jedoch der 1935 bzw. 1938 erschienenen Schriften *Vernunft und Existenz* und *Existenzphilosophie*, die einige Themen der Abhandlung *Von der Wahrheit* ankündigen. Gleichsam im Vorgriff auf Jaspers' Logik entfaltet Ricœur Motive, die, wenn auch zerstreut, in Jaspers' *Philosophie* bereits erkennbar werden lassen, was man eine Lehre existentieller Methode nennen könnte.

Durch die Einteilung der *Philosophie* wird die Einteilung dreier philosophischer Bereiche angedeutet: die Welt der Gegenständlichkeit, die Existenz und die Transzendenz. Aus dieser Einteilung ergibt sich die Notwendigkeit des Übergangs von einem Bereich zum anderen, mithin des Transzendierens als allgemeine Methode der jaspersschen Philosophie.[6] Darüber hinaus hat auch jeder Bereich seine eigene Methode, die für die jeweils anderen Bereiche nicht geeignet ist. Man orientiert sich in der Welt der empirischen Gegenständlichkeit durch das Wissen. Die Existenz kann hingegen nur erhellt werden. Die Transzendenz lässt sich nicht durch die Kategorien der Logik bestimmen, sondern allein in der Sprache der Chiffren bezeichnen. Der Rekonstruktion der drei Momente von Jaspers' Methodenlehre wird deshalb ein erheblicher Teil des ersten Buches von Ricœur gewidmet. In direktem Zusammenhang mit Ricœurs Auslegung der Logik der drei Methoden des Wissens, der Existenzerhellung und der Metaphysik steht etwa die Hälfte der Kapitel, die den Inhalt der drei Hauptteilungen der *Philosophie* zusammenfassen: die drei Kapitel über die Weltorientierung (KJ, 69–108); das erste und das vierte Kapitel über *Existenzerhellung* (»Die Existenz und

5 Die Ausarbeitung einer philosophischen Logik hätte nach dem ursprünglichen Plan vier Teile umfassen sollen: die Grundlegung (erster Band), die Kategorienlehre (zweiter Band), die Methodenlehre (dritter Band), die Wissenschaftslehre (vierter Band). *Von der Wahrheit* entspricht dem ersten Teil dieses monumentalen Projektes und auch dem einzigen, der angefertigt wird (vgl. K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, erweiterte Neuausgabe, München, Zürich ^{2}1984, 91).

6 Zu Ricœurs Auslegung des Transzendierens als allgemeiner Methode in Jaspers' Philosophie, vgl. Basile, *Eine Philosophie à deux foyers*.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Methode, die sie erhellt« bzw. »Die Wahrheitstheorie«)[7]; eine Hälfte des ersten Kapitels (»Die Aufgaben der Metaphysik«) und das ganze zweite Kapitel (»Die Transzendenz und die Kategorien«) des Teils über den Band *Metaphysik*.[8] Auf diese Texte soll im Folgenden eingegangen werden.[9]

Für Ricœur gibt es drei Motive, die Jaspers' existentiell-philosophische Methoden prägen. Das erste ist die Dialektik des Seins, die sich durch die drei Momente des Objektseins, des Ichseins und des Ansichseins entfaltet. Ricœur expliziert diese Dynamik des Denkens in jedem Schritt seiner Auslegung. Das zweite Motiv ist das systematische Scheitern des Denkens an der Erfassung des Seins, was es erforderlich macht, von einem Bereich des Seins zum anderen überzugehen. Schließlich sieht Ricœur die Transzendenz als das Ziel und zugleich als die bewegende Kraft des jaspersschen Denkens.[10] Nach Jaspers, so Ricœur, erreicht die Erforschung der Welt nur die Erkenntnis von einzelnen Gegenständen in der Welt, ohne imstande zu sein, ein objektives System der Welt oder die Einheit aller Wissenschaften zu liefern.[11] Das Streben des Wissens zur Einheit verrate jedoch bereits die geheime Präsenz der Transzendenz in der Weltorientierung. Es handle sich dabei jedoch um »ein aktives Scheitern« (*un échec actif;* KJ, 240), weil es dazu führe, die Grenzen der gegenständlichen Welt und des objektiven Wissens über die Existenz hinaus zu transzendieren. Die Existenz entdecke ihrerseits, dass sie nicht selbstständig sei. Denn Transzendenz sei zugleich, was ihr fehle und was sie erfüllen könne: »Es gibt also

7 »L'existence et la méthode qui l'éclaire« (KJ, 111–152) bzw. »La théorie de la vérité« (KJ, 195–209). Alle deutschen Übersetzungen von Ricœurs Texten in diesem Aufsatz sind von mir (GPB).

8 »Les taches de la métaphysique« (KJ, 239–247) bzw. »La transcendance et les catégories« (KJ, 261–269).

9 Auf den Inhalt dieser Texte von *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* greift Ricœur in seinem Band über Marcel und Jaspers eher flüchtig zurück (P. Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, Paris 1947 [=MJ], 84–93 und 248–256).

10 »Dès les premières pages de la *Philosophie*, la Transcendance est nommée et déjà présente comme cela même que cherche la philosophie, et quand celle-ci recense les formes de l'Etre, elle en discerne dès l'abord la triple figure : monde ou être-là – liberté ou être-soi – Transcendance ou être en soi. D'un seul jet est proposé l'édifice à trois plans« (KJ, 73).

11 »Livrée à elle-même, la connaissance peut indéfiniment interroger des objets *dans* le monde et jamais *le* monde […]« (KJ, 239).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in der Existenz mehr als die Existenz: Die Transzendenz ist ihre Grenze und ihr Überschuss, ihr Mangel und ihr Übermaß.«[12] Diese Zerrissenheit der Existenz zeige sich in den Paradoxien, auf die das Denken stößt und denen das Paradox der Freiheit zugrunde liegt. Denn Freiheit könne einerseits nur von der Transzendenz geschenkt werden, andererseits entstehe sie aus eigener Verantwortlichkeit. Die Transzendenz, die die Existenz bedingt und erfüllt, schließt Ricœur, ist für Jaspers nicht in einer anderen, jenseitigen, besseren Welt zu suchen, sondern in dieser Welt. Die Transzendenz erscheine in der Immanenz der Welt und die Welt erweise sich als die Erscheinung des Seins. Die Transzendenz sei die »Transparenz« (*transparence*) und die »Verklärung« (*transfiguration*) der Welt (KJ, 245 f.). Die Welt sei demzufolge die Erscheinung des Seins und seine Chiffre. Alles in der Welt könne zur Chiffre der Transzendenz werden. Aber die Sprache der Chiffren sei ihrerseits nur zu gewinnen, nachdem die Sprache der Logik darin scheitere, die Transzendenz des Seins auszudrücken. Dadurch sind die drei Momente von Ricœurs Auslegung von Jaspers' existenzphilosophischer Methodenlehre bestimmt, die im Folgenden genauer zu erörtern sind.

1. Die philosophische Erforschung der Welt

Dem Scheitern wissenschaftlicher Methode sind die drei Kapitel des Hauptteils gewidmet, die Ricœurs Erörterung von Jaspers' *Weltorientierung* ausmachen (KJ, 70–108). Gemäß Ricœurs Wiedergabe der jaspersschen Gedanken würde der Begriff der Welt die Gesamtheit des Seins umfassen, gäbe es nichts Anderes zu suchen jenseits der objektiven Wirklichkeit. Die wissenschaftliche Erkenntnis würde den Diskurs über das Sein erschöpfen und alle Metaphysik wäre vergeblich. Existenzerhellung sei folglich allein unter der Bedingung möglich, dass die Welt nicht die Ganzheit des Seins bilde. Da man aber versucht sein könnte, die Einheit der Welt als durch die systematische Einheit und Vollständigkeit der Wissenschaften verbürgt zu halten, gelte als eine weitere Bedingung für die Möglichkeit der Existenzerhellung der Beweis, dass das wissenschaftliche Wissen nicht die Totalität eines abgeschlossenen Systems darstellt (KJ, 70).

12 »Il y a donc dans l'existence plus que l'existence: la Transcendance est sa limite et son surplus, son défault et son excès« (KJ, 242).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der erste Schritt von Jaspers' Gedankengang bestehe also darin zu zeigen, dass die Welt nicht mit der Ganzheit des Daseins zusammenfalle (KJ, 71–79). Die Welt stelle zunächst das Nicht-Ich dar, das dem Ich entgegenstehe (KJ, 72–76). Als solche bilde sie zugleich die Erweiterung und Spiegelung des Selbst. Sie sei nicht *die* Welt schlechthin, sondern *meine* Welt, die subjektive Welt, der Raum und die Zeit, in denen ich lebe, die Gesamtheit meiner Perspektiven und meiner Geschichte. Angetrieben von seinem »*ursprünglichen Wissenwollen*«[13] versuche dann der Mensch, sein Wissen zu erweitern, d. h. die objektive Welt jenseits der subjektiven zu entdecken. Er könne sich jedoch nie von der subjektiven Welt trennen: »Es ist seine Berufung, die objektive Welt zu erkennen, es ist sein Schicksal, in seiner subjektiven Welt zu leben.«[14] Ricœur entfaltet diesbezüglich eine Folgerung, die bei Jaspers implizit bleibt, nämlich die, dass sich die objektive Welt nicht nur in ihrem Ursprung, sondern auch in ihrem Bestand zur subjektiven Welt verhält. Zum einen entstehe die objektive Welt aus der Welt des Subjekts, das ich bin: »Ausgehend von meinem Körper entfaltet sich der Raum, aus meiner Gegenwart die Zeit.«[15] Zum anderen lasse sich die objektive Welt nie gänzlich durch abstrakte Beziehungen erfassen: »Ich bleibe das Subjekt, ohne das es kein Objekt gibt, das reine Zentrum der Referenz für alles Wissen.«[16] Ich denke biologisch, um mich selbst als ein lebendiges Wesen besser zu begreifen. Darüber hinaus sei die Welt immer zugleich gegeben und hergestellt. Die Welt könne also kein Ganzes bilden, da sich ihre beiden Aspekte zugleich als aufeinander verweisend und unvereinbar erwiesen.

Weiter weist Ricœur auf die irreduziblen Gegensätze des Geistes hin, die bei Jaspers als Argumente gegen das Zusammenfallen von Welt und Realität gelten (KJ, 76–79). Es handle sich zunächst um den Gegensatz von Seele und Geist: »Die Seele ist Empfindung, Instinkt, Begierde; der Geist ist Verstand und Wille [...]. Die Seele gehört dem isolierten Individuum, der Geist dem in die Gesellschaft

13 K. Jaspers, *Philosophie*. 3 Bde. [1932], Berlin 1973, Bd. 1, 72.

14 »C'est sa vocation de connaître le monde objectif, c'est son destin de vivre dans son monde subjective« (KJ, 73).

15 »C'est à partir de mon corps que se déploie l'espace, à partir de mon présent que se déploie le temps« (KJ, 73).

16 »[…] je reste le sujet sans lequel il n'y a point d'objet, centre pur de référence pour tout savoir« (KJ, 73).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und die Geschichte eingebundenen Individuum.«[17] Innerhalb des Geistes ergebe sich wiederum die Polarisierung von Wirklichkeit und Freiheit. Denn der Geist sei zum einen objektive »Wirklichkeit gegenüber den bloß idealen und zeitlosen Geltungen, die er meint und die sein Medium sind, in dem er sich selbst formt«; zum anderen sei der Geist als »frei und geschichtlich« auch subjektiv, d. h. Existenz, die jene Wirklichkeit transzendiere.[18] Schließlich sei der Geist der Gegensatz zur Materie, sofern sich diese in ihrer Chaotik und Irrationalität jeder Ordnung und Harmonie entziehe.

Der fehlenden Einheit der Welt entspreche die fehlende Einheit des Wissens (KJ, 80–85). Dies folge nach Jaspers zunächst aus der Tatsache, dass jede Wissenschaft in ihrem Streben nach notwendigem, umfassendem und einheitlichem Wissen auf drei Grenzen stoße.[19] Darüber hinaus sei die systematische Einheit der Wissenschaften weder anhand einer gemeinsamen Methode noch durch die Überwindung des Gegensatzes von Natur- und Geisteswissenschaften zu erreichen.[20]

Das Streben nach einem notwendigen Wissen stoße auf die Tatsache, dass es in keiner Wissenschaft eine absolute Notwendigkeit gebe. Da die Mathematik auf Axiomen gründe, sei ihre Notwendigkeit Jaspers gemäß bloß hypothetisch. Empirische Notwendigkeit sei immer einer Auslegung des Faktischen unterworfen. In dem Maße, in dem sie sich weder ausdrücken noch übertragen lasse, könne auch eine Wesensanschauung keine Notwendigkeit beanspruchen. Der Anspruch der Wissenschaften auf Allgemeinheit werde durch ihre Unfähigkeit begrenzt, Endlosigkeit in ihr Wissen zu integrieren. Man könne zwar Verfahren entwickeln, um mit mathematischer oder empirischer Endlosigkeit umzugehen. Jedoch gelinge es dem wissenschaftlichen Denken auf diese Weise nicht, das Endlose als solches zu umfassen. Dasselbe gelte im Fall der Geisteswissenschaften, für die die Endlosigkeit mit der Unendlichkeit des Geistes zusammenfalle. Schließlich ergebe sich aus den Wissenschaften kein einheitliches Bild der Welt. Denn jeder Bereich des Daseins (unor-

17 »L'âme est sensation, instinct, désir; l'esprit est entendement et volonté [...]. L'âme appartient à l'individue isolé, l'esprit à l'individu intégré à la société et à l'histoire« (KJ, 73).

18 Jaspers, *Philosophie*, Bd. 1, 173.

19 Jaspers, *Philosophie*, Bd. 1, 89–128.

20 Jaspers, *Philosophie*, Bd. 1, 149–211.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ganische Materie, das Lebendige, das Psychische und das Geistige) erfordert eigene Modelle, Prinzipien und Erklärungen, die jedoch für die Gesamtheit des Daseins nicht gültig seien.

Wenn es dem Verstand weder gelingt, das Ganze des Daseins noch das des Wissens zu erfassen, kann er wenigstens darauf hoffen, ein System aller Wissenschaften zu bilden.[21] Einem solchen Unternehmen stehen verschiedene Wege offen (KJ, 86–92). Der erste sei eine Dogmatik, die mit den Wissenschaften die methodische Genauigkeit und den Anspruch auf universelle Gültigkeit gemeinsam habe. Anders als die Wissenschaften übersteige jedoch Dogmatik jedes objektive Wissen. Sie könne nur erhellen, aber nicht erkennen. Deswegen könne sie weder in ein System der Wissenschaften integriert werden noch ein Muster für den Aufbau des Systems darstellen. Eine weitere Option wäre, dass eine universelle Wissenschaft die Einheit des Wissens gewährleisten könnte. In der Vergangenheit haben mehrere Wissenschaften, wie etwa die Mathematik, die Rechtswissenschaft, die Philosophie, erfolglos auf die Rolle einer solchen *mathesis universalis* Anspruch erhoben, weil die Methode einer Wissenschaft sich nicht auf alle anderen ausdehnen lässt. Schließlich erweise sich der Gegensatz von Natur- und Geisteswissenschaften als nicht überwindbar. Denn die einen würden die Dinge »in ihrer unverstehbaren Äußerlichkeit«[22] bezüglich der menschlichen Existenz erkennen und sich mit »dem zeitlosen Bestand von Gesetzlichkeiten«[23] der Natur befassen. Die anderen hingegen würden von der geschichtlichen Welt des Geistes handeln, deren Verständlichkeit durch Materie einerseits und durch die menschliche Existenz andererseits begrenzt werde.

Aus der Tatsache, dass die Welt kein Ganzes für das Wissen darstelle, folgt Jaspers' Kritik am Positivismus und am hegelschen Idealismus.[24] Denn beide Philosophien haben die Annahme gemeinsam, dass die Ganzheit des Daseins dem Wissen zugänglich sei. Sie unterschieden sich allein darin, dass sich der Positivismus den Naturwissenschaften, der Idealismus aber den Geisteswissenschaften widme. Dieser setze das Sein mit dem Sein des Geistes identisch und reduziere mithin die Wirklichkeit auf die Idee. Jener reduziere

21 Ebd.
22 Jaspers, *Philosophie*, Bd. 1, 186.
23 Ebd., Bd. 1, 196.
24 Ebd., Bd. 1, 212–239; KJ, 96–99.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

im Gegensatz dazu das Subjekt auf ein empirisches Objekt. Folglich würden Positivismus und Idealismus trotz ihrer Konvergenz in einen endlosen Konflikt miteinander geraten. Aus beiden Perspektiven werde das Sein auf ein Ding reduziert: entweder als Objekt oder als kristallisierte Idee. In beiden Fällen werde aber die menschliche Existenz als Freiheit aufgegeben.

Ricœur schlussfolgert, dass bei Jaspers eine deutliche Trennung zwischen Wissenschaft und Philosophie hinsichtlich ihrer jeweiligen Objekte und Methoden vorliege (KJ, 103–108). In diesem Sinne könne keine Wissenschaft die Philosophie ersetzen und die Philosophie könne ihrerseits keine Wissenschaft werden.[25] Das heiße jedoch nicht, dass es keine Affinität gebe. Diese sei vielmehr im »ursprünglichen Wissenwollen«[26] zu suchen, das Wissenschaft und Philosophie gemeinsam haben. Indem sie nach der systematischen Einheit des Wissens strebten, bewiesen die Wissenschaften demzufolge, dass sie nach dem Sein suchten, mithin, dass sie einem metaphysischen Impuls nachgaben, obwohl sie immer auf das Dasein zurückgeführt worden seien, das innerhalb der Grenzen der Objektivität eingeschlossen sei: »Der Gelehrte erahnt das Geheimnis des Seins in der bloß vorhandenen Tatsache.«[27] Darüber hinaus sei es nicht Not, sondern freie Initiative, was die Wissenschaft antreibe. Dies beweise, dass der Wissenschaftler bereits auf »mögliche Existenz«, also auf Freiheit ausgerichtet sei. Und gerade der strengste Positivist lege Zeugnis gegen den Positivismus durch die Leidenschaft ab, mit welcher er nach dem strebe, was er für wahr halte, und das ablehne, was in seinen Augen falsch sei. Diese Leidenschaft sei bereits ein Ausdruck seiner Freiheit.

Es sei jedoch die eigentliche Aufgabe der Philosophie, der Wissenschaft die Grenzen ihres Wissens aufzuzeigen (KJ, 99–103). Ricœur hebt hervor, dass nach Jaspers die Weltanschauungen bereits einen

25 »[…] toute science se pose en s'opposant à la métaphysique qui lui a fourni ses premières hypothèses; la métaphysique y gagne d'être purgée de la superstition et de la magie, la science y gagne de s'assurer clairement de la réalité objective [...]« (KJ, 103).

26 Jaspers, *Philosophie*, Bd. 1, 72 und 145.

27 »[…] le savant pressent le mystère de l'être dans la présence brute du fait« (KJ, 106).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Abriss der Philosophie darstellen.[28] Zum einen sei eine Weltanschauung eine Perspektive auf das Ganze der Welt und ein Ausgriff auf das Fundament der gesamten Realität. Zum anderen umfasse sie die Gesamtheit der Einstellungen, durch die sich ein Individuum behaupte. Kurzum: »[…] eine *Weltanschauung* ist die Sicht eines Subjekts auf das Sein […]«.[29] Aber diese Sicht könne nicht gewählt werden. Sie dränge sich in meiner historischen Situation auf. Wenn ich meine Weltanschauung von einem objektivierenden Standpunkt betrachtete, hört sie auf, *meine* Weltanschauung zu sein.[30]

2. Existenzerhellung

Die zweite Abteilung von Dufrennes und Ricœurs Jaspers-Buch ist bei Weitem die längste der Monografie. Sie umfasst sechs Kapitel. Die ersten fünf entsprechen dem ersten Teil von *Existenzerhellung* und beziehen sich auf die Frage der Methode, das letzte thematisiert die Grundlegung der Ethik im zweiten Teil von *Existenzerhellung*. Das erste Kapitel handelt von der Methode der Existenzerhellung und von der spezifischen existenzerhellenden Logik, deren Kategorien die drei Hauptbestimmungen der Existenz – Freiheit, Kommunikation und Geschichtlichkeit – sind. Die drei darauffolgenden Kapitel sind jeweils den drei genannten Kategorien der existenzerhellenden Logik gewidmet. Darauf folgt ein Kapitel über die existenzerhellende Auffassung der Wahrheit, welches die Frage der Methode im ersten Kapitel wiederaufnimmt und abschließt. Zum Thema des Scheiterns als Methode in *Existenzerhellung* sind vor allem das erste und das fünfte Kapitel relevant, die im Folgenden näher betrachtet werden.

28 KJ, 101. Vgl. Jaspers *Philosophie*, Bd. 1, 241–246. Ricœur fügt hinzu: »Die *Weltanschauung* [dt. i. Orig.] ist die Seele der Philosophie« (KJ, 102).

29 »[…] une *Weltanschauung* est le point de vue d'un sujet sur l'être […]« (KJ, 102).

30 In einer Fußnote erwähnt Ricœur Jaspers' Werk *Psychologie der Weltanschauungen*, welches gemäß der Absicht des Verfassers eine Klassifikation der philosophischen Geistestypen hätte liefern sollen. Stattdessen führt es zu einer Art Dialektik, die eher die Strukturen der Geistesgeschichte als die Vielfalt ihrer Arten hervorbringt (KJ, 101).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.1 Die Methode der Existenzerhellung

Ricœur bemerkt in der Einleitung zum Kapitel über die existenzerhellende Methode (KJ, 111–114), dass sich Jaspers' Philosophie, indem sie das existierende Subjekt berücksichtigt, dem ewigen Protest von Sokrates gegen die dogmatischen Ontologien sowie von Pascal gegen Descartes und von Kierkegaard gegen Hegel anschließt. Wie Ricœur betont, unterscheiden sich Wissenschaften und Philosophie voneinander aus Jaspers' Sicht hinsichtlich ihrer jeweiligen Objekte und Methoden. Die Wissenschaften untersuchen die äußere Welt. Die Philosophie befasse sich hingegen mit der menschlichen Existenz. Existenz entspreche nicht dem, was der Mensch von Natur aus sei, sondern dem, was der Mensch durch seine Entscheidungen werden könne und solle, also seinem eigentlichen Sein. Sie grenze sich von der empirischen Individualität ab, d. h. von allem, was im Menschen objektiv betrachtet werden könne: Leib, Temperament und Charakter. Existenz entziehe sich demzufolge der Sprache der Allgemeingültigkeit und könne weder bewiesen noch widerlegt werden. Sie lasse sich nur innerlich bestätigen. Die Methode der Philosophie weiche andererseits auch vom Verfahren der wissenschaftlichen Psychologie ab, insofern dieses im Verstehen und Erklären bestehe.[31] Ricœur weist diesbezüglich auf eine grundsätzliche Herausforderung für die Philosophie hin. Zum einen könne man nur Existenz *werden*; und sie zu erfassen gründe in einer einzigartigen und unübertragbaren Erfahrung des Subjekts. Zum anderen sei es die Aufgabe der Philosophie, diese Existenz *zu denken*, was die Kommunizierbarkeit mit anderen Existenzen voraussetze. Ricœur weist darauf hin, dass es an dieser Stelle hätte helfen können, die Kommunikation zwischen Existenzen ins Spiel zu bringen, um das Problem der Affinität zwischen Existenz und ›Allgemeinem‹ (*universel*) zu vertiefen. Jaspers jedoch stelle die Frage nach der Wirklichkeit der menschlichen Natur nicht. Was Jaspers' Philosophie anbiete, seien vielmehr die Elemente einer Methode existentiellen Denkens. Ricœur rekonstruiert diese Methode in drei Schritten. Zunächst beweise Jaspers die Unfähigkeit der logischen Sprache, die menschliche Existenz zu

31 Vgl. dazu in K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin, Heidelberg, New York [9]1973, die Abschnitte »Verstehende Psychologie« (250–374) und »Erklärende Psychologie« (375–463). Siehe ferner Ricœurs Bemerkungen dazu (KJ, 114, Fn. 9).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

begreifen, was er als ›negative Methode‹ bezeichnet (KJ, 115–120). Anschließend zeigt er, dass die umfassende Bedeutung der Existenz aus der Begrenztheit des logischen Denkens zu gewinnen ist (KJ, 120–125). Schließlich erörtert Ricœur die neuen Kategorien, die Jaspers entwickelt, um die Existenz zu charakterisieren (KJ, 125–132).

Jaspers' ›negative Methode‹[32] ist nach Ricœur in Analogie zu Descartes' methodischem Zweifel zu begreifen: »Wie Descartes' rationaler Zweifel das Cogito hervorbringt und das transzendentale Bewusstsein konstituiert, so stellt hier ein existentieller Zweifel die Bewegung dar, durch die sich die Existenz erobert, indem sie jede Objektivität in Frage stellt.«[33] Wie bei Descartes sei also auch bei Jaspers der Ansatzpunkt der Philosophie der Zweifel des Subjekts an seiner eigenen Existenz. Bei Jaspers entstehe jedoch dieser Zweifel in dem Moment, in dem man sich nicht mehr mit dem empirischen Dasein abfinden könne. Man lebe sorglos mitten in der empirischen Welt, die man anhand der Wissenschaft erforsche und technisch beherrsche, bis man sich durch Ereignisse wie den Tod oder die Schuld, die Jaspers als Grenzsituationen bezeichnet, der Möglichkeit der Sinnlosigkeit bewusst werde. Das objektivierende Wissen sei nun nicht fähig, befriedigend darauf zu antworten. Man werde folglich auf sich selbst verwiesen und stelle sich die Frage nach sich selbst: »Wer bin ich?« Die Antwort müsse man in sich selbst suchen. Descartes' Lösung sei bekanntlich das Ich des *ego cogito* als Ausdruck des Selbstbewusstseins des erkennenden Subjekts bzw. als Korrelat der Welt der Gegenstände. Aber dieses Ich erweise sich als zu unpersönlich und, wie schon Kant bewiesen habe, als bloß formell. Für Jaspers müsse die Existenz einem konkreten Ich entsprechen. Die Existenz stelle das Selbst des von ihm untrennbaren Ich dar. Ricœur folglich fügt hinzu, dass das existierende Ich auch nicht mit seinem Leib identisch ist, denn wer sich seines Leibes bewusst ist, der beweist, dass er mehr als jener Leib ist. Die Identität, die einem Menschen durch seine gesellschaftlichen Beziehungen zukomme, d. h. sein sozialer Status, könne ihrerseits zu jeder Zeit abgelehnt werden, wie die Beispiele des Häretikers und des Revolutionärs

32 Vgl. Jaspers, *Philosophie*, Bd. 2, 11.

33 »Comme le doute rationnel de Descartes engendre le *cogito* et constitue la conscience transcendantale, ici un doute existentiel constitue le mouvement par lequel l'existence se conquiert en mettant en question toute objectivité« (KJ, 103).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zeigen. Schließlich falle auch die Summe der Handlungen eines Menschen, also seine Vergangenheit, mit seiner Existenz nicht zusammen. Kurzum: Weder bin ich mein Leib, noch werde ich durch meinen Charakter definiert (KJ, 116 f.).

Für Jaspers lasse sich der Überschritt zur Existenz von der Erfahrung der existentiellen Angst vor dem Nichts und der Schuld nicht trennen, wie schon Kierkegaard behauptet hatte. Existentielle Angst rühre aus Jaspers' Sicht nicht wie bei Heidegger vom Tod, sondern nur von der eigenen Freiheit und von der Gefahr her, seine eigene Existenz zu vergeuden, indem man sich nicht für die Existenz entscheide. Da man verfallen, somit seine Existenz verlieren könne, sei die Angst für Jaspers, so Ricœur, immer mit der Möglichkeit der existentiellen Schuld verknüpft. Existentielle Angst und Schuld unterscheiden also Jaspers von Descartes und von dessen bloß intellektuellen Zweifeln (KJ, 117–119).

Ausgehend von Ricœurs Vergleich zwischen Descartes' methodischem Zweifel und Jaspers' existentiellem Zweifel, könnte man den Unterschied zwischen beiden Positionen wie folgt zusammenfassen: Descartes sagt: »Ich denke, daher bin ich.« Für Jaspers gilt hingegen die Gewissheit meiner Existenz aufgrund meiner Angst vor dem Nichts. Es ist bekannt, dass sich Descartes in der zweiten Meditation, nachdem er bewiesen hat, *dass* ich bin, mit der Frage befasst: *Was* bin ich? Ricœur führt seinerseits die Darlegung von Jaspers' Denken implizit in Anlehnung an Descartes weiter. Es handelt sich demzufolge beim zweiten Schritt von Jaspers' existentieller Logik um die Frage: *Was* ist Existenz? Versucht man diese Frage anhand der Kategorien der Objektivität zu beantworten, zeigt sich, dass das rationale Denken in dreifacher Hinsicht scheitert, insofern es zu inadäquaten Bedeutungen, Zirkularitäten und Paradoxien führt (KJ, 120 f.). Für jede dieser Weisen des logischen Scheiterns nennt Ricœur zwei Beispiele.

Als Beispiele für das Abgleiten in inadäquate, ja widersprüchliche Bedeutungen nennt Ricœur folgende zwei Sätze: »Das Besondere ist mehr als das Allgemeine«, und »das Relative wird zur Figur des Absoluten«.[34] Im ersten Fall überschreite der Begriff des Besonderen die Bedeutung, wie sie in der Sprache der Wissenschaften üblich

34 »[…] le particulier est plus que l'universel«; »le relatif devient figure de l'absolu« (KJ, 120).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist, wo das Besondere als ein Exemplar einer Gattung oder als ein Beispiel für einen allgemeinen Begriff gelte. Wenn das Besondere jedoch die Existenz in ihrer absoluten Singularität bezeichne, komme ihm eine ontologisch prägnante Bedeutung zu, die über den Begriff des Individuums hinausgehe, das zu einem konkreten Allgemeinen wie der Rasse, dem Staat oder der Menschheit gehöre, in welchem es Gefahr laufe, sich zu entfremden. Im zweiten Fall bezieht sich das Relative, so Ricœur, auf die Zeitlichkeit der Existenz, durch die sich die Existenz zum Ewigen verhält (KJ, 120 f.).

Logische Zirkularitäten offenbaren die Unmöglichkeit, den Ursprung der Existenz auszudrücken. Beispiele dafür seien die folgenden zwei Sätze: »Ich bin, weil ich mich selbst mache, aber ich mache mich selbst, weil ich bin«[35]; und »ich bin das, was der andere mir antut, ich mache den anderen durch das, was ich bin«.[36] Der erste Satz drücke die Verknüpfung von Prädestination und existentieller Freiheit aus, der zweite die Verknüpfung von Autonomie und Abhängigkeit, die in der Kommunikation zwischen Existenzen erscheine (KJ, 121 f.).

Paradoxien drücken aus, dass die Existenz gewissermaßen zwischen empirischem Dasein und Transzendenz liege. Sie sei nach Jaspers' Bezeichnung ›mögliche Existenz‹. Daraus ergeben sich zwei grundsätzliche Paradoxe. Das erste bestehe darin, dass die Existenz in der Welt sei, ohne jedoch in ihr aufzugehen. Sie habe weder bloß empirische Realität noch sei sie eine bloße Idee. Mein empirisches Dasein sei zerbrochen in der Zeit. Wenn ich mein Sein aber vollendet denken wolle, müsse ich mich zum Anderen der Zeit verhalten und werde so auf metaphysische Transzendenz verwiesen. Mögliche Existenz nun gehe weder in ihrer zeitlichen Zerbrochenheit noch in ihrer (innerzeitig unmöglichen) Vollendung auf. Ricœur hebt hervor, dass für Jaspers Existenz nur *erlebt* werden kann, und zwar als ein praktisches Geschehen, das durch das Denken nicht erfassbar bleibt.[37] Das zweite Paradox betreffe das Verhältnis der Existenz zur Transzendenz: Existenz sei zugleich »*aus sich und durch die Transzendenz*«, relative und doch absolute Freiheit (KJ, 122–124).

35 »[…] je suis ce que je me fais, mais je me fais ce que je suis« (KJ, 121).

36 »[…] je suis ce que l'autre me fait, je fais l'autre par ce que je suis« (ebd.).

37 »[…] s'il [= Jaspers] ne peut *dire*: je suis existence, du moins peut-il *vivre* l'existence et trouver dans l'acte qui la fonde un équilibre, toujours précaire d'ailleurs, que la pensée ne peut concevoir« (KJ, 123).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Feststellung von logisch unüberwindbaren Widersprüchen, Zirkularitäten und Paradoxien beweist, schlussfolgert Ricœur, dass menschliche Existenz konzeptuell unfassbar ist: »Die Antinomien, in die das Denken […] gedrängt wird, offenbaren die Irreduzibilität der Existenz.«[38] Sie sei unfassbar, weil sie das rationale Fassungsvermögen übersteige. Daraus entstehe das Bedürfnis nach einer neuen Logik, die in engerem Sinne die Existenzerhellung ausmache. Bei den Kategorien der existentiellen Logik – wie Freiheit, Kommunikation und absolutes Bewusstsein – handle es sich indessen um *signa*, denn sie bezeichnen die Existenz, ohne sie zu umfassen. In dem Maße, in dem diese Begriffe etwas bezeichnen, erheben sie einerseits immer noch auf Universalität, Kohärenz und Übertragbarkeit Anspruch. Sie erweisen sich mithin als für einen philosophischen Diskurs geeignet. Andererseits seien sie nur Zeichen, die unseren Blick auf das Bezeichnete lenken, ohne seine Bedeutung zu erschöpfen (KJ, 124 f.).

Bezüglich Jaspers' existenzerhellender *signa* weist Ricœur auf deren Zusammenhang mit Kant (KJ, 126) hin, der auch von Jaspers selbst erörtert wird. Für Kant lassen sich die Kategorien auf das Materiale der sinnlichen Wahrnehmung zur Bestimmung der objektiven Wirklichkeit durch die zeitlichen Schemata anwenden. Es sei für Jaspers möglich, so Ricœur, eine Parallele zu den Schemata der existentiellen Wirklichkeit festzustellen, weil beide Arten von Schemata der Vermittlung der Zeit bedürfen. Der Unterschied bestehe aber darin, dass die objektive Wirklichkeit unter Regeln stehe und sich ihnen gemäß erkennen lasse. Die existentielle Wirklichkeit sei im Gegenteil ohne Regel, *geschichtlich*. Ricœur rekonstruiert tabellarisch die von Jaspers dargestellten Parallelen.[39] Es seien hier nur die Beispiele genannt, die die Freiheit und die Kommunikation betreffen: »Die Regeln der Wirklichkeit sind *Kausalgesetze*; was geschieht, hat Ursache und Wirkung in der Zeitfolge; die existentielle Wirklichkeit hingegen ist aus eigenem Ursprung in der Zeit für sich erscheinend, d. h. sie ist *frei*. […] Der wechselseitigen Kausalität der Substanzen

38 »[…] les antinomies où la pensée est alors acculée manifestent l'irréductibilité de l'existence« (KJ, 123).

39 KJ, 126; vgl. Jaspers, *Philosophie*, Bd. 2, 17 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(Wechselwirkung oder Gemeinschaft) steht die Kommunikation der Existenzen gegenüber.«[40]

Nun bleibe für Kant der Begriff des Noumenon problematisch, denn es könnte nur durch eine intellektuelle Anschauung erfasst werden, über die wir jedoch nicht verfügen. Das Noumenon sei allein einer praktischen Erkenntnis zugänglich, und die praktischen Bestimmungen, die daraus gewonnen werden können, gehören zum Glauben. Auch Jaspers nimmt für seine Philosophie keine intellektuelle Anschauung in Anspruch. Die *signa* bieten jedoch die Möglichkeit, das Noumenon positiv zu denken. Existenz sei nicht, was ich bin, sondern was ich werde. Mein eigenes Selbst sei ein Handeln. Der *Ursprung* meiner Existenz sei der Punkt meines Selbst, von dem aus meine Freiheit *entspringe*. Aus diesem Punkt entstehen alle meine Entscheidungen, und dort werden die Verwirrung und Zweifel, durch die alles in Frage gestellt worden sei, überwunden: Ich komme zu mir »*wie ein Geschenk*: es wird klar, es wird offenbar, nun ist es entschieden, nun ist es so unausweichlich und einfach – wie konnte so lange der Zweifel möglich sein! Selbstreflexion ist aufgehoben zum faktischen Existieren.«[41]

Ricœur betont, dass die Entdeckung dieses Ursprungs mit dem kartesianischen *cogito* in dem Maße vergleichbar ist, in dem auch dieses das Ende des Zweifelns bedeute. Das ›Ich denke‹ drücke absolute Selbstgewissheit aus. Aber Descartes bestimme sofort das Ich als eine Substanz. Es sei *res cogitans*, die er der materiellen Substanz, der *res extensa*, entgegensetze. Kant habe bereits dieses Verständnis des *ego cogito* als erkennbare Substanz widerlegt. Nach Ricœurs Ansicht wirft Jaspers Descartes vor, die rationale und die existentielle Bedeutung des *cogito* nicht deutlich unterschieden zu haben. Jaspers dagegen habe die infolgedessen zwischen beiden Bedeutungen eingetretene Verwirrung aufgehoben. Die Existenz, die absolute Selbstgewissheit gewonnen habe, habe auch ihre Endlichkeit und ihr Scheitern überwunden. Hier erreiche Jaspers eine positive Auffassung der eigentlichen Existenz. Für Heidegger sei die Eigentlichkeit mit dem Sein-zum-Tode verbunden. Bei Jaspers besiegle sie dagegen den Sieg des Seins über das Nichts (KJ, 124–130).

40 Jaspers, *Philosophie*, Bd. 2, 17.
41 Jaspers, *Philosophie*, Bd. 2, 44.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.2 Theorie der existenzerhellenden Wahrheit

Ricœur setzt seine Darstellung von *Existenzerhellung* fort, indem er die drei Hauptbegriffe von Jaspers' existenzerhellender Logik erörtert: Freiheit, Kommunikation und Geschichtlichkeit (KJ, 133–194). Daran schließen sich zwei Kapitel über die Theorie der Wahrheit und Abrisse einer Ethik an, die von theoretischen und praktischen Folgerungen handeln, welche sich auf die drei genannten Momente der Existenz beziehen.[42] Für Ricœurs Rekonstruktion von Jaspers' existentieller Methode ist vor allem das Kapitel über die Wahrheit der Existenz von Bedeutung, dessen Inhalt hier näher betrachtet werden muss.[43] In diesem Kapitel werden drei erkenntnistheoretische Einwände dargestellt, die sich gegen Jaspers' Auffassung der Existenz erheben lassen – Irrationalismus, Relativismus, Mobilismus –, und es wird gezeigt, dass es aus der Sicht des jaspersschen Denkens möglich ist, die geäußerten Vorbehalte zu überwinden. Daraus ergibt sich allerdings, dass die Widerlegung dieser Einwendungen den antinomischen Charakter von Jaspers' existenzerhellender Logik bestätigt.

Die drei oben genannten Einwände betreffen jeweils eine der drei Bestimmungen der Existenz: Irrationalismus ist mit existentieller Freiheit, Relativismus mit der Kommunikation und Mobilismus mit der Geschichtlichkeit verbunden.

Existentielle Freiheit im jaspersschen Sinn erweist sich, so Ricœur, als mit Objektivität inkompatibel (KJ, 193–203). Große intellektuelle Strenge sowie Vollständigkeit des systematischen Wissens würden die Freiheit ersticken. Freiheit setze vielmehr Glauben und Nicht-Wissen voraus. Daraus folge der Verdacht, dass Jaspers' Philosophie mit einer gewissen Feindschaft gegenüber der Rationalität einhergehe, was zur Schwärmerei oder zum Intuitionismus führen könnte. Ricœur betont, dass sich Jaspers' Denken nicht auf eine Gefühlsphilosophie oder auf irgendeine Form von Pragmatismus reduzieren lässt. In diesem Sinne lasse sich der Einwand des Irrationalismus nicht rechtfertigen. Der jasperssche Glaube sei Korrelat des Verstandes. Er bleibe mithin ein Moment der Philosophie. Es handle sich

42 KJ, 195–209, und 210–233.

43 Den Inhalt dieses Kapitels greift Ricœur in seinem Werk über Marcel und Jaspers auf (MJ, 248–256).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

um einen philosophischen Glauben, der als solcher zur Rationalität gehöre. Die Spannung zwischen Glauben und Objektivität besage bloß, dass objektive Rationalität nicht das Ganze der Rationalität ausmache. Das Verhältnis zwischen Glauben und Objektivität bei Jaspers muss vielmehr, so Ricœur, gemäß dem Verhältnis zwischen Verstand und Vernunft bei Kant begriffen werden: »[…] es muss gesagt werden, dass der Glaube nicht nur den Verstand transzendiert, sondern in dieser Bewegung von der Vernunft begleitet wird, die ebenfalls den Verstand transzendiert«.[44] Für Ricœur hat also der philosophische Glaube in Jaspers' Philosophie eine systematisierende Rolle, die sich mit der Rolle des regulativen Gebrauchs der Vernunft im Rahmen der Architektonik Kants vergleichen lässt. Der philosophische Glaube sei das Verbindende. Er verbinde die verschiedenen Stufen des Seins sowie die entsprechenden Wahrheitsstufen: die Stufe des vitalen Ich und der pragmatisch-utilitaristischen Wahrheiten; die Stufe der Objektivität, des Verstandes und der Allgemeingültigkeit; die Stufe des Geistes und der kulturellen, politischen und kirchlichen Totalitäten.[45] Nichtsdestoweniger lasse sich die Spannung zwischen Existenz und Vernunft nicht ganz aufheben. Existenz und Vernunft fallen nicht zusammen. Sie entsprechen vielmehr entgegengesetzten Erfordernissen. Vernunft sei Bindung, das Verbindende, Wille zur Transparenz. Existenz sei hingegen Tiefe, Beseelung, geschichtlich und somit nicht universell, dunkel und nicht durchsichtig. Transparenz der Vernunft und Erweckung durch die Existenz bleiben demnach die entgegengesetzten Pole des Verhältnisses zwischen logischer Philosophie und Existenzerhellung.[46]

---

44 »[…] il faut dire que la foi non seulement transcende l'entendement, mais qu'elle est accompagnée dans ce mouvement par la raison qui elle aussi transcende l'entendement« (KJ, 198). Ricœur verweist an dieser Stelle auf *Vernunft und Existenz* (VE, 1–5, 92). In seiner Monografie über Marcel und Jaspers schreibt Ricœur: »Jaspers abonde d'abord dans le sens de Kant: il n'y a pas de savoir qui satisfasse à l'inquiétude de la raison« (MJ, 251).

45 Zu den drei Stufen verweist Ricœur auf VE, 53–55 und K. Jaspers, *Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen, gehalten am Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt a. M. September 1937*, Berlin, Leipzig 1938, 29–34.

46 KJ, 199. Vgl. VE, 46 und Jaspers, *Existenzphilosophie*, 99. Er betont, dass Jaspers eine weitere Entwicklung der Logik am Ende von *Vernunft und Existenz* ankündigt. Diese Entwicklung wird in der Tat in dem Band *Von der Wahrheit*, München 1947, stattfinden.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die zweite Spannung der jaspersschen existenzerhellenden Wahrheit ergibt sich, setzt Ricœur fort, zwischen Freiheit und Kommunikation (KJ, 203–207). Da Existenz jede Objektivität transzendiere, gebe es keine endgültigen objektiven Kriterien für die Wahrheit menschlicher Existenz. Die »Wahl meines Selbst«[47] werde zum absoluten existentiellen Maßstab, zur Wahrheit meiner Existenz: »[…] wenn das, was ich behaupte, wirklich mit dem übereinstimmt, was ich bin, [...] dann ist meine Behauptung Teil der Wahrheit, die ich bin«.[48] Wie bei Kierkegaard, stellt Ricœur fest, ist die existentielle Wahrheit auch bei Jaspers der Akt der individuellen Freiheit (KJ, 196 f.). Man könnte jedoch dagegen einwenden, dass diese Wahl meines Selbst völlig subjektiv sei. Darüber hinaus würde diese Schwierigkeit auch die Existenzphilosophie treffen. Denn es würde sich folgender Teufelskreis ergeben: Die Wahrheit der Philosophie würde durch ein subjektives Kriterium bestätigt, welches durch jene Philosophie bestimmt werde (KJ, 200). Ricœur erwidert, dass dieser Einwand aus dem Missverständnis entsteht, dass es bei der Wahl meines Selbst um eine Wahl zwischen verschiedenen möglichen Ich handle. In Wahrheit sei ich aber gerade »*die Freiheit dieser Wahl*«[49], die Wahl selbst dabei jedoch keineswegs willkürlich, sondern notwendig. Ich könne nicht anders wählen, ohne mich selbst abzulehnen: »[…] meine Wahrheit ist meine Identität mit mir selbst. […] Wer aus sich selbst entspringt, ist eins mit seiner Wahrheit wie mit seinem Wesen.«[50] Jaspers' Theorie der Wahrheit sei in der Tat eine Theorie der ›Behauptung‹ (*affirmation*): »Es gibt eine Ebene, auf der das, was ich behaupte, untrennbar mit der Qualität des Seins verbunden ist, zu der ich gelange: Die Überlegenheit der Vergebung gegenüber der Rache, die Schönheit einer Landschaft, der Sinn des Leidens, sind nicht mehr Gegenstände eines Spektakels und eignen sich nicht

47 Jaspers, *Philosophie*, Bd. 2, 182.

48 »[…] si ce que j'affirme est vraiment conforme à ce que je suis, […] mon affirmation participe de la vérité que je suis« (MJ, 250).

49 Jaspers, *Philosophie*, Bd. 2, 182. Ricœur pointiert: »[…] parce que je décide de mon *être* en choisissant, je puis bien dire que c'est *ma vérité* qui, par mon choix, affleure en même temps que mon être« (MJ, 249).

50 »[…] ma vérité c'est mon identité avec moi-même. […] Qui jaillit de lui-même est un avec sa vérité comme avec son être« (KJ, 201). Ricœur bemerkt, dass Jaspers aus diesem Grund in seinem Nietzsche-Buch Nietzsches Idee, dass die Wahrheit nichts als Auslegung sei, ablehnt (KJ, 201 f.).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mehr für ein objektives Wissen, das mein Verständnis einschränken könnte.«[51]

Dies führt jedoch zu einer weiteren Schwierigkeit. Denn wenn meine Wahrheit mit meinem Wesen zusammenfalle, gebe es für mich nur *eine* Wahrheit, so Ricœur. Aus der Feststellung, dass für den Einzelnen seine Wahrheit als die einzige Wahrheit gelte, könnten sowohl ein objektivistischer Dogmatismus als auch ein relativistischer Skeptizismus abgeleitet werden. Wer seine eigene Wahrheit als die objektive Wahrheit dogmatisch verabsolutiere, könne keine Freunde haben, sondern nur Schüler oder Gegner.[52] Der Subjektivist, der sein Bewusstsein allein durch seine Innerlichkeit definiere und die Vernunft als das Verbindende in der Kommunikation mit anderen Existenzen ablehne, sei seinerseits anzunehmen gezwungen, dass es so viele Wahrheiten wie Existenzen gebe. Jaspers entgehe beiden Extremen, weil sich für ihn die Existenz durch die Kommunikation konstituiere. Ich existiere nicht vor der Kommunikation, und die Kommunikation füge sich nicht der Existenz bloß nachträglich hinzu. Ich habe keinen Zugang zur Wahrheit, wenn nicht durch die Wahrheit des Anderen. Der Satz »es gibt mehrere Wahrheiten« rechtfertige allerdings keinen Perspektivismus und keinen Relativismus. Es gebe keine Vielheit von gleichgültigen Wahrheiten, die ausgetauscht werden könnten. Ricœur bemerkt, dass für Jaspers vielmehr gilt: »Wie ich aus mir selbst nicht heraustreten kann, um mich unter anderen möglichen zu wählen, […] so kann ich auch jetzt nicht über das Schlachtfeld schweben und mir die Vielfalt der unbedingten Wahrheiten vor Augen führen.«[53] Die Wahrheit der Anderen erschließe sich mir immer nur in einem Kampf um die Wahrheit, d. h. in der Kommunikation meines Glaubens mit dem Glauben der Anderen. Nur aus der Position meiner Wahrheit könne ich die Wahrheit der Anderen erreichen, die jedoch mit meiner Wahrheit unvergleichbar bleibe. Es gebe also nicht die Vielheit der

51 »Il est un plan où ce que j'affirme est inséparable de la qualité d'être à laquelle j'accède : la supériorité du pardon sur la vengeance, la beauté d'un paysage, le sens de la souffrance, ne sont plus objets de spectacle et ne se prêtent plus à un savoir objectif susceptible de contraindre mon entendement« (MJ, 249).

52 KJ, 203; vgl. Jaspers, *Philosophie*, Bd. 2, 111.

53 »Je ne peux pas sortir de moi-même pour me choisir parmi d'autres possibles […]; de même maintenant je ne peux survoler le champ de bataille et me donner en spectacle la pluralité des vérités inconditionnées« (KJ, 205).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wahrheiten, die aus der Summe meiner Wahrheit mit den Wahrheiten der Anderen bestehe.[54] Dieses Ergebnis bestätigt für Ricœur, dass Jaspers' Theorie der existentiellen Wahrheit in eine Philosophie des Scheiterns einzuordnen ist, sofern das Scheitern die Grenze der Existenz offenbart und mithin auf ihre Offenheit zur Transzendenz verweist: »Die Vollendung der Kommunikation wäre die Totalität ohne Transzendenz. Die Pluralität der existentiellen Wahrheit [...] verweist auf die Wahrheit des Eins-Seins, die die Grenze der Existenz ist.«[55] Die Wahrheit des *einen* Seins stelle keineswegs eine Wahrheit dar, die höher als die existentiellen Wahrheiten wäre. Sie gehöre zur Transzendenz, und als solche lasse sie sich nur in der Sprache der Chiffren andeuten. Die existentielle Kommunikation erfolge nur im Kampf und die existentielle Wahrheit bleibe unaufhebbar vielfältig.

Der dritte Charakter der Existenz ist die Geschichtlichkeit. Existentielle Wahrheit ist nach Ricœur geschichtlich, weil sie aus der Begrenztheit einer Situation betrachtet werden muss (KJ, 207–209). Begrenzt seien auch das Leben des Philosophen, der danach sucht, sowie die Informationen und die Kompetenzen, über die er verfüge (KJ, 207). Darüber hinaus sei Wahrheit selbst wegen ihres zeitlichen Charakters begrenzt. Wenn ich nie aufhöre zu werden, was ich sei, so müsse sich auch die Wahrheit meiner Existenz laufend entwickeln, im Gegensatz zum Wissen, das ein für alle Mal erreicht werden könne, somit zeitlos sei. Man könnte diese Auffassung existentieller Wahrheit als eine Art von Mobilismus kritisieren. Dagegen wendet Ricœur ein, dass das Werden des Wahren das Absolute des Wahren offenbare.[56] Das Endliche sei ein *signum* des Absoluten. Das Scheitern existentieller Wahrheit in dem Versuch, sich zu einem

54 »[…] ma vérité et la vérité de l'autre, cela ne fait pas plusieurs vérités […]« (ebd.).

55 »L'achêvement de la communication serait la totalité sans Transcendance. La pluralité de la vérité existentielle [...] renvoie à la vérité de l'Etre-Un, laquelle est la limite de l'existence« (KJ, 206).

56 »[…] c'est, en effet, dans le devenir du vrai que l'absolu du vrai se montre« (KJ, 209).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

endgültigen Wissen zu entwickeln, ist für Ricœur die Bestätigung der Verbindung menschlicher Existenz mit der Transzendenz.[57]

3. Kategoriale Sprache und Transzendenz

Der letzte Schritt in Ricœurs Darstellung von Jaspers' Methodenlehre betrifft die Transzendenz (KJ, 261–269). In der Transzendenz transzendiert das Denken »vom Gegenständlichen zum Ungegenständlichen, und vom Denkbaren zum Undenkbaren«[58]. Die jaspersche Transzendenz steht, wie Ricœur hervorhebt, nicht wie ein Gegenstand dem Denkenden gegenüber. Sie lasse sich also nicht durch die üblichen Kategorien der Logik denken. Sie zeige vielmehr die Begrenztheit des kategorialen Denkens, sofern es eine Vielheit von Kategorien gebe, aber keine höchste Kategorie als »immanente Kategorie des Seins« (KJ, 262). Daraus ergebe sich das Streben des Denkens zur Einheit jenseits kategorialer Vielheit. Das Denken, so Jaspers, fasst den Gedanken: »*Es ist denkbar, daß es gibt, was nicht denkbar ist.*«[59] Die Transzendenz, setzt Ricœur fort, lässt sich demzufolge durch die Verneinung aller kategorialen Bestimmungen denken (KJ, 262). Jaspers unterscheidet drei Arten von Kategorien: Die Kategorie der Gegenständlichkeit überhaupt, die der Wirklichkeit und die der Freiheit.[60] Bei jeder dieser Kategorien stellt Ricœur eine Reduktion von Transzendenz fest: der Logizismus lasse sie in einer notwendigen Ableitung aller Kategorien aus einem Prinzip aufgehen; der Naturalismus löse sie in der empirischen Welt auf; für den Anthropomorphismus falle sie mit Existenz zusammen. Gerade aus dem Scheitern dieser Reduktionen ergebe sich für Jaspers die Möglichkeit, Transzendenz zu denken.

Ricœur hält zunächst fest, dass für Jaspers die Transzendenz nicht aus den Kategorien des Gegenständlichen überhaupt ableitbar ist (KJ, 263–266). Berücksichtigt werden von Ricœur die Kategorien des Grundes, des Seins, der Möglichkeit, der Wirklichkeit, der Not-

57 »[…]« l'historicité » du vrai est l'index négatif de l'être de la Transcendance: là où est le temps, là n'est pas la Transcendance. […] La vérité existentielle est en état d'échec et conjure la Transcendance par cet échec même […]« (KJ, 209).

58 Jaspers, *Philosophie*, Bd. 3, 67.

59 Jaspers, *Philosophie*, Bd. 3, 38.

60 Jaspers, *Philosophie*, Bd. 3, 42.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wendigkeit, des Zufalls, der Form und des Materials, der Einheit und der Dualität, des Nichts, des Sinnes und des Sinnwidrigen. Eine Ableitung der Transzendenz aus diesen Kategorien würde es erforderlich machen, die Kategorien zu bestimmen, die für die Erfassung der Transzendenz geeignet sind. Der Versuch einer solchen Ableitung kann aus Ricœurs Sicht jedoch nur scheitern. Denn Grund sei der Gegensatz von Sein, Möglichkeit der Gegensatz von Wirklichkeit, Wirklichkeit der Gegensatz von Notwendigkeit und Notwendigkeit der Gegensatz von Zufall. Wenn die Transzendenz (nur) Grund wäre, wäre sie also nicht (auch) Sein; wenn (nur) Möglichkeit, nicht (auch) Wirklichkeit usw. Aber Transzendenz ist sowohl Grund als auch Sein, sowohl Möglichkeit als auch Wirklichkeit, sowohl Form als auch Material, sowohl Einheit als auch Dualität usw. Sie muss insofern als Identität des Entgegengesetzten gedacht werden, also als die Identität von Grund und Sein, von Wirklichkeit und Möglichkeit, von Sinn und Sinnwidrigem etc. Die Transzendenz transzendiert dabei jedoch alle Bestimmungen von Gegenständlichem.

Alternativ könnte man versuchen, die Transzendenz anhand der Kategorien der Wirklichkeit, nämlich Raum, Zeit, Materie, Leben und Seele, zu bestimmen. Das hieße aber, sie in der empirischen Welt aufzulösen (KJ, 266–268). Darüber hinaus könnte man versucht sein, die Transzendenz mit einer Substanz als dem Träger der Modi der Materie zu identifizieren, oder mit dem Leben, das die Organismen belebt, oder mit der Seele, die sowohl das Ich als auch das allgemeine Bewusstsein bezeichnet. Auch in diesem Fall habe man aber ein ähnliches Problem. Denn sowohl Substanz, Leben und Seele als auch Vielheit der Materie, Tod und Nichts gehören zur Transzendenz.

Betrachte man schließlich die Kategorien der Freiheit, so lasse sich Transzendenz nicht durch sie bestimmen (KJ, 268 f.). Existenz sei nämlich das Mögliche schlechthin, in der Transzendenz aber seien das Mögliche, das Wirkliche und das Notwendige ein und dasselbe. Existenz sei Spannung zwischen Freiheit und Natur; Transzendenz aber die undenkbare Möglichkeit. Existenz werde durch die Vernunft erhellt, während Transzendenz Logos und Chaos umgreife, usw.[61]

61 Ricœur hebt hervor, dass Raum und Zeit nicht zu den formellen Kategorien gehören. Sie stellen nicht bloß mathematische bzw. physikalische Begriffe dar.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ricœur schlussfolgert, dass, je weiter man in der Betrachtung der Kategorien fortschreitet, umso deutlicher wird, dass Transzendenz nicht zureichend positiv bestimmbar ist. Und sie müsse auch das Negative umfassen: »[…] die Transzendenz ist nicht nur dort, wo Ordnung und Harmonie herrschen, sondern *auch* dort, wo Verzweiflung ist. […] dieses Bemühen, die Negation in die Behauptung des Seins-an-sich zu integrieren, warnt uns vor dem Anspruch, die Transzendenz zu einer eleganten Lösung im Sinne eines Perfektionswunsches zu machen.«[62] Das Scheitern jeder kategorialen Bestimmung der Transzendenz bereitet demzufolge den Weg zur Suche nach der geeigneten Sprache, die Transzendenz auszudrücken. Das wird die Sprache der Chiffren sein.

4. Schlussbetrachtungen

In seinen Büchern über Jaspers setzt sich Ricœur auch mit den bekanntesten Themen der jaspersschen Existenzphilosophie auseinander: Freiheit, Kommunikation und Geschichtlichkeit als die Begriffe, die die Existenz definieren; die Grenzsituationen als Ausdrücke der Geschichtlichkeit als Grundsituation; die Chiffren der Transzendenz. Diese Themen stehen im Vordergrund in dem Band, der die Philosophien von Jaspers und Marcel miteinander vergleicht.

Die Dürre des mathematischen, dimensionslosen Augenblicks, die unbestimmte Reihe, die Zeitlosigkeit ewiger Wahrheiten verraten uns, dass die Transzendenz nicht da sein kann. Die existentielle Auffassung der Zeit zeigt andererseits, dass sie eingestellt oder aufbewahrt werden kann: »[…] c'est l'instant de la contemplation, de la décision, l'instant pénétré d'éternité; non plus l'instant sans avant ni après, mais enveloppant passé et futur; non plus la succession sans fin où tout passe et s'efface, mas la durée où l'être fait ses preuves de crise en crise; non plus l'intemporalité des vérités pour tous, mais l'appropriation historique que l'éternité éclaire. Il y a de même une impensable identité de spatial et du non spatial : l'omniprésence de la Transcendance est semblable à son éternel présent.« Es handelt sich also um das Verhältnis des An-Sich-Seins zu seiner empirischen Erscheinung, d. h. um die Durchsichtigkeit von Welt und Existenz, was bereits auf die Sprache der Chiffre anspielt (KJ, 267 f.).

62 »[…] la Transcendance n'est pas là seulement où règne l'ordre et l'harmonie; elle est *aussi* là où est le désespoir. […] cet effort pour intégrer la négation dans l'affirmation de l'être en soi, nous met en garde contre toute prétention à faire de la Transcendance une solution élégante, à la façon d'un idéal ou d'un vœu de perfection« (KJ, 266).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ein besonders originaler Beitrag von Ricœurs Deutung von Jaspers' *Philosophie* besteht jedoch in der Hervorhebung der existentiellen Methode. Der Analyse der Methode wird in *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* breiter Platz eingeräumt. Im vorliegenden Aufsatz sind die drei Kernelemente von Jaspers' existentieller Methode gemäß Ricœurs Erörterung dargelegt worden: (a) die dreifache Dialektik von Objektsein, Ichsein und Ansichsein, die der gesamten Systematik von Jaspers' *Philosophie* zugrunde liegt und ihre Momente gestaltet; (b) das Scheitern der Vernunft an der Erfassung der Welt, an der Existenz und an der Transzendenz als bewegende Kraft des Transzendierens; und (c) die Transzendenz als extremer Horizont von Jaspers' Denken, der bereits auf den Begriff des Umgreifenden hinweist. Sowohl *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* als auch *Gabriel Marcel et Karl Jaspers* waren bahnbrechende Arbeiten für die Rezeption der jaspersschen Philosophie im französischsprachigen Raum. Sie bieten auch dem heutigen Leser insbesondere dank der Rekonstruktion der existentiellen Methode eine eingehende und deutliche Orientierung im Hinblick auf Jaspers' philosophische Schriften bis zur Veröffentlichung seines Werkes *Von der Wahrheit* (1947).

Andererseits stellen beide Werke über Jaspers zwei wertvolle Quellen von Ricœurs Philosophie dar, die bislang vernachlässigt oder unterschätzt wurden. Es ist wahr, dass sich Ricœur in seinen späteren Werken nur selten explizit auf Jaspers bezieht. Einflüsse der jaspersschen existentiellen Methode sind jedoch in jenen Schriften erkennbar. Einige Beispiele, auf die hier nur kurz eingegangen werden kann, sind in *Symbolik des Bösen* und *Das Selbst als ein Anderer* zu finden. Im ersten Teil der *Symbolik des Bösen* werden die Ursymbole des Bösen gemäß einer dreifachen Dialektik dargelegt, die an die drei Schritte von Jaspers' existentieller Dialektik erinnert. Der Makel als objektives Moment entspricht nämlich der Bestimmung des Ursymbols des Bösen nach dem Objektsein, der Schuld als subjektives Moment der Bestimmung desselben nach dem Ichsein, und die Sünde als das ontologische Moment entspricht dem Ansichsein des Ursymbols des Bösen. Eine ähnliche Parallele könnte mit den drei Momenten der Dialektik der narrativen Identität in der sechsten Abhandlung von *Das Selbst als ein Anderer* – Beschreiben, Erzählen, Vorschreiben – gezogen werden. Die gesamte Struktur von *Das Selbst als ein Anderer* scheint auf eine gewisse Ähnlichkeit

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mit den drei Teilen von Jaspers' *Philosophie* anzuspielen. Die drei ersten Abhandlungen stellen objektivierende Formen des Diskurses über das Subjekt dar, die zu den Aporien der Zuschreibung in der vierten Abhandlung führen. Sie scheinen mithin dem Moment der Weltorientierung zu entsprechen. Die Abhandlungen über narrative Identität und diejenigen über Ethik und Moral könnten hingegen mit Jaspers' Existenzerhellung in Verbindung gebracht werden. Ricœurs Gedankengang in *Das Selbst als ein Anderer* gipfelt sodann in den abschließenden ontologischen Betrachtungen, die wie bei Jaspers die Metaphysik als das höchste Anliegen seiner Reflexion darstellen.

Das produktive Scheitern der Vernunft als bewegender Kraft des Denkens und des Transzendierens kommt wiederum auch bei Ricœur zum Tragen. Die Studie über den fehlbaren Menschen, die den Weg zur Symbolik des Bösen vorbereitet, beweist die Unmöglichkeit des traditionellen philosophischen Denkens, die existentielle Erfahrung des Bösen zu erklären. Alles, was der philosophische Diskurs beweisen kann, ist die Fehlbarkeit des Menschen, nämlich dass die Wurzeln der Möglichkeit des ›Fehlens‹ in der Disproportion zwischen Endlichem und Unendlichem im Menschen selbst zu finden sind. »Die reine Reflexion« (*la réflexion pure*)[63] ist jedoch unfähig, den Übergang von der bloßen Möglichkeit zur Wirklichkeit des Bösen zu erklären. Gerade dieses Scheitern des rationalen Diskurses veranlasst den Übergang zur Hermeneutik der Ursymbole und der Mythen, in denen die unmittelbare existentielle Erfahrung des Bösen ausgedrückt wird.

Ricœur teilt mit Jaspers die Überzeugung, dass die Transzendenz nicht in den Kategorien des objektiven Wissens erfasst werden kann. Auf das Umgreifende ist, folgt man Jaspers, nur durch die Sprache der Chiffren zu deuten. Die Metaphysik als philosophischer Diskurs über die Transzendenz lässt sich mithin nur als Hermeneutik der Chiffren durchführen. Ricœurs Auffassung der Hermeneutik als Entzifferung der Symbolik des Bösen schließt sich an dieser Stelle Jaspers an und scheint in dessen Philosophie eine dauerhafte Inspirationsquelle seines eigenen Denkens gefunden zu haben.

63 P. Ricœur, *Philosophie de la Volonté. 2. Finitude et Culpabilité* [1960], Paris 2009, 37.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Burkhard Liebsch

Existenz, Geschichte und Wahrheit

Nach ›1945‹

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

Je mehr das Negative sich […] *vertieft, desto mehr* […] *entdeckt das sich als Existenz erfahrende Leben in sich.*
François Jullien[1]

Im Grunde ist immer noch nicht erhellt, ob wir *existieren* [...].
Imre Kertész[2]

1. Probleme geschichtlichen Rückblicks

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

1 F. Jullien, *Schattenseiten. Vom Bösen oder Negativen*, Berlin 2005, 83.
2 I. Kertész, *Dossier K. Eine Ermittlung*, Reinbek 2006, 232.
3 P. Ricœur, *Histoire et vérité* [1955/^{3}1967], Paris 2001 [=HV]; dt.: *Geschichte und Wahrheit*, München 1974 [=GW].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lage[4], die erst spätere Forschung nach und nach differenziert zu beleuchten vermochte. In welchem Sinne etwa das Jahr 1945 und alles, was ihm vorausging, ›historisch‹ zu verstehen ist und was es bedeutete, ob Sieg, Niederlage oder Befreiung und ein »Geschichtszeichen«, das – diesseits und jenseits des Rheins – eine tiefe Zäsur in der deutschen, französischen, europäischen und globalen Geschichte anzeigt, das zu beurteilen blieb und bleibt weiterhin einer nach wie vor nicht abgeschlossenen, vielleicht niemals abzuschließenden Interpretationsgeschichte vorbehalten, die Ricœur als Autor selbstverständlich nicht vorwegnehmen konnte.

Im Lichte dieser Geschichte nimmt das Werk nachträglich unvermeidlich eine andere Gestalt an als diejenige, die ihrem Autor seinerzeit vorgeschwebt haben mag. Zwar klingen bereits Grundprobleme an, die ihn immer wieder und letztlich lebenslang beschäftigt haben, wie zahlreiche Aufsätze aus den 1970er und frühen 1980er Jahren zum Verhältnis von geschichtlicher Erfahrung, Narrativität und Objektivität, Verstehen und Geschichte, Historik und Hermeneutik, Referenz und Fiktionalität, Ideologie und Wahrheit[5] und dann vor allem das Spätwerk *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* (frz. 2000; dt. 2004) zeigen. Auch aus diesem hunderte von Seiten umfassenden Werk ergibt sich jedoch nicht klar, wie Ricœur seine frühen Ansatzpunkte zu einer Theorie der Geschichte später beurteilt hat.[6] In seiner intellektuellen Autobiografie, in der Ricœur Mitte

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

7 P. Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle,* Paris 1995, 54, 63 [=RF]; dt. in: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, 3–78, hier: 57 [=TP]; P. Ricœur, *Critique & Conviction.* Conversations with F. Azouvi and M. de Launay, New York 1998 [=C&C], 95 ff.; frz.: *La critique et la conviction.* Entretiens avec F. Azouvi et M. de Launay, Paris 1995 [=CeC], 147 ff. Kern jenes Paradoxes ist die Spur einer für das Politische und den Staat als solchen konstitutiven Gewalt, die als dem Staatlichen und Politischen selbst einbeschriebene nicht einfach ›aufgehoben‹, sondern vielfach kaschiert wird. Das wendet Ricœur auch gegen eine juridistische und formalistische Auffassung des Staates ein, wie er sie bei Eric Weil angetroffen hat. Vgl. P. Ricœur, *La ›philosophie politique‹ d'Eric Weil*, in: *Esprit 25*, no. 254 (10) (1957), 412–429, hier: 422; wieder abgedruckt in: *Lectures I. Autour du politique* [1991], Paris 1999, 95–114 [=L1]; P. Ricœur, *Politique, Économie et Société. Écrits et conférences 4,* Paris 2019 [=EC4], zur Ambiguität, die darin liegt, »[que] les mêmes phénomènes que nous avons parcourus sous le signe de la rationalité peuvent l'être sous le signe du démonisme« (26). S. a. die mehrfachen Paradoxe des Politischen, auf die Ricœur zuletzt zurückgekommen ist in: *Responsabilité et fragilité*, in: *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique,* no. 76–7 (2003), 127–141, hier: 133 ff. – ausdrücklich mit Blick auf die Frage, was aus dem Sinn der Geschichte wird, der in Fragen wie diesen anklingt: Woher kommen wir, wohin gehen wir? Jetzt aber im Zeichen einer unerlässlichen Verantwortung für »fragiles« Leben, wie es uns im Neugeborenen begegnet, und im Zeichen einer nicht-totalisierbaren Geschichtlichkeit, die zwischen einem *sens historique* und ›dem‹ *sens de l'histoire* zu unterscheiden zwingt (ebd., 139). Ersteren möchte Ricœur mit Hilfe von Kosellecks Kategorien einer zeitgemäßen Historik explizieren, ohne dabei aber eine transhistorische Perspektive der Hoffnung ganz preiszugeben. Siehe dazu auch P.-O. Monteil, *Ricœur politique*, Rennes 2013, der ausführlich verschiedene Deutungen jener Paradoxien herausarbeitet.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zeitig, nach seiner beginnenden Abwendung von cartesianisch fundierter Reflexionsphilosophie (Jules Lachelier, Jules Lagneau[8]), die Gegenstand seiner 1933–1934 an der Universität von Rennes abgefassten Magisterarbeit war[9], vor allem unter dem Einfluss Gabriel Marcels, Emmanuel Mouniers, Karl Jaspers', dann auch Maurice Merleau-Pontys für das menschliche, existenzielle Zur-Welt-sein interessiert hat, das sich nicht hermeneutisch selbst genügt, sondern geschichtlicher Deutungen bedarf, welche nur auf Umwegen, nicht zuletzt über den historischen Diskurs mit seinen Fragen der metaphorischen Referenz auf Vergangenes, zu gewinnen sind, die zu einer »active réorganisation de notre être-au-monde« führen kann und soll (RF, 74/TP, 68 f.).

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

8 Der Akzent liegt hier auf ›cartesianisch‹; denn philosophischen – allerdings von einer *dictature criticiste* befreiten – Reflexionsbegriffen bleibt Ricœur zeit seines Lebens verpflichtet. Vgl. P. Ricœur, *Préface à J. Nabert, ›Éléments pour une éthique‹* [1962], in: *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999, 225–236, hier: 230 [=L2]; J.-M. Le Lannou, P. Ricœur, *Y a-t-il une tradition française en philosophie?* [Entretien], in: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques 74,* no. 1 (1990), 87–91. Hier zählt Ricœur auch Émile Boutroux, Léon Brunschvicg und Alain zu dieser Denkrichtung. Siehe zum Kontext: R. Kühn, *Französische Reflexions- und Geistesphilosophie*, Frankfurt/M. 1993; M.-A. Vallée, *Le premier écrit philosophique de Paul Ricœur. Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 3*, no. 1 (2012), 144–155; J. Grondin, *Paul Ricœur. Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, in: *Revue des sciences religieuses 92*, no. 1 (2018), 121–127; journals.openedition.org/rsr/4409.

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

10 Vgl. M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den ›Humanismus‹,* Bern ^{2}1954, 26.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lation von Ontologie und Epistemologie in praktischer Absicht, die sich im Geiste eines christlich inspirierten Sozialismus[11] in *Histoire et vérité* bereits abzeichnet. Nach dem Krieg will Ricœur vor allem praktische Spielräume ethisch-politischen Handelns ausloten – auf der Suche nach »Wahrheit in der geschichtlichen Aktion« (=Teil II), die womöglich von »Wahrheit in der geschichtlichen Erkenntnis« (=Teil I) angeleitet oder bestätigt (und korrigiert) werden kann. Diese beiden Überschriften des ersten und des zweiten Teils des Buches legen vorerst nur nahe, dass es hier, im Handeln, und dort, in der Erkenntnis von Geschichte, *Wahrheit ›gibt‹* und dass es darauf ankommt, ›wahrheitsrelevante‹ Zusammenhänge von Praxis und Theorie zu begreifen.

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Unter Verweis auf Karl Marx' Frühschriften[13] versteht Ricœur unter Geschichte zunächst das, was bislang – unter nicht selbst gewählten Umständen – durch und mit Menschen geschehen ist (und insofern wie schon bei Giambattista Vico einen engeren Umfang hat als etwa die bis ins 18. Jahrhundert hinein alles innerweltlich Seiende einschließende Naturgeschichte [*historia naturalis*][14]). Aber wie sollte das, was durch das Desaster des Zweiten Weltkriegs, durch Nationalsozialismus und Stalinismus eben erst mit unzähligen Menschen millionenfach geschehen war, bereits ›objektiv‹ zu beurteilen gewesen sein?

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Hatte Kant diesen demgemäß bis heute fortdauernden Naturzustand nicht explizit als Kriegszustand gedeutet?[16] Und wenn diese Deutung zutrifft, muss man dann nicht einerseits weit bis in die Vorgeschichte des nach wie vor nicht wirklich beendeten Kalten Krieges und der beiden Weltkriege, ja sogar bis in die Ursprünge der Gattungsgeschichte zurückgehen und andererseits unsere Gegenwart und Zukunft mit einschließen, wenn man begreifen will, was sich in der Zeit zugetragen hat, auf die Ricœur seinerzeit zurückblickte? Handelte es sich etwa ›bloß‹ um eine zwischenzeitlich neuartige Ausprägung jenes im Grunde uralten Natur-Kriegs-Zustandes, jenes *status* einer Polemokratie, von der zu Kants Zeit bereits Georg C. Lichtenberg gesprochen hatte?[17] Und dauert diese anscheinend nicht etwa gerade erst eingetretene, sondern womöglich seit jeher bestehende Form der ›Herrschaft‹ des Krieges bis heute an, wie es sechs Jahre nach Erscheinen von Ricœurs Buch Levinas tatsächlich behauptet hat?[18] Diese uns bis heute beunruhigenden Frage[19] spielt auch für den frühen Ricœur zumindest hintergründig eine entscheidende Rolle, wo er sich mit dem Verhältnis von Geschichte und Wahrheit gerade in Anbetracht dessen auseinandersetzt, wodurch es am meisten gefährdet erscheint. Ricœur konnte sich mit diesem Verhältnis gar nicht so befassen, als sei es unter Berufung auf irgendeine

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

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

17 G. C. Lichtenberg, *Schriften und Briefe I*, München, Wien 1968, 819 [1181].

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

Im Anschluss an Merleau-Ponty[21] hat Ricœur kurz nach dem Kriegsende mit allerdings deutlich anderen Akzenten zwischen diesen bereits von Arthur Koestler markierten und kritisierten Gegenpositionen des »Yogis« und des »Kommissars«[22] nach geschichtlicher Orientierung gesucht, ohne zu dieser Zeit bereits von den vollen Ausmaßen der stalinistischen Gewaltherrschaft und über ihr gerade erst besiegtes nationalsozialistisches Gegenstück hinreichende Kenntnis haben zu können. Was letzteres angeht, so lagen zwar bald erste kritische Berichte aus der Sowjetunion vor (s.u.); und jede(r) hatte sehen können, was unter dem Vichy-Regime in der

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kollaboration mit den Nazis in Frankreich vor sich ging[23] (in Jahren wohlgemerkt, die Ricœur in Gefangenschaft verbracht hat). Die ersten, seit Mitte der 1930er Jahre zu verzeichnenden politischen Veröffentlichungen Ricœurs, die in dieser Hinsicht bereits aus damaliger, erst recht aber aus heutiger Sicht erstaunliche, allerdings sehr bald abgebaute Sympathien mit einen ›starken Staat‹ im Sinne Hitlerdeutschlands[24], eine gewisse Geringschätzung des Rechts und

23 Siehe den luziden Bericht von Marc Bloch in: *Die seltsame Niederlage. Frankreich 1940. Der Historiker als Zeuge* [1940], Frankfurt/M. 1995, 39–232, sowie die Beschreibung der lange nachwirkenden, aber erst in den 1970er Jahren offen zutage getretenen Folgen bei H. Rousso, *The Vichy Syndrome*, Cambridge 1991. Jegliche anachronistische Selbstgerechtigkeit der Beurteilung jener Zeit aus heutiger Sicht verbietet sich, wenn man bedenkt, dass das erste und nach der Einschätzung von Ahlrich Meyer bis heute maßgebliche Standardwerk, in dem die besagte Zeit historiografisch umfassend beschrieben worden ist, erst seit 1983/5 vorlag – was nicht verhindern konnte, dass es auch danach diesseits des Rheins noch »längere Zeit von der Historikerzunft so gut wie unbeachtet« geblieben ist. Gemeint ist Serge Klarsfelds Monografie *Vichy – Auschwitz. Die »Endlösung der Judenfrage« in Frankreich*, Darmstadt 2007; siehe darin das *Vorwort* von A. Meyer (13–26, hier zit.: 13), sowie zum ganzen Kontext J. Altwegg, *Die langen Schatten von Vichy. Frankreich, Deutschland und die Rückkehr des Verdrängten,* München, Wien 1998; G. Mak, *In Europa. Eine Reise durch das 20. Jahrhundert*, München 2005, 567–573, 586 f.; J. Judaken, *Intellectuals, Culture, and the Vichy Years: Reappraisals and New Perspectives*, in: *Contemporary French Civilization 31*, no. 2 (2007), 83–115. Im Kontext der neueren geschichtstheoretischen Diskussion in Frankreich situiert P. Marinescu Klarsfeld *en passant* in: *The Duty of Memory Revisited: Ricœur's Contribution to a Crisis in French Historiography*, in: *Human Studies 44* (2021), 453–471. – Ein im Hinblick auf den frühen Ricœur bemerkenswerter Vergleich drängt sich im Übrigen durch die inzwischen veröffentlichten *Carnets de Captivité* von Levinas auf, in denen Auschwitz, Konzentrations- u.a. Lager genauso wie die sogenannten Sonderkommandos und der »Holocaust« bereits ihre Spuren hinterlassen haben. Vgl. E. Levinas, *Carnets de captivité* suivi de *Écrits sur la captivité* et *Notes philosophiques diverses. Œuvres 1,* Paris 2009, 34, 156, 189, 210, 218.

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sympathie für staatliche Propaganda[25] verraten – obgleich sich deren Verfasser seinerzeit erklärtermaßen als Sozialist und Pazifist begriffen hatte[26] – sind denn auch Gegenstand empfindlicher Kritik.[27]

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

25 P. Ricœur, *Paroles de prisonniers. IX. Propagande et culture*, in: *L'unité française. Cahiers d'Etudes de la Fédération des cercles Jeune France (de Vichy),* no. 1 (1941), 54–59. Wer hier genauer hinschaut, wird freilich feststellen, wie der junge Ricœur unter dem Eindruck der Übermacht Deutschlands sein Überzeugtsein von einer freien Kultur zu retten versucht – in vielfach kompromisshaftem Hin und Her zwischen staatlicher, autoritärer Lenkung und individueller Freiheit. Auch in einem kurz darauf an gleicher Stelle veröffentlichten, Ricœur und Louis Estrangin zugeschriebenen Essay (*Paroles de prisonniers. I. La jeunesse et le sens du service social,* in: *L'unité française* [1941], no. 2, 162–172) bleibt es allerdings dabei: Die Einzelnen sind nicht für Staat und Gesellschaft, sondern umgekehrt diese für die Einzelnen da (ebd., 162). Zu diesen Texten siehe Ricœurs auf das Jahr 1994 zurückgehende *Note sur certaines ›Paroles de prisonniers‹* (https://fondsricoeur.ipt-edu.fr/photo/note%20sur%20certaines%20%20paroles%20de%20prisonniers.pdf), in der er persönlich zum politischen Kontext seiner frühen Jahre Stellung nimmt, sowie D. Kaplan, *Paul Ricœur and the Nazis*, in: *Research in Phenomenology 37,* no. 2 (2007), 219–236.

26 Vgl. P. Ricœur, *Communistes et socialistes en face de l'Allemagne*, in: *L'Avant-Garde* (1936), 1 sept, 6.

27 Selbstkritik eingeschlossen. Ricœur hat später eingestanden, sich mit einer frühen Würdigung der Macht des NS-Regimes ganz und gar geirrt zu haben, die in der von diesem mobilisierten »énergie vitale des peuples plus de sens« erkannte als in »notre idée hypocrite et vide du droit« (*Où va la France?,* 5 f.). Dabei hat Ricœur nicht mit einer Vorstellung vom »guten Tyrannen« geliebäugelt (vgl. P. Ricœur, *Dictature militaire?,* in: *L'Avant-Garde* [1936] 15 oct., 4). Und ein früher, fiktiver, an gleicher Stelle veröffentlichter Dialog über die Legitimität von Gegengewalt, sei es in der Form von ökonomischen Sanktionen, sei es in der Form von Krieg, beweist ein sehr scharfes, ›aporetisches‹ Problembewusstsein in Fragen, die uns noch heute umtreiben (man denke nur an den hybriden Krieg Russlands im Osten Europas); vgl. *Dialogue sur les sanctions* [fiktiver Dialog zwischen einem Befürworter von Sanktionen und Ricœur], in: *L'Avant-Garde* (1936), 15 oct., 4, sowie zum ganzen Kontext F. Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913–2005)* [2001]. Éd. revue et augmentée, Paris 2008, 67 [=SV]; C&C, 16 f./CeC, 30 f. – Zur Frage, wie jene Selbstkritik heute zu beurteilen ist, und zu den erwähnten Schriften vgl. die Bewertung von Christina Kleiser, *Autobiografie, Geschichtspolitik und die Pflicht zur Gerechtigkeit. Zur historischen Bedingtheit von Paul Ricœurs Alterswerk ›Gedächtnis, Geschichte, Vergessen‹,* in: B. Liebsch (Hg.), *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur,* Sonderband Nr. 24 der *Deutschen Zeitschrift*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Doch von ›zureichender‹ Kenntnis konnte seinerzeit und unmittelbar nach dem Krieg gewiss weder im Fall Merleau-Pontys noch Ricœurs, weder im Hinblick auf den Nationalsozialismus[28] noch auch auf den Stalinismus die Rede sein.

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

---

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

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

29 Ricœur selbst stellt fest, dass er sich über die Konzentrationslager erst nach seiner Befreiung im Jahre 1945 klar zu werden begann (RF, 20/TP, 12). Vgl. A. Camus, G. Friedmann, M. de Gandillac, P. de Lanux, M. Merleau-Ponty, J. Wahl, *Le destin de l'individu dans le monde actuel*, in: F. Berge (éd.), *Chemins du monde*, Paris 1947, 19–36; M. Merleau-Ponty, *La Guerre a eu lieu* [1945], in: *Sens et Non-sens*, Paris ^{7}1966, 245–270; ders., *L'U.R.S.S. et les camps* [1950], in: *Signes*, Paris 1960, 330–343, hier: 337.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

---

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

33 SK, 178, 325 ff., 38; vgl. H. Möller (Hg.), *Der rote Holocaust und die Deutschen. Die Debatte um das »Schwarzbuch des Kommunismus«*, München ^{2}1999. Die Krawschenko-Affaire (1949) bezeichnet Ricœur viele Jahre später selbst als den für ihn entscheidenden Wendepunkt (C&C, 14/CeC, 27). Krawschenko hatte schonungslos über die von den Kommunisten zu verantwortende Hungersnot in der Ukraine und über den Gulag berichtet, wurde dafür diffamiert und musste sich dagegen gerichtlich zur Wehr setzen. (Vgl. zum Kontext mit Blick auf die einschlägigen Reaktionen von Camus, Sartre, Claude Lefort u.a.: T. Judt, *Past Imperfect. French Intellectuals 1944–1956*, New York, London 2011, 112 f., 140, 146, 155.) Zur Geschichte der wachsenden Kritik am stalinistischen Kommunismus in Frankreich vgl. mit Blick auf Romain Rolland, André Gide, André Malraux, Louis Aragon u.a. F. Furet, *Das Ende der Illusion. Der Kommunismus im 20. Jahrhundert* [1995], München, Zürich 1996, 356 f., 366–372, 489 f., sowie R. Colquhoun, *Raymond Aron. Vol. 1. The Philosopher in History. 1905–1955*, London 1986.

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nachdem André Gide bereits in den 1930er Jahren und nochmals deutlich in seinem Buch *Retour de l'U.R.S.S.* (1945) vom stalinistischen Sowjetkommunismus abgerückt war[35], blieb es zunächst Arthur Koestler vorbehalten, bezeichnenderweise im Modus der Fiktion über die unmenschliche Realität jenes Systems unnachsichtig Auskunft zu geben – im Roman namens *Sonnenfinsternis* (1940), dessen auf Deutsch verfasster Originaltext überhaupt erst seit 2018 vorliegt.[36] Das ist wiederum ein unübersehbarer Hinweis darauf, dass *der Prozess des Realisierens* dieser Realität immer noch anhält. »Nehmen Sie sich Zeit und lernen Sie Seite um Seite den Leidensweg von Millionen Menschen kennen«, fordert Stéphane Courtois die Leser des *Schwarzbuchs* Ende der 1990er Jahre denn auch auf (SK, 43), so als würde dieser Prozess gerade erst vollumfänglich beginnen. Entscheidend angestoßen wurde er international nach Alexander Solschenizyns, in den 1970er Jahren zur Schullektüre aufgerücktem Erstlingswerk *Ein Tag im Leben des Iwan Denissowitsch* (1962), von dem Roman *Der erste Kreis der Hölle* (1968) und mit weltweit durchschlagendem Erfolg schließlich mit dem monumentalen Bericht über den *Archipel Gulag,* der erst seitdem ein allgemein bekannter Begriff geworden ist.[37] Warlam Schalamows Dokumentationen des Lagersystems von *Kolyma*, auf die sich Solschenizyn ebenso als authentisches, wahres Zeugnis beruft wie auf Koestler, wird ebenfalls mit großer Verspätung rezipiert. Spuren und Zeugnisse des sowjetischen Lagersystems dokumentiert die inzwischen in Putins Russland von einer willfährigen Justiz höchstrichterlich verbotene Menschenrechtsorganisation *Memorial* seit den 1980er Jahren systematisch.[38] Erst danach kommt es zur Etablierung einer

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Man sollte also gewarnt sein vor einer selbstgerechten Beurteilung geschichtsphilosophischer Schriften der unmittelbaren Nachkriegszeit.[40] Sie mögen im Rückblick ungenügend auf die geschichtliche Wirklichkeit bezogen erscheinen. Doch war diese seinerzeit noch sehr unzulänglich dokumentiert. Zudem versteht es sich keineswegs von selbst, welcher Status geschichtlicher Wirklichkeit überhaupt in Theorien mit geschichtsphilosophischem Anspruch zukommt bzw. zukommen sollte und wie man nach 1945, nach Stalins Tod (1953) und der darauffolgenden radikalen Ernüchterung über die Aussichten und den Sinn eines solchen Anspruchs, überhaupt noch ›Geschichtsphilosophie‹ betreiben sollte[41] – ein Ansinnen, dem Ricœur frühzeitig mit erheblicher Skepsis begegnet.

---

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Während Merleau-Ponty zu dem Ergebnis kommt, es gebe »weniger einen Sinn der Geschichte als eine Beseitigung des Unsinns« bzw. eine fortschreitende, wenn auch von vorübergehenden Regressionen aufgehaltene Beseitigung falscher Lösungen[42], ist Ricœur anfangs bereit, einen universalen »Sinn der Geschichte« mit Edmund Husserl zu affirmieren, glaubt aber so wenig wie Merleau-Ponty an dessen dialektische Synthese (HV, 79/GW, 74). Eine durch fortschreitende Aufhebung von Widersprüchen dialektisch quasi im Vorhinein gesicherte Identität von Geschichte und Wahrheit sollte die Konjunktion aus seiner Sicht jedenfalls nicht suggerieren.[43] Wenn Geschichte und Wahrheit in ihrem gegenseitigen Verhältnis zu bedenken sind, so gerade deshalb, weil Geschichte ›nicht gleichbedeutend‹ mit Wahrheit ›ist‹.[44] Vielmehr sollten offenbar problematische wechselseitige Bezüge, Überschneidungen bzw. Überkreuzungen von Geschichte und Wahrheit zur Diskussion gestellt werden, so dass von vornherein zu erwarten war, dass *Geschichte nicht in Wahrheit aufgeht und Wahrheit umgekehrt nicht in Geschichte aufgeht – vorausgesetzt, man hat es nicht ohnehin mit gegenseitig sich Ausschließendem zu tun,* mit Geschichte bar jeglicher Wahrheit und mit Wahrheit als Transhistorischem, substanziell aus sich heraus Bestehendem, Ahistorischem, das sich – wie die Ideen Platons, der Himmel bei Aristoteles und die menschliche Seele bei Plotin, bevor sie sich durch eigene Schuld ihre »Unverletzlichkeit« verscherzt[45] – als unanfechtbar durch jegliche geschichtliche Bedrängnis sollte erweisen können. Unter diesen Voraussetzungen wirft Ricœurs Buchtitel zwei gegenläufige Fragen auf: wie möglicherweise *Geschichte als wahr* bzw. als Wahrheit und wie *Wahrheit als geschichtlich* bzw. geradezu als Geschichte erscheinen und gelten kann.

---

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Im Sinne dieser Überzeugung hat Ricœur offenbar nicht nur *Sein und Zeit*, sondern auch die Ontologie Gabriel Marcels, Emmanuel Mouniers Personalismus und vor allem Karl Jaspers' im März des Jahres 1935 gehaltene Groninger Vorträge über Vernunft und Existenz rezipiert.[47] Für den Zusammenhang von Geschichte und Wahrheit bürgte dagegen zuletzt Alexandre Kojève[48] in seinen zwischen 1933 und 1939 an der Pariser *École des Hautes-Études* gehaltenen, inzwischen zur Legende aufgerückten Vorlesungen zu Hegels *Phänomenologie des Geistes*, die noch heute vielfach so aufgefasst werden, als habe es zuvor überhaupt kein ›geschichtsphilosophisches‹ Denken in Frankreich gegeben.[49] Dabei

47 K. Jaspers, *Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen*, München [4]1987 [=VE]; vgl. KJ, 25 ff. Dabei gerät auch Ricœur in das Fahrwasser des Streits um die angemessene – ontologische oder anthropologische – Deutung jenes Ausgesetztseins. Vgl. M. Merleau-Ponty, *Vorlesungen I,* Berlin, New York 1973, 115 f.; J. Wahl, *Vom Nichts, vom Sein und von unserer Existenz*, Augsburg, Basel 1954. Primär anthropologisch hatten sowohl Kojève als auch Sartre argumentiert. Letzterem kreidete das Heidegger bekanntlich als vollkommenes Missverständnis von *Sein und Zeit* an. Dagegen tendiert Ricœur auch nach dem Ausbruch der daran anschließenden Debatte dahin, die Philosophie der Existenz als eine anthropologisch-hermeneutische Theorie des ›lebenden‹, einzelnen Menschen aufzufassen und ihr eine Philosophie selbstkritischen Denkens und Urteilens auf den Spuren Kants beizuordnen. Auf der Linie dieses geradezu programmatischen Gegensatzes liegt noch sein deutlich späterer Kierkegaard-Essay. Vgl. P. Ricœur, *L'humanité de l'homme*, in: *Studium Generale 15* (1962), 309–323, hier: 321; *L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique*, in: *Il Pensiero 5*, no. 3 (1960), 273–290 (auch in: *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3,* Paris 2013, 21–47 [=EC3]); *Philosophieren nach Kierkegaard* [1963], in: M. Theunissen, W. Greve (Hg.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Frankfurt/M. 1979, 579–596; Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit,* 72–80.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

spricht Kojève selbst im Anschluss an Alexandre Koyrés Hegelinterpretation[50] von der Geschichte als fortschreitender Berichtigung von Irrtümern und als Beseitigung von Widersprüchen[51], deren Vorbild man in der Wissenschaftsgeschichte der Physik erkennen konnte. An dieser hatte sich in Frankreich denn auch zuletzt der Kritizismus Léon Brunschvicgs orientiert.[52] Bei Gaston Bachelard, Georges Canguilhem und Jean Piaget vor allem wurde dieses Vorbild zum Modell einer epistemologischen Geschichte, das auch auf andere Wissenschaften wie die Biologie, die Medizin und die Psychologie übertragbar zu sein schien (ohne sich dabei noch länger mit Hegel auf eine der jeweiligen Geschichte immanente Teleologie stützen zu lassen).[53]

Unter Berufung auf Hegel fasst Kojève Geschichte als fortschreitende Bewahrheitung des Wahren[54] abgesehen davon so auf, dass sie

---

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

50 A. Koyré, *Hegel à Jéna*, in: *Études d'Histoire de la Pensée Philosophique*, Paris 1961, 35–174.

51 A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la ›Phénoménologie de l'Esprit‹ professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*. Réunies et publiées par R. Queneau [1947], Paris 1968; dt.: *Hegel. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes. Mit einem Anhang: Hegel, Marx und das Christentum,* Frankfurt/M. 1975, 152, 163 [=H].

52 Vgl. die Rückbezüge auf Brunschvicg in: Ricœur, *L'humanité de l'homme*, 311, 321, sowie die frühe Positionierung zwischen Brunschvicgs Rationalismus und einem Henri Bergson zugeschriebenen Mystizismus in: P. Ricœur, *Note sur les rapports de la philosophie et du christianisme*, in: *Le Semeur 38,* no. 9 (1936), 541–557.

53 Vgl. HV, 42 zu Canguilhem, sowie J. Piaget, *›L'expérience humaine et la causalité physique‹ de L. Brunschvicg*, in: *Journal de Psychologie 21* (1924), 856–607; *Erkenntnistheorie der Wissenschaften vom Menschen*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1973; G. Canguilhem, *Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie*, Frankfurt/M. 1979; M. Foucault, *Archäologie des Wissens* [1969], Frankfurt/M. 1981, Kap. IV, 6.

54 Merleau-Ponty hat letztere im Anschluss an Henri Bergson als *movement rétrograde du vrai* gedacht, als Bewahrheitung, die nicht einfach zum Vorschein bringt, was vorher schon wahr war. (Vgl. u.a. M. Merleau-Ponty, *Die Natur. Vorlesungen am Collège de France 1956–1960*, München 2000, 107.) Überdies beschreibt er diese Bewegung so, dass sie eine Inkompossibilität des Bewahr-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

---

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Die Möglichkeit eines solchen Systems bestreitet der frühe Ricœur. Offenbar unter dem Einfluss von Jaspers (aber auch ganz ähnlich wie Merleau-Ponty[56]) behauptet er, »die Wahrheit ist auf radikale Weise intersubjektiv geworden«[57], denn sie lasse sich nur kommunikativ bewähren (HV, 80/GW, 75).[58] Den Glauben an die nach wie vor bestehende Gültigkeit eines solchen Systems hatte dagegen Kojève einer ganzen Generation französischer Theoretiker eingeimpft, ohne zu sehen, wie fragwürdig dieser Glaube bereits im Lichte der radikalen Kritik dastehen musste, die Franz Rosenzweig unmittelbar nach dem Ende des Ersten Weltkriegs gegen

---

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

56 Vgl. HT2, 97 f.

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

58 Daraus hat Jaspers freilich nicht den Schluss gezogen, es sei gar keine Geschichtsphilosophie mehr möglich; im Gegenteil nahm sie für ihn die Form der »Selbsterhellung der Existenz als Geschichtsphilosophie« an (vgl. W. Brüning, *Geschichtsphilosophie der Gegenwart*, Stuttgart 1961, 107). Dabei geht es um die Existenz von Individuen, von denen jedes »einmalig, unersetzlich, einzig« ist, so dass sie sich jeglichem System entzieht. Welche Konsequenzen Jaspers daraus in seiner eigenen Geschichtsphilosophie gezogen hat, konnte Ricœur seinerzeit nicht wissen. Jaspers' einschlägiges Hauptwerk dazu (*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Frankfurt/M., Hamburg 1955) ist im gleichen Jahr erschienen wie *Histoire et vérité*. Auf dieses Werk ist Ricœur weder im Kontext seiner Reflexionen des Tragischen noch auch in späteren Reprisen der »Existenzerhellung« oder im Kontext der Wiederaufnahme der Schuldproblematik zurückgekommen. (Vgl. L1, 141–158; *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* [1994], Paris 2006 [=L3], 187–209; MHO/GGV, Epilog.).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das Hegel'sche Staatsdenken gerichtet hatte[59], was dann vor allem bei Levinas auf fruchtbaren Boden fallen wird.[60] Davon abgesehen nimmt Kojève auch später nicht die bereits artikulierten Sorgen über die künftige Richtung der seinerzeit in Europa mächtigsten Staaten, das Hitler'sche sog. Dritte Reich und die Sowjetunion Stalins, zum Anlass einer entschiedenen Revision seines geschichtstheoretischen Denkens.

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

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

59 F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat* [1920], Berlin 2010; ders., *Der Stern der Erlösung* [1921], Frankfurt/M. ^{5}1996.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

geten des Staates auf, ohne ihn rigorosen Ansprüchen unterwerfen zu wollen[62], die zuvor bei Theoretikern des Machtstaates[63], vielfach unter sozialdarwinistischen Vorzeichen[64], ignoriert worden waren. Keineswegs erfüllt ja jeder Staat den Anspruch gleichermaßen, dem Sinn jener Wirklichkeit auch gerecht zu werden. Aber nach den Erfahrungen von Nationalsozialismus und Stalinismus geriet das Staatsdenken als solches doch weit radikaler unter Beschuss, als es sich die hegelianischen Verteidiger der vernünftigen Wirklichkeit des Staates hatten träumen lassen. In mehreren, z. T. in *Histoire et vérité*, später dann in den *Lectures 1–3* zusammengetragenen Aufsätzen hat Ricœur frühzeitig darauf hingewiesen.

Nach 1945 standen die zwei mächtigsten Staaten auf europäischem Boden, das sogenannte Dritte Reich Hitlers und die Sowjetunion Stalins, als totalitäre Inbegriffe der Propaganda, der Lüge und rücksichtsloser Gewalt da[65] – mit der Folge eines nachhaltigen Vertrauensverlustes in den Staat als solchen einerseits und mit der Konsequenz andererseits, dass man ihn nicht verhandelbaren Legitimitätsansprüchen unterwerfen musste, die keiner politischen Macht der Welt mehr zur Disposition stehen sollten. Heute neigt man dazu, die 1948 weltweit durch die UNO verbindlich statuierten Menschenrechte als Kern dieser Legitimitätsansprüche zu verstehen und

62 G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke 7* (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1986, § 260; E. Weil, *Hegel et l'état*, Paris 1950; J. Hyppolite, *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, Paris 1953; P. Ricœur, *Retour à Hegel (Jean Hyppolite)* [1955], in: L2, 173–187. Bei Eric Weil, der für Ricœur der maßgeblichste Neo-Hegelianer war, wird dessen kritische Distanz zu Hegel v.a. darin deutlich, dass er statuiert: der »progrès vers la non-violence définit pour la politique le sens de l'histoire«, wie es auch Ricœur zitiert, nicht ohne allerdings entschiedene Vorbehalte gegen eine dialektische Aufhebbarkeit jeglicher Gewalt geltend zu machen. Ricœur, *La ›philosophie politique‹ d'Eric Weil*, 426 (in L1, 111).

63 Vgl. F. Meinecke, *Die Idee der Staatsraison in der neueren Geschichte* [1957], München, Wien [4]1976; H. Münkler, *Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsraison in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt/M. 1987.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

anzunehmen[66], jene beiden Systeme hätten sich vor allem durch deren Verletzung ausgezeichnet. Doch die historische Rekonstruktion dessen, was jeweils genau vorgefallen war, machte jahrzehntelange politik- und geschichtswissenschaftliche, sozialgeschichtliche und -philosophische Arbeit erforderlich, die *bis heute* mit diesen Fragen beschäftigt ist: Was ist eigentlich geschehen? Worum handelte es sich dabei genau? Woher rührte, was man als Ächtung (der Juden), als Diskriminierung (politischer Gegner), gemeine Drangsalierung, Entrechtung und schließlich als Vernichtung der sozialen, bürgerlichen, rechtlichen und schließlich physischen Existenz (von Millionen Anderer) eingestuft hat, von der man sich glaubte »reinigen« zu sollen? Rührte all das etwa nur von der Macht der jeweiligen, als ›monströs‹ abzutuenden Machthaber her, die mit deren Tod gewiss erledigt sein müsste?[67] Oder aus der unmittelbaren Vorgeschichte der jeweiligen Gesellschaften, die ihr fatales antisemitisches, rassistisches, chauvinistisches und revolutionäres Erbe so leicht nicht loswerden konnten?[68] Oder aus der neuzeitlichen Genealogie des Naturzustands europäischer, imperialistischer und kolonialistischer Machtstaaten, aus der sie hervorgegangen waren? Oder gar aus dem viel weiter zurückreichenden Ursprung Europas selbst? Was unterschied ungeachtet dessen die Systeme? Lassen sie sich als Totalitarismen begrifflich auf einen Nenner bringen? Von Simone Weil (die das Kriegsende nicht mehr erlebt hat, aber 1939/40 wie zuvor Levinas nach den historischen Voraussetzungen des Hitlerismus gefragt hatte) und Hannah Arendt über Zygmunt Bauman bis hin zu Philippe Lacoue-Labarthe und Edith Wyschogrod ist über diese Fragen auch geschichtsphilosophischer, bis heute nicht zu schlich-

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

---

69 Von den zuletzt Genannten hat nur Hannah Arendt Ricœurs Aufmerksamkeit gefunden – mit Blick auf einen frühzeitig (noch *ohne* Bezug auf sie) gebrandmarkten Totalitarismus, der als »nouveauté radicale« und als spezifisch moderne Krankheit (*La crise de la démocratie et de la conscience chrétienne*, in: *Le Christianisme Social*, no. 4, mai [1947], 320–331, hier: 325 f.) eingestuft wird, passend zu Arendts späterem Eingeständnis, die ganze vorherige Begriffs- und Ideengeschichte des Westens erscheine ihr angesichts dieser Erfahrung entwertet bzw. unbrauchbar und erfordere deren radikale Revision. So jedenfalls kann man m. E. ihre Zeilen in *Vom Leben des Geistes. Bd. 1. Das Denken*, München, Zürich ^{2}1989, 207, deuten; vgl. P. Ricœur, *Préface*, in: H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris 1961/1983, 5–31, hier: 9 [auch in L1, 43–66]. Wie sehr Ricœur von einem derart radikalen (auch von Arendt selbst keineswegs ganz durchgehaltenen) Standpunkt jedoch abweicht, geht indirekt u.a. aus seiner Bemerkung hervor, Hitler habe zwar Juden, nicht aber »die Tora ermordet«; vgl. *Entretien* [avec D. Bermond], in: *Lire le magazine des livres et des écrivains 266* (1973), 26–32, hier: 28. Zur zuvor schon aufgeworfenen Frage nach den Ursprüngen des Hitlerismus vgl. E. Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* [1934]. Suivi d'un essai de Miguel Abensour, Paris 1997; S. Weil, *Einige Überlegungen zu den Ursprüngen des Hitlerismus* [1939/40], in: *Krieg und Gewalt. Essays und Aufzeichnungen*, Zürich 2021, 99–158.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Diesen auch schon von Gabriel Marcel zurückgewiesenen Anspruch[71] hat der frühe Ricœur als Weg in einen politischen Dogmatismus aufgefasst, an dessen Ende die »humanistischen« Aspirationen des jungen Marx vergessen und bereits bei Lenin, eklatant dann bei Stalin eine monopolisierte ›Wahrheit‹ (*prawda*) zum Instrument der politischen Repression werden konnte (vgl. SK, 824). Dieses vorläufige ›Ende‹, dessen Aufarbeitung überhaupt erst nach Nikita Chruschtschows Abrechnung mit Stalin auf dem XX. und XXII. Parteitag der KPdSU im Jahre 1956 bzw. 1961 erfolgen konnte[72] und längst wieder empfindliche Rückschläge hinnehmen musste, offenbart in Ricœurs Sicht allerdings eine ›Pathologie‹, deren Ursprünge viel früher zu erkennen waren: in einem irreführenden Verständnis dessen, wie menschliche Existenz ›mit Wahrheit konfrontiert‹ und

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in diesem weiten Sinne immer schon ›im Wahren ist‹. Damit kann nach Ricœurs, an Jaspers anschließender Überzeugung niemals ein privilegierter Zugang zu ihr oder gar ihr exklusiver Besitz, sondern nur gemeint sein, dass man sich der Herausforderung der Wahrheitsfrage selbst[73] stellen muss. Die Frage ist allerdings, *wie* das geschehen kann bzw. geschehen müsste.

3. Existenz und Wahrheit

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

---

l'histoire [1938], Paris ^{3}1964; ders., *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique* [1938], Paris 1986. Im Vorwort zur 1964er Fassung der zuerst genannten Schrift gibt Aron an, sie bereits 1934/5 verfasst zu haben. H.-I. Marrou, *Über die historische Erkenntnis* [1954], Freiburg i. Br., München 1973; GW, 51; MHO, 436 ff./GGV, 517 ff.; Dosse, SV, 224, 226. Das später wieder von Hans-Georg Gadamer und Reinhart Koselleck diskutierte Verhältnis von Historik und Hermeneutik bestimmt in revidierter Form auch das zuletzt zit. Werk (GGV, 458 ff.); vgl. R. Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Mit einer Antwort von Hans-Georg Gadamer, Frankfurt/M. 2003; sowie den Beitrag zum Verhältnis von Historik und Hermeneutik in Bd. IV. Zur Aron-Rezeption (u. a. durch Marrou in der Zeitschrift *Esprit*, an der sich Ricœur frühzeitig beteiligt hat) mit Blick auf dessen Rezeption deutschen geschichtstheoretischen Denkens und die allgemeine intellektuelle Lage jener Zeit in Frankreich vgl. Colquhoun, *Raymond Aron. Vol. 1. The Philosopher in History. 1905–1955*, bes. 148 f., 248 ff., 301, 352.

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Redlichkeit« (VE, 15[77]), die allerdings nicht einfach für sich selbst in Anspruch zu nehmen ist, wenn sich jede für ›wahr‹ gehaltene, auf Wahrhaftigkeit gegründete Einsicht nur (f) kommunikativ bewähren kann, wobei sie auf die Anerkennung Anderer rückhaltlos angewiesen zu sein scheint (VE, 78 f.).

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

Die schon Kierkegaard und den frühen Jaspers umtreibende Frage, nicht *was*, sondern *wer* wir sind bzw. wer jede(r) *für sich genommen* ist[80], kann keine rein reflexive Antwort finden, davon ist auch Ricœur frühzeitig mit allen überzeugt, auf die er sich als Philosophen menschlicher Existenz beruft. Niemand, heißt das, kann

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

78 Diesem Begriff bleibt Ricœur dauerhaft verpflichtet; vgl. *Éclairer l'existence* [1986], in: L1, 155–158; *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris 2004, 368; dt.: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt/M. 2006, 317.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Am Anfang dessen, was man später pauschal »Existenzphilosophie« genannt hat[81], steht also Wahrheit als (niemals durch sich

81 Vgl. die frühe Charakterisierung durch Karl Löwith: *Existenzphilosophie* [1932], in: *Sämtliche Schriften, Bd. 8*, Stuttgart 1984, 1–18; sowie E. Mounier, *Introduction aux Existentialismes* [1947], in: *Œuvres de Mounier, T. III, 1944–1950*, Paris 1962, 67–178 [=ŒM]; Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, ch. II; B. Waldenfels, *Phänomenologie, Existenzphilosophie und Seinsdenken*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 7*, Basel 1989, 742–752; ders., *Einführung in die Phänomenologie*, München 1992, 55 f., wo Ricœurs Engführung von Existenzphilosophie und Anthropologisierung bemängelt wird. Schon Jean Wahl, der in seinem Buch *Le malheur de conscience* (1929) selbst einen ›existenzialisierten‹ Hegel in Frankreich bekannt gemacht hatte, prophezeite Mitte der 1930er Jahre: »l'existentialisme est la mort de l'existence« (SV, 118; vgl. E. Kleinberg, *Generation Existential. Heidegger's Philosophy in France 1927–1961*, Ithaca, London 2005, 84 ff.). Und nach dem Krieg sahen sich auch Autoren wie Fritz Heinemann dazu genötigt, zu fragen, ob diese Art Philosophie nicht eine Totgeburt sei. Fast alle, auf die der Terminus gemünzt worden ist, haben ihn, mit der Ausnahme Sartres, im Übrigen von sich gewiesen. Siehe F. Heinemann, *Existenzphilosophie. Lebendig oder tot?* [1949/1950], Stuttgart ^{2}1954; W. Janke, *Existenzphilosophie*, Berlin, New York 1982; sowie die Zwischenbilanz von P. Ricœur in: *Phénoménologie existentielle*, in: *Encyclopédie française. XIX. Philosophie et religion*, Paris 1957, 19.10-18–19.10-12, und den Rückblick in: P. Ricœur, G. Marcel, *Entretiens*, Paris 1968. Bereits in der frühen Studie über die Aufmerksamkeit hatte sich Ricœur mit Blick auf die »philosophie de l'existence« gegen einen »mythe d'un sujet impersonel« gewandt: *L'attention. Etude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques*, in: *Bulletin du Cercle philosophique de l'Ouest 4,* no. 15 (1940), janv.-mars, 1–28, hier: 27 (auch in: EC3, 51–93); dt.: *Die Aufmerksamkeit. Eine phänomenologische Studie der Aufmerksamkeit und ihrer praktischen Zusammenhänge* [1940], in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns. Die Willensphilosophie Paul Ricœurs im Kontext*, Leiden, Paderborn 2019, 345–381, hier: 379. Nach dem Krieg geht Ricœur nur noch vom Plural ›Existenzialismen‹ (darunter auch ein »schwarzer«) aus; *Le renouvellement du problème de la philosophie chrétienne par les philosophies*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

selbst allein verbürgte) Redlichkeit oder Wahrhaftigkeit, die sich um das Selbstverständnis eines Subjekts dreht, das sich rückhaltlos Anderen und der Welt ausgesetzt weiß; und zwar derart, dass es sich keinesfalls seiner selbst vergewissern kann, wie es in der cartesianischen Tradition angenommen worden war, die das Problem der Gewissheit allerdings auf die Frage, *was* wir sind, bezogen hatte, um über Descartes' *res cogitans* bzw. »denkendes Ding« (das viel zitierte »Ich«) am Ende nicht wesentlich hinauszugelangen. Im mit Mikel Dufrenne in Gefangenschaft auf deutschem Boden geschriebenen Frühwerk[82] *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (1947) ist dagegen von einer »vérité que je suis« die Rede, die nur dadurch wirklich sein könne, dass sie bezeugt wird.[83] »L'existence ne fait [...] le vrai, elle l'atteste« (KJ, 195, 202). Und dazu ist sie rückhaltlos auf Andere angewiesen: »J'ai besoin de l'autre pour être vraiment moi.« »Le propre du vrai est donc de se faire comprendre et approprier par l'autre« (KJ, 155, 202 f.).

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

---

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verhelfen kann, herauszufinden, *wer* es in Wahrheit ist (KJ, 204, 347). So soll letztlich für jede(n) im Verhältnis zu allen Anderen gelten: »nous sommes témoins de l'existence«, d.h. einer *Inter-Existenz, in der niemand von sich aus wissen kann, wer er oder sie ist.* Dabei ist jede(r) eine nicht bzw. nur vermeintlich imitierbare Ausnahme.[84] Je mehr man mit Anderen in Kommunikation tritt, desto klarer müsste das werden[85]; vorausgesetzt, eine als inauthentisch eingestufte, schon von Kierkegaard beschriebene Furcht davor, überhaupt auf individuelle Art und Weise ›jemand‹ zu sein, verbaut dies nicht früher oder später.

Weit entfernt, die Redlichkeit auf ein sich selbst privilegierendes und selbstgerechtes Selbst zurückzuwerfen, muss dieses sich demnach als auf Andere rückhaltlos angewiesen erfahren, um sich selbst in seinen Verhältnissen zur Welt verstehen zu lernen. Beziehung zu Anderen findet dabei in Modi der Begegnung statt, in denen sich Andere als solche jeglicher subjektiven Konstitutionsleistung entziehen. »On rencontre autrui, on ne le constitue pas«, schreiben Dufrenne und Ricœur mit Sartre.[86] Noch hat hier die Begegnung vor allem den Charakter des Kampfes[87] (um Anerkennung bzw. des

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

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

86 Vgl. KJ, 154.

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Anerkennens), wie ihn Kojève mit Hegel beschrieben hat, dem die beiden Autoren ähnlich wie wenig später Derrida[88] zuschreiben, das »Problem des Anderen« als solchen im Grunde entdeckt zu haben (KJ, 153, 158). Anders als Hegel aber bestehen sie auf der unaufhebbaren Alterität jedes Anderen: »La tension entre l'individu et le social ne peut disparaître. […] L'existence est toujours ›l'exception‹, [...] hérétique« (KJ, 161) – »sans *Aufhebung*«, wie es im Original deutsch explizit heißt (KJ, 373). Unversehens ist man so von der Ontologie des Daseins bzw. menschlicher Existenz zum Leben des Einzelnen übergegangen – woran sich bis heute die Geister scheiden.[89]

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

---

bzw. »d'exploitation dominatrice« nur zu verfehlen ist, wie es scheint (vgl. MJ, 69, 73). Wenn Ricœur durchgängig auf dem menschlichen ›Können‹ besteht, so meint er offenbar, dass dieses *nicht* sogleich in eine derartige Leidenschaft münden muss. Noch in *Le Juste 1* [1995], Paris ^{2}2022, 30, bleibt indessen das *sujet capable* eindeutig die Basis des Rechts (wie auch des guten Zusammenlebens in gerechten Institutionen).

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

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

90 KJ, 167, 164; L1, 144.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Zumindest provisorisch sollte man das *existenzielle Register der Wahrheit*, um die es dem singulären menschlichen Selbst geht, sei es in der Form der Wahrhaftigkeit, sei es in redlicher Kommunikation, vom *Register historischer Wahrheit* unterscheiden, das Ricœur so wenig wie Jaspers auf ersteres *reduziert* sehen wollte, auf das sich zunächst lediglich die Hoffnung gründen soll, »d'avoir accédé à la vérité« (KJ, 378[93]). So wird Wahrheit nicht als Gewissheit erschließbar, die kommunikativer Bewahrheitung und Bewährung gar nicht erst bedürfte. Im Gegenteil: der Zugang zur Wahrheit (als fraglicher, gerade nicht zu besitzender, so wie er zunächst in menschlicher

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

4. Abwehr des Äußersten

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

In der Tiefe geschichtlicher, in keinem System integrierbarer Existenz stoßen wir auf ärgstes, äußerstes Leiden, auf dafür verantwortliche Verfehlungen und auf eine Schuld, die zu einer »passion de la nuit« verführen könnten, welche jegliche Versöhnung verweigert und sich einem fragwürdigen »goût de la catastrophe« hingibt (KJ, 174, 181, 391, 393). All das weisen Dufrenne und Ricœur ebenso zurück[94] wie die Verzweifelung, fatale Auslieferung an den Tod und in diesem Sinne finales Scheitern (das Jaspers bekanntlich in vielen Schattierungen untersucht und sogar mit »dem Geschichtlichen« identifiziert hatte).[95]

Wie ihr nachträglich beigefügter Anhang, ein knapper Kommentar zu Jaspers' 1946 veröffentlichter Abhandlung *Die Schuldfrage*[96], beweist, ahnten beide Autoren bereits, welche Ausmaße, welche Exzesse und welche radikalen Erscheinungsformen der Gewalt fortan nicht mehr zu ignorieren sein würden[97], wenn man sich darüber

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

klar werden wollte, wie ›nach 1945‹ überhaupt noch – und anders als mit Hegel und Kojève – ein Zusammenhang von Wahrheit und Geschichte zu denken wäre. Das frühe Jaspers-Buch sollte zeigen, wie ein existierendes Selbst aus sich heraus der Frage nach Wahrheit *ausgesetzt* ist *und* dass sie sich keineswegs auf ein subjektives oder ontologisches Im-Wahren-sein[98] *reduzieren* lässt. Wenn dieses aber geschichtlich Gestalt annimmt infolge seines Angewiesenseins auf Kommunikation mit Anderen, dann kommt man nicht mehr an der Frage vorbei, wie sich Geschichte weit über den Rahmen der von Kierkegaard beschriebenen »Stadien« eines Lebensweges und über den von Dilthey und Heidegger hermeneutisch und ontologisch charakterisierten »Lebens-« bzw. »Daseinszusammenhang«[99] Einzelner hinaus darstellt.

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

---

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(*don de l'être;* KJ, 354; HV, 184) zu Dank verpflichtet zu sein, und auf die mehrfach wieder aufgegriffene Idee einer diesen Dank fundierenden ontologischen »Bejahung« zurück, wie sie Jean Nabert beschrieben hatte, die in der »véhémence d'exister«, im Willen zu leben, nachträglich affirmiert wird.[101] Andererseits weist jene Spur weit voraus auf das Spätwerk, in dem man es ebenfalls mit der Weigerung zu tun bekommt, der Gewalt, dem Krieg, der Vernichtung das letzte Wort und künftige Geschichte insofern sich selbst zu überlassen. Was auch immer sich in ihr bislang zugetragen haben mag, sie soll nicht alle, die ihr rückhaltlos überantwortet waren und sind, in jener Nacht untergehen lassen. Von einem geschichtsphilosophischen »catastrophisme«, der an Kants »terroristische Vorstellungsart der Menschengeschichte« erinnert[102], hält sich Ricœur ebenso fern wie von einem Purismus, der sich jeglicher geschichtlichen Anfechtbarkeit entzieht. Schließlich bestehe unzweifelhaft die immer neu sich stellende Aufgabe »d'ouvrier l'histoire«.[103] »Faire parade de malheur« kommt ebensowenig infrage wie Nachgiebigkeit in dieser – religiösen, eschatologisch motivierten – Angelegenheit (KJ, 398; HV, 20).[104]

---

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Kojève hatte bei Jaspers promoviert, tat sich aber als Advokat einer Position hervor, derzufolge nach wie vor gelten sollte: »Wenn es eine Geschichte gibt, ist es die Hegels. Es kann keine andere geben«, wie Sartre in seinen offenbar auf die Jahre 1947/8 zurückgehenden *Entwürfen für eine Moralphilosophie* schrieb, ohne zu vergessen, dass sich »der Existentialismus gegen die Geschichte durch Affirmation der unreduzierbaren Individualität der Person« gewandt[106] und darauf bestanden hatte, »dass das Leid der Geopferten nicht einholbar ist«.[107]

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dig.[108] Dabei gefällt ihm das – rückblickend an Friedrich Hölderlin erinnernde – Bild von einem Katarakt der zeitlichen Wirklichkeit, der die Individuen ins Nichts hinabstürzen lässt[109], während sich über ihm ein »Regenbogen« zukunftsweisender »Ideen« zeigt, einer *fata morgana* nicht unähnlich. Kojève aber glaubt an die Zukunft und fragt sich, wem sie wohl »gehört« (H, 14, 40). Antwort: dem Knecht bzw. all jenen, die historisch in einer äquivalenten Rolle auftreten, um die von Hegel und anschließend von Marx beschriebene Dialektik in Gang zu setzen, an deren absehbarem Ende die »Erlösung der Geschichte von der Natur« stehen sollte, in der »das Wahre als Subjekt« endlich ganz zum Vorschein und zum Ziel kommen würde (H, 217, 220, 279).

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

---

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

109 In *Hyperions Schicksalslied* heißt es (F. Hölderlin, *Werke,* Tübingen o. J., 252):
»Doch ist uns gegeben,
Auf keiner Stätte zu ruhn,
Es schwinden, es fallen
Die leidenden Menschen
Blindlings von einer
Stunde zur andern,
Wie Wasser von Klippe
Zu Klippe geworfen,
Jahrlang ins Ungewisse hinab.«

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mensch nichts anderes als sein Werden« ist, dessen ganzer Sinn eben darin liegt, zu uneingeschränkter Wirklichkeit zu gelangen (H, 26, 56) – was jedem ›zwischenzeitlich‹ Existierenden, Arbeitenden, sich Verschwendenden, dem Krieg Ausgesetzten... offenbar verwehrt bleiben muss. Unter dieser Voraussetzung kommt die Weltgeschichte aufbauend auf dem voran, was die Menschen getan haben bzw. was ›der Mensch‹ getan hat (H, 49, 72) – im Medium einer rückhaltlos nicht nur vergeschichtlichten, sondern futurisierten Zeit[110], die die inkarnierten, sterblichen, im Tode ganz und gar zunichtewerdenden Wesen hinter sich lassen muss.[111] Zwar gibt Kojève an, wie Hegel (bzw. Kant) um die Einzigartigkeit und den absoluten Wert jeder individuellen Person zu wissen, doch zweifelt er dessen ungeachtet nicht an der Realisierbarkeit eines »allgemeine[n] und homogene[n]« Staates, der »die Individualität völlig verwirklicht« und zugleich »die Geschichte zum Abschluß« bringen können sollte (H, 195, 322, 197).

Wie gezeigt, hat Ricœur niemals eine solche Homogenität für möglich oder auch nur für wünschenswert gehalten, so viele (politische) Sympathien ihn auch mit einem ›humanistisch‹[112] gewendeten Sozialismus auf der linkshegelianischen Linie der Marx'schen Frühschriften verbanden. Als sozial und sozialistisch eingestellter Protestant steht er zunächst durchaus auf der Seite eines ›geknechteten‹ Proletariats und sympathisiert mit der Idee einer klassenlosen Gesellschaft, die auch Kojève vorschwebte (H, 288). Aber zu keiner Zeit war er davon überzeugt, diese werde je eine homogenisierte Allgemeinheit[113] im Sinne Kojèves herbeiführen und als solche kön-

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Entsprechenden Einwänden gegen die von Koyré, Kojève, Weil und Hyppolite betriebene Hegel-Renaissance[114] musste nach 1945 und 1953 ein noch größeres Gewicht zukommen, als deutlich zu werden begann, was man sich unter einem solchen ›Preis‹ konkret vorzustellen hatte: brutalste Diskriminierung und Entrechtung, millionenfache willkürliche Verhaftungen, Vertreibungen in ungeahntem Ausmaß, Deportationen in Konzentrations- und Vernichtungslager mit dem Ergebnis in jeder Hinsicht ›unfassbarer‹ Desaster, die auch alle Worte und Begriffe in Mitleidenschaft ziehen mussten, mittels derer man sie sich ›verständlich‹ oder ›erklärbar‹ zu machen suchte. Infolgedessen konnte eine leichthin behauptete ›Unfassbarkeit‹ des Geschehenen auch zu einer bequemen Ausflucht derjenigen werden, die es aus durchsichtigen Motiven vorzogen, es gar nicht erst näher zu untersuchen, sondern allenfalls zu »beschweigen« (Hermann Lübbe), im Übrigen aber ihr mehr oder weniger verschontes Leben zu genießen.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

5. Sinn der Geschichte? Von Nikolaus Berdjajew und Emmanuel Mounier zu Edmund Husserl

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Berdjajew, der in Paris später dem Personalismus Mouniers nahestand[117], nachdem er 1922 wie viele andere auch als Angehöriger der Intelligenzija aus Russland ausgewiesen worden war (SK, 147), einen eindeutigen *Sinn der Geschichte* statuiert, um ihn unter exklusiver Berufung auf den christlichen Humanismus der Renaissance als universale Zukunft aller Menschen zu affirmieren; unter dem Vorbehalt freilich, dass *in* der Geschichte die »Zerrissenheit« des modernen Menschen nicht heilbar sei.[118]

---

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Mounier beruft sich zwar auf Berdjajew und teilt mit ihm die Sorge um eine spezifisch moderne *Befindlichkeit* (dt. i. Orig.), die »sans défense au monde étranger« der Verlassenheit (*déréliction*) überantwortet sei (ŒM, 111, 90). Doch dabei geht es ihm um eine »Krise des Menschen«, die seines Erachtens eine politische Analyse der gegenwärtigen Kultur erfordert und auch nach politischen Antworten verlangt, wenn es zutrifft, »[qu']il n'y a d'existence humaine que dans l'histoire« (ŒM, 205, 124). Zwar droht diese auf eine Knechtschaft hinauszulaufen, wie man sie angesichts der »liberté du SS« im KZ Dachau beobachten konnte (ŒM, 156). Aber gerade das verlangt nach Mouniers Überzeugung zunächst nach einer ontologischen Revision des menschlichen Seins in der Welt, wie es vor allem Maine de Biran beschrieben habe, dessen »vérité première [...] l'homme entouré, entraîné, appelé« darstelle (ŒM, 209). Mounier sucht keine Ausflucht aus diesem Sein (wie fast zeitgleich Levinas[120]), die ihm auf einen infantilen Apolitismus hinauszulaufen scheint (ŒM, 188), sondern nach Perspektiven einer Praxis, die sich einerseits mit Gabriel Marcel des »lien nuptial de l'homme avec la vie« bewusst ist und andererseits den Mut aufbringt, das Selbst des Einzelnen dem Leben mit und unter Anderen auszusetzen. Mounier spricht vom »être exposé, disponible« als einer Selbstheit, die sich sozial und politisch in ihrer Gegenwart bewähren müsse.[121] Von dieser Überzeugung war auch die seit 1932 unter der Leitung von Mounier erscheinende Zeitschrift *Esprit* (der Ricœur viele Jahre, ab 1947 auch

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Wahrheit Klarheit verschaffen will.[124] Maßstäbe dafür setzte die Beschäftigung mit Husserls *Ideen I*, die Ricœur bereits während der Kriegsgefangenschaft übersetzte[125], und dann vor allem mit der *wissenschaftskritischen* Krisendiagnose des Phänomenologen, der als in seinem Land diskriminierter Jude erstaunlicherweise weder das Politische mit seinen Pathologien noch auch Fragen einer kulturellen Welt und ihrer ontologischen Fundierung oder gar die Gewalt des Krieges im Blick hatte (dessen neuerlichen ›Ausbruch‹ im Jahre 1939 er nicht mehr erlebt hat). Infolgedessen gerät Ricœurs Auseinandersetzung mit Husserls *Krisis*-Schrift in eine instabile Zwischenlage: negative *kulturelle* Zeitdiagnosen, die wie bei Mounier und Berdjajew (und früher schon bei Paul Valéry vor allem[126]) kritisch auf ein technisches Weltbild, eine neuzeitliche Apotheose der Macht und eine scheinbar bedenkenlose Auslieferung an die Zukunft besseren Lebens zielten, erwiesen sich als nicht ohne Weiteres vermittelbar mit einer sich *prima facie* ganz und gar auf die Methodologie der »europäischen Wissenschaften« konzentrierenden Beschreibung der Aufgaben einer transzendentalen Phänomenologie[127] – obgleich Mounier mit seiner Diagnose der »Krise des Menschen« zunächst nicht fern zu liegen schien von Husserls Frage nach dem »Sinn des Menschen«.[128]

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

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

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

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

127 So lautet ja vollständig der Titel der besagten Schrift: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie,* Hamburg ^{2}1982.

128 Mounier, ŒM, 205; Husserl, *Krisis*, § 6. Bei näherem Hinsehen springen die Unterschiede indessen sogleich ins Auge. Husserl beruft sich nicht, wie Mounier, auf die Renaissance, um der Krise entgegenzuwirken. Und er betreibt keine Kritik der Macht oder der Ausbeutung, wie sie Mounier in ausdrücklicher Abwendung von universitärer Philosophie betrieb (ŒM, 154–159; HV, 11, 17).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dere Rolle.[135] Was er mit Blick auf diese Forderung den Sinn des Menschen und der Geschichte nennt, ist gleichsam mit einem Schlage, urgestiftet, da, und fortan nur noch in einsichtigem Nachvollzug zu realisieren. Insofern scheint dieser Sinn unabhängig von jeglicher Geschichte ›gegeben‹ zu sein und nicht erst mühsam erworben oder gegen Zerstörung gesichert werden zu müssen. Der »geschichtlichen Realität des Abendlandes« musste für Husserl scheinbar keine besondere Bedeutung zukommen – obgleich er selbst in ihr situiert war[136] und sich mit einer unüberschaubaren Vielfalt des Sinns konfrontiert sehen musste, ohne kraft höherer Einsicht unangefochten über ihr stehen zu können (HSG, 234, 268, 248).

In einer solchen Lage muss der Phänomenologe, legt Ricœur nahe, mit der Krise selbst – diesem »auf den Maßstab einer ganzen Kultur vergrößerten Zweifel« (HSG, 242/AEP, 30[137]) – beginnen, in der er sich vorfindet und die nicht bloß einen äußeren Anlass dazu abgibt, sich auf das Wesentliche zu besinnen, das dem Philosophen kraft professioneller Kompetenz einsichtig sein könnte. Nur als in sie bereits Verstrickter, Beteiligter, in ihr Situierter kann er auszuloten versuchen, worin jene Aufgaben einer auf Universalität verpflichteten Vernunft und Wahrheit bestehen würden, indem er der wahrgenommenen Krise entgegentritt. Verfügt er als seinerseits ihr Überantworteter aber überhaupt über genügend Distanz zu ihr? Bedarf es nicht zunächst einer möglichst komplexen Verständigung mit Anderen, um die Krise einer ganzen Kultur, ja des Menschen selbst ausloten zu können, auf die man erst im zweiten Schritt eine angemessene Antwort zu geben versuchen könnte?

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

solche Umstände scheinbar gar nicht machen müsste, wäre sie wirklich dazu in der Lage, allein kraft eigener Einsicht eine Situation zu diagnostizieren, der sie selbst angehört, ohne daran gehindert zu sein, sich gänzlich von ihr zu lösen auf der Suche nach wie auch immer pathologisch verfälschten oder verschütteten und weitgehend vergessenen Ursprüngen, die die Einheit einer menschheitlichen Geschichte im Sinne transhistorischer Aufgaben verbürgen könnten. Aber genau diesen Eindruck erweckt Husserl: ohne Weiteres[138] auf diese Ursprünge zurückgreifen zu können und damit zugleich den letztlich unverlierbaren, teleologischen Sinn der Geschichte als dasjenige, worauf sie mit uns hinauswill, geistig in der Hand zu haben.[139] So fallen hier Geschichtsphilosophie, Archäologie des Sinns und Teleologie der Vernunft zusammen (HSG, 242/AEP, 30); und zwar ohne besondere Rücksicht auf die zwischenzeitliche Wirklichkeit einer offenbar krank gewordenen Kultur, von deren Diagnose Husserl nur abspringt, ohne sie genauer in den Blick zu nehmen.

Im Gegensatz zu Hörern seiner Wiener und Prager Vorträge wie Jan Patočka, die ihre europäische Gegenwart zutiefst der »Nacht« des Krieges (*pólemos*) verfallen sehen und in dieser Nacht nach einer »Solidarität der Erschütterten« suchten[140], fällt es dem Begründer der Phänomenologie unter diesen Voraussetzungen leicht, sich einen Begriff vom vernünftigen Sinn der eigenen Kultur zu machen, ohne diesen Begriff selbst geschichtlich affiziert zu denken. »Die Ge-

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

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

140 J. Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Berlin 2010, 141–160. In diesem Band finden sich auch Antworten von Ricœur und Derrida auf Patočkas Konzept des *pólemos,* das von der Negativität des Erschüttertwerdens durch den Krieg ausgeht und von daher nach dem Zusammenhang von Geschichte und Wahrheit neu zu fragen zwingt, ohne sich von vornherein auf eine angeblich Europa »eingeborene« und unverlierbare Vernunft zu stützen. Vgl. P. Ricœur, *Jan Patočka et le nihilisme* [1990], in: L1, 84–92, hier: 85. Ricœur greift Patočkas Frage nach jener Solidarität mit Blick auf Primo Levi, Alexander Solschenizyn und Jorge Semprun explizit auch wieder auf in C&C, 170–187/CeC, 256–278.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schichte des Begriffs« soll nämlich »auf die Wahrheit des Sinnes keinen Einfluß« haben – und »Geschichten« braucht man demnach nicht zu erzählen, um ihn als geschichtlich maßgeblichen zu statuieren (HSG, 234 f.). Das gilt umso mehr, als Husserl das Bewusstsein, in dem das geschieht, zwar nicht außerhalb jeglicher Zeit (denn es ist selbst zeitlich verfasst), wohl aber außerhalb aller Geschichtlichkeit ansiedelt (HSG, 239/AEP, 29) und auf diese Weise zugleich um seine Pluralität bringt. So kommt es gar nicht in Frage, dass viele, geschichtlich situierte Bewusstseine erst durch ihre Verständigung über die Negativität der Krise, in der sie sich sehen, zu deren tieferem Verständnis gelangen. Nur deshalb kann Husserl auf den abenteuerlichen Gedanken kommen, Philosophen wie er könnten als »Funktionäre der Menschheit« Europa und dann auch fremden Gebilden von anderem »empirisch anthropologischem Typus« wie China oder Indien den richtigen weiteren Weg weisen – im unilateralen Verfahren einer »Europäisierung fremder Menschheiten«.[141] Während der nazistische »Antisemitismus der Vernunft« – ein früher, auf das Jahr 1919 zurückgehender, bemerkenswert zweideutiger Genitiv Hitlers[142] – bereits triumphal seine Weltmacht durchzusetzen beginnt, will der deutsche Jude Husserl unter den skizzierten Prämissen an eine Europa »eingeborene«, aber offenbar trefflich zum Export geeignete Vernunft erinnern, die alle Menschen lehren sollte, worauf die Geschichte mit ihnen hinauswill: auf eine von der Vernunft stets geforderte, dynamisch herbeizuführende »totale Ordnung«, die am Ende alle im »Haß des Geistes und in der Barbarei« sich manifestierende »Entfremdung« voneinander zu beseitigen verspricht (HSG, 250, 266/AEP, 37, 48 f.).

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

141 Husserl, *Krisis,* § 6.

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

143 Vgl. Vf. (Hg.), *Der Andere in der Geschichte. Sozialphilosophie im Zeichen des Krieges. Ein kooperativer Kommentar zu Emmanuel Levinas' ›Totalität und Unendlichkeit‹*, Freiburg i. Br., München [2]2017.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mit Levinas[144], zutiefst irritieren und die daran anschließende Diskussion weiter beschäftigen. Damit wird ein Problematisierungsniveau erreicht sein, hinter das inzwischen wieder zahlreich aufgetretene Apologeten des Sinns, der Vernunft, der Rationalität, des Fortschritts oder der Rehabilitierung einer zeitgemäßen Geschichtsphilosophie nicht leicht zurückfallen dürften.

6. Zwischen Wahrheit, Alterität und Objektivität

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

145 Vgl. HV, 114, 117, 126/GW, 111, 114, 123; RF, 80.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

té-découverte« überzugehen (HV, 59[148]). Adäquate und entdeckte Wahrheit, die man Kommuniziertem zuschreiben kann, ist sekundär gegenüber der Wahrheit des kommunikativen Geschehens selbst, in dem sich – »au-delà du vrai et du faux« – überhaupt erst die Öffnung zur Alterität des Anderen ereignet, ohne die es gar nicht zu einem Gespräch oder Diskurs, zu Streit oder Verständigung kommen könnte. So polemisch eine kommunikative Auseinandersetzung auch ausfallen mag, niemand ist dabei im Besitz der Wahrheit und kommt je über einen Prozess hinaus, in dem man bestenfalls auf eine »vérité totale« *abzielen* kann (HV, 65), die allerdings dem Prozess ein Ende setzen würde.

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

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

148 Kritisch wird Ricœur später mehrfach auf die klassische Vorstellung von Wahrheit als einer »Übereinstimmung« mit einer als bereits ›gegeben‹ vorausgesetzten Realität Bezug nehmen. So u.a. in: *Mimesis et représentation*, in: *Actes du XVIIIe Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française*, Strasbourg 1980. Université des sciences humaines de Strasbourg. Faculté de Philosophie (1982), 51–63, hier: 63.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

---

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

156 HV, 392/GW, 350 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die er jedoch in der ständigen Gefahr sieht, in das »politische Böse« umzuschlagen, das er *en passant* mit Hinweisen auf die Moskauer Prozesse und auf Stalin erläutert (HV, 318/GW, 273). So beschreibt er aporetische Verhältnisse zwischen Gewissen und Staat, Moral und Politik, Gewaltlosigkeit und Schuld, die gerade nicht dialektisch aufzulösen, sondern allenfalls durch Formen der Kontrolle zu entschärfen sind: durch die Kontrolle des Staates[162], durch Evolution zur Demokratie, durch möglichst uneingeschränkten und irreversiblen Zugang aller zu den wichtigsten Grundgütern etc. (HV, 328/GW, 282), kurz: durch einen demokratischen Sozialismus bzw. durch eine wahrhaft soziale Demokratie. Als menschlicher Kern eines entsprechend verfassten Zusammenlebens erscheint ihm offenbar die Fähigkeit, sich in die ›Perspektive‹ Anderer zu versetzen, von denen je(de)r wiederum ›anders‹ ist, auch das eigene Selbst. Immerhin kann es aber den perspektivischen Beschränkungen seiner Wahrnehmung durch Formen der Rede entgehen, die *sagen,* was man bzw. ein Anderer so oder so *sieht,* um einen a-perspektivischen, de-zentrierten Sinn (»sens [comme] le non-point de vue«) zu kommunizieren.[163] Genau das wird das große Thema von Ricœurs nächstem Buch über die ›fehlbare‹ Situation des Menschen zwischen der Endlichkeit seiner perzeptiven Leiblichkeit einerseits und prätendierter Universalität andererseits sein.

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

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

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

164 J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 1/2*, Berlin ^{3}2019; vgl. Vf., B. H. F. Taureck, *Trostlose Vernunft? Vier Kommentare zu Jürgen Haber-*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

---

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

165 Vgl. H. Diels, W. Kranz (Hg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin [10]1961, 28 B 6; J. Mansfeld (Hg.), *Die Vorsokratiker* (griech./dt.), Stuttgart 1987, 317 f.

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

pathisiert, der Marxismus sei *die* ernst zu nehmende Philosophie der Geschichte[169] – unter dem wichtigsten, auch Sartre keineswegs fremden Vorbehalt, dass niemand je in seiner Geschichtlichkeit aufgeht.[170]

Ricœur selbst hat indessen keine solche ›Großtheorie‹ anzubieten. Gegen jegliche Logifizierung der Geschichte zu einem durch Negationen sich teleologisch voranarbeitenden Prozess hegt er den Verdacht, so werde gerade das Geschichtliche selbst geradezu unwichtig, zur bloß vorübergehenden Zwischenzeit depotenziert, ja sogar eliminiert.[171] Dagegen hält er die Überzeugung, dass man sich hermeneutisch erst einmal über die geschichtliche Wirklichkeit jener *challenges* in Kenntnis setzen lassen muss, deren Bedeutung ihm zu denken gibt, ohne dass er sich dabei auf einen vorweg gesicherten Sinn der Geschichte stützen könnte. Das galt seinerzeit für die »tromperie des années 1933–9«, die u.a. durch das KZ Buchenwald demaskiert worden sei.[172] Aber es galt im Hinblick auf den Marxismus und dessen stalinistische Perversion[173] nicht weniger, wie v.a. die einschlägigen Zeugnisse Arthur Koestlers deutlich gemacht haben, ohne die Ricœurs frühe Auseinandersetzungen mit geschichtstheoretischem Denken so wenig zu verstehen sind wie die entsprechenden Beiträge Merleau-Pontys.[174] Diese Zeugnisse lassen sich ohne Weiteres als Warnung davor verstehen, was herauskommt, wenn ein politisches Subjekt über den Zusammenhang von Geschichte und Wahrheit zu verfügen glaubt.

---

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Allein Georges Orwell besteht[177] in seinen Augen letztlich mit seiner »unbarmherzigen Redlichkeit« und nicht etwa privaten, sondern »auf die gesellschaftliche Ebene übertragenen« Verzweifelung (DGB, 194 f.), die Koestler angesichts bevorstehender »neuer Erschütterungen« zu erkunden und an der er gleichsam Maß zu nehmen verlangt, um zu eruieren, was nach dem bezeugten Zusammenbruch der stalinistischen ›Synthese‹ von Geschichte und Wahrheit überhaupt noch Gültigkeit haben kann. Der erste Schritt in diese Richtung wäre: die »Zeugenschaft« angesichts der Realität der Lager »anzunehmen«, die in der Perspektive der westlichen Beobachter nur wie die »dunkle Seite des Mondes« erscheint: vollkommen von ihnen abgewandt, unzugänglich, unerforschlich (DGB, 95, 186, 137).

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

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

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

178 Wie Koestler selbst schreibt; *Die Armut der Psychologie*, 351. Zu besagten ›dunklen Seiten‹ vgl. Vf., *Blendender Optimismus. Zum Versiegen radikaler Kulturkritik*, in: *Information Philosophie 1* (2019), 74–81.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

180 Gewiss: keiner der Genannten begreift sich als »Geschichtsphilosoph«. Aber ihre Schriften sind für eine geschichtskritische Philosophie der Gewalt nach wie vor von großer Bedeutung. Man vgl. nur bspw. H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen* [1964], Leipzig 1990; P. Vidal-Naquet, *Les assassins de la mémoire*, Paris 1987; ders., *Les juifs, la mémoire et le présent. T. 1*, Paris 1995; G. Anders, *Besuch im Hades. Auschwitz und Breslau 1966. Nach »Holocaust«* [1967/1979], München ^{2}1985; T. Todorov, *Angesichts des Äußersten*, München 1993; Y. Ternon, *Der verbrecherische Staat. Völkermord im 20. Jahrhundert,* Hamburg 1996; E. Traverso, *Auschwitz denken. Die Intellektuellen und die Shoah,* Hamburg 2000; ders., *Moderne und Gewalt. Eine europäische Genealogie des Nazi-Terrors,* Köln 2003; G. Agamben, *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge (Homo sacer III)*, Frankfurt/M. 2003; E. Traverso, *Im Bann der Gewalt. Der europäische Bürgerkrieg 1914–1945*, München 2008. In den durch diese Veröffentlichungen markierten Diskussionsfeldern wird der Beitrag Ricœurs zu einer geschichtskritischen Philosophie der Gewalt allerdings bis heute so gut wie gar nicht wahrgenommen. Vgl. Vf., *Verletztes Leben. Studien zur Affirmation von Schmerz und Gewalt im gegenwärtigen Denken. Zwischen Hegel, Nietzsche, Bataille, Blanchot, Levinas, Ricœur und Butler,* Zug 2014; ders., *Verletzbarkeit, Gewalt und Schutz vor ihr: Quellen – Geschichte – neue Formen in interdisziplinären Auseinandersetzungen,* in: *Philosophischer Literaturanzeiger 74,* Nr. 1 (2021), 78–103.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ricœur allerdings immer widersetzt hat. Dass das Geschichtliche und das Wahre noch »koinzidieren« könnten, wie es bei Eric Weil auf neo-hegelianischer Linie den Anschein hatte (SV, 220), glaubt Ricœur nicht mehr. Aber selbst dort, wo er abgründigem Leiden begegnet, will er es noch als »découverte de sens«[181] begreifen und es als erzählbares einem versöhnenden Vergessen zuführen (SV, 153, 219), das letztlich niemanden aus dem doppelsinnig *geteilten Sein* in der Welt ausschließt. Darin klingt nun allerdings doch wieder ein kryptohegelianisches Moment an: Der völligen »Zerrissenheit«, der Hegel die Aufhebung alles Negativen entgegensetzte, widersetzt auch Ricœur sich[182] – sowohl in seiner Auseinandersetzung mit dem Tragischen (SV, 498, 525) als auch mit neuen Erscheinungsformen des Bösen; beides Kategorien, die angesichts desaströser Gewalt, wie sie das 20. Jahrhundert zum Vorschein gebracht hat, als geradezu veraltet erscheinen, folgt man George Steiner.[183]

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Tatsächlich bleibt dieser Grundton auch im Spätwerk noch deutlich erkennbar, wo ein versöhnendes Vergessen gegen eine Geschichtsverachtung aufgeboten wird, die jegliches praktisches Engagement für eine bessere Zukunft zu lähmen droht. Aber hat sich an der Diagnose etwas geändert, dass das »phénomène totalitaire«, diese historische Krankheit, als die Ricœur es in seinem Aufsatz über die »culpabilité allemande« (1949) beschreibt, noch immer nicht bis in seine Wurzeln ausgelotet und in seiner universellen Bedeutung erkannt worden ist? Gilt jedenfalls nicht nach wie vor, »[que] nous n'avons pas intégré la terreur à une anthropologie« – einschließlich jenes »univers concentrationnaire« (L1, 153) und seiner zahllosen Varianten, über die die historische Forschung Rechenschaft ablegt, ohne es einfach mit unserer Welt zu identifizieren? Kann sich in dieser Lage ein »tragischer Optimismus« bewähren (HV, 171), oder ist das ein hölzernes Eisen – genauso wie die Vorstellung, selbst noch die extremste Gewalt, jene Tragik und das Böse anthropologisch ›integrieren‹ zu können?[185]

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

---

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

was durch und mit Menschen geschehen ist und nach weiterführenden Antworten darauf verlangt. Dabei werden Phänomenologie und Hermeneutik noch nicht derart methodisch einander zugeordnet, wie es in späteren Schriften geschehen ist[186]; und ob Ricœur noch ›Anthropologe‹ sein oder doch dem Sog einer Ontologisierung nachgeben will, die seinerzeit von Marcel ebenso ausging wie von Heidegger, bleibt weitgehend unklar.[187] Vor allem versetzt er, ähnlich wie Merleau-Ponty, die Philosophie, die das Verhältnis von Geschichte und Wahrheit zu bedenken hat, in eine Position der Nachträglichkeit gegenüber nicht-philosophischen Artikulationen eines vielfach – nicht nur im totalitären Staat – gewaltsam versehrten Lebens, dem sie gerecht werden soll. Infolgedessen hat sie zunächst einmal die Aufgabe einer Bestandsaufnahme und wird – nicht weit entfernt von den Begründern der sog. *Kritischen Theorie* – reichhaltig fündig: in Phänomenen der Entfremdung unter dem Druck von Technik und kapitalistischer, von *trusts* beherrschter Ökonomie[188], wo jeder zum Feind des Nächsten und »étrangère à lui-même« zu werden droht (HV, 170; EC4, 56 f.); aber auch in »inhumanen« Gesellschaften des Überflusses (HV, 341 f./GW, 296) und schließlich in einer »unification mondiale violente, où tout chose devient objet de maîtrise« (EC4, 350). Dagegen schwebt ihm als Vision oder Idee im kantischen Sinne die Aussicht auf eine Welt vor, die gemeinsam *bewohnbar* wäre, ohne destruktiv instrumentell dominiert zu werden (HV, 351, 354/GW, 306, 309). Anders als Heidegger, der an dieser Stelle nur einen Ausweg in das Sein in Betracht zog, wo ›der Mensch‹ angeblich (wieder) *humanus* werden könnte[189], sieht Ricœur mit Gaston Berger die Notwendigkeit einer »prévision« bzw. »prospective« im Sinne eines »projet humain«, das schließlich weltweit jede(n) sollte einbeziehen können und auf eine institutionelle

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

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

188 S. o., Abschnitt 1.

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Thiemo Breyer

Die Dynamik von Willentlichem und Unwillentlichem

1. Bezugnahmen und Abgrenzungen (319) | 2. Methodische Ausrichtung (325) | 3. Strukturanalyse des Willens (328)

Der Wille und sein Verhältnis zu seinem konstitutiven Gegenpart, dem Unwillentlichen, ist das zentrale Thema von Ricœurs erstem systematischem Hauptwerk. Nachdem er sich ausführlich der existenzialistischen Philosophie von Karl Jaspers und der Philosophie des Mysteriums von Gabriel Marcel gewidmet hatte, bringt er Motive und Einflüsse beider Denker mit Edmund Husserls methodischen Leitlinien der phänomenologischen Bewusstseinsanalyse zusammen, um in *Das Willentliche und das Unwillentliche*[1] eine Eidetik des Willens zu entwickeln, die als Auftakt einer dreiteiligen Philosophie des Willens konzipiert war. Die Phänomenologie hatte Ricœur im Rahmen der während seiner Kriegsgefangenschaft angefertigten Übersetzung von Husserls *Ideen I*[2] im Detail studiert, was ihm das Rüstzeug für eine Anwendung der reduktiven und eidetischen Methodik auf ein neues Feld – das des Praktischen und Volitionalen – gibt.

Aus der Sicht einer heutigen Leserschaft ist eine Auseinandersetzung mit WU sowohl in historischer also auch in systematischer Perspektive gewinnbringend. Einerseits ziehen sich diverse Grundfiguren, Argumente und Anliegen, die Ricœur in WU einführt, wie

1 P. Ricœur, *Das Willentliche und das Unwillentliche,* Paderborn 2016 [=WU]. Zuerst veröffentlicht als *Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950.

2 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Buch 1: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung I*, Heft 1 (1913), 1–323.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ein »unterirdischer Strom«[3] durch sein Gesamtwerk und tauchen immer wieder mit neuen Akzentsetzungen auf; so etwa die Thematik des Leibes, des gebrochenen Cogito, der Geschichte und des Charakters sowie der Existenz und Transzendenz. Den Versuch einer Annäherung an die Transzendenzinstanz, mit der gegen eine rein schöpferische Freiheitsdimension argumentiert wird, findet sich beispielsweise in *Die lebendige Metapher* (1975); und auch der in WU propagierte »diagnostische« Bezug zu benachbarten Wissensfeldern wird weiterhin fortgesetzt – mit Blick auf Psychoanalyse[4], Linguistik[5] oder Geschichtswissenschaft[6]. Diese Arbeiten lassen sich besser verstehen, wenn man zurückverfolgt, welche Relevanz die jeweiligen Bestrebungen bereits in Ricœurs erstem eigenständigen Werk besitzen und wie sie dort definiert werden. Andererseits ist die Konzeption des Willens, die Ricœur in WU entwickelt, auch für gegenwärtige Diskussionen im Bereich der Phänomenologie und der Philosophie des Geistes anschlussfähig, etwa wenn es um die Rolle der Verkörperung, der Habitualisierung, des freien Willens oder unbewusster bzw. automatisierter Prozesse im Handlungsvollzug geht.[7]

Inspiriert durch Karl Jaspers' Trilogie *Philosophie*[8] hatte Ricœur ursprünglich den Plan, seine Philosophie des Willens in drei Abteilungen zu entwickeln – einer *Eidetik*, einer *Empirik* und einer *Poetik* des Willens. WU bildet vor diesem Hintergrund die Eidetik, die darauffolgende zweibändige *Phänomenologie der Schuld*[9] stellt die Empirik dar. Das Anliegen dieser Empirik war gemäß Ricœurs Rückblick im Rahmen seiner intellektuellen Autobiographie, die in WU »vollzogene Trennung der eidetischen und dialektischen Analyse der formalen Strukturen des Willens von der Beschreibung dieser

3 J. Greisch, *Préface*, in: P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Paris 2009, 8.
4 P. Ricœur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud* [1965], Frankfurt/M. 1974.
5 P. Ricœur, *Die lebendige Metapher* [1975], München 1986.
6 P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* [2000], München 2004.
7 Vgl. hierzu die Beiträge in T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns. Die Willensphilosophie Paul Ricœurs im Kontext*, Paderborn 2019.
8 K. Jaspers, *Philosophie. Bd. 1: Philosophische Weltorientierung; Bd. 2: Existenzerhellung; Bd. 3: Metaphysik*, Berlin 1932.
9 P. Ricœur, *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld. Bd. 1* [1960], Freiburg i. Br. 2002; *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld. Bd. 2* [1960], Freiburg i. Br. 2002.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

exemplarischen ›geschichtlichen‹ Figur, die der böse Wille darstellt, zu überwinden«[10]. Die avisierte Poetik des Willens – die eine »Poetik der Erfahrungen der Schöpfung« bzw. »Poetik der Transzendenz« beinhalten sollte – wurde als solche von Ricœur nicht vollendet.[11] Während nun die eidetische Herangehensweise an das Volitionale in WU eine stark an Husserl angelehnte strukturelle Bewusstseinsanalyse bietet, die konkrete empirische Vorgänge und situationale Einbettungen des Willens sowie Bezüge zu einem göttlichen Willen methodisch zunächst ausklammert, geht Ricœur in der Behandlung der Schuldthematik von einem bösen Willen aus, der immer von lebensweltlichen, historisch bedingten und kulturell-symbolisch konstituierten Kontingenzen abhängig ist.

1. Bezugnahmen und Abgrenzungen

Als wesentliche philosophische Einflüsse auf Ricœurs Denken in seiner frühen Phase sind die Phänomenologie mit Edmund Husserl als ihrem Begründer und Hauptvertreter, dann aber auch Maurice Merleau-Ponty, die französische Reflexionsphilosophie mit Jean Nabert, der Spiritualismus eines Félix Ravaisson, das Denken des Mysteriums und der Inkarnation von Gabriel Marcel sowie der Existenzialismus von Karl Jaspers zu nennen. Husserl verdankt Ricœur das Interesse an detaillierten deskriptiven Analysen der unterschiedlichen Bewusstseinsakte und ihrer Korrelate, wie sie im Rahmen der eidetischen Methodik in WU durchgeführt werden. Diese Beschreibungsarbeit versteht Ricœur mit Husserl in einem anti-naturalistischen und nicht-reduktionistischen Sinne, gleichzeitig überschreitet er den Husserl'schen Ansatz, wenn er die phänomenologische Methodik weniger intellektualistisch, idealistisch und wahrnehmungsbezogen, sondern mehr praktisch und mit den leiblich-triebhaften und affektiven Dimensionen des subjektiven Lebens verwoben auslegt.

In den *Ideen I* führt Husserl den Unterschied zwischen Tatsachen und Wesen sowie zwischen Tatsachenwissenschaften (empirischen Wissenschaften) und Wesenswissenschaften (apriorischen Wissen-

10 P. Ricœur, *Eine intellektuelle Autobiographie* [1995], in: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, 3–78, hier: 20.

11 Ricœur, *Eine intellektuelle Autobiographie*, 18.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schaften) ein. Die Psychologie ist diesem Schema zufolge eine Erfahrungswissenschaft, die reale Vorkommnisse von Bewusstseinserlebnissen untersucht, während die Phänomenologie eine eidetische Wissenschaft ist, die apriorische Strukturen von Bewusstseinserlebnissen und ihren jeweiligen Korrelaten (intentionalen Gegenständlichkeiten) untersucht. Hieran schließt sich für Husserl ein notwendiger methodischer Zweischritt von eidetischer und transzendentaler Reduktion an, im Rahmen dessen dem Phantasiebewusstsein ein zentraler Stellenwert zukommt: »Das Eidos, das *reine Wesen*, kann sich intuitiv in Erfahrungsgegebenheiten, in solchen der Wahrnehmung, Erinnerung usw., exemplifizieren, ebensogut aber *auch in bloßen Phantasiegegebenheiten*. Demgemäß können wir, ein Wesen selbst und originär zu erfassen, von entsprechenden erfahrenden Anschauungen ausgehen, *ebensowohl aber auch von nicht-erfahrenden*, *nicht-daseinerfassenden*, *vielmehr ›bloß einbildenden‹ Anschauungen*.«[12] Ziel der eidetischen Methode ist demnach die Erfassung von idealen Typen von Erlebnissen und Gegenständen durch freie Variation von Phantasiemöglichkeiten. Verfolgt man, wie sich Ricœur diese eidetische Methode Husserls anverwandelt und wie er sich zum transzendentalphilosophischen Anspruch der Phänomenologie, wie er in den *Ideen I* formuliert wird, verhält, so ist die Relativierung des Primats der Anschauung bemerkenswert: Das Unwillentliche ist selbst gerade nicht anschaulich gebbar, sondern muss indirekt über das Willentliche erschlossen werden.[13] Ricœur spricht hier die »grundlegende Bipolarität der menschlichen Existenz« (WU, 187) an, die darin besteht, dass das Leben stets pathisch erlitten und aktiv geführt wird. Innerhalb dieser Spannung finden Ricœurs Analysen statt, die stets an der dialektischen Vermittlung spontaner und rezeptiver Aspekte orientiert sind und die eidetischen

12 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Buch 1: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Hg. K. Schuhmann), Den Haag 1977 [=Hua III/1], 16.

13 Interessant ist mit Blick auf spätere Arbeiten zu einer hermeneutischen Phänomenologie, dass Ricœur immer wieder verteidigt, dass »das Sich-Zeigen unumgänglich mit einer es als solches deutenden Auffassung verknüpft sein muss« (B. Liebsch, *Zeigen, Sagen und Verstehen. Paul Ricœurs hermeneutische Wege durch die Phänomenologie – von der Aufmerksamkeit zur Sensibilität für den Anderen*, in: *Studia Phaenomenologica 13* [2013], 117–142, hier: 121).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Strukturbeschreibungen in existenzialontologischer Weise dynamisieren.

Versucht man, Ricœurs Ansatz innerhalb der unterschiedlichen Spielarten der Phänomenologie zu verorten, so stößt man schnell auf seine eigene Erläuterung, dass er eine »im Hinblick auf die Wahl zwischen Realismus und Idealismus neutrale Phänomenologie« favorisiert, die sich von vornherein mit der »existenziellen Tendenz der Philosophie von Marcel und Jaspers« zu verbinden bemüht (WU, 14 f.). Im Rahmen dieser Ausrichtung kann die wesentliche Funktion der phänomenologischen Deskription à la Husserl darin gesehen werden, dass sie möglichst feinteilige Unterscheidungen der konstitutiven Bestandteile des Bewusstseinslebens ermöglicht (hierin steckt ein analytisches Moment). Die Funktion der existenzialen und inkarnationstheoretischen Betrachtung besteht komplementär hierzu in der Überschreitung der Bewusstseinsimmanenz (ein synthetisches Moment, wenn man so will, insofern sich eine wenn auch im Unendlichen liegende Möglichkeit der Versöhnung mit der Notwendigkeit andeutet, s. u.).

Während er die Operation der eidetischen Reduktion in einem gewissen Sinne mitvollzieht, was für Ricœur »das In-Klammern-Setzen des Faktums und [den] Aufschluss der Idee, des Sinnes« (WU, 23) bedeutet – hier könnte man schon kritisch rückfragen, wie husserlkonform dieses Begriffsverständnis (im Unterschied zur *Epoché*) ist –, lehnt er die transzendentale Reduktion ab, da diese »an einem echten Verständnis des Eigenleibs scheiter[e]« (WU, 24) und in einen Platonismus hineinführe. Die Idee einer Epoché hat für WU jedoch noch zwei ganz andere Bedeutungen, die bei Husserl so nicht anzutreffen sind. Ricœur vollzieht nämlich für den Zweck einer eidetischen Beschreibung des Willens eine doppelte Epoché – einmal im Hinblick auf die konkreten empirischen Verfehlungen, insbesondere das moralisch Böse, einmal im Hinblick auf die Transzendenz, also das Mysterium des Eingebundenseins des Menschen in eine ihm immer schon vorgängige Sphäre der Existenz: »Denn nur indem man die Verfehlung, welche die Verständlichkeit des Menschen zutiefst beeinträchtigt, sowie die den radikalen Ursprung der Subjektivität in sich bergende Transzendenz in Klammern setzt, können sich eine reine Beschreibung und ein Verstehen des Willentlichen und des Unwillentlichen überhaupt erst ausbilden« (WU, 23).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Insofern die Phänomenologie auf Strukturen abzielt, die das Bewusstseinsleben charakterisieren, behält sie immer etwas Vorstellungshaftes und damit die Gefahr, sich vom Leib wieder loszulösen und die intellektualistische Anschauung – mithin die Rückbezüglichkeit des Geistes – zu überhöhen. Sie generiert eine neue Art von mentalem Objektivismus, den man Ricœur zufolge nur abschwächen kann, indem man die je eigene Inkarnation als Mysterium (ein Begriff, den er von Gabriel Marcel übernimmt) begreift bzw. annimmt. Die Zersplittertheit des Denkens – die sich prägnant an Husserl und seinen mannigfachen, Fragment gebliebenen, Annäherungen an die Sachen selbst zeigt – wird dabei nicht in einer einheitlichen Metatheorie aufgehoben, die ihrerseits wieder eine repräsentationale Architektonik besäße, sondern die Besinnung auf die Verworrenheit der Phänomene und die Unhintergehbarkeit des Eigenleibs sollen den Blick öffnen für die fleischliche Teilhabe am Sein. Dabei ist jeder »willentliche Zugriff auf den Leib« bereits ein »Rückgriff auf einen unwillentlichen Gebrauch des Leibes« (WU, 269), d.h. das Unwillentliche muss als dem Willentlichen vorausliegende Ermöglichung und Grenze ausgewiesen werden, denn: »Das Wollen bewegt nur unter der Bedingung, selbst bewegt worden zu sein« (WU, 327).

Des Weiteren sieht Ricœur ein Hauptziel von WU darin, einen komplementären Entwurf zu Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* für den Bereich des Praktischen zu liefern.[14] Mit Merleau-Ponty verbindet Ricœur das Bestreben, den cartesianischen Dualismus zu überwinden.[15] Hierfür eignet sich vor allem der Leibkörper als Untersuchungsgegenstand und beispielhaftes Phänomen. Die Ambivalenz, die diesem innewohnt, nämlich zugleich Subjekt von Empfindungen und Objekt von Einflüssen aus der Umwelt zu sein, zugleich Medium jeglichen Bezugs zur Welt und aktiv explorierendes Bewegungsorgan wie auch Träger materieller Eigenschaften und passiv erleidende Entität, bezeugt für beide Denker eine intrin-

14 Insgesamt ist dieses Werk Merleau-Pontys für Ricœur die »entscheidende Entdeckung« der Nachkriegsjahre (Ricœur, *Eine intellektuelle Autobiographie*, 15).

15 Dieser Dualismus wird als »Verstandesdualismus« gekennzeichnet. Ihm wird die phänomenologische Spannung von Willentlichem und Unwillentlichem sowie die Gespaltenheit des menschlichen Lebens gegenübergestellt, die sich als »dramatische Existenz« (WU, 431) in Situationen der Vulnerabilität und Konfliktualität prägnant manifestiert.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sische ontologische Verschränktheit von Subjektivität und Objektivität.

Diese Doppelaspektivität wird von Merleau-Ponty im Hinblick auf die Wahrnehmung vor allem am Phänomen der Aufmerksamkeit erläutert, dem auch Ricœur seine erste Aufsatzpublikation widmet.[16] Die Aufmerksamkeit wirkt im Sinne eines aktiv-passiven Doppelgeschehens für die Wahrnehmung als dynamisierende Kraft, indem sie einmal ausgerichtet wird, um einzelne Objekte oder deren Eigenschaften zu fokussieren, und einmal affiziert wird durch Ereignisse, Verläufe im Wahrnehmungsfeld, sich abhebende Formen und ähnliches. Im Bereich des Volitionalen sieht Ricœur nun eine Dynamik zwischen den sich wechselseitig aufeinander beziehenden Dimensionen des Willentlichen und des Unwillentlichen. Dem Husserl'schen »Ich kann«[17], das die leiblichen Möglichkeiten des Perspektivenwechsels und der Bewegung charakterisiert, stellt Ricœur ein »Ich kann nicht« anbei, das auf die Beschränkungen der freien Willensausübung in Form von vollzogenen Bewegungen zurückzuführen ist, die aus dem Bereich der Naturvorgegebenheiten (z. B. physikalischer Widerstand von außen oder biologische Struktur von innen) stammen. Indem Ricœur eine praktische Vermittlung dieser Ebenen anstrebt und ihre Reziprozität aufweist, zielt er auf die Konzeption eines »integralen Cogito«, mit dem er sich in einem Zwischenbereich zwischen einer voluntaristischen und einer deterministischen Position verortet: »Die integrale Erfahrung des Cogito umschließt das Ich wünsche, Ich kann, Ich lebe, und – in allgemeiner Weise – die Existenz als Leib« (WU, 31).

Ricœur verankert das Volitionale im Bereich des Perzeptiven und erkennt dort eine ähnliche Korrelativität zwischen Hintergrund und Vordergrund wie in WU zwischen Unwillentlichem und Willentlichem. Die Wahrnehmung bewegt sich stets zwischen Faszination, also einem passiven Hingezogenwerden zu Affizierendem, und freier Blickbewegung. Aus einem Hintergrund von unbewussten bzw. unthematischen Mitgegebenheiten des fokalen Zentrums unseres

16 P. Ricœur, *Die Aufmerksamkeit. Eine phänomenologische Studie der Aufmerksamkeit und ihrer philosophischen Zusammenhänge* [1940], in: Breyer, Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns*, 345–382.

17 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (Hg. W. Biemel), Den Haag 1952, 257 [=Hua IV].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sichtfeldes steigen Reize auf, die eine unwillkürliche Blickwendung initiieren. Gleichzeitig können wir uns auch willentlich entscheiden, den Blick auf die eine oder die andere Sache zu lenken, um sie beispielsweise näher zu betrachten. Dieses Wechselspiel von Passivität und Aktivität, von Affektion und Volition, spiegelt sich in den mannigfaltigen Formen des Willensgeschehens wider, die Ricœur in WU analysiert. Wichtig ist, dass der Aufmerksamkeit hierbei schon ein willentliches Moment zukommt, indem sie Entscheidungen impliziert, Wahrnehmungsbewegungen als Handlungen zu realisieren.

Mit Merleau-Ponty verbindet Ricœur global gesehen das Bestreben, hergebrachte Dichotomien zu überwinden: auf ontologischer Ebene diejenige zwischen Leib und Welt sowie zwischen Subjekt und Objekt und auf wissenschaftstheoretischer Ebene diejenige zwischen Empirismus bzw. Materialismus und Rationalismus bzw. Idealismus. Gegen eine Ontologie der Vorgegebenheit und stattdessen für eine Ontologie der Konstitution in der Interaktion richtet sich bei Merleau-Ponty die Kritik am *Sensualismus*, demgemäß die Realität eine Gesamtheit elementarer Sinnesdaten ist, die vom Organismus aufgenommen und intern zu Vorstellungen zusammengesetzt werden. Ebenso bezieht er Stellung gegen den *Intellektualismus*, der die Wirklichkeit als Ideenkomplex auf der Basis von Strukturen der Subjektivität versteht.[18] Beiden diametral sich gegenüberstehenden Positionen ist eines gemeinsam: Sie ziehen eine ontologische Trennung von Subjekt und Welt ein, wogegen Merleau-Ponty die Wahrnehmung ins Feld führt, die das Konstituierende und Verbindende darstellt, das dieser Unterscheidung vorausgeht. In der Wahrnehmung, die leiblich und vorprädikativ den Zugang zur Welt eröffnet, zeigt sich erst der Sinn der Unterscheidung selbst. Hier erscheinen uns die Dinge nicht als Einzeldinge mit objektiv beobachtbaren Eigenschaften, sondern in ihrer jeweiligen Bedeutsamkeit für unseren leiblichen Zugang zu ihnen sowie in Beziehung zu anderen Dingen und einem Milieu, in das sie eingebettet sind, wodurch ein Sinnzusammenhang mit wechselseitigen Verweisungen entsteht. Der Leib

18 Neben Merleau-Ponty ist hier Maurice Pradines ein Gewährsmann, der sich in seiner Sinnesphilosophie gegen eine Betonung des kognitiven Elements in Bewegung und Willensbildung an den elementaren Lebensfunktionen des Bedürfnisses und der Verteidigung orientiert (s. M. Pradines, *Philosophie de la sensation*, Paris 1932).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist, wie es Ricœur in seiner Hommage auf Merleau-Ponty treffend charakterisiert, »weder ein von außen erkanntes Objekt, noch ein sich selbst transparentes Subjekt«[19], sondern das Medium unseres Bezugs zur Welt, zum Anderen und zu uns selbst.

2. Methodische Ausrichtung

Was die von Ricœur entwickelte und verfolgte Methodik anbetrifft, so sollen mit ihr die Grundstrukturen des Willentlichen und des Unwillentlichen *beschrieben* und *verstanden* werden, wobei betont wird, »dass Beschreibung nicht notwendig empirische Beschreibung ist, d.h. eine Darstellung der Formen, die der Mensch tatsächlich in seinen willentlichen Verhaltensweisen aufweist«; vielmehr stellen sich die »alltäglichen Formen menschlichen Wollens […] als Komplikation und genauer: als Störung und Entstellung gewisser Grundstrukturen dar, die jedoch allein geeignet sind, einen Leitfaden durch das menschliche Labyrinth abzugeben« (WU, 23). Hierin zeigt sich das phänomenologische Grundverständnis an, dass Deskription keine psychologische Introspektion, sondern eidetische Bestimmung von Grundstrukturen und Grundmöglichkeiten bestimmter Erlebnisse ist, die rekonstruktiv-abstraktiv anhand alltäglicher Gegebenheitsweisen verfährt, die als jeweilige Modifikationen verstanden werden.

Zur rein phänomenologischen Analyse muss aber ein hermeneutischer Schritt hinzukommen, der die in der unmittelbaren Anschauung unzugänglichen Schichten der Erfahrung – hier insbesondere das Unwillentliche – erschließen kann. Wenn Ricœur festhält, dass die Abstraktion »in gewissen Zügen derjenigen Operation [ähnelt], die Husserl ›eidetische Reduktion‹ genannt hat, d.h. das In-Klammern-Setzen des Faktums und der Aufschluss der Idee, des Sinnes« (WU, 23), dann ist klar, dass er einerseits in der Tat nur einen bestimmten Aspekt von Husserls Methodologie herausgreift und anwendet und andererseits die phänomenologische Betrachtungsweise

19 P. Ricœur, *Hommage à Merleau-Ponty*, in: *Christianisme social 69*, no. 5–6 (1961), 389–395, sowie in: *Esprit 29,* no. 291 (1) (1961), 1115–1120; ursprünglich unter dem Titel *Le philosophe foudroyé,* in: *Les Nouvelles Littéraires 39*, no. 1758 (1961) (Übers. TB).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in eine neue Richtung lenkt. Bei Husserl gehen die unterschiedlichen Reduktionen weit über die *Epoché* (jenes »In-Klammern-Setzen«) hinaus und sollen im Sinne einer Konstitutionsanalyse die fundamentalen Schichten enthüllen, die im konkreten Erlebnis fundierend wirksam sind. Insofern bedient sich Ricœur der deskriptiven Eidetik, ohne aber die transzendentale Bewegung mitzumachen, die für Husserl ein zentrales Anliegen darstellt. Gegen diese idealistische Tendenz bei Husserl will Ricœur – ganz ähnlich wie Merleau-Ponty – am Leitfaden der Leidenschaften und durch eine eingehende Betrachtung des Eigenleibes intellektualistische und platonisierende Motive vermeiden.

Indem Ricœur das Willentliche und das Unwillentliche als reziprok aufeinander bezogene Dimensionen des subjektiven Lebens versteht, möchte er reduktionistische Ansätze vermeiden, die das eine durch das andere zu erklären versuchen. Dabei räumt er ein, dass es eine »eigenständige Verständlichkeit des Unwillentlichen [nicht gibt]. Verständlich ist einzig und allein das Verhältnis von Willentlichem und Unwillentlichem. Nur durch diesen Zusammenhang ist die Beschreibung auch Verstehen« (WU, 25). Das Willentliche hat also einen deskriptiven Vorrang, was aber zugleich den Anstoß für den hermeneutischen Prozess der Erschließung des Unwillentlichen bedeutet. Der Verstehensprozess schreitet, wie Ricœur hervorhebt, »von oben nach unten fort und nicht von unten nach oben« (WU, 25). Der phänomenologische Einsatzpunkt muss das intentional- und damit korrelationsanalytisch zugängliche Willentliche sein, dem allerdings vom Unwillentlichen bestimmte Grenzen gesetzt sind, anhand derer das Unwillentliche gleichsam als Ermöglichung des Willentlichen erkennbar wird. Für das Verstehen geht das Komplexe aus Willentlichem und Unwillentlichem dem Einfachen voraus. Mit Verweis auf Maurice Pradines spricht Ricœur hier von einem »Gesetz der reziproken Genese« (WU, 26). Im Unterschied etwa zur Psychoanalyse, die eine metapsychologische Architektonik entwickelt, die anhand fester Funktionszuweisungen eine phänomenologisch-rekonstruktive Erschließung des Unbewussten oder Unwillentlichen überflüssig zu machen scheint, hebt Ricœur hervor, dass unbewusste Mechanismen in keinster Weise als Ursprünge subjektiven Erlebens aufgefasst werden dürfen und für sich genommen keinen Sinn enthalten. Außerdem sind für ihn Argumente *ex negativo* zurückzuweisen, die postulieren, dass im Pathologischen

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die verdeckten Grundstrukturen des Normalen enthüllt würden. Hiergegen soll gezeigt werden, dass es eine Möglichkeit gibt, »das Normale auf direktem Wege und ohne Rekurs auf das Pathologische zu verstehen« (WU, 26).

Als eine methodische Innovation Ricœurs kann in diesem Kontext gelten, was er als »Diagnostik« bezeichnet, was impliziert, dass die philosophische Reflexion Elemente von wissenschaftlichen Erkenntnissen und außerphilosophischen Wissensformen als »Indikatoren« aufnimmt, die auf Sinngehalte verweisen, die sich in rein phänomenologischer Analyse nicht unmittelbar erschließen würden. Wiederum anhand des Leibkörpers kann dieser Zusammenhang illustriert werden. Im Zwischenfeld zwischen einer naturalistischen Reduktion leiblicher Vollzüge auf physiologische Prozesse und Mechanismen einerseits und einer subjektivistischen Überhöhung körperlicher Konditionen zu intentionalen Vermögen andererseits geht Ricœur den Entsprechungen von willentlichen und unwillentlichen Momenten der leibkörperlichen Situierung nach. Er vergleicht die phänomenologische Diagnostik, die von zugänglichen Aspekten des Willentlichen auf mittelbar erschließbare Aspekte des Unwillentlichen zurückfragt, um ihre jeweilige Reziprozität aufzudecken, mit der medizinischen Diagnostik, bei der ein Arzt von den subjektiven Schilderungen eines Patienten über bestimmte Leibempfindungen auf körperliche Störungen oder Krankheitsbilder zurückschließt. Hier wie dort ist die konstitutive Korrelation zwischen zugänglichen und unzugänglichen bzw. zwischen erstpersonal erfahrenen und drittpersonal erkennbaren Dimensionen entscheidend. Die Analogie mit der Medizin ist, was Ricœurs Ansatz angeht, gewissermaßen symptomatisch für die generelle Empirieoffenheit seiner Phänomenologie; diese ist stets »aufnahmebereit gegenüber der wissenschaftlichen Psychologie [...], auch wenn sie sich ihrer nur als eine Diagnostik bedient. Sehr oft greift die Beschreibung des Cogito aus der empirischen Psychologie die Züge einer Phänomenologie auf, die sich in ihr objektiviert und in gewisser Weise entfremdet finden. Sehr oft aber auch wird ein phänomenologischer Begriff nur eine ›Subjektivierung‹ eines auf empirischem Wege weitaus besser bekannten Konzeptes sein« (WU, 35).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Strukturanalyse des Willens

Die Aufgabe für das Verständnis der so angedeuteten Reziprozität von Willentlichem und Unwillentlichen besteht nun darin, zunächst die innere Gegliedertheit des Wollens zu erfassen und darzulegen. Hier erkennt Ricœur eine triadische Struktur: Das Willensgeschehen ist grundsätzlich in drei Phasen oder Aspekte gegliedert, nämlich *Entscheidung*, *Bewegung* und *Einwilligung*. Das Entscheiden bestimmt er als einen Willensakt, der sich auf Motive stützt; das Bewegen als Willensakt, der Kräfte ins Spiel bringt; und das Einwilligen als Willensakt, der der Notwendigkeit zustimmt.

Das Gewollte – als Korrelat des Willens – besteht allererst in dem *Entwurf*, den das Subjekt ausbildet. Im Entwurf steckt der Sinn einer jeweiligen auszuführenden Handlung. Als zunächst leer Vorgezeichnetes wird der Entwurf durch das Handeln in ein Reales transformiert bzw. in den Bereich des Wirklichen eingeschrieben. Diese Einschreibung geschieht über die *Bewegung* – sie ist das *Handeln* selbst, das eine *Handlung* als objektives Gegenstück in der Welt hervorbringt.[20] Doch mit dieser Hervorbringung ist der volitionale Prozess noch nicht abgeschlossen; es kommt noch ein weiteres Moment hinzu: die *Einwilligung*. Diese richtet sich nicht auf das Ergebnis der Handlung in dem Sinne, dass man zufrieden wäre mit dem, was man im Handeln und durch es erreicht hat, sondern sie betrifft das vorgängige und das Handeln beschränkende Unwillentliche, also

20 Im Rahmen seiner Ausarbeitung einer am Textparadigma orientierten Hermeneutik der Handlung in den 1970er Jahren schließt Ricœur implizit an diesen Gedanken an, wenn er das Gesagte als »Noema« des Diskurses bestimmt und mit der »noematischen Struktur der Handlung« in Beziehung setzt. Vgl. Ricœur, *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, 79–109, hier: 271. Ebenso wie ein Text, sobald er niedergeschrieben und einer Öffentlichkeit zugänglich gemacht wird, ein Eigenleben entfaltet und für unterschiedlichste Interpretationen offen ist, ist auch eine Handlung, einmal ausgeführt, als Ereignis in der Welt von Anderen vielfältig deutbar und bewertbar. Schreib- bzw. Handlungsintentionen des Autors bzw. des Handelnden sind insofern nur ein Aspekt im hermeneutischen Gesamtgeschehen. Die Aufnahmen und Weiterbearbeitungen durch Lesende bzw. Beobachtende komplementieren diesen unabschließbaren Vorgang. Vgl. hierzu T. Breyer, *Handlung, Text, Kultur. Überlegungen zur hermeneutischen Anthropologie zwischen Clifford Geertz und Paul Ricœur*, in: *META – Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, Heft 5, Nr. 1 (2013), 107–129.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dasjenige, mit dem man sich abfinden und das man anerkennen muss als notwendigen und nicht wählbaren, sondern allenfalls mit Anstrengung in manchen Schichten modifizierbaren Hintergrund jeglichen Handelns.[21]

Wie dieser letzte Punkt schon andeutet, korrespondiert jedem Moment des Willentlichen in reziproker Verwiesenheit ein Moment des Unwillentlichen. Was die erste Stufe der Entscheidung betrifft, so ist diese nicht nur im Zusammenhang mit dem Entwurf zu sehen, den sie zu verwirklichen hofft, sondern ebenso intrinsisch verknüpft mit den spezifischen *Motiven*, die sie antreiben und zugleich rechtfertigen. Will man einen Entwurf verstehen, so muss man die *Gründe* erkennen, aus denen heraus er entsteht. Die Motive sind genau diese Gründe, obgleich sie weniger im Sinne einer vernünftigen Begründung durch Argumentation zu fassen sind, sondern durchaus auch unvernünftig sein können. Sie machen das ›Weil‹ der Motivation aus und entstammen letztlich der Sphäre der leiblichen Existenz, also den Bedürfnissen, den Empfindungen von Lust und Unlust, von Trieb und Schmerz. Jede Entscheidung enthält so gesehen neben dem willentlich Ausgewählten als Zielpunkt einer Handlung immer auch das Unwillentliche in Form dessen, was das Subjekt ursprünglich zur Handlung anregt. So kann man sich beispielsweise entscheiden, ob man entweder zum Supermarkt geht, um etwas zu essen zu besorgen, oder den Lieferservice anruft. Aber man entscheidet sich nicht dafür, Hunger zu haben.

Wie auch immer man motiviert sein mag, dieses oder jenes zu entwerfen und tun zu wollen, es bedarf einer Bewegung, um die entsprechende Handlung zu realisieren. Das Handeln ist dabei stets bezogen auf leibliche *Vermögen*, die dem Subjekt zur Verfügung stehen und die mehr oder weniger beherrschbar und einsetzbar sind. Diese Vermögen bilden die *Organe* des Wollens und berufen sich auf mitgegebene, erlernte und habitualisierte Potentiale und Fertigkeiten. Paradigmatisch für diese Handlungsmöglichkeiten ist die *Gewohnheit* – ein altes Thema der französischen Philosophie, das von Montaigne und Descartes über Maine de Biran und Ravais-

21 Vgl. zum Motiv der Einwilligung auch Marcels »schöpferisches Bezeugen«, das keine vollständige Unterwerfung unter etwas Unvermeidbares darstellt, sondern eine aktive Auseinandersetzung und Ermöglichung von neuen Handlungen. Vgl. G. Marcel, *Sein und Haben* [1935], Paderborn 1954, 129.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

son bis hin zu Bergson und Proust immer wieder behandelt wurde.[22] Die Gewohnheit bietet einerseits Sicherheit im Handeln, da sie sich Ausführungsmuster bedient, die sich im Hinblick auf die Verwirklichung bestimmter Entwurfsarten als dienlich bewährt haben. Andererseits kann die Gewohnheit spontane Vollzüge und neue Arten des Antwortens auf spezifische Situationen auch hemmen, weshalb ihr eine gewisse Ambivalenz eignet. Der unwillentliche Aspekt der Bewegung bezieht sich jedenfalls auf weitgehend automatisierte Verhaltensweisen, die für das Subjekt nicht transparent sind. Über die Zeit hinweg werden solche Gewohnheiten so sehr zur zweiten Natur, dass man sie nicht mehr als solche wahrnimmt. Durch Beeinträchtigungen wie eine Verletzung eines Körpergliedes können sie jedoch wieder thematisch werden, etwa wenn man bestimmte Bewegungsabläufe erst mühsam wieder erlernen muss.

Ob nun gewohnheitsmäßig oder improvisiert, das Handeln impliziert immer auch eine gewisse *Anstrengung*, die ganz leiblich zu verstehen ist, denn »letztlich vollendet sich das Wollen in den Muskeln« (WU, 364). Das Bewusstsein der Anstrengung wird dabei durch den Widerstand der Dinge, mit denen man umgeht, aber auch des eigenen Leibes als Körper erzeugt. Zum einen bietet das welthaft Erscheinende, das in den Handlungsvollzug eingebunden ist, Widerstand durch seine physischen Eigenschaften, die zu erkennen und ggf. zu bearbeiten sind. Zum anderen sind die körperlichen Funktionen nur bedingt modulierbar und frei einsetzbar.

Während Motive und Organe in Beziehung zur Aktivität des Subjekts als relativ Unwillentliches bezeichnet werden können, gibt es für Ricœur noch einen weiteren Bereich, den er als *Notwendigkeit*, als absolut Unwillentliches und Unausweichliches bestimmt. Diese Notwendigkeit besteht aus den primordialen Dimensionen des biographischen *Charakters*, des psychischen *Unbewussten* und des biologischen *Lebens*.[23] Das notwendige Unwillentliche bildet den

22 Vgl. O. Abel, *Das ethische Paradox der Gewohnheit*, in: Breyer, Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns*, 69–94. Hauptbezugspunkt ist Ravaisson, mit dessen spekulativer Metaphysik Ricœur sich kritisch auseinandersetzt, und der versucht hatte, über die Gewohnheit die Einheit von Geist und Natur darzustellen. Vgl. F. Ravaisson, *Abhandlung über die Gewohnheit*, Bonn 1954; ursprünglich *De l'habitude*, Paris 1838.

23 Wie Jean Greisch hervorhebt, bilden die Studien, die Ricœur »jeder dieser Manifestationen eines unüberwindlichen Unwillentlichen widmet, […] den Grund-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Zielpunkt des ursprünglichen Willensaktes und ist in erster Annäherung verschleierter als dieser: In es willige ich schließlich ein« (WU, 28 f.). Der Charakter bildet sich im Laufe eines individuellen Lebens heraus, und zwar untergründig und nebenherlaufend, ohne willentliche Kontrolle oder willkürlichen Zugriff.[24] Das Unbewusste ist ein Strukturmoment bzw. eine Tiefenschicht des psychischen Lebens, das dem Subjekt, wenn überhaupt, dann immer nur indirekt, über analytische Verfahren, über Symboliken und Techniken der Selbstverständigung zugänglich werden kann. Die vitale Organisation des Leibkörpers schließlich ist die Sphäre der das individuelle Leben überspannenden biologischen Verfasstheit, der Natur und der Determination durch physikalische Kräfte. All diese Faktoren sind nicht gewählt, sondern vor-, mit- und aufgegeben. Das Subjekt muss sich in jeder Handlung zu ihnen verhalten, sie verstehen und nutzen und sich letztlich mit ihnen verbinden.

Insgesamt kann dieses Moment der Einwilligung in das, was uneinholbar ist und jeder Erfahrung als konstituierend vorausgeht und zugrunde liegt, nicht nur als Zielpunkt der eidetischen Analyse auf-

---

sockel nicht nur seiner Anthropologie der Fehlbarkeit, sondern auch seiner Hermeneutik des Selbst und der an sie anschließenden Phänomenologie der menschlichen Grundfähigkeiten« (J. Greisch, *Fehlbarkeit und Fähigkeit. Die philosophische Anthropologie Paul Ricœurs*, Frankfurt/M. 2009, 47).

24 In späteren Phasen seines Schaffens hat Ricœur die Konzeption des Charakters weiterentwickelt und die Unverfügbarkeit im Sinne der Naturhaftigkeit relativiert. So greift Ricœur in der fünften Abhandlung von *Das Selbst als ein Anderer* auf den Charakter zurück, um durch ihn ein Modell der »Beständigkeit in der Zeit« zu gewinnen, das für seine Konzeption der Ipse-Identität, also der Selbstheit der Person, leitend ist (P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 147). Der Charakter wird hier als dialektischer Gegenpol zur Selbstbehauptung betrachtet, die sich im gehaltenen Versprechen äußert. Während im Charakter *idem* und *ipse* »nahezu zusammenfallen«, befreit sich im gehaltenen Versprechen die Selbstheit gleichsam von der Selbigkeit (ebd.). Durch die Transponierung des Charakterbegriffes von der existenziellen in die identitätstheoretische Problematik vollzieht Ricœur eine »Akzentverschiebung«, durch die die »Unwandelbarkeit des Charakters«, die maßgeblich für die Konzeptualisierung in WU war, »in Frage gestellt wird« (ebd., 148). Nun bedeutet Charakter »die Gesamtheit der dauerhaften Habitualitäten des Menschen, *aufgrund deren* man eine Person wiedererkennt« (ebd.; Hervorhebung im Original). Somit wird die Zeitlichkeit des Charakters und damit seine Wandelbarkeit thematisiert. Diese Thematisierung führt Ricœur im Weiteren auf den Weg der »Narrativisierung personaler Identität«, auf dem die »zeitliche Dimension des Habitus« erforscht werden kann (ebd.).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gefasst werden, die Ricœur in WU durchführt, sondern auch als Index seiner ganzen philosophischen Reflexionsweise. Mit Nabert geht Ricœur von einer »primären Affirmation« aus, die gegen die »Kraft der Negation« aufgeboten wird, wie sie in vielen anthropologischen Konzeptionen im Mittelpunkt steht, und die sich als »Freude am Dasein«[25] manifestiert – eine Freude, die »ursprünglicher ist als jede Angst«[26]. Mit Marcel sieht es Ricœur denn auch als Aufgabe seiner Arbeit, nicht nur eine phänomenologische Deskription zu liefern und ein hermeneutisches Verstehen zu befördern, sondern auch zu einer »Wiederherstellung des ursprünglichen Bündnisses des verworrenen Bewusstseins mit seinem Leib und der Welt auf der Ebene des luzidesten Bewusstseins« beizutragen – seine Philosophie steht unter dem Zeichen der »Versöhnung« (WU, 41).

25 P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité 1: L'homme faillible*, Paris 1960, 153 (Übers. TB).

26 P. Ricœur, *Histoire et vérité*, Paris 1964, 358 (Übers. TB).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Jean Greisch

Die Frage nach dem Menschen

Ricœur in der Nachfolge Kants

1. Die phänomenologischen Voraussetzungen von Ricœurs philosophischer Anthropologie (334) | 2. »L'homme faillible«: eine Anthropologie der Disproportion *more kantiano demonstrata* (336) | 3. Endlichkeit, Unendlichkeit, unvollkommene Vermittlung: die formale Grundstruktur der Anthropologie der Fehlbarkeit (337) | 3.1 »Was kann ich wissen?«: die Disproportion im Erkenntnisvermögen (338) | 3.2 »Was soll ich tun?«: die Disproportion im menschlichen Handlungsvermögen (338) | 3.3 Der Mensch im Streit mit sich selbst: die Zerbrechlichkeit des Menschenherzens (339) | 4. Wer sind wir? Anthropologie im Zeichen der Wer-Frage (343) | 5. Eine Phänomenologie der menschlichen Grundfähigkeiten (344)

Die sogenannte »anthropologische Wende« (F. Seifert) der Philosophie des 20. Jahrhunderts ist ein Sondergut der deutschen Philosophie. Wie unterschiedlich auch die von Max Scheler (»Weltoffenheit«), Helmuth Plessner (»exzentrische Positionalität«) und Arnold Gehlen (»Mängelwesen«) vertretenen Ansätze sind, ihnen ist gemeinsam, dass sie in der Anthropologie nicht eine philosophische Sonderdisziplin erblicken, sondern diese in den Rang einer philosophischen Grundwissenschaft erheben, die der Metaphysik als »Erster Philosophie« den Rang abläuft. Die Legitimität dieser anthropologischen Wende wurde schon frühzeitig von Heidegger und Husserl bestritten. Die auf dem Vergleich von Mensch und Tier beruhende philosophische Anthropologie hat kein wirkliches Gegenstück in der französischen Philosophie, trotz der Tatsache, dass der Scheler-Schüler Paul-Ludwig Landsberg (1901–1944) nach seiner Emigration die mit der Zeitschrift *Esprit* um Emmanuel Mounier gescharten französischen Philosophen, zu denen auch Ricœur gehörte, mit den Schriften dieser Philosophen bekannt machte.

In Frankreich verlagerte sich der Streit um die Möglichkeiten und Grenzen der philosophischen Anthropologie in den sechziger Jahren auf ein neues Feld: die »Humanismus/Antihumanismus«-Debatte, die beim französischen Dreigestirn Michel Foucault, Jacques Der-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rida und Emmanuel Levinas ihren programmatischen Ausdruck erhielt. Ricœur entwickelt sein Konzept einer philosophischen Anthropologie, deren Grundbegriff nicht *Endlichkeit*, sondern *Fehlbarkeit* lautet, unabhängig von diesen Debatten, im Ausgang von der kantischen Frage »Was ist der Mensch?«, die er in seinem Spätwerk zu einer »Phänomenologie der menschlichen Grundfähigkeiten« ausbaut.

1. Die phänomenologischen Voraussetzungen von Ricœurs philosophischer Anthropologie

Ricœurs Entwurf einer philosophischen Anthropologie schreibt sich in den Horizont seiner »Philosophie des Willens« ein, deren erster Teil die Gabriel Marcel gewidmete, *Le volontaire et l'involontaire* (1950) betitelte Habilitationsschrift bildet. Zehn Jahre später wird sie durch ein *Finitude et culpabilité* (»Endlichkeit und Schuldhaftigkeit«) betiteltes Diptychon einer transzendentalen »Anthropologie der Fehlbarkeit« (*L'homme faillible*) und einer an diese anschließenden *Symbolik des Bösen* abgeschlossen.

Ricœurs phänomenologische Analyse der Willensphänomene geht davon aus, dass die Gleichförmigkeit der Strukturen des Willentlichen und des Unwillentlichen in einer gemeinsamen Subjektivität gründet. Jeder Willensakt zeichnet sich durch seinen polaren Gegensatz zu einem relativ Unwillentlichen aus, das sich der Willensregung widersetzt. Die Einwilligung (»consentement«) dagegen hat es nicht mit einem relativen, sondern mit einem »absoluten« Unwillentlichen – unter der dreifachen Gestalt der unaufhebbaren Beschränktheit des Charakters, der Abgründigkeit des Unbewussten und der Kontingenz des Lebens – zu tun. Diese drei Manifestationen des *absolut Unwillentlichen* bilden den phänomenologischen Grundstock des zehn Jahre später vorgestellten Entwurfs einer transzendentalen Anthropologie der Disproportion bzw. der Fehlbarkeit, deren Nachwirkungen bis in die 1990 vorgestellte »Hermeneutik des Selbst« und in die an diese anschließende Phänomenologie der menschlichen Grundfähigkeiten hinein spürbar sind. »Kann ich […] in mein Leben, mein Unbewusstes und meinen Charakter einwilli-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gen?«[1] Diese dramatische Frage konfrontiert Ricœur mit der Alternative: Revoltieren oder Einwilligen, deren philosophische Brisanz Sartres 1946 publiziertes Manifest: *L'existentialisme est un humanisme*, Heideggers Gegenmanifest: *Brief über den Humanismus* und Albert Camus' *L'homme révolté* bezeugen.

Auch wenn der phänomenologische Duktus der Habilitationsschrift sowohl den Komplex der »Schulderfahrung« wie auch die Dimension der Transzendenz ausblendet und Ricœur sich hartnäckig sträubt, sich auf den sumpfigen Boden einer Metaphysik des Willens nach Art Schopenhauers und Nietzsches zu begeben, betont er, dass die Leidenschaften als »Komplikationen des Willentlichen und des Unwillentlichen« (VI, 25) eine für die Anthropologie der Fehlbarkeit wichtige Einsicht darstellen. Auf die dreifache Betrübnis des Endlichen reagiert die Freiheit zunächst in der Gebärde der Auflehnung, die ihren Niederschlag in drei Grundformen der Weigerung findet. Letzten Endes ist »*das, was* wir verweigern, immer [...] die Schranke[] des Charakters, das Dunkel des Unbewussten und die Kontingenz des Lebens. Nur dieses partielle Bewusstsein zu sein, das von seinem eigenen Dunkel überbordet ist und seine nackte Existenz vorfindet, ist mir unerträglich« (VI, 436). Eine »Maßlosigkeit«, welche die Beschränktheit des *Charakters* negiert, zugleich eine mit der Existenz des *Unbewussten* unverträgliche *totale Selbstdurchsichtigkeit* beansprucht und eine mit der *Faktizität* des *Lebens* unverträgliche *Selbstsetzung* anstrebt, verabsolutiert die Freiheit.

Das *Fiat* der Einwilligung bleibt ein ureigener Akt des *cogito*, den niemand an seiner Statt vollziehen kann. Ricœur zufolge läuft der Akt der Einwilligung, der die Welt in den Schauplatz einer rein menschlichen und nicht einer absoluten Freiheit verwandelt, nicht auf eine Kapitulation hinaus. Es ist ein subjektiver Akt des Jasagens, das niemand dem Ich abnehmen kann: »Ja zu meinem Charakter, dessen Enge ich in Tiefe verwandeln kann, dadurch, dass ich bereit bin, seine unbesiegbare Partialität durch die Freundschaft zu kompensieren. Ja zum Unbewussten, das die grenzenlose Möglichkeit der Motivierung meiner Freiheit bleibt. Ja zu meinem Leben, das ich nicht gewählt habe, das aber die Bedingung jeder möglichen Wahl bleibt« (VI, 450). Fraglich bleibt indessen, ob eine »nur menschliche

1 P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950, 416 [=VI].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Freiheit« imstande ist, bis aufs Äußerste und vorbehaltlos ›Ja‹ zu sagen. »Niemand kann vielleicht die Einwilligung bis zum Ende durchhalten. Das Böse ist der Skandal, der für immer die Einwilligung von der grausamen Notwendigkeit scheidet. Vielleicht muss man verstehen, dass der Weg der Einwilligung nicht nur über die Bewunderung der wundervollen Natur verläuft, die das absolut Unwillentliche zusammenfasst, sondern über die Hoffnung, die *etwas anderes* erwartet« (VI, 451).

Diese These ist der Schlüssel zu Ricœurs Anthropologie der Fehlbarkeit, die Kants Frage: »Was darf ich hoffen?« einen wichtigen Platz einräumt, insofern es um den konkreten Nachweis geht, dass die Welt zwar die *mögliche,* aber nicht die *endgültige* Heimat der Freiheit ist. Ebenso wie das Hoffen ist das Einwilligen eine Frage des *Dürfens* und nicht des Sollens oder gar des Müssens, weil die Freiheit sich in der hoffnungslosen Welt der Verschuldung bewähren muss, was sie nur unter Berufung auf eine »Transzendenz« tun kann, die ihr die Möglichkeit einer Aussöhnung (*conciliation*) von Freiheit und Notwendigkeit verspricht.

2. »L'homme faillible«: eine Anthropologie der Disproportion *more kantiano demonstrata*

In der Einleitung von *L'homme faillible* greift Ricœur das bereits in der *Phänomenologie des Willentlichen und des Unwillentlichen* angesprochene Thema der »konstitutiven Unstimmigkeit der menschlichen Existenz« (»disgrâce constitutive de l'existence humaine«) anhand einer Besinnung auf die Pathetik des Elends wieder auf, die er in eine hauptsächlich von Kant inspirierte transzendentale Anthropologie der »Disproportion« überführt.[2] Sein Vorgehen setzt eine Kantinterpretation voraus, die sich unter einem anderen Vorzeichen als Heideggers »Ver-Endlichung der Sorge« vollzieht, eine Interpretation, die Cassirers Kantinterpretation weit näher als der Heideggers steht.

2 P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. Tome I: L'homme faillible*, Paris 1960, 25 [=HF]; dt.: *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I* [1971], Freiburg i. Br., München [2]1989, 22 [=FM].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kants Begriff der »Weltkenntnis« umfasst sowohl die *Naturkenntnis* als die *Menschenkenntnis*. »Pragmatisch« ist Kants Anthropologie, insofern ihr Gegenstand der *Gebrauch* ist, den der Mensch in der Gesellschaft von seiner Freiheit macht. Sie betrachtet den Menschen als »Weltbürger« und als »freihandelndes Wesen«, das an einem Spiel teilnimmt, dessen Spielregeln nicht nur von der Moral und vom Recht bestimmt werden. Als Weltbürger und »Mitspieler im großen Spiel des Lebens« ist der Mensch »weder *homo natura*, noch reines Subjekt der Freiheit«, sondern je schon »in die bereits vollzogenen Synthesen seiner Verbindung mit der Welt verstrickt«.[3] Ebenso wie Michel Foucault ringt Ricœur mit dem Problem, wie sich Kants Trias der Grundvermögen des menschlichen Gemüts (Erkenntnisvermögen, Gefühl der Lust und Unlust und Begehrungsvermögen) zu Kants drei kritischen Grundfragen: »Was kann ich wissen?«, Was soll ich tun?«, Was darf ich hoffen?« verhält.

3. Endlichkeit, Unendlichkeit, unvollkommene Vermittlung: die formale Grundstruktur der Anthropologie der Fehlbarkeit

Im Gegensatz zu Heideggers und Foucaults Begründung einer Anthropologie, die sich nicht mehr auf eine Ontologie des Unendlichen stützt und nicht mehr der Ausrede einer Philosophie des Absoluten bedarf, beruft sich Ricœur auf Descartes' und Pascals Verständnis der unüberwindlichen Disproportion des Endlichen und des Unendlichen, um sie für die Beantwortung der Frage »Was ist der Mensch?« fruchtbar zu machen. Während Heideggers Entwurf einer Analytik der Sorge noch kantischer als Kant zu sein beansprucht, weigert sich Ricœur, die Antwort auf die Frage: »Was ist der Mensch?« allein aus der Endlichkeit der menschlichen Vernunft abzuleiten. Anstatt wie Hegel die Polarität des Endlichen und des Unendlichen in einer spekulativen Geistphilosophie aufzuheben, schließt er im Rückgang auf Kant auch die Möglichkeit einer totalen und vollkommenen Vermittlung aus. Die »Anthropologie der Disproportion« setzt einen »Riss« oder einen »Spalt« (»faille«) zwi-

3 Vgl. I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: *Werkausgabe Bd. XII* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977, 395–690, hier: 399 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen der Endlichkeit und der Unendlichkeit voraus, ohne in einen anthropologischen Dualismus auszuarten.

3.1 »Was kann ich wissen?«: die Disproportion im Erkenntnisvermögen

Kants erste Grundfrage: »Was kann ich wissen?« deckt ein Merkmal der Endlichkeit auf, das unser Erkenntnisvermögen affiziert: Es ist die Standortgebundenheit der Wahrnehmung und der mit ihr verbundenen Abschattungen. Von einem Erkennen kann man nur sprechen, wenn das erkennende Subjekt zugleich auf einen unendlichen Sinnhorizont ausgerichtet ist, von dem es nie eine erschöpfende und adäquate Erfahrung haben wird. Ricœurs Terminologie unterscheidet sich von der Kantischen Unterscheidung des Verstandes als Vermögen des Urteils und der Vernunft als Vermögen der Ideen durch den Rekurs auf die im »Wort« (»le Verbe«) implizit enthaltene unendliche Sinnfülle, auch wenn sie noch nicht von einer tatsächlichen Erfahrung gedeckt ist. Ricœurs Besinnung auf die »transzendentale Synthesis« (d.h. die im Akt des Erkennens vorausgesetzten Möglichkeitsbedingungen einer Begegnung von Subjekt und Objekt) greift auf Kants Bestimmung der transzendentalen *Einbildungskraft* als der »tief in der menschlichen Seele verborgenen« dritten Wurzel des Erkenntnisvermögens zurück. Anthropologisch verstanden, bildet sie den ersten »Riss« im menschlichen Erkenntnisvermögen, die transzendentale Wurzel des Begriffs der menschlichen »Fehlbarkeit«.

3.2 »Was soll ich tun?«: die Disproportion im menschlichen Handlungsvermögen

Kants zweite Grundfrage: »Was soll ich tun?«, die sich auf das menschliche Handeln und seine Voraussetzungen bezieht, konfrontiert Ricœur mit einer praktischen Figur der Endlichkeit, in der Gestalt der bereits in der Phänomenologie des Willentlichen und des Unwillentlichen beschriebenen Beschränktheit des *Charakters.* Zugleich entdeckt Kant in seiner *Kritik der praktischen Vernunft* ein praktisches Äquivalent des Vermögens der Ideen: die im Streben nach der *Glückseligkeit* implizierte unendliche Forderung der

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

moralischen Vervollkommnung. Ricœur zufolge liefert das Phänomen der Achtung ein praktisches Äquivalent der Einbildungskraft, insofern der Gegenstand der Achtung niemals die Besonderheit des konkreten Individuums ist, sondern die Menschenwürde, die jeden Menschen zu einem »Zweck an sich selbst« macht. Die vermittelnde Funktion des Begriffs der Achtung offenbart damit einen »Riss« anderer Art als der, durch den sich die transzendentale Einbildungskraft auszeichnet.

3.3 Der Mensch im Streit mit sich selbst: die Zerbrechlichkeit des Menschenherzens

Ricœurs dritte philosophische Annäherung an den Begriff der Fehlbarkeit rekurriert nicht auf Kants dritte Frage: »Was darf ich hoffen?«, die der Schlüssel der Kantischen Religionsphilosophie ist. Stattdessen konzentriert er sich auf die eigentümliche Duplizität der menschlichen Affektivität, die eine Wendung Maine de Birans: *homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate* zum Ausdruck bringt (FM, 122). In diesem innersten und zugleich ontologisch weitreichendsten Bereich der menschlichen Affektivität verinnerlicht das Gefühl »die unserer Menschlichkeit wesentliche Dualität« und es verschärft und »dramatisiert […] sie zum Konflikt« (HF, 123/FM, 141). Der »festen Synthesis der Objektivität«, die das Erkenntnisvermögen auszeichnet, steht nun »die polemische Dualität der Subjektivität gegenüber« (ebd.). Dennoch behält auch in dieser Sphäre die Begriffsmatrize: »Endlichkeit – Unendlichkeit – unvollkommene Vermittlung« ihre heuristische Gültigkeit.

Die Analyse der menschlichen Gefühle offenbart eine neue Disproportion: die der Lust, die den Pol der Endlichkeit repräsentiert, und die der Suche nach einer Glücksfülle, die den schönen Namen der »Glückseligkeit« trägt. Dass Platon den »affektiven Knoten« des *thymos* auf zwei Stränge verteilte: das sinnliche Begehren (*epithumia*) und das vernünftige Begehren (*eros*), deutet bereits daraufhin, dass nirgendwo die Synthese des Endlichkeits- und des Unendlichkeitspols problematischer ist als in dieser Sphäre. Gerade hier muss die methodologische Grundentscheidung: »*nicht vom Einfachen, sondern vom Zweifachen*« und nicht »vom elementaren, sondern vom Polaren« auszugehen, ihre Fruchtbarkeit erweisen (FM, 124).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Disproportion des Lustprinzips und des Glücksstreben lässt sich nicht in den Rahmen einer Analytik der Sorge einfügen, weil »Leidenschaft« und »Begehren« (»désir«), keine Existentialien im Sinne der Heidegger'schen Daseinsanalytik sind. Indem er Heideggers Grundwort »Sorge« durch »Herz« übersetzt, verlagert Ricœur den Schwerpunkt der Daseinsanalytik auf den Boden einer Analytik der Fehlbarkeit, d.h. einer philosophischen Theorie der »*affektiven Zerbrechlichkeit* des Menschen« (FM, 140).

Die Analyse dieser Zerbrechlichkeit zieht eine Besinnung auf Kants Theorie der grundmenschlichen Eigenschaften der *Habsucht*, *Herrschsucht* und *Ehrsucht* in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* nach sich. Kants These, dass die Leidenschaften ein grundmenschliches Phänomen sind, das kein wirkliches Gegenstück im tierischen Bereich hat, spielt eine wichtige Rolle in Ricœurs Anthropologie der Fehlbarkeit, die im Einverständnis mit Kant davon ausgeht, dass die Leidenschaften eigentlich nur Menschen betreffen und auch nur durch Menschen befriedigt werden können.

Mit Kant vertritt Ricœur die Ansicht, dass die unendliche Anziehungskraft der Glückseligkeit es uns verbietet, die Leidenschaft nur als Ausdruck eines rein vitalen *conatus essendi* zu verstehen. Das Unterscheidungsmerkmal jeder großen menschlichen Leidenschaft besteht darin, dass der Mensch alle seine Kräfte und sein ganzes Herz in sie investiert (HF, 146/FM, 169–170). Auf diese Weise üben die menschlichen Leidenschaften im Bereich des Gemüts eine ähnliche vermittelnde Funktion aus wie die transzendentale Einbildungskraft auf der Ebene des Erkenntnisvermögens und die Achtung auf der des Handelns, aber mit dem bezeichnenden Unterschied, dass die »Unendlichkeit des Glückes […] sich in die Unbestimmtheit der Unruhe herab[lässt]« (HF, 146/FM, 170).

Kants »pragmatische« Theorie der Leidenschaften lässt sich Ricœur zufolge in den Rahmen einer transzendentalen Anthropologie der Fehlbarkeit einbauen, unter der Bedingung, dass man sich fragt, ob das, was Kant abschätzig »Sucht« nennt, nicht auch als Ausdruck einer urmenschlichen *Sehnsucht* verstanden werden kann. Hinter der Pathologie (»Sucht«) der Leidenschaften verbergen sich, transzendental betrachtet, konstitutive Dimensionen (»Sehnsüchte«) des Menschseins: *Haben*, *Vermögen* und *Gelten*, denen die *ökonomische* Sphäre des *Besitzens*, die *politische* Sphäre der *Herrschafts-* und *Machtverhältnisse* und die *öffentliche* Sphäre der *Anerkennung*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

entsprechen. Schon hier zeigt sich, dass das Phänomen der Anerkennung, mit dem sich Ricœur in seinem letzten Buch beschäftigt, bereits *in nuce* in der Anthropologie der Fehlbarkeit enthalten ist.

Die Analyse der Habsucht, Herrschsucht und Ehrsucht verleiht der Grundpolarität des Lust- und des Glückseligkeitsprinzips einen eigentümlichen Akzent, der existenziell als *Unruhe* erfahren wird. Für Ricœur ist das menschliche Herz immer noch die Urquelle dieser Unruhe und damit auch die tiefste Wurzel der konstitutiven Zerbrechlichkeit des Menschen, der im Begriff der Fehlbarkeit gipfelt. Diesbezüglich ist er ein besserer »Augustiner« als Heidegger, der das augustinische *inquietum est cor nostrum* in die Sorge auflöst.

Im Schlusskapitel von *L'homme faillible*, das der Konstitution des Begriffs der Fehlbarkeit gewidmet ist, beruft Ricœur sich auf Jean Nabert, um die Grenzen einer bloßen Analytik der Endlichkeit zu unterstreichen. Nichts zeigt besser, wo die Grenzen einer solchen Analytik liegen, als deren Unvermögen, den Begriff der Endlichkeit auf das Problem des Bösen anzuwenden. Auch an diesem Punkt bleibt Kant der entscheidende Wegweiser, wenn man Ricœurs Empfehlung folgt, die Hermeneutik des Bösen im Lichte der kantischen Trias der Kategorien der Qualität zu entfalten: Realität, Negation und Limitation. Überträgt man diese Kategorien von der Physik auf die Anthropologie, so erscheinen sie im Gewande der *Urbejahung* (»affirmation originaire«, ein Schlüsselwort in Naberts Reflexionsphilosophie), der *existentiellen Differenz* (oder Negation), zwischen denen es nur eine »nur menschliche«, d.h. eine *endliche* und *zerbrechliche* Vermittlung geben kann.

In Ricœurs »Analytik der Fehlbarkeit« erhält das kantische Hapax: »transzendentale Anthropologie« einen konkreten Sinn, auch wenn die Nichtbeachtung der Frage: »Was darf ich hoffen?« problematisch ist.

Betrachtet man die Anthropologie der Fehlbarkeit von der hohen Warte der Heidegger'schen Daseinsanalytik aus, die zwar keine Anthropologie sein will, aber dennoch den Boden für die Ausarbeitung einer konkreten Anthropologie bereitstellen möchte, kann man Ricœurs Anthropologie der Fehlbarkeit vorhalten, dass sie aufgrund ihrer transzendentalen Ausrichtung ungenügend konkret ist. Diese Kritik übersieht, dass sich Ricœurs Anthropologie der Fehlbarkeit in den Horizont einer Philosophie des Willens einschreibt, die sich auf eine Empirik des Bösen zubewegt, die niemals durch eine auf sich

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

allein gestellte Reflexion eingeholt, sondern nur auf dem Weg einer hermeneutischen Symbolik des Bösen durchgeführt werden kann. Der kürzeste Weg einer konkreten und zugleich philosophischen Anthropologie führt über die kantische Frage nach dem radikal Bösen.

Eine nähere Analyse der *Symbolik des Bösen* zeigt, dass Ricœur damit auch die Hauptlücke seines »Kantbuchs«, nämlich die Ausblendung der Frage: »Was darf ich hoffen?« schließt, insofern das *servum arbitrium* nur die Kehrseite einer »Freiheit im Zeichen der Hoffnung« (»liberté selon l'espérance«) ist! Jede der Antworten auf die Frage *unde malum*? bleibt belanglos, solange sie nicht die Vorstellung eines möglichen Heils oder einer »Erlösung« nach sich zieht, anders gesagt, solange sie keine mögliche Antwort auf die Frage: »Was darf ich hoffen?« impliziert.

Nichts deutet darauf hin, dass Ricœur am Ende von *L'homme faillible* die ganze Fülle der konstitutiven Vermittlungen des Menschseins erfasst hat. Schon die Tatsache, dass er sich in den sechziger Jahren intensiv mit der strukturalen Anthropologie von Claude Lévi-Strauss beschäftigt, beweist, dass sein Entwurf einer transzendentalen Anthropologie auf das Gespräch und auf die kritische Auseinandersetzung mit den Humanwissenschaften angewiesen ist. Was insbesondere die Funktion der Einbildungskraft anbelangt, eröffnen die Untersuchungen über die lebendige Metapher und die Trilogie *Zeit und Erzählung* wichtige Ausblicke auf die Bewohnbarkeit der Welt, und die vermittelnde Funktion des Erzählens, durch das die Zeit einen menschlichen Sinn erhält. Gerade weil unser Leben ein Ende hat, und weil das »große Spiel des Lebens« auch ohne unsere Beteiligung weitergespielt wird, können und müssen unsere Geschichten weitererzählt werden, nicht nur die Geschichten der Sieger sondern auch und gerade die der anonymen Opfer. Zwar impliziert der Akt des Erzählens eine bestimmte Idee der Endlichkeit – eine »unendliche Geschichte« ist eigentlich keine Geschichte mehr –, aber er ermöglicht es, das Ende im Zeichen der Vollendung, und nicht nur im Zeichen des Scheiterns und des Zusammenbruchs zu verstehen.

Unter dem Titel »narrative Synthesis des Heterogenen«, greift Ricœur Wilhelm Diltheys Begriff des *Lebenszusammenhangs* wieder auf. Die »narrative Einheit des Lebens« ist keine Selbstverständlichkeit; sie muss im Gegenteil mühsam in mehr oder weniger dramati-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen »Wachstumskrisen« gewonnen werden. Die Hermeneutik des geschichtlichen Bewusstseins, mit der der dritte Band von *Zeit und Erzählung* endigt, bestätigt wiederum die Fruchtbarkeit der regulativen Idee einer unvollkommenen Vermittlung, die Ricœurs ganzes Denken beherrscht.

4. Wer sind wir? Anthropologie im Zeichen der Wer-Frage

Dreißig Jahre nach *L'homme faillible* erscheint Ricœurs aus den 1986 in Edinburgh gehaltenen *Gifford Lectures* hervorgegangenes Buch: *Soi-même comme un autre*, das den Wechsel von der anthropologischen Frage: »Was ist der Mensch?« zur Frage: »Wer sind wir?«, bzw. »Wer bin ich?« markiert, ein Umschlag, den Heidegger kurz nach der Veröffentlichung seines Kantbuches eingeklagt hatte.

In seiner »Hermeneutik des Selbst« entfaltet Ricœur den vierfachen Fächer der Fragen: »Wer spricht?, Wer handelt?, Wer erzählt sich? Wer ist das Subjekt der moralischen Imputation?« im Rahmen einer groß angelegten Untersuchung, die sich zunächst von der Dialektik der *Selbigkeit* (»mêmeté«) und der *Selbstheit* (»ipséité«) führen lässt, um schließlich in eine Dialektik der *Selbstheit* und der *Andersheit* auszumünden. Es ist der anspruchsvolle Versuch, den Ansatz der Anthropologie der Fehlbarkeit mit neuen Mitteln, anhand des Leitgedankens der rein analogischen Einheit des Handelns, weiterzuführen.

Dass Ricœur in *Das Selbst als ein Anderer* wieder ausdrücklich auf einige Analysen seiner Habilitationsschrift (insbesondere auf die des Charakters, wobei allerdings das Unbewusste und das Leben ausgeblendet bleiben) zurückgreift, ist kein Zufall. Auch wenn sich der Akzent von der Schulderfahrung auf die Leidenserfahrung verlegt, besteht kein Grund, die Begriffe der Fehlbarkeit, der Schuld und des Leidens gegeneinander auszuspielen. Erst in der zehnten und letzten Abhandlung wird die ontologische Frage: »Wer sind wir?« thematisiert. Sie findet ihren Niederschlag in der These, dass die Andersheit nicht von außen her an eine bereits von Kopf bis Fuß ausgerüstete Selbstheit herantritt, um gewissermaßen die Gefahr des

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Solipsismus einzudämmen, sondern zum Sinngehalt und zur ontologischen Konstitution der Selbstheit selbst gehört.[4]

Ein Vergleich des ursprünglichen phänomenologischen Dreifußes: *Charakter, Unbewusstes, Leben* mit dem phänomenologischen Dreifuß der Passivität-Alterität: *Eigenleib*, die *Andersheit des Anderen*, das *Gewissen*, mit dem *Soi-même comme un autre* endigt, zeigt, welche Transformationen der Übergang von der Frage: »Was ist der Mensch?« zur Frage: »Wer sind wir?« nach sich zieht. Auch wenn eine Anthropologie, die sich unter dem Schutzschild von Kants Frage: »Was ist der Mensch?« entwickelt, und eine »Hermeneutik des Selbst«, die Heideggers Frage: »Wer sind wir?« übernimmt, inkommensurabel sind, bedeutet das keineswegs, dass die Hermeneutik des Selbst die erste Frage überflüssig macht und in Alleinregie das ganze Feld der Anthropologie abdecken könnte.

5. Eine Phänomenologie der menschlichen Grundfähigkeiten

Zehn Jahre nach dem Erscheinen von *Soi-même comme un autre* taucht in Ricœurs Schriften der Ausdruck: »Phänomenologie des fähigen Menschen« auf. Es handelt sich um mehr als eine äußere Ergänzung der Hermeneutik des Selbst, die ihrerseits schon von Anfang an als eine »Phänomenologie des ›Ich kann‹« konzipiert war. Nur wer das »Passwort«: »Bezeugung« von *Das Selbst als ein Anderer* ernst nimmt und dessen vielfältigen Anwendungen beherrscht, kann das philosophische Neuland einer Phänomenologie des fähigen Menschen betreten, die uns die Grundlagen einer konkreten »anthropologischen Philosophie« verschafft. In *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000) entfaltet Ricœur seine Phänomenologie der menschlichen Grundvermögen zunächst anhand einer Analyse der Phänomene des Erinnerns, des Vergessens und des Verzeihens. Ihre letzte Form erhält die Phänomenologie der menschlichen Grundfähigkeiten in den drei unter dem Titel: *Parcours de la reconnaissance* (2004) zusammengefassten Abhandlungen. Die zweite Abhandlung dieses testamentarischen Werkes enthält ein programmatisches Kapitel, das die Hauptlinien dieser Phänomenologie zusammenfasst.

4 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, 382.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ihr zentrales Thema ist die Fähigkeit des Anerkennens, die Ricœur im dreifachen Sinn des Widererkennens (»reconnaissance-identification«), der Selbstanerkennung (»reconnaissance de soi«) und der auf Gegenseitigkeit beruhenden Anerkennung, deren Höchstform die Dankbarkeit ist, versteht.

Die Ausarbeitung des Begriffs der Anerkennung folgt nicht einer chronologischen, sondern der Ordnung einer steigenden Problematisierung, die bei Descartes und Kant ansetzt und über Bergson zu Hegel führt. Die Problematik des Widererkennens und der Identifizierung zeigt, dass unsere authentischste Identität, nämlich diejenige, die uns zu dem macht, was wir sind, anerkannt sein will. Solange diese Identität noch nicht »identifiziert« und »festgestellt« ist, d.h. in ihrer Eigenart anerkannt ist, kann man nicht verstehen, was in der gegenseitigen Anerkennung, bzw. in dem, was Hegel als »*vielseitige und vieldeutige Verschränkung*« eines Selbstbewusstseins mit einem anderen bezeichnet, auf dem Spiel steht. Jede der drei Abhandlungen beginnt mit einem Motto. Das erste ist Pascals *Entretien avec M. de Saci* entnommen: »Das Wesen der Verkennung besteht darin, dass man sie nicht erkennt.«[5] Die *Verkennung* ist ein anderes Phänomen als ein bloßer Irrtum. Jeder Versuch, eine philosophische Theorie der Anerkennung auszuarbeiten, muss auf die eine oder andere Weise dieser Erfahrung Rechnung tragen.

Kants Erkenntnistheorie zufolge ist das Urteil der Ausdruck des Verknüpfungsvermögens des Verstandes, der uns instand setzt, im Denken die Einheit eines Sinnes zu erfassen, anders gesagt, zu rekognizieren, indem wir identifizieren. Was die »Synthesis der Rekognition im Begriff« erschwert und manchmal unmöglich macht, ist die Zeit als Faktor der Veränderung. Das als Identifizieren verstandene Widererkennen erreicht seinen Höhepunkt, »wenn es dem »Unkenntlichgewordenen« [*le ›méconnaissable‹*] abgetrotzt werden muß«[6] (WdA, 95). Ricœur zufolge vermag nur eine Philosophie des In-der-Welt-Seins, die mehrere *Seinsweisen* unterscheidet, denen ebenso viele Zeitigungsmodi entsprechen, den Primat des Vorstellungsdenkens aus den Angeln zu heben.

---

5 Vgl. P. Ricœur, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein,* Frankfurt/M. 2006, 43 [=WdA]. Hier heißt es: »Das Wesen des Irrtums besteht darin, ihn nicht zu erkennen.«

6 P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris 2004, 103 [=PR].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Arthur Rimbauds Selbstbekenntnis: »Je me suis reconnu poète« (»Ich habe mich selbst als Dichter anerkannt«) lenkt den Blick auf die mit der Selbstanerkennung verbundenen Fragen, die Ricœur bereits in der Analyse des Begriffs der Selbstschätzung in *Soi-même comme un autre* gestreift hatte. Sein erster Kronzeuge ist Sophokles mit seinen beiden *Oedipus*-Tragödien, wobei er einen besonderen Akzent auf *Oedipus auf Kolonos* legt, eine Tragödie, die es ermöglicht, die Problematik der Selbstanerkennung in den allgemeinen Horizont einer Phänomenologie des fähigen Menschen hineinzustellen.

Der von einem furchtbaren Schicksal zerschmetterte Oedipus bleibt ein fähiges Subjekt, mindestens insofern er zur Selbstschätzung fähig ist. Er bleibt »Urheber jener inneren Handlung, die in der Bewertung der eigenen Taten – ganz besonders im Rückblick auf sie – besteht« (PR, 121/WdA, 108). Seine mühsame Arbeit der Selbstanerkennung erlaubt es ihm, die brutale Gleichung: »Schuldig, folglich unfähig« zu verwerfen. Seine wiederhergestellte Selbstschätzung spiegelt sich in der Aussage wider: »*Erst wenn ich nichts mehr bin, bin ich demnach ein Mann.*« Als Opfer und nicht als Missetäter will der in Qual verstrickte Oedipus anerkannt sein. Ein Mensch der wie Oedipus die Erkundung dessen, was er ist, auf die Spitze treibt, entdeckt seine eigene Fragwürdigkeit.

Vor dem Hintergrund der tragischen »Schule der Selbstanerkennung« entwickelt Ricœur, ähnlich wie in *Soi-même comme un autre*, eine sich Aristoteles verdankende Auffassung der praktischen Weisheit, in der die Begriffe der *phronèsis* und des *phronimos*, die sich nicht voneinander trennen lassen, eine Schlüsselrolle spielen. Ricœur zufolge kann man in dieser »phronetischen Weisheit« »rückblickend einen Ansatz zu einer Reflexionsphilosophie« erkennen (PR, 137/WdA, 119).

Im Rückblick auf seinen »Dreimaster« *La mémoire, l'histoire, l'oubli* rückt Ricœur die Phänomene der Erinnerung und des Versprechens als Begriffspaar an die Spitze des Fragenkreises der Selbstanerkennung (PR, 187/WdA, 164).

Die Phänomenologie der »Fähigkeiten [...], die ausüben zu können jeder die Gewissheit und das Vertrauen hat« (PR, 224/WdA, 194) beschränkt sich nicht auf den individuellen Bereich. Sie nimmt auch die kollektiven Fähigkeiten in den Blick, die Martha Nussbaum und Amartya Sen als *capabilities* bezeichnen. Ricœur zufolge kann

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Unterschied zwischen den in den persönlichen Fähigkeiten implizierten Identitäten und denen, die bei der Schaffung gesellschaftlichen Zusammenhalts wirksam sind (PR, 206/WdA, 180), nicht eingeebnet werden, da die Anerkennung in der Form der Bezeugung kein striktes Äquivalent auf der Ebene des kollektiven Handelns hat.

Motto der dritten Abhandlung ist, wie bereits erwähnt wurde[7], ein Satz aus Rousseaus *Essai sur l'origine des langues*: »Sobald ein Mensch von einem anderen als ein fühlendes, denkendes und ihm ähnliches Wesen anerkannt worden war, ließ der Wunsch oder das Bedürfnis, ihm seine Gefühle und seine Gedanken mitzuteilen, ihn die Mittel dazu suchen.« Anstatt mit Rousseau die Reziprozität zu einem Urphänomen zu erheben, stützt Ricœur sich auf Husserls Analyse der ursprünglichen Dissymmetrie des *Ego* und des *alter ego*, derzufolge die Reziprozität bereits eine Konstitution zweiten Grades ist.

Auf dem dritten Weg des Anerkennens lastet der Schatten der *Verweigerung der Anerkennung*, der das Gegenstück der *Verkennung* auf dem ersten Weg und der *Selbsttäuschung* des zweiten Weges bildet.

Hobbes' Beschreibung des Naturzustandes, der die Menschen voneinander trennt und sie befähigt, sich gegenseitig zu befeinden und umzubringen, stellt eine gewaltige Herausforderung für eine Phänomenologie des fähigen Menschen dar, der es schwerfällt, sich einzugestehen, dass der Mensch zum Besten und zum Schlimmsten fähig ist. Am Ende einer detaillierten Analyse der Schlüsseltexte von Hobbes kommt Ricœur zu einem ähnlichen Ergebnis wie Leibniz: die Idee des Rechtes selbst verlangt die Verbindung und die Zusammenarbeit der Selbstheit und der Andersheit.

Die Pluralität der Institutionen, welche die gegenseitige Anerkennung garantieren oder sie fördern, ist das Ergebnis eines langen und nie endgültig abgeschlossenen geschichtlichen Prozesses. Hegels Begriff der *Anerkennung* hatte zum Hauptziel, das naturalistische Konzept des Politischen, das Hobbes in seinem *Leviathan* entwickelt, durch ein »moralischeres« Konzept zu überwinden. Trotz der Faszination, die Hegels *Realphilosophie,* in der die »Bewegung des Anerkennens« zum Grundthema der politischen Philosophie und der

7 Siehe die Anm. 41 zur Einleitung *Grundzüge einer hermeneutischen Anthropologie*, an die hier ausdrücklich noch einmal angeknüpft wird.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rechtsphilosophie erhoben wird, auf Ricœur ausübt, unterscheidet er, ähnlich wie Axel Honneth, drei Modelle der intersubjektiven Anerkennung: Liebe, Recht und soziale Achtung, denen ebenso viele Gestalten der Bestreitung des Rechts auf Anerkennung entsprechen.

Einen besonderen Akzent legt er auf die Familienzelle und die Fähigkeit, »sich in einer Abstammungsreihe zu (an)[zu]erkennen« (PR, 281/WdA, 241). Sie setzt ein vorgängiges Anerkanntwordensein voraus, das zumeist durch einen familiären, einen zivilen oder religiösen Ritus vermittelt wird: »Weil ich als Sohn oder Tochter von... anerkannt worden bin, erkenne ich mich als solche oder als solchen: dieses unschätzbare Objekt der Übertragung, das bin ich« (PR, 283/WdA, 243). Die gleichsam transzendentale Funktion des Inzestverbots besteht darin, dass es das genealogische Prinzip der »*reconnaissance de soi-même dans la filiation*« (PR, 286/WdA, 245) ermöglicht. Die Fähigkeit, sich in einer Abstammungslinie anzuerkennen, reicht »aus, um der Allmachtsphantasie die Stirn zu bieten, das Mysterium der Geburt zu erwecken und zum Zeugen des Widerstands zu werden, den das genealogische Prinzip dem Drang zum Inzest entgegensetzt, der zur Ununterschiedenheit führt« (PR, 286/WdA, 246).

In *Le Juste 1* und *Le Juste 2* vertritt Ricœur eine Rechtsphilosophie, die die juridischen Aspekte der Kämpfe um Anerkennung in den Vordergrund rückt. Seines Erachtens ist Honneths Unterscheidung der zivilen, politischen und sozialen Rechte umso unausweichlicher, als jeder Gattung von Rechten bestimmte Formen der Anerkennungsverweigerung entsprechen: die »Erniedrigung durch die Verweigerung der bürgerlichen Rechte«, die »Frustration, wenn gar keine Teilhabe an der politischen Willensbildung vorgesehen ist«, das »Gefühl des Ausgeschlossenseins, wenn einem Individuum der Zugang zu den Grundgütern verweigert wird« (PR, 292/WdA, 251). Der gemeinsame Nenner dieser negativen Erfahrungen ist das Gefühl der Entrüstung. Nur wenn sie sich mit der Verantwortlichkeit als Form der »Selbstbehauptung« und der »Anerkennung des gleichen Rechts des anderen [...], zur Verbreitung des Rechts und der Rechte beizutragen« (PR, 293/WdA, 252) verbindet, wirkt sie nicht mehr entmutigend, sondern sie löst sie neue Aktionen aus.

Die rechtlichen Ansprüche auf Anerkennung zeichnen sich dadurch aus, dass die Universalisierung ein langwieriger geschichtlicher Prozess ist. Je nachdem man mehr die Eigenart der einzelnen

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sphären des Rechts berücksichtigt oder mehr an der Art und Weise interessiert ist, wie dieselben Rechte auf neue Kategorien von Individuen oder gesellschaftliche Gruppen angewandt werden können, zeigen sie ein anderes Gesicht.

Jenseits der Rechtssphäre erstreckt sich das weite Feld der sozialen Wertschätzung. Wie drückt eine Gesellschaft ihre Wertschätzung bestimmter Berufe, etwa des Berufes des Krankenpflegers, des Sozialhelfers, des Lehrers, usw., aus? Auf welche Schätzung darf ich Anspruch erheben, unter Umständen, indem ich sie vor Gericht einklage? Und wie lange kann es sich eine Gesellschaft leisten, bestimmte Gruppen oder Personen in einer entwürdigenden Art und Weise zu behandeln?, fragt Ricœur.

Seines Erachtens zeichnet sich der fähige Mensch dadurch aus, dass er fähig ist, was das gesellschaftliche Zusammenleben anbelangt, auch andere Welten zu verstehen als diejenige, in der er sich vorzugsweise bewegt.

Die Art und Weise wie Ricœur, ähnlich wie Charles Taylor, das Problem der multikulturellen Gesellschaft und das politische Problem der Anerkennung der unterschiedlichen Identitäten benachteiligter kultureller und sozialer Minoritäten angeht, deckt sich mit seiner Behandlung des Problems der Toleranz.[8] Die Verwandtschaft der beiden Probleme liegt auf der Hand: Oftmals ist der Kampf um Anerkennung identisch mit einem Kampf für größere Toleranz. Umgekehrt muss man der Versuchung einer Banalisierung widerstehen, welche die Unterschiede verniedlicht, so dass sie in eine neue Vergleichgültigung ausmünden.

Diese Fehlentwicklungen zeigen, dass der Schatten des Unerträglichen jeden Diskurs über die Toleranz begleitet. Die Lösung des Konfliktes kann nur in einem gut überlegten und gut ausgehandelten Kompromiss zwischen den homogenisierenden Auswirkungen eines identischen Universalen und einem Partikularismus bestehen, der seinerseits Gefahr läuft, sich zu verabsolutieren.

Abgesehen von der Frage nach der Legitimität der Kämpfe um Anerkennung der Vergangenheit und der Zukunft, kann der Philosoph sich nicht die Frage ersparen, ob sämtliche Ansprüche auf

8 P. Ricœur, *L'usure de la tolérance et la résistance de l'intolérable.* in: *Diogène* no. 176, octobre-décembre (1996), 166–176; ders., *Tolérance, intolérance, intolérable,* in: *Lectures 1. Autour du politique* [1991], Paris 1999, 295–312.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Anerkennung – Selbstvertrauen, Achtung, Selbstschätzung, usw. – in einer kämpferischen Einstellung befriedigt werden können. In Krisensituationen, in denen ein Individuum oder ein Kollektiv die geschuldete, aber nicht gewährte Anerkennung einklagt, ist es besonders hilfreich, wenn man sich auf »befriedete Erfahrungen wechselseitiger Anerkennung« (PR, 319/WdA, 274) berufen kann, die bezeugen, dass das »kleine Wunder des Anerkennens« bereits stattgefunden hat.

Diesbezüglich vergleicht Ricœur drei Begriffe, die je ein verschiedenes Modell der geglückten Anerkennung voraussetzen: die aristotelische *philia*, die ihren Ausdruck in der Freundschaft findet, der platonische, vom Wunsch nach einem geistigen Aufstieg getragene *eros*, und die biblische *agapè*, die gibt, ohne eine Gegengabe einzufordern.

Die hiermit verbundenen Fragen lassen sich nur auf einem hermeneutischen Wege bewältigen, indem man auf die Sprache achtet, welche die *agapè* selbst spricht bzw. – denn die wahre *agapè* verliert nicht viele Worte – die Art und Weise, wie man über sie spricht. Erst in einem zweiten Schritt stellt sich die Frage nach der Möglichkeit eines Brückenschlags »zwischen der Dichtung der Agape und der Prosa der Gerechtigkeit, zwischen der Hymne und der formalen Regel« (PR, 326/WdA, 280).

Der »[Mensch] der ersten Geste« (bzw. Gabe; vgl. ebd.), nämlich der Mensch der *agapè*, und der »[Mensch] der zweiten Geste« (bzw. Gabe), nämlich der Mensch der Gerechtigkeit (PR, 327/WdA, 281), müssen sich miteinander verbünden, um einen akzeptablen Kompromiss zwischen der reinen Generosität, die nicht »von dieser Welt« ist, und dem *Suum cuique* der Gerechtigkeitsregel zu finden.

Ebenso wie Ricœur im Ausgang von seiner Anthropologie der Fehlbarkeit das Gespräch mit der strukturalen Anthropologie von Claude Lévi-Strauss suchte, greift er am Ende seiner Phänomenologie des fähigen Menschen im Gespräch mit Marcel Hénaff die anthropologischen Kategorien der Gabe und der Gegengabe wieder auf. Auch wenn in einem mehr und mehr den Wertmaßstäben einer Marktgesellschaft unterworfenen Gesellschaftssystem, in dem alles und jedes seinen Preis hat, der zeremonielle Austausch von Geschenken nur noch ein Grenzphänomen zu sein scheint, würde der Kampf um Anerkennung in eine neue Form des unglücklichen Bewusstseins münden, »wenn es den Menschen nicht gegeben wäre,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

im Modell der zeremoniellen gegenseitigen Gabe tatsächlich eine wenn auch symbolische Erfahrung wechselseitiger Anerkennung zu machen« (PR, 316/WdA, 272).

Letzten Endes hängt der Symbolwert der Gabe davon ab, bis zu welchem Grad er die Persönlichkeit des Gebers selbst widerspiegelt. Insofern offenbart uns der Ternar: *Gabe, Empfangen, Gegengabe* eine der originellsten Aspekte einer Phänomenologie des fähigen Menschen: die Fähigkeit des *Empfangens*, die manchmal eine wahre Kunst ist. Auf diese Weise findet die Phänomenologie des fähigen Menschen in der dreifachen Fähigkeit des Anerkennens – identifizierendes Wiedererkennen einer Selbigkeit, Selbstanerkennung, die nicht mit der Selbstkenntnis verwechselt werden kann, und auf Gegenseitigkeit beruhende Anerkennung, deren Höchstform die Dankbarkeit ist – ihr Zentralthema.[9]

9 Ergänzende Literatur: C. Becker, *Selbstbewusstsein und Individualität. Studien zu einer Hermeneutik des Selbstverständnisses,* Würzburg 1993; J.-P. Changeux, P. Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La Nature et la Règle,* Paris 1998; G. Fiasse (éd.), *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable*, Paris 2008; M. Foucault, *Einführung in Kants Anthropologie*, Berlin 2010; J. Greisch, *Paul Ricœur: l'itinérance du sens*, Grenoble 2001; ders., *Qui sommes-nous? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, Louvain 2008; ders., *Fehlbarkeit und Fähigkeit. Die philosophische Anthropologie Paul Ricœurs,* Berlin 2009; M. Hénaff, *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité*, Paris 2012; A. Honneth, H. Joas, *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*, Frankfurt/M., New York 1980; E. Housset, *Personne et sujet chez Husserl*, Paris 1997; E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972; C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris 1958; ders., *L'Homme nu*, Paris 1971; ders., *Anthropologie structurale II*, Paris 1973; B. Liebsch (Hg.), *Hermeneutik des Selbst – im Zeichen des Anderen. Zur Philosophie Paul Ricœurs,* Freiburg i. Br., München 1999; S. Orth, P. Reifenberg (Hg.), *Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricœurs Reflexionen auf den Menschen,* Freiburg i. Br., München 2004.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lina Hildebrandt-Wackwitz

»L'opéra fabuleux«

Philosophieren im Anschluss an Kierkegaard

1. Einleitung (353) | 2. Zwischen Philosophie und Theologie (355) | 3. Subjektive Aneignung (358) | 4. Das Böse in der Welt (360) | 5. Narration und indirekte Mitteilung (361) | 6. Liebe und Agape (363)

1. Einleitung

Wenn man Paul Ricœur Glauben schenken darf, dann ist Søren Kierkegaard – neben Franz Kafka und Friedrich Nietzsche – eine derjenigen philosophischen Ausnahmegestalten, deren Denken sich in kein zuvor dagewesenes Raster einfügen lässt. Eine solche philosophische Genialität, wie sie Kierkegaard darstellt, lässt sich nicht einfach wegweisen: »Man muss sie lesen, man muss sie meditieren und danach macht man sich an die Arbeit, den Blick stets auf die Ausnahme gerichtet.«[1] Kierkegaards Denken und auch sein schriftstellerischer Stil knüpfen wenig an bekannte Traditionen an, vielmehr brechen sie mit dem bisher Bekannten: Kierkegaard bricht mit der hegelschen Dialektik und er bricht mit einem objektiven Weltzugang im Blick auf diejenigen Dinge, die unmittelbar die menschliche Existenz anbelangen: die inneren Überzeugungen und den christlichen Glauben.[2] Kierkegaard selbst verstand sich allerdings weniger als Erneuerer, sondern vielmehr als »Korrektiv«[3] einer von ihm

1 P. Ricœur, *Philosopher après Kierkegaard*, in: *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999, 29–45, hier: 34 [=L2].

2 Dieser Bruch mit der hegelschen Tradition wird insbesondere in Kierkegaards Schriften *Philosophische Brosamen* und in der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* deutlich. Vgl. auch K.-M. Kodalle, *Hegels Geschichtsphilosophie – erörtert aus der Perspektive Kierkegaards*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie 24* (1982), 277–294.

3 W. Anz, *Kierkegaard* [Art.], in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, *Bd. 3* (1959), 1270.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

geliebten Kirche und Bürgerschaft, dem es in all seinem Tun darum ging, »das Christentum aus der protestantischen Kulturvergötterung zu retten«.[4]

Doch auch über sein Denken hinaus war Kierkegaard eine durch und durch außergewöhnliche Gestalt. Jeder in Kopenhagen kannte den etwas verwachsenen Herren mit der extravaganten Kleidung, der bei seinen täglichen Spaziergängen durch die Stadt immer wieder das Gespräch seiner Mitmenschen suchte.[5] Trotz der Zuneigung für das Leben und Treiben seiner Heimatstadt, prägte Kierkegaard zugleich ein zutiefst schwermütiges und zurückgezogenes Wesen. Zu Lebzeiten verkauften sich seine Schriften eher spärlich.[6] Und so musste das umfangreiche Werk[7] Kierkegaards nach seinem Tod noch einige Jahrzehnte auf eine größere Leserschaft warten. Erst Ende des 19. Jahrhunderts begannen die ersten umfassenden Übersetzungsprojekte ins Deutsche, Französische und Englische. Zu Beginn

4 E. Geismar, *Kierkegaard* [Art.], in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*[2]*, Bd. 3* (1929), 751. Unter Kulturvergötterung versteht Kierkegaard vor allem eine zu starke Fokussierung auf die rein wissenschaftliche Betrachtung des Christentums, die für ihn wenig mit christlichem Glauben zu tun hatte. »Auf religiösem Gebiet führt die wissenschaftliche Betrachtung lediglich zur Vergötterung der Klugheit, die Kierkegaard als ›den Götzendienst unserer Tage‹ signalisierte« (W. Nigg, *Dichter, Büßer und Denker*, Zürich 2002, 13).

5 Diese kleinen, manchmal verwunderlichen Konversationen brachten ihm bald den Namen eines *Sokrates von Kopenhagen* ein. Die Verbindung zum antiken Philosophen war nicht zufällig gewählt. Sokrates war für Kierkegaard in der Tat ein großes Vorbild. Über *Den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates* (1841) verfasst er seine Magisterarbeit und die Rhetorik der Ironie wurde auch für Kierkegaard zu einem wichtigen Stilmittel der eigenen Schriften. Und obwohl die Person Kierkegaards auf vielfache Weise Verklärung und Mystifizierung erfahren hat, so ist doch »der Straßenphilosoph Kierkegaard eine historische Realität« gewesen (J. Garff, *Kierkegaard,* 367).

6 Bis auf den Verkaufserfolg *Entweder/Oder* brachten seine Werke kaum Geld ein. Kierkegaard war gezwungen, viele von ihnen im Selbstverlag herausgeben. Vgl. T. Wesche, *Kierkegaard. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart 2013, 15.

7 Kierkegaard hat insgesamt 40 Monografien veröffentlicht sowie zahlreiche Zeitschriftenartikel. »Von seinem Nachlass sind darüber hinaus 30000 handgeschriebene Seiten erhalten, die aus Manuskripten zu den veröffentlichten wie den zu Lebzeiten unveröffentlichten Werken sowie aus 46 Journalen, ferner 15 Notizbüchern, einer großen Anzahl loser Blätter, schließlich einer Reihe von Briefen und persönlichen Dokumenten besteht« (H. Schulz, *Aneignung und Reflexion II. Studien zur Philosophie und Theologie Søren Kierkegaards,* Berlin, Boston 2014, 8).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des 20. Jahrhunderts kam es dann zu einer starken Kierkegaard-Rezeption und seine Texte beeinflussten viele namhafte Denken wie Husserl, Heidegger, Jaspers, Marcel oder Sartre.

In Auseinandersetzung mit eben jenen kam schließlich auch Ricœur in Kontakt mit den Texten Kierkegaards. Schon in den 1960er Jahren veröffentlichte Ricœur zwei Aufsätze über ihn: *Kierkegaard et le mal* und *Philosopher après Kierkegaard*. Darin thematisiert Ricœur einerseits Kierkegaards Auseinandersetzung mit dem Bösen, die für Ricœur selbst zu einer wichtigen Quelle für sein Werk *Phänomenologie der Schuld* werden wird, andererseits geht er darin auf die Bedeutung Kierkegaards im Zuge des Existentialismus ein. Auch für Ricœur ist Kierkegaard Wegbereiter einer »neuen Ära des Denkens«[8] und eine Ausnahmegestalt (*l'exception)* in der Philosophie.[9] Er verweigert ihm allerdings den vorschnellen Titel als »Vater des Existentialismus«. Ricœur betont, dass diese Bezeichnung nicht vielmehr als Augenwischerei (*trompe l'œil*) sei, ganz so als seien die Denker des frühen 20. Jahrhunderts gedankliche Cousins.[10] »Der Existentialismus als gemeinsame Philosophie existiert nicht, weder hinsichtlich seiner Hauptthesen noch hinsichtlich seiner Methoden noch hinsichtlich seiner Kernprobleme.«[11]

Betrachtet man das jeweilige Gesamtwerk von Kierkegaard und Ricœur, so lassen sich nicht nur thematische Überschneidungen feststellen, sondern ebenfalls deutliche Bezugnahmen und Einflüsse Kierkegaards auf Ricœur. Diese sollen im Folgenden anhand von fünf verschiedenen Themen näher beleuchtet werden.

2. Zwischen Philosophie und Theologie

Kierkegaard und Ricœur oszillieren in ihrem Leben und Werk zwischen Philosophie und Theologie. Beide Denker sind je für

8 Ricœur, *Philosopher après Kierkegaard*, 30: »[I]l est entendu qu'il [Kierkegaard] inaugure une nouvelle ère de la pensée.«

9 Vgl. ebd., 33.

10 Ebd., 29: »Nous voyions en lui [Kierkegaard] l'ancêtre d'une famille où Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Heidegger et Sartre seraient cousins.«

11 Ebd., 30: »[L]'existentialisme, comme philosophie commune, n'existe pas, ni dans ses thèses principales, ni dans sa méthode, ni même dans ses problèmes fondamentaux.«

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich bemüht, die Denkungsart ihrer jeweiligen Werke deutlich zu markieren und sie als philosophische oder aber theologische Schriften zu kennzeichnen. So publiziert Kierkegaard – ein bekennender Verfechter eines verinnertlichen Christentums – sein zwischen 1843 und 1850 veröffentlichten Hauptwerks unter verschiedenen Pseudonymen, von denen er behauptet, dass diese gerade nicht seine eigene Perspektive widergeben würden, sondern vielmehr die philosophische Haltung des jeweils gewählten Decknamens.[12] Gleichwohl bleiben gerade auch die von ihm pseudonym verhandelten Themen und Schriften durchweg von christlichen Themen geprägt.

Ähnlich verhält es sich bei Ricœur. Dieser war ebenfalls ein bekennender Christ, der aus seiner Religionszugehörigkeit nie ein Geheimnis gemacht hat und der gerade in seinen letzten Lebensjahren häufig selbst in Paris und im Pariser Umland gepredigt hat.[13] Dennoch hat Ricœur stets versucht, strikt zwischen seiner Tätigkeit als Philosophieprofessor und damit einhergehend seinen wissenschaftlichen Veröffentlichungen und seinem Glauben zu trennen. Er wollte dadurch verhindern, von der jeweils anderen Disziplin nicht anerkannt zu werden und entweder als christlicher Philosoph oder aber als philosophischer Christ zu gelten – Titel, die ihm dennoch häufig zugeschrieben wurden.[14]

Trotz dieser Distanzierung im professionellen Bereich führt Ricœur in seinen Schriften regelmäßig biblische Texte als Interpretationshilfen an. Insbesondere in seinem zweiten Band der *Phänome-*

12 Die Pseudonyme selbst geben dabei häufig Aufschluss über die inhaltliche Ausrichtung der Schrift:. Zu den Pseudonymen Kierkegaards zählen u.a. Victor Eremita (*Entweder/Oder*), Constantin Constantius (*Die Wiederholung*), Johannes de Silentio (*Furcht und Zittern*), Vigilius Haufniensis (*Der Begriff Angst*), Johannes Climacus (*Philosophische Brosamen; Unwissenschaftliche Nachschrift*) und Anti-Climacus (*Die Krankheit zum Tode; Einübung ins Christentum*).

13 Vgl. K. Messner, *Paul Ricœurs biblische und philosophische Hermeneutik des Selbst: eine Untersuchung aus theologischer Perspektive,* Tübingen 2014, 28.

14 Vgl. P. Ricœur, *Kritik und Glaube*, Paul Ricœur im Gespräch mit F. Azouvi und M. de Launay, Freiburg i. Br., München 2009, 205: »Ich legte großen Wert darauf, als Philosophieprofessor anerkannt zu sein, der Philosophie in einer öffentlichen Institution unterrichtet und den allgemeinen Diskurs teilt, also mit allen mentalen Vorbehalten, die das voraussetzt und die ich vollkommen übernommen habe, auf die Gefahr hin, mir regelmäßig vorwerfen zu lassen, dass ich ein maskierter Theologe sei, der philosophiert, oder ein Philosoph, der das Religiöse zum Denken veranlasse oder es denken ließe.«

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nologie der Schuld setzt sich Ricœur im Blick auf die Symbolik des Bösen mit verschiedenen biblischen Texten auseinander. Im Blick auf diese Texte weist Ricœur zwar selbst auf den Konflikt der Interpretationen zwischen einer Hermeneutik des Vertrauens (Rudolf Otto; Rudolf Bultmann) und einer Hermeneutik des Verdachts (Sigmund Freud) hin, argumentiert aber schließlich hin zu einem hermeneutischen Zirkel: Glauben, um zu verstehen – verstehen, um zu glauben. »Dies ist der Zirkel: die Hermeneutik geht vom Vorverständnis dessen aus, was sie interpretierend zu verstehen trachtet. Doch dank dem hermeneutischen Zirkel kann ich noch heute mit dem Heiligen in Verbindung treten, indem ich das Vorverständnis, das die Interpretation beseelt, auseinanderlege.«[15]

Das ambivalente Verhältnis beider zwischen Theologie und Philosophie war und ist bis heute in der Forschung ein häufiger Untersuchungsgegenstand[16] und es ist bis zuletzt nicht geklärt, wie stark die jeweilige Einflussnahme der einen Disziplin auf die andere gewirkt hat. Der Übersetzer der Kierkegaard-Schriften Emanuel Hirsch argumentiert, dass gerade die pseudonymen Schriften als »Ausdruck von Kierkegaards eigener Meinung gelesen werden«[17] müssen. In diesem Sinne äußert sich auch der Kierkegaard-Biograf Joakim Garff: die pseudonymen Schriften seien quasi ein Deckmantel, die es Kierkegaard – im Unterschied zu seinen unter Klarnamen erschienenen Werken – erlaubten, »außerordentlich privat zu schreiben«.[18] Ricœur widerum bezeichnet das Spannungsverhältnis zwischen Philosophie und Theologie, zwischen Kritik und Glauben, als einen für seine Arbeit durchaus fruchtbaren »Waffenstillstand«[19], der die jeweils andere Disziplin vor der eigenen Hybris bewahre.[20] Gleich-

15 P. Ricœur, *Symbolik des Bösen*, *Phänomenologie der Schuld II* [1960], Freiburg i. Br., München 1971, 400.

16 K. Messner hält in ihrer Untersuchung über Ricœurs biblische und philosophische Hermeneutik fest, dass eine »strikte *Trennung* der ›theologischen‹ und der ›philosophischen‹ Schriften« nicht möglich sei, »wohl aber eine gewisse *Unterscheidung*« (Messner, *Ricœurs Hermeneutik des Selbst*, 11; Hervorhebungen i. Orig.).

17 E. Hirsch, *Vorwort* zu *Der Begriff Angst*, in: *Kierkegaard. Gesammelte Werke 11/12*, hg. v. E. Hirsch u. H. Gerdes, Gütersloh ^{3}1991,VIII.

18 Garff, *Kierkegaard*, 428.

19 P. Ricœur, *Eine Intellektuelle Autobiografie*, in: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, 7 [=TP].

20 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 58.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wohl hat Ricœur die Problematik dieses offenen Konflikts gesehen und immer wieder öffentlich als »kontrollierte Schizophrenie«[21] benannt.

3. Subjektive Aneignung

»[E]s gilt, eine Wahrheit zu finden, die Wahrheit *für mich* ist, *die Idee* zu finden*, für die ich leben und sterben will.*«[22] Mit diesem Gedanken aus dem Jahr 1835 fängt Kierkegaard an, sich gegen das seine Zeit bestimmende objektive Wahrheitsdenken aufzulehnen und für die Relevanz der eigenen Subjektivität einzutreten. Dieser Ansatz wird sein Schriftwerk durchweg bestimmen. »[W]as nützte es mir, dass ich die Bedeutung des Christentums entwickeln, viele einzelne Phänomene erklären könnte, wenn es *für mich selbst* und *mein* Leben *nicht* eine tiefere Bedeutung hätte.«[23] Die Frage nach der Wahrheit *für mich* wird für Kierkegaard zu der Frage nach der subjektiven Aneignung allgemeiner (theologischer) Lehrsätze und Wahrheiten. Dem Objektivismus seiner Zeit entgegentretend, tritt er für eine subjektive Existenzwahrheit ein: Nur das, was mich wirklich etwas angeht, was mich innerlich berührt, ist auch relevant für mein Leben und damit gleichbedeutend für meine ganze christliche Existenz. Ein Taufschein und das bloße Wissen um Glaubensinhalte mache noch lange keinen Christen aus: Christ ist man nicht, sondern wird es und der Mensch müsse sich in dieser subjektiven Aneignungsbewegung beständig einüben.[24] Das Prozessartige der Existenz begründet sich bei Kierkegaard aus dem menschlichen Selbst,

21 Ricœur, *Kritik und Glaube*, 45.

22 Tagebucheintrag Kierkegaards vom 1. August 1835 (Deutsche Sören Kierkegaard Edition [DSKE]) *1: Journale und Aufzeichnungen*, hg. von H. Schulz u. R. Purtkarthofer, Berlin, New York 2005, 23 f.; Hervorhebung i. Orig.).

23 Tagebucheintrag Kierkegaards vom 1. August 1835 (DSKE 1, 24; Hervorhebung i. Orig.).

24 Vgl. S. Kierkegaard, *Unwissenschaftliche Nachschrift*, in: Kierkegaard, *Gesamtausgabe in vier Einzelbänden*, hg. v. H. Diem u. W. Rest, München ^{3}2013, 131–844: »Was ist Taufe ohne Aneignung? Ja, sie ist die Möglichkeit, daß das getaufte Kind ein Christ werden kann, weder mehr noch weniger. […] Die Verantwortung liegt später beim Individuum selbst« (532).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

welches er als »Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält«[25], bezeichnet. Dieses Selbstverhältnis bewegt sich zwischen unterschiedlichen, spannungsreichen Polen, die es versucht in ein Gleichgewicht (Synthese) zu bringen: Leib und Seele, Endlichkeit und Unendlichkeit, Notwendigkeit und Möglichkeit.

Die Frage des Werdens und der geglückten Synthesenbildung spielt auch bei Ricœur eine hervorgehobene Rolle. Er geht dieser Thematik weniger in Bezug auf die christliche Glaubensverinnerlichung nach, sondern in identitätstheoretischer Hinsicht. Im Hinblick auf die Konstitution und Kontinuität des Selbst greift er auf eben jene von Kierkegaard verwendeten Synthesenpaare zurück. Dabei nimmt Ricœur sowohl die Leibidentität als auch die moralische Identität in den Blick: Wie kann es gelingen, dass ein Mensch sich im Laufe seines Lebens – aller äußeren und inneren Veränderungen zum Trotz – als identisches Selbst wiedererkennt? Auf diese Frage antwortet Ricœur mit der berühmten Unterscheidung zwischen Selbigkeit *(mêmeté)* und Selbstheit *(ipseïté)*.[26] Dabei geht Ricœur davon aus, dass der Mensch grundsätzlich ein zum Handeln befähigtes Wesen sei *(homme capable)*, das sich selbst in seinen Lebensvollzügen jedoch stets zugleich als fehlbar erfährt *(homme coupable)*.[27] Die Diskrepanz zwischen dem Ideal und der Realität des Selbst bezeichnet Ricœur als »Nichtkoinzidenz des Menschen mit sich selbst«[28]. Um dieses Auseinanderfallen näher zu beschreiben, greift Ricœur in seiner *Phänomenologie der Schuld* auf Mythen zurück, in denen diese Nichtkoinzidenz des Menschen mit sich selbst zum Aus-

25 S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, in: Kierkegaard, *Gesamtausgabe in vier Einzelbänden*, [4]2012, 5–177, hier: 31.

26 Diese Unterscheidung hat Ricœur wiederum bei Heidegger kennengelernt, vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], Tübingen [19]2006, 320: Der »ontologische Begriff des Subjekts charakterisiert *nicht die Selbstheit des Ich qua Selbst, sondern die Selbigkeit und Beständigkeit eines immer schon Vorhandenen*« (Hervorhebungen i. Orig.). Vgl. dazu auch C. Zarnow, *Identität und Religion. Philosophische, soziologische, religionspsychologische und theologische Dimensionen des Identitätsbegriffs*, Tübingen 2010, 25.

27 Vgl. P. Ricœur, *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I* [1960], Freiburg i. Br., München 1971, 17: »Die Idee, daß der Mensch schon in seiner Verfassung zerbrechlich ist, daß er fehlgehen kann, diese Idee ist nach unserer Arbeitshypothese der reinen Reflexion durchaus zugänglich; sie bezeichnet einen Wesenszug des Menschen.«

28 Ricœur, *Die Fehlbarkeit des Menschen*, 17.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

druck kommt. Im Zusammenhang mit der Auslegung der biblischen Erzählung vom sogenannten Sündenfall in Genesis 3 bezieht sich Ricœur unter anderem auf die Auslegung Kierkegaards.

4. Das Böse in der Welt

Ricœur imponiert an Kierkegaard, dass dieser in *Der Begriff Angst* nicht versucht, den Ursprung des Bösen zu erläutern, sondern vielmehr vom Menschen ausgehend eine psychologische Untersuchung des Gefühls vornimmt, das mit dem Begriff der Sünde verbunden ist. Dieses Gefühl ist die Angst oder anders ausgedrückt: der Schwindel und die Ohnmacht, die den Menschen angesichts der Freiheit seiner Möglichkeiten umgibt. Ricœur identifiziert nun dieses von Kierkegaard beschriebene Gefühl als existenzielle Angst vor dem Scheitern des Selbst. Folge eines solchen Scheiterns und der Nichtkoinzidenz wäre die Entfremdung von sich selbst.[29] Ricœur führt den Gedanken Kierkegaards weiter und verbindet diesen mit Kants Aussagen zum radikal Bösen: »Ich möchte behaupten, daß Kant in diesem Aufsatz das gedacht hat, was Kierkegaard erlebt und gefühlt hat; Kant erhebt Kierkegaards Angst zum Begriff und ermöglicht, wahrhaft vom *Begriff der Angst* zu sprechen. Das radikal Böse denken heißt für Kant, eine bestimmte Maxime der Willkür zu denken, die allen schlechten Maximen in der Erfahrung und in der Geschichte als Grund dient.«[30]

Kierkegaard und Kant verlagern den Ursprung des Bösen – ob nun psychologisch oder moralisch begründet – in den Menschen selbst hinein. Ricœur hingegen bricht mit dieser Auslegung und er macht dies im Mythos vom Sündenfall an der Gestalt der Schlange fest. Während Kierkegaard der Schlange keine größere Bedeutung für die Erzählung beimisst[31], sieht Ricœur in ihr vielmehr das tragi-

29 P. Ricœur, *Wahre Angst und falsche Angst*, in: *Geschichte und Wahrheit*, München 1974, 320: »[D]enn was mir Angst macht, das ist ein unbekanntes und gleichsam vergrabenes Gesicht meiner selbst, das ist die Möglichkeit, mich nicht mehr zu erkennen, ein anderer zu sein, im eigentlichen Sinne des Wortes entfremdet zu sein.«

30 Ricœur, *Wahre Angst und falsche Angst*, 320.

31 Vgl. S. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, in: Kierkegaard, *Gesamtausgabe in vier Einzelbänden*, [4]2012, 441–640, hier: 495: »Ich gebe lieber vorbehaltlos zu, daß

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sche Moment der Adamserzählung. Adam sei selbst – gleich den griechischen Tragödien – eine tragische Gestalt, da in seiner Figur »auf einen Grund von *Sündenfähigkeit* [hingewiesen werde], die nach Kierkegaards Worten im *Begriff Angst* fortdauert und sich quantitativ vermehrt«.[32] Dieser mysteriöse Ursprung des Bösen in der Welt, das zwar individuell immer wieder aufs Neue gesetzt wird und gleichsam trotzdem schon vor dem Individuum in der Welt war (Schlange), stellt für Ricœur den Kern des Tragischen dar.

5. Narration und indirekte Mitteilung

Im Umgang mit dem Tragischen und erfahrenen Leid zeichnet sich sowohl bei Kierkegaard als auch bei Ricœur ein narrativer Zugang ab. Besonders Kierkegaard verarbeitet dabei biographische Erfahrungen und das Herantasten an Existenzwahrheiten mit der Methode der indirekten Mitteilung. Durch die Wahl verschiedener programmatischer Pseudonyme erschafft er narrative Figuren, die er miteinander und auch gegeneinander ins Gespräch bringt. Dadurch will Kierkegaard seine Leserinnen und Leser zur eigenständigen Reflexion anleiten und gleichzeitig verhindern, sich in Bezug auf Existenzwahrheiten – die ja nur subjektiv als solche erfahrbar sind – festzulegen. In seinen Texten arbeitet er daher bewusst dialektisch: »Gegensätze, Zweideutigkeiten führen zur Reflexion und damit zum Zweifel«.[33] Diese narrativ erzeugte Dialektik löst Kierkegaard keineswegs auf. Die Einordnung, Auflösung oder gar Vermittlung der Positionen bleibt allein den Lesenden überlassen.

---

ich keinen bestimmten Gedanken mit ihr [der Schlange] verbinden kann. Die Schwierigkeit bei der Schlange ist außerdem eine ganz andere, die nämlich, die sich ergibt, wenn man die Versuchung von außen kommen läßt. Dies verstößt direkt gegen die Lehre der Bibel, gegen die bekannte klassische Stelle bei Jakobus, daß Gott niemand versuche und auch von niemand versucht werde, sondern daß jeder versucht werde, von sich selbst.«

32 Ricœur, *Symbolik des Bösen*, 353 (Hervorhebungen i. Orig.). Vgl. T. Dietz, *Schuld und Leiden bei Opfern und Täter. Annäherung an eine Phänomenologie des Bösen bei Paul Ricœur*, in: D. Korsch (Hg.), *Paul Ricœur und die evangelische Theologie*, Tübingen 2016, 60–74, hier: 62.

33 H. Deuser, N. Cappelørn, *Was ist Wahrheit anderes als Leben für eine Idee? Kierkegaards Existenzdenken und die Inspiration des Pragmatismus. Gesammelte Aufsätze zur Theologie und Religionsphilosophie für Hermann Deuser zum 65. Geburtstag*, Berlin 2011, 220.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das Zusammentreffen dieser unterschiedlichen von Kierkegaard minutiös ausgearbeiteten narrativen Figuren beschreibt Ricœur als »fabelhafte Oper«[34], in der Kierkegaard all die verzweifelten Seelenzustände des Menschen auf die Bühne bringt. In der Ausarbeitung dieser halb im Abstrakten, halb im Konkreten verbleibenden Möglichkeiten menschlichen Denkens und Handelns zeige sich das wahre Genie Kierkegaards (ebd.). Philosophieren nach Kierkegaard könne also nur bedeuten, nicht dem existierenden Kierkegaard nachzuspüren, sondern demjenigen, der sich in den Pseudonymen gezeigt hat. Kierkegaard sei es wie niemand anderem gelungen, die eigene Biographie in eine Art Mythos zu transformieren.[35] Dadurch entziehe er sich gleichsam dem Zugriff jeder klassischen Disziplin und selbst seiner eigenen in *Entweder – Oder* etablierten Existenzstadien. Kierkegaard passe schlichtweg in kein Raster, sondern bilde die Ausnahme schlechthin (*l'exception;* L2, 33).

Ricœur greift nun diesen narrativen Ansatz Kierkegaards auf und führt ihn theoretisch weiter. Er arbeitet dabei jedoch nicht mit eigenen narrativen Figuren, sondern untersucht vielmehr die Funktion narrativer Figuren überhaupt. Das, was Kierkegaard stillschweigend bei seinen Leserinnen und Lesern voraussetzt, nämlich die Bereitschaft, sich die narrativen Figuren subjektiv anzueignen, macht Ricœur zum Ausgangspunkt seiner hermeneutischen Überlegungen: »Sich verstehen bedeutet für den Leser, sich vor dem Text zu verstehen und von ihm die Bedingungen des Auftauchens eines Selbst zu empfangen, das vom Ich verschieden ist und das von der Lektüre hervorgebracht wird.«[36] Das Selbst ist dabei ein »Schüler des Texts« (TP, 51), eine zugezogene, synthetische und daher auch zerbrechliche Identität, die sich anhand der Textlektüre konstituiert. Ricœur schreibt den Texten dabei eine große Wirkmacht zu: Sie vermögen es, dem Selbst neue Möglichkeiten, Perspektiven und Welten zu eröffnen, die es sich aneignen könne und die wie eine Offenbarung für das Selbst wirken könnten. Kierkegaard und Ricœur ist dabei gemeinsam, dass das narrative Element einem Wagnis gleichkommt:

34 Ricœur, *Kierkegaard et le mal*, L2, 24.

35 Ricœur, *Philosopher après Kierkegaard*, L2, 33. Weiter heißt es ebd.: »[P]ar son identification à Abraham, à Job, à Ahasvérus et à d'autres personnages fantastiques, il a élaboré une sorte de personnalité fictive qui recouvre et dissimule entièrement son existence réelle.«

36 Ricœur, *Intellektuelle Autobiographie*, TP, 54.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bei Kierkegaard, indem er sich und seine eigene Identität selbst in seinen Texten offenbart und dadurch gleichsam riskiert; bei Ricœur, indem sich das Selbst vermittelt durch die Lektüre von Texten dem Risiko des Affiziertwerdens aussetzt, mit der Folge, dass sich daraus die Aneignung einer neuen narrativen Identität ergeben könnte.

6. Liebe und Agape

Kierkegaard und Ricœur verbindet zuletzt, dass sie der Liebe (Kierkegaard) bzw. der Agape (Ricœur) einen besonderen, heilvollen Wert zuschreiben. Kierkegaard führt dies in seiner unter Klarnamen veröffentlichen Schrift *Der Liebe Tun* aus. Dabei handelt es sich um eine Beschreibung des christlichen Verständnisses der Nächstenliebe. Kierkegaard betont, dass es sich bei der Liebe zum Nächsten gerade nicht um eine Vorzugsliebe handeln dürfe: weder die erotische Liebe noch die Freundschaft stellten Formen der Nächstenliebe dar. »Dagegen ist es die christliche Lehre, den Nächsten zu lieben, das ganze menschliche Geschlecht zu lieben, alle Menschen, sogar den Feind, und keine Ausnahme zu machen, weder die der Vorliebe noch die des Widerwillens.«[37] Die Fähigkeit zu dieser Liebe speist sich aus der vorlaufenden Liebe Gottes. Das Ziel der Liebe zum Nächsten müsse daher darin bestehen, dem anderen diese selbst erfahrene Liebe Gottes zukommen zu lassen.[38]

Ricœur greift diesen Gedanken der Bedingungslosigkeit der Liebe im Blick auf die *Fürsorge* wieder auf. In der Fürsorge, als Sorge für den Anderen, stehen sich zwei Individuen gegenüber. Im jeweils Anderen erkenne der Mensch die Unersetzbarkeit sowohl des eigenen als auch des anderen Lebens. »Diese *Gegenseitigkeit des Nichter-*

37 S. Kierkegaard, *Der Liebe Tun*, in: *Gesammelte Werke*, 19. Abteilung, hg. v. E. Hirsch u. H. Gerdes, übers. v. H. Gerdes, Düsseldorf, Köln 1966, 23.

38 Vgl. Kierkegaard, *Der Liebe Tun*, 134. Vgl. auch A. Käfer, *Von Abgötterei und Selbsthingabe*, Theologische Überlegungen zur Selbstliebe, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie 53* (2011), 187–207, hier: 199: »Weil Gott selbst die Liebe ist, sei einzig im Vertrauen auf Gott und in liebender Hingabe an ihn eine Beziehung zwischen Menschen wahrhaft eine Liebesbeziehung, eine Beziehung mit und in Liebe.«

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

setzbaren ist das Geheimnis der Fürsorge.«[39] Die Fürsorge wiederum basiere auf dem Prinzip der wechselseitigen Anerkennung, die durch den jeweils wertschätzenden Blick des Gegenübers zustande komme.[40] Während Ricœur in vielen Bereichen den Wunsch nach Gerechtigkeit als Motor einer Ethik des guten Lebens versteht, sieht er den Motor dieser fürsorgenden Beziehungen in der *Agape*.[41] Die Agape entzieht sich den gesellschaftlichen und teils ökonomisch bestimmten Regeln von Gabe und Gegengabe, sie existiert einfach (Illeität) und wird verkündet.[42] Sie bewegt sich nicht auf einer horizontalen Ebene, sondern ereignet sich vertikal *von oben*. Obwohl Ricœur den Ursprung der Agape unbestimmt lässt, trägt sie durch ihre vertikale Bestimmung quasi-religiöse Züge und rückt damit in große Nähe zu den von Kierkegaard bestimmten christlichen Taten der Liebe.[43] Eine so verstandene Liebe ist bedingungslos, sie ist überschwänglich und sie fordert keine Gegengabe. Sie bildet ein Korrektiv gegenüber gängigen gesellschaftlichen Regeln und ethischen Konventionen und sie vermag es, den Blick wertschätzend auf das Gegenüber zu richten: nicht aus Eigennutz, nicht aus Vorliebe oder Freundschaft, sondern einfach so, weil sich der Mensch als Mensch in seinem Nächsten erkennt. Für Ricœur gehört die Liebe damit

39 P. Ricœur, *Ethik und Moral*, in: TP, 251–268, hier: 253 f. (Hervorhebungen i. Orig.).

40 Vgl. P. Ricœur, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein* [2004], Frankfurt/M. 2006, 291.

41 Vgl. P. Ricœur, *Phénoménologie de la reconnaissance – Phänomenologie der Anerkennung*, in: S. Orth und P. Reifenberger (Hg.), *Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricœurs Reflexionen auf den Menschen*, Freiburg i. Br., München 2004, 138–159, hier: 157.

42 Vgl. Ricœur, *Wege der Anerkennung*, 279. Die Vorfindlichkeit dieser Agape bezeichnet Ricœur in Anlehnung an Levinas als Illeität. Vgl. dazu P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 712.

43 Ricœur richtet sich mit der vertikalen Ausrichtung der Agape als Bedingung der Möglichkeit von Vergebung dezidiert gegen Arendt und ihre politisches Auffassung einer horizontalen Vergebung. Vgl. Ricœur, *Kritik und Glaube*, 159. Vgl. ferner S. Orth, *Zwischen Philosophie und Theologie*: *Das Verzeihen*, in: A. Breitling und S. Orth (Hg.), *Erinnerungsarbeit. Zu Paul Ricœurs Philosophie von Gedächtnis, Geschichte und Vergessen*, Berlin 2004, 223–236, hier: 226. Orth erläutert, dass Ricœurs Anfangsprojekt einer Philosophie des Willens in der Idee der Vergebung als Gnadenakt von oben seinen eschatologischen Höhepunkt finde und damit gleichzeitig religionsphilosophisches Gedankengut aufgreife, von dem sich Ricœur eigentlich – als Philosoph – distanzieren wollte.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wie die Freude, die Weisheit und auch die Vergebung zu derselben Familie an Dingen, die sich ereignen und die durch ihr ungeahntes Eintreten *(il y a)* heilsame Kraft entfalten können.[44]

44 Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, 712.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Pierre Bühler

Kritik der existentiellen Möglichkeiten

Ricœurs Philosophieren über Kierkegaard hinaus?

1. Das Böse als Prüfstein der Philosophie (368) | 2. Philosophieren *nach* Kierkegaard – bzw. über ihn hinaus? (369) | 3. Kritische Evaluation: zwischen Nähe und Distanzierung (371)

Fragt man nach Ricœurs Beziehung zu Kierkegaard, so kann eine eigentümliche Beobachtung gemacht werden: Es liegt nahe, dass die existentialistischen Einflüsse, etwa durch Gabriel Marcel und Jean Wahl, aber auch durch die Beschäftigung mit Jaspers und Heidegger, dazu führen, dass in Ricœurs frühen Schriften recht viele Bezüge auf Kierkegaard zu finden sind; auffallend ist aber, dass diese Bezüge im Laufe der Jahre viel seltener werden und teilweise nur noch sporadisch auftreten, so dass das Gefühl einer Distanznahme entsteht.[1] So kann zwar ganz am Ende von *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000), in Verbindung mit der Thematik der Vergebung, ein längeres Zitat aus einer »erbaulichen Rede« von Kierkegaard zu den Vögeln im Himmel und den Lilien auf dem Feld aufgegriffen werden. Zwei Jahre früher jedoch, in *Penser la Bible* (1998), fällt auf, dass Ricœur die Stellen nur knapp aufnimmt und eher von sich wegweist, an denen André LaCocque ihm in Verbindung mit dem Tötungsverbot mit Nachdruck die Möglichkeit zuspielt, auf Kierkegaards Deutung von Genesis 22 in *Furcht und Zittern* einzugehen.[2]

Wie ist diese Distanznahme zu interpretieren? Zeugt sie von einer gewissen Ambivalenz Kierkegaard gegenüber? Und woher könnte

1 Für eine ausführliche Zusammenstellung, vgl. J. D. S. Rasmussen, *Paul Ricœur: On Kierkegaard, the Limits of Philosophy, and the Consolation of Hope*, in: J. Stewart, *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, *Vol. II: Kierkegaard's Influence on Philosophy*, *Tome II: Francophone Philosophy*, Farnham, Burlington 2012, 233–255.

2 Vgl. A. LaCocque, P. Ricœur, *Penser la Bible*, Paris 1998, 103–189 [=PB].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sie kommen? An diesen Fragen soll hier gearbeitet werden, indem wir Ricœurs Interpretation von Kierkegaards Philosophie genauer betrachten, die er 1963 anlässlich von Kierkegaards 150. Geburtstag in zwei Vorlesungen in Genf vorgetragen hat.[3]

1. Das Böse als Prüfstein der Philosophie

Bereits in der Überschrift des ersten Beitrags wird mit der Thematik des Bösen eine eindeutige Nähe betont: Beide befassen sich mit diesem »kritischen Punkt jeden philosophischen Denkens«, dem eigentlichen »Prüfstein der Philosophie«[4]. Ricœur hat sich soeben mehrere Jahre mit seiner *Symbolik des Bösen* befasst, und so nimmt er bei Kierkegaard viele Entsprechungen dazu wahr. Deshalb interpretiert er in diesem ersten Aufsatz vor allem die zwei Werke, in denen Kierkegaard seine Auffassung des Bösen entfaltet hat, *Der Begriff Angst* von 1844 und *Die Krankheit zum Tode* von 1849. Seine Auslegung führt ihn dazu, darin zwei unterschiedliche Zugänge zu unterscheiden, die er sorgfältig erläutert: die Sünde als Ereignis, in Verbindung mit der Angst, die die Atmosphäre beschreibt, in der Sünde im Menschen möglich wird, und Sünde als Zustand des Menschen, in den unterschiedlichen Formen der Verzweiflung.

Eine weitere Nähe wird dabei hervorgehoben: Das Böse ist, »was sich dem System am stärksten entgegenstellt« (L2, 16), wie das ja Ricœur selbst auch betont hat. Er beobachtet, wie sich bei Kierkegaards Schriften zur Sünde ein philosophisches Vorgehen entwickelt, das sich von der Dialektik Hegels radikal abgrenzt: »Er [Kierkegaard] ersetzt eine dreigliedrige Dialektik durch eine gebrochene Dialektik, eine ungelöste zweigliedrige Dialektik. Eine Dialektik ohne Vermittlung, das ist das Kierkegaardsche Paradox« (L2, 22). Das führt Ricœur zu einer ersten kritischen Distanznahme: Durch

3 Sie wurden zuerst 1963 in der *Revue de théologie et de philosophie* veröffentlicht; später wurden sie in *Lectures 2* [1992], Paris ^{2}1999 [=L2] aufgenommen: *Kierkegaard et le mal*, 15–28; *Philosopher après Kierkegaard*, 29–45. Dieser zweite Text ist in deutscher Übersetzung erschienen: P. Ricœur, *Philosophieren nach Kierkegaard*, in: M. Theunissen, W. Greve (Hg.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Frankfurt/M. 1979, 579–596.

4 L2, 16. Für Ricœurs Beschäftigung mit dem Bösen vgl. den Beitrag d. Vf. in Bd. I.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Paradoxien entstehen gedankliche Brüche, die den philosophischen Diskurs stets gefährden. Das zwinge Kierkegaard, so Ricœurs Urteil, zu einer »Steigerung der Begrifflichkeit und der rhetorischen Geschicklichkeit« und führe ihn schließlich zu einem »Hyperintellektualismus, der sich zugleich mit einem grundsätzlichen Irrationalismus verbindet«.[5]

Mit dieser etwas pauschalen Charakterisierung beschreibt Ricœur die »verwirrende Situation«, mit der, seiner Meinung nach, der philosophische Diskurs bei Kierkegaard konfrontiert sei, weshalb er nun im zweiten Aufsatz die Frage stellt, ob es noch möglich sei, nach Kierkegaard zu philosophieren.[6] An dieser Stelle wird die vorhin betonte Nähe eher durch die Feststellung von Spannungen und Distanznahme abgelöst.

2. Philosophieren *nach* Kierkegaard – bzw. über ihn hinaus?

Ricœur beginnt damit, sich von zwei vereinfachenden Vorstellungen abzugrenzen, die auf zwei falschen Evidenzen beruhen: Kierkegaard sei als Vater des Existentialismus zu betrachten, und er sei ein Anti-Hegelianer, der das Ende der Philosophie als System und den Anfang einer Post-Philosophie proklamiere. In beiden Hinsichten ist die geschichtliche Wirklichkeit viel komplexer, und deshalb müsse die Lektüre Kierkegaards von solchen Schematismen befreit werden.

Diese erneuerte Lektüre vollzieht Ricœur in drei Hauptschritten. Zuerst geht es darum, gegenüber dem Status der »Ausnahme«, wie er von Kierkegaard in Anspruch genommen wird, Abstand zu nehmen. Man kann nicht dem in besonderer Weise existierenden Kierkegaard entsprechend philosophieren. Seine Genialität bildet eine *nicht-philosophische* Quelle der Philosophie, und deshalb ist die beste Art der Distanznahme, hier »die innige Verbindung zwischen jedem philosophischen Denken, jeder philosophischen Arbeit

5 Beide Zitate in L2, 23.

6 Das »nach Kierkegaard« ist hier nicht im Sinne von »Kierkegaard gemäß«, »Kierkegaard entsprechend« zu verstehen, sondern in zeitlichem Sinne: »nachdem Kierkegaard philosophiert hat«.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und der Nicht-Philosophie zu entdecken«.[7] Hier besteht für Ricœur eine eigentümliche Spannung, weil Kierkegaard die nicht-philosophischen Bezüge stark betont und zugleich intensive philosophische Argumentation betreibt: »Kierkegaard bringt uns in Verlegenheit, weil er im Verhältnis zur Philosophie sich zugleich außerhalb und innerhalb dieser befindet« (ebd., 585).

Um aus dieser Spannung zu kommen, schlägt Ricœur in einem zweiten Schritt vor, sich auf die philosophischen Argumentationen von Kierkegaards Pseudonymen auszurichten, denn da ist nicht länger Nicht-Philosophie, sondern »Hyper-Philosophie bis zur Karikatur und Verhöhnung«, wie etwa »das ausgefallenste Werk Kierkegaards […], die *Unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*«, zeigt (ebd., 586). Von dort her betrachtet, stellt sich nochmals die Frage von Kierkegaards Zugehörigkeit zum deutschen Idealismus, und an dieser Stelle betont Ricœur eine Nähe zu Kant. Wenn bei Kierkegaard das Paradox nicht das Begreifen, sondern den Glauben verlangt, dann entspreche das dem Anliegen Kants, das Wissen aufzuheben, um für den Glauben Platz zu bekommen. Ricœur will das Vergleichsfeld noch erweitern. »Die philosophische Funktion des Kierkegaardschen Paradoxes liegt in nachbarschaftlicher Nähe zur philosophischen Funktion der Kantschen Grenze« (ebd., 587). Kierkegaard sei zwar kein kritischer Denker im Sinne Kants, denn die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit interessiere ihn nicht. Trotzdem aber sieht Ricœur in Kierkegaards Kategorien »eine neue Kritik […], eine Kritik der Existenz«, oder wie es in der Überschrift des Abschnitts heißt, eine »Kritik der existentiellen Möglichkeiten« (ebd., 587 und 585). Auf Kants praktische Philosophie bezogen kann Ricœur diese Kritik folgendermaßen formulieren: »Die Kategorien der Existenz […] sind die *Bedingungen der Möglichkeit einer Erfahrung*, nicht einer sinnlichen Erfahrung oder einer der sinnlichen analogen Erfahrung, sondern einer fundamentalen Erfahrung, *derjenigen der Verwirklichung unseres Verlangens und unseres Strebens, zu sein*.«[8]

Diese In-Beziehung-Setzung von Kierkegaard und Kant verlangt nun, in einem dritten Schritt nochmals auf den Gegensatz zwischen Kierkegaard und Hegel zurückzukommen, diesen nicht etwa ab-

7 Ricœur, *Philosophieren nach Kierkegaard*, 584.
8 Ebd., 588 (Unterstreichungen von Ricœur).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zuschwächen, sondern ihn genau »als *signifikanten* Gegensatz zu *denken*. *Dieser* Gegensatz ist unabdingbar zum Verständnis Kierkegaards. Er bedeutet, dass Kierkegaard nicht ohne Hegel verstanden werden kann.«[9] Oder, wie es etwas höher auf derselben Seite heißt: »Mir scheint, dass ein Philosophieren nach Kierkegaard zugleich bedeutet, hinter Kierkegaard […] zurückzugehen«.

Wie ist das zu verstehen? Wie die Überschrift dieses Abschnitts es zum Ausdruck bringt, geht es darum, Kritik und System miteinander zu verbinden. Anders gesagt: Die Kritik am System soll stets mit dem Ideal des philosophischen Diskurses als System konfrontiert werden. »So müssen Kierkegaard und Hegel zusammen und der eine durch den anderen wieder in Frage gestellt werden« (ebd., 591). Der Gegensatz zwischen Kierkegaards Dialektik und Hegels Dialektik wird somit in den philosophischen Diskurs aufgenommen, wird selber »zu einer dialektischen Figur, die den Anspruch stellt, als solche begriffen zu werden und eine neue Struktur philosophischen Denkens zu bilden« (ebd.). Auf den letzten Seiten des Aufsatzes wird dieses Modell an drei Themen durchgespielt: dem Sinn des philosophischen Vorgehens überhaupt, der Kritik der Ethik und der Bedeutung des religiösen Glaubens.

3. Kritische Evaluation: zwischen Nähe und Distanzierung

Die Art und Weise, wie Ricœur 1963 die Chancen und Herausforderungen eines Philosophierens nach Kierkegaard einschätzt, enthält eigentümliche Spannungen, die sich auch in seinem späteren Werk zeigen, als ein Schwanken zwischen Nähe und Distanzierung. Das sei hier mit einigen Beispielen illustriert.

Zunächst mag überraschen, dass Ricœur von Verlegenheit spricht, wenn er bei Kierkegaard die wichtige Rolle des Nicht-Philosophischen hervorhebt. Ist doch Ricœurs Philosophieren gerade ein Paradebeispiel für die ständige Bemühung darum, das Nicht-Philosophische in die Philosophie einzubeziehen. Man kann ja davon ausgehen, dass er 1963 sich mit Freuds Psychoanalyse beschäftigt, was dann zur großen Studie *Die Interpretation* führt, aber auch mit der strukturalistischen Sprachanalyse, wie sich später in *Der Konflikt*

9 Ebd., 589 (Unterstreichungen von Ricœur).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Interpretationen zeigen wird. Und mit der Bibelexegese pflegt er bereits seit längerem ein intensives Gespräch. Also könnte man sehr wohl auch von Ricœur sagen, er sei zugleich außerhalb und innerhalb der Philosophie, wenn auch auf eine teilweise andere Weise als Kierkegaard.

Wichtig ist für Ricœur die Hervorhebung einer kantischen Dimension in Kierkegaards Denken, die er dadurch zum Ausdruck bringt, dass er von einer neuen Kritik, einer Kritik der existentiellen Möglichkeiten spricht. Diese Bemühung vollziehe sich in der Imagination, denn sie allein ermögliche die Reflexion. Kierkegaard widmet sich deshalb immer wieder »imaginativen Experimenten«, indem verschiedene »menschliche Typen« entwickelt werden, die als Grundmodelle menschlichen Seins miteinander konfrontiert werden (L2, 24 f.). Als Ricœur dann, ungefähr zwanzig Jahre später, seine Erzähltheorie entwickelt, wird er stets hervorheben, dass die Erzählung durch die dreifache *mimèsis* dem Leser neue Seinsmöglichkeiten zuspielen will. Zugleich betont er, dass dies dadurch geschieht, dass die Subjektivität des Lesers »in Schwebe versetzt, aus ihrer Wirklichkeit gelöst und in eine neue Möglichkeit gebracht wird, wie die Welt selbst, die der Text entfaltet«. Deshalb gehöre Fiktion grundlegend zu diesem Prozess, indem die Subjektivität fiktionalisiert werde: »Die Lektüre bringt mich in die imaginativen Veränderungen des *Ich*.«[10] Mit einem Abstand von 20 Jahren klingen die Perspektiven sehr ähnlich; trotzdem erinnert sich Ricœur in seiner Erzähltheorie nirgends an das früher bei Kierkegaard hervorgehobene Potential.

Vergleichbares kann bei der Kategorie des Selbst beobachtet werden. In seinem Aufsatz *Kierkegaard und das Böse* entfaltet Ricœur Kierkegaards Auffassung vom Selbst in *Die Krankheit zum Tode*. Warum hat er sie in seiner Hermeneutik des Selbst, zwischen dem transparenten, selbstbegründenden Cogito Descartes' und dem gebrochenen Cogito Nietzsches, nicht wieder aufgenommen? Was er bei Kierkegaard unterstreicht, scheint ja sogar die später für das Buch ausgewählte Überschrift vorzubereiten. An einer Stelle zitiert er Kierkegaards seltsame Formel »ein Verhältnis, das sich zu einem anderen verhält, indem es sich zu sich selbst verhält«. Sein Kom-

10 Beide Zitate in: P. Ricœur, E. Jüngel, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*. Mit einer Einführung von P. Gisel, München 1974, 33.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mentar lautet: »[E]s verhält sich zu einem anderen, weil es sich selbst *überlassen* wird; in diesem *Überlassensein verhält* es sich zu sich selbst als *einem anderen*.«[11] Trotzdem spielt Kierkegaard in *Das Selbst als ein Anderer* keine bedeutsame Rolle.

Wie sind solche Spannungen zwischen früher Nähe und späterer Distanzierung zu verstehen? Zeugen sie von der bereits 1963 formulierten Verlegenheit? Oder erklärt sich das Abstandnehmen durch das Gefühl einer zu großen Nähe? Oder muss man daraus folgern, dass die Integration der Auseinandersetzung zwischen Hegel und Kierkegaard in den philosophischen Diskurs selbst zuungunsten Kierkegaards verlaufen ist? Hat es Kierkegaard seine Bedeutung gekostet, dass seine Kritik ins System zurückgeholt wurde? Diese Fragen lassen sich nicht leicht beantworten. Vielleicht bilden sie, als unterschiedliche Aspekte, einen Knäuel der Ambivalenz.

Interessant ist jedoch, dass es bei Ricœur in Hinsicht auf den Umgang mit Hegel ebenfalls eine relativ tiefe Ambivalenz gibt. In seiner Erzähltheorie hat er einen abschließenden Abschnitt mit der Überschrift »Auf Hegel verzichten« versehen.[12] Damit wird betont, dass die Erzählung jeder totalisierenden Tendenz der Geschichtsauffassung grundsätzlich widersteht, weil es gemäß Ricœur keine Sinntotale geben kann, auf die sich alle einzelnen, konkreten Geschichten ausrichten sollten. Doch praktisch zur selben Zeit (1985) schreibt Ricœur den Aufsatz *Le statut de la* Vorstellung *dans la philosophie hégélienne de la religion*.[13] Die Thematik dieses Aufsatzes ist ziemlich genau die, welche er im letzten Abschnitt des Aufsatzes *Philosophieren nach Kierkegaard* behandelt hatte, nämlich dass die Vorstellung auf der Schwelle von der Religion zum absoluten Wissen eine zentrale Rolle spielt. An diesem Übergang vollzieht sich »zugleich die Agonie der Vorstellung und die Vorstellung der Agonie«, so dass die Vorstellung »zugleich überholt als auch beibehalten« ist.[14] An dieser Stelle heißt es: »Wir haben so den Punkt erreicht, wo der Gegensatz zwischen dem Hegelschen System und dem subjektiven und leiden-

11 L2, 24 (Unterstreichungen von Ricœur).

12 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung, Bd. III: Die erzählte Zeit* [1985], München 1991, 312–333.

13 In: P. Ricœur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, 41–62.

14 Ricœur, *Philosophieren nach Kierkegaard*, 594 (die Übersetzung musste korrigiert werden; »représentation« wurde fälschlicherweise mit »Darstellung« übersetzt, und »agonie« mit »Todesangst«).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schaftlichen Denker vollständig signifikant geworden ist« (ebd.). Im Aufsatz von 1985 wird Kierkegaard überhaupt nicht mehr erwähnt. Bedeutet das, dass Ricœur, in der Bemühung, nach Kierkegaard zu philosophieren, »hinter Kierkegaard« zurückgegangen ist? Dieser Eindruck wird bei François Dosse ein Stück weit bestätigt: In Anlehnung an Jacques Colette betont er, Ricœurs Wiederaufnahme der Thematik der religiösen Vorstellung in den 1980er Jahren habe ihn zu einer Position geführt, die »näher bei Hegel als bei Kierkegaard« sei.[15]

Es ist aber auch hervorzuheben, dass Ricœur darum weiß, dass das System zwar »das letzte Verlangen der Philosophie« ist, aber zugleich »ihr unerreichbares Ziel«.[16] Diese Unerreichbarkeit hat er stets thematisiert, und sie führt ihn ab und zu dazu, wie etwa am Ende von *Das Selbst als ein Anderer*, ihrer Aporie mit der Geste der sokratischen Ironie zu begegnen. Damit sind wir wieder bei einem typisch Kierkegaardschen Motiv.

Das lässt noch einmal nach dem Verständnis der Kritik fragen. Dass es im Denken Verschiebungen, Sprünge, Brüche, Paradoxien gibt, hat bei Kierkegaard mit der sogenannten indirekten Mitteilung zu tun: Der Leser soll nicht von sich selbst abgelenkt, sondern stets mit sich selbst konfrontiert werden, damit ihm die verschiedenen existentiellen Möglichkeiten zugespielt werden können. In ihnen vollzieht sich somit die Kritik der Existenz. Bei Ricœur werden sie vornehmlich als Verlegenheit stiftende Gefährdung des philosophischen Diskurses wahrgenommen. Diese Verlegenheit ist es vielleicht, die ihn für das Moment der Kritik dazu führt, andere Partner zu suchen. In *Die Interpretation* wird er sie als die Meister des Verdachts bezeichnen: Freud, Nietzsche und Marx. Mit ihnen kann er arbeiten. Ist es nicht bezeichnend, dass er nicht danach fragt, ob man *mit* Kierkegaard philosophieren könne, sondern nur *nach* Kierkegaard? In einem Gespräch mit François Dosse hat Pierre Encrevé diesen Unterschied als autobiographische Erinnerung folgendermaßen zum Ausdruck gebracht: »Ich erinnere mich, als ich 1960 an der Theologischen Fakultät in Paris Student war, sagte uns Ricœur, die drei Großen, die das Denken verändert haben, seien Freud, Nietzsche,

15 F. Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie* [1997]. Revidierte, teils erweiterte, teils gekürzte Ausgabe, Paris 2008; in der Erstausgabe von 1997, 124.

16 Ricœur, *Philosophieren nach Kierkegaard*, 594.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Marx, und ab und zu, in den guten Tagen, fügte er Kierkegaard hinzu.«[17]

Fazit: Die Frage, wie System und Kritik zusammenhängen, wurde bei Ricœur nicht endgültig gelöst. Er hat sie erforscht und vertieft, jedoch ohne sie eindeutig zu beantworten. Es sieht so aus, als ob sie uns als offene Denkaufgabe weitergeleitet wird.

17 Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, Erstausgabe von 1997, 346.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Jean Greisch

Ricœurs Abgrenzung von Heideggers Seinsdenken

Die Frage, *wer* wir sind

1. *Sum moribundus* und nichts weiter? (378) | 2. Eine frühe Auseinandersetzung mit Heidegger: Cerisy-la-Salle, August 1955 (379) | 3. Heideggers und Ricœurs Kantbücher (380) | 4. Ontologische Holzwege und epistemologische Umwege: Voraussetzungen einer philosophischen Hermeneutik (383) | 5. Narrativität, Zeitlichkeit und Innerzeitigkeit (384) | 6. Von der Wasfrage zur Werfrage: praktische und ontologische Voraussetzungen einer Hermeneutik des Selbst (385)

Ricœur kennzeichnet seine philosophische Position anhand dreier Merkmale: Sie bewegt sich auf der Linie einer *Reflexions*philosophie; sie bleibt der Bewegung der Husserl'schen *Phänomenologie* verpflichtet; sie beansprucht, eine *hermeneutische* Variante dieser Phänomenologie zu sein. Keines dieser Merkmale impliziert eine Abhängigkeit von der Philosophie Heideggers.

Ricœurs Verwurzelung in der Tradition der französischen Reflexionsphilosophie bezeugt seine Magisterarbeit über die Gottesfrage bei Jules Lagneau und Jules Lachelier sowie seine spätere intensive Beschäftigung mit den Schriften Jean Naberts. Die Rezeption der Existenzphilosophie von Karl Jaspers und von Gabriel Marcel in seinen Frühschriften, deren Spuren sich bis in die 1950 an der Sorbonne verteidigte Habilitationsschrift über die Phänomene des Willentlichen und des Unwillentlichen nachverfolgen lassen, bewegt sich auf einem anderen Boden als dem der Daseinsanalytik Heideggers und der aus ihr resultierenden Fundamentalontologie. Einen ersten Beleg für Ricœurs Beschäftigung mit Heidegger liefert die Tatsache, dass er aus der Bibliothek des Kriegsgefangenenlagers in Gross-Born in Ostpommern ein mit dem Reichsadler abgestempeltes Exemplar von *Sein und Zeit* gleichsam als Kriegstrophäe mit nach Hause brachte.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1. *Sum moribundus* und nichts weiter?

Die Analyse der drei Grundformen des radikal Unwillentlichen (Charakter, Unbewusstes und Kontingenz des Lebens) in der Habilitationsschrift zeigt Aspekte der menschlichen Existenz auf, die sich nicht auf eine Analytik der Sorge im Sinne der Heidegger'schen Daseinsanalytik zurückführen lassen. Die Frage: »Meine Organisation gibt mir Aufschluss über das Leid, mein Wachsen über das Altern; über welches Nichts aber gibt mir meine *Geburt* Aufschluss?«[1], lässt sich schwerlich mit Heideggers Paraphrase des cartesischen *sum existo* in der zweiten *Metaphysischen Meditation*, das er als ein »*sum moribundus*« versteht[2], in Einklang bringen.

Die »Gebürtigkeit« im Sinne Hannah Arendts, die sich unserem Zugriff entzieht, verweist auf das spezifische Nichtsein der Kontingenz, nämlich auf die Tatsache, dass »der von der Frau geborene Mann« (*Hiob*) nicht durch sich selbst sein kann. »Du bist nicht durch dich, sagt die Kontingenz; du kommst aus dem Nichts, kommentiert die Geburt« (VI, 428/WU, 529). Erst nach der Besinnung auf das Phänomen der Geburt setzt sich Ricœur mit der »letzten Quelle des Entsetzens« (VI, 429/WU, 530) auseinander, die der Tod darstellt. Gegenüber Heidegger betont Ricœur, dass der Todesgedanke ein durch und durch von außen erlernter Gedanke ist, der keine »in das *Cogito* eingeschriebene subjektive Entsprechung hat« (VI, 429/WU, 531). »Nichts in der inneren Erfahrung des *Cogito* zeigt mir meinen Tod; sogar meine Grenzen stellen noch eine Qualifikation und manchmal auch eine Verherrlichung meiner Gegenwart dar. Der Tod ist das Ende, die Unterbrechung der Grenzen wie auch der Vermögen. Er ist folglich eine außergewöhnliche Negation, die von Außen in das *Cogito* eindringt« (VI, 430/WU, 533; Übers. JG).

Die Gewissheit des *sum moribundus* ist ein *Wissen*, aber keine konkrete *Erfahrung*, ein kalter und kraftloser Gedanke, der keine Wurzel in meiner Existenz hat. Nur weil »das Gesetz der Sterblichkeit [mich] umso mehr [verletzt], je mehr der andere – durch Liebe – zu meinem Mitmenschen wird« (VI, 432/WU, 535), stellt der Tod des geliebten Menschen die entscheidende Begegnung mit dem

1 P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950, 427 [=VI]; dt.: *Das Willentliche und das Unwillentliche*, Paderborn 2016, 529 [=WU].

2 M. Heidegger, *Gesamtausgabe Bd. 20*, Frankfurt/M. ^{3}1994, 437 [=GA].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tod dar. Aber auch in diesem Fall bleibt der Tod ein schmerzvoller und beängstigender Gedanke und keine stellvertretende Erfahrung: »*Da der Tod nicht auf die gleiche Weise das Ich ausmacht wie das Leben – und wie auch Leid, Altern und Kontingenz – bleibt er stets fremd*« (VI, 434/WU, 537). Die Erkenntnis der Sterblichkeit verleiht der Kontingenz den metallischen Glanz des Wissens. »Du musst sterben« klingt klarer als: »Du bist nicht durch dich«, so dass die durch das Wissen um den Tod erhellte Angst vor der Kontingenz dem Todesgedanken seine Grimmigkeit und seine Trauer verleiht (ebd.).

2. Eine frühe Auseinandersetzung mit Heidegger: Cerisy-la-Salle, August 1955

Ein bisher kaum beachtetes wichtiges Zeugnis einer kritischen Auseinandersetzung mit Heidegger sind Ricœurs Notizen über die Heidegger-Dekade in Cerisy-la-Salle im August 1955. Jean Beaufret hatte ihn gebeten, eine schriftliche Zusammenfassung über den Verlauf der Tagung im Blick auf eine mögliche Veröffentlichung zu verfassen, die allerdings nie zustande kam. Erst zwanzig Jahre später zitierte Beaufret einige Passagen aus diesem Typoskript während des von Richard Kearney und Joseph O'Leary am *Collège des Irlandais* in Paris veranstalteten Kolloquiums über Heidegger und die Gottesfrage.

Einer der Gründe, warum Beaufret nicht auf Ricœurs Bericht reagierte und ihn in der Versenkung verschwinden ließ, ist dessen kritischer Tenor. Schon in der Art und Weise, wie Ricœur Heideggers Umgang mit der Frage: »Was ist das, die Philosophie?« kennzeichnet, machen sich kritische Untertöne bemerkbar, die im weiteren Verlauf des Berichts noch deutlicher werden. Ricœur bezeichnet Heidegger als ein »griechisch-deutsches Monstrum«, das Heraklit und den deutschen Idealismus in einem Kurzschluss miteinander verbindet. Schwierig ist in seinen Augen die Äquivozität eines Denkens, das sich zwar auf die klassische Philosophie von Platon bis Hegel stützt, ihr aber dennoch die Verkennung des eigentlichen Sinns der Frage nach dem Wesen der Philosophie und der Seinsfrage ankreidet. Bildlich gesprochen: Heidegger ist ein Schatzgräber, der nach verborgenen Schätzen der Philosophie sucht und zugleich

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den Wert der wiederausgegrabenen Schätze grundsätzlich in Frage stellt. Es ist der sowohl destruktive wie aufdeckende Genius des deutschen Philosophen, der Ricœur irritiert und provoziert. Seine kritischen Anfragen exemplifiziert er an Heideggers Kantbuch. Zwar legt Heidegger etwas an Kant frei, was bisher ungenügend beachtet wurde, zugleich aber findet eine ungebührliche Vereinnahmung der Philosophie Kants statt, nämlich so, dass Heidegger, ein Philosoph unter und neben vielen anderen, sich als Sprecher des Seins selbst stilisiert. Dass das keine abstrakte Alternative ist, beweist, Ricœur zufolge, die Art und Weise, wie Heidegger im Verlauf der Dekade auf die Anfragen der anderen Teilnehmer reagierte: nicht als Partner in einem Dialog von Gleichgestellten, sondern als ein Wissender im heraklitischen Sinn des Wortes und in das Geheimnis des Seins Eingeweihter.

In der kurzen einleitenden Notiz zum 1980 erschienenen Buch *Heidegger et la question de Dieu*[3], greift Ricœur die Frage wieder auf, die er während der Heidegger-Dekade in Cerisy an Heidegger selbst gerichtet hatte. Sie betrifft Heideggers systematisches Ausweichen vor dem »Block des hebräischen Denkens«, das im Vergleich zu Heideggers Begegnungen mit der christlichen Theologie das »absolut Andere gegenüber dem griechischen Diskurs« ist, und als weiteren blinden Fleck die Vermeidung der ethischen Fragen, insbesondere der Frage der Gerechtigkeit, nach sich zieht. Demgegenüber plädiert Ricœur für einen anderen »Schritt zurück« als den, der Heidegger zu den Vorsokratikern zurückführt: »Warum soll das Denken sich nur von Hölderlin und nicht von den Psalmen und Jeremiah leiten lassen?«[4] In Cérisy wich Heidegger dieser Reizfrage durch einen Verweis auf die ontotheologische Verfassung der Metaphysik aus.

3. Heideggers und Ricœurs Kantbücher

Ein besonders wichtiger Schlüssel für das Verständnis der Differenz zwischen Heidegger und Ricœur ist die jeweilige Kantlektüre, wie

3 R. Kearney, J. S. O'Leary (éd.), *Heidegger et la question de Dieu* [1982], Nouvelle Édition, Paris 2009.

4 Kearney, O'Leary, *Heidegger et la question de Dieu*, 17.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ein Vergleich mit Heideggers 1929 erschienenem Kantbuch und Ricœurs *L'homme faillible* (1960), das man aus guten Gründen als sein *Kantbuch* bezeichnen könnte, zeigt. Beiderseits geht es darum, im Ausgang von Kants vier Grundfragen die Möglichkeiten und Grenzen einer philosophischen Anthropologie zu erörtern – aber mit dem bezeichnenden Unterschied, dass Heideggers Verfahren »destruktiv« ist, insofern er Kants Frage »Was ist der Mensch?« zum Ausgangspunkt einer kritischen Besinnung auf die Möglichkeit einer »Metaphysik des Daseins« nimmt, während Ricœur Kants Grundfragen produktiv aufgreift und von hier aus eine transzendentale »Anthropologie der Disproportion« entwickelt, deren Schlüsselbegriff »Fehlbarkeit« lautet.

Der Grundtenor von Heideggers Interpretation der vier kantischen Fragen ist die konstitutive Endlichkeit der menschlichen Vernunft und in eins damit, die »Endlichkeit im Menschen selbst« (GA3, 217–219). Jede der drei modalen Differenzierungen der Fragestellung – Können, Sollen, Dürfen, Sein – entspricht einer spezifischen Erfahrung der Endlichkeit: »Endlich« ist ein Wissen, das sich mit der Alternative: Können oder Nichtkönnen konfrontiert sieht; »endlich« ist ein Handeln, das sich noch nicht endgültig erfüllt hat, so dass ihm nichts mehr zu tun übrig bleibt; »endlich« ist ein Hoffen, dessen Dürfen fraglich ist, und das sich nie sicher ist, was »ihm zugestanden ist oder versagt bleibt« (GA3, 216). »Endlich« ist schließlich der Mensch selbst aufgrund des Sorgecharakters seines Daseins.

In diesen Fragen verrät die menschliche Vernunft ihre wesentliche Endlichkeit, wobei sie zugleich bezeugt, dass ihr »innerstes Interesse« auf die Endlichkeit selbst gerichtet ist. »Es geht ihr darum«, so Heidegger, »nicht etwa das Können, Sollen und Dürfen zu beseitigen, also die Endlichkeit auszulöschen, sondern umgekehrt darum, dieser Endlichkeit gerade gewiss zu werden, um in ihr sich zu halten« (GA3, 216 f.). Dies ist auch, Heidegger zufolge, der wahre Grund, warum die drei ersten Fragen sich auf die vierte beziehen lassen.

»*Ursprünglicher als der Mensch ist die Endlichkeit des Daseins in ihm*« (GA3, 229): Für Heidegger ist diese ursprüngliche Frage nach dem Menschen die metaphysische Frage nach dem menschlichen Dasein. Nicht eine Anthropologie, auch nicht eine philosophische

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Anthropologie, sondern nur eine »*Metaphysik des Daseins*« (GA3, 251) ist ihr gewachsen.

Während der Davoser Disputation erhob Ernst Cassirer energisch unter Berufung auf Kant gegen Heideggers einseitige Betonung der Endlichkeit der menschlichen Vernunft Einspruch, indem er fragte »Wie kommt dieses endliche Wesen zu einer Bestimmung von Gegenständen, die als solche nicht an die Endlichkeit gebunden sind?« (GA3, 271) Noch fragwürdiger wird, Cassirer zufolge, der Exklusivitätsanspruch der Endlichkeit in den ethischen Schriften Kants, in denen das Freiheitsproblem zur Debatte steht. Cassirer zufolge gibt es eine »immanente Unendlichkeit«: die vom Menschen selbst geschaffene geistige Welt der Symbole. Dort, wo Heidegger vom »Index der Endlichkeit« spricht, kennzeichnet Cassirer unter Berufung auf Goethes: »Willst du ins Unendliche schreiten, geh nur im Endlichen nach allen Seiten«[5] die vom Menschen selbst geschaffene geistige Welt als »Siegel der Unendlichkeit«. Heideggers Frage: »Welchen Weg hat der Mensch zur Unendlichkeit? Und wie ist die Art, wie der Mensch an der Unendlichkeit teilhaben kann?« (GA3, 285) beantwortet Cassirer mit seiner Schlüsselthese: »Indem die Endlichkeit sich erfüllt, d.h. nach allen Seiten geht, schreitet sie ins Unendliche hinaus« (GA3, 286).

Diese Antwort liefert uns einen wichtigen Fingerzeig für Ricœurs Beantwortung der Frage: »Was ist der Mensch?« in seiner Anthropologie der Fehlbarkeit, die auf der Ebene des Erkenntnisvermögens, des Handlungsvermögens und der Affektivität eine dialektische Polarität der Endlichkeit und die Unendlichkeit ins Spiel bringt, die je nur unvollständige, aber nie totale Vermittlungen zulässt.

Was den Vergleich von Heideggers und Ricœurs Kantlektüre anbelangt, verdienen zwei Punkte eine besondere Aufmerksamkeit. Der erste betrifft den Stellenwert, den Ricœur Kants Frage: »Was darf ich hoffen?« einräumt, die bei Heidegger praktisch unberücksichtigt bleibt. Auch wenn diese Frage in *L'homme faillible* nicht ausdrücklich entfaltet wird, liefert sie dennoch den Schlüssel zu Ricœurs Religionsphilosophie. Die Formel: »Freiheit im Licht der

5 J. W. Goethe, *Gott, Gemüt und Welt*, in: *Gedichte*. Ausgabe letzter Hand 1827, Stuttgart, Tübingen 1827; https://www.projekt-gutenberg.org/goethe/gediletz/chap254.html.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hoffnung« (»la liberté selon l'espérance«[6]) im Titel eines Aufsatzes in *Der Konflikt der Interpretationen* beweist, dass das Projekt einer »Poetik der Freiheit« nicht aufgegeben ist, sondern in neuer Form weitergeführt wird. Ricœurs Betonung des Hoffendürfens setzt ferner eine andere Auffassung der menschlichen Freiheit als diejenige Heideggers voraus. Sie hängt innerlich mit Ricœurs lebenslanger Beschäftigung mit Kants Frage des radikal Bösen zusammen, die Heidegger zugunsten einer im Sein selbst verankerten Bösartigkeit verdrängt, wie die *Feldweg*-Gespräche bezeugen. Der blinde Fleck einer solchen Ontologie des Bösen lässt sich anhand einer Äußerung Heideggers während der Davoser Disposition veranschaulichen. Ihm zufolge hat die Philosophie die Aufgabe, »aus dem faulen Aspekt eines Menschen, der bloß die Werke des Geistes benutzt, gewissermaßen den Menschen zurückwerfen in die Härte seines Schicksals« (GA3, 291). Der Vorwurf der »Faulheit« visiert Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen,* eine der Quellen von Ricœurs *Symbolik des Bösen*, die Cassirers *Essay on Man* (1942) weitaus näher steht als Heideggers Pathos der »Härte des Schicksals«.

4. Ontologische Holzwege und epistemologische Umwege: Voraussetzungen einer philosophischen Hermeneutik

Dass Ricœurs philosophische Hermeneutik sich auf einem anderen Boden als dem von Gadamers Verstehenshermeneutik und Heideggers Bestimmung des Verstehens als einem mit der Befindlichkeit und der Rede gleichursprünglichem Modus des In-der-Welt-Seins des Daseins bewegt, bezeugt der programmatische Aufsatz *Existence et herméneutique* mit dem Ricœurs 1969 erschienene Aufsatzsammlung *Le conflit des interprétations* anhebt.

Hier grenzt Ricœur den langen und schwierigen Weg einer Beschäftigung mit dem Begriff der Interpretation und dessen linguistischen und semantischen Voraussetzungen, den er selbst beschreitet, von Heideggers »kurzem Weg« einer Ontologie des Verstehens ab, der sich mit einer Besinnung auf das Verstehen als originären Modus

6 P. Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* [1969], Paris 2013, 529–558.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des In-der-Welt-Seins und den unmittelbar damit verbundenen Prozessen der Auslegung begnügt. Damit trifft er eine grundsätzliche Entscheidung, die auf weiten Strecken die Stadien seiner späteren Auseinandersetzung mit Heidegger beeinflusst.

Wiederum sind es die spezifischen Ressourcen der Reflexionsphilosophie, insbesondere Jean Naberts Bestimmung des Verhältnisses von Akt und Zeichen, die es Ricœur ermöglichen, sich Schritt um Schritt auf den Horizont einer Ontologie des Verstehens zuzubewegen, aber je nur über den Umweg einer reflektierenden Besinnung auf das der menschlichen Existenz zugrunde liegende Seinsstreben, auf dem Umweg einer Reflexion, die sich kritisch mit den damit verbundenen Illusionen auseinandersetzen muss.

Ricœurs Denkstil, den seine späteren Schriften bestätigen und sogar noch verstärken, lässt sich als eine Philosophie des Umwegs in der vielfachen Bedeutung des Wortes kennzeichnen, auf die man Hegels Satz: »Der Weg des Geistes ist Umweg« anwenden kann, wohingegen Heideggers ontologische Engführung sich diese mühsamen Umwege erspart. Eine Äußerung in Ricœurs Magisterarbeit: »Der kürzeste Weg vom Selbst zum Selbst verläuft über den Anderen«, beweist, dass es sich für ihn um eine Grundsatzentscheidung handelt, deren Produktivität sich auf allen Stadien seines Denkwegs auf den Prüfstand gestellt wird.

5. Narrativität, Zeitlichkeit und Innerzeitigkeit

Indirekt ist auch Ricœurs Beschäftigung mit dem Begriff der Metapher. Lebendige, noch nicht abgenutzte Metaphern erschließen uns neue Aspekte der Wirklichkeit, so dass man sich nicht wie Heidegger damit begnügen kann, die Metapher nur als ein Abfallprodukt der Metaphysik zu betrachten. Nimmt man ihre ontologische Funktion ernst, wirft sie ein neues Licht auf Heideggers Begriff des »In-der-Welt-Seins«: Jede lebendige Metapher erschließt uns eine bewohnbare Welt.

Die Trilogie *Zeit und Erzählung* (1983–1985), in der Ricœur sich mit einem Phänomen beschäftigt, das kein Gegenstück in Heideggers Denken hat: der Akt des Erzählens und seine Implikationen für das menschliche Selbstverständnis sowie das Verständnis

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Lebenszeit und der Geschichtlichkeit, verfolgt dieselbe Strategie im Blick auf die Zeitlichkeit.

Der dritte Band: *Die erzählte Zeit* liefert Ricœur einen neuen Anlass zu einer besonders intensiven Auseinandersetzung mit Heideggers *Sein und Zeit*. Weil seines Erachtens die philosophische Erörterung des Zeitproblems keine endgültige Antwort zulässt, sondern immerzu neue Aporien erzeugt, können diese nur mittels einer Poetik des Erzählens bewältigt werden, nämlich so, dass Schritt um Schritt die Differenz zwischen der geschichtlichen Erzählung und den damit verbundenen Wahrheitsansprüchen in fiktiven Erzählungen »aufgehoben« aber niemals eingeebnet wird.

Die Auseinandersetzung mit Heideggers Zeitverständnis bildet den Schlussstein von Ricœurs philosophischer Aporetik der Zeit. Die Basis dieser besonders detaillierten Auseinandersetzung ist einzig und allein *Sein und Zeit*, denn abgesehen vom *Humanismusbrief* befasst Ricœur sich niemals mit Heideggers Spätschriften. Als erstes unterstreicht er die Verzugsstrategie Heideggers, der sich erst, nachdem er die Grundstrukturen des menschlichen In-der-Welt-seins aufgedeckt hat, näher mit den im Begriff der Sorge implizierten Zeitverständnis befasst. Der in der Sorge enthaltene Ganzheitsanspruch ist für Ricœur ein erster Stolperstein, insofern er die Überbetonung des Seins-zum-Tode nach sich zieht. Ferner moniert er, dass in Heideggers Vorgehensweise von einer einzigen Ausnahme abgesehen der Rekurs auf existenzielle Bezeugungen der existenzialen Grundstrukturen zu kurz kommt. Gerade dort, wo sich die existenzielle Bezeugung und die existenziale Bewährung überschneiden, droht die Gefahr eines Auseinanderbrechens des Zeitbegriffs selbst, weil Zeit und Sterblichkeit, Zeit, Geschichtlichkeit und Innerzeitlichkeit unterschiedliche Dimensionen der Zeitlichkeit sind, die sich nicht auf einen gemeinsamen Nenner bringen lassen.

6. Von der Wasfrage zur Werfrage: praktische und ontologische Voraussetzungen einer Hermeneutik des Selbst

Unmittelbar anschließend an sein *Kantbuch* plädierte Heidegger für eine zusätzliche Transformation der Frage »Was ist der Mensch?« Verständlich wird der philosophische Sinn dieser Frage erst, wenn

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

man sie in die Frage »Wer er ist, wie er ist« (GA28, 235) verwandelt. Heidegger zufolge lässt sich die Seinsweise des Seienden, das wir selbst sind, nur anhand einer völlig neuen ontologischen Kategorie, nämlich der der »Werheit« bestimmen: »Das Seiende, das wir selbst sind, das Dasein, kann als solches mit der Frage, *was* ist das?, überhaupt nicht *befragt* werden. Zu diesem Seienden gewinnen wir nur Zugang, wenn wir fragen: *wer* ist es? Das Dasein ist nicht durch die Washeit, sondern – wenn wir diesen Ausdruck bilden dürfen –, durch die Werheit konstituiert. Die Antwort gibt nicht eine Sache, sondern ein Ich, Du, Wir« (GA24, 169).

Der einzig gangbare Weg, die »Fehlfrage« »Was ist der Mensch?« (GA38, 33) zu überwinden, besteht Heideggers Ansicht nach darin, dass man die Wasfrage durch die Werfrage ersetzt: »Die Wesensfrage ist eine Vorfrage. Die echte und angemessene Vorfrage ist nicht die *Was*frage, sondern die *Wer*frage. Wir fragen nicht ›*Was* ist der Mensch?‹, sondern ›*Wer* ist der Mensch?‹« (GA38, 34), die »in den Bereich eines solchen Seienden, das jeweils ein Selbst ist« (GA38, 35) zielt. Eine ähnliche (aber nicht die gleiche!) Verwandlung der Was-Frage in die Wer-Frage vollzieht Ricœur im Anschluss an seine Ausarbeitung des Begriffs der narrativen Identität in seinen 1986 in Edinburgh gehaltenen und 1990 unter dem Titel: *Soi-même comme un autre* (*Das Selbst als ein Anderer*) veröffentlichten Vorlesungen, in denen er seinerseits eine anspruchsvolle »Hermeneutik des Selbst« entwickelt.

Sein Entwurf einer Hermeneutik des Selbst bewegt sich jenseits der Alternative: Selbstsetzung des *cogito* (Fichte) oder Herabsetzung bzw. Zertrümmerung des *cogito* (Nietzsche). Weil sie keine »Subjektphilosophie« mehr sein will, kehrt die Hermeneutik des Selbst der Alternative des entweder verherrlichten oder gedemütigten Subjektes, des *Cogito* und des *Anti-cogito* den Rücken. Im Gegensatz zu Heidegger vermeidet Ricœur eine ontologische Engführung der Frage nach der Selbstheit, indem er für einen indirekten Zugang zur Frage der Selbstheit, der sich die Mühen der Analyse nicht erspart, plädiert. Erst nachdem der Sinn der Selbstheit im Kontrast zur Selbigkeit und zur Andersheit bestimmt worden ist, kann die Frage nach der Seinsweise des Selbst erörtert werden.

Seines Erachtens liefert uns eine Besinnung auf die »rein *analogische* Einheit, die zwischen den vielfältigen Verwendungen des

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Begriffs *Handelns* waltet«[7], den besten Leitfaden für die Ausarbeitung einer Hermeneutik des Selbst. Entsprechend differenzieren sich die Modalitäten der »Werfrage«: *Wer* spricht?, *Wer* handelt?, *Wer* erzählt sich?, *Wer* ist das Subjekt der moralischen Zuschreibung von Verantwortung?, die sich nicht in Heideggers Frage: »Wer sind wir?« auflösen lassen. Sie lassen sich nur mittels einer »konstruktiven Konfrontation« zwischen der analytischen und der hermeneutischen Philosophie« bewältigen (SaA, 28 f./Sca, 29), wobei sich der Akzent zunehmend von der Dialektik der Selbigkeit und der Selbstheit auf die der Selbstheit und der Andersheit verlagert.

Die fundamentale Bedeutung, die Ricœur der bloß analogen Einheit des menschlichen Handelns zuerkennt, lässt sich gleichsam *a contrario* anhand der zehnten Abhandlung veranschaulichen, in der es um die ontologische Bestimmung der Selbstheit (d.h. die Beantwortung der Frage: »Wer *sind* wir?«) geht, näherhin um den Nachweis, dass sich die Andersheit nicht rein äußerlich einer bereits von Kopf bis Fuß voll ausgestatteten Selbstheit überstülpt, sondern an deren Konstitution beteiligt ist. Diese Abhandlung, deren bloßen »Sondierungscharakter« (SaA, 359/Sca, 345) Ricœur unterstreicht, liefert einen neuen Beweis für die Tragweite der bereits 1960 getroffenen Grundentscheidung, »an Stelle des kurzen Weges der Analytik des Daseins den langen einzuschlagen, der durch die unterschiedlichen Analysen der Sprache hindurchführt«.[8]

Zwar plädierte Ricœur schon am Ende der dritten Abhandlung über die Semantik des Handelns für die Notwendigkeit einer »andersartigen Ontologie«, die »eines Seins im Entwurf, dem *de jure* die Problematik der Selbstheit« angehört, »so wie *de jure* die Problematik der Selbigkeit der Ontologie des Ereignisses angehört« (Sca, 107/SaA, 108). Aber er vermeidet es, sich Hals über Kopf in eine Ontologie der Selbstheit zu stürzen, weil der phänomenologische Boden für die Ausarbeitung einer solchen Ontologie erst sorgfältig präpariert werden muss, was nichts weniger als den Entwurf einer »Kleinen Ethik« verlangt, deren Leitformel: »*Ausrichtung auf das wahre Leben*

7 P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 32 [=Sca]; *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 31 [=SaA].

8 P. Ricœur, *Existence et herméneutique* [1960], in: *Le conflit des interprétations*, 23–50, hier: 32 f.; dt.: *Existenz und Hermeneutik*, in: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973, 11–36, hier: 20.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mit dem Anderen und für ihn in gerechten Institutionen« (Sca, 202/SaA, 210) lautet.

Weil die narrative Identität die Selbstständigkeit und die Beständigkeit des Charakters miteinander verbindet, deckt sie die Brüchigkeit und die Fragwürdigkeit jeder Identität auf, wodurch die Frage: »Wer bin ich?«, die manchmal in den finstersten Nächten der persönlichen Identität ertönt, ihre volle Schärfe erhält. Aber selbst »in diesen Augenblicken äußerster Entblößung verweist die Nicht-Antwort auf die Frage *Wer bin ich?* Keineswegs auf die Nichtigkeit, sondern auf die Blöße der Frage selber« (Sca, 197/SaA, 204). Während das narrative Selbst sich unaufhörlich fragt: »Wer bin ich?« bekennt das ethische Selbst: »Hier bin ich!« Ricœurs »Plädoyer für die Irreduzibilität des Merkmals der Jemeinigkeit und der darin implizierten Frage der Selbstheit« (Sca, 165/SaA, 170) spielt eine Schlüsselrolle in dem Gewichtigkeitsurteil, das uns zwingt, das Selbst als Quellpunkt des ethischen Handelns zu betrachten.

Die letzte Station dieser Auseinandersetzung betrifft den Status einer Hermeneutik des Selbst, bzw., in der Terminologie Heideggers, den ontologischen Sinn der Werheit. Der springende Punkt hierfür ist der Begriff der *Bezeugung*, das Passwort des ganzen Buches (Sca, 335/SaA, 349). Zwar ist die Bezeugung ein Modus der Selbstgewissheit, der sich aber nicht, im Gegensatz zu Descartes, als eine Wissensform charakterisieren lässt, weil das in ihr implizierte Wahrsein das Wahrsein des Selbst ist, ebenso wie ihr Gegenteil nicht das Falschsein, sondern der Verdacht ist. Ähnlich wie die Hermeneutik zurzeit der Veröffentlichung von *Der Konflikt der Interpretationen* (frz. orig. 1969) und des Freud-Buches (1965) ist die Hermeneutik des Selbst, die sich im Zeichen der Werfrage entfaltet, auf der Suche nach einem prekären Gleichgewicht zwischen Bezeugung und Verdacht.

Was letzten Endes bezeugt wird, ist die Selbstheit, »sowohl in ihrem Unterschied zur *Selbigkeit* als auch in ihrem dialektischen Verhältnis zur *Andersheit*« (Sca, 351/SaA, 361). Die der Hermeneutik des Selbst angemessene Ontologie gibt es noch nicht; sie muss erst mittels der schöpferischen Neuaneignung einiger in den Ontologien der Vergangenheit enthaltenen Themen erarbeitet werden. Ricœur stützt sich hauptsächlich hierfür auf die aristotelische Unterscheidung von Akt und Potenz, die seiner eigenen hermeneutischen Phänomenologie des handelnden und handlungsfähigen Menschen

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zugrunde liegt, auch wenn der Begriff der rein analogischen Einheit des menschlichen Handelns nicht direkt aus der aristotelischen Ontologie ableitbar ist.

Erst die Vermutung, dass das Begriffspaar *energeia/dynamis* auf einen »*zugleich potenzhaften und wirklichen Seinsgrund* verweist, von dem sich das menschliche Handeln *abhebt*« (Sca, 357/SaA, 372), verleiht dem Erbe der aristotelischen Ontologie eine neue Aktualität. An diesem Punkt trifft Ricœur auf Heideggers Hermeneutik der Selbstheit, deren aristotelische Voraussetzungen Franco Volpi, Hans-Georg Gadamer, Jacques Taminiaux und Rémi Brague ins Licht rückten.

Die »kleine Differenz«, die Ricœurs Hermeneutik des Selbst von derjenigen Heideggers unterscheidet, kündet sich in der Hypothese an, dass die ontologisch verstandene Sorge nur ein Äquivalent der rein »*analogischen Einheit des Handelns*« (Sca, 359/SaA, 374) ist. Auch wenn Heideggers Begriff des In-der-Welt-Seins in Ricœurs Hermeneutik des Selbst nicht weiter entfaltet wird, so ist er doch im Umweg der Wer-Frage über die Was- und die Warum-Frage impliziert: »Es gibt keine Welt ohne ein Selbst, das sich in ihr befindet und in ihr handelt, kein Selbst ohne eine in irgendeiner Weise praktikable Welt« (Sca, 360/SaA, 375).

Für Ricœur wie für Heidegger ist das Selbst ein »Mitspieler im großen Spiel des Lebens« und als solches ist es mit Andersheiten konfrontiert, die nur eine Reflexion auf das menschliche Handeln und seine Voraussetzungen erschließen kann. Dieselbe »kleine Differenz« gegenüber Heidegger führt schließlich Ricœur dazu, dass er sich fragt, ob eine ontologische Interpretation der Selbstheit nicht auch einen Platz für die spinozistische *essentia actuosa* und den Begriff des *conatus* freihalten sollte. Seine Vermutung, dass der *conatus* eine »wichtige Schaltstelle zwischen der Phänomenologie des handelnden und leidenden Subjekts und dem zugleich wirklichen und mächtigen Grund, von dem sich die Selbstheit abhebt«, darstellt (Sca, 365/SaA, 380), ist für uns auch insofern bedeutsam, als sie bestätigt, dass Ricœur den Begriff des Lebens auch in seiner Hermeneutik des Selbst im Blick behält.

Weil die Andersheit nicht von außen her auf die Selbstheit stößt, sondern mit zu ihrem Bedeutungsgehalt und ihrer ontologischen Verfasstheit gehört, muss die »Arbeit der Andersheit im Zentrum der Selbstheit« (Sca, 368/SaA, 383) einer sowohl *spekulativen* als

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auch *phänomenologischen* Analyse unterworfen werden. Ebenso wie Levinas im ersten Teil von *Totalité et infini* mobilisiert Ricœur in spekulativer Hinsicht Platons große Meta-Kategorien des »Selben« und des »Anderen«. Die Hermeneutik des Selbst verleiht ihnen eine besondere Stoßrichtung, insofern die Vieldeutigkeit der Selbstheit sich auf die Andersheit überträgt, so dass letztere sich nicht auf die alleinige Andersheit des Anderen reduziert.

Die Beschreibung der verschiedenen »Brennpunkte der Andersheit«, denen der Mensch als »Mitspieler im großen Spiel des Lebens« begegnet, ist der *Phänomenologie* vorbehalten. Ricœur stützt sich hierfür auf den »*Dreifuß der Passivität, mithin der Andersheit*« (Sca, 368/SaA, 384): die dem *Eigenleib* inhärente Passivität; die Andersheit des *anderen als das Selbst*; schließlich die »verborgenste Passivität und Andersheit des *Gewissens*«.

Weil das Phänomen der Leiblichkeit in Heideggers Daseinsanalytik unterbelichtet bleibt, rekurriert Ricœur auf Husserls Beschreibung des Eigenleibes, um zu zeigen, dass »die Selbstheit eine ›eigene‹ Andersheit impliziert [...], deren Grundlage der Leib ist« (Sca, 375/SaA, 390 f.). Für die Bestimmung der Andersheit des Anderen und der in ihr enthaltenen Andersheit ist Levinas und nicht Heidegger Ricœurs wichtigster Gesprächspartner.

Nur was die Passivität-Alterität des *Gewissens* anbelangt, führt kein Weg an Heideggers Analyse des *Gewissensrufes,* der *aus* dem Dasein und doch *über* dieses kommt, vorbei. Während Heidegger den Gewissensruf gleichsam ontologisiert, indem er ihn mit dem Begriff des Schuldigseins verknüpft, betont Ricœur die ethischen Implikationen dieser Verschuldung.

Was die kritische Distanzierung von Heidegger betrifft, gibt es eine bemerkenswerte Kontinuität zwischen Ricœurs frühen Stellungsnahmen in seiner Habilitationsschrift und den Thesen, die er fünfzig Jahre später in *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000) vertritt. Auch hier plädiert er für eine »alternative Lektüre der Sterblichkeit«[9] oder des »Sterbenkönnens« (MHO, 466/GGV, 550). Ihm zufolge ist Heideggers Analyse der Zukünftigkeit »strukturell durch den endlichen Horizont des Todes versperrt« (MHO, 464/GGV, 547). Wird diese Sperre aufgehoben, ist der Weg frei für eine andere

9 P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000, 457 [=MHO]; dt.: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 539 [=GGV].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Interpretation der Endlichkeit, die unendlichen Seinsmöglichkeiten offener gegenübersteht. Damit verlagert sich der Akzent der philosophischen Besinnung vom platonischen *meletè tou thanatou* (Sorge um den Tod), die noch in Heideggers Sein-zum-Tode weiterklingt, auf Spinozas *Ethik,* die der philosophischen Weisheit die »Betrachtung des Lebens, und nicht des Todes« zur Pflicht macht. Ricœurs unter dem Titel *Vivant jusqu'à la mort* posthum veröffentlichte fragmentarische Tagebuchnotizen[10] kann man als existentielle Bezeugung der Tragweite dieser Einsicht verstehen, als ein Beleg dafür, dass Ricœurs und Heideggers Denken auf »getrenntesten Bergen« beheimatet ist.

10 P. Ricœur, *Lebendig bis in den Tod.* Fragmente aus dem Nachlass (frz./dt.), Hamburg 2011.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Burkhard Liebsch

Schicksale der Phänomenologie der Erfahrung

Kritik und Jenseits des ›Erscheinenden‹ in hermeneutischer Rezeption – mit Blick auf Kant, Merleau-Ponty und Levinas

1. Erfahrung und Beschreibung als Herausforderungen der Phänomenologie (393) | 2. In der Schule der Phänomenologie – in kritischer Distanz (400) | 3. Ricœur und Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* (406) | 4. Zwischen ›leibhaftiger‹ Wahrnehmung und Tun, Zeiterfahrung und erzählbarer Geschichtlichkeit (417) | 5. Wahrnehmung, Wiederaneignung und ›Humanisierung‹ der Zeit (425) | 6. Jenseits direkter Ontologie und reiner Phänomenologie: Zur Geschichtlichkeit phänomenologisch-hermeneutischen Fragens (434) | 7. Ausblick (446)

Ich kann es nur geben, wenn ihm etwas erscheint,
wenn es sich durch Erscheinung *des Anderen zu sich verhält.*
[…] *ich bin nie gegeben, sondern nur mitgegeben* […].
Jan Patočka[1]

Le désir de ›voire‹, de connaître spéculativement
l'existence d'autrui est déjà indiscrétion, irrespect.
Paul Ricœur[2]

1. Erfahrung und Beschreibung als Herausforderungen der Phänomenologie

Nach wie vor verlieren sich die Anfänge der menschlichen Gattungsgeschichte im Dunkel der Anthropogenese, ohne zu offenbaren, wo sie ihren eigentlichen Ursprung hatte und wie es möglich geworden

1 J. Patočka, *Vom Erscheinen als solchem*. Texte aus dem Nachlaß, hg. v. H. Blaschek-Hahn u. K. Novotný, Freiburg i. Br., München 2000, 97, 99.

2 P. Ricœur, *Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale 59*, no. 4 (1954), 380–397, hier: 397 (auch in P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie,* Paris 1986, 266–284 [=AEP]).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist, dass Menschen überhaupt nachträglich danach fragen konnten[3], die nicht nur wie ihre hominiden Vorgänger und deren Vorfahren ›Erfahrungen machen‹ und aus ihnen ›lernen‹ konnten, sondern schließlich auch zu fragen sich anschickten, was Erfahrung überhaupt ist und was Lernen bedeutet. Durch Erfahrung gelangen wir zu Wissen; und wir können im Grunde gar nicht anders, als genau danach auch zu verlangen, aus Erfahrung zu lernen, so dass daraus Wissen zu gewinnen ist. Das war im Wesentlichen Aristoteles', in dieser Hinsicht bis heute Maßstäbe setzende, allerdings inzwischen auch vielfach angefochtene ›metaphysische‹ Antwort im Rahmen antiker Philosophie[4], die jene Fragen erstmals überhaupt als solche aufgeworfen hat, lange bevor Erfahrung, Lernen und Wissen eine derart enge Verbindung eingegangen sind, wie sie heute in der Rede von Erfahrungswissenschaften selbstverständlich ist. Offenbar sollte es sich um Wissenschaften handeln, die sich methodisch disziplinierter Erfahrung bedienen, um zu mehr oder weniger genauem, spezialisiertem und allgemeinem Wissen zu gelangen, das sie in ihrer jeweiligen Geschichte hervorbringen und gegen Verlust zu schützen suchen. Die Wissenschaften und ihre Methoden haben sich von den entsprechenden ›enzyklopädischen‹ Vorgaben Hegels[5] emanzipiert, dabei vielfach diversifiziert und sich für vielfältige Wissensformen aufgeschlossen erwiesen, deren Kehrseiten und Gegenläufigkeiten wie progressives Verlernen eingeschlossen. Es konnte nicht ausbleiben, dass in diesem Prozess auch der Begriff der Erfahrung selbst zunehmend weniger einheitlich erschien. Ausgerechnet dieser Begriff, von dem das angestrebte Lernen und Wissen doch ganz und gar abhängt und auf den man sich in der Moderne von John Locke im 17. Jahrhundert über die Sensualisten der Aufklärung wie Étienne de Condillac und die Positivisten des 19. Jahrhunderts wie Auguste Comte bis hin zu den Verfechtern eines rein empirischen Wissenschaftsverständnisses im 20. Jahrhundert berufen hat, droh-

3 Mit Blick auf die Gattungsgeschichte, auf die Evolution und die Biologie, die von ihr Rechenschaft ablegt, kommt Ricœur in seinen Diskussionen mit Jean-Pierre Changeux mehrfach auf diese Problematik der Nachträglichkeit zu sprechen; J.-P. Changeux, P. Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle,* Paris 1998, 191 f., 223 [=NR].

4 Aristoteles, *Metaphysik*, 1. Buch (A).

5 G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I. Werke, Bd. 8* (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1986, 56 (§ 12).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

te zwischen den beteiligten Wissenschaften zerrieben zu werden.[6] Sollte es zwar ›Erfahrungswissenschaften‹, die sich mannigfaltiger Erfahrungen methodisch *bedienen*, aber keine Wissenschaft *aus und von der Erfahrung selbst* geben können?

Die historische Bedeutung und bis heute anhaltende Faszination, die für viele von der Phänomenologie noch immer ausgeht, rührt offenbar daher, dass man sich damit bislang nicht abfinden will. Allen Anfechtungen und Zweifeln zum Trotz verteidigen manche ihrer Vertreter nach wie vor den Anspruch, *aus* und *von* der Erfahrung selbst[7], vom Prozess des Erfahrens und vom Erfahrenen als solchem Rechenschaft ablegen zu können, wenn auch nicht mehr eindeutig in jenem »streng wissenschaftlichen« Sinne, den Husserl, der als ihr eigentlicher Begründer gilt, ihr anfangs zuschreiben wollte – und zwar zunächst in deskriptiver Hinsicht.[8] Bis heute ist strittig, inwiefern das, was phänomenologisch zunächst beschrieben wird, Erfahrung, Lernen und Wissen erfasst oder seinerseits verbürgt. Das Eigentümliche dieses Beschreibungsproblems liegt offenbar darin, auf die Begriffe selbst, die man sich von Erfahrung, Lernen und Wissen macht, zurückzuschlagen; auch und gerade dort, wo man – wie die Erfahrung ihrerseits – an Grenzen gerät, sei es der Erfahrbarkeit oder des Lernens, sei es des Wissens und seiner Beschreibbarkeit. Infolgedessen wird auch fraglich, was an diesen Grenzen überhaupt ›beschreiben‹ heißt, verfügt man doch nicht über einen allem Erfahrbaren, Lernbaren und Wissbaren gegenüber neutralen Beschreibungsbegriff, auf den man sich unverfänglich stützen könnte.

Zusätzlich erschwert wird diese Lage dadurch, dass der bereits von Johann H. Lambert, Kant, Hegel und Rudolf H. Lotze bis hin zu Charles S. Peirce bemühte Begriff ›Phänomenologie‹[9] längst in die

6 Vgl. F. Kambartel, *Erfahrung und Struktur. Bausteine zu einer Kritik des Empirismus und Formalismus*, Frankfurt/M. [2]1976.

7 B. Waldenfels, *Phänomenologie in Deutschland: Geschichte und Aktualität*, in: *Husserl Studies 5* (1988), 143–167; M. Herzog, C. F. Graumann (Hg.), *Sinn und Erfahrung. Phänomenologische Perspektiven in den Humanwissenschaften*, Heidelberg 1991.

8 E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft* [1910/1], Frankfurt/M. 1965.

9 Zum Spektrum phänomenologischer Konzeptionen, wie sie von Johann H. Lambert über Kant, Hegel und Rudolf H. Lotze bis hin zu Charles S. Peirces »Phaneroscopie« bereits vor Husserls Gründungsschrift, den *Logischen Untersu-*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Human- und Kulturwissenschaften um den Preis diffundiert ist, dass sich heute das, was dort unter diesem Titel firmiert, vielfach heterodox, unspezifisch und nicht selten banalisiert darstellt. Wo schlicht davon die Rede ist, man ›beschreibe‹ etwas und liefere insofern bereits eine Phänomenologie der jeweiligen ›Sache‹, ist vielfach nicht deutlich, was jeweils unter Beschreibung zu verstehen sein soll und was die fragliche ›Sache‹ von einem beliebigen vorfindbaren empirischen Sachverhalt unterscheidet. Jahrtausende haben Menschen Pferde laufen gesehen; aber bis zur Entwicklung von Kameras mit Schlitzverschluss gegen Ende des 19. Jahrhunderts war es ihnen nicht möglich, auch nur richtig zu beschreiben, in welcher Reihenfolge diese ihnen so vertrauten Geschöpfe im Schritt, Trab oder Galopp ihre Hufe aufsetzen. Entsprechend groß war die allgemeine Verwunderung, als man erstmals Ende des 19. Jahrhunderts Fotos, die mit sehr kurzer Belichtungszeit entstanden waren, daraufhin analysieren konnte. Dieser spektakuläre Fall machte die engen Grenzen, in denen mehr oder weniger stark Bewegtes beschreibbar ist, überaus deutlich. Das *spezifisch phänomenologische Problem der Beschreibung* liegt freilich gar nicht in der Frage der Genauigkeit, die bei unbewegten oder bildlich fixierbaren Sachverhalten leichter zu gewährleisten sein mag als bei sich mehr oder weniger rasch verändernden.[10] Der phänomenologische Beschreibungsanspruch, so wie Husserl ihn auffasste, bezog sich gerade nicht auf vermeintlich schlicht empirisch Gegebenes, ob komplex und bewegt oder nicht, sondern darauf, Gegebenes deskriptiv so zu erfassen, wie es ›sich gibt‹ bzw. ›zeigt‹ im Wie seines sinnhaften Erfahrenwerdens. Er bezog sich insofern auf die eigentliche *›Phänomenalität der Phänomene‹* selbst.

---

chungen (1900), entwickelt worden sind, vgl. K. Schuhmann, *›Phänomenologie‹. Eine begriffsgeschichtliche Reflexion*, in: *Husserl Studies 1* (1984), 31–68; K.-O. Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce*, Frankfurt/M. 1975, 204 ff, 212 ff.; sowie die frühe Straßburger Studie Ricœurs über *Kant et Husserl*, in: *Kantstudien 46,* Nr. 1 (1954/5), 44–67, hier: 44, 48, 54; auch in: AEP, 227–250.

10 Normalerweise dient die eingespielte Sprache dazu auch nicht. Paul Valéry verglich ihren Gebrauch mit der Überquerung eines Abgrunds über der eigentlichen »Weite von Gedanken«, die womöglich »aus dunklen Ausdrücken gewoben sind« (vgl. K. Löwith, *Paul Valéry. Grundzüge seines philosophischen Denkens*, Göttingen 1971, 36).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zunächst schien das ein rein psychologisches Problem und somit Aufgabe einer deskriptiven Psychologie zu sein.[11] Dann aber wurde klar, dass keine Phänomenologie darum herumkommen würde, die Fragen zu klären, was es mit *dem Sich-Zeigen bzw. -Geben als solchem* auf sich hat, wie sich *das* beschreiben ließe und *ob schlechthin alles und jede(r) dem »Prinzip aller Prinzipien« unterworfen ist*, sich uns *»in der ›Intuition‹ originär*, (sozusagen in seiner leibhaftigen Wirklichkeit)« so darzubieten, dass es schlicht *»hinzunehmen« sei*, *»als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt«*.[12] Erst diese bis heute umstrittenen Fragen[13] beziehen sich auf die viel zitierten »Sachen«, zu denen Husserl bekanntlich »zurück« wollte, wobei er sich entschieden dagegen verwahrte, die mit Rücksicht auf die Gegebenheit des Erfahrbaren als solche phänomenologisch aufzuklärenden Sachverhalte mit deren vermeintlich »direkter Erfassung« als empirischer Tatsachen zu verwechseln, die man einfach in der Welt vorzufinden meint.[14] Die Crux der Phänomenologie besteht im Wesentlichen darin, die Beschreibbarkeit des Erfahrenen als solchen auf der Grundlage einer originären Sinnge-

11 Vgl. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, 43, Fußnote 1.

12 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie,* Tübingen 1980, § 24 [=*Ideen I*]; *Husserliana III*, Den Haag 1950, 52 [=Hua].

13 Vgl. J.-L. Marion, *Étant donné*, Paris ^{2}1998; Patočka, *Vom Erscheinen als solchem*, 58 ff.; D. Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, Combas 1997; M. Richir, *Phänomenologische Meditationen*, Wien 2001; M. Gabel, H. Joas (Hg.), *Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie der Gabe in der Diskussion,* Freiburg i. Br., München 2007; H. Blumenberg, *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt/M. 2007; Vf., *Das Gegebene in seiner Zweideutigkeit. Begründung, Beschreibung und Bezeugung an den Grenzen der Erfahrung*, in: S. Gottlöber, R. Kaufmann (Hg.), *Gabe – Schuld – Vergebung,* Dresden 2011, 97-118; Vf., *Zum Dank – oder nicht? Phänomenologische Überlegungen zur ›Ökonomie‹ der Gabe in intergenerationeller Hinsicht. Ausgehend von Jean-Luc Marion, Lewis Hyde und Jacques Derrida*, in: *Journal für Religionsphilosophie*, Nr. 2 (2013), 26-40.

14 Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, 71; Hua XXV, 61; M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [1927], Frankfurt/M. ^{2}1989; E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Den Haag 1966, 198 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bung[15] verständlich zu machen – und sich dabei über jene »Schranken« bzw. Grenzen Rechenschaft abzulegen.

Für Husserl musste das bedeuten: Erfahrenes nicht etwa als reelles Bestandsstück oder Moment einer unbefragt vorausgesetzten Natur, Welt oder Wirklichkeit und insofern *naiv,* sondern im Wie seiner sinnhaften Gegebenheit für ein Bewusstsein zu beschreiben, das allein das sinnhafte Verhältnis zur fraglichen »Sache« stiften kann, wie er meinte. Genau dafür steht bei Husserl, anders als bei seinem phänomenologischen Vorgänger Franz Brentano etwa[16], der Grundbegriff der Intentionalität. Dieser Begriff warf schon in scheinbar einfachsten Fällen anschaulicher Gegebenheiten von Dingen in der sogenannten »äußeren Wahrnehmung« im Rahmen einer »Festkörper-Phänomenologie«[17] schwierige Beschreibungsprobleme auf, die sich bereits im Fall nicht-statischer Gegebenheiten wie einfachster Melodien und erst recht komplexerer Geschehnisse dann als schier unüberwindlich erweisen sollten.[18] Kann es überhaupt eine Phänomenologie *geschichtlicher* Erfahrung geben, die das jeweils Erfahrene in jeden Fall als intentional gegenwärtig Gegebenes bzw. als subjektiv »Vermeintes« einstufen müsste?[19] War nicht der Traum von einer Philosophie, die in der Form einer »strengen Wissenschaft« *aus* und *von* menschlicher Erfahrung Rechenschaft ablegt, wie sie Husserl in seinem berühmten *Logos*-Aufsatz (1910/1) charakterisiert hatte, im Grunde schon »ausgeträumt«[20], bevor phänomenologische Wissenschaftler gemeinsam an den Versuch gehen konnten, ihn aus-

15 »Donation du sens« (dt. i. Orig.) heißt es bei P. Ricœur, *Méthodes et tâches d'une phénoménologie de la volonté*, in: H. L. van Breda (éd.), *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Paris, Bruxelles 1952, 110–140, hier: 124; auch in: AEP, 70.

16 F. Brentano, *Deskriptive Psychologie* [1887–9], Hamburg 1982.

17 E. Fink, *Bewußtseinsanalytik und Weltproblem*, in: ders., *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze,* Freiburg i. Br., München 1976, 280–298, hier: 294.

18 E. Husserl, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893–1917),* Hamburg 1985 [Text nach Hua X].

19 Vgl. D. Carr, *Phenomenology and the Problem of History*, Evanston 1974. Zum Begriff der Intentionalität bei Ricœur, der sie ähnlich wie schon Sartre als eine sinnhafte Weise auffast, »hors de soi« zu sein, vgl. AEP, 13.

20 Nach einer viel zitierten Bemerkung Husserls aus den 1930er Jahren, die Resignation andeutet, aber keineswegs besagen sollte, dass er seine ursprünglichen Ambitionen ganz aufgegeben hätte (vgl. Hua VI, 508).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gehend von einfachsten anschaulichen Gegebenheiten zu verwirklichen?

Husserls eigene Schüler, namentlich Moritz Geiger, Alexander Pfänder, Adolf Reinach und Max Scheler, gingen von München und Göttingen aus alsbald eigene Wege[21], von Martin Heidegger ganz zu schweigen, der *Sein und Zeit* (1927) seinem Lehrer zunächst gewidmet hatte. Die spätere Tilgung der Widmung hatte nicht nur politisch-opportunistische, mit dem Nazitum konform gehende, sondern auch systematische Gründe: Das transzendentale Ich, das nach den einschlägigen Verfahren der *Epoché* als letztes »Residuum der Weltvernichtung«[22] alles phänomenologisch Beschreibbare bzw. ihm ›Erscheinende‹ sollte verbürgen können, hatte der Frage nach dem Sein zu weichen, wenn die Reduktion auf das Bewusstsein als den Ort des Erscheinens alles Gegebenen ihrerseits bereits die Faktizität eines »Zwischen« voraussetzt, »das ursprünglich die Dimension des intentionalen Erscheinens eröffnet, worin sich Bewußtsein und Welt schon vor aller Subjekt-Objekt-Spaltung getroffen haben«.[23] Die Sphäre dieses »Zwischen« erweist sich als weder im Rekurs auf die Objektivität von Objekten noch auf die Subjektivität eines Subjekts angemessen aufklärbar. Mehr noch: Vertreter einer »asubjektiven« Phänomenologie wie Jan Patočka werden behaupten, auch jenes (transzendentale) ›Ich‹, auf das Husserl alles ›Gegebene‹ letztlich hoffte zurückführen zu können, *könne* gar nicht in Erscheinung

21 Vgl. P. Ricœur, *Phänomenologie des Wollens und Ordinary Language Approach*, in: H. Kuhn, E. Avé-Lallement, R. Gladiator (Hg.), *Die Münchner Phänomenologie*, Den Haag 1975, 105–124. Wie Ricœur im Zuge seiner Anfang der 1970er Jahre erfolgenden verstärkten Auseinandersetzung mit der Analytischen Philosophie diese Vorgeschichte aufgreift, wird besonders deutlich in der posthum erfolgten Veröffentlichung seines orig. mit *On the Theory of Action* betitelten Beitrags zu einer 1972 in Cambridge veranstalteten Konferenz des Institut International de Philosophie: *Analyse linguistique et phénoménologie de l'action* [Un inédit de P. Ricœur], in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques 99*, no. 4 (2015), 661–671. Siehe auch Anm. 264 zu meinem Beitrag zur Hermeneutik in Bd. II.

22 Husserl, *Ideen I,* 91, § 49.

23 Vgl. K. Held, *Einleitung,* in: E. Husserl, *Die phänomenologische Methode*, Stuttgart 1985, 5–51, hier: 46 f. Hier kann Faktizität natürlich nicht dasselbe meinen wie »mundane« Faktizität im Sinne Husserls; vgl. L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh 1963, 37 f.; H.-G. Gadamer, *Hegel, Husserl, Heidegger,* Tübingen 1987, 109, 140, 154, 163; J. Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart 1991, 153, 171, 177.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

treten – sowenig wie der Andere, dessen Existenz Ricœur vor dem Ansinnen in Schutz zu nehmen versuchte, sie ganz und gar der Erfahrung, dem Wissen oder der Erkenntnis zu erschließen. Im Unterschied zu Patočka setzt Ricœur dabei jedoch einen starken ethischen Akzent, zuerst unter Berufung auf Kant, später dann mit Verweis auf Levinas und im Zuge einer Verknüpfung beider, der zufolge der Andere nicht in der Erfahrung, im Wissen oder in der Erkenntnis, die wir von ihm gewinnen mögen, aufgehen *sollte*. Auf seinen gewundenen Denkwegen sieht sich Ricœur dabei immer wieder zu Positionsbestimmungen im Verhältnis zur Phänomenologie, besonders zu Husserl und Merleau-Ponty genötigt, deren wichtigste im Weiteren zur Sprache kommen, ohne im Geringsten den Anspruch zu erheben, etwa eine ganz bestimmte Folgerung aus diesen Wegen ziehen zu können. Allzu heterogen sind die Problemfelder, durch die sich Ricœur in diesem Zusammenhang bewegt hat: von seiner Kritik einer Phänomenologie, die den Begriff der Wahrnehmung (*perception*) überstrapaziert, und seine Kritik am Vorgehen einer »direkten«, ihm als undurchführbar erscheinenden Ontologie bis hin zu seinem hochkomplexen Versuch, die Phänomenologie der Zeiterfahrung mit einer Hermeneutik geschichtlicher Existenz auf neue Weise zu verknüpfen, ohne sich dabei noch weiter auf ein transzendentales ›Ich‹ stützen zu wollen. An dessen Stelle tritt ein Selbst, das seinerseits so wenig unvermittelt in Erscheinung treten kann wie der Andere, dem es womöglich gerade deshalb alles verdankt, was menschliche Existenz ausmacht – noch vor aller Sorge um sich, um gutes, besseres, noch besseres, glückliches oder glückseliges Leben.

2. In der Schule der Phänomenologie – in kritischer Distanz

Die *Epoché* sollte bekanntlich die Geltung alles zunächst naiv Erfahrenen suspendieren, um das Erfahrene rein als solches in seiner »leibhaftigen Gegenwart« bzw. »Selbstgegebenheit« oder auch originären »Selbstheit« allererst zum Vorschein zu bringen (*Ideen I*, § 1). Doch dieses Verfahren ließ das Problem unbefragt, wie jenes Ich als Bürge aller beschreibbaren Erfahrung im transzendentalen Sinne des Wortes so ›existieren‹ kann, dass sich ihm Erfahrbares eröffnet. Das Geschehen dieses Sich-Eröffnens begreift Heidegger als

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erschlossenheit, die er als jeglicher subjektiven Verfügung zunächst entzogen beschreibt. Was auch immer wir intentional erfahren, denken oder verstehen, wozu auch immer wir uns eigens verhalten – all das setzt allerdings bereits voraus, dass uns nicht nur Seiendes, worauf wir uns beziehen, sondern das Sein selbst so ›erschlossen‹ ist, dass ein solcher ›Bezug‹ überhaupt möglich wird.

Bis heute ist zwar umstritten, ob *Sein und Zeit* in diesem Sinne als eine konsequente Fortführung des transzendental-phänomenologischen Fragens oder vielmehr als dessen ontologische Subversion zu verstehen ist; doch herrscht die Tendenz vor, den durch Heidegger beschrittenen Weg einer existenzialen Ontologie der Faktizität als eine Radikalisierung der Phänomenologie Husserls so zu verstehen, dass *rückblickend* auch diese durch dieselbe Leitfrage bestimmt erscheint: durch die Frage nach dem »Sinn von Sein« nämlich. Für Ludwig Landgrebe ist phänomenologische Philosophie im Grunde Rückbesinnung auf den Grund dieser Frage; insofern sei sie zutiefst »europäisch«. Die Phänomenologie habe die kardinale Bedeutung eines »Rückgangs auf den Boden [...], der das Abendland trägt«. Sie sei die »denkende *Erinnerung*« an unsere staunend realisierte Einfügung ins Sein.[24]

Die Phänomenologie tritt insofern aber zugleich als Kritik des Scheiterns einer europäischen Vernunft auf, die sich ungeachtet dieses Staunens als »seinsvergessen« erwiesen habe.[25] Diese Dia-

24 Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, 80. Zum Motiv der Erinnerung vgl. auch K. Held, *Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie*, in: A. Gethmann-Siefert, O. Pöggeler (Hg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt/M. 1988, 111–139, hier: 118 ff.

25 Vgl. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, 129; Ricœur, *Sur la phénoménologie*, 824; mit G. Marcel, *Entretiens,* Paris 1968, 89. Noch der späte Ricœur gibt zu bedenken, ob die Seinsvergessenheit nicht in der Tat zumindest negativ die transhistorische Einheit der intellektuellen Geschichte des Okzidents bestimmt (*Préface à ›Heidegger et le problème de l'histoire‹ de Jeffrey Barash* [1988], in: *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999, 294–303, hier: 301 [=L2]). Levinas hat dagegen, wie er fast zeitgleich feststellt, die Diagnose eines *oubli de l'autre* gestellt (*Emmanuel Levinas: penseur du témoignage*, in: J.-C. Aeschlimann [éd.], *Répondre d'autrui*, Neuchâtel 1989, 17–40, hier: 31; auch in: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* [1994], Paris 2006, 81–104). Eine allerdings anfechtbare Deutung der ›Erinnerung‹ an den Anderen bzw. der überhaupt erstmaligen radikalen Frage nach dem Anderen liefert Samuel Moyn in *Origins of the Other. Emmanuel Levinas between Revelation and Ethics*, Ithaca, London 2005. Diese Deutung versucht den Nachweis, dass diese Frage

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gnose wird kurzgeschlossen mit den »geschichtlichen Erfahrungen der dreißiger Jahre«, wie es allzu unbestimmt heißt, »in denen Husserl sozusagen demonstriert wurde«, dass seinerzeit mehr auf dem Spiel stand als eine Grundlagenkrisis der Wissenschaften, dass es vielmehr um einen »geschichtlichen Zusammenbruch des ›europäischen Menschentums‹« gegangen sei. »Wo gäbe es einen großen Denker, der nicht aus solchen geschichtlichen Erfahrungen seine letzten und verborgenen Antriebe erhalten hätte«?[26] Scheinbar sprengen aber diese nicht näher charakterisierten ›Erfahrungen‹ in keiner Weise den Fragehorizont, der durch die Seinsfrage eröffnet worden ist. Insofern bieten sie ›nichts Neues‹, allenfalls Anlass zu *Rückfragen* nach dem Sinn einer »Urfrage« (Husserl), auf die die Phänomenologie die Antwort sein will.[27]

So geht man zwar von einer gewissen Kontingenz der Anlässe phänomenologischen Fragens, nicht aber davon aus, dass geschichtliche Kontingenz noch den Sinn dieses Fragens selbst affiziert, auf den man scheinbar nur in wiederholender Weise zurückkommen kann, indem man von neuem die Quellen und die Sachen befragt.[28]

---

wesentlich durch die französische Kierkegaard-Rezeption (bes. durch J. Wahl) und durch die Übernahme von Grundgedanken protestantischer Theologie namentlich Karl Barths in den 1930er Jahren angestoßen wurde (gerade nicht aber unter Berufung auf Franz Rosenzweig, viel ältere jüdische Theologie oder gar erst durch eine moderne Sozialphilosophie und -theorie). Vgl. dazu die Anm. 125 im Beitrag zur Phänomenologie der Erfahrung in Bd. I.

26 Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, 189.

27 K. Held, *Husserls These von der Europäisierung der Menschheit*, in: C. Jamme, O. Pöggeler (Hg.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt/M. 1989, 13–39, hier: 20, scheint dies bestätigen zu wollen, wenn er schreibt: »[...] selbst Anomalien und Brüche im Zusammenleben halten sich [...] im Rahmen von Vorzeichnungen aus der [von Husserl beschriebenen] urzeitlichen Herkunftsdimension« Europas. Doch weist er an anderer Stelle auf eine Verkürzung der Husserl'schen Weise des Rückfragens nach einer »griechischen Urstiftung« der Philosophie um die *politische* Dimension hin. Können wir diese Dimension aber heute noch im Lichte des von Held in Anspruch genommenen Begriffs der Verantwortung (*lógon didónai*) deuten? Vgl. K. Held, *Husserl und die Griechen*, in: *Phänomenologische Forschungen 22* (1989), 137–176, bes. 153 ff.

28 Ob die »Wiederholung« des Ursprünglichen zugleich »Rückgang zu seiner Quelle, zu seinem wahrhaften *Anfang*« bedeuten muss (Hegel) oder ob der Anfang als noch weitgend bestimmungsloser nur von dort her zum Ursprung werden kann, von wo die Rückfrage nach ihm ausgeht, wird im Hinblick auf die »Seinsfrage« häufig so diskutiert, als ob dabei keinerlei kontingente historische Ereignishaftigkeit maßgeblich sein könne, die den geschichtlichen

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Damit kann man der Geschichtlichkeit des Fragens und einer *Sinnstiftung* durch unvorhergesehene Ereignisse allerdings schwerlich gerecht werden, die uns nachträglich die philosophische Überlieferung radikal in Frage zu stellen zwingen. Anlässe und kontingente Motive mögen in der skizzierten Sicht dafür sorgen, dass man wieder *Anschluss* findet an einen bis in die Anfänge der europäischen Geschichte zurückzuverfolgenden Sinn phänomenologischen Fragens. Scheinbar wird dieser Sinn aber nicht selber auf unvorhergesehene Weise durch ein In-Frage-gestellt-werden geschichtlich affiziert, das seinerseits ein fragendes Denken auf den Plan rufen könnte.[29]

Die Wende von der transzendentalen Phänomenologie Husserl'scher Provenienz zu einer hermeneutischen Ontologie des ›verstehend‹ erschlossenen Seins ist vielfach kommentiert worden, auch von Ricœur, der eine Reihe gewichtiger Studien zur Phänomenologie noch im Jahre 1986 unter dem bezeichnenden Titel *A l'école de la phénoménologie* zusammengefasst hat und unmodifiziert wieder abdrucken ließ. Demnach ist er bei der Phänomenologie in die Schule gegangen und hat seines Erachtens unverändert Gültiges von ihr gelernt, ist aber auf diese Weise keineswegs selbst zum Phänomenologen geworden.[30] Die Phänomenologie beschrieb er frühzeitig

---

Ort des Rückfragens mit bestimmt. Vgl. M. Riedel, *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*, Frankfurt/M. 1990, 303–329. In diesem Buch ist gleichwohl ausdrücklich von einer irreduziblen Historizität des Rückfragens die Rede, das einen paradoxerweise noch »unangefangenen Anfang wieder anfangen« müsse (362). Was aber, wenn jeder Rückgang auf vermeintliche Ursprünge durch ein »Ende vermittelt [ist], von dem er sich abstößt«, und wenn dieses Ende noch den Sinn des Fragens und damit selbst den »umfassenden Horizont« der ursprünglichen Seinsfrage transformieren könnte? (Vgl. ebd., 368, 375.)

29 Hua VIII, 19. Und wenn man infolge der phänomenologischen Reduktion »in« der Phänomenologie »ist«, »haben wir kein weltlich vorgegebenes Problem [mehr], das uns motiviert«, wie E. Fink betont: *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, 108.

30 Von jeglichem Intuitionismus, wie man ihn – ob zu Recht oder nicht – der Phänomenologie mit ihrer zeitweise besonderen Nähe zu Henri Bergson zuschreiben konnte, hat sich Ricœur energisch ferngehalten; desgleichen von jeglicher Berufung auf vermeintlich ›unmittelbare‹, nicht symbolisch vermittelte Erfahrung. Doch bekennt er sich noch im Spätwerk zur Ausrichtung seiner seit Ende der 1950er Jahre systematisch entfalteten Hermeneutik auf ein zunächst destriptiv zu erfassendes »phänomenologisches Feld« des Erfahrenen, das es in zweiter Linie zu interpretieren gelte. Vgl. u.a. Changeux, Ricœur, NR, 10 f.,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(1953) als eine häretische Bewegung, die offenbar nicht mehr in ›orthodoxer‹ Weise zu kontrollieren war.[31] Das war denn auch zu keiner Zeit Ricœurs Ansinnen. Zunächst bilanzierte er in mehreren Studien zu Husserl[32], speziell zu den auf das Jahr 1929 zurückgehenden *Cartesianischen Meditationen* (vgl. AEP, 18), zu den *Ideen II* sowie zur Phänomenologie der Gefühle (*sentiments*), der Sympathie und des Respekts gegenüber dem Anderen als »zweiter Person« den phänomenologischen *state of the art* mit Blick auf eine bereits früher anklingende[33], dann durch Kant motivierte »Kritik des Erscheinens« (*critique de l'apparaître*)[34], um dann in unterschiedlichen themati-

---

75, 185. Der Feldbegriff wurde zuvor ausführlich kommentiert in den bislang kaum rezipierten Vorlesungen der Jahre 1958/9 und 1964 über das Urteilen. Vgl. P. Ricœur, *Le Jugement*. Digitalisierte Fassung (éd. G. Vincent), Fonds Ricœur 2022, 107 [=J].

31 P. Ricœur, *Sur la phénoménologie*, in: *Esprit 21,* no. 209 (12) (1953), 821–839, hier: 836; auch in: AEP, 141–159, hier: 156, sowie 9. Hartnäckige Schwierigkeiten einer präzisen Definition dessen, was Phänomenologie eigentlich ausmacht, begleiten sie von Anfang an. Vgl. H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, Den Haag ^{3}1982; J.-F. Lyotard, *La Phénoménologie*, Paris 1954.

32 Bis auf eine Studie zur Methodik der »Rückfrage« (*question-en-retour*) bei Husserl (1980) und auf den Anhang (*De Husserl à Heidegger*) zur 3. Auflage von E. Bréhiers *Histoire de la Philosophie Allemande* (Paris 1967) ist kein Beitrag erstmals *nach* 1959 veröffentlicht worden.

33 P. Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris 1947. »Dans l'apparaître je suis plus que l'apparance«, heißt es hier (136 f.) [=MJ].

34 Ricœur setzt sich mit diesen Fragen unter Berufung auf Kant v. a. in der frühen Bilanz *Sur la phénoménologie* auseinander, wo es um eine *Kritik des Erscheinens* als solchen geht. Hier heißt es: »La position de la réalité en soi était pour Kant ce qui *limite* spéculativement des prétentions du phénomène à se donner pour l'être; et le respect pour les personnes, en tant que valeur et existence (en tant qu'existence-valeur) était ce qui *limite* pratiquement les prétentions de notre sensibilité à réduire les personnes à leur manière d'apparaître dans la haine et le désir, voire même dans la sympathie« (838 f.; AEP, 158 f.). Vgl. R. Boehm, *Die Phänomenologie*, in: R. Klibansky (ed.), *Contemporary Philosophy. Philosophie contemporaine*, Firenze 1969, 143–158, hier: 151. Man muss, so Ricœur, kritisch die Grenzen der Möglichkeiten bestimmen, innerhalb derer das Erscheinende uns im Horizont des Seins auf das Erfahrbare hin öffnen kann. Die Existenz des Anderen kündige sich zwar als eine *fremd* bleibende, sich uns letztlich entziehende *in* seiner Erscheinung an. Die Erscheinung bringe aber insbesondere nicht das »être en soi« des Anderen, so wie es uns ethisch affiziert, zur Geltung. Die ethische Bedeutung der Existenz des Anderen könne nicht aus der Phänomenalität, sondern nur aus einem Postulat im Sinne Kants

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen Kontexten, die ihn selbst am meisten beschäftigten, zu erkunden, was von Phänomenologen in hermeneutischer Hinsicht zu lernen war. Anfangs fungiert diese Frage jedoch noch nicht eindeutig als hermeneutisch-methodologische Maßgabe. Schließlich wurde Ricœur erst zu dem Hermeneutiker, als der er heute weithin gilt. Zu einer klaren methodologischen und programmatischen Abgrenzung von der Phänomenologie kommt es denn auch relativ spät.[35] Entsprechende Eckpunkte werden allerdings frühzeitig erkennbar[36];

---

abgeleitet werden, das der Prätention selbst der ›sympathischen‹ Erfahrung, den Anderen in seiner Anderheit zu erschließen, Grenzen setze, so Ricœur. Am Anfang der Deduktionen Kants steht das Faktum der Vernunft (vgl. L1, 198), aus dem die Möglichkeit und Wirklichkeit der Freiheit abgeleitet wird, die mit dem moralischen Gesetz, das die Vernunft ›gibt‹, übereinstimmen muss. Worauf Ricœur sich in seiner Rede vom Postulat bezieht (auf die Existenz des Anderen bzw. einer jeden »vernünftigen Natur« als eines »Zwecks an sich selbst« nämlich) entspricht indessen nur einer von drei Formulierungen des kategorischen Imperativs. Vgl. Ricœur, *Kant et Husserl*, 66; AEP, 249; sowie I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg 1974, 37, 56. »L'existence absolue d'autrui, modèle de toute existence, ne peut être senti; elle est annoncée comme étrangère à mon vécu par l'apparition même d'autrui dans son comportement, son expression [...]; mais cette apparition d'autrui ne suffit pas à l'annoncer comme un être en soi. Son être doit être posé pratiquement comme ce qui *limite* la prétention de ma sympathie elle-même à réduire la personne à sa qualité désirable et comme ce qui fonde son apparition elle-même« (Ricœur, *Kant et Husserl*, 57, 67; AEP, 240, 250; *L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique*, in: *Il Pensiero 5*, no. 3 [1960], 273–290, hier: 285). Unter dem Einfluss von Levinas wird Ricœur seit den 1980er Jahren dann mit einer ethisch ansetzenden Kritik des Erscheinens konfrontiert, insofern Levinas der Phänomenologie vorwirft, jegliche Erfahrung – auch die, die wir vom ›Anderen‹ als solchem haben – dem Modell der Gnosis bzw. des Wissens zu unterwerfen.

35 P. Ricœur, *Phénoménologie et herméneutique*, in: *Phänomenologische Forschungen 1* (1975), 31–75; *Narrativité, phénoménologie et herméneutique*, in: A. Jacob (éd.), *Encyclopédie philosophique universelle. T. 1. L'univers philosophique*, Paris 1989, 63–71, hier: 68 f.; H. Vetter, M. Flatscher (Hg.), *Hermeneutische Phänomenologie – phänomenologische Hermeneutik,* Frankfurt/M. 2005. Besonders wichtig sind die v.a. im Verhältnis zur Analytischen Philosophie, zur Sprechakt- und Handlungstheorie vorgenommenen Positionsbestimmungen der Phänomenologie in: P. Ricœur, *Le discours de l'action. Première partie.* [=DA77]. *La sémantique de l'action* [Recueil sous la dir. de D. Tiffeneau], Paris 1977 (hier zit. n. der vom Fonds Ricœur auf dessen Webseite veröffentlichten Fassung [2014], 64 f., 67 f., 72 f.).

36 Bereits in seinem Vortrag *Une interprétation philosophique de Freud* sagte Ricœur ohne Wenn und Aber mit Blick auf Bergson, es gebe keinerlei »donnés immédiates de la conscience« und in diesem Sinne kein Bewusstsein, sondern

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und zwar vor allem im Verhältnis zur Philosophie Merleau-Pontys, die für Ricœur seinerzeit maßgebliche Ausarbeitung einer zeitgemäßen Phänomenologie (vgl. u. a. AEP, 130).

3. Ricœur und Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung*

Im Verhältnis zu Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* und zu seinen sprachphilosophischen Schriften[37] zeigt sich deutlich, dass es Ricœur dort, wo er sich von ihm distanziert, nicht etwa um eine Rückkehr zu einer phänomenologischen Orthodoxie geht. Das machen Mitte der 1960er Jahre erfolgte Stellungnahmen unmissverständlich deutlich, wo es heißt, Merleau-Pontys Sprachdenken werde dem strukturalistischen Gesichtspunkt nicht gerecht, insofern es die Sprache gar nicht als ein virtuelles System, sondern nur vom aktuellen Vorgang des Sprechens her zu verstehen erlaube.[38] Dieser strukturalistische Gesichtspunkt »naît du renversement de la position de Merleau-Ponty; ce n'est pas la langue qui est une abstraction de la parole, c'est la parole qui est un effet de surface

allenfalls Dynamiken der *Bewusstwerdung* (dt. i. Orig.; vgl. *Bulletin de la Société française de la Philosophie LIX*, no. 3 [1966], 73–102, hier: 86). Diese Einschätzung mag erklären, warum Ricœur die von Ludwig Wittgenstein, Elizabeth Anscombe, Stuart Hampshire u.a. repräsentierte sprachanalytische Methodologie für nicht weniger revolutionär gehalten hat als die Husserl'sche Phänomenologie (vgl. DA77, 64 f.). Mit ihrer Hilfe erst sei die Eidetik intentionaler Gehalte des Gelebten (*vécu*) in der Form artikulierten Sinns zum Ausdruck zu bringen. Und das gelte nicht nur für den noematischen Gehalt von Wahrgenommenem, sondern auch für den Gehalt von Getanem (*pragmata*), nach Maßgabe dessen »l'homme dit son faire«, um auf diese Weise seine Erfahrung semantisch zu organisieren (DA77, 2, 5, 67–72). Was Ricœur allerdings in einer sprachanalytischen Philosophie vermisst, die sich nur auf öffentlich zu Äußerndes bezieht, ist ein angemessenes Verständnis dafür, wie »énoncés publics« die »question de l'originaire« bzw. des allemal leibhaftigen und niemals ganz verständlichen »origine du sens« vergessen lassen (DA77, 74).

37 M. Merleau-Ponty, *Die Prosa der Welt*, München 1984; ders., *Das Auge und der Geist*, Hamburg 1984.

38 Ricœur, HuS, 137 ff.; vgl. auch: P. Ricœur, *New developments in phenomenology in France: the phenomenology of language*, in: *Social Research 34*, Nr. 1 (1967), 1–30, hier: 11.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des systèmes institués au plan inconscient de la pensée«.[39] Als Hermeneutiker, als der sich Ricœur jetzt versteht, wie der Band *Le conflit des interprétations* (1969) deutlich macht, kann er sich zwar dem aktuellen Strukturalismus, so wie er von Claude Lévi-Strauss und Algirdas Greimas etwa vertreten wird, nicht anschließen und wird schließlich auf die von Merleau-Ponty herausgearbeitete Ebene der »parole parlante« zurückkommen müssen – »mais après avoir traversé la linguistique de la langue«. Den Weg einer direkten Sprachphänomenologie, die nicht den Umweg der Auseinandersetzung mit jener Umkehrung nimmt, hält Ricœur nicht mehr für gangbar.[40]

Auch darauf (und nicht nur auf den seinerzeit populären Existenzialismus) dürfte sich die im Jahre 1971 geäußerte Schlussfolgerung beziehen, die »Philosophie von 1945« sei überholt – wovon Ricœur freilich schon einige Jahre zuvor überzeugt war, was nicht nur sein Nachruf auf Merleau-Ponty aus dem Jahre 1961 belegt.[41] Zu den

39 P. Ricœur, *Le philosophe*, in: *Bilan de la France 1945–1970 (Colloque de l'association de la presse étrangère)*, Paris 1971, 47–59, hier: 55 f., 59. Doch wendet sich Ricœur später energisch gegen die »fantastische« Vorstellung, die Sprache sei als abgeschlossenes »System« von Zeichen aufzufassen. Genau davor bewahre eine linguistische Phänomenologie (DA77, 64).

40 Nicht zu übersehen ist freilich, dass Merleau-Ponty selbst es war, der innerhalb der Phänomenologie in Frankreich dieser Auseinandersetzung den Weg ebnete.

41 Ricœur, *Le philosophe*, 57; *Hommage à Merleau-Ponty*, in: *Esprit 29,* no. 291 (1) (1961), 1115–1120. Jene Schlussfolgerung bezieht sich nicht etwa auf die wissenschaftliche Basis, die Merleau-Ponty seinerzeit sowohl seinem ersten Buch *La Structure du comportement* (1942) als auch der *Phénoménologie de la perception* (1945) zu geben versucht hatte, auf die man ständig zurückkommen müsse, schreibt Ricœur. Ricœur hat im Jahre 1966 an einer Diskussion mit Paul Fraisse, Francis Jeanson, Yves Galifret, René Zazzo und Jean Piaget teilgenommen, in der der Wert dieser Basis (im Anschluss an Piagets heftige Polemik gegen Merleau-Ponty in *Weisheit und Illusionen der Philosophie* [1965], Frankfurt/M. 1974) besonders von Galifret und Fraisse angezweifelt wurde. Ricœurs (in DA77, 6, 64 weitgehend Piaget zustimmende) Antwort darauf ist auch vor dem Hintergrund zu sehen, dass der erste, 1950 erschienene Band der *Philosophie de la Volonté* über weite Strecken die gleiche wissenschaftliche Literatur diskutiert, auf die Merleau-Ponty sich v. a. in *Die Struktur des Verhaltens* (1942) gestützt hatte. Vgl. *Débat: Psychologie et Philosophie*, in: *Raison présente* (1966), no. 1, 51–78 (bes. 66 ff., 72), sowie AEP, 68 zur Gestaltpsychologie Kurt Koffkas, Wolfgang Köhlers und Kurt Lewins. – Noch die späten Gespräche mit Jean-Pierre Changeux beweisen, dass Ricœur den vom frühen Merleau-Ponty sowie von Georges Canguilhem etablierten Diskussionsstand für nach wie vor verbindlich gehalten

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

deutlichen Abgrenzungen gehört weiter ein regelrechter, schon früh sich ankündigender[42] Paradigmenwechsel von der Wahrnehmung (speziell im Sinne des Sehens) zum Sagen und zum Gesagten sowie vom Noema des Wahrgenommenen zu den Pragmata des Getanen[43], der schließlich in Verbindung mit einer hermeneutischen Ausrichtung der Phänomenologie auch zu einer generellen Absage an die Möglichkeit einer »reinen Phänomenologie der Zeit« führt,[44] die scheinbar ohne symbolische Vermittlungen direkt zu den Strukturen zeitlicher Erfahrung in deren »anschaulicher« Gegebenheit glaubt vordringen zu können. Später wird Ricœur mit Blick auf Merleau-Pontys Philosophie der Zeit von einer aus seiner Sicht zu überwindenden »noch [...] phänomenologischen Epoche« einer Ontologie sprechen, die den Weg über Heideggers In-der-Welt-sein nehmen und dann zu dessen Geschichtlichkeit im Kontext realer Geschichte vorstoßen musste – ein Weg, den Ricœur bis hin zur Trilogie *Zeit und Erzählung* (frz. 1983–85/dt. 1988–91) und darüber hinaus selbst gehen wird.[45]

---

hat. Das gilt besonders für den Umwelt- und Milieubegriff sowie für einen Begriff organischen Lebens, das autonormativ strukturiert ist und zu bestätigen scheint, dass es sich bejaht. Ein für Ricœur unter Berufung auf Spinozas *conatus essendi* ebenso wie auf Hans Jonas' Begriff des Leibes zu stützender Gedanke. Vgl. Changeux, Ricœur, NR, 23 f., 37, 98, 212 ff.

42 P. Ricœur, *Philosophie de la volonté I: Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950 [=VI], 195.

43 Ricœur, *Méthodes et tâches d'une phénoménologie de la volonté*; AEP, 64, 70; *L'antinomie de la réalité humaine*, 274, 278.

44 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Band I: Zeit und historische Erzählung* [1983], München 1988, 131 [=ZEI]; frz.: *Temps et récit. Tome I*, Paris 1983, 125 [=TRI]. Ricœur bestreitet hier im Besonderen, dass die Zeit »erscheinen« könne und kehrt von daher zu Kant zurück. Im Übrigen wird der von Husserl verfolgte Ansatz einer »Hyletik des Bewußtseins« – »unter Ausschluß aller transzendierenden Voraussetzungen von Existierendem« konzipiert – verworfen. Führt nicht gerade dieser Ansatz mit der Ausblendung von »Zeitobjekten« zur Ausschaltung der Wahrnehmung bzw. der eigentlich wahrgenommenen Zeit selbst? Die kritische Frage, inwieweit Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* von dieser Kritik mit betroffen wäre, kann hier freilich nicht eingehender diskutiert werden. Vgl. P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Band III: Die erzählte Zeit* [1985], München 1991, 37–43, 69, 75, 83, 216 [=ZEIII]; frz.: *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*, Paris 1985, 37–43, 65, 70 f., 77 f., 197 [=TRIII].

45 Im Verhältnis zu Husserl und Heidegger, Phänomenologie und Ontologie lokalisiert Ricœur Merleau-Ponty in: *Jenseits von Husserl und Heidegger*, in: A.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mit Derrida kann man allerdings auch von einem »Weg Husserls in die Geschichte« sprechen – und zwar »am Leitfaden der Geometrie«[46] und ausgehend von der immanenten Zeitlichkeit des »inneren Zeitbewußtseins« selbst, wie es v.a. in frühen Manuskripten der Jahre 1893 bis 1917 beschrieben wird. Im Kontext der Nazi-Zeit, in der Husserl schließlich die »Krisis des europäischen Menschentums« bedenkt, um sich auf dessen universale »Urstiftung« in der Antike zu besinnen[47], macht seine späte Phänomenologie der Geschichtlichkeit infolge dessen einen anachronistischen Eindruck, wie Ricœur in seiner Studie *Husserl et le sens de l'histoire* (1949) andeutet.

Hat Husserl wirklich »entdeckt«, dass der »Geist krank sein kann und daß die Geschichte für den Geist der Ort der Gefahr und des möglichen Verlustes ist«, wie es in dieser Studie heißt[48] – oder doch nur geahnt? Ist seine *Krisis*-Abhandlung wirklich eine quasi klinische Diagnose einer ›krank‹ gewordenen Vernunft, also ihrer Pathologie? Und lehrte sie schon, woran das System, in dem Husserl selbst zum missachteten Außenseiter geworden war, ›erkrankt‹ war? Oder glaubte er doch, mit seiner Rückbesinnung auf den »Ursprung« einer seines Erachtens originär »europäischen« Vernunft diesen Fragen aus dem Weg gehen zu können?

Aus den wenigen zitierten Zeilen geht bereits deutlich hervor, wie sehr schon für den frühen Ricœur unter dem Eindruck seiner eigenen geschichtlichen Zeitgenossenschaft die reale geschichtliche

---

Métraux, B. Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München 1986, 56–63; zit. wurde S. 63.

46 J. Derrida, *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie. Ein Kommentar zur Beilage III der ›Krisis‹,* München 1987. Vgl. Anm. 57 zum Kap. Hermeneutik im 20. Jh. in Bd. II.. Ricœur kommt auf diesen »Weg« in der 1980 veröffentlichten Studie zur Methodik des »Rückfragens« bei Husserl zurück (AEP, 285 ff.), wo allerdings auch deutlich wird, dass es Levinas war, der mit seiner Arbeit über die *Théorie de l'intuition* (1930) die Phänomenologie in Frankreich initiiert hat, ganz unabhängig von der etwas späteren Hegel-Renaissance und von der Popularität Heideggers nach dem Kriege.

47 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Hamburg ^{2}1982.

48 Vgl. Abschnitt 5 im Kapitel über Existenz, Geschichte und Wahrheit (Bd. I), sowie P. Ricoeur; *Husserl und der Sinn der Geschichte* [1949], in: H. Noack (Hg.), *Husserl*, Darmstadt 1973, 231–276, hier: 232/AEP, 21–58, hier: 33.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erfahrung – *nicht die ›reine‹ Zeitlichkeit der Zeit*[49] – zur Maßgabe seiner Auseinandersetzung auch mit der Phänomenologie geworden ist. In direkt anschließenden, in *Histoire et vérité* (1955) versammelten Aufsätzen[50], kommt denn auch immer wieder die Gewalt zur Sprache; aber ohne dass man bereits von einer Phänomenologie der Gewalt sprechen könnte, die auf Husserl'scher Grundlage ›im Wie ihres Gegebenseins‹ zu beschreiben wäre. Erst nach Jahrzehnten wird Ricœur versuchen, die *von der Zeitlichkeit der Zeit ausgehende Phänomenologie* (a) und die *hermeneutische Ontologie der Geschichtlichkeit* (b) mit einem Begriff *geschichtlicher, interpretativ explizierbarer Erfahrung im Horizont einer Gewaltgeschichte* (c) zu verknüpfen, die zwischen durchlebter Zeit und erzählbarer Geschichte letztlich (d) nur *ethisch* angemessen zu vermitteln ist. Genau dafür: für einen Integrationsversuch dieser vier (a–d) Ansätze, steht schließlich das Spätwerk *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000) ein.

Zunächst aber lotet Ricœur aus, wie sich Husserl in der *Krisis*-Abhandlung des Verfahrens einer indirekten Reflexion bedient, die Geschichte retrospektiv im Sinne der Verwirklichung eines rationalen Sinns (»avènement d'un sens«) im Feld kontingenter Ereignisse (»événements«) zu verstehen erlaube. Zu Recht ist gesagt worden, *in nuce* enthalte dieses Begriffspaar *avènement/événement*, auf das sich auch Merleau-Ponty, im Anschluss an Ricœur, stützen wird, die geschichtsphilosophische Position des frühen Ricœur.[51] »Der Philosoph vertraut einer gewissen Teleologie der Geschichte. Anders ausgedrückt: Die Geschichte als Ereignisfluß muß so beschaffen sein, daß in diesem Fluß der Mensch auftritt und eine Ankunft [*avè-*

49 Vgl. AEP, 177 ff., 190.

50 Zu denen die frühe Studie zu Husserl und zum Sinn der Geschichte auffälligerweise nicht zählt, was ein deutlicher Beleg dafür ist, dass Ricœur noch keine Möglichkeit gesehen hat, die Phänomenologie angemessen mit seinen Versuchen in Verbindung zu bringen, der realen geschichtlichen Gegenwart philosophisch gerecht zu werden.

51 Vgl. P. Ricœur, *Histoire et vérité* [1955/^{3}1967], Paris 2001, 45 [=HV]; dt.: *Geschichte und Wahrheit*, München 1974, 58 f. [=GW]; AEP, 30, 53, 66; sowie Merleau-Pontys Bezugnahme auf dieses Begriffspaar in *Signes*, Paris 1960, 85, sowie in *Die Prosa der Welt,* 99 ff. und die spätere Wiederaufnahme beider Begriffe mit Blick auf eine im Zeichen der Verantwortung für den Anderen gedachten Geschichte in: P. Ricœur, *L'histoire autrement*, in: N. Frogneux, F. Mies (éd.), *Synthèse. L'histoire autrement. Emmanuel Levinas et l'histoire,* Paris 1998, 293–309, hier: 307.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nement] des Menschen vermittelt wird« (GW, 56/HV, 42). Doch in dem Maße, wie die großen geschichtsphilosophischen Synthesen an der Erfahrung der Geschichte scheiterten, schien diese Vorstellung der gegenteiligen Evidenz weichen zu müssen, »daß die Menschheit sich endlos in ihrer de-facto-Realität verzweigt; kaum jedoch, daß sie sich in ihrem de-jure-Sinn vereint« (GW, 57/HV, 43). Wer wie Merleau-Ponty in *Humanismus und Terror* (1947), scheinbar bereits belehrt von den Abenteuern der Dialektik[52] und von falschen Gewalt-Rechtfertigungen durch säkulare Eschatologien, auf utopisches Denken verzichten will, um sich jenseits aller ›Geschichtsphilosophie‹ auf die Bestimmung einer geschichtlichen »Richtung der Ereignisse« und auf die Arbeit einer bestimmten Negation *im Feld des Geschichtlichen* zurückzuziehen,[53] läuft der nicht Gefahr, jenen Sinn in einer »histoire radicalement multiple« aus den Augen zu verlieren?[54]

Gegen eine Auffassung der Geschichte, die die Ankunft des menschlichen Sinns in ihr (die mit der Verwirklichung des Menschen sich endlich decken soll) restlos den geschichtlichen Ereignissen zu überantworten und in ihnen aufzulösen scheint,[55] setzt Ricœur in zwei frühen Rezensionen, die sich mit der Marxismus-Kritik Merleau-Pontys befassen, eine *›vertikale‹* Dimension, ohne die auch die *langfristige* Bestimmung jener Richtung der Ereignisse nicht möglich sei.[56] Eben diese Dimension allein halte nämlich die Geschichte offen und bewahre sie vor dem Ableiten in eine fatale Zerstreuung oder endlose Wiederholung des Immergleichen, indem sie an einer »Eschatologie der Nicht-Gewalt« auch konkret politisch festhalten

52 So lautet bekanntlich der Titel von Merleau-Ponty zweitem, 1955 veröffentlichten geschichtsphilosophischem Buch, aus dem sich eine deutliche Distanzierung von den marxistisch-apologetischen Tendenzen herauslesen lässt, die *Humanismus und Terror* noch bestimmt hatten.

53 Vgl. M. Merleau-Ponty, *Humanismus und Terror 1/2* [1947], Frankfurt/M. 1966 (Bd. 1, 141).

54 P. Ricœur, *La pensée engagée. Merleau-Ponty: Humanisme et terreur*, in: *Esprit 16*, no. 151 (12) (1948), 911–916, hier: 915.

55 P. Ricœur, *Le yogi, le commissaire, le prolétaire et le prophète. A propos de ›Humanisme et terreur‹ de Maurice Merleau-Ponty*, in: *Christianisme social 57*, no. 1–2 (1949), 41–54, hier: 49 ff.

56 Ebd., 51; vgl. auch P. Ricœur, *Dimensions d'une recherche commune*, in: *Esprit 16*, no. 151 (12) (1948), 837–846.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lasse.[57] Dabei geht der daraus abgeleitete finale Sinn von Geschichte aber nicht über eine kantische regulative Idee hinaus.[58] Der Imagination als Befähigung zu prospektiver Erkundung des Möglichen wird keine positiv auszumalende Utopie in Aussicht gestellt, der geschichtsphilosophischen Erwartung wird kein Gedanke an das »System« einer objektiven Teleologie oder einer wie von selbst vorankommenden »Vernunft (in) der Geschichte« gestattet. Genau so wenig wie die Geschichtsschreibung, eine »sublunare Disziplin« (Paul Veyne[59]), können sich auch Imagination und Erwartung von

57 Die politischen Positionen Ricœurs und Merleau-Pontys sind in diesem Punkt nicht sehr weit entfernt voneinander. (Noch in den 1970er Jahren kommt Ricœur im Übrigen auf die »a-marxistische« Perspektive Merleau-Pontys zurück, der er sich von Anfang an verwandt fühlte; vgl. seine *Hommage à Merleau-Ponty*, S. 1119.) Doch weigert sich Merleau-Ponty, sich der Hoffnung auf das historische Werden eines »zukünftigen Menschen« zu verschreiben und bemüht sich eher darum, Umrisse einer notwendigen *retrograden* Arbeit zu zeichnen, durch die Geschichte im Antworten auf verstandene Irrtümer ein orthogenetisches Moment erhalten kann – wenn auch nicht unbedingt so, wie es in den ›harten‹ Wissenschaften der Fall ist (Vgl. G. Bachelard, *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes. Beitrag zu einer Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis* [1938], Frankfurt/M. 1987, 46 ff.; G. Canguilhem, *Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie*, Frankfurt/M. 1979, 7–58.) Die Antizipation eines buchstäblich utopischen *view from nowhere,* der ein Verständnis der Geschichte *par contraste* ermöglichen soll (Ricœur), wollte Merleau-Ponty in seiner Beurteilung der »Abenteuer der Dialektik« gerade nicht mehr zugrundelegen. Vgl. P. Ricœur, *Wissenschaft und Ideologie*, in: H. Kohlenburger (Hg.), *Die Wahrheit des Ganzen*, Wien, Freiburg, Basel 1976, 135–150, hier: 135; P. Ricœur, *»Logique herméneutique«?,* in: G. Fløistad (ed.), *Contemporary Philosophy. Vol. 1*, The Hague, Boston, London 1981, 179–223, hier: 194; P. Ricœur*, Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. Tome I. L'Homme faillible*, Paris 1960, 136 [=HF]; dt.: *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I*, München, Freiburg i. Br. 1971/^{2}1989, 157 [=FM]. Merleau-Ponty, *Das Auge und der Geist*, 110 f., 143 f. – Mit Levinas hält Ricœur dagegen an einer eschatologischen Dimension der Geschichte fest, wenn er sagt, sie müsse paradoxerweise so beurteilt werden, »as if in going towards the fully human, we must transcend man«; vgl. P. Ricœur, *Ideology and Utopia as Cultural Imagination*, in: *Philosophic Exchange 7*, no. 1 (1976), 17–28, hier: 27 f.

58 P. Ricœur, *Que signifie ›humanisme‹?*, in: *Comprendre. Revue de politique de la culture 15*, mars (1956), 84–92, hier: 88. Keine andere Funktion hat eine solche Idee, als jenes *comprendre par contraste* zu ermöglichen; VI, 456.

59 Vgl. P. Veyne, *Geschichtsschreibung – Und was sie nicht ist*, Frankfurt/M. 1990; ZEI, 255/TRI, 239.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihrem Gebundensein an endliche, situierte geschichtliche Perspektiven gänzlich lösen.

Nun erteilt Ricœur schon 1951 auch der Idee einer phänomenologischen Wissenschaft von der Lebenswelt eine Absage. Die Lebenswelt ist das »verlorene Paradies« der Phänomenologie, das man schon verlassen hat, wenn man es thematisiert.[60] Und die Wahrnehmung als diejenige Modalität der Erfahrung *par excellence*, die uns Merleau-Ponty zufolge diese Welt erschließt, ist immer schon überschritten, wo der nicht-perzeptiven Geltungseinheit eines

60 GW, 186 f., sowie die *Addition à la séance du 24 mai 1975* [Brief von P. Ricœur an P. Kemp], in: *Bulletin de la Société Française de Philosophie 70,* no. 2 (1976), 77 ff.; P. Ricœur, *Rückfrage und Reduktion der Idealitäten in Husserls »Krisis« und Marx' »Deutscher Ideologie«,* in: B. Waldenfels, J. Broekman, A. Pažanin (Hg.)*, Phänomenologie und Marxismus, Bd. 3,* Frankfurt/M. 1977, 207–239, hier: 215; *On interpretation,* in: A. Montefjore (ed.), *Philosophy in France Today*, Cambridge 1983, 175–197, hier: 190 f. Hier wird, unter Hinweis auf Hegels *Phänomenologie des Geistes*, noch einmal betont, dass es keine ›unvermittelte‹ Erfahrung geben könne. Doch wenn man behauptet, »perception is articulated, desire is articulated« (etc.), kann man dann noch einen *originären Prozess der Artikulation* dessen denken, was nicht ›immer schon‹ artikuliert *ist*? In enger Nachbarschaft zu Merleau-Pontys »Paradox des Ausdrucks« (*Die Prosa der Welt*, 33–68) bewegen sich Ricœurs Überlegungen zum Kernparadox der Sprache; vgl. S. 30 in: J.-P. Cometti, P. Ricœur, *Philosophies du langage* der *Encycloaedia Universalis,* www.universalis.fr/encyclopedie/philosophies-du-langage/ – Hans Blumenberg wandte sich ebenfalls gegen die Vorstellung, es könne einen ›unvermittelten‹ Rekurs auf die Lebenswelt geben, so in *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt/M. 1981. Vgl. aber die starke Stellung, die dem Begriff der Lebenswelt (dt. i. Orig.) als *réalité ontique* im Sinne Heideggers noch in Ricœurs frühem Aufsatz *L'homme de science et l'homme de foi* (in: *Le semeur. La science et la foi 51*, no. 1 [1952–53], 12–22) zukommt. Lebensweltlich, heißt es hier, wird das »Mysterium« der Einfügung des Einzelnen in die Welt und ihre Präsenz erfahren, aber auf eine Weise, die ihm ›zu sehr vorhergeht‹, als dass man sich davon transparent Rechenschaft ablegen könnte. Jeder Versuch, dies zu tun, sieht sich nach dem irreversiblen Zerfall der Synthese des mittelalterlichen Weltbildes, die nur ein Traum war, mit einer Vielfalt des Wahren konfrontiert, die uns vor das Problem einer immerfort aufgeschobenen, gegen jegliche totale bzw. totalitäre Vereinnahmung abgegrenzten, letztlich nur in eschatologischer Perspektive erhofften Einheit stellt und dabei doch stets auf den »horizon le plus concret de notre existence« (ebd., 19) zurückbezogen bleibt. Diese wird, hier ganz wie bei Merleau-Ponty, als primordial und perzeptiv, aber auch als *ordre passionnel* (21) charakterisiert. Der entsprechende Passus findet sich in *Histoire et verité* wieder aufgenommen unter dem Titel *Note sur le vœu et la tâche de l'unité* (HV, 219 ff.).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sinnes sprachlicher Ausdruck verliehen wird.[61] Das Wahrnehmen als perzeptives Erleben und auch das Erlebnis des Aussagens wird transzendiert im Ausgesagten (*le dit*).[62] Der im Ausgesagten konstituierte ideale Sinn mag sich im Rahmen einer genealogisch-phänomenologischen Untersuchung von Erfahrung und Urteil vom perspektivischen Anblick einer Sache herleiten lassen, doch geht die aperspektivische Geltungseinheit des Sinns niemals in der Perspek-

61 FM, 47 ff./HF, 46. Hier setzt weiter die Kritik Ricœurs an der Lektüre Husserls durch Merleau-Ponty an. Statt mit dem Ansatz der *Logischen Untersuchungen* am Primat idealen Sinnes festzuhalten, akzentuiere Merleau-Ponty einen genealogischen Primat der Wahrnehmung (wie in der Phänomenologie generell als »vérité première du monde«; AEP, 14) derart, dass das Problem der Einheit des Sinnes mehr und mehr aus dem Blick gerate. Zwar werde so die Aufmerksamkeit auf ein Originäres gelenkt, das sich der phänomenologischen Reduktion verweigere und im Übrigen nicht als Konstitut des Bewusstseins gelten könne; zwar werde so der Begriff der Lebenswelt (diesseits einer bloßen »kosmologischen Idee« »Welt« im Sinne Kants) vertieft, doch drohe damit auch das Scheitern der Idee einer aperspektivischen Wahrheit; vgl. Ricœur, *New Developments in Phenomenology in France*, 6 f.; *L'humanité de l'homme*, in: *Studium Generale 15*, no. 5 (1962), 309–323, hier: 317 f. Ricœur hält an einem aperspektivischen Weltbegriff fest, der nicht darauf zu reduzieren sein soll, dass der Mensch nur ›situiert‹ lebt; vgl. P. Ricœur, *Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen*, in: H.-G. Gadamer, G. Boehm (Hg.), *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften,* Frankfurt/M. 1978, 83–117, hier: 90. In späteren sprachphilosophischen Schriften tritt dieser Aperspektivismus weitgehend hinter eine irreduzible, sprachlich imprägnierte Vielstimmigkeit (»plurivocité«; Cometti, Ricœur, *Philosophies du langage*, 15) menschlicher Ausdrucks-, Redeweisen und Lebensformen zurück; wiederum aber mit einer energischen Wendung gegen jegliche Unmittelbarkeit. Die Welt, die unter dieser Voraussetzung sprachlich zugänglich und ausdrückbar sein soll, liegt interpretativ gewissermaßen erst ›vor uns‹. Offen bleibt, wie das Interpretieren auf jene *modes d'être* zurückwirken kann, in denen wir *zur Welt sind* bzw. *die Welt, transitiv gesprochen, leben*; vgl. die Seite 15 in: P. Ricœur, *Signe et Sens*, in: *Encyclopaedia Universalis;* www.universalis.fr/encyclopedie/signe-et-sens/ Im Übrigen hatte Ricœur anfangs mit Merleau-Ponty darauf gesetzt, dass jede(r) bereits »im Wahren« sei, bevor letzteres kritisch zu beurteilen ist. So ist in *Histoire et vérité* von einer »espérance d'être dans la vérité« die Rede (HV, 13, 66). Doch als hermeneutisch ›unvermitteltes‹ Sein beschwört dieses auch schon alle Ängste herauf, die Ricœur fast durchgängig abwehren wird: die Angst vor nächtlichen Passionen, vor einem »romantisme, abîmé dans le sentiment de l'ineffable«, vor einer regelrechten Invasion des Pathologischen und schließlich vor der Verzweifelung (MJ, 86, 148, 268, 290, 343, 348).

62 Noch im 1989er Aufsatz *Narrativité, phénoménologie et herméneutique* heißt es kompromisslos: »La perception est dite, le désir est dit« (69).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tive auf, die sie begründen mag.[63] Die Perspektivität der Wahrnehmung bleibt an den aktuellen Vollzug einer Öffnung zur Welt hin gebunden, die sich im Übergang von einer Perspektive zur nächsten bewährt. Doch darin wird die Endlichkeit der perspektivischen Bindung selbst nicht im Zuge einer totalisierenden Bewegung überwunden, denn es kann kein Geometral aller möglichen Perspektiven geben (AEP, 214).

Ricœur wirft in diesem Zusammenhang freilich nicht das Problem der (In-)Kompossibilität von Perspektiven auf[64]; vielmehr propagiert er eine »Inversion ins Universelle« (FM, 45/HF, 44). Gegen eine als einseitig bezeichnete Philosophie der Endlichkeit, die wie diejenige Merleau-Pontys von perzeptiver Perspektivität auf Strukturen einer »lateralen Universalität« glaubt schließen zu dürfen und von leibhaftiger Perspektivität am Ende zu einer perspektivischen Leibhaftigkeit der Vernunft übergeht, setzt Ricœur eine existentielle Disproportion zwischen einer perspektivischen, wahrnehmungs- und leibgebundenen Endlichkeit einerseits und einer Universalität andererseits, die im Sagen, nicht im Sehen, auf eine *Wahrheit ohne Gesichtspunkt* abziele (FM, 51/HF, 49).[65] Obgleich in den entsprechenden Passagen der *Fehlbarkeit des Menschen*, in der diese Konzeption entwickelt wird, der Name Merleau-Ponty nicht fällt, ist doch deutlich, dass sich dieses Buch gegen einen bei letzterem zu weit getriebenen »exorcisme de la pensée sans point de vue« richten soll.[66]

---

63 Dies würde Merleau-Ponty wohl kaum bestreiten, geht es ihm doch gerade um den Übergang von der Ebene der *vérité perçue* zur *vérité idéale*; vgl. A. Métraux, *Vorwort*, in: M. Merleau-Ponty, *Vorlesungen I,* Berlin, New York 1973, V–XXIV, hier: XVI f.

64 Wohl aber an anderer Stelle: AEP, 224.

65 Weitgehend auf der Linie Merleau-Ponty liegt allerdings die Kritik eines seine Gegenstände »überfliegenden« Denkens (»survol«), das menschlicher Inkarnation Gewalt antun müsse. Stattdessen seien wir dazu verdammt, »à appréhender latéralement l'univers«; MJ, 51. Später werden dem entsprechend auch die Probleme der Übersetzung und des Kulturvergleichs beschrieben. Siehe dazu u.a. Ricœurs *Introduction* zu L. Gardet et al., *Les cultures et le temps,* Paris 1976, 13–33. Das Motiv »lateralen« Verstehens wurde auch von Levinas aufgegriffen, u.a. in: *Humanisme de l'autre homme*, Paris 1972, 54; dt.: *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989, 48.

66 Ricœur, *L'humanité de l'homme,* 319. Vgl. dagegen besonders die Piaget-Kritik Merleau-Pontys in seinem *Résumé de cours*, in: *Bulletin de Psychologie*, no. 236,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Endlichkeit, Perspektivität und Universalität sind die begrifflichen Ecksteine eines transzendentalen Grundrisses, den Ricœur nun genau parallel ins Ethische wendet. Jene Disproportion wiederholt sich in der Spannung zwischen Charakter (als der »affektiven Perspektive« eines partikularen Begehrens) und Universalität (die unendliches Glück prätendiert). Gegen eine reine Phänomenologie, die die »Arbeit des Negativen« nicht kennt und nur mehr eine Welt beschreibt, in der der Begriff der Verzweifelung gar keinen Sinn zu haben scheint,[67] sowie gegen einen Existenzialismus unüberschreitbarer Endlichkeit insistiert Ricœur auf der tragischen und »fehlbaren« Position des Menschen *zwischen* Endlichkeit und Universalität sowie auf der Position des Willens zur affektiven und kognitiven Universalität, die aufgrund der endlichen (perspektivischen) Konstitution des Leibes und des Begehrens stets Gefahr läuft, hinter ihre universalisierten Prätentionen zurückzufallen. Unabhängig davon, ob dies im Einzelfall geschieht, ist diese Gefahr als solche schlechterdings nicht auszuräumen. In diesem Sinne kommt ihr *radikale* Bedeutung zu. Aus eigener Kraft ist diese Fehlbarkeit einer an ihre Situierung, Leiblichkeit und Perspektivität gefesselten Freiheit auf keine Weise aufzuheben. Die Identifikation mit dem Universellen, die existenziell (ähnlich wie schon bei Kant, wo er von einer »Revolution der Denkart« spricht) die Form einer *Konversion, d.h. einer Bekehrung zur Vernunft* annimmt, lässt die Endlichkeit der Wahrnehmung und des Charakters retrograd nur mehr im Licht eines radikalen Mangels an Universalität erscheinen. So ist nur noch »in der Trauer des Endlichen« zu leben (FM, 182/HF, 156 f.; VI, 420; ZEI, 47/TRI, 48).

T. XVIII, 3–6 (1964) (dt. Teilübersetzung: *Keime der Vernunft. Vorlesungen an der Sorbonne 1949–1952*, München 1994), sowie in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* [1945], Berlin 1966, 406 [=PhW], wo die Idee einer situierten Vernunft gegen eine »absolute Dezentrierung« ausgespielt wird (die Ricœur in FM noch als ein Ideal, nicht aber als ein faktisch realisierbares, vorauszusetzen scheint, wo er den Begriff der Fehlbarkeit begründet).

67 Ricœur, *L'humanité de l'homme*, 318; *Gabriel Marcel et la phénoménologie*, in: *Entretiens autour de Gabriel Marcel.* Colloque autour de G. Marcel au Centre Culturel de Cérisy-la-Salle, 1973, Neuchâtel 1976, 53–74 (gefolgt von koll. Diskussion mit G. Marcel u.a. 75–94), hier: 69.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4. Zwischen ›leibhaftiger‹ Wahrnehmung und Tun, Zeiterfahrung und erzählbarer Geschichtlichkeit

Der Begriff der Fehlbarkeit setzt (im Gegensatz zu einem Begriff wie Fehler- oder Mangelhaftigkeit) einen ethischen Akzent; und dieser impliziert phänomenologisch ein *cogito*, das nicht nur Sehen, sondern *Tun ist*, für das sich die Welt nicht als ein bloßes Schauspiel, sondern als ein praktisches, ›widerständiges‹ Feld mit Wegen und Hindernissen darstellt.[68] Trotz dieser erneuten Abgrenzung gegen den Ansatz der Phänomenologie der Wahrnehmung in *Le volontaire et l'involontaire* (1950) ist gerade dieser erste der drei Bände der *Philosophie de la volonté* Merleau-Ponty in vielem näher als alles, was Ricœur später geschrieben hat. Das betrifft etwa die Beurteilung der gestaltpsychologischen Beiträge zum Konzept einer (phänomenalen) Verhaltensumwelt (VI, 195 ff.[69]), die Kritik einer realistischen oder naturalistischen Wissenschaft des Verhaltens[70] und die enge Verbindung, die Ricœur zwischen einem *cogito percevant* und einem *cogito agissant* in ersten Erfahrungen des »ich kann« vermutet (VI, 228), die er bei Merleau-Ponty ausgezeichnet beschrieben findet und auf die er sich noch viele Jahre später berufen wird.[71] Doch wird eine strikte Trennung zweier »universes du discours«, die sich jeweils auf das Bewusstsein und den Körper beziehen, aufrechterhalten und die Idee einer »dritten Dimension«, wie sie Merleau-Ponty in *Die*

68 Ricœur, VI, 198; *Phänomenologie des Wollens und ordinary language approach*, 124. Merleau-Ponty selbst wendet sich dagegen, das Tun dem Sehen unterzuordnen und rückt im Übrigen den Begriff der Wahrnehmung an den einer Modalität des Verhaltens heran, wobei er letzteres als ein ›Können‹ auffasst, worauf sich Ricœur noch in *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 212 [=Sca]; dt.: *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 221 [=SaA], beruft; vgl. M. Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens* [1942], Berlin, New York 1976, 188 f.; *Die Abenteuer der Dialektik*, Frankfurt/M. 1974, 240, sowie den Begriff der »conduites perceptives« (Pierre Janet) in VI, 223 ff. In DA77, 69, ist grundsätzlich von einer Realität der Welt die Rede, »pour laquelle exister, c'est résister«.

69 Wieder aufgegriffen werden diese Analysen ausführlich in J, Teil II, ch. III.

70 Terminologisch hält Ricœur allerdings Realismus und Naturalismus nicht auseinander.

71 DA77, 70, 72. Das fragliche ›Können‹ bezieht sich auf den *corps propre*, den eigenen Leib als »origine de sens« und Feld aller Motivationen *par excellence* (ebd., 73, 75) – beides Formulierungen, die wiederholt auch bei Merleau-Ponty anzutreffen sind.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Struktur des Verhaltens entwickelt, implizit verworfen, sofern mit diesem Begriff ein Mittleres zwischen Subjekt und Objekt getroffen sein sollte.[72]

Ricœur spricht an anderer Stelle von einer »région impensable de la demi-subjectivité et de la demi-realité«.[73] Zwischen einer Phänomenologie in der Perspektive der ersten Person und einer objektiven Wissenschaft in der Perspektive der dritten Person kann es für Ricœur in ontogenetischer Hinsicht keinen Übergang geben.[74] Auch der psychoanalytische Standpunkt führe letztlich, wenn er seiner realistischen Prämissen entledigt wird, nur auf ein »vécu enfoui, submergé« oder »caché«, das sich erst im Zuge einer narrativen Rekonstruktion überhaupt als Bestandteil einer Lebensgeschichte verstehen lässt.[75] Diese Rekonstruktion kann nur auf hermeneutischem Wege mit Hilfe eines anderen Bewusstseins geleistet werden. Wenn das *cogito*, obzwar es mit apodiktischer Evidenz die Gewissheit der eigenen Existenz aussagt, nicht auch die Adäquatheit der Erkenntnis

72 VI, 398 (vgl. aber ebd., 83).

73 Dies bezieht sich auf die Konzeption eines ontogenetischen Übergangs von der Natur zum Bewusstsein, die Tran Duc Thao vorgelegt hat; vgl. Ricœur, *Sur la phénoménologie*, 831. Nur retrospektiv erscheint die Natur »comme condition réelle« des Bewusstseins; vgl. P. Ricœur, *Le ›lieu‹ de la dialectique,* in: C. Perelman (ed.), *Dialectics*, The Hague 1975, 92–108, hier: 94. Ein Drittes zwischen Idealität und Realität, Subjektivität und Objektivität hatte bereits Kierkegaard als ein *inter-esse* thematisiert; vgl. M. Theunissen, *Das Menschenbild in der ›Krankheit zum Tode‹,* in: ders., W. Greve (Hg.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards,* Frankfurt/M. 1979, 496–510, hier: 503.

74 Vgl. die klassische Studie von Georges Politzer, *Kritik der Grundlagen der Psychologie* [1928], Frankfurt/M. 1978; sowie vom gleichen Autor die *Principes élémentaires de philosophie* [1935/6], Paris 1977. Diese ganze Problematik wird wieder aufgenommen in NR, wo sich Ricœur auf einen semantischen Dualismus verschiedener Diskurse zurückzieht und das Recht bestreitet, aus diesem Dualismus ohne Weiteres ontologische Konsequenzen zu ziehen, wie es bei Peter F. Strawson der Fall ist (NR, 22 f., 36). Im Übrigen zieht er in Zweifel, ob etwa das (aus der Perspektive der »dritten Person«) thematisierte Gehirn je in menschlicher Selbsterfahrung ein Phänomen sein kann (NR, 60, 211).

75 VI, 369. Auch bei Merleau-Ponty ist in diesem Zusammenhang fraglich, ob man so über ein »unbewußtes Bewußtsein« oder ein »Vorbewußtes« hinauskommt; vgl. P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1995, 412, 451 f. [=DII]; dt.: *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/M. 1974, 402, 440 [=DI]; speziell zu einem »Realismus« nicht des biologischen Status der Triebe, sondern der »seelischen Triebrepräsentanzen« vgl. ebd., 444; B. Frostholm, *Leib und Unbewußtes*, Bonn 1978.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dessen garantieren kann[76], was und wer ich bin, so muss der Weg des Strebens nach wahrer Existenz dem Umweg über Andere nehmen.[77] Die Ambitionen einer direkten Phänomenologie scheitern hier einmal mehr und müssen sich Leitlinien hermeneutischer Deutung unterordnen.

Jenes Streben beginnt in einer Art Vergessenheit oder Verlorenheit meiner selbst, in einer »Diaspora« der Existenz, aus der kein direkter Weg mehr zu adäquater Selbsterkenntnis zu führen scheint

76 Zum Verhältnis von Apodiktischem und Adäquatem vgl. L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh 1963, 171; Hua VIII, 35; P. Ricœur, *Die Frage nach dem Subjekt angesichts der Herausforderung der Semiologie* [1968], in: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I,* München 1973, 137–174, hier: 143 [=HuS] (vgl. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* [1969/2013], Paris 2017, 321–359); DI, 431, 433/DlI, 442 444; *Die Zukunft der Philosophie und die Frage nach dem Subjekt*, in: H. R. Schlette (Hg.), *Die Zukunft der Philosophie,* Olten, Freiburg i. Br. 1968, 128–165, hier: 163.

77 DI, 57 ff., 431, 468/DlI, 55 ff., 442, 479 f. Schon in Descartes' *Meditationen über die Erste Philosophie* führte die Apodiktizität des *cogito* nicht auch auf die Spur einer Antwort auf die Frage, *wer* denkt? Dass ich ein »denkendes Etwas« bin – ein »Es, das denkt« (Kant) –, sagt weder mir noch den Anderen, *wer* ich bin. Die Frage nach dem Wer ist gar nicht sinnvoll so zu stellen, daß sie auf Apodiktizität zielt, die jeglichen Zweifel ausräumen könnte. Sie stellt sich mir selbst und von den Anderen her inmitten des Zweifels und des Misstrauens. Verdacht und Zweifel motivieren überhaupt erst diese Frage und lassen sie, nachdem sie durch den Akt der Namengebung zunächst gewissermaßen provisorisch ihre Beantwortung gefunden hat, in ihrer ganzen Schärfe aufbrechen. Es handelt sich nicht um eine ›theoretische‹ Frage, als die Descartes den Zweifel selbst an seinen Sinnen beurteilt. Wenn Wahrsein, d. h. das, was dem Zweifel standhält, zunächst *Bewährtsein* bedeutet, wie Husserl vorschlägt (Hua VII, 117), so wird es sich in der Wahrheit, die als Antwort auf die Frage nach dem Wer vorzustellen wäre, vor allem um eine *praktische* handeln müssen. Das Jemand-Sein ist, wie Hannah Arendt gezeigt hat, nicht positiv aussagbar. (Zumindest gilt dies aus ihrer Sicht solange, wie das Leben nicht abgeschlossen ist. Vgl. *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München ^{4}1985, 172–178.) Dessen ungeachtet ist die Wer-Frage aber nicht obsolet; sie bleibt, wie Ricœur mit Recht betont, vielmehr gerade durch das *Ausbleiben* einer ›definitiven‹ Antwort virulent (vgl. Sca, 35/SaA, 34). Und das Selbst als Antwort auf die Wer-Frage kann sich praktisch *zeigen*. Antwort auf die Frage nach dem Wer muß man in der Weise des Tuns geben, das auf seine Weise wahrhaftig sein mag, das aber in dem ihm eigenen Wahrheitsmodus niemals *jenseits* des Zweifels angesiedelt sein kann, der hier in Gestalt des Verdachts und des Misstrauens auftritt. Bewährte Wahrheit, der man vertrauen kann, kann es *praktisch* nur *im* Zwielicht des Verdachts und des Mißtrauens geben, nicht jenseits dessen, was sie in Frage stellt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(DI, 58/DlI, 55[78]). Wenn die Selbsterkenntnis der Hilfe des Anderen bedarf, so geht doch auch dessen Verstehen keinen direkten Weg. Die Arbeit der Interpretation erfolgt vielmehr unter der ›archäologischen‹ Prämisse, dass die späten, entfremdeten Gestalten des Bewusstseins aus ihrer vergessenen oder verdrängten Vorgeschichte heraus als solche intelligibel werden. Andererseits ergibt sich der Sinn dieser Vorgeschichte seinerseits wiederum nur aus der notwendig retrospektiv erfolgenden Rekonstruktion der fortschreitenden Gliederung der Gestalten der Erfahrung. Die Archäologie, deren Umrisse Ricœur in seinem Freud-Buch skizziert, verfolgt in inverser Richtung die progressive Teleologie, die das Bewusstsein bereits hinter sich hat, und die, wie Merleau-Ponty in seinen Sorbonne-Vorlesungen mit Hegel sagt, »aufhebend« und »integrierend« verläuft, so dass das Bewusstsein die Momente, die es hinter sich zu haben scheint, auch »in seiner gegenwärtigen Tiefe«, in einer gegenwärtigen Vergangenheit noch enthalten kann.[79] Der archäologische Rückgang, in dem das Bewusstsein seine Entäußerung an ein unbewusstes Anderes erfahren soll, ist so nur der Umweg einer teleologisch nachvollziehbaren Progression, die auf Bewusstwerdung und Wiederaneignung der Existenz abzielt.

Ricœur entlehnt in diesem Kontext nicht nur den Begriff der Archäologie Merleau-Ponty;[80] auch eine erste phänomenologische Interpretation jener Hegel'schen Denkfigur findet sich bei letzterem. Schließlich deutet Ricœur das Unbewusste, an dem der Anspruch auf adäquate Selbsterkenntnis des *cogito* scheitert, mit Merleau-Ponty nach dem ontischen Modell des Körpers. Die Seinsweise dessen,

78 Bereits Sartre hatte von einer »diasporischen« Seinsstruktur menschlichen Selbst- bzw. Für-sich-seins gesprochen, worauf sich Ricœur jedoch gerade nicht beruft; vgl. J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* [1943], Reinbek 1993, 266, 372 [=SN].

79 PhW, 280 f.; DI, 350/DlI, 360 f.; vgl. P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Finitude et Culpabilité. Tome II: La symbolique du mal*, Paris 1960, 20 [=SM]; dt.: *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II,* Freiburg, i. Br., München 1971/^{2}1988, 20 [=SdB]. Zu den Anleihen Merleau-Pontys und Ricœurs beim Hegelianismus vgl. Vf., *Abgebrochene Beziehungen: Merleau-Ponty und Foucault über Ontogenese und Geschichte;* Teil I in: *Philosophisches Jahrbuch 101/1* (1994), 200–217; Teil II in: *Philosophisches Jahrbuch 101/2* (1994), 178–194; *Geschichte als Antwort und Versprechen*, Freiburg i. Br., München 1999, Kap. I–II.

80 HuS, 145. Ricœur bezieht sich auf Merleau-Pontys *Préface*, in: A. Hesnard, *L'œuvre de Freud et son importance dans le monde moderne*, Paris 1960, 9.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

was das *cogito* auf einen bloßen Sinneffekt einer ihm entgehenden unbewussten Ordnung zu reduzieren scheint, ist weder eine dingliche noch eine eigentlich subjektive. Das Unbewusste ist gleichsam ein »in einem Körper eingeschlossener Sinn, ist ein signifikantes Verhalten«, »Fleisch gewordene Intention«, die uns »außerhalb unserer selbst zur Existenz bringt«.[81] Diesem ›Außerhalb‹ gibt Ricœur nun eine ontologische Wendung. Nach einer ersten »kopernikanischen Revolution« Kants, die zur transzendentalen Subjektivierung der Erfahrung führt, erfordert die archäologische Einsicht in die »unbewußten Geburtsorte des Sinns« eine Situierung des *cogito* im Sein, durch das es in seiner Funktion als Garant adäquater Selbsterkenntnis ständig in Frage gestellt wird.[82]

Dem so eröffneten Weg einer »ontologischen Phänomenologie« steht freilich das Gewicht einer Hermeneutik gegenüber, die nur über den Umweg von Symbolen, die mit Anderen kommuniziert werden, die Aufklärung von Strukturen der Existenz zulässt (SdB, 405/SM, 331 f.). Dabei wird vorausgesetzt, die Auslegung der Existenz widerfahre dieser selbst und deren interpretative Auslegungs-

81 DI, 391/DlI, 402; HuS, 138 f. Dass es alles andere als unverfänglich ist, im Blick auf den Körper von »Fleisch gewordenen Intentionen« zu sprechen, wird spätestens dann deutlich, wenn man bedenkt, wie der späte Merleau-Ponty den Begriff *chair* terminologisch gebraucht, auf den Ricœur, der ihn früh verwendet (vgl. seine *Note sur la personne*, in: *Le Semeur 38*, no. 7, Mai (1936), 437–444, hier: 440, 442), später *en passant* eingeht; so in *Main Trends in Philosophy*, New York, London 1978/9, 253; ZEIII, 372/TRIII, 333.

82 DI, 432, 400/DlI, 442 f.; HuS, 32; VI, 35; AEP, 86. Die von Gabriel Marcel inspirierte Denkfigur einer zweiten kopernikanischen Revolution, die das *cogito* im Sein de-zentrieren soll, findet sich bereits in: P. Ricœur, *Le renouvellement du problème de la philosophie chrétienne par les philosophies de l'existence*, in: *Le Problème de la philosophie chrétienne*, Paris 1949, 43–67, hier: 65. Diese Denkfigur verbindet sich mit dem Begriff der »zweiten Reflexion« bei G. Marcel und mit dessen Entdeckung eines phänomenologisch nicht Reduzierbaren (*sentir, situation*), dem Ricœur erst in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* Rechnung getragen sieht; vgl. Ricœur, *Gabriel Marcel et la phénoménologie*, 55, 76, 58, 74; *Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel* [Séance sur La pensée de Gabriel Marcel], in: *Bulletin de la Société française de Philosophie LXXVIII*, no. 2 (1984), 3–16; *D'une lucidité inquiète*, in: *Les hommes contre l'humain* (Philosophie européenne), nouv. Éd. sous la dir. de J. Parain-Vial, Paris 1991, 7–11.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bedürftigkeit gehe aus ihr selbst hervor.[83] Billigt man etwa der Erzählung zu, Strukturen der Existenz selbst zu explizieren, so wird man umgekehrt von einem *narrativen In-der-Welt-sein* sprechen können.[84] Doch verbietet sich eine direkte Ontologie des Verstehens ohne Methode des Verstehens ebenso wie eine Phänomenologie, die glauben macht, man könne unvermittelt Strukturen einer »temporalisation primordiale« aufdecken (AEP, 18; vgl. ebd. 28, 177). Am Ende ist es allein ein narratives Sprachspiel, *von dem aus* man auf eine prä-narrative Struktur der Zeiterfahrung *zurückverweisen* kann, die ohne hermeneutische Explikation stumm, formlos und opak bliebe.[85]

Für Ricœur scheint es nunmehr überhaupt keinen von vornherein der Phänomenologie zur Verfügung stehenden Zugang zu Zeit und Zeiterfahrung mehr geben zu können. Auch wenn man in letzter Instanz auf eine Ontologie der zeitlichen Strukturen der Existenz hinaus will (in dem Sinne, wie Merleau-Ponty Husserl mit Hilfe Heideggers reinterpretiert hat[86]), *beginnt* man mit einer immer schon in geschichtlichen Formen artikulierten Zeitlichkeit. Hier ist die Zeiterfahrung bereits intelligibel und ›humanisiert‹ (ZEI, 13/TRI, 17); und nur eine hermeneutische Kritik der narrativen Funktion wird ›unterhalb‹ dieser Formen eine Schicht pränarrativer Zeitlichkeit zum Vorschein bringen können. Die Kontingenz, die narrativ gebändigt wird, ist indessen bereits mehr oder weniger ge-

83 Später wird Ricœur geradezu von einer Subversion der Phänomenologie durch eine Hermeneutik sprechen, die im Rekurs auf ein ›immer schon‹ sprachlich vermitteltes In-der-Welt-sein der Bezeugung eines buchstäblich elementareren Verhältnisses zwischen Selbst und Welt verpflichtet sei, als es je ein Subjekt-Objekt-Denken vorstellbar werden lasse, dem noch Husserl anhing. So ist in *On interpretation* (190) vom »testimony of an ontological link more basic than any relation of knowledge« die Rede. Bezeugt werde letztlich ein »*Being-demanding-to-be-said (être-á-dire)*« (ebd., 196). Genau darauf beziehen sich auch die wichtigen Retraktationen des Autors im Vergleich zu seiner früheren, auf verschriftliche Symbole abstellenden Hermeneutik (ebd. 191 ff.).

84 ZEI, 128, 117 f./TRI, 123, 113 f.; vgl. ZEIII, 98/TRIII, 92. Ricœur spricht in diesem Zusammenhang auch von einem »shaping«, durch das die erlebte Zeit selbst erzählbare Formen assimiliert; vgl. *The Human Experience of Time and Narrative*, in: *Research in Phenomenology IX* (1979), 17–34, hier: 33. Von einem ›narrativen In-der-Welt-sein‹ ist im übrigen *nicht wörtlich* im Original die Rede.

85 Ricœur, *The human experience of time and narrative*, 33; ZEI, 10/TRI, 13; *On interpretation*, 180 f.

86 Siehe den bereits erwähnten Aufsatz *Jenseits von Husserl und Heidegger*.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

regelt. Anfang und Ende sind in der erzählten Zeit bereits gesetzt und im Hinblick auf einen einzigen Sinneffekt, der im Ende der Erzählung kulminiert, verknüpft. Erst nachträglich, in einem destruierenden Abbau allzu selbstverständlich erscheinender, kulturell bedingter Leistungen der narrativen Funktion, kann deutlich werden, dass es die Zeiterfahrung nicht ›immer schon‹ mit einer ›humanisierten‹ und sich zwischen bestimmten Anfängen und Ausgängen oder Zielen abspielenden Zeit zu tun hat. Was wir Zeiterfahrung nennen, ist nicht von Anfang an narrativ intelligibel. Vielmehr hat sie es mit einer ›wilden Kontingenz‹ endloser und unbestimmter Sukzessionen zu tun, die keinen Anfang und kein Ende als ›natürliche‹ Gliederung enthalten.[87] Ricœur spricht von »stummer, wirrer und formloser« Erfahrung, die schwerlich *Erfahrung* zu nennen ist, insofern sie kaum noch Züge narrativ artikulierbarer Geschichtlichkeit erkennen lässt, durch die ein Selbst sich erinnernd eigener Identität versichern könnte.

Dieser *Rückgang von einer Hermeneutik der narrativen Funktion auf eine pränarrative Ebene der Zeiterfahrung* scheint nun allerdings der Phänomenologie der Zeiterfahrung zu widersprechen, wo er in Darstellungen eines *Aufbaus erzählbarer Ordnung aus wilder Kontingenz und Heterogenität* mündet. Infolgedessen hat es den Anschein, als komme in der Genealogie der Zeiterfahrung dieser noch völlig ungeregelten, form- und sprachlosen Zeitlichkeit diesseits aller erfahrbaren Geschichtlichkeit der Primat zu. Nur eine »Synthese des Heterogenen« nach dem Vorbild der kantischen Einbildungskraft scheint unter dieser Voraussetzung überhaupt noch eine intelligible Ordnung der Zeit bewerkstelligen zu können.[88] Die noch nicht ›synthetisierte‹, noch nicht hermeneutisch explizierbare Zeit steht nun als wesenlose Unordnung da, als ein diffuses Rauschen, das keine im engeren Sinne ›erfahrbare‹ Gestalt annimmt. Infolgedessen ist es fraglich, ob sich der von Ricœur herausgestellte Anspruch der

87 Irritierend ist, dass Ricœur die wilde Kontingenz pauschal dem Alltagsleben zuzuschreiben scheint, während er an anderer Stelle den (alltäglichen) Strukturen der Lebenswelt eine »implizite Phänomenologie des Tuns« zuordnet, die gerade den Grund der Erzählbarkeit der erlebten Zeit ausmachen sollte. In diesem Punkt setzt Ricœurs Tübinger Vortrag *Contingence et rationalité dans le récit* im Vergleich zu *Zeit und Erzählung* z. T. wesentlich andere Akzente; vgl. *Zufall und Vernunft in der Geschichte*, Tübingen 1986, 16.

88 Ebd., 12.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erzählung, der erfahrenen Zeit gerade in der *ihr eigenen* Kontingenz und Heterogenität gerecht werden zu können, überhaupt einlösen lässt.[89] Auf jeden Fall muss ja die narrative Funktion die wilde Kontingenz bloßer Vorfälle, die scheinbar anfangs- und endlos aufeinander folgen, in eine *geregelte Kontingenz im Rahmen konsekutiver Ordnungen* überführen, die nachträglich verständlich machen, wie Ereignisse nicht nur *aufeinander folgen*, sondern *auseinander hervorgehen* konnten. Genau das ist auf der Stufe pränarrativer Zeitlichkeit noch nicht verständlich (die insoweit *privativ* aufgefasst wird). Doch ist die Rede von einer solchen ›pränarrativen‹ Stufe bei Ricœur doppeldeutig. Einerseits ist eine Ebene der Erfahrung gemeint, die *noch nicht* narrativ organisiert ist; andererseits ist im Gegenteil gemeint, sie beinhalte *schon rudimentäre* Formen der Erzählbarkeit (vgl. ZEI, 98, 118/TRI, 95, 113 f.), die ihr nicht erst in synthetischen Akten nachträglich auferlegt werden müssten.

Unter dieser Voraussetzung ist die *Erzählung, die verzeitlichte Erfahrung geschichtlich artikuliert,* nichts der erfahrenen Zeit gänzlich Äußerliches und kann an dieser selbst Maß nehmen, um ihren zentralen Anspruch zu legitimieren, der erfahrenen Zeit selbst adäquat Ausdruck zu verleihen und sie auf diese Weise zu ›humanisieren‹. Nähert man nun aber so die Strukturen erfahrener und erzählbarer Zeit aneinander an, entfällt dann andererseits nicht die Basis für die Annahme einer Einbildungskraft, die im Sinne Kants nur eine rohe, zeitliche »Mannigfaltigkeit« voraussetzt? Eine solche Mannigfaltigkeit, die erst eines synthetischen Aktes, d.h. der Intelligenz der narrativen Funktion bedürfte, um ein Mindestmaß an Intelligibilität zu erlangen, hätte an sich selbst überhaupt nichts Geschichtliches, das sich der Erzählbarkeit anbieten würde.

Erkennbar lehnt sich Ricœur an Kants Begriff der Einbildungskraft an, wo er sein Modell der »Synthese des Heterogenen« entfaltet, um dem Gefälle gerecht werden zu können, das die ›Humanisierung‹ der Zeit zwischen wilder und geregelter Kontingenz, zwischen bloßen Vorfällen und Ereignissen sowie zwischen endlosen Sukzessionen und narrativer Ordnung überwinden soll. Wird auf diese Weise einer Zeiterfahrung, der sich noch keine narrative Intelligenz

89 Vgl. ZEI, 115 f./TRI, 110–112, sowie Roland Barthes' Kritik an der Logik der Narrativität in: *Das semiologische Abenteuer,* Frankfurt/M. 1988, 113; ders., *Am Nullpunkt der Literatur,* Hamburg 1959, 40.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bemächtigt hat, jede Ordnung abgesprochen, durch die sie selbst sich in Formen einer der Erfahrung immanenten Geschichtlichkeit gestalten könnte, statt sich völlig in einer anfangs- und endlosen Mannigfaltigkeit zerstreuter ›Momente‹ zu verlieren?

5. Wahrnehmung, Wiederaneignung und ›Humanisierung‹ der Zeit

Diese Frage hatte auch Merleau-Ponty schon in seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* umgetrieben. Allerdings mit einer antiintellektualistischen Stoßrichtung, die bei Ricœur kein Pendant hat. Die Seiten über die Problematik einer »reflexiven Analyse« (Alain, Jules Lagneau), die sich in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* gegen eine intellektualistische Theorie der Wahrnehmung richten, sollten die Wahrnehmung als Hervorbringung eines »dem Sinnlichen selbst eigenen Sinns« rehabilitieren.[90] Das Kapitel über die Zeitlichkeit beschreibt eine der Wahrnehmung selbst eigene zeitliche Synthese im »Präsenzfeld« des Wahrgenommenen, bei der es sich aus der Sicht Merleau-Pontys nicht um eine »von Urteilskraft überhöhte Wahrnehmung« handeln kann.[91] Vor aller thetischen Intentionalität

90 Und zwar gegen eine Deutung der Wahrnehmung als eines unbewussten Schlussverfahrens (PhW, 47–67), wie es in der zuvor dominanten Wahrnehmungstheorie beschrieben worden war; vgl. ausführlich dazu Vf., *Eine Welt von Konsequenzen ohne Prämissen. Ein Nachtrag zur Geschichte des Theorems vom unbewußten Schluß. Mit Überlegungen zum Verhältnis von Wissenschaftsgeschichte und Phänomenologie;* in: *Archiv für Begriffsgeschichte XXXIV* (1991), 326–367.

91 Instruktiv wäre ein an dieser Stelle nicht zu vertiefender Vergleich mit den bereits erwähnten Vorlesungen Ricœurs zum Urteilen, die es von einer als Frage aufzufassenden Aporie her verstehen, die nach einer Antwort verlangt (J, 77, 79) und dabei die wiederum primär als willentlich gesteuert aufgefasste Aufmerksamkeit (J, 59) sowie die Fähigkeit des Unterscheidens des Richtigem vom Falschen, des zu Affirmierenden und des zu Negierenden (J, 32) auf den Plan ruft. Denken, das ist in diesem Sinne Denken-Wollen und dabei sogleich eine ethische, verantwortliche Aktivität, die sich in einer »maîtrise de délibération« bewähren soll. Erst so – und das ist ein entscheidender Unterschied zu Merleau-Ponty – sei es möglich, »qu'on entre dans le royaume de la vérité« (J, 40, 49, 51; hier zit. nach der Paginierung der digit. Fassung). Es ist bei den erwähnten Stellen allerdings nicht immer leicht zu entscheiden, wo der Autor referiert und wo er bereit ist, die besprochenen Positionen zu übernehmen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Urteilens wirkt in diesem Feld eine »fungierende Intentionalität«, die nicht den Gesetzen einer intellektuellen, sondern einer sogenannten »Übergangssynthese« folgt.[92] Diesseits urteilender Akte und eines die Zeit bereits linearisierenden Wissens gestalten sich die Wahrnehmung der Zeit und die wahrgenommene Zeit selbst. In passiver Synthesis bin aber nicht ich es, der die »Initiative der Zeitigung ergreift« (PhW, 485). Paradoxerweise handelt es sich um eine *Selbst*zeitigung der Zeit, die sich doch *durch mich* vollzieht. Dabei nimmt die Zeit ursprünglich nicht die Form einer linearen Sukzession an, wie es noch Husserls Modell der Retentionen und Protentionen nahelegt.[93] »Die Zeit ist ›Affektion ihrer selbst durch sich selbst‹: das Affizierende ist die Zeit als der Andrang und Übergang zur Zukunft hin; das Affizierte ist die Zeit als die entfaltete Reihe der Gegenwarten; Affizierendes und Affiziertes sind ein und dasselbe, da der Andrang der Zeit nichts anderes ist als der Übergang von Gegenwart zu Gegenwart. Diese Ekstase aber, diese Projektion eines

92 PhW, 474 ff., 485, 488, 309, 476. Auf die im Spätwerk weiter gehende (Selbst-) Kritik Merleau-Pontys kann an dieser Stelle nur verwiesen werden: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986, 222 f. Gegen eine Überdehnung der Begriffs einer (perzeptiven) Übergangssynthese wendet sich Ricœur implizit da, wo er die in Husserls *Logischen Untersuchungen* begründete Einheit des Sinns (in einer »intuition catégoriale«) unterschätzt findet. In diesem Punkt bedeutet der in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* eingeschlagene regressive Weg »vers le présent vivant« bzw. zu den lebensweltlichen Grundlagen der Objektivität für Ricœur einen Rückschritt hinter die *Logischen Untersuchungen*; vgl. seine *Hommage à Merleau-Ponty*, 1117, 1120; *Sur la phénoménologie*, 836 ff. Unmissverständlich fällt die Absage an das Projekt einer Phänomenologie der Wahrnehmung aus in: *Zum Grundproblem der Gegenwartsphilosophie. Die Philosophie des Nichts und die Ur-Bejahung*; in: R. Wisser (Hg.), *Sinn und Sein*, Tübingen 1960, 47–65, hier: 50 f. Doch dabei bleibt es nicht, erinnert Ricœur später doch selbst an den »monde de la vie dont la perception et le souci quotidien définissent le niveau«; in: *Jan Patočka, le philosophe-résistant* [1977], in: *Lectures 1. Autour du politique* [1991], Paris 1999, 69–73, hier: 69 [=L1]. Auf den Begriff der fungierenden Intentionalität kommt Ricœur zurück in *Jenseits von Husserl und Heidegger,* 61, auf den Begriff der passiven Synthesis in DA77, 73.

93 Vgl. H.-G. Gadamer, *Kleine Schriften IV*, Tübingen 1977, 27; P. Bieri, *Zeit und Zeiterfahrung*, Frankfurt/M. 1972, Kap. IV. – Mit Heidegger scheint Merleau-Ponty einerseits zwar die ›lineare‹ Form der Zeit als eine Form des »inneren Sinns« (Kant) ontologisch unterlaufen zu wollen, doch übernimmt er nicht den Begriff einer futurisierten »Sorge« und hält am Primat der Gegenwart fest (vgl. PhW, 466 ff., 471 ff.).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ungeteilten Vermögens auf ein ihm gegenwärtiges Ziel hin, ist die Subjektivität« (PhW, 484).[94] Zeit wird hier als Subjektivität gedacht – und Subjektivität als Zeit. Und wenn dieser Zusammenhang die Form eines Zerspringens, eines Aufspringens »der Gegenwart zu einer Zukunft hin« als »Archetyp allen Verhältnisses von sich zu

94 Den vielleicht energischsten Versuch, diesen Gedanken eines Übergangs zu reaktualisieren, der unsere *als Gegenwärtigkeit sich vollziehende Existenz* ganz ausmachen soll, und ihn vor jeglicher hermeneutischen Vereinnahmung (wie man sie bei Ricœur vermuten könnte) zu bewahren, stellt gewiss François Jullien Buch *Existierend leben. Eine neue Ethik* [2016], Berlin 2022, dar. Jullien will sich ganz in einer Phänomenalität halten (82), die – im Gegensatz zu bloßem Leben unter der Herrschaft eines spinozistischen *conatus essendi* (105) – nicht auf ›Dauer‹ angelegt scheint (96 f.) und sich stattdessen im bodenlosen Exil (28) eines rückhaltlosen Exponiertseins bewähren soll, um möglichst keinem bloß normalisierten Leben zu verfallen, dem die Welt im Grunde verschlossen bleibt. Wer wirklich ›existiert‹, muss in diesem Sinne dem Verbringen bloßen ›Lebens‹ Widerstand leisten (35 ff., 226), um eine »Ansprechbarkeit« (33, 153) durch die Welt zu realisieren, die allein einen »unpathetischen Zugang« zu allem verspreche, was nicht im Leben aufgeht (27). Diese Ansprechbarkeit aber könne man nur beschreiben; und man dürfe sie nicht »interpretieren«, denn das bedeute bereits, sie – und damit die eigentliche Vertrautheit unserer Weltzugehörigkeit (125 f., 142 f.) – zu verfehlen. Was sich in ihr zutrage, verdiene gewiss den Titel »Phänomen«; aber dieses sei kein Symptom für anderes (etwa für eine »Sache«, die im Erscheinenden wie auch immer limitiert zum Vorschein käme), es sei vielmehr *die Realität selbst* (129), *die geschieht, wie es regnet* (134), *impersonal und ohne autonomes Zutun eines Subjekts* (155). Jullien hält das für »aufweisbar« (was an Heidegger und an Ricœurs *monstration* denken lässt) und spricht geradezu von einem »existierenden Erscheinen« (135), dem auch der späte Merleau-Ponty auf der Spur gewesen zu sein scheint – vor jeglicher Sinngebung und Interpretation (137, 140). In diesem Erscheinen ohne Aufschub (161) gehe nichts mehr über das Hier und Jetzt hinaus, Hegel zum Trotz (159). Für Jullien kann so die Zeit kein maßgeblicher Horizont mehr sein (116). Es geht ihm unbedingt um das Nichtverfehlen unserer allein ›existierend‹ möglichen Gegenwart, die auf vitales Leben allerdings angewiesen bleibt, so dass es zu einem veritablen Chiasma von Leben und Existenz (223) kommen muss. So setzt sich Jullien energisch auch von all jenen ab, die von Mallarmé bis hin zu Ricœur behauptet haben, »das wahre Leben« sei allemal »anderswo« (198). Dieser anti-hermeneutische Ansatz des Sinologen, der in China kein dem Sein und kategorial bestimmtem Seiendem verhaftetes, sondern ganz und gar prozessuales Denken antrifft, beweist, wie aktuell und noch unausgetragen jene zwischen Merleau-Pontys Phänomenologie und Ricœurs Hermeneutik sich abzeichnenden Spannungen nach wie vor sind, deren Grundprobleme dieser Beitrag herausstellt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich« annimmt (ebd.), dann werden hier Zeitlichkeit und Subjektivität ursprünglich als ansatzweise geschichtlich formiert vorgestellt.

Aus diesem Grund bereitet es Merleau-Ponty scheinbar keinerlei Mühe, von der wahrgenommenen Zeit zur lebensgeschichtlich-biographischen Dimension menschlicher Existenz überzugehen. Auch hier gilt: nicht ich bin es, der die Initiative der Zeitigung der (lebensgeschichtlichen) Zeit ergreift. »Es geschah nicht nach meiner Wahl, daß ich geboren wurde, und bin ich einmal geboren, so bricht durch mich hindurch die Zeit hervor, was immer ich tun mag.« Die Zeit entfaltet sich auch ohne mein Zutun, und doch vollzieht sich dies *durch mich selbst* in Form einer »erworbenen Spontaneität« (PhW, 485). Der Prozess der Zeitigung ist kein Automatismus. Noch nachträglich kann ich die Zeit von neuem öffnen, indem ich mich etwa in einen Augenblick versetze, »wo sie noch einen Horizont der Zukunft hatte, der heute geschlossen ist, einen Horizont nächster Vergangenheit, der heute ein ferner ist«. Dabei kommt der Gegenwart, von der man jeweils ausgeht, der Primat zu; allerdings so, dass sie jedem die Dichte einer absoluten Individuierung versagt (PhW, 486). Von Anfang an erweisen wir uns – im Verhältnis zu Anderen und insofern *unvermeidlich in einer sozialen Dimension unserer Verzeitlichung* – als je ›schon geboren‹ und ›noch lebend‹. Wir sind uns selbst gleichsam vorausgegangen und hinken uns selbst hinterher. Diese Dis-Synchronie lässt sich in keiner subjektiven Gegenwart völlig tilgen. Im Gegenteil: jenes ›Aufbrechen‹ der Zeit ereignet sich in Bezugnahmen auf eine Vergangenheit, die bereits ›vorbei‹ ist, aber nachträglich vergegenwärtigt wird, und auf eine Zukunft, der wir nur vorgreifen, ohne sie je einholen zu können, immer von neuem.

Auch hier richtet sich die Argumentation Merleau-Pontys (abgesehen vom Primat der Zukunft, wie ihn Heidegger statuiert hatte) gegen eine Auffassung der Zeit als Produkt einer »von Urteilskraft überhöhten Wahrnehmung« und zielt auf Strukturen gelebter Zeit bzw. auf einen nur geschichtlich artikulierbaren »Zusammenhang des Lebens«, der sich am Leib abspielt und an ihm nagt.[95] ›Leib-

95 PhW, 479, 463. Von einem »Zusammenhang des Lebens« spricht bereits Dilthey (wie vor ihm Hölderlin [*Werke*, Tübingen o. J., 1287]). Dieser Begriff bezieht sich u.a. auf den sich bereits geschichtlich artikulierenden »Lebensverlauf, der an einem Körper sich abspielt«; vgl. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt/M. 1981, 251. Obgleich die Sinne angeblich

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

haftig‹ und damit Angelegenheit der Wahrnehmung sind Zeit und Geschichte auch insofern ›verfasst‹, als sie sich in habituellen Formen sedimentieren. Gerade dort, wo Geschichte in melancholischer Monotonie oder in pathologischer Trauer nur noch unnachsichtig herrschend *vergehende Zeit* zu sein scheint, ist es der Leib, worin sich die Herrschaft der Zeit Geltung verschafft.[96]

Der Leib scheint freilich zunächst nichts anderes zu sein als ein »System anonymer Funktionen« (PhW, 296). Doch erneuert eben dieses System ständig aus sich heraus eine Art Vor-Geschichte, die die Wahrnehmung bezeugt und aus der der Stoff der Geschichte gemacht ist, die man erzählen kann. Geschichten werden eben nicht nur erzählt, sondern vor allem durchlebt. Im ›gelebten Leben‹ herrscht keine wirre Formlosigkeit, der erst eine nachträgliche intellektuelle Deutung zu geschichtlicher Struktur verhelfen könnte. Ihm aber eine ›leibhaftige‹ Geschichtlichkeit und sogar deren ›Selbstgestaltung‹ zuzusprechen, erübrigt in keiner Weise, den Leistungen einer narrativen Intelligenz Rechnung zu tragen, die nicht zuletzt die *kritische* Frage aufwirft, *wie* denn und *in welcher Form* dem durchlebten und durchlittenen Leben *angemessen* Rechnung zu tragen wäre. Die Hermeneutik der Narrativität und die Ontologie eines (prä-)narrativen In-der-Welt-seins sollte man deshalb nicht abstrakt gegeneinander ausspielen. Doch Merleau-Ponty überspielt

---

»nur ein Mannigfaltiges von Einzelheiten darbieten«, soll der Lebenszusammenhang in der Auffassung Diltheys schon der »unmittelbaren Erfahrung« angehören (*Gesammelte Schriften*, *Bd. V,* Göttingen, [5]1968, 172). Vgl. R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, Paris 1969, 77. Merleau-Ponty bedient sich des Begriffs des Lebenszusammenhangs mit Bezug auf Heidegger (*Sein und Zeit,* Tübingen [11]1985, 373, 387; PhW, 479). Für Merleau-Ponty muss dieser Begriff aus den Ekstasen des Seins und aus seinem »Erstrecktsein« zwischen Geburt und Tod (das Ricœur dann im Sinne der *distentio animi* begründen wird) verstanden werden – nicht aus einer intellektuellen Synthese oder gar einer realen Kontinuität des Lebens. Nur dem Leib kommt diese untilgbare Zweideutigkeit zu: selbst Zeit zu zeitigen und ihr doch überantwortet zu sein, wie es das Altern unabweisbar macht. Vgl. PhW, 115 f.; Sca, 178, 369 f./SaA, 184 f., 384 f., sowie zur *distentio animi*, von der Ricœur bereits in seiner *Philosophie de la volonté* spricht: VI, 426; SdB, 281/SM, 231; FM, 65/HF, 60. Merleau-Ponty schreibt in einer Formulierung, die der *distentio animi* entspricht: »die Gegenwart ist zerrissen in die Vergangenheit, die sie übernimmt, und die Zukunft, die sie entwirft« (PhW, 384).

96 Vgl. PhW, 197; M. Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt/M. 1991, 218 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Differenzen zwischen der inneren Geschichtlichkeit, die der Wahrnehmung eigen ist[97], einerseits und der kritischen Aktivität andererseits, die nachträglich aus einer nicht mehr ›wahrnehmbaren‹ Vor-Geschichte heraus geschichtlichen Sinn gegen die Zerstreuung kontingenter Ereignisse zu behaupten versucht.[98] Zwar thematisiert er, wie es möglich ist, »über Entfernungen hin meine Vergangenheit und Zukunft zu ergreifen, meiner Vergangenheit mit all ihren Zufälligkeiten aus der Folge einer Zukunft, als deren Vorbereitung die Vergangenheit sich nachträglich darstellt, einen endgültigen Sinn zu geben, also mein Leben einer Geschichtlichkeit einzufügen« (PhW, 397). Wird aber diese Geschichtlichkeit im gleichen Sinne *wahrgenommen* wie die Zeit im Präsenzfeld, im »Feld der originären Erfahrung«, wo die Zeit angeblich »mit ihren Dimensionen leibhaftig erscheint«?[99]

Ricœur, der mit Kant von der *Unsichtbarkeit der Zeit* überzeugt ist, kann diesem Ansatz der *Phänomenologie der Wahrnehmung* nicht folgen. Gleichwohl sind die Ergebnisse dieses Werkes für die Hermeneutik der narrativen Funktion nicht ohne Bedeutung. Besonders widerstreiten sie der Ricœur'schen Idee einer »Wiederaneignung der Existenz«,[100] der noch in *Zeit und Erzählung* eine Leitfunktion zukommt. Merleau-Ponty zeigt zum einen, dass ich »von meiner Zeit [...] nie wirklich Besitz ergreifen [kann], ehe ich mich nicht gänzlich verstehe, und dieser Augenblick kann eigentlich niemals kommen, denn käme er, so wäre er noch bloß ein Augenblick, von einem Zukunftshorizont umgeben, der seinerseits der

97 In dem sehr weiten Sinne, wie er sie versteht, nämlich quasi als phänomenologisches Äquivalent des ontologischen Zur-Welt-seins.

98 Husserl war davon überzeugt, das *ego* konstituiere sich in »passiver Genesis« »in der Einheit einer Geschichte« (vgl. § 37 der IV. *Cartesianischen Meditation*); vgl. DI, 389/DlI, 400. Auch damit drohen jene Differenzen unterschlagen zu werden.

99 PhW, 473. Diese Formulierung besagt m. E. nicht, dass Merleau-Ponty an eine Wahrnehmbarkeit der Zeit selbst gedacht hat. Die Zeit erscheint – aber eben »leibhaftig«, d. h. *am Leib*, der altert und sich verjüngt usw. Das leibhaftige Erscheinen der Zeit ist unmöglich ohne das, *woran* sie sich zeigt. Insofern gibt es auch hier keine ›reine‹ Zeiterfahrung, die auch Ricœur für unmöglich gehalten hat.

100 Sie kehrt wieder in der Idee einer Sammlung aus der *distentio animi*, deren Energie sich aus der Hoffnung auf das Andere der Zeit, das, »was wahrhaft vorne ist«, nährt und so einen deutlich eschatologischen Aspekt beinhaltet; vgl. ZEI, 49, 47/TRI, 50, 48.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Entfaltung bedürfte, um verständlich zu werden« (PhW, 397). Jede lebensgeschichtliche Reflexion bleibt auf Dauer vorläufig und grundsätzlich widerlegbar. Die letzte Perspektive auf mein Leben, die für letztgültig adäquate Selbsterkenntnis einstehen können sollte, müsste meinen Tod ›überleben‹, um nicht in ihm noch zu scheitern. Das Streben nach Wiederaneignung der Existenz müsste demgegenüber in einer ihrerseits nicht mehr von kontingenter Zukunft überholbaren Form zum Ziel kommen, die voraussetzt, dass der Gegenstand ihrer Sorge in der Zeit verlöschte. Bis es so weit ist, polarisiert ein »existenzieller Entwurf« ein Leben »erst auf ein bestimmt-unbestimmtes Ziel hin [...], von dem es keinerlei Vorstellung hat« und das es, wenn überhaupt, selbst allenfalls in dem Augenblick erkennt, »in dem es eben dieses Ziel erreicht« (PhW, 506), falls es nicht einfach zu Ende geht, ohne irgendein ›Ziel‹ zu erreichen. Wann je sollte letzteres im Leben selbst als erreicht gelten können? Nur von jenseits des Grabes aus wäre Gewissheit zu erlangen; unter einer Voraussetzung also, die dem Streben nach Wiederaneignung selbst immer schon ein Ende gesetzt hätte.

Abweichend von Ricœur macht Merleau-Ponty darauf aufmerksam, wie sich geschichtliches Leben in einer quasi-natürlichen, vorpersonalen Existenzweise gleichsam sedimentiert, die wir uns nie ganz ›zu eigen‹ und bewusst verständlich machen können (PhW, 514). Zwar bedarf sie einer *persönlichen Übernahme*, um biographisch artikulierbaren Sinn annehmen zu können, da sich das leibhaftige »System anonymer Funktionen«, in dem sich unser geschichtliches Leben sedimentiert, nicht von allein *eindeutig* lebensgeschichtlich ausformt. Doch geschieht eine solche Übernahme nicht einfach nach Maßgabe willentlicher Verfügungen. Selbst das Streben nach Wiederaneignung der Existenz, von dem Ricœur spricht, vollzieht *sich* nur *durch uns* (PhW, 503, 507 f.) und hat so Anteil an der vor-personalen Materialität des eigenen Leibes[101],

101 Den Begriff *corps propre* entlehnt Ricœur Gabriel Marcel; vgl. Ricœur, *Hommage à Merleau-Ponty*, 1117; *Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel*, in: *Bulletin de la Société française de Philosophie LXXVIII*, no. 2 (1984), 3–16, hier: 9; auch in: L2, 49–67; Changeux, Ricœur, NR, 23, 98. Hier dient der Rekurs auf den eigenen Leib als Anker der Frage nach einer bewohnbaren Welt als einer Landschaft von Wegen und Hindernissen, von der schon Merleau-Ponty gesprochen hatte (s. o. und ebd., 148, 173). Auf Merleau-Ponty beruft sich Ricœur auch in seinen kritischen Abgrenzungen von einer Sprach-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die uns, wie Ricœur im Anschluss an Alphonse de Waelhens sagt, gleichsam »außerhalb« unserer selbst existieren lässt (s. o., Anm. 61). In dem Maße, wie das der Fall ist, erscheint es auch gerechtfertigt, zu sagen, dass wir nicht nur unser Leben geschichtlich leben, sondern eine Geschichtlichkeit erfahren, die sich *durch uns* vollzieht.

Die *Phänomenologie der Wahrnehmung* geht mehrfach fast unmerklich von einer Phänomenologie der Zeitlichkeit der Wahrnehmung »in eine Theorie historischer Erfahrung über und kommt so der Hermeneutik entgegen«[102] – um den Preis allerdings, dass der Begriff geschichtlicher und im engeren Sinne historischer Erfahrung selbst zwischen geschichtlich durchlebter Zeit und (narrativ gebildeter) Intelligibilität des Geschichtlichen unscharf wird (die dann auch geschichtswissenschaftlicher Kritik zu unterziehen ist). Umgekehrt bildet die Phänomenologie, die, indem sie sich nur Erfahrenes ›auslegend‹ realisieren lässt, selbst von hermeneutischen Voraussetzungen lebt, ein Gegengewicht zu einer Hermeneutik, der Geschichte am Ende zum Text gerinnt, zumal wenn sie sich von jeglicher Berufung auf ›Erfahrung‹ fern hält.[103] Abgesehen davon erhebt sich im Spannungsverhältnis zwischen Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* einerseits und Ricœurs *Zeit und Erzählung* andererseits noch immer die unvermindert aktuelle Frage, ob das leibhaftige Sein, in dem Ricœur mit Merleau-Ponty das *cogito* ›archäologisch‹ situieren möchte, die Idee einer bewussten Wiederaneignung der Existenz in Form einer teleologisierenden Erinnerung stützt, oder ob diese praktische Idee nur *gegen* eine reflexiv unaufhebbare Vor-Geschichte zerstreuter Ereignisse behauptet werden kann, die sich dem Leib eintragen, ohne sich je einer Dialektik

---

analyse, der er ungeachtet aller Sympathien die Grenze gesetzt sieht, nicht nach dem Ursprung des Sinns (»origine du sens«) in leiblichem Zur-Welt-sein fragen zu können. Vgl. P. Ricœur, *Le discours de l'action* [1970/1], 3, hier zit. nach der digitalisierten, von Catherine Goldenstein und Jean-Claude Monod besorgten Fassung (Fonds Ricœur 2015).

102 Vgl. B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M. 1983, 324.

103 Vgl. P. Ricœur, *Objektivierung und Entfremdung in der geschichtlichen Erfahrung*, in: *Philosophisches Jahrbuch 84* (1977), 1–12, hier: 8. Jenes Fernhalten bestätigt Ricœur später nochmals ziemlich strikt: »I vigorously resisted the word ›experience‹ throughout my career, out of a distrust of immediacy, effusiveness, intuitionism: I always favoured, on the contrary, the mediation of language and scripture« (vgl. *Critique & Conviction*. Conversations with F. Azouvi, M. de Launay, New York 1998, 139).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Aneignung zu fügen. (Worauf bekanntlich vor allem Foucault im Anschluss an Nietzsche insistierte.[104])

Mit dieser Problematik verknüpft sich die bereits angesprochene Frage, ob von einer inneren, sich leibhaftig vollziehenden Geschichtlichkeit zu reden mit einem hermeneutisch erneuerten Intellektualismus vereinbar sein kann, der die Konstitution jeglicher Intelligibilität, durch die Zeitlichkeit als Geschichtlichkeit zum Vorschein gebracht werden kann, einer Einbildungs- und Urteilskraft zuschreibt, die eine Reduktion pränarrativer Zeitlichkeit auf den Status einer bloßen temporalen Mannigfaltigkeit impliziert. Jene Geschichtlichkeit, die die *Phänomenologie der Wahrnehmung* als eine sich *durch uns* ›passiv synthetisierende‹ herausarbeitet, widerspricht einem Konzept der narrativen Funktion, das jegliche Intelligibilität dem Urteil zuspricht und der gelebten Zeit abspricht. Selbst in pathologisch zerbröckelter Zeitlichkeit ist die Erfahrung nicht gänzlich stumm, wirr und formlos, sondern neigt zu pränarrativer Selbstgestaltung, die sich der Erzählbarkeit anbietet. Über eine völlige Heterogenität und über eine ganz und gar unzusammenhängende Kontingenz ist man in gelebter Zeit immer schon hinaus. Diese Schlussfolgerung stützt im Grunde das Projekt, erzählte Zeit als adäquaten Ausdruck gelebter Zeit zu rechtfertigen, insofern nur einer nicht zur bloßen Mannigfaltigkeit reduzierten Zeitlichkeit der Erfahrung überhaupt an ihr selbst wenigstens *Erzählbarkeit* zugeschrieben werden kann. Darin unterstützt die Phänomenologie der Zeiterfahrung den Ansatz einer Hermeneutik der narrativen Funktion.

---

104 Die auch bei Merleau-Ponty noch von Hegel inspirierte Idee der »Erinnerung« wäre zu konfrontieren mit einem genealogischen Ansatz, der jegliches Verhältnis zum Vergangenen von der Vorstellung seiner Wiederkehr, Wiederbelebung oder Aufhebung im dialektischen Sinne des Wortes zu trennen versucht; vgl. M. Foucault, *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt/M. 1987, 74 ff. Wie unausgetragen diese Problematik im Werk Ricœurs geblieben ist, beweist sein bis ins Spätwerk hinein konsequentes Festhalten an der philosophischen Trias von (1.) Reflexion, durch die »l'esprit tente à retrouver sa puissance d'agir«; (2.) invers ausgerichteter phänomenologischer Deskription, die »aux choses mêmes« führen soll, und (3.) interpretativer Lektüre der Erfahrung, die ungeachtet der viel zitierten Devise des »Verzichts auf Hegel« nach wie vor in einer Perspektive der *Aufhebung* (dt. i. Orig.) früherer Gestalten der Erfahrung in späteren und fortgeschrittenen beschrieben wird; vgl. Changeux, Ricœur, NR, 10 f., 259, 269.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Was aber *verlangt,* über die bloße Erzählbarkeit durchlebter Zeit hinaus, danach, narrativ zur Sprache gebracht zu werden? Reicht als Grund dieses Verlangens allein das Faktum des Verzeitlichtseins unseres ›jemeinigen‹ Lebens aus, das um seine eigene geschichtliche Verständlichkeit ringt[105], wovon Ricœur zumindest im Kontext seiner Theorie der Narrativität mit Charles Taylor ausgeht? In der Frage, was eigentlich dazu herausfordert, der Zeit *preisgegebenes* Leben geschichtlich zu artikulieren, um es auf narrativem Wege nicht zuletzt *Anderen* verständlich zu machen, die Geschichten hören und lesen können, haben die Phänomenologie der Wahrnehmung und die Hermeneutik der Narrativität noch immer einen gemeinsamen und unvermindert aktuellen Fluchtpunkt.

6. Jenseits direkter Ontologie und reiner Phänomenologie: Zur Geschichtlichkeit phänomenologisch-hermeneutischen Fragens

Ungeachtet der vielzitierten »Krise des Erzählens« als Form literarischer Darstellung, historiographischer Rationalität und auch sozialer Kommunikation überhaupt sieht sich unsere Zeit vielfach mit einem *Verlangen nach Erzählung* konfrontiert. Dieses Verlangen entspringt gewiss ganz unterschiedlichen Quellen, darunter tragische und traumatische Erfahrungen an den Grenzen des Sagbaren, die ebenso sehr danach verlangen, narrativ artikuliert zu werden, wie sie an ihrer Mitteilbarkeit zweifeln lassen. Vielfach widerrufen Erzählungen ihrerseits die Prätention, der Erfahrung wirklich gerecht werden zu können, von der sie sich herausgefordert erweisen. Das gilt besonders dort, wo sie erlittener Gewalt zur Sprache verhelfen. Gleichwohl behauptet die Erzählung ihre Position als die vorrangige,

105 In diesem Kontext spielt – eher hintergründig – das Motiv eines ontologischen Mangels, den wir dem Verzeitlichtsein zu verdanken haben, sowie das Motiv der Sehnsucht nach dem Anderen der Zeit eine bestimmende Rolle, während in späteren Schriften stärker ethische Motive ins Spiel kommen, die das Verlangen nach Erzählung eher von dem her verständlich machen, was den Anderen widerfahren ist. Infolgedessen wird aber in einer vorläufig kaum abzuschätzenden Weise der zeitontologische Rahmen der Ricœur'schen Philosophie selber brüchig. Vgl. P. Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern, Vergessen, Verzeihen*, Göttingen 1998.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

unverzichtbare und unersetzbare kulturelle Weise, im Modus des Berichtes, des Eingedenkens oder der Trauer Antwort auf das Leiden derer zu geben, die in der Anonymität eines besonders gewalttätigen Jahrhunderts verstummt sind.[106] Aus diesem Grunde können wir uns in der Tat nur schwer eine Kultur vorstellen, in der man nicht mehr wüsste, was erzählen heißt, wie Ricœur mit Walter Benjamin feststellt, der wie kein anderer die Frage aufgeworfen hat, was danach verlangt, erzählt zu werden, statt in stummer Zeit- und Gewalterfahrung einem indifferenten Vergessen preisgegeben zu sein.[107]

Aber wie steht es – abgesehen von der *Unverzichtbarkeit* und *Unersetzbarkeit* der Erzählung – um den Anspruch, der fraglichen Erfahrung mit narrativen Mitteln *wirklich gerecht zu werden*? Die Phänomenologie der Erfahrung, in deren Tradition sich Ricœur einschreibt, legt es nahe, diese Frage nicht von der Gewalt, vom Trauma und von den Grenzen der Erfahrung überhaupt, sondern allein von der Zeit her aufzurollen. Von deren Erfahrbarkeit her fragt sie

106 J. Straub (Hg.), *Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte. Erinnerung, Geschichte, Identität 1*, Frankfurt/M. 1998; ders., J. Rüsen (Hg.), *Die dunkle Spur der Vergangenheit. Psychoanalytische Zugänge zum Geschichtsbewußtsein. Erinnerung, Geschichte, Identität 2,* Frankfurt/M. 1998; U. Baer (Hg.), *›Niemand zeugt für den Zeugen‹. Erinnerungskultur nach der Shoah,* Frankfurt/M. 2000; A. Wieviorka, *L'ère du témoin*, Paris 2013. Die weitgehende Beschränkung dieser Literatur auf den Hintergrund der NS-Zeit und des Zweiten Weltkriegs sprengen längst andere Autor:innen – wie etwa Swetlana Alexijewitsch.

107 Gehört dazu nicht auch die symmetrische Frage, ob wir uns eine Kultur vorstellen können, in der man dem Verlangen nach (zumal literarischer) Erzählung gleichgültig begegnete und *sich nichts mehr erzählen lassen* würde? Ricœur verweist an der fraglichen Stelle auf Benjamins Essay über den Erzähler (bzw. Nikolai Lesskow), nicht aber auf dessen Thesen zum Begriff der Geschichte, was im Hinblick auf das Verlangen nach Erzählung näher gelegen hätte; W. Benjamin, *Illuminationen*, Frankfurt/M. ^{2}1980, 251–261, 385–410; P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. II: Zeit und literarische Erzählung* [1984], München 1989, 50 f.; frz.: *Temps et récit. Tome II. La configuration du temps dans le récit de fiction*, Paris 1984, 48; *Une reprise de ›La Poétique‹ d'Aristote* [1992], in: L2, 466–480, hier: 479 f. Im Übrigen übergeht Ricœur weitgehend die früher ›gesellschaftskritisch‹ genannten Aspirationen einer zeitgemäßen Erzähltheorie, wie sie etwa von Georg Lukács' *Theorie des Romans* (1920) und Leo Löwenthals *Erzählkunst und Gesellschaft* (1928–31) angestoßen worden sind. Zumindest gilt das für seinen zuletzt genannten Band. Freilich wäre seine Theorie der literarischen Erzählung mühelos mit den ideologie- und utopiekritischen Schriften der 1970er Jahre zu verknüpfen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nach den Möglichkeiten und nach dem Sinn ihrer geschichtlichen, speziell narrativen Artikulierbarkeit. Indem Ricœur dieser Phänomenologie nun aber eine hermeneutische Wendung gibt und auf der unumgänglichen Entäußerung der Erfahrung im Text insistiert, legt er selbst das gegenläufige Vorgehen einer Rückfrage nach dem dieser Entäußerung vorausgehenden leibhaftigen Verlangen nach geschichtlicher, vorzugsweise in Erzählungen sich niederschlagender Verständlichkeit durchlebter Zeit nahe. Der eigentliche Gegenstand einer Philosophie der Erzählung bzw. der Narrativität, wie sie Ricœur seit den 1970er Jahren entwickelt hat, ist insofern nicht die Erzählung allein, sondern indirekt auch die Zeitlichkeit leibhaftigen Lebens, das die Erzählung *als geschichtliches* bzw. *als geschichtlich intelligibles* zum Vorschein zu bringen beansprucht.[108] Diese Zeitlichkeit ist nicht *apriori* ›menschlich‹ verfasst und verständlich. Erst nach Maßgabe narrativer Artikulation, das ist Ricœurs Überzeugung, wird die Zeit über ihr bloßes, ständiges Vergehen hinaus zu einer menschlich deutbaren und in gewisser Weise verständlichen. Dem geht jedoch das spezifisch menschliche Verlangen voraus, durchlebte Zeit geschichtlich zu begreifen.

Ricœurs großes Werk *Zeit und Erzählung* lässt sich in diesem Sinne als Apologie einer narrativen ›Humanisierung‹ der Zeit lesen, die schließlich auch auf der Ebene eines selbst narrativ oder prä-narrativ strukturierten In-der-Welt-seins statthaben soll. Indem die Phänomenologie, teils von Husserl, teils von Heidegger her, diese Ebene zu ihrem Thema macht, darf sie sich freilich nicht auf den Abweg einer *direkten* Ontologie oder einer *reinen* Phänomenologie der Zeit

108 Siehe dazu die Unterscheidung von »historicité comme mode de l'être«, *geschichtlich* und *historisch* in Ricœurs *Remarques sur la communication du Professeur Karl Löwith*, in: H.-G. Gadamer (éd.), *Vérité et Historicité*, La Haye 1972, 22–28, hier: 25; vgl. *Entretien* avec P. Ricœur in: *La philosophie d'aujourd'hui*, Paris, Lausanne 1976, 8–23, wo es heißt, »la condition historique précède la conscience historique« (16). In *History and Hermeneutics* (in: Y. Yovel [ed.], *Philosophy of History and Action,* London, Jerusalem 1978, 3–20) erklärt Ricœur, von der *Historie* (dt. i. Orig.) zur Geschichte als »experience of belonging to…« zurückzuwollen (6). Die Frage aber ist, wie letztere auf unsere Vorstellungen von einer ›ontologisch‹ begriffenen Geschichtlichkeit zurückwirken kann, so dass sich eine hermeneutische Zirkularität zwischen Grundstrukturen geschichtlicher Existenz (bzw. des Daseins) und deren Erfahrung abzeichnet.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

begeben, denn *die Zeit selbst erscheint nicht*[109], wie Ricœur mit Kant nachdrücklich behauptet, und über einen nicht methodisch vermittelten Zugang zur Zeitlichkeit des Existierens verfügt die Philosophie nicht. So hat eine Philosophie, die die Zeit als von Menschen erfahrene und dargestellte thematisiert, zunächst allein in den kulturellen Ausprägungen der Narrativität ihren legitimen Ansatzpunkt, was sie allerdings nicht daran hindern kann, in einem zweiten Schritt den Bedingungen der *Erzählbarkeit* verzeitlichter Erfahrung und der Zeitlichkeit des Seins nachzugehen, das narrativ zur Sprache zu kommen und geschichtlich verständlich zu werden verlangt. Auf den ersten Blick scheint damit der Ansatz einer Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, die unter Umgehung der Erzählung direkt auf die erfahrene Zeit und auf eine innere Geschichtlichkeit der Erfahrung glaubte zugreifen zu können, überholt. Doch wenn sich erzählte Zeit dem Anspruch geschichtlicher Artikulation erfahrener Zeit stellt, ergibt sich weiterhin das Problem, wie sich das Unternehmen einer Hermeneutik der narrativen Funktion zum Projekt einer Phänomenologie der Zeiterfahrung bzw. wahrgenommener Zeit verhält, das Ricœur in seiner Auffassung von Hermeneutik offenbar aufgehoben sieht.

Dabei geht es keineswegs nur darum, verzeitlichte Erfahrung *überhaupt* (und irgendwie) mit narrativen Mitteln, insofern geschichtlich, artikulieren zu können, sondern auch um einen *ethischen Sinn* eines Erzählens, das sich einerseits an Andere wenden und andererseits deren Verlangen nach Erzählung aufgreifen muss. Mit anderen Worten: es geht nicht nur darum, dass und wie wir

109 Wie kann man dann aber dem Ansinnen einer Humanisierung *der Zeit selbst* das Wort reden? Kann man streng genommen unter dieser Voraussetzung überhaupt von ›Zeiterfahrung‹ sprechen, wenn damit *Erfahrung der Zeit selbst* gemeint sein soll? Wenn die Zeit *selbst* nicht erscheint, sondern nur *an Verzeitlichtem* sich indirekt abzeichnen kann, dann kann der Begriff der Zeiterfahrung niemals *reine* Zeiterfahrung, d. h. Erfahrung von *nichts als Zeit* bedeuten, sondern verweist immer auf etwas Verzeitlichtes, an dem sich etwa das Vergehen von Zeit abspielt. So gesehen bedarf die Apologie einer Humanisierung der Zeit einer kritischen Revision. Offenbar bezieht sie sich auf eine seit jeher auf menschliche Weise erfahrene Zeit, einschließlich der Vieldeutigkeit, die in diesem Prädikat liegt. ›Menschlich‹ wird ja auch die *unmenschliche Gewalt* und deren Zeit erfahren. Das ruft die Frage nach einer ethischen Bedeutung einer ›Humanisierung der Zeit‹ auf den Plan, die sich in deren Erzählbarkeit nicht erschöpfen dürfte (vgl. AEP, 39, 41).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erzählen können (etwa um einen ›Lebenszusammenhang‹ zum Vorschein bringen zu können); es geht vielmehr auch darum, *ob*, *warum*, *wie* und *wem* wir erzählen *müssen* und wie wir *uns* – in der Rolle von Zuhörenden oder Lesenden, jedenfalls als Adressaten – etwas *erzählen lassen* sollten.[110] Erst vermittels dieser Fragen kann die zunächst (mit Husserl) von der Zeitlichkeit des Bewusstseins ausgehende Phänomenologie der Zeit in Verbindung mit der Ontologie der Geschichtlichkeit (auf den Spuren Heideggers, Sartres und Merleau-Pontys) mit einer Hermeneutik der Narrativität so zusammenfinden, dass auch verständlich wird, *inwiefern wir nicht wollen können, nicht mehr erzählen zu können.*

Im Vergleich zu Ricœurs frühen Bezugnahmen auf die Phänomenologie ergeben sich daraus in mehrfacher Hinsicht anders gelagerte Probleme: Keine Rede ist mehr (wie bei Husserl) davon, sich auf ein *transzendentales Ich*, jenes »Residuum der Weltvernichtung«, als letzten Garanten alles Erfahrbaren zu berufen. An dessen Stelle ist ein menschliches, leibhaftiges, mundanes, individuiertes *Selbst* getreten[111], das sich aus eigener Kraft weder einer absoluten Apodiktizität noch auch der Adäquatheit seiner nach Verstehen, Deutung und Interpretation verlangenden Erfahrungen versichern kann. Als im Verhältnis zu sich intransparentes, dem kein luzides ›Sehen‹ eines begrifflichen, ungetrübten ›Blicks‹ zur Verfügung steht, muss es sich *an Andere wenden*, die vor der gleichen Schwierigkeit stehen: Sie können nur *in* und *aus* ihren Verhältnissen zueinander, indem sie einander etwas zu verstehen und zu denken geben, überhaupt ermitteln, was es mit ihrer Erfahrung auf sich hat; sei es im Namen der Wahrheit, des Guten, des Gerechten oder eines Glücks, von dem sich auch in äußerstem Unglück noch eine Spur finden mag, wenn auch nur eine negative. Nichts fordert sie dabei derart heraus wie gerade Erfahrungen, die sie mit Unwahrheit, mit ›Bösem‹, mit Ungerechtigkeit, mit Intolerablem, mit verletzender, verwundender und

110 Und zwar ›ethisch‹ zunächst in dem weiten Sinn, den Ricœur diesem Begriff in einer kurzen Besinnung auf die Begriffsgeschichte gibt, in: *L'éthique, la morale et la règle*, in: *Autres Temps 24* (1990), février, 52–59. Ethisch sprechen, heißt es hier, »c'est partir de la conviction qu'il existe une manière ›meilleure‹ d'agir et de vivre«. Insofern betreffe das Ethische die Ausrichtung unsers Lebens, das Moralische dagegen eher deren Inhalte.

111 Vgl. die von bloßer Selbigkeit abgehobene Frage nach dem *Wer des Daseins* bereits bei Heidegger (*Die Grundprobleme der Phänomenologie,* 169, 225, 242).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vernichtender *Gewalt* in allen ihren Erscheinungsformen machen müssen; darunter radikale, die sich gegen Andere als solche wenden, sie auf ein ›innerweltliches‹ Etwas reduzieren, sie vergleichgültigen, zum Verschwinden bringen oder darauf abzielen, sie ein für allemal zu liquidieren, um sie einem absoluten Vergessen zu überantworten.

In frühen sozialphilosophischen Schriften hatte sich Ricœur auf Kant berufen, der begründet hatte, wie jede(r) Achtung verdient im Sinne eines absoluten Wertes bzw. der Würde (wie man heute stattdessen sagt), die schlechterdings niemandem abzusprechen sei. Diese Gewissheit ist allerdings dahin. Die in einschlägigen Dokumenten kontrafaktisch für »unantastbar« erklärte Würde kann sehr wohl in radikal entwürdigender Weise angegriffen und womöglich zerstört werden.[112] Und die Empfänglichkeit für ein bestimmtes Gebot oder Verbot, sei es für die Stimme des Gewissens oder einen unverfügbaren, selbst schlimmster Gewalt widerstehenden Anspruch des Anderen, steht radikal in Frage.[113] Nichts dergleichen ist zu beweisen. Gerade dies hat Levinas dazu veranlasst, jedem ›Anderen‹ eine Alterität zu attestieren, die sich als völlig unverfügbar und somit jeglichem ›Zugriff‹ entzogen erweisen soll – auch dem Zugriff der Erfahrung und somit einer Phänomenologie, die einst mit dem Anspruch aufgetreten war, *die* philosophische Wissenschaft aus und von menschlicher Erfahrung *par excellence* zu sein.

Erst seit den 1980er Jahren setzt sich Ricœur mehrfach schriftlich mit der außerordentlich heterodoxen, sich zwar an die Phänomenologie anlehnenden, sie aber in entscheidenden Punkten auch zurückweisenden Philosophie von Levinas auseinander, nachdem er sich von einer bloßen Texthermeneutik ab- und immer mehr

112 Vgl. Vf., *Würdigung des Anderen. Bezeugung menschlicher Würde in interkultureller Perspektive – im Anschluss an Judith N. Shklar*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 32,* Heft 3 (2007), 227–257.

113 Vgl. J. K. Roth, *The Failures of Ethics. Confronting the Holocaust, Genocide & Other Mass Atrocities*, Oxford 2018, 139 ff.; N. Scheper-Hughes, P. Bourgois, *Introduction*, in: dies. (ed.), *Violence in Peace and War*, Oxford 2004, 1-32, hier: 24 f.; D. J. Goldhagen, *Worse than War*, New York 2009, 215, 329, 353, 359; M. Lange, *Killing Others. A Natural History of Ethnic Violence*, Ithaca, London 2017, 5; Vf., *Zu den* dark sides *›ausgesetzten‹ kulturellen Lebens. Einspruch gegen den neuerdings erhobenen optimistischen Ton in der Kulturtheorie,* in: *Filozfija i Društvo/Philosophy and Society XXXI*, Nr. 4 (2020), 515–568; http://journal.instifdt.bg.ac.rs/index.php?journal=fid.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

deren praktischen und politischen Horizonten zugewandt hatte, um schließlich die im Frühwerk im Zeichen des ›Nächsten‹ bereits erkennbare Problematik der Alterität des Anderen wiederzuentdecken.[114] Ricœur begreift Levinas' Philosophie als Apologie der Alterität des Anderen, für den wir Verantwortung tragen. Diese ergibt sich jedoch nicht unmittelbar aus einer noumenalen Bestimmung zur Vernunft, wie man sie mit Kant begründen könnte, sondern direkt ›angesichts‹ des singulären Anderen und ist insofern *nur zu bezeugen, nicht zu beweisen.*

Wo Levinas diese Gedanken entfaltet, geht er höchst kritisch mit der Phänomenologie ins Gericht. Im Gegensatz zu allem, was Schelers Phänomenologie der Sympathie und des Mitgefühls[115], Husserls *Cartesianische Meditationen*, Sartres Beschreibung des Für-Andere-seins[116] und selbst Merleau-Pontys späte Ontologie der Verflechtung von Selbst und Anderem[117] gelehrt hatten, wirft er ihr vor, die eigentliche *Sensibilität,* die uns für den Anderen als solchen aufschließe, zu verfehlen. Die Idee, behauptet Levinas, »daß eine Sinnlichkeit einen Zugang zum Anderen auf andere Weise finden könnte als auf dem Wege der ›Gnosis‹ des Berührens oder des Sehens [...], scheint den Analysen der Phänomenologen fremd zu sein. [...] In dem Wort Bewußtsein bleibt die Wurzel *Wissen* wesentlich und herrschend. So bricht die Sozialität die Ordnung des Bewußtseins nicht anders als es das Wissen tut: Indem das Wissen sich mit dem *Gewußten* vereinigt, koinzidiert es sogleich mit dem, was ihm vielleicht fremd war.«[118] Dagegen bietet Levinas eine gewaltsam anmutende Alternative auf: Die »Sozialität« bzw. das, was uns mit dem Anderen als solchem ›verbindet‹ (ohne sich in einer Relation

114 Allerdings wird die Alterität des Anderen schon früh, wenigstens *en passant*, auch mit der Fremdheit des Anderen in Verbindung gebracht (siehe die Anm. 102 zum Beitrag über pathische Subjektivität). Darüber hinaus wird erkennbar, wie sich Ricœur gegen eine übermächtig werdende Alterität sträubt, die am Ende überall und nirgends im Spiel zu sein scheint; vgl. P. Ricœur, *Philosophie und Religion bei Karl Jaspers*, in: P. A. Schilpp (Hg.), *Karl Jaspers*, Stuttgart 1957, 604–636, hier: 615.

115 M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* [1912], Bern, München 1974, 48.

116 Vgl. Sartre, SN, 405–538.

117 Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, 187 ff.

118 Vgl. E. Levinas, *Über die Intersubjektivität. Anmerkungen zu Merleau-Ponty*, in: Métraux, Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft*, 48–55, hier: 53.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auflösen zu lassen), müsse bzw. solle das Bewusstsein »von außen« »brechen« – »gemäß der unauslöschlichen Differenz, die in der ethischen Verantwortung liegt«, so wie sie angesichts des Anderen zur Geltung komme. Kann sich aber die daraus hervorgehende »Gabe der Verantwortung« überhaupt anders geltend machen als in der Erfahrung, die sie bezeugt?[119]

Indem Levinas auf einer ethischen, in der ›Gnosis‹ nicht aufgehenden Öffnung zu Anderen hin insistiert, die nicht reduzierbar sei auf die »Erfahrung der Nähe«, in der sie sich uns als Andere darstellen, muss er doch zugeben, dass diese Öffnung nicht »für die Erfahrung überhaupt unzugänglich« sein kann.[120] Wie schon Husserl[121], so steht nun auch Levinas vor der Schwierigkeit, anzugeben, wie von einer »Zugänglichkeit« unverfügbarer Alterität des Anderen die Rede sein kann. Welcher Art ist diese besondere Zugänglichkeit, die in gewisser Weise doch erfahrbar sein muss? (Wenn nicht, wie könnte dann von ihr überhaupt die Rede sein?) Bezeichnend ist, dass sich auch Levinas an dem Punkt, wo diese Frage sich stellt, seinerseits mit Alphonse de Waelhens auf eine ungeklärte »nicht-philosophische Erfahrung« beruft, in der sich die ethisch entscheidende »Nicht-In-Differenz der Menschen« »zeigen« können soll, die die »Differenz der Fremdheit« des Anderen nicht tilgt.[122] Wenn in dieser

---

119 E. Levinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg i. Br., München [2]1987, 141. Levinas kam die Phänomenologie hier zweifellos entgegen; vgl. ebd., 135.

120 Ebd., 278. In diesem Sinne wäre möglicherweise zu deuten, wie Ricœur bereits in seinem 1977er Vorwort zu Raphaël Célis' Buch *L'Œuvre et L'Imaginaire* (in: L2, 459–465) dessen Bezeichnung der Beziehung zum Anderen als »résolument ›déprésentative‹« aufgreift (hier: 464).

121 Vgl. den § 52 der *Cartesianischen Meditationen*.

122 Vgl. Levinas, *Die Spur des Anderen,* 326, sowie *Über die Intersubjektivität*, 54. Mit diesem Kernproblem hatte sich Ricœur 1953/4 in zwei Studien insbesondere zu Husserls *Cartesianischen Meditationen* auseinandergesetzt. Dabei konnte er der Ableitbarkeit des Anderen von einem transzendentalen Ich (»Ego originaire ›dans‹ lequel l'alter ego se constitue«) nicht folgen. Dieser phänomenologische Weg der Selbstbesinnung auf ein solches Ich verfehle gerade die »altérité d'autrui« (AEP, 164) im Ausgang von einem primär ›sehenden‹, nicht praktischen, tätigen Zugang zu ihm, der ihn nicht einmal als *alter ego*, sondern allenfalls als *altera res* gelten lasse (AEP, 169, 174, 186). Infolgedessen verfehle er auch die Freiheit eines praktisch kraft der »puissance néantisante du moi« sich bewährenden Bewusstseins, wie Ricœur mit gewissen Anklängen an Sartres Begriff des *projet* schreibt (AEP, 178). Und die originäre Selbstgegebenheit

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nicht-In-Differenz der »ethische Widerstand« liegen soll, auf den keine Mordmacht Zugriff hat, muss Levinas zugeben, dass wir von diesem Widerstand nur von den Antworten her wissen können, die er uns abverlangt. Wenn diese Antworten – selbst wenn es sich um Antwort*verweigerungen* handeln sollte – auf die Spur der ›Wahrheit‹ dieses Widerstandes als des Kerns menschlicher Sozialität führen, so doch nur in der Weise der nachträglichen *Bezeugung*, nicht des Beweises. Über das, was vom »Jenseits des Seins« her, wie Levinas meint, zur Verantwortung aufruft, ist streng genommen nichts *auszusagen*. Der Wahrheitsmodus der Bezeugung verweist uns aber auf konkretes geschichtliches Leben, das nachträglich – und in unvermeidlich ganz und gar anfechtbarer Art und Weise – bezeugt, worauf es Antwort gibt.

Bedenken wir die historische Situation, die über den Begriff der Selbst-Bezeugung und des historischen Zeugnisses hinausgehend ein radikalisiertes Denken der Bezeugung und des Zeugnisses im Zeichen des Anderen auf den Plan gerufen hat[123], so zeigt sich, daß die Geschichtlichkeit unseres Fragens, mit dem wir Antwort geben auf unsere geschichtliche Situation, den Horizont einer Ersten Philosophie sprengt, die in Husserls Verständnis zugleich eine ›letzte‹ hätte

---

fremder Erfahrung sei auf der Basis imaginärer Variationen eigener Erfahrung schlechterdings nicht einzuholen (AEP, 172). Letztlich triumphiere bei Husserl die Interiorität eines solipsistischen Ich über jegliche *extériorité*, vor allem über den Fremden (»étranger par excellence étant autrui«; AEP, 188; vgl. ebd., 198 ff., 209). Weiß über all dies nicht die ›mundane‹, nicht eidetisch und transzendental reduzierte Erfahrung und *Praxis* von *Leiden und Tun* (dt. kursiv i. Orig.) mehr als der Phänomenologe (AEP, 220) – der das Wirkliche »wie die Schildbürger […] mit Säcken« in die transzendentale Phänomenologie wieder hineintragen muss, nachdem sich diese von der »natürlichen Einstellung« gelöst zu haben behauptet? (So Alfred Schütz in einem Brief an Aron Gurwitsch; vgl. deren *Briefwechsel 1939–1959*, München 1985, 391 f.) Weiß sie bspw. nicht von ›zwischenmenschlichen‹ Verflechtungen (»entrelacs«; i. Orig. unter Verweis auf Merleau-Ponty), die nicht nur visueller Art sind (AEP, 207 f.)? Sie betreffen kein Ich (als Subjekt und Adressat des delphischen *gnothi seauton;* AEP, 225), sondern ein *Selbst* (dt. i. Orig.), das allerdings auch vor dem Problem »bewährbarer Zugänglichkeit« (»accessibilité confirmable«) Anderer steht (AEP, 209); und zwar gerade in Anbetracht dessen, was an ihnen »originär unzugänglich« bleibt, wie es bei Husserl heißt (*Cartesianische Meditationen*, § 52).

123 Vgl. Vf., *Prekäre Selbst-Bezeugung. Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne*, Weilerswist 2012.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sein sollen, in der schließlich alles vernünftige Fragen sein Ende haben würde. Wir sind jedoch mit einer Gewalt der Infragestellung unseres geschichtlichen Lebens konfrontiert, die, statt bloß auf eine Rückbesinnung auf unangefochtene »Urfragen« hinauszulaufen, das überlieferte Verständnis von Fragen und Antworten selbst in Zweifel zu ziehen zwingt. Weder die Suche nach absoluter Gewissheit noch die Seinsfrage kann in diesem Sinne der geschichtlichen Kontingenz des Infragegestelltwerdens entzogen gedacht werden. Diese Kontingenz affiziert uns aber nicht erst aufgrund einer speziellen phänomenologischen Einstellung, sondern betrifft unser geschichtliches Leben selber.

Genau das macht die Philosophie von Levinas, deren Denkwege hier nicht im Einzelnen nachzuvollziehen sind, deutlich, indem sie einen pathologischen Weg in die Philosophie eröffnet.[124] In historischer Perspektive setzt sein Denken mit dem Leiden am Leiden der Anderen ein, deren »Gesicht« man hat vernichten wollen.[125] *Wer*

124 Ein Weg, dem sich Ricœur auf andere Weise in späten Schriften auch angenähert hat; so u.a. in *Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas* [1991], in: L2, 304–319, hier: 312; *Le Juste 2,* Paris 2001, 85–106; *Responsabilité: limitée ou illimitée?,* in: *Le crime contre l'humanité: mesure de la responsabilité?*, in: *Les Cahiers de l'Ecole Cathédrale 33* (1998), 23–30, hier: 25.

125 Womit ausdrücklich nicht gesagt sein soll, die inzwischen edierten frühen Schriften würden durchweg von diesem Gedanken bestimmt sein. Schon die vielfach in ihnen feststellbare erotische Ausrichtung auf eine *altérité féminine* spricht dagegen. Vgl. E. Levinas, *Carnets de captivité et autres inédits. Œuvres 1,* Paris 2009, 76, 273, 303. Im Übrigen geht Levinas in seinem ersten Hauptwerk, *Totalité et infini* (1961), unter Hinweis auf Heraklit vom Krieg und keineswegs von einem bestimmten historischen Ereigniszusammenhang aus – auch nicht vom sog. Holocaust. Die v.a. von Heidegger, von Kierkegaard, Rosenzweig und Jean Wahl bestimmten Voranfänge von Levinas' Denken (Moyn, *Origins of the Other*), die von der Shoah nicht bestimmt sein konnten, muss man nicht bestreiten, um anzuerkennen, wie wichtig es für Levinas nachträglich werden musste, dass sich sein Philosophieren als ein Denken »nach dem Genozid« sollte rechtfertigen können. Zu diesem 1980 in einer Sondernummer von *Le Matin* zu Sartre gebrauchten Ausdruck vgl. E. Levinas, *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*, Freiburg i. Br., München 2006, 125. Jene historische Perspektive war für Levinas selbst unvermeidlich eine nachträgliche. Das gilt auch für unsere eigene geschichtliche Situation, in der wir jene Voranfänge rekonstruieren, einschließlich Levinas' frühen, auf das Jahr 1934 zurückgehenden Reflexionen über den Hitlerismus (ebd., 23–34; frz.: *Les imprévus de l'histoire*, Paris 1994, 27–41), zuerst erschienen in *Esprit,* wo sie seinerzeit sicher von Ricœur gelesen worden sein dürften.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sind wir angesichts dessen? Nicht die Frage nach Gewissheit und Evidenz, sondern *als wer* wir uns vor dem Hintergrund dieser historischen Erfahrung verstehen müssen, steht nun im Vordergrund. Zur Antwort auf diese Frage fordert uns Levinas *indirekt* heraus, indem er uns *face à l'extrème* mit uns selbst konfrontiert.[126] Er fragt: *Ist* das Gesicht des Anderen ›vernichtbar‹ – so wie jegliches ›innerweltlich Seiende‹ annihiliert werden kann? Wäre die Macht des Mörders nicht tatsächlich unbegrenzt, sollte sie unzweifelhaft Zugriff haben auf das Gesicht als etwas ›Sichtbares‹? Um es diesem Zugriff zu entziehen, um denken zu können, dass diese Macht begrenzt ist, denkt Levinas ein *Jenseits des Seins*. Gewiss ist der leiblich existierende Andere *auch* und zunächst sichtbar, *etwas, das* (leibhaftig) – und *jemand der* (persönlich) – gesehen werden kann und in diesem Sinne auf irreduzible Weise mit räumlicher Äußerlichkeit verstrickt bzw. ihr verhaftet.[127] Aber als Rede und Blick eines selbst Sehenden ist das Gesicht zwar auch in der Welt, jedoch nicht ganz und gar ›von der Welt‹. Von jenseits des Seins her gebiete es, so Levinas, nicht zu töten, mehr noch: zu gewährleisten, dass der Andere ›leben‹ kann. Die – Ricœur entgegenkommende – *Frage nach dem Wer* stellt sich für Levinas *von daher*. Nicht zu Unrecht befürchtet Ricœur allerdings, dass Levinas' Apologie einer *verabsolutierten* Alterität auf neue Formen der Unterwerfung hinauszulaufen droht. Deswegen vor allem verlangt er, das menschliche Selbst als ein *dem Anderen in Freiheit Antwort gebendes* – wenn auch zuvor im Zeichen des Anspruchs des Anderen bereits *passioniertes* – zu denken.[128]

Unabhängig davon, wie man das Ansinnen beurteilt, unvermittelt in einem Jenseits des eleatischen, des spinozistischen, des hegelianischen Seins oder des Daseins à la Heidegger Fuß zu fassen,[129]

126 Vgl. T. Todorov, *Angesichts des Äußersten*, München 1993.

127 J. Derrida, *Die Schrift und die Differenz* [1967], Frankfurt/M. 1976, 175, 177 [=SD]. Zum Jenseits des Gesichts vgl. bes. 154, 159, 166.

128 P. Ricœur, *Anders. Eine Lektüre von ›Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht‹ von Emmanuel Levinas*, Wien, Berlin 2015; Sca/SaA, Zehnte Abhandlung; Vf., *Passionierte Freiheit. Jean-Paul Sartres Entwürfe für eine Moralphilosophie nach dem letzten ›Weltkrieg‹,* in: *Unaufhebbare Gewalt. Umrisse einer Anti-Geschichte des Politischen. Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie*, Weilerswist 2015, Kap. IX.

129 Vgl. Derrida, SD, 135, 165. Derrida bemängelte u.a. eine Konfusion von Ipseität und Identität, eine Verwechselung des »Seins« mit »Seiendem« und dass

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

setzt Levinas' philosophisches Fragen generell die Phänomenologie voraus, eben weil es einer *Nicht-Phänomenalität* des Gesichts auf der Spur ist, die im ›Erscheinen‹ des Anderen nicht aufgeht. Dies kann nur vor dem Hintergrund einer historischen Kontingenz dieser Problemstellung selber verstanden werden, die hier weit mehr ist als nur ein Anlass, die viel zitierte ›Seinsfrage‹ von neuem zu stellen. Der Sinn dieser Frage ist nun selbst ein anderer; und zwar ein scheinbar so radikal anderer, daß sich für Levinas das Problem eines ›Austritts‹ aus angeblich ursprünglich europäischem Vernunftdenken stellen musste. Aber man kann nicht umhin, schreibt Levinas, als »auf das Medium allen Begreifens und allen Verstehens, in dem jede Wahrheit sich reflektiert«, auf das nämlich, was »griechisches Erbe« ist, zurückgreifen, »auf den Logos, auf den kohärenten Diskurs der Vernunft, auf das Leben in einem vernünftigen Staat. Hier liegt die wahre Ebene jeden Verstehens.«[130]

An dieser Stelle geht es ersichtlich nicht um bloße Besitztitel, wie es gelegentlich den Anschein haben kann, wo man das Erbe, in dem dieses Leben sich soll artikulieren können, wahlweise mit den Attributen ›griechisch‹, ›christlich‹, ›jüdisch‹ oder – wegen einer unvermeidlichen »Sekundarität« Europas (Rémi Brague[131]) – mit dem Attribut ›römisch‹ versieht. Es geht vielmehr darum, einem historischen Widerfahrnis gerecht zu werden, das uns, so Levinas, dazu zwingt, einer unbedingten Nicht-Phänomenalität des Gesichts Rechnung zu tragen. Wenn *in ihr* die Anderheit des Anderen liegt, so *bedarf* es paradoxerweise einer »Unangemessenheit der Kategorien«, mit deren Hilfe wir diese Nicht-Phänomenalität beschreiben, damit der Andere als Anderer nicht verfehlt wird. Er seinerseits »muß sich *als* Abwesenheit *darstellen* und *als Nicht*-Phänomenalität *erscheinen*« – aber so, dass das Erscheinen die Anderheit nicht tilgt, eliminiert oder vernichtet.[132]

Gerade an ihren äußersten Grenzen erfährt die Phänomenologie hier sowohl entschiedene Bestätigung ihrer Notwendigkeit als auch

---

Levinas vernachlässigt habe, wie sich gerade die modernen Theoretiker der Subjektivität um das Denken des Anderen und des Fremden bemüht hätten. (Beweise bleibt freilich auch Derrida hier schuldig; vgl. SD, 167.).

130 Mit diesen Worten zitiert Derrida Levinas' *Difficile liberté* von 1963 (SD, 233).

131 R. Brague, *Europa. Eine exzentrische Identität*, Frankfurt/M. 1993.

132 Bei Derrida ist an dieser Stelle vom »Fremden« die Rede.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihrer hermeneutischen Ergänzungsbedürftigkeit: Von einem Jenseits des Erscheinens oder des Seins, das erscheinen lässt, indem es sich gleichsam ›zwischen uns‹ zuträgt, kann nicht sozusagen in ›direkter Rede‹ gesprochen werden.[133] Was sich ›zwischen uns‹ ereignet, ohne sich je auf sinngebende Subjekte oder auf objektiv Gegebenes zurückführen zu lassen, ist nicht zuletzt deshalb längst zum Grundproblem einer langen Auslegungsgeschichte geworden, in der es – nicht selten als substantiviertes *Zwischen* – höchst unterschiedlich zur Sprache kommt, sei es als *Inter-Subjektivität* wie schon bei Edmund Husserl, als *inter-esse* wie bei Hannah Arendt, als *entre nous* wie bei Emmanuel Levinas, als *Zwischenreich* wie bei Bernhard Waldenfels oder als *mi-lieu* von allem Möglichem wie bei Jean-Luc Nancy, worin sich die Spur des Anderen auch wieder verlieren kann.[134]

7. Ausblick

Demgegen fragt sich Ricœur am Ende, ob sich all das, was bei Levinas auf »eine alternative Phänomenologie, eine andere Hermeneutik« hinauszulaufen scheint, noch »zur Not in die Linie der Kantischen Ethik einreihen könnte« (Sca, 388/SaA, 404). Das schreibt er in bezeichnender Unbestimmtheit, die auch eine gewisse Ratlosigkeit verrät angesichts der Frage, wie sich Levinas' Verweise auf ein Jenseits aller »Vorstellung«[135], in dem sich ebenfalls die Spur des An-

133 Aber was heißt hier »Rede«? Bis an eine Grenze, wo das »Monopol des thematisierenden Denkens« aufgegeben werden müsste, wenn man die Ausdrücke »seiend« und »Phänomen« auf all das ausgedehnt denkt, was uns affiziert, führt Adriaan Peperzak dieses Fragen fort, in: *Daß ein Gespräch wir sind,* in: B. Waldenfels, I. Därmann (Hg.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik,* München 1998, 17–34, hier: 30 ff.; vgl. P. Ricœur, *Ontologie*, in: *Encyclopaedia Universalis XII,* Paris 1972, 94–102, hier: 95 f.; Sca, 346, 387, 409 f./SaA, 360 f., 403 f., 426 zum »Bruch« dieser Art des Fragens mit der die »großen Gattungen« Platons beerbenden Ontologie.

134 Vgl. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Hua XIII–XV*, Den Haag 1973; H. Arendt, *Denktagebuch, 1950 bis 1973. Erster Band,* München, Zürich [2]2003, 17, 161, 297 f.; *Vita activa oder Vom tätigen Leben,* München, Zürich [4]1985, 173, 192; B. Waldenfels, *Im Zwischenreich des Dialogs,* Berlin 1971; J.-L. Nancy, R. Schérer, *Ouvertüren. Texte zu Gilles Deleuze*, Berlin 2008, 15, 23.

135 *Représentation* – in dem weiten Sinne, wie ihn auch Ricœur mit Blick auf Husserls Korrelation von Noesis und Noema gebraucht (AEP, 59, 61).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

deren zu verlieren droht, mit der Idee Praktischer Vernunft im Sinne Kants vereinbaren lassen sollen. Während diese anfänglich geradezu nach einer »Kritik des Erscheinens« verlangt hatte, entzieht Levinas die Alterität des Anderen schließlich derart jeglicher Vorstellbarkeit, dass man sich zudem fragen muss, ob nicht die Phänomenologie von beiden Seiten her ganz und gar obsolet zu werden droht.

Mit Fragen nach Grenzen der Phänomenologie haben sich einige ihr Vertreter in den letzten Jahrzehnten ihrerseits besonders befasst. Die Grenzen werden unter dem Titel einer *Nicht-Phänomenalität im Erscheinen*, die es von innen unterhöhlt, im Sinne einer *Transphänomenalität* des Seins oder einer *Hyperphänomenalität* von Erscheinendem selbst thematisiert.[136] Der von Ricœur lange für integral gehaltene Zusammenhang von Erscheinen und *Sagbarkeit* (*dicibilité, speakability*)[137], Erzählbarkeit und Überlieferbarkeit wurde ebenso in Zweifel gezogen wie die *Referenz* der Sprache auf eine extra-linguistische Realität. Vor allem Ricœur hat zwar den Begriff des Sagens wie auch den Begriff der Referenz nachdrücklich auf ein In-der-Welt-sein bezogen, das gesagt zu werden verlange.[138] Aber dass das ›Sagen‹[139] in diesem Sinne gelingen kann, bleibt lediglich die »Hoff-

136 Vgl. R. Bernet, *Differenz und Anwesenheit. Derridas und Husserls Phänomenologie der Sprache, der Zeit, der Geschichte, der wissenschaftlichen Rationalität*, in: *Phänomenologische Forschungen 18* (1986), 51–112; M. Richir, *Der Sinn der Phänomenologie in ›Das Sichtbare und das Unsichtbare‹*, in: Métraux, Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft*, 86–110, hier: 95 f.; Waldenfels, *Einführung in die Phänomenologie*, München 1992, 19 ff., 58, 63, 73; Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, 277 f., sowie zum Bewusstsein als »transphänomenaler Seinsdimension des Subjekts« – im Unterschied zum »transphänomenalen Sein der Phänomene«, das freilich nicht einer noumenalen Realität gleichkommen soll, Sartre, SN, 19; B. Waldenfels, *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*, Berlin 2012.

137 Vgl. Ricœur, *Phénoménologie et herméneutique*, 52, 57 ff.; ders., *Phenomenology and the Social Sciences*, in: *The Annals of Phenomenological Sociology II* (1977), 145–159, hier: 147. »There is nothing so opaque in our experience that it cannot be finally analyzed and be brought to language«, heißt es hier. Und wenig später: »Experience is expressible insofar as it is discursive«, in: P. Ricœur, *History and Hermeneutics*, in: Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action*, 15; DA77, 7, 67 f.

138 Die Erfahrung bzw. das Erfahrene als solches »demande à être dite« (ebd., 53); vgl. Ricœur, *Narrativité, phénoménologie et herméneutique*, 71.

139 Phänomenologisch bestimmt sich dieses, Husserl zufolge, zunächst von dem der »noch stummen« Erfahrung eigenen Sinn her, dem »zur reinen Ausspra-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nung« eines »ontologischen Engagements«.[140] Auch dafür kann es keinen Beweis geben – lediglich eine »attestation ontologique«.[141] Diese Bezeugung legt, so Ricœur, von einem »être affecté« Zeugnis ab, das sich rückhaltlos dem Sein ausgesetzt und in seinem Sein dem Anderen[142] derart exponiert weiß, dass es dieses Ausgesetzt-

---

che« verholfen werden sollte, wie es aus der berühmten Formulierung seiner *Cartesianischen Meditationen* (§ 16) hervorgeht. Dem gemäß wäre ›Phänomen‹ das, was erscheint, aber sich keineswegs einfach wie von selbst ›ausspricht‹ bzw. zur Sprache bringt, wie es Ricœur in seinem Hegel-Kommentar von 1974 schreibt: »Le phénomène, c'est ce qui apparaît. Il faut donc laisser venir l'expérience la laisser se dire [!] elle-même.« Dagegen kann es hermeneutische, auf Verstehen und Interpretation anlegende Explikationsarbeit niemals dabei bewenden lassen, darauf zu vertrauen, die fragliche Erfahrung ›sage‹ sich selbst aus (»se disant elle-même«), um sich in Gesagtem zu manifestieren, das dann einer mit Hegel zu denkenden Aufhebung ihres Gehaltes zu überantworten wäre. Das gilt erst recht für das an-archische Sagen (*dire*) des Anderen, das Levinas auf den Spuren Franz Rosenzweigs geradezu anti-dialektisch gegen eine Hermeneutik des Sagbaren, des zu Verschriftlichenden und Überlieferbaren in Stellung bringt. Zu Rosenzweig vgl. in dieser Hinsicht P. Ricœur, *La ›figure‹ dans ›L'Étoile de la Rédemption‹ de Franz Rosenzweig* [1988], in: L3, 63–80, hier: 69; zur Anarchie des Sagens *Parcours de la reconnaissance. Trois études,* Paris 2004, 236; dt.: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein,* Frankfurt/M. 2006, 205. – Der zitierte Hegel-Aufsatz öffnet vorerst nur einen Spalt in Richtung auf diese Problematik, wo mit Bezug auf J. Lacan vom »demande de l'autre« die Rede ist, der hier noch ganz einer Reziprozität des Begehrens (*désir*) eingefügt bleibt; vgl. P. Ricœur, *Hegel aujourd'hui*, in: *Etudes theologiques et religieuses 49*, no. 3 (1974), 335–355, hier: 338, 347; auch in: *Politique, économie et société. Écrits et conférences 4,* Paris 2019, 63–93. Später wird das Begehren auch als *Wunsch* (*souhaite*) bezeichnet und von ihm erwartet, dass er, »dirigé vers autrui«, jeglichen Solipsismus des Begehrens eliminiere; vgl. P. Ricœur, *La psychanalyse confrontée à l'épistémologie*, in: *Psychiatrie française 17*, no. spéc. (1986), 211–223, hier: 213.

140 Ricœur, *Ontologie*, 99 f. So spricht Ricœur im 1978er Aufsatz über *Philosophie et langage* auch von einer »visée ontologique« der Sprache (462 f.).

141 Dieser Begriff bezieht sich in jüngsten Arbeiten Ricœurs auf die Ontologie eines »être comme acte«, als welches das Selbst existiert. Dieses wird aber seinerseits als sein In-der-Welt-sein bezeugendes beschrieben. Vgl. P. Ricœur, *De la métaphysique à la morale*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale 98*, no. 4 (1993), 455–477, hier: 465; ders., *La marque du passé*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale,* no. 1 (1998), 7–31.

142 Vgl. Ricœur, *De la métaphysique à la morale*, 471, sowie ders., *L'attestation: entre phénoménologie et ontologie,* in: J. Greisch, R. Kearney (éd.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris 1991, 381–403, hier: 398. Gerade hier liegt für Levinas ein entscheidender, bei Heidegger kaschierter

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Exponiertsein zur Sprache zu bringen versuchen muss. Ob die Phänomenologie diesem Exponiertsein wirklich Rechnung tragen kann, hatte Ricœur bereits in seinen ersten Standortbestimmungen der Phänomenologie in Zweifel gezogen und im Blick auf Kant auf das Desiderat einer *Kritik des Erscheinens* hingewiesen.[143]

Ricœur sprach in diesem Zusammenhang freilich nicht von einem Jenseits des Seins,[144] das jeglichem Verhalten zu ihm vorausliegen sollte, wenn es nach Levinas geht, sondern von einem *in praktischer Absicht postulierten absoluten Sein des Anderen*.[145] Inbegriff dieses Seins ist die Freiheit und die *Würde* des Menschen, die uns – auch gegenüber uns selbst – unbedingte *Achtung* abverlangt.[146] Daran, dass hier das Selbst *ebenso* wie der Andere der Herrschaft des

---

Unterschied: ob wir vom »Sein« oder vom Anderen in Anspruch genommen werden.

143 Siehe oben, Anm. 34.

144 Fraglich ist auch, ob Kant wirklich von einem »Jenseits des Erscheinens« spricht, von dem aus das Erscheinen als solches einer Kritik unterzogen werden könnte. Im *Opus postumum* betont Kant ja, das selbst das »Ding an sich« *nicht ein anderes als die Erscheinung* sei; d. h. »der Unterschied der Begriffe von einem Dinge an sich und dem in der Erscheinung ist nicht objektiv, sondern bloß subjektiv. Das Ding an sich ist nicht ein anderes Objekt, sondern eine andere Beziehung (respectus) der Vorstellung auf dasselbe Objekt.« Vgl. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik, Gesamtausgabe Bd. 3,* Frankfurt/M. 1991, 33. Im Schlusskapitel von *Das Selbst als ein Anderer* knüpft Ricœur zwar wie schon im *Ontologie*-Beitrag zur *Encyclopaedia Universalis XII* an, wo mit Blick auf Marcel, Merleau-Ponty und Levinas ein »au-delà de l'ontologie« zur Sprache kommt (101), doch bleibt für ihn *die – ontologische – Leitfrage »Was für eine Art Sein ist das Selbst?«* bestimmend. Das führt zu Brüchen im Verhältnis zur dezidiert anti-ontologischen Problematik von Levinas' *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (1974), seinem zweiten Hauptwerk, das sich der ontologischen Hypotheken, mit denen noch *Totalität und Unendlichkeit* (1961) belastet war, kompromisslos zu entledigen sucht.

145 Das Postulat geht auf die Idee der *Freiheit* als den Inbegriff der *Selbständigkeit* des Menschen zurück, so wie er *an sich selbst*, als freier Selbstzweck *sein* kann. Der Begriff des »Dings an sich« ist demnach »ursprünglich der praktische Vernunftbegriff einer freien Selbständigkeit«. Das Ansichsein der Person kann nichts Gegenständliches und in diesem Sinne nichts Erscheinendes sein, sondern ist wirklich nur gemäß seiner praktischen Anerkennung. Vgl. K. Löwith, *Sämtliche Schriften Bd. 1*, Stuttgart 1981, 167; Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 122 f.

146 Vgl. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 156.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

moralischen Gesetzes unterstellt wird,[147] nimmt Ricœur freilich in Schriften jüngeren Datums Anstoß, indem er fragt: rückt der Andere hier nicht unversehens in den moralischen Horizont einer Universalität ein, die ihn seiner wenn nicht absoluten, so doch radikalen Anderheit zu berauben droht?[148] Kann sich andererseits die ange-

147 In Heideggers Kant-Interpretation kommt die Achtung bezeichnenderweise überhaupt nur im Lichte des Gesetzes, gar nicht aber im Blick auf den Anderen zur Sprache; vgl. ebd., 156–160.

148 Vgl. Sca, 259/SaA, 270. Wie kein anderer hat gerade der Begriff der Anderheit das seit Jahrtausenden eingespielte Denken *in terms* von Unterschieden, Verschiedenheit und Unterscheidbarkeit infragegestellt. Dass man vom Anderen als solchem in Anspruch genommen wird, ohne dass man sich dabei dessen Anderheit aneignen könnte, sei es auch nur in der Weise der Wahrnehmung oder des Verstehens, wurde v.a. durch die seit Wilhelm v. Humboldt und Ludwig Feuerbach mehr und mehr von Hegel sich distanzierende Philosophie des Dialogs geltend gemacht, der eingangs des 20. Jahrhunderts vor allem ›jüdisch inspirierte‹ Autoren wie Martin Buber und Franz Rosenzweig entscheidende Impulse gegeben haben. Bei Levinas, der an sie anknüpft, wird die eigentliche Alterität Anderer explizit von jeglicher Vorstellbarkeit abgesetzt und als pathisches Phänomen beschrieben – als Widerfahrnis, zu dem man sich nur nachträglich verhalten kann, um dem Anderen als solchem auf die Spur zu kommen. Von phänomenologischer Seite wurde dieser pathische Ansatz zwar vielfach aufgegriffen, aber zugleich darauf insistiert, dass sich das *páthos* dialektisch unaufhebbarer Alterität, die gerade nicht als bloß ›widersprüchliche‹ auf ihre eigene Selbstaufhebung hintreibt, nur als Fremdheit und nicht als Verschiedenheit denken lasse (B. Waldenfels, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt/M. 1997). Verschiedenes bzw. Unterscheidbares erfordert demnach ein Drittes, etwa ein unterscheiden-könnendes Subjekt, das von ihm selbst Verschiedenes vor sich bringen, vergleichen, beurteilen und gegebenenfalls auch souverän darüber entscheiden kann, wie es sich zu letzterem verhalten will. (Vgl. W. Stegmaier, *Orientierung im Nihilismus – Luhmann meets Nietzsche*, Berlin, Boston 2016, 57, 133, 167, 270.) Dagegen widerfährt der Anspruch des Anderen, wurde behauptet, auch einem scheinbar souveränen Subjekt so, dass er ihm bereits ›unter die Haut geht‹, bevor es sich unterscheidend und vergleichend von ihm Verschiedenem zuwenden kann. Von Autoren wie Marcel Hénaff wurde der idealistischen, von Hegel bis auf Platon zurückweisenden Tradition wie gesagt eine »Alteritätsvergessenheit« zum Vorwurf gemacht, insofern sie von der bei Levinas gemeinten unaufhebbaren Anderheit nichts wisse. M. Hénaff, *Die Gabe der Philosophen*, Bielefeld 2014, 171–179. Während Derrida Hegel frühzeitig gegen Levinas' Polemik in Schutz nahm, er kenne den Anderen als solchen gar nicht (sondern nur einen vorgestellten, gedachten und auf diese Weise ›angeeigneten‹ Anderen), insistiert diese Phänomenologie auf einer radikalen (nicht etwa absoluten) Fremdheit, die sich gerade durch den Entzug dessen

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sichts der »Einzigkeit« bzw. Singularität (NR, 293) des Anderen als gefordert erfahrene Achtung – wenn sie von diesseits oder jenseits der Ordnung des Gesetzes und der »Menschheit« her zur Geltung kommt – der empirischen und (im Sinne Kants) pathologischen Unmittelbarkeit entziehen (SD, 147, 169)?

Diese Fragen von Ricœur und Derrida sind auch für Levinas insofern von Bedeutung, als er die Frage nach Grenzen der Phänomenologie nicht *apriori* von einem sicheren Standpunkt jenseits des Erscheinens aus aufzuwerfen scheint. Vielmehr wollte er der Erfahrung selbst zutrauen, auf die Spur eines Jenseits des Erscheinens zu führen, von dem her uns gerade die ethische Bedeutung der Existenz des Anderen angehen[149] soll. Deshalb spricht Levinas von der »Erfahrung des Anderen« als der »Erfahrung *par excellence*« (vgl. Derrida, SD, 232). Wenn diese am Ende einen »Bruch mit der Phänomenologie« (ebd., 169) nach sich ziehen muss, so müsste sich selbst das noch *zeigen* lassen. Insofern bleibt die ethisch motivierte Kritik der Phänomenologie bis zuletzt dem Erscheinen treu – paradoxerweise also gerade bis zu dem Punkt, wo das Erscheinen sich gewissermaßen durchstreicht, um auf das zu ›verweisen‹, was nicht erscheint.[150] Sollte eine »indirekte Phänomenologie« dessen möglich sein, was als Nicht-Phänomenales das Erscheinen selbst affiziert, so könnte sie doch dieses ›Andere‹ niemals unvermittelt zur Sprache bringen. Insofern irritiert die scheinbare Direktheit der Rede über die Anderheit des Anderen, die sich in den letzten Jahren unter dem nachhaltigen Eindruck der Philosophie von Levinas in der Sekundärliteratur häufig bemerkbar macht. Levinas insistiert zwar auf

---

bemerkbar machen soll, was uns als Alterität widerfährt. Auf diese Weise wird unter Berufung auf Husserls *Cartesianische Meditationen* auch gegen Levinas' Anknüpfung an letzteren Einspruch eingelegt, so dass Levinas die kritische Nachfrage nicht erspart bleibt, ob nicht auch er, der so sehr auf einer Alterität des Anderen bestanden hat, die uns weder praktisch noch theoretisch jemals zur Disposition stehen könne, allzu sicher und bestimmt davon spricht, was diese Alterität denn eigentlich ›bedeutet‹ – sei es nun eine Verantwortung, die der Andere uns ›gibt‹, sei es darüber hinaus eine Gerechtigkeit, nach der er als Anderer unter vielen Dritten verlangt, oder letztlich Friede…

149 Aber nicht auch schon *›einleuchten‹*, wenn es denn stimmt, dass von einer Gewalt jedes (geistigen, verstehenden) ›Lichtes‹ auszugehen ist, in dem der Andere dazu gezwungen wäre, ganz und gar in Erscheinung zu treten.

150 Vgl. B. Waldenfels, *Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie*, in: *Phänomenologische Forschungen 22* (1989), 39–62, hier: 49.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einer Nicht-Phänomenalität des Anderen, doch dem ethischen Sinn des Dem-Anderen-ausgesetzt-seins, dem sein ganzes Denken gilt, kommt auch er eingestandenermaßen nur von den der Erfahrung zu verdankenden Antworten auf den Anderen her auf die Spur. Wenn im Gesicht des Anderen ein »Befehl« liegt, der Befehl nämlich, der Verantwortung angesichts des Anderen gerecht zu werden, so können wir dem konkreten Sinn dieses Befehls doch nur über seine effektive Befolgung oder auch im Lichte der Widersetzlichkeit dagegen näher kommen. Und nur von der erfolgten oder versagten Übernahme der Verantwortung für den Anderen her kann man klären, was zu ihr aufgerufen hat.[151] Sehen wir uns insofern nicht ganz und gar auf das Reich der Erzählung zurückverwiesen, in dem von diesen Komplikationen die Rede ist?

Von Anfang an ist Levinas' Philosophie eine hartnäckige Auseinandersetzung mit jener noch in *Autrement qu'être* immer wieder thematisierten Nachträglichkeit. Gerade die Nachträglichkeit der ethischen Antwort, die wir dem Anderen geben, soll zwar ein *vorgängiges* Aufgerufensein zur Antwort bestätigen. Doch *erschließt* sich dieses Aufgerufensein nur von unseren Antworten her. Insofern kommt auch die Bedeutung des vom Anderen ausgehenden Befehls, der zur Verantwortung aufruft, »durch denjenigen zustande [...], der ihm gehorcht«.[152] Die gleiche Schwierigkeit bringt Waldenfels zur Sprache, indem er schreibt: Der Anspruch des Anderen »wird [...] erst zum Anspruch *in der Antwort*, die er hervorruft und der er uneinholbar vorausgeht«.[153] Diese Paradoxie der Nachträglichkeit bürdet der Phänomenologie einerseits das Bedenken ihrer eigenen Grenzen auf, was uns hier auf eine in der phänomenologischen Gegenwart nicht einholbare »Exteriorität« des Anderen verweist; andererseits aber verlangt sie uns gerade einen disziplinierten Re-

151 Ich knüpfe hier an früheren Überlegungen an; vgl. Vf., *Von der Phänomenologie der Offenheit zur Ethik der Verwundbarkeit. Merleau-Ponty und Levinas auf den Spuren einer An-Archie der Subjektivität*, in: R. L. Fetz, R. Hagenbüchle, P. Schulz (Hg.), *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität, Bd. 2*, Berlin, New York 1998, 1249–1276.

152 E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* [1974], Freiburg i. Br., München 1992, 328.

153 B. Waldenfels, *Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie*, in: ders., Därmann (Hg.), *Der Anspruch des Anderen*, 35–49, hier: 49.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kurs auf die konkreten Antworten ab, die wir geben oder zu geben versäumen.[154]

154 Für eine Phänomenologie des Antwortens kann offenbar das ethische Moment einer verantwortlichen Antwort nur ein Moment des Antwortgeschehens sein, in dem viele andere Modi und Momente des Antwortens jeweils dominant sein können. So wird auch der ethische Anspruch des Anderen ganz und gar einem eventuell nicht-ethischen Antworten überantwortet, das die Spur des Ethischen tilgen könnte. Kann man aus einer *bloßen Unvermeidlichkeit* des Antwortens ein (prä-)ethisches Moment gewinnen? Würde von einer Unvermeidlichkeit zu reden nicht lediglich bedeuten, dass man nur *im weitesten Sinne* zu antworten hat, was uns aber die Freiheit ließe, gegebenenfalls das Antworten im engeren, verantwortlich/antwortend ›Bezug nehmenden‹ Sinne zu unterlassen? Kann man *zugleich* darauf bestehen, dass man ›nicht‹ antworten *kann, und* annehmen, der schieren Unvermeidlichkeit des Antwortens sei eine (prä-)ethische Qualität eigen? Über ein gewisses prä-ethisches Moment des Antwortens kommt die Phänomenologie nicht hinaus. Sie kann nicht aus eigener Kraft etwa ein normatives Sollen eines bestimmten Antwortgebens auszeichnen. Parallel zu einer Kritik des Erscheinens stellt sich auch hier das Problem einer ›Kritik des Antwortens‹. Eine solche Kritik scheint Levinas vorwegnehmen zu wollen, indem er im Widerspruch zur oben zitierten Textstelle (s. Anm. 152) jenen ›Befehl‹, der vom Anderen ausgeht, so versteht, dass er sich scheinbar »nicht von Antworten nährt«. Damit wird Levinas aber jener Paradoxie der Nachträglichkeit nicht gerecht. In einem späten weiteren Bezug auf Levinas erklärt Ricœur in diesem sachlichen Zusammenhang, es sei stets der Andere, der uns verantwortlich mache bzw. werden lasse. Aber auf die »sterile Debatte« um die Frage, was »zuerst« komme, die Fähigkeit, sich als verantwortlich zu begreifen, oder »l'appel du fragile«, wolle er sich nicht einlassen. »Disons qu'une capacité demande à être éveillée pour devenir réelle et actuelle; et que c'est en milieu d'altérité que nous devenons effectivement responsables. Inversement, dès lors que l'autre me marque sa confiance ou, comme on dit, me fait confiance, ce sur quoi il compte c'est précisément sur ceci que je tiendrai ma parole, que je me comporterai comme un agent, auteur de ses actes.« So kann auch die zunächst mit Levinas als asymmetrisch begriffene Verantwortlichkeit in Formen von Gegen- und Wechselseitigkeit v.a. der Anerkennung eingehen: »N'est-ce pas finalement de mutuelle reconnaissance qu'il s'agit, d'une reconnaissance où l'autre cessera d'être étranger pour être traité comme mon semblable, selon la fondamentale similitude humaine.« Zit. wurde P. Ricœur, *Responsabilité et fragilité*, in: *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, no. 76/77 (2003), 127–141, hier: 130; *Parcours de la reconnaissance,* 227 f., 373/*Wege der Anerkennung,* 197, 321, zur Gegenseitigkeit als nie überwundener Asymmetrie.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Jean Greisch

Affektivität und Verletzlichkeit

Auf dem Weg zur hermeneutischen Transformation des *cogito*

1. Grundstrukturen menschlicher Affektivität (455) | 1.1 Das Rätsel der affektiven Intentionalität und die Willensphänomene (455) | 1.2 Die Emotion als Triebfeder der unwillentlichen Handlungen (456) | 1.3 *Homo duplex in humanitate:* die affektive Zerbrechlichkeit des Menschen (458) | 1.4 Schulderfahrung, Schuldgefühle, Schuldbekenntnisse: die hermeneutische Wende der Phänomenologie (462) | 1.5 Triebschicksale, Affekte und Vorstellungen: eine Auseinandersetzung mit Freud (463) | 1.6 Synthesis des Heterogenen: die schöpferische Einbildungskraft und ihre Wirkungen (463) | 1.7 Selbstschätzung, Fürsorge und Gerechtigkeitssinn: unterwegs zu einer Phänomenologie der menschlichen Grundfähigkeiten (464) | 2. Grundstrukturen menschlicher Verletzlichkeit (466) | 2.1 Vom Hexenkreis der Selbstanschauung zum »integralen *cogito*« (467) | 2.2 Ein Vorverständnis der menschlichen Fehlbarkeit: die Pathetik des menschlichen Elends (471) | 2.3 Der Mensch im Streit mit sich selbst: die Zerbrechlichkeit des Menschenherzens (473) | 2.4 »Das Symbol gibt zu denken«: die hermeneutische Verwandlung des *cogito* (474)

1. Grundstrukturen menschlicher Affektivität

1.1 Das Rätsel der affektiven Intentionalität und die Willensphänomene

Schon in seiner Habilitationsschrift wagt sich Ricœur auf den schmalen Grat vor, der die romantische Gefühlsduselei und den seichten Intellektualismus voneinander trennt. Ähnlich wie Franz Brentano in seiner empirischen Psychologie geht er davon aus, dass die innere Erfahrung deutlich die Einheit der Gefühls- und Willensphänomene bezeugt, die trotz ihrer qualitativ verschiedenen »Färbungen« grundsätzlich denselben Gesetzen unterworfen sind. Wenn es trotzdem unleugbare Unterschiede zwischen einem Fühlen von Freude und Schmerz und einem Wollen gibt, dann können sie nur im Rückgang auf Unterschiede der intentionalen Beziehung auf den Gegenstand klargestellt werden.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Damit wird die übliche Kennzeichnung des Willens als eines »Reiches der Freiheit« hinfällig. Selbst die energischsten Vertreter der Willensfreiheit müssen diese auf Situationen einschränken, in denen ein Wollen und Nichtwollen und ein entgegengesetztes Wollen als möglich erscheinen. Freie Akte finden sich auch unter jenen Seelentätigkeiten, die nicht als ein Wollen bezeichnet werden können und die man den Gefühlen zurechnet. »Wenn überhaupt auf dem Gebiet der Liebe und des Hasses Freiheit besteht«, folgerte Brentano, dann erstreckt sie sich »nicht auf Akte des Wollens allein«, sondern »ebenso auf gewisse Betätigungen der Gefühle«.[1] »Ehe jemand die Erkenntnis oder wenigstens die Vermutung gewonnen hat, dass gewisse Phänomene der Liebe und des Verlangens die geliebten Gegenstände unmittelbar oder mittelbar als Folge nach sich ziehen, ist ein Wollen für ihn unmöglich.« Es ist »die Kraft gewisser Phänomene der Liebe zur Verwirklichung der Gegenstände, auf welche sie gerichtet sind«, die das Wollen ermöglicht, was wiederum die innige »Verwandtschaft der Willensphänomene mit anderen Erscheinungen der Liebe und des Verlangens« bezeugt.[2]

1.2 Die Emotion als Triebfeder der unwillentlichen Handlungen

Brentanos Auffassung der affektiven Intentionalität liefert uns einen Schlüssel zu Ricœurs Verständnis der Emotionen als treibender Kräfte des Handelns im zweiten Kapitel des zweiten Teils seiner Habilitationsschrift.[3] Indem er in gleicher Weise die unzertrennlichen Aspekte des Willentlichen und des Unwillentlichen würdigt, gelingt es ihm, »einen Zugang zu einer *integralen* Erfahrung des *Cogito*« zu finden, die sich bis an die äußersten Grenzen der »verworrensten Affektivität« erstreckt (VI, 12/WU, 29).

Der Terminus »Emotion« verweist darauf, dass jede Willensregung ihren Ursprung in der leiblichen Spontaneität hat. Emotionen

1 F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt, Bd. II: Von der Klassifikation der psychischen Phänomene,* Hamburg 1925, 111.

2 F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 115 f.

3 P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950, 238–263 [=VI]; dt.: *Das Willentliche und das Unwillentliche*, Paderborn 2016, 295–331 [=WU].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sind jener Teil des Unwillentlichen, der ein willentliches Handeln in Bewegung setzt. Weit entfernt davon, die Willensregungen zu lähmen, steht das emotionale Erleben im Dienst des Handelns. Im Gegensatz zu William James[4] weigert sich Ricœur, die Emotionen als reflexartige Merkmale eines menschlichen Automaten (VI, 238/WU, 300) zu verstehen. Jede Emotion impliziert eine Bewertung, deren Intentionalität sich aber aufgrund ihrer leiblichen Verwurzelung von der der Urteilsakte unterscheidet. Ebenso irrig ist die Annahme, dass die Emotionen unsere Handlungsfreiheit einschränken. Ihre grundsätzlich positive Funktion besteht im Gegenteil darin, dass sie uns die stets handlungsbezogene »Welt des Begehrens« (VI, 251/WU, 315) erschließen. Nur unter dieser Voraussetzung kann der bereits von Brentano beanstandete »verhängnisvolle Zirkel« des Voluntarismus überwunden werden.

Im Ausgang von Descartes' Traktat über die Leidenschaften der Seele[5] unterscheidet Ricœur drei emotionale Grundeinstellungen: die »Überraschungs-Emotion« (VI, 238/WU, 299), die »Erschütterungs-Emotion« (VI, 252/WU, 316) und die »Leidenschafts-Emotion« (VI, 260/WU, 327).

Im Vergleich zum regulativen Charakter der Gefühle sind die Emotionen ein Störfaktor im seelischen Haushalt, der aber keineswegs pathologisch zu verstehen ist. So löst der Überraschungseffekt der Betroffenheit eine nicht nur affektive, sondern zugleich motorische Antizipation von Gütern und Übeln aus. Diesbezüglich ist das Begehren »die motorische Emotion *par excellence*« (VI, 247/WU, 311), der Liebe, Hoffnung und Freude, Hass und Furcht eine bestimmte Färbung verleihen. Im Vergleich zu dieser ersten Form der Emotion stellt die »Erschütterungs-Emotion« eine stärkere Bedrohung für das Handeln dar, insofern sie eine plötzliche, manchmal nahezu traumatische Verwandlung der Welt nach sich zieht. Anstatt uns den Erfordernissen einer allzu schwierigen Welt zu entziehen, versteht Ricœur auch diese Gestalt der Emotion als »die Ungeduld der Schwierigkeit« (VI, 257/WU, 323). Das unterscheidende Merkmal der »Leidenschafts-Emotion« besteht in der engen Verbindung zwischen dem »wirklich leibliche[n] Unwillentliche[n] der Emoti-

4 W. James, *The Principles of Psychology. Vol. II* [1890], Cambridge/MA, London 1981, ch. XXV.

5 R. Descartes, *Die Leidenschaften der Seele* [1649], Hamburg 1996.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

on« und dem »ganz und gar innigen« geistigen Unwillentlichen der Leidenschaften (VI, 261/WU, 328).

Das Unwillentliche der drei Formen der Emotion ist ein relativ Unwillentliches, das die Willensregung ermöglicht. Demgegenüber konfrontiert uns die Einwilligung mit drei Grundgestalten des absolut Unwillentlichen in der Form der Beschränktheit des Charakters, der Formlosigkeit des Unbewussten und der radikalen Kontingenz des Lebens. Am Ende der langen Betrachtung, die Ricœur diesen drei Grundgestalten des Unwillentlichen widmet, spricht er nicht mehr die emotionale Sprache der Verwunderung, sondern die pathetische Sprache der »Traurigkeit des Endlichen« (VI, 420/WU, 520 f.). Sie resultiert aus der Einsicht, dass die Notwendigkeit die Freiheit affiziert und dem Cogito eine unheilbare Wunde zufügt, die noch schmerzhafter erlitten wird als »das Leiden, als Leib zu existieren« (VI, 420/WU, 520).

Das Gefühl der Kontingenz des Lebens ist von einer ganzen Wolke der Gefühle der Prekärität, der Abhängigkeit, des Mangels an Subsistenz des existentiellen Schwindelgefühls, das eine Besinnung über Geburt und Tod erzeugt, umringt.[6] Es sind diese negativen Gefühle, die Spinoza vor Augen schwebten, als er die Traurigkeit als eine Leidenschaft definierte, die die Vollkommenheit der Seele verringert.[7] Diese unabweisbare Traurigkeit mündet trotzdem nicht in einen fatalistischen Pessimismus, dem die Klage über das Sterbenmüssen ihren letzten, hoffnungslosen Stempel aufdrückt. Wenn die Hoffnung die Seele der Einwilligung ist, so verleiht die Einwilligung ihr einen Leib in Form einer »immanenten Geduld«, die stets »*im* Spiel *bleibt*« (VI, 451/WU, 558).

1.3 *Homo duplex in humanitate:* die affektive Zerbrechlichkeit des Menschen

Zehn Jahre nach der Phänomenologie des Willentlichen und Unwillentlichen taucht das Thema der »Traurigkeit des Endlichen«

6 P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. Tome I: L'homme faillible*, Paris 1960 [=HF], 155; dt.: *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I*, Freiburg i. Br., München ^{2}1989, 179 f. [=FM].

7 B. de Spinoza, *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt* [1677], Hamburg 1976, 121.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in der Einleitung von Ricœurs transzendentaler Anthropologie der menschlichen Fehlbarkeit in der verschärften Form einer »Pathetik des Elends« wieder auf. Sie lässt sich nicht auf eine Analytik der Endlichkeit zurückführen, weil das Erkennen, das Handeln, vor allem aber die Gefühlssphäre sich durch Disproportionen kennzeichnen, die nur unvollkommene, brüchige Vermittlungen zulassen.

Im innersten Kern des Ich entdeckt Ricœur ein unbestimmtes affektives Verlangen (»requête affective«), das die Zerbrechlichkeit des Menschenwesens bezeugt. »Das Objekt [des Erkennens] ist Synthesis, das Ich ist Konflikt; die menschliche Dualität geht intentional über sich [selbst] hinaus in der Objektsynthese und verinnerlicht sich affektiv im Konflikt der Subjektivität« (HF, 148/FM, 172).

»Leidenschaft« und »Begehren« (*désir*), sind keine Existenzialien im Sinne von Heideggers Daseinsanalytik. Wenn Ricœur Heideggers Grundwort »Sorge« durch »Herz« übersetzt, dann ersetzt er nicht einen Begriff durch eine einfühlsame Metapher, sondern er verlagert den Schwerpunkt der Daseinsanalytik auf eine Analytik der Fehlbarkeit, die eine philosophische Theorie der »*affektiven Zerbrechlichkeit* des Menschen« impliziert. Die Analyse dieser affektiven Zerbrechlichkeit zieht eine zweite schwierige Gratwanderung nach sich, die verhindert, dass die Besinnung auf die Möglichkeit einer Philosophie der Gefühle in eine sentimentale Philosophie ausartet. Maine de Birans Formel: *Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*[8] ist der Leitfaden einer Untersuchung, in der der Gegensatz zwischen dem triebhaften (*thymos*) und dem geistigen Begehren (*eros*) die Disproportion, die den Menschen als solchen kennzeichnet, in eine Duplizität verwandelt.

Die rätselhafte Intentionalität der Gefühle besteht darin, dass in ihr Affektion und Intention zusammenfallen (HF, 105/FM, 119). Im Gegensatz zu Michel Henry, der die Selbstaffektion gegen die Intentionalität ausspielt, hält Ricœur an der Koinzidenz der Affektion und der Intention fest. Ebenso wie jeder Akt des Erkennens eine affektive Dimension impliziert, kann das Fühlen ein Instrument des Erkennens sein. Weil das Gefühl die implizite Intentionalität der

8 Vgl. G. Funke, *Einleitung*, in: M.-F.-P. G. Maine de Biran, *Tagebuch*, Hamburg 1977, XII–L, hier: XXXIX.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Spannungen und der Triebe manifestiert, besteht kein Gegensatz zwischen den Trieben und den Affekten.[9]

Ricœur zweifelt nicht daran, dass das Cartesianische *larvatus prodeo*[10] ein Wesensmerkmal der Gefühlssphäre ist. Die Krokodilstränen fließen manchmal leichter und reichlicher als die »wirklichen« Tränen! Auch wenn »das Gefühl [...] der Ort aller Masken, aller Verschleierungen, aller Mystifikationen« (HF, 104/FM, 118), aller Verbergungen und aller Täuschungen ist, ändert diese »zusätzliche Komplikation« (ebd.) der intentionalen Analyse nichts an der Offenbarungsfunktion der Affekte. Die Unmöglichkeit, die Gefühle in Werte zu verwandeln, offenbart die Grenzen einer Philosophie der Gefühle.

Unter Berufung auf Aristoteles plädiert Ricœur für »eine Art von Kritik, dem Lustprinzip immanent, das vom Glücksprinzip dumpf durchwirkt wird, eine Kritik, mehr gefühlt als gedacht« (HF, 109/FM, 125). Eine rein äußerliche und moralisierende Kritik der Lusterfahrungen verkennt ihre Selbstgenügsamkeit, die aber stets punktuell und insofern endlich ist. Allein das Gefühl der Glückseligkeit offenbart den Unterschied zwischen der Lust, die »das Siegel ihrer Vollendung auf das leibliche Leben [drückt]«, und der Totalität, die das menschliche Handeln anvisiert (HF, 110/FM, 126).

Vor dem Hintergrund dieser Bestimmung des Verhältnisses von Lust und Glückseligkeit folgt Ricœur zwei unterschiedlichen Gedankenlinien. Die erste bezieht sich auf die Rolle der Stimmungen im seelischen Haushalt, unter Vermeidung eines unkritischen Begriffs der Anpassung. Weil der affektiv intendierte Gegenstand von anderer Art als die Gegenständlichkeit der Erkenntnisobjekte ist, erwägt Ricœur, ähnlich wie Heidegger, eine mögliche ontologische Funktion der Stimmungen, in denen die Stimme des Seins selbst vernehmbar wird. Beide Denker betonen die ontologische Tragweite der Stimmungen, die mehr als unsere Vorstellungen unsere »Seinszugehörigkeit« bezeugen. Im Gegensatz zu Heideggers Analytik der Sorge räumt Ricœur indessen der Grundstimmung der Angst keine Vorzugstellung ein. Diesbezüglich steht er Gabriel Marcel weitaus näher. Seines Erachtens verweist das Subjektivste in uns auf das

9 Vgl. M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris 2011.

10 »Mit einer Maske trete ich hervor«, schreibt Descartes in den *Préambules* seiner *Cogitationes privatae* von 1619.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ontologische Geheimnis der »ungeteilte[n] Bindung meiner Existenz an die Seienden und an das Sein durch Begehren und Liebe« (HF, 105/FM, 119).

Die eigentümliche Unendlichkeit der Affektivität bekundet sich einerseits im Mitsein (*coesse*), den das Symbol des Gottesreiches schematisiert, andererseits im Begriff der Teilnahme (*inesse*) am Geheimnis des Seins selbst. Die Pluralität der Grundstimmungen (Angst, Freude, Gelassenheit, Sorglosigkeit, Dankbarkeit, usw.) ist ebenso unaufhebbar wie die Komplementarität der Angst und der Glückseligkeit. »Wenn das Sein das ist, was die Seienden nicht sind, dann ist die Angst das eigentliche Gefühl der ontologischen Differenz. Die Freude indessen bezeugt, daß wir selbst noch mit dieser Abwesenheit des Seins von den Seienden verbündet sind; daher kommt es, daß die geistige Freude, die intellektuelle Liebe, die Seligkeit, von der Descartes, Malebranche, Spinoza, Bergson sprechen, unter verschiedenen Namen und in philosophischen Zusammenhängen mannigfacher Art die einzige ›Stimmung‹ bezeichnen, die würdig ist, *ontologisch* genannt zu werden; davon ist die Angst nur die Kehrseite, in der Abwesenheit und Ferne« (HF, 122/FM, 140).

Die Gespaltenheit des menschlichen Herzens verwandelt die Disproportion in einen Konflikt, der sich sowohl in der ökonomischen Sphäre des Habens, der politischen Sphäre der Herrschaft und der kulturellen Sphäre der Anerkennung bemerkbar macht, wie Ricœur im Rückgriff auf Kants Theorie der grundmenschlichen Leidenschaften der Habsucht, der Herrschsucht und der Ehrsucht zeigt. Es gibt keine menschliche Existenz, die nicht diesen Versuchungen ausgesetzt wäre. Die ständige Unruhe ist das Wesensmerkmal des Menschenherzens, das sich unaufhörlich fragt: »Wann werde ich genug haben? Wann wird meine Autorität genügend begründet sein? Wann werde ich genug geschätzt, anerkannt sein?« (HF, 142/FM, 165)

Ebenso wie die Leidenschaften hat die Sexualität einen spezifisch menschlichen Sinn, weshalb Ricœur ihr eine außerordentliche Stellung in seinem Entwurf einer Anthropologie zuschreibt. An diesem Punkt drängt sich ein interessanter Vergleich mit Jean-Luc Marions anspruchsvollem Versuch auf, das erotische Phänomen in dem ihm

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eigenen Horizont, in Form einer Phänomenologie des Eros zu beschreiben.[11]

1.4 Schulderfahrung, Schuldgefühle, Schuldbekenntnisse: die hermeneutische Wende der Phänomenologie

»Die Möglichkeit der Verfehlung [besteht] in der Zerbrechlichkeit der Vermittlungen [...], die der Mensch im Gegenstand, an seiner Idee der Menschheit und in seinem eigenen Herzen vollzieht« (HF, 157/FM, 183[12]): Dieser Satz, der das Hauptergebnis der Anthropologie der Fehlbarkeit zusammenfasst, markiert gleichzeitig die Grenzen der Reflexionsphilosophie, der es nicht gelingt, den garstigen Graben, der die Fehlbarkeit von der tatsächlichen Verfehlung scheidet, zu überbrücken.

Scheinbar ist die Schuld ein absolutes, unsagbares und undenkbares Rätsel, das jeden Versuch des begrifflichen Verstehens vor den Kopf stößt. Blindheit, Äquivozität und Ärgernis sind die Hauptmerkmale der Schulderfahrung. Im Gemisch von Emotionen, Furcht und Angst der Schuldgefühle wird die Seele sich selbst undurchsichtig. Die Äquivozität hat ihren Grund in der Dreistufigkeit einer Erfahrung, die ihren symbolischen Ausdruck in der Symbolik der Befleckung, des Gesetzesbruchs und der Verirrung (Sünde), der Belastung und der Niedergeschlagenheit findet. Das Ärgernis besteht in der Selbstentfremdung, in der das Ich sich selbst fragwürdig wird auf eine Weise, die sich nicht mehr mit den Mitteln der Reflexionsphilosophie bewältigen lässt.

Ricœurs phänomenologische Hermeneutik unterscheidet sich von Michel Henrys »materialer Phänomenologie« dadurch, dass er das *cogito* nicht von vornherein als »Selbstaffektion« versteht.[13] Sie nimmt ihren Ausgang mit einer Phänomenologie der Schuldbekenntnisse, die bezeugen, dass die Schulderfahrung nicht durch und durch sprachlos ist. Unter bestimmten Bedingungen, nämlich denen

11 J.-L. Marion, *Das Erotische. Ein Phänomen. Sechs Meditationen*, Freiburg. i. Br., München 2011.

12 Übers. leicht modifiziert. JG.

13 Vgl. bspw. M. Henry, *Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen*, Freiburg i. Br., München 2005.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Hermeneutik, gelingt es der Philosophie, sich diese durch und durch symbolische Sprache wieder anzueignen.

1.5 Triebschicksale, Affekte und Vorstellungen: eine Auseinandersetzung mit Freud

Einen weiteren wichtigen Schritt in seiner Besinnung auf das Wesen der Affekte vollzieht Ricœur in seinem Freud-Buch, insbesondere in den Seiten, die er Freuds metapsychologischen Schriften widmet.[14] Einerseits richtet er seine Aufmerksamkeit auf das Verhältnis von Trieb und Vorstellung, insbesondere auf die Radikalisierung des Begriffs des Triebs, die über die Unterscheidung von Subjekt und Objekt hinausgeht. Freuds Begriff der Trauerarbeit im Aufsatz *Trauer und Melancholie*[15] bezeugt, dass Schmerz etwas anderes als Unlust ist. Die Schwächung des Selbstgefühls in der melancholischen Verstimmung, in der jede Klage sich in eine Selbstanklage verwandelt, bestätigt die Ambivalenz von Liebe und Hass.

Im selben Kontext erörtert Ricœur die Rolle der Affekte im seelischen Haushalt, und er fragt sich, ob eine Besinnung auf das Schicksal der Affekte nicht wichtiger ist als eine Besinnung auf das Schicksal der Vorstellungen.[16] In *Le discours vivant* griff 1973 André Green[17] dieselbe Frage wieder auf. Seines Erachtens ist die Achillesferse von Lacans Theorie die Verkennung der Affekte, die eine psychoanalytische Theorie der Affekte überwinden muss.

1.6 Synthesis des Heterogenen: die schöpferische Einbildungskraft und ihre Wirkungen

»Synthesis des Heterogenen« lautet die Leitformel, mittels derer Ricœur die Funktion der schöpferischen Einbildungskraft in den Zwil-

14 P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965, Livre II, ch. III; dt.: *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud,* Frankfurt/M. 1974, 126–162.

15 S. Freud, *Trauer und Melancholie* [1917], in: *Gesammelte Werke, Bd. X*, London 1940–1952, 428–446.

16 P. Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* [1969], Paris 2013.

17 A. Green, *Le discours vivant*, Paris 2015.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lingswerken *Die lebendige Metapher* und *Zeit und Erzählung I-III* zu erfassen versucht. Auch wenn die spezifische Rolle der Affekte nicht eigens erörtert wird, bildet sie doch die stillschweigende Voraussetzung der Phänomene der Metaphorisierung und des Erzählens. In einer Welt, die sich auf die Feststellung dessen, was der Fall ist, reduziert, sind Metaphern ein überflüssiger Luxus. Die lebendigen Metaphern erschließen uns den Zugang zu einer bewohnbaren Welt. Nur in einer derart vermenschlichten Welt macht der Begriff »Trauerweide« einen Sinn und wird Virgils Vers *sunt lacrimae rerum*[18] verständlich.

In ähnlicher Weise impliziert jeder Akt des Erzählens sowohl im Bereich der Fiktionserzählung wie in dem der Geschichte Affekte, die narrativ verarbeitet werden. Es besteht kein Grund, Wilhelm Schapps Begriff der »Verstrickung« gegen Ricœurs Begriff der »Fabelbildung« (*mise en intrigue*) auszuspielen.[19] Die Analyse der Alltagserfahrung offenbart die Rolle, die die Affekte im »In-Geschichten-Verstricktsein« spielen, die gerade deshalb auf eine narrative Verarbeitung angewiesen sind.

Besonders wichtig ist Ricœurs These, dass das Entsetzen, das *tremendum horrendum,* das bestimmte geschichtliche Ereignisse vereinzelt, kein Hindernis für das die historische Erklärung ist, sondern dass beide einander bedingen: »Je mehr wir historisch erklären, um so entrüsteter sind wir; je mehr uns das Entsetzen fasst, um so mehr versuchen wir zu begreifen.«[20]

1.7 Selbstschätzung, Fürsorge und Gerechtigkeitssinn: unterwegs zu einer Phänomenologie der menschlichen Grundfähigkeiten

Schon in seiner frühen Anthropologie der Fehlbarkeit betonte Ricœur, dass gerade in der Gefühlssphäre die Selbstschätzung und die

18 Virgil, *Aeneis*, Erster Gesang, 461 ff.

19 Vgl. P. Ricœur, *Zufall und Vernunft in der Geschichte,* Tübingen 1986, 12 f.; W. Schapp, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding* [1953], Wiesbaden ^{2}1976; K. Joisten, N. Thiemer (Hg.), *Das Denken Wilhelm Schapps – Perspektiven für unsere Zeit*, Freiburg i. Br., München 2010.

20 P. Ricœur, *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*, Paris 1985, 274; dt.: *Zeit und Erzählung. Bd. III: Die erzählte Zeit,* München 1991, 305.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schätzung des Anderen sich nicht voneinander trennen lassen. Weil es sich um eine »bewertende Affektion« oder um eine »affizierende Bewertung« (HF, 140/FM, 163[21]) handelt, lässt sie sich niemals in eine apodiktische Gewissheit verwandeln.

Die Formeln: »In mir selbst schätze ich die Menschheit als ein Du für den Anderen« und »Ich liebe mich wie einen anderen« (HF, 140/FM, 162[22]) antizipieren die Fragestellung des Spätwerks, in dem sich Ricœurs Anthropologie der Fehlbarkeit in eine Phänomenologie der menschlichen Grundfähigkeiten verwandelt. Dass diese Akzentverschiebung keine Vernachlässigung der Affekte nach sich zieht, bezeugt insbesondere die in den Abhandlungen 7 bis 9 von *Das Selbst als ein Anderer* entfaltete Analyse der ethischen Figuren der Selbstheit. Selbstschätzung, Fürsorge und Gerechtigkeitssinn lassen sich nur verstehen, wenn man ihren affektiven Hintergrund berücksichtigt.

Es ist die »affektive Fleischlichkeit der Gefühle«[23], die die Wahl des Terminus »Fürsorge« rechtfertigt, der dem abstrakten Ausdruck: »soi-même comme un autre« ein konkretes Gesicht verleiht. Für die als »Suche nach Gleichheit im Durchgang durch die Ungleichheit« (Sca 225/SaA, 234) verstandene Fürsorge sind die Wertschätzung des *»Anderen als eines Sich-selbst [soi-même]«* und die Schätzung *seiner selbst [soi-même]«* in der Form der Selbstsorge gleichwertig. Auch wenn, je nach Situation, die Rollen vertauschbar sind (einmal ist das Ich Handelnder, ein andermal Erleidender), sind die Personen »in unseren Gefühlen und unserer Wertschätzung *unersetzlich*« (Sca, 226/SaA, 235 f.).

Jede der Grundfähigkeiten, die Ricœur in seiner Phänomenologie des fähigen Menschen in Betracht zieht (Sich-Erinnern-können, Erzählen-können, Vergessen-können, Versprechen- und Verzeihen-können, Selbstanerkennung, Gegenseitigkeit und Dankbarkeit), ist mehr oder weniger affektbesetzt. Dies gilt ebenso für die individu-

21 Übers. modifiziert (JG). Dt. steht an der besagten Stelle: »würdigende Affektion« und »affizierende Würdigung«.

22 Übers. modifiziert (JG). An der fraglichen Stelle steht dt.: »Wenn es die Menschheit ist, die ich im anderen und in mir schätze, dann schätze ich mich selbst als ein Du für andere; ich schätze mich in der zweiten Person; […] ich liebe mich als einen andern« […].

23 P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 224 [=Sca]; dt.: *Das Selbst als ein Anderer,* München 1996, 233 [=SaA].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

elle, wie für die kollektive und politische Sphäre. So sind etwa Gedächtnismanipulationen immer zugleich Affektmanipulationen, ebenso wie die Kämpfe um Anerkennung starke Leidenschaften ins Spiel bringen.

Wirft man von hier aus einen Blick auf Ricœurs frühe Betrachtungen über die »Traurigkeit des Endlichen« und über die »Pathetik des Elends« zurück, zeichnet sich das Spätwerk durch einen affektiven Tonwechsel aus: Die Motive des »geglückten Erinnerns« und des »kleinen Wunders des Anerkennens« bestätigen, dass das »Fiat« einer rein menschlichen Freiheit, mit dem die Phänomenologie des Willentlichen und des Unwillentlichen endigte, kein leeres Versprechen geblieben ist.[24]

2. Grundstrukturen menschlicher Verletzlichkeit

Pascals Diktum vom Menschen als denkendem Schilfrohr[25] ist ein guter Schlüssel zum Verständnis des häufig von Ricœur verwendeten Bildes eines »verwundeten« oder gar »zerbrochenen *cogito*«, das trotzdem ein *cogito* im Sinne von Descartes bleibt. In Descartes' erster metaphysischen Meditation räumt der systematische Einsatz des methodischen Zweifels Schritt um Schritt alle Täuschungen aus dem Weg, die den Zugang zu einer apodiktischen Gewissheit der Existenz des denkenden Ichs versperren. Selbst die hyperbolischste Form der Täuschung in der Gestalt des *malin génie* kann der Selbstgewissheit des *cogito*, die Descartes zufolge zugleich der Grund alles begründeten Wissens ist, nichts anhaben. Der Preis, mit dem die Überwindung eines einseitigen, rein intellektualistischen Verständnisses des *cogito* bezahlt werden muss (ein *cogito*, für das das Denken eine reine Verstandestätigkeit ist), ist hoch, aber im Rahmen einer von Descartes inspirierten Reflexionsphilosophie nicht unbezahlbar, wenn man die Spannweite der Akte in Descartes' zweiter, phänome-

24 Vgl. G. A. Sanchez Guerrero, A. Stephan, *Eine genuin menschliche Affektivität: Ricœurs Auffassung des emotional bedingten Handelns vor dem Hintergrund zeitgenössischer Affektivitätstheorien,* in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns. Die Willensphänomenologie Paul Ricœurs im Kontext,* München 2019, 307–325.

25 B. Pascal, *Gedanken* (Hg. W. Rüttenauer). Einführung von R. Guardini, Birsfelden-Basel, o. J., 61, Nr. 128.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nologischer Definition des *cogito* in Betracht zieht: Denken, Begehren, Urteilen, Bejahen, Verneinen, Einbilden, Wollen, Nichtwollen, Fühlen, selbst Träumen sind ebenbürtige Akte des *cogito*!

2.1 Vom Hexenkreis der Selbstanschauung zum »integralen *cogito*«

Ricœurs These, derzufolge jeder Willensakt vom Schatten des Unwillentlichen begleitet ist, beugt zugleich einer voluntaristischen Engführung des *cogito* vor. Rilkes *Sonett an Orpheus* über die unvollkommene Zweieinheit von Pferd und Reiter, das der Habilitationsschrift als Motto vorangestellt ist (VI, 5/WU, 22), enthält bereits den versteckten Hinweis auf die zugleich gejagte und gebändigte »sehnige Natur des Seins«, die die Phänomenologie des Willentlichen und des Unwillentlichen aufdeckt. Eine transzendentale Egologie läuft Gefahr, sich in den *circulus vitiosus* der Selbstsetzung bzw. der Selbstanschauung zu verstricken und die Rolle der Leiblichkeit und die Bedeutung der Andersheit für die Konstitution der Selbstheit zu unterschätzen. Angesichts dieser Versuchung verlangt Ricœur, dass das Ich auf den in jedem Bewusstsein versteckten Wunsch der Selbstsetzung verzichten solle, um eine nährende Spontaneität und gleichsam eine Inspiration aufzunehmen, die den sterilen Zirkel, den das Selbst mit sich bildet, durchbricht.

Das *cogito*, das sich auf den schwierigen Weg der Selbstverständigung begibt, ist von vornherein ein »verwundetes *cogito*«, allein schon dadurch, dass es sich als ein Vermögen der Abstandsgewinnung gegenüber dem Körper und den Dingen und als ein Vermögen des Urteilens und der Verweigerung versteht. Seine konstitutive Verletzlichkeit erfährt das Bewusstsein am Widerstand der Wirklichkeit, die sich den Wünschen des Subjektes verweigert.

Am Anfang seines Denkweges bemüht sich Ricœur darum, zwei komplementären Forderungen gerecht zu werden: der phänomenologischen Forderung »eines distinkten Verständnisses der subjektiven Strukturen des Willentlichen und des Unwillentlichen« (VI, 18/WU, 37) einerseits, und anderseits Gabriel Marcels Besinnung über den *globalen Sinn* des Geheimnisses der Leiblichkeit. Ricœurs Phänomenologie des Willens ist nicht weniger inkarnatorisch als Merleau-Pontys Phänomenologie der Leiblichkeit. Dieselbe Dimen-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sion greift er in der Zehnten Abhandlung von *Das Selbst als ein Anderer* wieder auf, in der der Eigenleib das erste Glied des Dreifußes der Passivität-Alterität bildet.

Ricœurs weder intellektualistische noch voluntaristische, aber doch mit den Prinzipien der Reflexionsphilosophie kompatible Philosophie des »integralen *cogito*« will zwei Grundforderungen des Denkens gerecht werden: »Klarheit und Tiefe, Sinn für Unterscheidungen und für verborgene Verbindungen« (VI, 18/WU, 37). Nur eine stringente phänomenologische Beschreibung verleiht den »flüchtigen Ahnungen des Geheimnisses der Leiblichkeit ihre Hellsichtigkeit«, ebenso wie umgekehrt die phänomenologische Beschreibung der Willensphänomene sich in den Dienst der »Existenzerhellung« im Sinne von Jaspers stellt.

»Am Geheimnis der leiblichen Existenz teilzuhaben bedeutet, den inneren Rhythmus eines *Dramas* anzunehmen« (VI, 21/WU, 39). Dieser Satz lässt sich auf Ricœurs Denken insgesamt anwenden, das sich durch ein ausgeprägtes Gespür für die dramatischen und konfliktträchtigen Aspekte der menschlichen Existenz auszeichnet. Mehrfach betont er, dass die griechische Tragödie eine der wichtigsten außerphilosophischen Quellen der Philosophie selbst, insbesondere die des menschlichen Selbstverständnisses ist. In seinem 1952 in der Zeitschrift *Esprit* veröffentlichten Artikel *Philosophie et prophétisme* bringt er das Paradox der »existentiellen Vorbedingungen der philosophischen Autonomie« auf folgende, bereits in der Einleitung zu diesem Band[26] zitierte Formel: »Um bei sich selbst beginnen zu können, muss die Philosophie möglicherweise Voraussetzungen haben, die sie in Frage stellt und durch Kritik in ihren eigenen Ausgangspunkt integriert. Wer nicht zunächst *Quellen* hat, wird nachher auch keine *Autonomie* haben.«[27] Spätestens dort, wo das menschliche Selbstverständnis mit der Unbesiegbarkeit der Natur, der Begrenztheit des Charakters, der Grenzenlosigkeit des Unbewussten, und der Kontingenz des Lebens konfrontiert ist, ist der *dramatische* Grundzug der menschlichen Existenz unabweisbar.

Eine zusätzliche Verschärfung erhält die Idee eines »verwundeten *cogito*« durch die These, dass die Beziehungen des Unwillentlichen

26 Siehe dort (mit leicht abweichender Übers.) die Anm. 6.

27 Vgl. P. Ricœur, *Philosophie et prophétisme I* [1952], in: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* [1994], Paris 2006, 151–172, hier: 152.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zum Willentlichen sich unter dem Zeichen des *Konfliktes* offenbaren (VI, 21/WU, 40). Auch in seinem Spätwerk leitet Ricœur seine Bestimmung der »praktischen Weisheit« mit einer Besinnung über die »Tragik des Handelns« und die Unausweichlichkeit von Konflikten ein.

Ricœurs Philosophie des Willens ist eine Philosophie des Paradoxes, welche die gebrochene Sprache der Subjektivität (vgl. VI, 22/WU, 40) ernstnimmt und im Einklang mit Kants Analyse der Postulate der praktischen Vernunft davon ausgeht, dass das »Paradox der Freiheit und der Natur« unüberbietbar ist. Gerade weil er diesen Paradoxen eine wichtige Stellung in der Beschreibung der menschlichen Existenz- und Handlungsvollzüge einräumt, weigert er sich, diese auf das Gebiet der Ontologie zu projizieren, und eine sich aus unversöhnlichen Gegensätzen aufbauende Ontologie in Analogie zu Sartres *L'être et le néant* zu entwickeln. Seines Erachtens ist »eine paradoxale Ontologie […] nur als eine insgeheim bereits versöhnte möglich« (VI, 22/WU, 41). Die Begriffe der »Aussöhnung« (*conciliation*) und der »Einwilligung« (*consentement*) sind das erste Fernziel einer Philosophie, die den »inneren Rhythmus des Dramas übernimmt«, und dennoch nicht in eine Philosophie der Verzweiflung und noch weniger in eine Philosophie des Absurden mündet. Ihr Siegel ist die Sehnsucht nach einer Wiederherstellung des Sinns (»restauration du sens«) angesichts des Sinnlosigkeitsverdachts. Sie versteht das »Geheimnis« im Sinne Gabriel Marcels, das sich niemals auf ein bloßes »Problem« reduzieren lässt, als »Versöhnung«, als Wiederherstellung des ursprünglichen Bündnisses, das das Bewusstsein mit seinem Körper und der Welt verknüpft, aber auf der höheren Ebene des transzendental gereinigten Bewusstseins.

Dass Freiheit und Notwendigkeit sich unversöhnlich gegenüberstehen, ist keine bloße Einsicht des auf klare Begriffsunterscheidungen pochenden Verstandes. Lange bevor die Negativität ein Problem des Verstandesdenkens geworden ist, brennt sie bereits als eine heimliche Wunde im Herzen der menschlichen Existenz. Der Philosoph muss diese »wesentlich verletzende Notwendigkeit« ernstnehmen und ihren Begriff so zu bestimmen versuchen, dass er ihre wahre Natur aufdeckt.

Ricœurs Begriff der »Negation« bezeichnet einerseits die in den drei Grundfiguren des absolut Unwillentlichen (Beschränktheit des Charakters, Abgründigkeit des Unbewussten, Kontingenz des Le-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bens) angezeigte Notwendigkeit und zugleich eine Freiheit, die diese Notwendigkeiten negiert. Die Reziprozität der Negation (vgl. VI, 418/WU, 518 f.) vertieft und verschärft die phänomenologische Reziprozität des Willentlichen und verwandelt sie in eine zugleich *erlittene* und *selbst vollzogene* Negation.

Die im Charakter, im Unbewussten und in der Faktizität des Lebens erlittenen Negation bekundet »die konstitutive Unstimmigkeit [*disgrâce*]« der menschlichen Existenz: »All das, was meine Einzigartigkeit ausmacht, begrenzt mich. Der dunkle Reichtum meines Bewusstseins stellt zugleich seinen Mangel dar; das Leben, das mich trägt, bedrückt mich auch durch seine Bedrohungen und eines Tages wird es mich verraten. Ich bin selbst durch das begrenzt, in dem ich verwurzelt bin« (VI, 418/WU, 518).

Für das Bewusstsein ist diese von der Freiheit, die total, transparent und autonom sein möchte, erlittene Negativität ein unerträglicher Skandal, auf das es mit dem Gestus der Auflehnung reagiert. Demgegenüber vertritt Ricœur einen Freiheitsbegriff, der mit dem Bild des »verwundeten *cogito*« verträglich ist. Der höchste Akt, dessen eine rein menschliche Freiheit fähig ist, ist nicht die trotzige Revolte, sondern das *Fiat* der Einwilligung. »Der philosophische Glaube, der uns inspiriert, besteht im Willen, die Einheit des Seins, welche der Notwendigkeit einen radikaleren Todesstoß als die Reflexion versetzt, auf einer höheren Ebene der Hellsichtigkeit und der Glückseligkeit wiederherzustellen. Die Philosophie ist für uns die Betrachtung des Ja und nicht eine gehässige Verstärkung des Nein. Die Freiheit will kein Aussatz, sondern die Vollendung der Natur sein, soweit dies in diesem Zeitalter, das wir als Wanderer durcheilen, möglich ist. Deshalb betrachten wir die Negation nur in der glühenden Hoffnung, sie überwinden zu können« (VI, 419/WU, 519[28]). Dieses philosophische Glaubensbekenntnis, dem noch viele andere folgen werden, impliziert, dass der Akt der Einwilligung auf keine Kapitulation hinausläuft, weil auch für die Einwilligung die Welt ein möglicher Schauplatz der Freiheit bleibt (VI, 439/WU, 542 f.).

Zwei »metaphysische Optionen« erlauben es, das Nein der Weigerung in das Ja der Einwilligung zu verwandeln. Einmal die Tatsache, dass der Schauplatz, auf dem das menschliche Handeln sich

28 Übers. JG.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bewähren muss, keine leere Bühne ist, sondern bereits durch die Spuren der Verfehlung gekennzeichnet ist. Ferner die tatsächliche *Transzendenzerfahrung,* derzufolge die Freiheit nur Ja sagen kann, wenn ihr »*Fiat*« von einem vorgängigen Ja getragen wird. An diesem Punkt überschneidet sich Ricœurs Besinnung auf die Möglichkeitsbedingungen einer rein menschlichen Freiheit mit Kants dritter Grundfrage: *Was darf ich hoffen?* Einwilligen, genauso wie Hoffen, ist eine Frage des *Dürfens* und nicht des Sollens oder gar des Müssens, so dass die Freiheit sich in eine »Freiheit im Licht der Hoffnung« verwandelt.[29] Beide metaphysische Optionen lassen sich nicht voneinander trennen. Die Freiheit muss sich in der hoffnungslosen Welt der Verschuldung bewähren, was sie aber nur unter Berufung auf eine »Transzendenz« tun kann, die ihr die Möglichkeit einer Aussöhnung (*conciliation*) der Freiheit und der Notwendigkeit verschafft.

2.2 Ein Vorverständnis der menschlichen Fehlbarkeit: die Pathetik des menschlichen Elends

Auch wenn Ricœur von Anfang an dem cartesianischen »Verstandesdualismus« und dem Leib-Seele-Dualismus eine Abfuhr erteilt, muss seines Erachtens der phänomenologische Dualismus des Willentlichen und des Unwillentlichen früher oder später in den existentiellen Dualismus der menschlichen Gespaltenheit und Zerbrochenheit überführt werden.

Zehn Jahre nach der Veröffentlichung der Habilitationsschrift über die phänomenologischen Grundstrukturen des Willentlichen und des Unwillentlichen greift Ricœur das Thema des »verwundeten *cogito*« unter neuem Vorzeichen, nämlich dem einer transzendentalen Anthropologie der Fehlbarkeit, bzw. der »Disproportion« und der damit innerlich zusammenhängenden hermeneutischen »Symbolik des Bösen« wieder auf. Die aus den drei Grundformen des absolut Unwillentlichen resultierende »Betrübnis des Negativen«, verwandelt sich in der Einleitung von *L'homme faillible* in eine Besinnung auf eine »Pathetik des Elends«, die sich in den biblischen Klagepsalmen, dem platonischen Mythos von Eros, dem Sprössling

29 Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 529–558.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des schlecht zu einander passenden Paares *Poros* und *Penia* und in Pascals Rhetorik der Größe und des Elends des Menschen niederschlägt. »Elend« ist der Name für eine erlebte Unstimmigkeit, lange bevor sie zum Thema des philosophischen Denkens erhoben wird. Die Menschheit hat nicht auf die Philosophen gewartet, um sich der konstitutiven Disproportion der menschlichen Existenz bewusst zu werden und sie in der Sprache der Klage auszudrücken.

Ricœurs Rückgriff auf Platon und Pascal hat ihren Grund nicht nur in der Bewunderung, die er diesen Denkern zollt, sondern weil sie bezeugen, dass man sich dem Thema der Unstimmigkeit der menschlichen Existenz auch mit den Mitteln des Mythus und der Rhetorik nähern kann. Darüber hinaus hat Pascals Rede vom Menschen als denkendem Schilfrohr den Vorzug, dass sie eine Dialektik von Elend und Größe des Menschen impliziert, die sich nicht auf eine Philosophie der Endlichkeit zurückführen lässt. Wäre dies der Fall, so wäre der Mensch nichts anderes als ein bedauernswertes Schilfrohr. Pascal dagegen bleibt Descartes mindestens insofern treu, als er die Würde des Denkens über alle anderen Größenordnungen erhebt: Räumlich betrachtet, umgreift das Universum mich und es verschlingt mich wie ein Punkt; durch das Denken umgreife ich das Universum.[30] »Verwundetes« aber nicht zertrümmertes *cogito* auch hier! Im Rückgriff auf die existentielle Sprache der Pathetik des Elends und die in ihr implizierte Polarität des Endlichen und des Unendlichen entwirft Ricœur eine philosophische Anthropologie, die »um das Thema der Fehlbarkeit [kreist], d. h. der konstitutionellen Schwäche, die das Böse erst möglich macht« (HF, 11/FM, 8 f.).

»Fehlbarkeit« besagt soviel wie Disproportion. Jean Nabert zufolge bildet das Gefühl der Unangemessenheit des Selbst gegenüber sich selbst den innersten Kern der Endlichkeit. In dieser von Ricœur übernommenen Konzeption bleibt die Endlichkeit »ständig von einem Begehren nach Selbstübersteigung durchzogen, das ständig durchkreuzt wird und sich ständig erneuert, ein Begehren, das mit den tiefsten Bedingungen des Selbstbewusstseins zusammenhängt«.[31]

30 Übers. JG; vgl. Pascal, *Gedanken*, 60, Nr. 127: »Durch die Ausdehnung umgreift mich das Weltall, und verschlingt mich wie einen Punkt; durch den Gedanken umgreife ich es.«

31 J. Nabert, *Le Désir de Dieu*, Paris 1955, 27.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Endlichkeit, Unendlichkeit, unvollständige Vermittlung: Im Rückgriff auf Kants vier Grundfragen (»Was kann ich wissen?, Was soll ich tun?, Was darf ich hoffen?, Was ist der Mensch?«), in denen sich die Interessen der Vernunft in weltbürgerlicher Absicht wiederspiegeln, weist Ricœur nach, dass die Polarität des Endlichen und des Unendlichen auf der Ebene des Erkennens, des Handelns und des Fühlens eine unvollständige Vermittlung in der Gestalt der Einbildungskraft, des Gefühls der Achtung und der Zwiespältigkeit des Menschenherzens zulässt, die eine transzendentale Verankerung des Begriffs der Fehlbarkeit ermöglicht.[32]

2.3 Der Mensch im Streit mit sich selbst: die Zerbrechlichkeit des Menschenherzens

Auch wenn jeder der eben erwähnten vermittelnden Begriffe einen besonderen Aspekt der menschlichen Fehlbarkeit illustriert, liefert die im Rückgriff auf Maine de Birans Diktum *Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate* (s. o. Anm. 8) durchgeführte Besinnung auf die Zwiespältigkeit des Menschenherzens einen besonders wichtigen Beitrag zu einem vertieften Verständnis des »verwundeten *cogito*«. Im innersten und zugleich ontologisch weitreichendsten Gebiet der menschlichen Affektivität verinnerlicht das Gefühl »die unserer Menschlichkeit wesentliche Dualität« und verschärft und dramatisiert sie zum Konflikt. Der »festen Synthesis der Objektivität«, die das Erkenntnisvermögen auszeichnet, steht nun »die polemische Dualität der Subjektivität gegenüber« (HF, 123/FM, 141).

Kants Theorie der Leidenschaften (Habsucht, Ehrsucht und Herrschsucht), die kein wirkliches Gegenstück im tierischen Bereich haben, spielt eine besonders wichtige Rolle in Ricœurs Verständnis der Theorie der »*affektiven Zerbrechlichkeit* des Menschen«, in der der Begriff der Fehlbarkeit gipfelt. Der Mensch allein ist ein leidenschaftliches Lebewesen, denn Kant und Ricœur zufolge gehen »Leidenschaften eigentlich nur auf Menschen und können auch nur durch sie befriedigt werden.«[33] Kant zufolge ist die Leidenschaft ein

32 Vgl. den Artikel *Die Frage nach dem Menschen. Ricœur in der Nachfolge Kants* in diesem Band.

33 Nabert, *Le Désir de Dieu*, 605.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hang, den die Vernunft des Subjekts entweder nur mühsam oder überhaupt nicht in den Griff bekommt – umso mehr als seiner Ansicht nach »Affekte […] ehrlich und offen«, »Leidenschaften dagegen hinterlistig und versteckt« sind.[34]

Der Grund, warum Ricœur Kants Thesen bis zu einem bestimmten Grad übernimmt, ist nicht nur, dass Kant die Aporien der klassischen Traktate der Leidenschaften hinter sich lässt, denen zufolge die Leidenschaften nur der Ausdruck des Animalischen im Menschen sind, sondern auch weil er es ermöglicht, das menschliche Herz als Urquelle aller Unruhe und als die tiefste Wurzel der konstitutiven Zerbrechlichkeit des Menschen zu verstehen. Im leidenschaftlichen ›aufs Ganze gehen‹ verwandelt die »Unendlichkeit des Glückes […] sich in die Unbestimmtheit der Unruhe« (HF, 146/FM, 170), und zwar so, dass sämtliche existentielle Spannungen in das innerste Selbstbewusstsein übertragen werden. Letzten Endes ist es die kantische Trias der Kategorien der Qualität (*Realität, Negation, Limitation*), die Ricœur aufgreift, um sie auf der Ebene seiner Anthropologie der Fehlbarkeit in die Trias: »ursprüngliche Bejahung«, »existentielle Differenz« und »Limitation« bzw. »Fehlbarkeit« zu verwandeln.

2.4 »Das Symbol gibt zu denken«: die hermeneutische Verwandlung des *cogito*

Ricœur nimmt Descartes' Hinweis in der vierten der *Metaphysischen Meditationen* beim Wort: Insofern das Ich in gewisser Weise am Nichts oder am Nichtsein teilnimmt, ist es einer unendlichen Vielzahl von Verfehlungen ausgesetzt, so dass es nicht verwunderlich ist, dass es sich täuschen kann. Damit stellt sich unmittelbar die Frage, wie man von einer rein eidetischen Beschreibung der elementaren Phänomene des Willentlichen und des Unwillentlichen und von einer transzendentalen Anthropologie der Fehlbarkeit zu einer Empirik des bösen Willens und zur Tatsächlichkeit der Verfehlung, »die ein Fremdkörper in der Eidetik des Menschen bleibt« (VI, 27/WU, 48) übergehen kann: »Die Verfehlung ist ein Abenteuer, des-

34 Vgl. I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [1798], in: *Werkausgabe Bd. XII* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977, 395–690, hier: 581.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sen Möglichkeiten unermesslich sind. An ihren äußersten Grenzen ist sie eine Entdeckung des Unendlichen, eine Prüfung des Heiligen, des Heiligen im Negativ, des Heiligen im Teuflischen. Sie ist die Sünde im stärksten Sinn des Wortes« (VI, 25/WU, 45[35]).

Der dritte und letzte Schritt in Ricœurs Philosophie des Willens stellt das *cogito* auf eine neue Zerreißprobe: Ist die Reflexionsphilosophie imstande, den Übergang von der im Begriff der »Fehlbarkeit« enthaltenen Möglichkeit des Bösen zu einer *konkreten Empirik* des bösen Willens zu vollziehen?

Ricœur zufolge kann das nur über den Umweg einer »empirischen Beschreibung« der Schulderfahrung bzw. einer Phänomenologie des Schuldbekenntnisses geschehen, die ihrerseits eine hermeneutische Entschlüsselung der elementaren Symbolik des Bösen und darüber hinaus der Mythen bereitstellt, die eine Antwort auf die Frage geben: »Woher kommt das Böse?«

Sobald die phänomenologische *épochè* aufgehoben wird, verschärft die Analyse der tatsächlichen Verfehlung den dramatischen Charakter der menschlichen Existenz, weil die *Versklavung* der in sich selbst verstrickten Seele den Freiheitsbegriff im Sinne des Lutherischen *servum arbitrium* modifiziert. Knechtschaft (Unterwerfung unter Zwänge, die ihre Wurzeln im Subjekt selbst haben) und Determinismus (Abhängigkeit von den Naturgesetzen) sind zwei grundverschiedene Phänomene, weil die spezifische *Negativität der Leidenschaften*, deren Leere »die Lüge« der Seele ist, etwas ist, was das Subjekt, d.h. eine Freiheit befällt (VI, 25/WU, 45).

Kants Formel »Das Symbol gibt zu denken« ist der Leitfaden einer philosophischen Hermeneutik, die das Thema des »verwundeten *cogito*« weiterführt, weil es ihr gelingt, den Zauberkreis des rein reflexiven Selbstbewusstseins zu durchbrechen.

Die unter dem Titel *Le conflit des interprétations* vereinigten Aufsätze und das *Freud*-Buch verdeutlichen, um welchem Preis die hermeneutische Verwandlung der Reflexionsphilosophie erkauft werden muss: Eine Hermeneutik der Wiederaneignung der in den Symbolen und Mythen anvisierten Sinnerfahrungen muss sich mit einer Verdachtshermeneutik konfrontieren, die die Projektionen und Illusionen des falschen Bewusstseins unermüdlich und unerbittlich aufdeckt. Das Selbstvertrauen des *cogito* ist nicht über alle Kritik er-

35 Übers. JG.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

haben, aber das ist noch lange kein Grund, seine legitimen Ansprüche nicht zu befriedigen, wie Ricœurs Hermeneutik des geschichtlichen Bewusstseins und die daran anschließende Hermeneutik des Selbst zeigen. Ein besonders sprechender Beweis hierfür ist die Art und Weise, wie Ricœurs Bestimmung der narrativen Identität die Selbstständigkeit und die Beständigkeit des Charakters miteinander verbindet, und zugleich die Brüchigkeit und die Fragwürdigkeit der personalen Identität aufdeckt. Selbst in den Augenblicken äußerster Entblößung, die manchmal in den finstersten Nächten der persönlichen Identität ertönt, »verweist die Nicht-Antwort auf die Frage *Wer bin ich?* keineswegs auf die Nichtigkeit, sondern auf die Blöße der Frage selber« (Sca, 197/SaA, 204).

Überblickt man Ricœurs Denkweg im Ganzen aus dem Gesichtswinkel des »verwundeten *cogito*«, so zeigt sich, dass der im dritten Band von *Zeit und Erzählung* proklamierte »Verzicht auf Hegel« kein Gegenstück im Verzicht auf die Voraussetzungen der Reflexionsphilosophie hat. Ganz im Gegenteil: Von Anfang bis Ende handelt es sich um eine Philosophie, die sich als Suche nach einem »integralen *cogito*« versteht.[36]

36 Vgl. J. Greisch, *Le Cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris, 2000; ders., *L'herméneutique comme sagesse de l'incertitude*, Paris 2015.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Burkhard Liebsch

Pathische Subjektivität

Zwischen Negativität, Alterität, Passivität und Leiden

1. Ausgangspositionen: Alexandre Kojève und Jean-Paul Sartre (477) | 2. Ricœurs Kritik übergeneralisierter Rede von Negativität (484) | 3. Unaufhebbare Alterität – und deren Wandlungen (494) | 4. Pathos, Passivität, Verletzbarkeit (508)

Etwas zu sagen […] *ist dem möglich,*
der […] *wirklichkeitswund und wirklichkeitssuchend*
mit seinem Dasein zur Sprache geht.
Ingeborg Bachmann[1]

Insolence de l'appétit de vivre invulnérable.
Paul Ricœur[2]

Existenzielle *Zurückweisung dessen, was die Welt verschließt*
(oder von ihr verschlossen wird) und darin einsperrt […].
François Jullien[3]

1. Ausgangspositionen: Alexandre Kojève und Jean-Paul Sartre

Spätestens seit Hegels *Wissenschaft der Logik* gilt Negativität als »Quell aller Tätigkeit«, jeglicher Beziehung auf Anderes, sowie »lebendiger und geistiger Selbstbeziehung«. Sie sei die »dialektische Seele« aller Wahrheit[4], die sich erst aus der Erfahrung des Negativen

1 I. Bachmann, *Frankfurter Poetik-Vorlesungen. Probleme zeitgenössischer Dichtung*, München 1980, 40.
2 P. Ricœur, *Lebendig bis in den Tod*. Fragmente aus dem Nachlass [2007] (frz./dt.), Hamburg 2011, 10 [=LT].
3 F. Jullien, *Existierend leben. Eine neue Ethik* [2016], Berlin 2022, 172.
4 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II. Werke in zwanzig Bänden. Bd. 6* (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1969, 563.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und der Negation des Negativen herausbildet, lehrte Hegel. Dialektisch nimmt sie die Form des Widerspruchs an, der danach verlangt, als solcher begriffen und insofern »aufgehoben« zu werden. In der Negativität des Widersprüchlichen leben, es als solches begreifen und aufheben, das und nichts anderes verdient im Grunde, ›Leben‹ genannt zu werden. Was nicht die negative Form des Widersprüchlichen annimmt und sich nicht kraft dieser Form auch wiederum negierend aufheben lässt, kann diesem Anspruch nicht gerecht werden. Demnach müsste ›wirklichem‹ Leben durchgängig eine ›widersprüchlich‹-begriffliche Struktur immanent sein. Alles, was (geistig) lebt, lebt insofern begrifflich, ›widersprüchlich‹ und so, dass dies danach verlangt, aufgehoben zu werden. Dieser dialektische Grundgedanke lässt sich nach Hegels Überzeugung auf das Leben im Allgemeinen, auf das Werden des Einzelnen, auf Gesellschaften und auf die Beziehung zwischen Staaten, die sich im Verlauf einer Weltgeschichte entfaltet, anwenden, mag sie auch noch so destruktiv ausfallen. Selbst aus der Asche völliger Vernichtung wird sich die das Wahre dialektisch zeitigende Vernunft wieder erheben können wie ein Phönix. (Für Hegel das tiefsinnigste, wenn auch ursprünglich orientalische, metaphysische Bild überhaupt.[5])

Diese großartige Vision einer komprehensiven, alles Leben strukturierenden Dialektik, die die in allem waltende Vernunft bzw. den Geist als »aus seinem Anderssein und aus der Überwindung dieses Andersseins, durch die Negation der Negation zu sich selbst [...] kommen« lässt[6], sieht sich allerdings längst mit einer anscheinend unaufhebbaren Mehrdeutigkeit ihrer Grundbegriffe konfrontiert. Die Negativität erscheint in eine Vielzahl disparater Negativitäten zersplittert, das Widersprüchliche nimmt keineswegs durchgängig die strenge Form des formallogischen Widerspruchs, der Antinomie oder der Paradoxie an[7], und Negativität mündet nicht unvermeidlich in eine zugleich widersprüchliche und selbstbezügliche »Negation der Negation«, der in jedem Fall nur eine Dialektik der Aufhebung

5 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke. Bd. 12,* 98; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I. Werke. Bd. 16,* 408.

6 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I. Werke. Bd. 16,* 407.

7 Vgl. T. Kesselring, *Entwicklung und Widerspruch. Ein Vergleich zwischen Piagets genetischer Erkenntnistheorie und Hegels Dialektik*, Frankfurt/M. 1981, 33, 51, 67, 125, 220.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gerecht werden könnte, folgt man Hegel – ausgehend von dem Vor-Urteil, jeder nicht überwundene Widerspruch, jede scheinbar ausweglose Antinomie und Paradoxie könne nur einen geistigen Mangel anzeigen, der darauf wartet, durch Aufhebung behoben zu werden.[8] So lässt sich der Anspruch längst nicht mehr einlösen, den »Ursprung und die Einheit aller Gegensätze, die die Welt der Erscheinungen bestimmen«[9], begreiflich zu machen. Gegensätzliches, das auch als Kontrastives, Diakritisches und Widerstreitendes begegnen kann, fügt sich nicht einer durchgängigen Logik der Negation von Widersprüchen[10], die ihrerseits in mannigfaltiger Form begegnen, unterwandert von einer Andersheit oder Alterität, die auch alles Selbige und Selbsthafte in sich selbst derart affiziert, dass es anders als es selbst erscheinen kann, ohne sich dabei wiederum als »das Andere seiner selbst« in einer Dialektik des Widersprüchlichen vereinnahmen zu lassen.[11]

---

8 Andernfalls wäre etwa die Paradoxie nur eine Denk*blockade*, nicht ihrerseits ein Denk*mittel* oder weiterführendes *Medium*. Zur Kritik eines derart privativen Verständnisses des Paradoxen und zu dessen Überwindung vgl. W. Stegmaier, *Orientierung im Nihilismus. Luhmann meets Nietzsche*, Berlin, Boston 2016, 10 f., 107 ff., 256 f. Die Geister scheiden sich v. a. dort, wo man mit George Spencer Brown oder Niklas Luhmann bei einem souveränen ›Setzen‹ oder ›Machen‹ von Unterschieden Zuflucht sucht (ebd. 103 f.), über die man verfügen soll, nachdem sich das Sein geradezu in Paradoxien aufgelöst zu haben scheint, wie es in Eugen Finks Hegel-Buch heißt. Dagegen könnte sich dann womöglich doch ein Unterschiede machendes und dadurch zugleich sich unterscheidendes »Wesen der Selbstheit« behaupten, ein Wesen, das man mit Nietzsche für obsolet zu halten bereit war. Vgl. E. Fink, *Hegel. Eine phänomenologische Interpretation der »Phänomenologie des Geistes«,* Frankfurt/M. 1977, 11, 107.

9 T. Kesselring, *Die Produktivität der Antinomie. Hegels Dialektik im Lichte der genetischen Erkenntnistheorie und der formalen Logik*, Frankfurt/M. 1984, 33.

10 Vgl. J. v. d. Meulen, *Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch*, Meisenheim/Glan 1959; M. Riedel, *Dialektik des Logos? Hegels Zugang zum »ältesten Alten« der Philosophie*, in: ders. (Hg.), *Hegel und die antike Dialektik*, Frankfurt/M. 1990, 13–41, hier: 19; F. Jullien, *Schattenseiten. Vom Bösen oder Negativen*, Berlin, Zürich 2005.

11 Jedenfalls nicht, wenn das, was in Erscheinung tritt, derart »selbst *Negativität* ist«, dass sich dabei »ein unhintergehbares Außen öffnet«, wie Jullien schreibt – vor allem dort, wo etwas in etwas (aber nicht unbedingt: *»sein«*) anderes *übergeht,* ohne dass das Geschehen des ›Übergehens‹ selbst noch dialektisierbar wäre (F. Jullien, *Existierend Leben. Eine neue Ethik*, Berlin 2022, 68 f., 73). Jullien ist hier erklärtermaßen (137) nahe beim Spätwerk Merleau-Pontys, in dem »wahrhaft Negatives« als »originäre Form des *Anderswo*« dem Selbst (dt. i.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Genau darauf läuft auch das späte Alteritätsdenken bei Ricœur etwa in *Soi-même comme un autre* (1990) hinaus, nachdem er sich allerdings viele Jahre lang dialektischen Vokabulars bedient und mehrfach dazu veranlasst gesehen hatte, zur Hegel-Renaissance in Frankreich Stellung zu beziehen und den Ort der Dialektik im eigenen Denken zu bestimmen, bevor er dann erklären wird, »auf Hegel verzichten« zu wollen, wie eine seither oft zitierte und für bare Münze gehaltene Devise lautet. In den 1950er Jahren aber war es ihm um eine »Rückkehr zu Hegel« und noch in den 1970er Jahren um den »lieu de la dialectique« als einer nicht mehr komprehensiven Theorie des Widersprüchlichen gegangen[12], der Ricœur allerdings nur noch einen gewissen Platz im irreduzibel polyphonen Konzert philosophischer Stimmen, aber nicht mehr dessen ausnahmslose Leitung einzuräumen gedachte.

Seit Mitte der 1930er Jahre[13] stand der Begriff der Negativität bereits im Zeichen der v.a. mit Jean Wahl, dann v.a. mit Alexandre Koyré, Alexandre Kojève, Jean Hyppolite u.a. einsetzenden Hegel-Rezeption in Frankreich in hohem Kurs.[14] Diese wandte sich mit Nachdruck vom Primat einer epistemischen Subjektivität, wie sie noch ganz im Zentrum von Léon Brunschvicgs Kritizismus gestanden hatte, in einem geradezu »inhuman« erscheinenden Klima ab.[15] Man erinnerte sich demgegenüber mit Maine de Biran, Henri Bergson, Gabriel Marcel, Jean Wahl, Maurice Blondel u.a. an das konkrete[16],

Orig.) bzw. dem Selben innewohnend beschrieben wird, das bereits *in sich* »ein Anderes [*Autre*] ist« (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris 1964, 308; dt.: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986, 320).

12 Siehe die entsprechenden Angaben i. E. in Anm. 30 und 33.

13 Zur Übersicht über die bis dahin bestehende Situation immer noch lesenswert: I. Benrubi, *Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich*, Leipzig 1928.

14 Vgl. G. Canguilhem, *Hegel en France*, in: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses 28–38* (1948–1950), 282–297; U. J. Schneider (Hg.), *Der französische Hegel*, Berlin 2007.

15 P. Ricœur, *L'humanité de l'homme*, in: *Studium Generale 15*, no. 5 (1962), 309–323, hier: 312 f.; *Le renouvellement du problème de la philosophie chrétienne*, in: *Le Problème de la philosophie chrétienne*, Paris 1949, 43–67, hier: 45 f.

16 »Retrouver le sens du concret« war das gemeinsame, u.a. von Georges Politzer in seiner *Critique des fondements de la psychologie* (Paris 1928; dt. Frankfurt/M. 1978) und Jean Wahl in *Vers le concret* (Paris 1932) verfolgte Anliegen der Philosophie, auf die Dufrenne und Ricœur in den 1940er Jahren Bezug genommen

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

leibhaftige, der Sterblichkeit überantwortete Leben des Einzelnen, das sich mit allem auseinanderzusetzen hat, was ihm als Hindernis begegnet oder ihm Widerstand leistet – von taktil Erfahrbarem über eine unaufhebbare innere Unstimmigkeit begehrender Subjektivität und äußere politische Gegnerschaft bis hin zum Tod.[17] Infolge dessen kam die Wirklichkeit als Inbegriff des Widersetzlichen neu zur Geltung, dessen Widerständigkeit vor allem im Erleiden von Schmerz und in aktivem Verhalten, Handeln und Arbeiten nicht zu leugnen ist. Was Merleau-Ponty im Zuge seiner Rückbesinnung auf das wirklich Gelebte (*le vécu*), der auch Ricœur sich verpflichtet fühlt[18], die *adversité* der Welt nennen wird[19], erstreckt sich allerdings auf alles Wirkliche, das als solches gerade dadurch ausgezeichnet ist, sich als Widriges, Widerständiges oder Widersetzliches bemerkbar zu machen. So schien ein Begriff der Negativität, der allgemein eben darauf gemünzt war, zeitweise eine Art Generalschlüssel zur Beschreibung menschlicher Erfahrung bereitzustellen, über den zuvor bereits die Phänomenologie Hegels (nicht aber die Erste Philosophie Husserls) verfügt hatte, vor allem im Verhältnis zum als »getrennt« erfahrenen Anderen. So stellt es jedenfalls Sartre in seinem *Versuch einer phänomenologischen Ontologie* von 1943 dar, die Ricœur dann vor allem zur Abgrenzung seiner eigenen Denkwege dienen wird.

Sartre begreift den Schmerz ganz allgemein als »interne Negation der Welt«, die vor allem erlitten, nicht erkannt werde.[20] Das Gleiche gelte für den Anderen, der nicht als noumenale Realität, sondern als widriges Phänomen begegne und nur in der Begegnung auch

---

hatten. M. Dufrenne, P. Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris 1947, 357 [=KJ].

17 Man denke an die antidialektischen Positionen Jacques Lacans, Georges Batailles und Maurice Blanchots; vgl. J. Butler, *Hegel in France*, in: L. D. Kritzman (ed.), *The Columbia History of Twentieth Century French Thought*, New York 2006, 245–250.

18 J.-M. Le Lannou, P. Ricœur, *Y a-t-il une tradition française en philosophie?* [Entretien], in: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques 74,* no. 1 (1990), 87–91, hier: 89. Es gehe darum, das Logische und propositional strukturierte Urteilen im Gelebten wieder zu verwurzeln (»réenraciner«), heißt es hier. Damit distanziert sich Ricœur vom Erbe der Reflexionsphilosophie, dem er doch so sehr verpflichtet blieb.

19 M. Merleau-Ponty, *L'homme et l'adversité* [1951], in: *Signes*, Paris 1960, ch. XI.

20 J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek 1993, 588, 596 [=SN].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wirklich sei. So wendet sich Sartre gegen Kant, Dilthey und Husserl in einem Zug (SN, 412). »Man begegnet dem Anderen, man konstituiert ihn nicht«, lautet seine seither oft zitierte, aber missverständliche Positionsbestimmung einer Sozialphänomenologie[21], für die die Erkenntnis nicht länger das Maß aller Dinge sein kann. Das schien zwar auch schon die Hegel'sche Anerkennungstheorie gelehrt zu haben[22], doch vermisst Sartre in ihr gerade das, wovon auszugehen sei: wie Andere »getrennt« existieren.

Erst unter dieser Voraussetzung kann überhaupt die phänomenologische Bestimmung praktischer, nicht epistemischer Verhältnisse zu ihnen in Betracht kommen. Das Getrenntsein von Anderen kann aber »nie« als einfach »gegeben« angenommen werden (SN, 511; vgl. 1058). Es muss sich vielmehr zutragen und ereignishaft zum Vorschein kommen. Und das kann auf höchst vielfältige Art und Weise geschehen[23], nicht nur, aber doch vor allem im Zuge einer Negation[24], die sogar dem Anderen *als solchem* gelten kann (SN, 514), *par excellence* im Hass, der im Extremfall auf eine Welt ohne den Anderen abzielt, so verzweifelt und unsinnig das auch erscheinen mag, muss der Hass doch ›implizit‹ die Freiheit des Anderen anerkennen, selbst wenn er dessen Transzendenz, von der er ›immer schon‹ heimgesucht worden ist, zu beseitigen versucht. In diesem

21 SN, 433, 452; vgl. J. Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976, 187, Anm. 50, wo dies als empfindliches Missverständnis bemängelt wird.

22 Vgl. SN, 430, 442.

23 Hier argumentiert Sartre mit Kierkegaard gegen Hegel (SN, 435) unter Berufung auf ein stets individuell erfahrenes Sein und auf eine ontische Ebene, auf der durchaus heterogene Erfahrungen als Ausgangspunkt dienen können (SN, 975). Das hat auch Levinas' Ausgang von der Erfahrung der Schlaflosigkeit in *Vom Sein zum Seienden* (Freiburg i. Br., München 1997) deutlich gemacht – ein Buch, das auf Aufzeichnungen der 1930er Jahre zurückgeht.

24 Wobei der Andere, den Sartre hinsichtlich seiner Gegenwart zunächst als »ein irreduzibles Faktum« einstuft, in gewisser Weise bereits Negation *ist*, was auch immer er tut. So oder so ist er »négation d'extériorité« im äußerlichen, mundanen Verhältnis zu ihm; dann auch aber »négation d'intériorité« bzw. meiner Innerlichkeit. Vgl. dazu M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart* [1965], Berlin ^{2}1977, 195. So kommt es zu einer doppelten, unüberwindlichen, »radikale[n] gegenseitige[n] Ausschließung« auch ohne jegliches eigenes Zutun (ebd., 202). In den posthum veröffentlichten, vermutlich auf die Jahre 1947/8 zurückgehenden *Entwürfen zu einer Moralphilosophie* (Reinbek 2005, 109, 634, 669) ist dagegen von einer »Zirkularität der Alterität« die Rede, die »immer woanders« sei und sich jeglicher Dialektik entziehe.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Fall hat es den Anschein, als richte sich der Hass nicht etwa gegen irgendetwas Spezielles, was er an jemandem verabscheut, sondern geradezu gegen »das Prinzip der Existenz Anderer« als solcher. Er will, schreibt Sartre, den Anderen schlechthin beseitigen (SN, 717 f.), auch wenn sich das als letztlich unmöglich erweist, nimmt doch selbst der vernichtete Andere noch seine Alterität mit ins Grab *und* hinterlässt unweigerlich davon eine Spur im Leben derer, die ihn glauben vollkommen beseitigen und insofern ›vergessen‹ zu können.

Diese phänomenologische ›Erklärung‹ der vernichtenden und tödlichen Radikalität, zu der sich menschliche Negativität zwischen »getrennt« Existierenden steigern kann und die sie von Anfang an zu bedrohen scheint, mutet im Rückblick geradezu unheimlich zeitgemäß an. Hatte nicht ein Jahr vor der im nazistisch besetzten Paris erfolgten Veröffentlichung von *L'être et le néant* (1943) eine Vernichtungspolitik ihren Lauf genommen, die nach der Berliner Wannseekonferenz vom 20. Januar 1942 genau diesen radikalen Hass systematisiert ins Werk setzte?[25] Und sprengte sie nicht ganz und gar den zuletzt von Kojève unternommenen Versuch, die Weltgeschichte im Ganzen mit Hegel als ein Weltgericht begreiflich zu machen, das mit Methoden der Arbeit und des Krieges vorankommt[26], um sich durch immer neu berichtigten Irrtum schließlich der Wahrheit zu nähern – gegebenenfalls eben auch mit Mitteln vernichtender Arbeit und eines großen Vernichtungskrieges?[27] Sollte sich so nicht ›fortschreitende‹ Wahrheit als ständige Bewahrheitung durch immer weiter gehenden Ausschluss alles Falschen behaupten können, durch welche Gewalt auch immer? Und würden wir Geschichte nicht erst dann begreifen, wenn wir dazu in Lage wären, »dem Negativen« *einschließlich dieses Wissens* »ins Angesicht zu schauen«[28]? Könnten wir nicht erst dann rückhaltlos und uneingeschränkt zur »Hinnahme des Todes« bereit sein, wie es der Geschichtstheoretiker mit Hegel fordert?[29] Aber ist nicht genau das infolge der nazistischen Vernichtungspolitik unmöglich geworden?

---

25 Vgl. in der Einleitung die Anm. 7.

26 A. Kojève, *Hegel. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes. Mit einem Anhang: Hegel, Marx und das Christentum,* Frankfurt/M. 1975, 149, 186.

27 Vgl. ebd., 152, 246.

28 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* [1807], Frankfurt/M. ^{4}1980, 36.

29 Vgl. Kojève, *Hegel*, 163, 206, 211, 217, 229, 238, 279.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. Ricœurs Kritik übergeneralisierter Rede von Negativität

Zweifellos hat sich Ricœur gleich nach dem Krieg mit dem Gedanken vertraut gemacht, dass sich Leiden als Negativität begreifen lässt, zu der man sich abwehrend bzw. negierend verhalten muss; sei es im Modus der Trauer, sei es in Modi aktiven Widerstands[30], durch dessen Negativität die Geschichte vorankommt.[31] Sehr bald aber insistiert er – für den jetzt bereits feststeht, dass die Philosophie nur noch »nach« Hegel möglich ist, ohne nostalgisch ihren nicht mehr haltbaren Systemansprüchen nachzuhängen (KJ, 20 f.) – auf für ihn selbst wegweisenden basalen Unterscheidungen. So spricht er von Endlichkeit und Fehlbarkeit als zwei radikal unterschiedlichen »négativités irréductibles«: »Je ne suis pas l'autre, je ne suis pas tout l'homme, je ne suis pas tout, je ne suis pas Dieu, je ne suis même pas identique à moi-même. Par contre, la culpabilité introduit un néant d'une autre nature, *qui ne constitue pas la finitude, mais qui l'altère*, qui la brouille, qui l'aliène: *c'est le véritable irrationnel*, la véritable tristesse du négatif.«[32]

---

30 P. Ricœur, *L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite,* in: *Bulletin de la Société française de Philosophie 45*, no. 1 (1951), 3–29, hier: 22 (auch in: *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3,* Paris 2013, 95–122 [=EC3]); dt.: *Die Einheit des Willentlichen und des Unwillentlichen als Grenzidee*, in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns. Die Willensphilosophie Paul Ricœurs im Kontext*, Leiden, Paderborn 2019, 1–27, hier: 23 f. zu Leiden und Negativität, Trauer und Widerstand mit Blick auf Maine de Biran. Siehe auch zum Widerstand gegen Widerstand, ein Bergson'sches Motiv, P. Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris 1947 [=MJ], 101; *Zum Grundproblem der Gegenwartsphilosophie. Die Philosophie des Nichts und die Ur-Bejahung*, in: R. Wisser (Hg.), *Sinn und Sein*, Tübingen 1960, 47–65, hier: 56.

31 P. Ricœur, *Pour un christianisme prophétique*, in: H. Guillemin et al., *Les chrétiens et la politique*, Paris 1948, 79–100, hier: 98.

32 Hervorhebung B. L. P. Ricœur, *Culpabilité tragique et culpabilité biblique*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses 33,* no. 4 (1953), 285–307; hier: 286. Von der Trilogie *Zeit und Erzählung* (*Bd. I: Zeit und historische Erzählung* [1983], München 1988, 47, 50; frz.: *Temps et récit. Tome I*, Paris 1983, 48, 51) über das Spätwerk *La mémoire, l'histoire, l'oubli,* Paris 2000, 67, 99 [=MHO] (dt.: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 95, 132 [=GGV]) mit seinen Überlegungen zum verletzten und manipulierten Gedächtnis bis hin zum Anerkennungsbuch, wo es um die Negativität des Sich-nicht-kennens, -nicht-erkennens, -nicht-wiedererkennens und des Nichtanerkanntwerdens geht, sind

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Anschließend wendet sich Ricœur gegen zwei seines Erachtens unfruchtbare Wege: gegen den Weg einer (Hegel zugeschriebenen) Resorption alles Negativen im Logischen einerseits und gegen den Weg einer (Husserl zugeschriebenen[33]) weitgehenden Ignoranz angesichts der Erfahrung, das Negative in allen seinen konkreten Gestalten ›leibhaftig‹ *durchleiden* zu müssen. Genau darauf hatte Hegel insistiert (ohne allerdings schon über einen adäquaten Begriff des Leibes zu verfügen[34]); und darin folgt ihm Ricœur zunächst,

---

die Spuren jener Traurigkeit wieder anzutreffen, in die Ricœur allerdings nicht »einwilligen« will (vgl. GGV, 762/MHO, 653). So bleibt dieses Buch der Psychoanalyse als einer Theorie der Versöhnung mit erlittenem Verlust im Zeichen des Realitätsgebotes verpflichtet, das immerhin wiedergewonnene »Heiterkeit als Lohn für Verzicht aufs verlorene Objekt« in Aussicht stellt (GGV, 118 f., 126/MHO, 86, 94). Trauer widerfährt dem Selbst hier anscheinend nur nachträglich, nicht von Anfang an im Geschehen eines abschiedlichen Lebens. Und es bleibt bei der klassischen, von Freud vorgegebenen Alternative von pathologischer Melancholie als Versuchung endloser Trauer und deren gelingender »Arbeit«, die endlich Schluss mit ihr macht.

33 Vgl. zum Ursprung der Negation aus der Abweichung bei E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg 1985, 94 ff.; sowie H. Blumenberg, *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung zur Krisis der philosophischen Grundlagen der Neuzeit* [1952], Berlin 2022, 268 f., zum Ursprung der Negation aus dem Nichts bei Heidegger. Lt. Husserl müsste gelten: Womit auch immer wir perzeptiv, affektiv oder kognitiv, in Modi der Wahrnehmung, der Imagination oder der Urteilskraft praktisch oder theoretisch zu tun haben, es setzt wenigstens voraus, dass man sich zunächst auf *Unterscheidbares* beziehen kann – bezogen auf ein Feld von Erfahrbarkeiten, in dem sich zumindest *Etwas von etwas Anderem abhebt*. In diesem Sinne läge *diakritisch sich abzeichnende Alterität* jeglicher durch *Vergleich* deutlich zu machenden *Differenz* und jeder Zuspitzung einer Differenz zu *Opposition, Widerstreit* und *Widerspruch* voraus.

34 Ricœur betont dem entsprechend mehrfach die Nichtreduzierbarkeit der Phänomenologie Hegels auf dessen ›Logik‹. Damit hängt eng der mehrfach wiederholte Vorwurf gegen Hegel zusammen, sein Denken »resorbe le tragique dans le logique«. (Auch Ricœurs Verhältnis zu Platon wird durch die letzterem von Victor Goldschmidt unterstellte Feindschaft gegenüber dem »sentiment tragique de la vie« bestimmt; siehe Ricœurs Rezension von V. Goldschmidt, *La Religion de Platon*, Paris 1949, in der *Revue d'histoire et de philosophie religieuses 31*, no. 2 [1951], 242–244). Trotz jener Gefahr bilde aber Hegel ein notwendiges Korrektiv zur Husserl'schen Phänomenologie, die keine Arbeit des Negativen (*travail du négatif*) kenne; vgl. P. Ricœur, *Philosophie et ontologie I. Retour à Hegel*, in: *Esprit 23*, no. 229 (8) (1955), 1378–1391; siehe auch: *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999 [=L2], unter dem Titel *Retour à Hegel (Jean Hyppolite)*, 173–188, hier: 186 f.; *Sur la phénoménologie*, in: *Esprit 21*, no. 209 (12) (1953), 821–839, hier: 823 f.; *L'humanité de l'homme*, in: *Studium Generale 15*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ohne aber zugeben zu wollen, dass sich das Durchleiden des Negativen als durch und durch vernünftiges verständlich machen lasse (wie es seiner Meinung nach Hegel versucht hatte).[35] Noch *Histoire et vérité* (1955) bleibt deutlich von dieser Hegel'schen Vorgabe geprägt.[36] Aber Ricœur wendet sich schon zu dieser Zeit[37] dagegen, die menschliche Realität geradezu mit der Negativität zu identifizieren, wozu seines Erachtens besonders Sartres Hegelrezeption verleitet habe, mit der Folge, dass der Negativität »falsche Privilegien« zuerkannt worden seien, obgleich aus ihr allein überhaupt nichts

(1962), 309–323, hier: 317; *New Developments in Phenomenology in France: The Phenomenology of Language*, in: *Social Research 34,* no. 1 (1967), 1–30, hier: 3 f.

35 P. Ricœur, *Appendice. Quelques figures contemporaines*, in: E. Brehier (éd.), *Histoire de la philosophie allemande*, Paris ^{3}1967, 181–258 (zu Husserl: 183–196, hier: 183); P. Ricœur, *Le ›lieu‹ de la dialectique*, in: C. Perelman (ed.), *Dialectics,* The Hague 1975, 92–108, hier: 94; *Zeit und Erzählung. Bd. III: Die erzählte Zeit* [1985], München 1991, 322 f. [=ZEIII]; frz.: *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*, Paris 1985, 289 f. [=TRIII]; *Le statut de la* Vorstellung *dans la philosophie hégélienne de la religion* [1985], in: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* [1994], Paris 2006 [=L3], 41–62, hier: 47, 53 f. zur Trauer im Zeichen des totalen Verlusts einer ethischen Welt nach dem »Tod Gottes«. – In einem späten, erst im Jahre 2013 veröffentlichten, von Nietzsche ausgehenden Aufsatz zu Trauer und Melancholie wird im Übrigen deutlich, wie Ricœur die ganze abendländische, zum Judentum ins Verhältnis gesetzte Geschichte als eine geistige Trauerarbeit auffasst, die mit der »Arbeit des Negativen« à la Hegel kurzgeschlossen wird. Damit liefert Ricœur wiederum ein großartiges Beispiel seiner geistigen Interpretationskraft, allerdings um den Preis, diverse hermeneutische Versatzstücke (wie hier die Freud entlehnte Rede von Trauer und die Rede vom »Tod Gottes«) zu integrieren, ohne sie selbst radikal zu revidieren. Dieser wichtige Essay zeigt auch, wie wenig gewonnen ist mit einem angeblich eindeutig vollzogenen »Verzicht auf Hegel«. Vgl. M. Fœssel, *Les grecs de Paul Ricœur*, in: *Esprit,* no. 399 (11) (2013), 15–21, sowie G. Marmasse, *Ricœur as a Reader of Hegel: Between Defiance and Nostalgia*, in: A. Ferrarin et al. (eds.), *Hegel and Phenomenology. Contributions to Phenomenology*, Cham 2019, 163–175; P. Ricœur, *Vers la grèce antique. De la nostalgie au deuil*, in: *Esprit,* no. 399 (11) (2013), 22–41.

36 P. Ricœur, *Geschichte und Wahrheit*, München 1974, 349 f., 353 [=GW], zu Hegel, Andersheit und Negation 349 f., 353; *Histoire et vérité* [1955/^{3}1967], Paris 2001, 392 ff. [=HV]; *Hegel aujourd'hui*, in: *Etudes théologiques et religieuses 49*, no. 3 (1974), 335–355, hier: 330.

37 Wie dann auch in *Finitude et culpabilité*: *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. Tome I. L'Homme faillible,* Paris 1960, 153 [=HF]; dt.: *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I*, Freiburg i. Br., München 1971/^{2}1989, 178 [=FM].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Fruchtbares hervorgehen könne[38] (wie es der Hegel'sche Begriff der »bestimmten Negation« suggerieren mag[39]).

Ricœur wirft Sartres phänomenologischer Adaption des Negationsbegriffs, aber auch Kojèves generalisierter Rede von der »Arbeit des Negativen« mit Jean Wahl eine regelrechte Inflation von Negativität vor, der gegenüber er nicht nur auf *disparaten Negativitäten*[40], sondern auch auf der *»›naissance du négatif dans le distinct et dans*

38 P. Ricœur, *L'homme révolté* [1952], in: L2, 121–136, hier: 132.

39 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 74. Hier wird diese Form der Negation ja als eine Bewegung des Übergangs charakterisiert, durch den »sich der Fortgang durch die vollständige Reihe der Gestalten« des negativ Bewahrheiteten »von selbst erg[eben]« soll. Vgl. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode,* Tübingen ^{4}1975, 336.

40 Tatsächlich ist Sartre oft vorgeworfen worden, ganz unterschiedliche Negativitäten miteinander zu kontaminieren, so die *Negativität des Nichtseins* und die *Negativität des Nichtseinsollenden;* ein Problem, das allerdings auch Ricœur betrifft, wenn er aus der Erfahrung von Endlichkeit und Fehlbarkeit ableitet, dass man beides im Grunde nicht sein will, weder endlich noch fehlbar, und allenfalls mit Mühe einwilligt, es zu sein. Bezeichnenderweise schreibt er, die Negation widerfahre uns »durch den Leib«, sie belagere und ergreife das Bewusstsein, um infolgedessen die negierende Antwort der Freiheit hervorzurufen. So erweist sie sich als »bipolar: erlittene und gewollte Negation« (P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950, 418 f. [=VI]; dt.: *Das Willentliche und das Unwillentliche,* Paderborn 2016, 518 f. [=WU]); und so bleibt sie zweideutig. Davon rührt jenes Moment der Trennung her, das für Sartre entscheidend ist: *trenne ich mich als Negierender vom jeweils Negierten* oder *trennt mich* eine meinem Sein innewohnende Negativität von mir selbst? Vgl. genau dazu: WU, 524/VI, 423, sowie *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud,* Frankfurt/M. 1974, 476 [=DI]; *De l'interprétation. Essai sur Freud* [1965], Paris 1995, 487 ff. [=DlI] zur inneren *Unruhe* des Lebens, die (lt. Hyppolite) Nicht-Übereinstimmung mit sich zur Folge habe, woraus zu schließen wäre, sie enthalte »in sich schon die Negativität, die sie zu Anderem macht und die, indem sie sie zum Anderssein macht, zum Sichselbstsein macht; die Negation gehört ihr zu eigen«. Beherrscht also doch die Negativität die Alterität und erzeugt sie sogar? Und reagiere ich, der ich die »Traurigkeit der überall erlittenen Negation« nicht ertrage (WU, 539/VI, 436), darauf nicht etwa nur *nichtend*, sondern *vernichtend,* indem ich mich dafür an Anderen schadlos halte? Transformiert sich so der Schrecken der Negativität in Verachtung (ebd.)? Wenn wir an daraus folgender Gewalt leiden, so handelt es sich dabei wiederum um eine Negativität, die keinesfalls einfach mit der des Nichtseins oder mit dem Erleiden von Nichtung gleichzusetzen ist. Vgl. M. Theunissen, *Sartres negationstheoretische Ontologie der Zeit und das Phänomen der Zeitdimensionen*, in: ders., *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt/M. 1991, 131–193, hier: 133 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

l'altérité« bestand.[41] So kündigt sich ein *Vorrang von Alterität*[42] *vor jeglicher Negativität* an, der noch im Spätwerk Ricœurs festzustellen ist.[43] Zudem wird Alterität in allen Bedeutungen dieses Wortes von einer »affirmativen« Verankerung im Sein her gedacht, die allein, wie Ricœur meint, als Ausgangspunkt zum Verständnis von allem dienen kann, was sich als ›anders‹, als ›abweichend‹, als ›distinkt‹, ›unterscheidbar‹ und dann als auch ›gegensätzlich‹ auffassen lässt. All dies setze voraus, dass es sich von etwas her verstehen lässt, was bereits da ist. Und das seien wir je selbst, das eigene Selbst, das

41 Im 1957er Essay zum *Traité de Métaphysique* von Jean Wahl (in: L2, 79–91) werden geradezu »altérité platonicienne« und »négativité hégélienne« so gegenübergestellt (L2, 84), dass letzterer wiederum eine nachgeordnete Stellung zukommt. Die Negativität kann bzw. muss, heißt das, aus der Alterität hervorgehen. Im 1955er Aufsatz *Retour à Hegel (Jean Hyppolite)* (in: L2, 173–187), wird behauptet, Platon »réduit [!] la négation à la distinction, à l'altérité« (183; siehe auch *Philosophie et ontologie*, 1387, zur Konfiguration von Alterität, *distinction* [Platon] und *contradiction* [Hegel]). Die Dialektik à la Hegel aber »poussera au contraire cette altérité jusqu'à la contradiction«. Genau dies habe ihn nicht überzeugt, schreibt Ricœur. Vgl. auch Ricœur, *Zum Grundproblem der Gegenwartsphilosophie*, 55; R. Picardi, *Le lieu de la dialectique hégélienne dans la pensée de Paul Ricœur,* in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques 99*, no. 4 (2015), 599–639, hier: 611. Auf diese ausgezeichnete Arbeit wird im Folgenden mehrfach Bezug zu nehmen sein.

42 Und zwar »au-delà du vrai et du faux« – wie auch zwischen den Philosophen selbst (HV, 60).

43 Und in seinem Spätwerk liegt Alterität, die paradoxerweise anders als sie selbst sein soll, nicht nur (wie in früheren Schriften) allem Unterscheiden und Negieren voraus, sondern sie geht auch über beides so hinaus, dass sie sich jeglicher ›Aufhebung‹ im Zuge einer umfassenden Dialektik widersetzen muss. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990 [=Sca]; dt.: *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, Kap. 10 [=SaA]. Das relativiert den starken Gegensatz, der gelegentlich zwischen einer mit Hegel zu denkenden Aufhebung allen Sinns einerseits und einer Dekonstruktion andererseits behauptet worden ist, die Alterität und Iterabilität in ›unaufhebbarer‹ Art und Weise zusammendenkt. Vgl. P. Plante-Gonthier, *Ricœur et Derrida à Montréal*, in: *Ithaque 30* (2022), 1–23, hier: 8 ff. Auch braucht die Alterität im Sinne Ricœurs nicht mehr dialektisch zu ›arbeiten‹, wie es selbst die Trauer gemäß bekannter psychoanalytischer Deutung tun soll, der nur wenige in diesem Punkt widersprochen haben; vgl. M. Blanchot, *Die Schrift des Desasters*, München 2005, 61; *Vergehen,* Zürich 2011, 82; *Der literarische Raum*, Zürich 2012, 111, 224, 249, 252. Allerdings schließt sich Ricœur nirgends einer Apologetik der »négativité sans emploi« an, wie sie sich u.a. bei Bataille findet; vgl. G. Bataille, *Die Freundschaft und das Halleluja (Atheologische Summe II),* München 2002, 162; A. R. Boelderl (Hg.), *Welt der Abgründe. Zu Georges Bataille*, Wien 2015.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von Anfang an in einem affirmativen Verhältnis zu seinem eigenen Dasein steht.

Es kann, scheint Ricœur damit sagen zu wollen, gar nicht anders existieren, als im gleichen Zug auch zu bejahen, dass es existiert und dass seine Existenz fortdauern möge. So gelangt Ricœur auf direktem Weg von seiner Negationskritik zu einer Rückbesinnung auf Spinozas *conatus essendi* als Ausdruck einer Selbsterhaltung, zu der das eigene Selbst natürlicherweise bestimmt zu sein scheint.[44]

Genau das gelte es heute, unter dem Druck des Negativen, als auch philosophisch zu Bejahendes wiederzuentdecken – allerdings im Rahmen einer anderen Philosophie: nicht einer neo-scholastischen oder -spinozistischen Philosophie von Seinsformen[45], sondern einer Philosophie praktischen Daseins, das sich in Akten vollzieht, vor allem in Akten, die praktisch etwas zeitigen und herbeiführen (»faire arriver«[46]), wie es Aristoteles im Buch III der *Nikomachischen Ethik* gezeigt hat, auf die sich Ricœur immer wieder berufen wird. Wie soll man nun aber damit beginnen, diese Akte zu untersuchen, fragt Ricœur selbst? Antwort: Indem man die Vielzahl von Öffnungen menschlichen Daseins auf Anderes hin und menschliches Verhalten dazu beschreibt. Darunter das Bedürfnis (als »besoin par

---

44 P. Ricœur, *Préface à Éléments pour une éthique* [1962], in: L2, 225–236, wo unter Berufung auf Jean Nabert die *affirmation originaire* voluntaristisch als »effort pour exister« und »vouloir profonde de l'individu« gedeutet wird (229 f.). Später wieder auch in: *Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel,* in: *La pensée de Gabriel Marcel. Bulletin de la Société française de Philosophie LXXVIII* (1984), 3–16, hier: 6 (auch in: L2, 49–67), sowie in: *Emmanuel Levinas: penseur du témoignage*, in: J.-C. Aeschlimann (éd.), *Répondre d'autrui*, Neuchâtel 1989, 17–40, hier: 23 (auch in: L3, 81–104); sowie in *Religion, Atheism, and Faith*, in: A. MacIntyre, P. Ricœur, *The Religious Significance of Atheism*, New York, London 1969, 57–98. Hier (75) heißt es, Ethik basiere auf dem »desire to be, to exist«. Siehe auch J.-P. Changeux, P. Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle,* Paris 1998, 212 f. zur Untrennbarkeit von Normativität und Selbstaffirmation. Sie kulminiert (unter Verweis auf Hans Jonas, an anderer Stelle auch auf Xavier Bichat, Spinoza und Georges Canguilhem) in einer »affirmation joyeuse du pouvoir être« (242 ff., 225, 215) – und keineswegs in einer bloßen Erhaltung dessen, was ohnehin ›ist‹.

45 KJ, 336, 343.

46 P. Ricœur, *Négativité et affirmation originaire*, in: *Aspects de la dialectique. Recherches de philosophie. T. II,* Paris 1956, 101–124, hier: 124; auch in: GW, 335–366/HV, 378–405; *Événement et sens*, in: *Raisons Pratiques. L'événement en perspective*, Paris 1991, 41–56, hier: 48.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

quoi je manque du monde«), das Leiden (als »souffrance [...] par quoi je me découvre exposé du dehors«) und die Wahrnehmung (»par quoi je reçois l'autre«). »Manquer de...; être vulnérable; recevoir, voilà déjà trois manières irréductibles entre elles d'être ouvert au monde.«[47]

Alle diese Weisen der Öffnung auf Anderes hin erweisen sich jeweils als begrenzt und damit endlich; zugleich aber als immer neu zu überschreitende – zunächst in der entsprechenden Erfahrung selbst, dann auch in allen Formen ihres sprachlichen Ausdrucks, im Bedeuten, Meinen und Sagen[48], deren Dialektik dann in *Finitude et culpabilité* (1960) ausführlich entfaltet wird. In diesem Kontext kommt der Negativität dort besondere Bedeutung zu, wo es nicht nur darum geht, überhaupt irgendwelche Grenzen zur Sprache zu bringen und gegebenenfalls zu überschreiten, sondern wo bestimmte Negationen im Nein-Sagen[49] Anderen gegenüber zu Formen des Protests führen.[50] Begegnet der Andere dann nur in dem Maße als Grenze, wie ich sie setze?[51] Erneut wendet sich Ricœur mit Blick auf diese Frage gegen Sartre, der von einem bereits verarmten, verdinglichten Begriff des Seins ausgehe, dem auch der Andere derart eingeordnet werde, dass man einander scheinbar nur im Zuge gegenseitiger Negationen begegnen könne[52], um infolgedessen einen

47 Ricœur, *Négativité et affirmation originaire*, 102 f.

48 Ebd., 107 f.

49 In gewisser Weise sagt der Wille immer ›Nein‹, schreibt Ricœur (VI, 19/WU, 21). Doch woher rührt das? Den Ursprüngen dieses Problems geht er im Freud-Buch nach – einer »Bewußtseins-Negativität« (»négativité de conscience«) auf der Spur, die sich ihrerseits nachträglich zu einer vorgängigen Verdrängung verhält, in der ein Psychismus etwas von sich weist, der sich aber auch selbst einer Negativismus genannten »Verneinungslust« hingeben kann, die nach ihrer Verwandtschaft mit einem Destruktionstrieb fragen lässt (DI, 323 ff./DlI, 332 ff.).

50 Ricœur, *Négativité et affirmation originaire*, 106 ff.

51 Ebd., 109. Eine geradezu ›rhetorisch‹ anmutende Frage, wenn man bedenkt, wie sehr bereits die frühen Bücher zu K. Jaspers und zu G. Marcel die Beziehung zum Anderen widerfahrnishaft und dezentriert gedeutet hatten; vgl. MJ, 22, wo gegen eine sich separierende Existenz, für die gelten soll: »la négativité est fondamentale«, eine vom Anspruch des Anderen (als Du) her gedachte, responsive Subjektivität in den Blick kommt.

52 Ricœur, *Négativité et affirmation originaire*, 119 f., 111. Zuvor hatte Ricœur, auf der Suche nach einer »kostspieligen Selbstsicherheit« eines affirmierbaren Selbstseins, das sich nicht in der bloßen, substratlosen Prozessualität eines Sich-zu-sich-Verhaltens erschöpft (M. Theunissen, *Der Begriff der Verzweifelung.*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mehr oder weniger destruktiven Kampf um Anerkennung heraufzubeschwören.[53]

Statt sich aber ebenfalls auf diesen längst ausgetretenen Weg zu begeben, besteht Ricœur auf dem Primat der Alterität vor jeglicher Negation. Bevor etwas (oder jemand) wie auch immer zu negieren ist, muss demzufolge überhaupt etwas (oder jemand) als Abweichendes, Distinktes, Kontrastives, Unterscheidbares im Spiel sein. Danach erst kann es zu Formen von betonter Opposition und praktischen Entgegensetzungen kommen. In diesem Sinne spricht Ricœur geradezu von der Geburt der Negation aus dem Abweichenden, Distinkten, Unterscheidbaren[54] und erinnert (wie oft auch später noch) an Platons *Sophistes* (255e–258d) als Vorbild einer philosophisch gebotenen Nüchternheit, die sich standhaft der Versuchung eines Rausches widersetze, in dem jegliche Alterität von einer hypostasierten Negativität absorbiert zu werden droht. Mit einem derartigen »pathos de la négation« verbindet Ricœur nichts.[55]

Und doch sieht er sich dazu gezwungen, das wie bei Spinoza zu originärer Selbstaffirmation bestimmte menschliche Sein als radikal infragegestelltes in Betracht zu ziehen; und zwar angesichts einer Traurigkeit (»tristesse«), die jeden angesichts der Endlichkeit menschlichen Lebens befallen müsse. Dabei geht es nicht allein um die an sich nicht tragische Erfahrung *irgendeines* Verschwindens, Verlustes oder Entzuges, sondern vor allem um das Widerfahrnis einer Verletzung durch den bereits eingetretenen oder zu antizipierenden Verlust eines *unersetzlichen Anderen* (»blessure de la perte d'une être irremplaçable«), den man im zweiten Schritt gleichsam auf sich selbst anwendet. In einer vorweggenommenen Zukunft werde ich für den Anderen ein Verlorener sein (»être per-

---

Korrekturen an Kierkegaard, Frankfurt/M. 1993, 17), zugegeben, den Begriff des Anderen (*l'autre*) als im Verhältnis zu solchem Selbstsein sekundären zu behandeln; ungeachtet der Tatsache, dass der Andere wirklich als ein »Du« in dem Maße begegne, wie er »mich im Zentrum meiner Entscheidung erzeugt [m'enfante], mich im Herzen meiner Freiheit betrifft [m'inspire]« (VI, 34/WU, 56).

53 Wogegen sich Ricœur noch im späten Anerkennungsbuch deutlich wendet. Am Schluss dieses Beitrags wird darauf zurückzukommen sein.

54 Ricœur, *Zum Grundproblem der Gegenwartsphilosophie,* 55.

55 Ricœur, *Négativité et affirmation originaire*, 112. In MJ wird »Pathos« mit *Schwärmerei* (dt. i. Orig.) gleichgesetzt (75).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

du pour autrui«).[56] Mit Spinoza wäre auch dies allerdings nur als Existenzminderung zu begreifen[57], gegen die er ungeachtet aller schon eingetretenen oder zu erwartenden Verluste wiederum die Selbsterhaltung in Stellung bringt. Dem folgt Ricœur, wenn er auch hier darauf besteht: »je pense, je veux *en dépit* de mon finitude«.[58] Demnach widersetzt man sich *trotz allem* dem, was einem widersteht und was einen beeinträchtigt[59] – einschließlich der eigenen Endlichkeit und Fehlbarkeit sowie der Affizierbarkeit durch Verluste ohne Ende. Dabei muss aber jede Negation etwas voraussetzen, ohne das sie nichts hätte, woran sie anknüpfen könnte. Und wenn sie in Formen von Protest mündet, müssen diese wieder in Affirmationen münden, wie Ricœur mit Albert Camus' Philosophie der Revolte argumentiert.[60] Schließlich protestieren wir (gegen Ungerechtigkeit, Unterdrückung, Ausbeutung, Missachtung, Demütigung oder auch Absurdität) nicht beliebig, sondern ›im Namen von...‹, ›umwillen von...‹ und unter Berufung auf Wertungen bzw. Werte (»valeurs«), die die Existenz Anderer mit einschließen und für sie gelten sollen, auch wenn es gewiss zu weit geht, mit Camus zu schließen: »Ich revoltiere, also sind wir...«[61]

Einer Philosophie des Absurden will sich Ricœur allerdings nicht anschließen, glaubt er doch die Position verteidigen zu können, dass die originäre, im menschlichen Dasein selbst schon liegende Affirmation letztlich eine *Bejahung des Seins* einschließe.[62] Dieses Dasein beschreibt seines Erachtens eine Ontologie, in der zwei Bestimmungen des Seins praktisch zusammenfallen: »être au sens du donné; et

56 Ricœur, *Négativité et affirmation originaire*, 113; vgl. VI, 433/WU, 534.

57 B. de Spinoza, *Die Ethik nach geometrischer Methode vorgestellt* [1677], Hamburg 1976, 121; vgl. GW, 351/HV, 393.

58 Ricœur, *Négativité et affirmation originaire*, 114. Vgl. in diesem Sinne den Bezug auf Bergson ebd.

59 Eine mehrfach wiederaufgenommene Problematik; u.a. in: P. Ricœur, *Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl*, in: J. Hersch (éd.), *Jean Wahl et Gabriel Marcel*, Paris 1976, 57–87, hier: 69 (auch in: L2, 92–117).

60 Ricœur, *Négativité et affirmation originaire*, 116–118.

61 Vgl. Vf., *»Ich empöre mich, also sind wir«? Zur fragwürdigen Politisierbarkeit einer ›rebellischen‹ Energie*, Kap. IX in: *Europäische Ungastlichkeit und ›identitäre‹ Vorstellungen. Fremdheit, Flucht und Heimatlosigkeit als Herausforderungen des Politischen*, Hamburg 2019.

62 Vgl. Abschnitt 11 im Ausblick (Bd. IV).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

[...] être au sens de la valeur«.[63] Nur eine solche Ontologie könne auch aus der seit Parmenides beklagten Nacht bzw. Irre (»errance«) des Daseins[64] herausführen, in der »das wahre Leben abwesend« zu sein scheint, wie Ricœur und Dufrenne unter Verweis auf Rimbaud und Mallarmé schreiben (KJ, 280, 358, 390). Eine solche Ontologie wäre allerdings nur noch unter den von Kant explizierten kritischen Voraussetzungen denkbar, die aller menschlichen Erfahrung (»sensibilité«) rationale Grenzen setze, sofern sie auf die »prétention«[65] hinauslaufe, von sich aus unbedacht Auskunft über unser Dasein zu geben.

Dieses Argument wendet Ricœur konsequent auch gegen sich selbst: Sollte in diesem Dasein wirklich so etwas wie eine originäre Selbstaffirmation liegen, so geht deren Sinn doch nicht einfach aus ihr selbst hervor, da sie »originellement perdu« ist, also unvermeidlich nur nachträglich und als immer schon zuvor aus dem Blick geratene zum Vorschein kommen kann. Unter dieser negativen Voraussetzung muss man zur Selbstaffirmation erst zurückfinden. Und deshalb kann Ricœur schreiben: »La négativité est le chemin privilégié de la remontée [!] au fondement.«[66] Gleichwohl wendet sich Ricœur hier wie auch in Zukunft immer wieder gegen eine Übergeneralisierung eines buchstäblich grund-losen Begriffs von Negativität, die, wie er meint, aus ›dem Negativen‹ auch niemals mehr herausführen werde und sich so zum endlos »unglücklichen Bewusstsein« verurteile. Zugleich besteht er auf verschiedenen Formen von Negativität, darunter die von der Wahrnehmung untrennbare Dynamik des Unterscheidens, und weist den Jean Hyppolite unterstellten Versuch zurück, alle Formen von Negativität (von der »négation empirique et du jugement négatif jusqu'aux conflits his-

63 Ricœur, *Négativité et affirmation originaire,* 118. In den nachgelassenen Fragmenten zum Tod begegnet den Lesern die Affirmation des Lebens wieder, trotz allem – was man auch so auffassen könnte: ›einschließlich‹ des von Anderen zu verantwortenden seriellen Sterbens... (LT, 61 f.).

64 Ricœur, *Négativité et affirmation originaire,* 122; GW, 362/HV, 403.

65 *Anmassung* dt. i. Orig.

66 Ricœur, *Négativité et affirmation originaire*, 123. Deshalb kommt der Negativität nun doch wieder (jedoch ganz zum Gegensatz zu Heidegger, der sie vom ›Nichts‹ her verstehen will) ein zentraler, zumindest methodischer Stellenwert zu. Vgl. M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?,* Frankfurt/M. [4]1949, 30 ff.; *Gesamtausgabe, Bd. 9,* Frankfurt/M. 2004, 113 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

toriques«) letztlich spekulativ *in einer einzigen aufheben* zu wollen, die aus der Natur hervorgeht, im menschlichen Selbstbewusstsein vorübergehend sprachlich völlig transparente Gestalt annimmt und uns glauben lässt, die Kategorien unseres Denkens seien identisch mit den Bestimmungen des Seins.[67] Demgegenüber insistiert Ricœur auf dem in dieser Weise im Grunde verratenen *deskriptiven Sinn der Phänomenologie*, für die es nur »négativités disparates« geben könne, wodurch sie sich als unvereinbar erweise mit der monistischen Tendenz, die im Herzen jeder hegelianischen Generalisierung des Negativitätsbegriffs zu vermuten sei.[68] Unter Verweis auf diesen Sinn hält er denn auch Husserls Theorie der Intersubjektivität einer hegelianischen Doktrin des objektiven Geistes für überlegen.

3. Unaufhebbare Alterität – und deren Wandlungen

Aus seinen frühen Auseinandersetzungen vor allem mit Sartres phänomenologischer Ontologie zieht Ricœur nun systematische Schlussfolgerungen, die sein Denken viele Jahre prägen, bis er sich v.a. unter dem Eindruck von Levinas' 1961 und 1974 veröffentlichten beiden Hauptwerken dazu gezwungen sieht, sein eigenes Alteritätsdenken neu zu prüfen. Zunächst aber steht eine ihrerseits vielfältige, nicht auf eine einzige Bedeutung reduzierbare Alterität am Anfang aller Erfahrung, in der sich etwas von etwas anderem abheben muss. Und zwar schon auf der Ebene unserer Sensibilität, die ihrerseits einer permanenten Alteration ausgesetzt ist (MJ, 112). Das mag Hegel dazu verführt haben, deren »prä-reflexive« Ebene allzu rasch zu überspringen, um sich auf das über sie Sagbare, sprachlich Identifizierbare zurückzuziehen und dort die negationslogische Dialektik des Widersprüchlichen einsetzen zu lassen. Dagegen spricht Ricœur von der Geburt des Negativen aus der Alterität und aus dem Unterscheidbaren, das keineswegs von Anfang an ›widersprüchliche‹ Formen annehmen muss.[69] Zuerst muss vielmehr von anderem Abweichendes, Unterscheidbares auffallen und unsere Aufmerksamkeit

67 Ob diese Kritik wirklich trifft, ist hier nicht zu untersuchen; vgl. J. Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel,* Paris 1955, bes. 171–188.

68 Picardi, *Le lieu de la dialectique hégélienne*, 606.

69 Siehe oben, Anm. 10 f..

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

beanspruchen, dann erst können sich Differenzen abzeichnen, die Vergleiche möglich machen, welche wiederum in Oppositionen und Widersprüchen zuzuspitzen sind.

Dem Vorurteil durchgängiger dialektischer Aufhebbarkeit alles ›negativ‹ Erfahrenen hält Ricœur Begriffe des Unaufhebbaren entgegen: Als unaufhebbar erweisen sich (a) das Tragische; (b) das Unerschöpfliche (»l'ineffable«), das mit keinem sprachlichen Ausdruck koinzidieren kann; (c) geschichtlicher Nicht-Sinn (»non-sens de l'histoire«); (d) die Negativität des ›exzessiven‹[70] Bösen; und (e) generell eine Alterität, deren Vielfältigkeit in einer negationslogischen Dialektik simplifiziert werde.[71] Dagegen gelte für jede(n) Andere(n) als solche(n): Keine(r) ist *nur* »le négatif de l'autre«, sondern auf vielfältige Weise ›anders‹, die sich niemals in einem schlichten Gegensatz erschöpft.[72] Diesem elementaren Befund könne keine ganz auf den Widerspruch abstellende Logik des Kampfes gegeneinander, sondern viel eher eine kantianisch inspirierte Philosophie des Respekts und der Achtung des Anderen[73] angesichts seiner unaufhebbaren Alterität gerecht werden.

---

70 P. Ricœur, *L'Essai sur le mal* [1959], in: L2, 237–252, hier: 251 zur Hyperbolik des Bösen.

71 Bereits in *Objectivité et subjectivité en histoire* (1952) wird diese Alterität auch, unter Hinweis auf Plotin, der bereits der *distentio animi* (Augustinus) auf der Spur war, als »altérité originelle« gedeutet und mit dem Phänomen eines irreduziblen Sich-entzogen-seins in Verbindung gebracht (HV, 35/GW, 47 f.). Wiederum haben wir hier einen Hinweis auf eine starke Kontinuität im Denken dieses Autors, der noch vier Jahrzehnte später schreiben wird: »L'homme est dans le monde; mais le ›dans‹ a perdu sa signification d'inclusion spatiale. Il faut alors recouvrer la dimension originaire, irréductible, d'altérité« (Changeux, Ricœur, *Ce qui nous fait penser,* 132). Letztere komme allerdings generell ins Spiel, sobald etwas (oder auch jemand) *als* etwas aufgefasst wird, ›zählt‹, ›gilt‹, für etwas (anderes) genommen oder gehalten wird (ebd., 131). Dieses für »absolut irreduzibel« gehaltene Moment verweist auf die bekannte hermeneutische und signifikative Differenz, die in jeglichem Auffassen, Verstehen und Interpretieren wirksam ist. Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen [15]1979, 159; B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt/M. 1980, 86.

72 Picardi, *Le lieu de la dialectique hégélienne*, 605.

73 Vgl. die einschlägige Studie Ricœurs *Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne,* in: *Revue de Métaphysique et de Morale 59*, no. 4 (1954), 380–397, wo die dem Anderen geltende Achtung mit dem »absoluten Wert« im Sinne Kants als »pure altérité« verknüpft wird; sowie: P. Ricœur, *L'antinomie de la réalité humaine et la problème de l'anthropologie philosophique*, in: *Il Pensiero 5*, no. 3 (1960), 273–290, wo es heißt: »Je ne vois la personne,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

So grenzt sich Ricœur gleich mehrfach von jeglichem Pathos generalisierter Negativität ab und negiert es seinerseits, um jenen »acte d'affirmation originaire qui nous constitue« wiederzufinden.[74] Dafür nimmt er eine »Regionalisierung« der hegelianischen Dialektik in Kauf, aus der allenfalls noch partielle Dialektiken hervorgehen können, wie er meint, z. B. die zwischen Begehren (*désir*) und Vernunft, Theorie und Praxis, subjektivem und objektivem Willen, von Selbstheit und Selbigkeit usw.[75] Sie alle kreisen gleichsam um den zu eigenständiger Praxis befähigten Menschen[76], so, wie er aus der Natur hervorgegangen ist und sie im Zeichen einer Zukunft bearbeitet, die er *nolens volens* gestalten muss. Doch diese Zukunft wird keinesfalls durch *eine*, die Natur, das Leben, die menschliche Gattung und deren finalen Sinn umfassende universale Dialektik herbeizuführen sein. Insofern kann Ricœur auch kein klassischer Geschichtsphilosoph mehr sein.[77]

---

mais je dois traiter autrui comme une personne« (285); vgl. Vf., *Moralische Spielräume. Menschheit und Anderheit, Zugehörigkeit und Identität*, Göttingen 1999, Kap. 3–5.

74 Die Rede ist von einer »négation de négation« oder »négation au second degré«, die die Möglichkeit eröffne, eine »affirmation dans la dénégation« wiederzufinden (HV, 398 ff./GW, 347 ff.; FM, 65). Doch sieht auch Ricœur sich dazu gezwungen, erst im Durchgang durch Fehler, Scheitern und Einsamkeit jenem Akt auf die Spur zu kommen (*Préface à Éléments pour une éthique,* 234). So gesehen verfolgt auch er im Allgemeinen einen negativistischen Weg. Wenn damit wie bei Theunissen (*Der Begriff der Verzweifelung,* 40), den Ricœur nicht rezipiert, gemeint sein soll, »sich das Positive vom Negativen anzeigen« zu lassen, muss man sich aus hermeneutischer Sicht allerdings davor hüten, anzunehmen, das jeweils Negative offenbare sich als solches jeweils wie von allein. Davon kann weder existenziell mit Blick auf ›(un-)eigentliches‹ Selbstsein noch gar politisch die Rede sein. Von Anfang an kommen vielmehr signifikative und hermeneutische Differenzen in dem zum Zug, was jeweils als ›negativ‹ erfahren wird und gelten soll. Darin ist eine Übereinstimmung mit dialektischem Negativismus zu erkennen, insoweit dieser »sich jeden direkten Zugriff aufs Affirmative und Ganze [versagt], um in der Negation des Defizienten und Nichtseinsollenden Wahrheit zu erfassen«; vgl. die Einleitung in: E. Angehrn, H. Fink-Eitel, C. Iber, G. Lohmann (Hg.), *Dialektischer Negativismus*, Frankfurt/M. 1992, 7–12, hier: 7.

75 Picardi, *Le lieu de la dialectique hégélienne*, 599, 623; Sca, 30/SaA, 29.

76 Dieser ist »chez Ricœur le point de départ d'un projet programmatique de réactivation et d'incorporation de la dialectique hégélienne« (ebd., 622).

77 Vgl. P. Ricœur, *Narrativité, phénoménologie et herméneutique*, in: A. Jacob (éd.), *Encyclopédie philosophique universelle, T. 1. L'univers philosophique*, Paris 1989,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Und doch will er sich nicht damit abfinden, dass dasjenige, was man seit Kierkegaard und mit Jaspers und Marcel als ›Existenz‹ zu bezeichnen sich angewöhnt hat, ganz und gar unbezüglich *auf* eine Geschichte und ›unvermittelt‹ *mit* einer Geschichte bleiben soll, deren Übermacht man gerade erst erlebt hatte. Weit entfernt, davor kapitulieren zu wollen[78], hält Ricœur die »opposition entre la ›dialectique hégélienne‹ et la ›dialectique kierkegaardienne‹ du paradoxe« wiederum für die Gestalt einer Dialektik, die danach verlange, ›aufgehoben‹ zu werden.[79] Aber wie soll man das nun verstehen, wenn nicht geradezu als eine Bestätigung Hegels, für den klar war, dass sich der menschliche Wille (wie auch nach der Auffassung Ricœurs) im Theater der Welt, der Kultur, der Werke *tätig* beweisen muss[80]; und zwar so, dass dabei deren geistiger, allgemeiner, univer-

---

63–71, zur entsprechenden Verhältnisbestimmung von Reflexionsphilosophie, Phänomenologie und Hermeneutik diesseits jeglicher »méditation totale« (68, 70). – Doch bleibt Versöhnung auch nachdem man auf die Aussicht einer »réconciliation hégélienne« verzichten musste, eine quasi-hegelianische Aufgabe, *Hegel aujourd'hui*, 354; vgl. speziell mit Rücksicht auf den Begriff der Alterität P. Ricœur, *L'éclipse de l'événement dans l'historiographie française moderne* [conférence à la séance plénière du Colloque International sur *La philosophie de l'histoire*, Ottawa 1980], in: Université de Ottawa (éd.), *La philosophie de l'histoire et la pratique historienne d'aujourd'hui. Philosophy of History and Contemporary Historiography*, Ottawa 1982, 159–177, hier: 159.

78 Im bereits 1948 abgeschlossenen frühen Werk über das Willentliche und das Unwillentliche ist (wie auch bereits in *Dimensions d'une recherche commune*, in: *Esprit 16*, no. 151 [12] [1948], 837–846, hier: 838) vom »Sinn des Menschen« die Rede (WU, 272, 502/VI, 215, 405), der nicht einfach aus der Natur hervorgehe oder im Zuge einer genetischen Erklärung auf antezedente Bedingungen rückführbar sei, sondern ankomme (»ad-vient«) – ungeachtet einer Negativität, die aus der eigenen Endlichkeit und Fehlbarkeit hervorgehen soll, und auch angesichts des Übels (»le mal«), das zwar einen Skandal darstellt, aber einer hyperbolischen Einwilligung (»consentement«) nicht im Wege steht, die Ricœur schließlich mit Rilke (bzw. mit Orpheus nach dessen Rückkehr aus dem Hades) sagen lässt: »Hiersein ist herrlich« (WU, 558/VI, 452). Zwar nicht dialektisch, wohl aber (ersatzweise scheinbar) *mystisch* soll trotz allem erfahrbar bleiben, dass schließlich »alle Negation aufgehoben [dépassée]« werden kann (WU, 551/VI, 446).

79 Picardi, *Le lieu de la dialectique hégélienne*, 619. Zur paradoxen ›Dialektik‹ vgl. Theunissen, *Der Begriff der Verzweifelung*, 29.

80 Vgl. Picardi, *Le lieu de la dialectique hégélienne*, 627, 637. Was Ricœur dazu bewogen haben mag, fortan den Begriff der *action* dem engeren Begriff des Willens vorzuziehen, heißt es hier unter Verweis auf Ricœurs *Le Concept philosophique de volonté*. Cours professé à Montréal (18. 9.–31. 10. 1967), éd. par O.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

saler Sinn im Medium des Singulären eine dialektische Vermittlung mit dem Besonderen bzw. Partikularen erfährt?[81] Ricœur insistiert allerdings, es stets nur mit »unvollkommenen«, in gewisser Weise also *stets scheiternden Vermittlungen* zu tun zu haben, wie es *par excellence* das Politische deutlich macht, in dem sich der menschliche Wille bzw. das menschliche Handeln zeigt und in dem er sich praktisch manifestiert. Allem voran im Modus des Dialogs, der wie schon bei Sokrates und Platon auch bei Ricœur als wenn nicht schlechterdings *die*, so doch als *eine* der Wurzeln des Dialektischen in Betracht kommt.[82]

Doch warnt er vor einer uferlosen Ausweitung und damit Schwächung, wenn nicht gar Auflösung des Dialogbegriffs[83] (wie er sie bei Gadamer anzutreffen meint, bei dem stellenweise jegliche nach dem *pathei-mathos*-Schema des Aischylos gedeutete menschliche Erfahrung wie ein mündliches Frage-Antwort-Spiel abzulaufen scheint[84]). Abgesehen von den Unterschieden hermeneutischer Register der Mündlichkeit und der Schriftlichkeit (mit deren bis heute durchgreifenden technischen Innovationen), droht dabei nicht wiederum eine dialektische Logik der Differenz, die das Unterschiedene im Identischen aufhebt, über unaufhebbare Alterität zu triumphieren?[85]

Abel, R. Picardi, éd. digitale, Paris, Fonds Ricœur, 2014. Früher hatte Ricœur dezidiert erklärt, sich nicht an Maurice Blondels Begriff der Aktion anlehnen zu wollen (WU, 55).

81 Picardi, *Le lieu de la dialectique hégélienne*, 629.

82 Ebd., 632 f.; vgl. R. Bubner, *Dialektik als Topik. Bausteine einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität,* Frankfurt/M. 1990. Zur Kritik des Dialogbegriffs vgl. auch P. Ricœur, *Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen*, in: H.-G. Gadamer, G. Boehm (Hg.), *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften,* Frankfurt/M. 1978, 83–117, hier: 101; P. Ricœur, *Gott nennen*, in: B. Casper (Hg.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg i. Br., München 1981, 45–79, hier: 48.

83 P. Ricœur, *Culpabilité tragique et culpabilité biblique*, 288.

84 Ricœur, *Le ›lieu‹ de la dialectique*, 105; Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 176, 342, 350 f., 446 f. Hier werden das Dialogische und das Dialektische engstens zusammen gedacht, unbeschadet der Tatsache, dass sich die Hermeneutik endlich vom mündlich Kommunizierten ab- und dem schriftlich Niedergelegten zuwenden muss (ebd., 339 f.). Im Übrigen ist der Andere, zu dem wir in einem dialogisch-dialektischen Verhältnis stehen, kein Text und der Text niemals ein ›Du‹ bzw. jemand, der antwortet. Zum Verhältnis von Dialog und Dialektik vgl. auch B. Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt/M. 1990, Kap 3.

85 Vgl. Picardi, *Le lieu de la dialectique hégélienne,* 638.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wird diese, sofern sie überhaupt bedacht wird, nicht immerfort hermeneutisch ›angeeignet‹, um deren Fremdheit im Eigenen aufgehen zu lassen?[86]

Die anderswo vielfältig fortgeführte hermeneutische Debatte um diese Frage soll hier nicht erneut aufgerollt werden.[87] Stattdessen geht es um das weitere Schicksal des Alteritätsbegriffs, der im Werk Ricœurs offensichtlich über den Begriff der Negativität den Sieg davongetragen hat.[88] Die festzustellenden Folgen sind erheblich. Sosehr Ricœur auch auf – wenn auch notorisch unvollkommenen – Vermittlungen und auf einer Vielzahl von ›regionalen‹ Dialektiken besteht, was er in sehr verschiedenen Kontexten als Alterität zur Sprache bringt, erweist sich schließlich als *derart ›anders‹,* dass es auf keine Weise in *mêmeté* oder *ipséité,* in Selbigkeit oder Selbstheit wieder einscheren kann.[89] So paradox das auch erscheinen mag: ›die‹ Alterität kann es gar nicht geben, wenn es denn stimmt, dass alles Andere und jede(r) Andere stets auch *anders als er, sie oder*

86 Vgl. B. Waldenfels, *Antwortregister,* Frankfurt/M. 1994, 122–137 zu Gadamer, sowie E. Angehrn, *Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik*, Weilerswist ^{2}2004, 273, zum dekonstruktiven Gedanken einer endlosen Dissemination, die noch die Aussicht auf eine »nie erreichte und nie begrifflich fixierbare Koinzidenz« zulassen soll, ohne sich in einer »Zerstreuung ins Offene« aufzulösen.

87 P. Ricœur, *Herméneutique*. Cours professé à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain 1971–72. Éd. Électron. établie par D. Frey, M.-A. Vallée, zum Kampf gegen das Fremde (»lutte contre l'étranger«): 50, dem das Verstehen als ständige Anstrengung der Aufhebung jeglicher Selbstentfremdung (*désaliénation*) ganz und gar verpflichtet zu sein scheint; vgl. P. Ricœur, *Politique, Économie et Société. Écrits et conférences 4*, Paris 2019, 39, 57 (wie der Autor hier wohlgemerkt in einem Marx-Kommentar schreibt). In seiner Arbeit zum Verhältnis zwischen Objektivierung und Entfremdung (*Philosophisches Jahrbuch 84* [1977], 1–12) sowie in den *Lectures on Ideology and Utopia* (New York 1986, 36) trifft man demgegenüber ein deutlich differenzierteres Verständnis dieses Begriffs an.

88 Allerdings werden Negativität und Alterität stellenweise auch *promiscue* verwandt (ZEIII, 50 f./TRIII, 49 f.) – hier im Zeichen des »nicht mehr«, der Abwesenheit, die unser Getrenntsein von Vergangenem anzeigt. Siehe dazu den Gedanken der Aufhebung zeitlicher Distanz und differenztheoretischer Deutung geschichtlicher Alterität (ZEIII, 230, 236, 240/TRIII, 210, 214, 218).

89 Im Gegensatz zur »Dialektik« von Selbem (*le Même*) und Anderem (*l'Autre*), von der noch nach der Trilogie *Zeit und Erzählung* die Rede ist; vgl. P. Ricœur, *Le temps raconté*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale 89,* no. 4, oct.-déc. (1984), 436–452, hier: 445.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

es selbst ist, ohne sich als bloße Differenz fassen zu lassen, die nach altbewährtem Verfahren wieder in einer Identität von Identität und Differenz aufgehen könnte.[90] Ist eine so aufgefasste Alterität überhaupt noch als Begriff zu verstehen? Oder stößt sie uns auf ein radikal instabiles und letztlich vollkommen unzuverlässiges, im Grunde chaotisches und an-archisches In-der-Welt-sein zurück, in dem es als rätselhaft erscheinen muss, wie wir überhaupt als ›jemand‹, auf den morgen noch zu zählen ist, gelten und wie wir für uns selbst dementsprechend sollten bürgen können? Genau diese Frage prägt dann auch Ricœurs spätere Besinnung auf die Anforderungen, denen unsere praktische Identität genügen muss, wenn sie sich als verlässlich und vertrauenswürdig erweisen soll, nicht zuletzt im Kontext politischer Lebensformen, von denen Hannah Arendt gesagt hatte, dass sie letztlich auf gar nichts anderem beruhen können als auf dem *Versprechen*[91], das sich der unumschränkten Herrschaft einer gar nichts verschonenden Alterität und Kontingenz widersetzen muss.[92]

Ricœur beschönigt nicht, was den Eindruck einer derartigen Herrschaft bestärkt. Was er bei Karl Jaspers als Existenz beschrieben fand, wird grundsätzlich durch das Verhältnis dreier Begriffe bestimmt: durch Freiheit, durch die Situation, in der sie sich vorfindet

90 Vgl. dagegen W. Beierwaltes, der in seiner Rekonstruktion der Hegel'schen Dialektik die Begriffe Differenz und Andersheit ausdrücklich »promiscue« gebraucht, in: *Identität und Differenz,* Frankfurt/M. 1980, 241.

91 H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben* [1958], München, Zürich ^{4}1985, 231 f.; Vf., *Gegebenes Wort oder Gelebtes Versprechen. Quellen und Brennpunkte der Sozialphilosophie*, Freiburg i. Br., München 2008. In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, dass für Ricœur nichts derart verletzlich ist wie eine Existenz, die der Frage nach ihrer Glaubwürdigkeit ausgesetzt ist (»qui est à la merci d'une croyance«; FM, 163/HF, 141). Darin liegt die besondere praktische Brisanz einer Alterität, die durch ständige Veränderung und Veranderung alles zu beherrschen droht.

92 Vgl. Arendt, *Vita activa,* 164 f. zur *alteritas* als Unterscheidbar- und Negierbarkeit, die im Falle der Menschen aber über »das schiere Anderssein« hinausgeht, um sich auch über Verschiedensein und Vergleichbarkeit von Besonderheit hinaus, die sie »mit allem Seienden teil[en]«, auf Andere als Einzigartige zu beziehen. Paradoxerweise gelten dann alle Anderen gleichermaßen als auf jeweils unvergleichliche Art und Weise einzigartig.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und bewähren muss, sowie durch Alterität.[93] Schon hier erweist sich der bestimmte Artikel als unangebracht: *Die* Alterität gibt es nicht; stattdessen eine anscheinend irreduzible Vielzahl diverser Alteritäten, wie sie dann das große Werk über das Selbst im Zeichen des Anderen herausarbeiten wird: die Alterität als dem Selbst innewohnende Andersheit in der Bedeutung des Gewissens, des moralischen Gesetzes und des laut Kant »radikalen« Hanges zum Bösen (SaA, 334, 382 ff.).

Zunächst aber begegnet Ricœur der *Alterität der Welt*, die »anders als ich« ist und auf die sich das Denken als »appetite de l'Autre« beziehen kann, ohne zu wissen, »si cet Autre c'est l'Être«.[94] Auch dieses stellt sich vielfältig dar und wird auf diverse, kategorial unterschiedlich strukturierte Weise ausgesagt, wie es schon Aristoteles gelehrt hatte.[95] Ist aber das Sein nicht noch *ganz anders* (»tout-autre«) als alles kategorial Fassbare?[96] Und gilt das nicht auch für den im Modus des Vokativs ansprechbaren, einzigartigen und unvergleichlichen Anderen *als Anderen*?[97] Sind nicht alle Anderen als solche

93 Vgl. das 1992 aus Anlass der Veröffentlichung der *Lectures 1* von P. Cournarie, J. Greisch und G. Tabard geführte Interview unter dem Titel *Paul Ricœur ou la confrontation des héritages*; verfügbar beim Fonds Ricœur.

94 Vgl. MJ, 353, sowie zur »multiplicité de l'être« ebd. 374.

95 Aristoteles, *Metaphysik*, V. Buch, 7. (Δ), 1017a/b.

96 Vgl. MJ, 374, sowie 88, 92, 193, zur »alogique rationelle sans *Aufhebung*« (dt. i. Orig.) und zur »subversion des catégories«. Einer Hypostasierung eines Ganz Anderen aber widersetzt sich Ricœur. Ihr gegenüber werde Hegel immer Recht behalten, heißt es im Kierkegaard-Aufsatz (*Philosophieren nach Kierkegaard* [1963], 29–45). Das hinderte Ricœur allerdings nicht daran, später die *Kenosis* des »véritablement« (!) *Ganz Anderen* zu bedenken; vgl. *Tolérance, intolérance, intolérable*, in: *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903–2015). Actes des Journées d'étude sur l'Édit de 1787* (Paris, 9 et 10 oct. 1987), *134*, avril-juin (1988), 435–452, hier: 449 (auch in: *Lectures 1. Autour du politique* [1991], Paris 1999, 295–312 [=L1], dort aber auf das Jahr 1990 datiert). Siehe unten Anm. 162.

97 Vgl. MJ, 167; P. Ricœur, *L'unique et le singulier*, Brüssel 1999, 46, zur »singularité« einer »personne unique«; *Ipséité/Altérité/Socialité*, in: *Archivio di Filosofia 54,* no. 1–3 (1986), 17–33, hier: 31. Im Kontext seiner Hermeneutik des Glaubens bezieht sich Ricœur auf Merleau-Pontys Phänomenologie des Wahrnehmungsglaubens (*foi perceptive*) als Hinweis auf eine »altérité irréductible, de l'*autre* en tant qu'autre«; P. Ricœur, *Croyance* [1969], in: *Encyclopaedia Universalis V,* 171–176; www.universalis.fr/encyclopedie/croyance/, 19.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(»en tant qu'autres«[98]) ›ganz anders‹[99] – so wie wir selbst? In diesem Sinne habe Gabriel Marcel unaufhörlich versucht, »[de] lier l'existence à l'altérité«, schreibt Ricœur (MJ, 170). Aber wenn es heißt, »[que] j'existe comme autre que les autres« (ebd.), bedeutet das, dass ich *wie jede(r)* Andere nur *›vergleichsweise‹ verschieden* und *unterscheidbar* bin? Bin ich nur *anders als Meinesgleichen* (FM, 179/HF, 154), anders als mir grundsätzlich *Ähnliche*[100], so dass ich ohne weiteres »die Differenz von mir zum Anderen verinnerlich[en]« kann? Und läuft das auf die uralte Weisheit hinaus, dass uns letztlich »*nichts Menschliches fremd*« sein kann?[101] Oder läuft geradezu umgekehrt der nie zum Ende kommende, unerschöpfliche Vergleich mit Anderen darauf hinaus, dass sich auch und gerade bei ›Meinesgleichen‹ eine Befremdlichkeit und auf diese Weise niemals zu vereinnahmende *Fremdheit* herausstellen kann, die uns vor uns selbst erzittern lässt? Ist diese Fremdheit wirklich nur eine Frage des Vergleichs mit Anderen[102] oder geht sie uns ›pathisch‹ bzw. patholo-

98 So ist vom Empfang des Anderen die Rede als »accueil de l'autre en tant qu'autre«; WU, 191/VI, 147.

99 Was die Frage aufwirft, ob der Andere auf diese Weise nicht geradezu ›divinisiert‹ wird, wird ja auch Gott als »unfaßbar Anderer« und »Ganz Anderer« (»Tout Autre«) charakterisiert (s.o., sowie *Philosophie de la volonté. Finitude et Culpabilité. Tome II: La symbolique du mal*, Paris 1960, 61, 65, 82 [=SM]; dt.: *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg i. Br., München 1971/^{2}1988, 69, 75, 96 [=SdB]). Allerdings dürfte kein Anderer, der auch als leibhaftig und mundan auftretender Anderer konkret begegnet, über einen »absoluten Blick« verfügen (SdB, 101).

100 Ricœur, *Sympathie et respect*, 382.

101 FM, 86/HF, 77; vgl. P. Ricœur, *Husserl und der Sinn der Geschichte*, in: H. Noack (Hg.), *Husserl*, Darmstadt 1973, 231–276, hier: 274 zum Anderem als Fremdem.

102 Zur Verschiedenheit (die nicht als Verneinung gedacht wird), vgl. Ricœur, *Zum Grundproblem der Gegenwartsphilosophie,* 54, 60. Früher (1951, um genau zu sein) hatte Ricœur eine *altérité temporelle* von der *altérité mutuelle* im Verhältnis zueinander Anderer abgehoben, die dann, im Aufsatz über die V. *Cartesianische Meditation* Husserls, auch als Fremdheit aufgefasst wird (vgl. *A l'école de la phénoménologie*, Paris 1986, 63, 210). Im Aufsatz über *Kant et Husserl* (1954/5) wird die *altérité mutuelle* – und demzufolge die Fremdheit – wiederum mit der Irreduktibilität einer/s jeden auf ein bloßes Mittel in Verbindung gebracht (ebd., 249). Gerade durch die darin liegende ›Gleichheit‹ sieht Ricœur schließlich in *Soi-même comme un autre* die radikale Alterität des Anderen nivelliert (siehe Anm. 148 zum Beitrag über *Schicksale der Phänomenologie der Erfahrung*). Dass diese in eine a-soziale Beziehungslosigkeit

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gisch unter die Haut, wo sie uns wie das Freud'sche Unheimliche verwehrt, je ganz wir selbst zu sein? Haben wir am Ende paradoxerweise genau das gemeinsam, dass wir alle *uns selbst* und *einander* fremd sind? Meint das auch Ricœurs Rede von einer »Andersheit des Meinigen« (»altérité du mien«), welche sich wie Risse bemerkbar macht, die sich mitten durch unser ›eigenes‹ Selbst ziehen (FM, 150/HF, 130)?[103]

Ricœurs weiterführende Überlegungen zum Bösen weisen eher in diese Richtung – und nicht in Richtung auf das oft wie ein Klischee zitierte Terenz'sche Diktum *homo sum, humani nil a me alienum puto*.[104] Dabei wirkt die metaphorische Rede von Rissen im Selbst allerdings noch zu statisch, wenn man bedenkt, wie Ricœur die Alterität des Bösen als eine *hyperbolische* und *exzessive* gedeutet hat.[105]

Angesichts dessen ist es bemerkenswert, wie eine Hyperbolik der Alterität auch im Verhältnis zur Ethik von Levinas zum Tragen gekommen ist, die vielleicht am unnachsichtigsten und in erklärtem Gegensatz zu allen Sozialontologen und Ethikern des 20. Jahrhunderts unter Berufung auf Descartes' dritte *Meditation über die Erste Philosophie* darauf bestanden hat, dass die Alterität des Anderen ›unendlich‹ über jeden Bezug hinausgehe, in dem wir uns zu ihm

---

ausscheren könnte, will Ricœur jedoch nicht zugeben, hält er doch bis in seine nachgelassene Fragmenten zum Tod hinein an einer Brüderlichkeit fest, die sich noch angesichts radikalster Gewalt soll bewähren können (LT, 38 f.); P. Ricœur, *Critique and Conviction*. Conversations with F. Azouvi, M. de Launay, New York 1998, 108 [=C&C]. Mit André Malraux heißt es hier: »I am searching for the crucial region of the soul where absolute Evil confronts fraternity.«

103 So bezeichnet ›Menschlichkeit‹ v.a. ein inneres Missverhältnis (FM, 98, 104, 124/HF, 87, 92, 109). In *L'humanité de l'homme* ist von einer Differenz »insurmontable de consciences radicalement étrangères l'une à l'autre« die Rede (321). Daraus ergibt sich direkt das Rätsel (»énigme«) des Verstehens durch eine »transgression de l'incommunicabilité profonde des êtres, le franchissement d'une limite, absolue à d'autres égards, celle de la distinction des êtres«. So soll ein Sieg über die Einsamkeit und über die »impénétrabilité mutuelle des êtres« möglich werden; vgl. Ricœur, *Herméneutique*, 26 f.

104 M. T. Cicero, *De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln* (lat./dt.), Stuttgart 2003, 29; L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* [1843], in: *Werke in sechs Bänden, Bd. 3. Kritiken und Abhandlungen (1839-1843),* Frankfurt/M. 1975, 247-322, hier: 319.

105 Vgl. die Relektüre des Jahres 1992 zum *Essai sur le mal* von 1959, in: L2, 249–252, hier: 251 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

befinden.[106] In diesem Sinne wird auch Hegel vorgehalten, die von ihm beschriebene Negativität erreiche den Anderen gar nicht. Sie bleibe dem Selben (*le même*) verhaftet.[107]

Noch vor der Veröffentlichung von Levinas' zweitem Hauptwerk *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) zeigt Ricœur jedoch die Richtung an, in der er sich einer geradezu maßlosen Unterwerfung unter einen ›unbedingten‹ Anspruch des Anderen (»sollicitation d'autrui«) als eines radikal oder sogar absolut Anderen zu widersetzen gedenkt. Er erklärt bereits im Jahre 1973, gegen Levinas' einseitige Betonung einer schier unüberwindlichen Dissymmetrie zwischen Selbst und Anderem die »Karte der Reziprozität« ausspielen zu wollen – wie er es denn auch im Kontext seiner späteren Schriften zu Problemen der Anerkennung mehrfach getan hat.[108] Mögen wir auch zunächst einseitig vom Anderen angesprochen und in Anspruch genommen werden, diese Asymmetrie muss doch in Formen von Wechsel- oder Gegenseitigkeit eingehen; und zwar im Kontext mit Dritten geteilter Lebensformen, die genau jene von Hannah Arendt herausgestellten Probleme der Verbindlichkeit aufwerfen, nicht zuletzt im Modus des gegebenen und – mehr noch – des *gehaltenen* Wortes. Unter solchen Rahmenbedingungen aber muss der Andere zu meinem/meiner, zu unserem/unserer konkreten Anderen werden – und wir zu einem Selbst, das sich zu ihr bzw. zu ihm verhält: »L'Autre devient un autrui, à mesure que l'individu de-

106 Angesichts des generischen Maskulinums ist es nicht nebensächlich, daran zu erinnern, dass Levinas die Alterität in seinen frühen Schriften vielfach und vorrangig als »féminin« charakterisiert hat. Vgl. E. Levinas, *Parole et silence et autres conférences inédites. Œuvres 2*, Paris 2009, 139; aber auch bei ihm nimmt sie bei näherem Hinsehen irreduzibel vielfältige Gestalt an; vgl. E. Levinas, *Carnets de captivité et autres inédits. Œuvres 1,* Paris 2009, 273.

107 E. Levinas, *Carnets de captivité*, Paris 2009, 327; *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* [1961/1971], Paris 1990, 30 f.; dt.: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität,* Freiburg i. Br., München 1987, 47 f.

108 *Entretien* [avec D. Bermond], in*: Lire le magazine des livres et des écrivains 266*, Paris 1973, 26–32, hier: 29; vgl. P. Ricœur, *Éthique et morale* [1990], in: L1, 258–270, hier: 260; PR, 227 f., 373/WdA, 197, 321. Im 1996 geführten Interview mit Bernard Sichère ist dann aber doch wieder von einer absoluten Dissymmetrie die Rede, und Alterität und Exteriorität werden in einem Atemzug dafür ins Feld geführt. (Vgl. *Le mal dans la lecture de Dostoïevski, de S. Freud, de la Bible et comment le mal est à traiter par la justice*, in: *La régle du jeu 7,* no. 219 [1996], 88–105, hier: 99).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

viendra un ipse.«[109] Unterbliebe das, würde auch jedes individuierte Subjekt, das wir Selbst nennen, »*atopos*, sans place assigné« (vgl. SaA, 68) bleiben – genauso wie der Andere, dessen Spur sich in einer überbordenden, im Grunde überall und nirgends anzutreffenden Alterität verlieren würde.

Erkennbar ist hier das Bemühen Ricœurs, unübersehbar vielfältige Alterität davor zu bewahren, sich in ihrer Ubiquität geradezu aufzulösen. Was sollte man mit ihr auch in ethischer oder lebenspraktischer Hinsicht anfangen können, wenn sie sich darin erschöpfte, alles und jeden ›anders‹ erscheinen oder werden zu lassen oder X-Beliebiges im Sinne einer letztlich alles Unterscheidbare prägenden »altérité minimale par exclusion« abzugrenzen? Der programmatische, aus Anlass des hundertjährigen Bestehens der *Revue de Métaphysique et de Morale* veröffentlichte Aufsatz aus dem Jahre 1993 zum Verhältnis von Metaphysik und Moral wirft genau dieses Problem auf und schlägt – wiederum unter Berufung auf Platons *Sophistes* – eine übersichtliche Lösung vor.[110]

Das Andere (*l'autre*) ist demnach eine Metakategorie, unter der sich vieles als ›anders‹, ›verändert‹ oder sich ›verändernd‹, ›verandert‹ und ›verandernd‹ beschreiben lässt; keinesfalls aber so, dass sich diese Kategorie ungeachtet ihrer unbestreitbaren Polysemie auf die »altérité de l'autrui« reduzieren lässt.[111] Und die Alterität des Anderen, der seinerseits als ein Selbst begegnet, kann nur im Verhältnis

109 P. Ricœur, *Individu et identité personelle*, in: *Sur l'individu*, Paris 1987, 54–72, hier: 71 f. zu Arendt; 66, 69 zu Levinas (auch in: EC3, 329–353).

110 P. Ricœur, *De la métaphysique à la morale,* in: *Revue de Métaphysique et de Morale 98*, no. 4 (1993), 455–477.

111 Ebd., 469, sowie 459, zur »méta-catégorie« (»l'autre«) unter Verweis auf Platons *Sophistes* (255e–259d); P. Ricœur, *Vielfältige Fremdheit*, in: *Andersheit – Fremdheit – Toleranz*, Ulm 1999, 11–30, hier: 12 f., zur »polysémie de l'altérité« im Gegensatz zur »réduction de la métacatégorie de l'autre à l'altérité de l'autrui«. Die Polysemie der Rede vom Sein und von Seiendem, Platons Verweis auf ein Jenseits-des-Seins sowie Levinas' daran anknüpfende Rede vom Anderen (*Autre*) spielen bereits eine zentrale Rolle in Ricœurs Ontologie-Artikel in der *Encyclopaedia Universalis XII,* Paris 1972, 94–102, hier: 96, 101) – mit der Folge eines unaufhebbaren »écart du sens« (A. LaCocque, P. Ricœur, *Penser la Bible* [1998], Paris 2016, 351, 358, 383 ff. [=PB]), von dem sich Ricœur immer wieder mit geradezu sprachanalytischer Nüchternheit Rechenschaft ablegt. In *Main Trends in Philosophy*, New York, London 1979, bezeichnet Ricœur die »polysemia of being« als Aristoteles' »greatest single legacy to the West« (114).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zum eigenen Selbst verstanden werden, das eine entsprechende Hermeneutik erforderlich macht. Scheinbar ganz auf der früheren Linie der Besinnung auf die Akte[112], in denen sich Selbstsein manifestiert, ist hier unter Berufung auf Aristoteles' *Metaphysik* (1026a) von der *kinesis*, *energeia* und *dynamis*[113] eines »être comme acte« die Rede, in dem sich das Selbst im Verhältnis zu Anderen zeigt – *zeigt* heißt hier: *bezeugt*, im Gegensatz zu jeder ausgesagten Wahrheit, die es für sich in Anspruch nehmen könnte. Es geht in der Bezeugung (»attestation du soi comme être agissant«[114]) auch nicht um eine Erzählung von sich, wie es viele in dieser Hinsicht verkürzte Theorien narrativer Identität glauben machen, sondern um eine praktische Bewahrheitung des Selbstseins, das sich in einem nach wie vor mit Jean Nabert gedachten »effort pour exister«[115] als rückhaltlos auf den Anderen bezogen und auch auf ihn angewiesen erfährt. Es ist streng genommen niemals gewiss, »d'exister sur le mode de soi«, und kann die eigene Existenz in diesem Sinne auch niemals beherrschen. Es muss sich vielmehr an den Anderen wenden bzw. von ihm das Angebot bzw. die Gabe[116] einer Beziehung annehmen, die es nicht allein sich selbst verdanken kann. Was Ricœur früher (in *Le volontaire et l'involontaire*, aber auch im Freud-Buch) unter Hinweis auf »Reflexionsphilosophen« wie Fichte zur »Setzung« eigener und fremder Existenz geschrieben hat, erscheint so gesehen als überholt.

Und doch muss man sich fragen, ob Ricœur überhaupt eine Alternative zu jenem Begriff von einem ›fähigen‹ und zu befähigenden *sujet capable* oder Selbst sehen konnte, das er zumal im Kontext seiner seit spätestens 1970 wieder verstärkt erfolgten Hinwendung zu Fragen praktischer Philosophie für unverzichtbar gehalten zu

112 So auch in *The Problem of the Will and Philosophical Discourse*, in: J. M. Edie (ed.), *Patterns of the Life-World. Essays in Honor of John Wild*, Evanston 1970, 273–289, hier: 283 in Anbetracht der »polysemie of Being«; ebd., 288.

113 P. Ricœur, *Jan Patočka et le nihilisme* [1990], in: L1, 84–92, hier: 87; M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* [1922], in: *Dilthey-Jahrbuch 6* (1989), 237–269, hier: 259.

114 Ricœur, *De la métaphysique à la morale,* 465. Zur Frage, ob die Selbst-Bezeugung wirklich nur dem Selbst als einem Tun-Könnenden gelten kann, vgl. Vf., *Prekäre Selbst-Bezeugung. Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne*, Weilerswist 2012, Kap. VI.

115 Ricœur, *De la métaphysique à la morale*, 460, 463 f.

116 Ebd., 472, 475.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

haben scheint. Wie wäre die Einbindung eines ›fähigen‹ Selbst in Lebensformen, die das Gute und Gerechte zu realisieren versprechen sollten, anders vorzustellen, nachdem deutlich geworden ist, wie es rückhaltlos der Alterität der Welt, der Anderen und seiner selbst ausgesetzt ist? Muss das auf seine völlige Auslieferung an ein alles und jeden affizierendes, permanentes (von Montaigne über Maine de Biran und Arthur Rimbaud bis hin zu Fernando Pessoa beschriebenes) Anderswerden hinauslaufen, das es bereits in seiner eigenen Gegenwart im Verhältnis zu sich selbst zu einem abgründig veränderten und veranderten Anderen macht und in keiner Weise absehbar werden lässt, *wer* es in Zukunft sein wird – in einer Zukunft, in der Andere aber werden auf es zählen müssen?[117]

Wie weitgehend sich Ricœur auf dieses in zeitlicher Hinsicht geradezu als *scandale ontologique* (PB, 363) eingestufte Ausgesetzt- und Ausgeliefertsein eingelassen und inwiefern das seine Vorstellung von einem fähigen Selbst zur Revision gezwungen hat, an dem er auf seinen bisherigen Denkwegen trotz allem glaubte festhalten zu müssen, zeigt sich, wenn man darauf achtet, wie besonders seit den 1980er Jahren wieder verstärkt Momente der Passivität, des Leidens, der Affizierbarkeit und der Verwundbarkeit in seinen Veröffentlichungen zum Vorschein kommen; und zwar so, dass die Subjektivität menschlichen Selbstseins geradezu um jegliche Souveränität gebracht wird, die man ihr früher zugeschrieben hatte. An deren Stelle tritt mehr und mehr eine pathisch (aber nicht im pejorativen Verständnis des Wortes pathologisch) vorgestellte Subjektivität, die dem, was ihr widerfährt, fast alles zu verdanken hat. So könnte man auch verstehen, wie schließlich sogar von einer »Gnade der Alterität« die Rede ist.[118] Dem weit entgegenkommende Gedanken, die Ricœur auf seinen späteren Denkwegen aufgreift, sind gewiss nicht

117 Genau das wird ja auch bereits früh angesprochen (WU, 527/VI, 524 f.). Die entsprechenden Passagen in *Das Selbst als ein Anderer* zur Verbindlichkeit knüpfen im Grunde direkt hier an.

118 P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études,* Paris 2004 [=PR], 100; dt.: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein* [2004], Frankfurt/M. 2006, 91 [=WdA]. Hier liegt die fragliche Gnade allerdings gerade darin, selbst die »Angst vor dem Nie-wieder« und ihr verwandte Negativitäten in eigener Identität integrierbar erscheinen zu lassen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

völlig neu.[119] Doch haben wir allen Grund zu der Annahme, dass sie uns zu radikalen Revisionen unserer Vorstellungen von Selbstsein, Können, Macht, Autonomie und Souveränität verlassen müssten, zu Revisionen, die noch lange nicht als abgeschlossen gelten können.

4. Pathos, Passivität, Verletzbarkeit

Die auch bei Ricœur mehr oder weniger durchgängig präsente Vorgeschichte dieser Begriffe reicht zweifellos weit zurück: von der Passion des Umherirrens einer Odyssee[120] über die aristotelische Liste der *pathe*[121] und deren gewaltsame Effekte[122] in der Verflechtung von Bios, Thymos und Logos[123], Pascals »pathétique de la misère«[124] und Descartes' »Leidenschaften der Seele«[125], das Gemüt und die

119 Vgl. die aktuellen Bilanzen bei A. Green, *Le Travail du négatif* [1993], Paris [2]2011; E. Angehrn, J. Küchenhoff (Hg.), *Die Arbeit des Negativen. Negativität als philosophisch-psychoanalytisches Problem*, Weilerswist 2014; Vf., H. Bajohr, *Geschichte, Negativismus und Skepsis als Herausforderungen politischer Theorie: Judith N. Shklar*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie 62,* Nr. 4 (2014), 633–659; T. Khurana et al. (Hg.), *Negativität. Kunst, Recht, Politik*, Berlin 2018.

120 Ricœur, *Vielfältige Fremdheit,* 24.

121 A. O. Rorty, *Aristotle on the Metaphysical Status of ›Pathe‹,* in: *The Review of Metaphysics 37*, no. 3 (1984), 521–546.

122 P. Ricœur, *Une reprise de ›La Poétique‹ d'Aristote* [1992], in: L2, 466–480; hier: 474.

123 FM, 111; DI, 518/DlI, 528; zu deren zwieträchtigem und tragischem Verhältnis in undialektischem Widerspruch SdB, 172, 264, 367/SM, 143 f., 217, 300, sowie *L'antinomie de la réalité humaine,* 288.

124 P. Ricœur, *Les Grecs et le péché*, in: *Recherches d'anthropologie chrétienne sur le terrain philosophique. I. Les Grecs et le péché. II. Le philosophe en face de la confession des péchés* [étude présentée à la Pastorale de Bièvres, 1957], in: *Supplément à La confiance 3*, no. 1–2 [1957], 17–32, hier: 28; P. Ricœur, *L'Homme et son mystère*, in: *Le Mystère.* Semaine des intellectuels catholiques (18.–25. 11. 1959), Paris 1959, 119–130, hier: 125, 128.

125 R. Descartes, *Philosophische Werke. Vierte Abteilung. Über die Leidenschaften der Seele*, Leipzig [4]1911 – von Ricœur rigoros kritisiert, da Descartes ein Begriff leiblichen Lebens fehle. Vgl. dazu die ausführliche Auseinandersetzung mit der stoischen, mit Thomas von Aquins, Spinozas und Descartes' Theorie der Passionen in: *Le Jugement*. Digitalisierte Fassung (éd. G. Vincent), Fonds Ricœur 2022, 2. Teil, ch. II, 2 a)–c) [=J]; im Folg. zit. entsprechend der Paginierung dieser Fassung, nicht nach den Seiten der Teile I und II, da diese auch unabhängig voneinander durchgezählt wurden.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rede von einer passiven Affizierbarkeit bei Kant, die uns als fremde Wirkungen Erleidende erscheinen lässt, bis hin zum passionierten und tragischen Leiden, das auch den menschlichen Willen in Mitleidenschaft zieht.[126] Je mehr Ricœur sich allerdings zum Hermeneutiker mausert, desto mehr tritt die Sprache als all das Vermittelndes in den Vordergrund[127]; und zwar so, dass sie vom »ursprünglichsten Verstehen« dessen, was uns affiziert und dazu herausfordert, es auslegend *als* etwas zu fassen, bis hin zum ausdrücklich ›interpretativen‹ Verstehen reicht, das zwischen passiver Affizierbarkeit, Sich-affizieren-lassen und -affiziert-bleiben changiert, wie es in Gadamers Konzept einer Wirkungsgeschichte[128] der Fall ist, die angeblich die alte Devise beherzigt: *Aus Leiden (verstehend) lernen*.[129]

126 Vgl. FM, 76, 168/HF, 69, 145; SdB, 385, 253/SM, 314, 209.

127 Zur Sprache als »mediation between logos and bios« siehe P. Ricœur, *Husserl and Wittgenstein on Language*, in: E. N. Lee, M. Mandelbaum (eds.), *Phenomenology and Existentialism,* Baltimore 1967, 207–217, hier: 217. In der direkt vorangegangenen *Introduction au problème des signes et du langage* [Cours de la Sorbonne 1962/3, in: *Cahiers de philosophie*, no. 1 (8) (1962/3), 1–76; hier zit. nach der von Fonds Ricœur veröffentlichten Version] wird die Sprache bereits ganz im Zeichen des »caractère distributif de l'être«, das lt. Aristoteles (*Metaphysik*, Buch IV, 2) irreduzibel verschiedenartig ausgesagt werden kann (und muss – das wird auch für Kant und Hegel der entscheidende Ausgangspunkt sein; vgl. ch. III, 3.a, Seite 10 des Ms.), und im Zeichen des Saussure'schen Differenzdenkens aufgefasst, das schließlich jegliche Ontologie des Selben (»ontologie du ›même‹) sprengt, in der ein analytisches und diskriminatives Denken eine objektive Ordnung auszumachen versucht (vgl. ch. II, Seite 21, sowie J, 18 zur als *krisis* aufgefassten Diskriminierungsleistung des Denkens). In dem Maße, in dem es dabei scheitert, kommt eine »altérité fondamentale« zum Vorschein, sowohl im Verhältnis menschlichen Diskurses zu dem, was ist (oder nicht ist), als auch in ihm selbst (ebd., 21 f.). *Hermêneia* bzw. *interpretatio* ist nur unter dieser Voraussetzung möglich und bestimmt die semantische Funktion einer *vox significativa*, noch bevor es zu deren schriftlicher Manifestation kommt (vgl. ebd., ch. III, 1, Seite 20, sowie J, 44 zu diesem Begriff).

128 Zum Zusammenhang von *être affecté, pathos* und Wirkungsgeschichtlichem vgl. P. Ricœur, *La marque du passé*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale,* no. 1 (1998), 7–31, hier: 11; *History and Hermeneutics*, in: Y. Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action,* London, Jerusalem 1978, 3–20, hier: 11.

129 P. Ricœur, *Objektivierung und Entfremdung in der geschichtlichen Erfahrung*, in: *Philosophisches Jahrbuch 84* (1977), 1–12, hier: 11; vgl. KJ, 261; *Gott nennen*, 58; *Le conflit des herméneutiques: épistémologie des interprétations*, in: *Cahiers internationaux de symbolisme 1*, no. 1 (1963), 152–184. s. Anm. 165 im Beitrag zur Hermeneutik im 20. Jahrhundert in Bd. II.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diese Devise kann auch so verstanden werden, dass man *nicht ohne zu leiden* lernt und dass man, wenn man lernen will, akzeptieren muss, *zuvor* zu leiden. Unter Umständen muss dann das Leiden geradezu *gesucht* werden, wenn es sich nicht von allein einstellt (und ggf. genau daran und nur noch daran gelitten wird). Das läuft allerdings einem tradierten Verständnis zuwider, demzufolge das Leiden selbst die geringste unserer Sorgen sein müsste. Es widerfährt uns demnach so oder so und sucht uns auch ganz ohne unser eigenes Zutun heim.[130] Vor allem der moderne Begriff der Identität der Person konnte allerdings seit John Locke, der die Trias von *identity, self* und *consciousness* erfunden hat (GGV, 160/MHO, 124), nahelegen, es stehe jedem, der zunächst ganz und gar im Besitz seiner selbst, seiner Kräfte, seiner Arbeit und auf dieser Grundlage auch seines Eigentums ist[131], frei, sich auf anderes überhaupt einzulassen. Und vor diesem Hintergrund konnte es als durchaus neuer, von Ricœur Emmanuel Mounier und Paul L. Landsberg zugeschriebener Gedanke erscheinen, Personsein geradezu durch »receptiveness« zu definieren und es (wie dann bei Levinas) von einer jeglicher Initiative vorausgehenden Passivität her zu verstehen.[132]

Beides, »passivité et receptivité [...] démentent l'hybris du sujet souverain et le remettent à sa place, celle d'un homme situé au sein d'une création qui le précède«.[133] Beides liefert die Person aber auch einem praktischen Leben aus, das infolgedessen »à partir du

130 Was dem zuwiderläuft, das Affiziertwerden ohne Weiteres als eine Dimension des ›Machens‹ aufzufassen (ZEIII, 334, 345, 357 ff., 369/TRIII, 300, 309, 319 ff., 330).

131 M. Brocker, *Arbeit und Eigentum. Der Paradigmenwechsel in der neuzeitlichen Eigentumstheorie*, Darmstadt 1992.

132 Ricœur, *Main Trends in Philosophy*, 356. Allerdings hält Ricœur gegen Levinas doch daran fest, dass es ein »moi sollicité« geben muss, das sich als »homme ›capable‹« begreifen lässt. Daran ändert auch Levinas' Radikalisierung der Passivität wenig; vgl. P. Ricœur, *Autrement. Lecture d'›Autrement qu'être ou au-delà de l'essence‹ d'Emmanuel Levinas*, Paris 1997/^{2}2006, hier: 25; dt.: *Anders. Eine Lektüre von ›Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht‹ von Emmanuel Levinas,* Wien, Berlin 2015, 34, sowie die Ausführungen zur Begriffsgeschichte der Passivität in J, 85 ff., in der Ricœur schließlich den Bezug auf den Anderen vermisst (93) – abgesehen vom Buch III der *Nikomachischen Ethik*, wo er wenigstens implizit zum Vorschein komme.

133 Vgl. PB, 89. So eindeutig verhält es sich freilich nicht, wenn man kompromisshafte (frühere) Formulierungen wie diese bedenkt: es gehe um ein »actif laissez-passer accordé à l'appel libératrice« (MJ, 225).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

pathique«, wie es im Essay *Le ›Marx‹ de Michel Henry* aus dem Jahre 1978 heißt, und insofern negativistisch begriffen werden muss.[134] Die pathische Dimension menschlichen, personalen Selbstseins bedeutet, dass es nicht nur eingeschränkt, sondern darüber hinaus verletzt, verwundet und vernichtet werden, also fremder Macht zum Opfer fallen kann.[135]

Auf dieser Linie entfaltet Ricœur dann auch seine Überlegungen zur Autonomie, der er die Verletzbarkeit (*vulnérabilité*) und die schon im Kontext der Schriften zur Schuldproblematik bedachte Zerbrechlichkeit des Menschen entgegensetzt.[136] Genauer: eine gan-

134 Vgl. P. Ricœur, *Tâches de l'éducateur politique*, in: L1, 241–257; zuerst in: *Esprit 34,* no. 340 (7–8) (1965), 78–93, hier: 83 zur Korrektur von Ungerechtigkeit als pathologischer Erscheinungsform des Politischen; sowie *Le ›Marx‹ de Michel Henry* [1978], in: L2, 265–293, hier: 274. In diesem Sinne geht das Widerfahrnis von Ungerechtigkeit dem Verlangen nach Gerechtigkeit voraus. Siehe dazu auch *Vom Text zur Person. Hermeneutische Texte (1970–1999)*, Hamburg 2005, 255 f., 270; Sca, 231/SaA, 241 f.; PR, 301/WdA, 259, sowie C&C, 120, wo es heißt: »The unjust always comes first«; und »indignation« sei der erste Ausdruck unseres »sense of justice«. Genau so wird auch der Protest gegen schlechterdings intolerable Folter gedeutet (P. Ricœur, *Préface. Ce que la torture enseigne*, in: A. Jacques, *L'interdit ou la torture en procès,* Paris 1994, 9–17). Dieser eigens aufrechtzuerhaltende, keineswegs ganz ›natürlich‹ sich einstellende ›Sinn‹ bezieht sich allerdings auch auf das ›Fehlen‹ von Gerechtigkeit als einen ihr selbst eigenen und womöglich unüberwindlichen Mangel, der (wie schon in Aristoteles' Überlegungen zur Billigkeit [*equity*]) die Idee der Gerechtigkeit selbst in bestimmter Weise als ›verfehlt‹ erscheinen lässt. In dieser Einsicht konvergieren eine vom Sinn für Ungerechtigkeit her radikalisierte politische Theorie und die Dekonstruktion der Gerechtigkeit; vgl. Vf., *Menschliche Sensibilität. Inspiration und Überforderung*, Weilerswist 2008, 141 ff.; W. Hamacher, *Sprachgerechtigkeit*, Frankfurt/M. 2018, 23, 35 f. Siehe auch den frühen Essay Ricœurs *Pour un christianisme prophétique*, in: H. Guillemin et al., *Les chrétiens et la politique,* Paris 1948, 79–100, hier: 94 zur Aufgabe, die »Tugend der Entrüstung« aufrechtzuerhalten, sowie die Anm. 153 zum Beitrag über das Politische bei Ricœur in Bd. III..

135 P. Ricœur*, Approches de la personne* [1990], in: L2, 203–221, hier: 216.

136 P. Ricœur, *Le Juste 2,* Paris 2001 [=LJ2], 85–106. Dieser Text über *Autonomie et vulnérabilité* wurde Mitte der 1990er Jahre mehrfach veröffentlicht. (Siehe ebd. 85.) Die oben angesprochene pathische Dimension wird im ersten, 1995 veröffentlichten Band über das Gerechte auch deutlich, wo Ricœur das Gerechte von der Entrüstung (»indignation«) über das Ungerechte her deutet, der er allerdings vorhält, von sich aus keine Maßstäbe des Gerechten liefern zu können und insofern sogar Gewalt heraufzubeschwören. Vgl. *Le Juste 1* [1995], Paris ^{2}2022, 23 f.; *La Justice, vertu et institution,* in: *La sagesse pratique. Autour*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ze Reihe von Zerbrechlichkeiten (*fragilités*), wie sie mit Behinderungen (*incapacitations*), mit Krankheiten und mit dem Altern einhergehen, lauter Erfahrungen, die entsprechende Verantwortlichkeiten implizieren.[137] Dabei dominiert eine *privative* Auslegung der Erfahrung von Zerbrechlichkeit[138]: Es handelt sich jedes Mal um eine Bedrohung unseres Fähig-seins, um eine Beraubung unseres unbehinderten Könnens und insofern um Widerfahrnisse von »non-puissance« und »maîtrise menacée« (LJ2, 89). Diese sind überhaupt nur möglich, weil wir von vornherein ›fragil‹ *sind*, auch wenn uns dergleichen noch nicht zugestoßen sein sollte. Wir leben nur auf einem brüchigen Sockel von Fragilität bzw. einer *ontologischen Prekarität*[139], die zu deren Bemeisterung herausfordert, welche ihrerseits alles Pathologische als Defizienz erscheinen lässt (LJ2, 219).[140] Das gilt für organisches, leibhaftiges Leben genauso wie für pathologische soziale Erfahrungen wie Stigmatisierungen und Weisen des Ausgeschlossenwerdens, in denen unsere Fragilität und Verletzbarkeit an unsere Sterblichkeit erinnert (LJ2, 220). Eben deshalb tangieren sie

---

de l'œuvre de Paul Ricœur. Actes du colloque international, Amiens 1997, sous la direction de J. A. Barash et M. Delbraccio, C. R. D. P. de l'Académie d'Amiens 1998, 11–18 (mit anschließender Diskussion: 18–28), hier: 12. Ob dagegen die Intervention einer dritten, juridischen oder staatlichen Instanz viel ausrichtet, wie Ricœur hofft, ist eine andere Frage.

137 LJ2, 90 f.; P. Ricœur, *Philosophie, éthique et politique. Entretiens et dialogues* [2017], Paris 2023 [=PEP], 186.

138 Von der sich Ricœur einmal zwar absetzt, wo er es zurückweist, menschliche Verwundbarkeit als »simple défaut« verstehen zu wollen, in der Folge aber kommt sie wie auch die menschliche Fragilität im Allgemeinen doch als privativ bestimmte »non-puissance« zur Sprache (vgl. LJ2, 42, 89, 219).

139 »Socle de la fragilité«; »précarité ontologique« (LJ 2, 88, 218; vgl. MJ, 38, 132 zur »précarité de mon existence singulière« in historischer Hinsicht).

140 Wie schon explizit in *Le volontaire* der Schmerz (VI, 105/WU, 141). Inzwischen hat sich das Bedenken von Schmerz und Leid(en) allerdings weit davon entfernt, beides lediglich als ›defizitär‹ im Vergleich zu einer allein zu bejahenden, normativen Normalität leiblichen, sozialen und politischen Lebens aufzufassen. Vgl. Ricœurs Anknüpfung an Canguilhem in dieser Hinsicht (LJ2, 219, 226), wo das Kranksein als »un autre manière d'être-au-monde« und »ressource de convivialité« in den Blick kommt, sowie bspw. B. Marx (Hg.), *Widerfahrnis und Erkenntnis. Zur Wahrheit menschlicher Erfahrung*, Leipzig 2010; R.-M. E. Jacobi, B. Marx (Hg.), *Schmerz als Grenzerfahrung*, Leipzig 2011; Vf., *Verletztes Leben. Studien zur Affirmation von Schmerz und Gewalt im gegenwärtigen Denken. Zwischen Hegel, Nietzsche, Bataille, Blanchot, Levinas, Ricœur und Butler*, Zug 2014.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Verantwortung Anderer und für Andere, wie sie Hans Jonas beschrieben hat, dem Ricœur sich in diesem Kontext weitgehend anschließt (L2, 305).[141] Verantwortlich sind wir Jonas zufolge nicht für das an sich Beständige, das der Zeit, dem Vergehen und der Möglichkeit der Vernichtung gar nicht ausgesetzt zu sein scheint, sondern für das ihr Preisgegebene, Vergängliche und schon insofern prekär Existierende. Von Geburt an existieren wir in diesem Sinne ontologisch prekär, fragil und »périssable«. Darin liegt die Verletzbarkeit und Verwundbarkeit eines/r jeden; und daraus ergibt sich die Verantwortung Anderer und für Andere[142] – letztlich aufgrund eines inneren Zusammenhangs von Verletzbarkeit, Natalität und Verantwortlichkeit, in der Ricœur jetzt das »complément éthique de la constitution ontologique de notre être« erkennt (L2, 312 f.).

Dass wir radikal prekär und verletzbar zur Welt kommen und nur durch Andere davor zu bewahren sind, dieser ontologischen Grundbedingung unserer Existenz sogleich zum Opfer zu fallen, ruft das »responsive self«[143] Anderer auf den Plan, das sich von Anfang an verantwortlich zu dieser Bedingung verhält – und gar nicht anders kann, als sich zur ihm ›gegebenen‹ Verantwortung zu verhalten (selbst dann, wenn sie rigoros zurückgewiesen, abgestritten oder verleugnet wird[144]). Allein durch responsive und verantwortliche Andere überleben wir überhaupt; allerdings nur so, dass diese Grundbedingung weiterhin unvermeidlich im Spiel bleibt. Eben deshalb ist und bleibt selbst in einem vorläufig gesunden, unbehinder-

141 Siehe auch Ricœurs *Postface au ›Temps de la responsabilité‹* [1991], in: L1, 271–294, hier: 283 und *Le Juste 1*, 90 sowie im Beitrag zur Hermeneutik im 20. Jahrhundert die Anm. 291.

142 LJ2, 226; vgl. das Interview unter dem Titel *Nous sommes responsables du périssable* in: *L'actualité religieuse dans le monde*, no. 91 (1991), 41–45, sowie die Ausweitung dieses Gedankens auf die politische Existenz der Menschen im Interview mit Roger-Pol Droit unter dem Titel *La Cité est fondamentalement périssable. Sa survie dépend de nous* [1991], in: PEP, 67–77, hier: 72.

143 P. Ricœur, *The Self in Psychoanalysis and in Phenomenological Philosophy*, in: *Psychoanalytic Inquiry 6*, nr. 3 (1986), 437–458, hier: 442, 449 (auch in: *Écrits et conférences 1. Autour de la Psychanalyse*, Paris 2008, 139–166).

144 Wäre mit Levinas hinzuzufügen, allerdings ohne zu beanspruchen, dieser Zusammenhang sei beweisbar und Andere seien mit guten Argumenten (allein) von ihm zu überzeugen. Es geht vielmehr um das Wahrheitsregister einer Bezeugung (*attestation*), das Ricœur und Levinas hier im Blick haben, nicht um diskursiv »Verifizierbares«.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten und kaum verletzten Leben alles möglich, was es einschränkt. »Vulnerability [...] makes illness possible.« Das Gleiche gilt für jegliches Leiden (»souffrance«) und den Schmerz (»douleur«).[145] So bestimmen Zerbrechlichkeit und Verwundbarkeit die *conditio humana* bzw. *historica*[146] selbst noch im Gedächtnis, wenn es sich im Modus der Trauer an vergangenes Leiden in allen seinen Schattierungen erinnert und sich dabei selbst als verletztes erweist.[147]

Der gemeinsame Nenner dieser von der Endlichkeit und Negativität über die Alterität zur Passivität und zur Affizierbarkeit durch Leiden, Schmerz und Behinderungen aller Art vorgestoßenen Analysen scheint wie gesagt deren durchgängig privatives Verständnis zu sein, das sich vielfach belegen ließe.[148] Leider bin ich nicht der bessere, begabte, womöglich glückliche und beneidenswerte Andere, weder Gott noch sonst in irgendeiner Weise ein ›perfektes‹ Wesen, leider bin ich endlich und sterblich, leider perspektivisch beschränkt, leider vergesslich, mehr oder weniger unzuverlässig, niemals unproblematisch mit mir selbst identisch und verkenne mich ständig selbst, gerade weil ich ein leibhaftiges Selbst bin (PR, 368 f./WdA, 317 f.), sollte man sich mit Ricœur eingestehen. In diesem Sinne durchzieht eine lange Litanei sein Werk, das einen weiten Weg zurücklegen musste, bis von der *bloßen Einwilligung* in all diese anscheinend sehr bedauerlichen Grundbedingungen der *conditio humana* aus Ansätze zu deren nicht-privativem Verständnis zum Vorschein kommen konnten (s.u.).

Wie auch immer uns Negativität, Alterität und Passivität ohne unser eigenes Zutun zunächst als uns beschränkend und behindernd widerfahren mögen, jedes Mal handelt es sich für Ricœur zunächst

145 P. Ricœur, *Les paradoxes de l'identité*, in: *L'information psychiatrique. Revue mensuelle par les psychiatres des hôpitaux*, no. 3, mars (1996), 201–206, hier: 205.

146 Ricœur, *The Self in Psychoanalysis and in Phenomenological Philosophy,* 447.

147 P. Ricœur, *La mémoire politique*, in: *Divinatio. Studia Culturologica Series 6* (1998), 27–37, hier: 37; dt.: *Das politische Gedächtnis*, in: B. Liebsch (Hg.), *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur. Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband 24*, Berlin 2010, 245–271, hier: 270 f.

148 Vgl. P. Ricœur, *L'attestation: entre phénoménologie et ontologie*, in: J. Greisch, R. Kearney (éd.), *Paul Ricœur. Métamorphoses de la raison herméneutique,* Paris 1991, 381–403, hier: 399 f.; *De la métaphysique à la morale,* 470; VI, 423 ff./WU, 524 ff.; Sca, 370/SaA, 385 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

um eine Herausforderung unseres Handeln-könnens, unserer Befähigungen und Kompetenzen, die wir *gegen* all das aufrechterhalten *wollen müssen* – wenn es denn stimmt, dass wir von Anfang an dazu bestimmt sind. Doch entspringt dies nicht einer vorherigen anthropologischen und arbiträren Entscheidung aufseiten Ricœurs, die keineswegs auf gesichertem deskriptivem, phänomenologischem und hermeneutischem Fundament steht? Und erschwert diese Grundentscheidung nicht ein zureichendes Verständnis von Negativität, Alterität, Passivität und allen Formen des Leidens, durch die uns wie auch immer Widriges, Widerständiges, Befremdliches und Schmerzliches überhaupt erst für eine mit Anderen zu lebende Welt aufschließt?[149]

Allerdings zeichnet sich unter dem Einfluss von Autoren wie Gabriel Marcel, Emmanuel Levinas und Hans Jonas auch ein gegenläufiges Verständnis dessen ab, was uns widerfährt, affiziert und passiv bestimmt. Wenn all das stets Angelegenheit einer *auto-exposition*[150] oder »Selbstbereitung zur Bereitschaft, sich affizieren zu lassen«[151], ist, bleibt die eigene Selbstbestimmung allemal Herr der Lage. Dagegen wird das eigene willentliche Selbst seinerseits in eine *radikale Nachträglichkeit* versetzt, wo es sich als »verfügbar« erweist, wie es Marcel beschrieben hatte[152], oder wo es sensibilisiert wird, wie

149 Vgl. in diesem Sinne P. Ricœur, *Sur le tragique* [1953], in: L3, 187–209, hier: 194 zu einer »découverte de sens« im Leiden. Für Hegel galt: »Das Subjekt ist [...] endlich und unfrei [...] durch den niemals ganz beseitigten Widerstand der Objekte.« Für Hölderlin dagegen: ohne uns Widerstehendes wären wir im Grunde tot. (Vgl. M. Riedel, *Theorie und Praxis im Denken Hegels. Interpretationen zu den Grundstellungen der neuzeitlichen Subjektivität* [1965], Frankfurt/M., Berlin, Wien 1976, 41; F. Hölderlin, *Werke*, Tübingen o. J., 605.) So wäre auch die Alterität des Anderen zu verstehen, die uns entzogen *bleibt.* Die Frage ist, inwieweit sich Ricœur in seinen beiden letzten Lebensjahrzehnten einem ›positiven‹ Verständnis dieses Sachverhaltes genähert hat.

150 P. Ricœur, *Emmanuel Levinas: penseur du témoignage*, 35.

151 Nach einer Formulierung von H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt/M. 1982, 65.

152 P. Ricœur, *Gabriel Marcel et la phénoménologie*, in: *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, Neuchâtel 1976, 53–74 (gefolgt von einer Diskussion mit G. Marcel, J. Parain-Vial et al., 75–94), hier (64, 66) wird die Verfügbarkeit (*disponibilité*) vom Anderen (als »Autrui non déductible« und ›Du‹) her gedacht. Als solche begreift sie Ricœur einer desakralisierten Kultur genau entgegengesetzt, in der so gut wie alles zum *technisch verfügbaren*, manipulierbaren Objekt und Gegenstand eines nichts auslassenden Marktes zu werden droht. Vgl. P.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

es (in einer ganz anderen Sprache) Levinas herausgearbeitet hat.[153] Ricœur gibt selbst zu bedenken, ob nicht in beiden Fällen die »Abgeschlossenheit des Selbst« durchbrochen wird (SaA, 206). Aber *liegt denn das Selbst überhaupt als zunächst ›abgeschlossenes‹ vor, oder kommt es seinerseits nur als responsives, nachträglich auf Widerfahrendes Antwort gebendes und Bezug nehmendes zur Welt?*[154] Wäre so – neu – auch die Rede von »affizierter Vernunft« (SaA, 333) und von einer »neuen Sensibilität« zu verstehen, die Levinas aus der »unvergeßliche[n] Erfahrung der Fragilität der Vernunft« angesichts der radikalsten Gewalt, die das 20. Jahrhundert gezeitigt hat, hoffte hervorgehen zu sehen?[155]

Diese Frage bringt ein nach wie vor virulentes Forschungsproblem zum Vorschein: Wo Levinas sich auf eine aller menschlichen Freiheit und Autonomie vorausliegende Exteriorität glaubte berufen zu können[156] und wo in diesem Sinne sogar von einer »extériorité

Ricœur, *Doctrine de l'homme*, in: *Les Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest*, no. 5 (1966), 19–30. Demgegenüber soll der Andere bzw. Nächste, der auch als (residuales) Sakrales eingestuft wird, daraufhin befragt werden, ob er nicht den Menschen als »homme répondant« bzw. »interpellé« auf den Plan ruft – und ob das zu vergessen nicht die größte Gefahr einer auf Verfügbarkeit, Manipulierbarkeit und Vermarktung angelegten Kultur darstellt (ebd., 25, 27 ff.). Für Ricœur steht hier der Kampf gegen dieses Vergessen (*oubli*) an erster Stelle, erst dann und auf dieser Grundlage interessiert ihn eine ›Theorie‹ des Menschen im Sinne einer Anthropologie.

153 Doch kommt nicht das mit Dufrenne verfasste Werk über Jaspers einem ›positiv‹ gedachten Entzug des Anderen weit entgegen? Man vergleiche nur, was dort über das unerschöpfliche, ja unendliche Du geschrieben steht, das als »l'autre susceptible de répondre« und »resonnateur« in Betracht kommt (KJ, 166 f., 190 ff.).

154 Vgl. P. Ricœur, *Entre éthique et ontologie: la disponibilité*, in: M. Sacquin (éd.), *Gabriel Marcel*, Paris 1989, 157–165, 193–200, hier: 196.

155 Vgl. E. Levinas, *Der Raum ist nicht eindimensional*, in: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische,* Zürich, Berlin 2007, 221–230, hier: 224 f.

156 Vgl. Ricœur, *Emmanuel Levinas: penseur du témoignage*, 17. Dabei kommt der Begriff der Exteriorität auch verwirrend zur Sprache: als Exteriorität des Seins, aber auch des Anderen, der ganz ›von außen‹ auf uns zukomme und insofern im Sein niemals aufgehe. Insofern entziehe er sich auch jeglicher Negativität, die geradezu »unfähig zur Transzendenz« sei, heißt es in *Totalité et infini*, 31, 418 ff./*Totalität und Unendlichkeit,* 48 (zur Exteriorität vgl. ebd. 418–421).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sans altérité« und ohne Ontologie die Rede war[157], legte Ricœur energisch Einspruch ein.

Es mag sein, argumentierte er, dass wir von Anderen her dazu bestimmt sind, ihnen Antwort zu geben »sans engagement préalable«.[158] Und darin mag eine »dépossession sans appauvrissement« und sogar eine *Gabe* liegen, durch die wir in gewisser Weise *uns selbst gegeben* werden.[159] Denn nur im Verhältnis zum Anderen, das wir niemals uns selbst verdanken können, werden wir auch zu einem Antwort gebenden und nicht in uns selbst verschlossen bleibenden (oder vielmehr überhaupt erst verschlossen *werdenden*) Selbst – vorausgesetzt aber, dieses versteht sich auch *dem entsprechend responsiv zu verhalten*. Und zwar generös.[160] Das bedeutet für Ricœur: *sich* zu geben: »Pour qui se donne, autrui devient un toi, pour qui se réserve, autrui reste simplement autre«[161], d.h. letztlich einer indifferenten Andersheit ausgeliefert, an der die Betreffenden selbst keinen Anhalt finden.

Für solches Verhalten bedarf es aber eines »être affecté par l'injonction de l'autre«,[162] in dem die Herausforderung durch den

157 Ricœur, *Emmanuel Levinas: penseur du témoignage*, 19; PB, 380.

158 Ricœur, *Emmanuel Levinas: penseur du témoignage*, 32; vgl. Sca, 387/SaA, 403 f.

159 Ricœur, *Entre éthique et ontologie*, 159.

160 »La personne est générosité«: »elle donne et se donne«, liest man dem entsprechend bereits im Essay über E. Mounier aus dem Jahre 1950 (HV, 160; nicht enthalten in der dt. Übers.).

161 Ricœur, *Entre éthique et ontologie*, 159.

162 Ricœur, *Emmanuel Levinas: penseur du témoignage*, 21; vgl. *Le sujet convoqué. A l'école des récits de vocation prophétique*, in: *Revue de l'Institut Catholique de Paris 28*, Paris 1988, 83–99. »L'homme est ouvert par le défi de répondre«, heißt es hier (97). Dem entspricht die Beschreibung des »Aufgefordertsein[s] als Struktur der Selbstheit« ausgehend von der »tiefe[n] Einheit von Selbstbezeugung und Aufgefordertsein vom Anderen«, wie sie in SaA (425 f./Sca, 409) unter der Annahme beschrieben wird, dass die Aufforderung den Weg über den Anderen nehmen muss, ohne dass man je wissen könnte, ob und inwiefern die im Aufgefordertsein widerfahrende Alterität das oder der Andere ist. Nicht zuletzt damit und mit der immer wieder betonten Polysemie der Alterität hebt sich Ricœur unverkennbar von einer allgemeinen Hochschätzung ›des‹ Anderen ab, wie sie bspw. zu erkennen ist, wo »das Problem des Anderen« im Zeichen der (Carl) Schmitt'schen Säkularisierungsthese allein durch eine Verweltlichung des »ganz Anderen« (bzw. *totaliter aliter* oder »*wholly* wholly other«) erklärt wird – wie es unter Verweis v.a. auf K. Barth der Fall ist bei S. Moyn in: *Origins of the Other. Emmanuel Levinas between Revelation*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Anderen auch *angenommen* wird in einer weitläufigen, mehr oder weniger hospitablen Welt[163] des Mitseins unter Dritten, die sich allesamt in einem unübersehbaren »champ d'altérité« (PEP, 42) nicht nur als irgendwie ›anders‹, sondern auch als prekär und fragil Existierende erweisen.[164] Die dem entsprechende Ontologie lässt sich ohne die Ethik der Verantwortlichkeit für prekäres und fragiles Leben im Grunde nicht verstehen. Vielmehr treffen sie zusammen in einer ontologischen Ethik oder ethischen Ontologie[165], die die Frage,

---

and Ethics, Ithaca, London 2005, 12 f., 239, 126 ff., 156. Liest man die Geschichte phänomenologisch inspirierter Sozialphilosophie der Alterität so, dann ist sie von Anfang an nichts als säkularisierte Kryptotheologie, allen expliziten, von Moyn nicht unterschlagenen Abgrenzungen zum Trotz (181, 238, 255). Wenn Levinas betont, es gehe ihm um den irdischen, sozialen und vergeschichtlichten Anderen (dessen ›Gesicht‹ allerdings in dessen innerweltlichen Erscheinen niemals aufgehe), dann pflichtet ihm Ricœur bei; nicht aber hinsichtlich der bei Levinas immer wieder anzutreffenden Rede von einem »absolut Anderen«. Wäre das »Problem des Anderen« auf solche Rede reduzierbar, würde es sich in der Geschichte vor allem negativer Theologie geradezu auflösen und darüber hinausgehende Sozialphilosophie im Grunde überflüssig machen. (Vgl. D. Westerkamp, *Via negativa. Sprache und Methode der negativen Theologie*, München 2006, Kap. 5, 2.) Aber worin besteht denn dieses ›Problem‹ überhaupt, wenn nicht in der Frage, inwiefern der/das Andere *als* Anderer aufzufassen ist (wenn *nicht absolut*)? Wenn Max Scheler frühzeitig betont, dieses ›als‹ gehöre »in den phänomenologischen Tatbestand hinein« (*Wesen und Formen der Sympathie* [1912], Bern 1974, 48), macht er (hier am Beispiel des Mitleids) deutlich, *wie fraglich es im erfahrungsmäßigen Bezug auf den Anderen selbst ist, inwiefern* er sich auf letzteren ›als Anderen‹ bezieht (s. a. ebd., 51). Derartiges echtes Fragen erledigt sich scheinbar aber, wenn man schon wissen will, dass es stets um nur den *einen, absolut Anderen*, auf immer uns Entzogenen, Abwesenden… geht. Wie umstritten dieser Problembereich nach wie vor ist, zeigt sich u.a. im Vergleich von B. Waldenfels, *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*, Berlin 2015, und K. Gloy, *Alterität. Das Verhältnis von Ich und dem Anderen*, Leiden, Boston 2018 (ganz ohne Berücksichtigung Ricœurs; s. d. Rez. d. Vf. in: *Philosophisches Jahrbuch 126/I* [2019], 159-162).

163 Vgl. Ricœur, *La pensée de Gabriel Marcel*, 12 ff. zum Mitsein bzw. *coesse* als »milieu d'hospitalité«.

164 Gleichsam an der Nahtstelle von Fragilität und dauerhaften Institutionen lokalisiert Ricœur das Politische in: *De la philosophie au politique* (1987), in: L1, 15–19, hier: 18, dem allerdings selbst eine besondere Fragilität eignet: *Morale, éthique et politique*, 14.

165 So wäre m. E. zu deuten, dass Ricœur von einer »affirmation de l'être [...] à la fois éthique et ontologique« schreibt; vgl. *Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas* [1991], in: L2, 304–319, hier: 311.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

um was für eine Art Sein es sich im Falle unseres Lebens handelt, nur so beantworten kann, dass sie ein angesichts von dessen Verletzlichkeit, Verwundbarkeit und Vernichtbarkeit verantwortliches anderes Leben ins Spiel bringt, auf dessen responsives ›Können‹ es allerdings ankommt, wenn es gilt, ein gemeinsam geteiltes Leben einzurichten.[166]

Aber dieses ›Können‹ erscheint nicht länger bloß der Selbstbestimmung eines *sujet capable* verpflichtet, das mit der Freiheit Ande-

166 Normative Folgen bedenkt Ricœur v.a. in: *Morale, éthique et politique*, in: *Pouvoirs. Revue française d'études constitutionnelles et politiques*, no. 65 (1993), 5–17; *Responsabilité: limitée ou illimitée?,* in: *Le crime contre l'humanité: mésure de la responsabilité?,* in: *Les Cahiers de l'Ecole Cathédrale 3*3 (1998), 23–30, hier: 25; *L'intervention: entre la souffrance des victimes et la violence des secours,* in: *Esprit,* no. 199 (2) (1994), 154–159. Hier (155) heißt es: »La souffrance oblige, comme en général toute fragilité. Elle rend responsable ses témoins. Le premier droit est ainsi du côté de la victime. Son droit c'est d'être reconnue. Le fondement de ce droit est l'affirmation de valeur liée originairement à la vie. Du seul fait qu'elle existe, la vie vaut d'être préservée, protégée, accrue. Toutes les autres valeurs de l'existence sont bâties sur ce socle.« Handelt es sich hier aber zunächst um einen ›Wert‹ und nicht primär um das Widerfahrnis eines Verantwortlichwerdens, das sich auch willentlicher Selbstbestimmung, wie sie Ricœur von Anfang an vorschwebte, entzieht bzw. ihr vorausliegt? Das sind Fragen, auf die sich Ricœur in späten Schriften erkennbar zubewegt, die aber möglicherweise seine ganzen Denkwege zu revidieren zwingen. Ausdrücklich sei in dieser Perspektive verwiesen auf den auf das Jahr 1992 zurückgehenden Text *La souffrance n'est pas la douleur* (in: C. Marin, N. Zaccaï-Reyners [éd.], *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricœur*, Paris 2013, 13–33), wo Ricœur die alte Devise Aischylos' bzw. Agamemnons *πάθει μάθος* mit Georges Canguilhems Analyse des Pathologischen, mit J. Patočkas »Solidarität der Erschütterten« und mit seinem anfänglichen Motiv, jegliches Denken von Zu-denken-Gegebenem her zu verstehen, zusammenschließt. So liest man hier: »la souffrance donne à penser« (29) – offenbar in Anspielung auf die frühere hermeneutische Programmatik, die letzteres vor allem dem mehrdeutigen Symbol zugeschrieben hatte. Jene Devise war zuvor so zitiert worden, als füge sie sich ohne Weiteres in die klassische Hermeneutik ein (v.a. in: *Le ›lieu‹ de la dialectique*, 105 f.). Im Übrigen bleibt noch in den späten Gesprächen mit Jean-Pierre Changeux jegliche Negativität des Leidens von einer vitalen Selbstaffirmation speziell des menschlichen, dem ›Können‹ verpflichteten Lebens grundiert, die Ricœur in Canguilhems Analyse des Normalen und des Pathologischen ebenso bestätigt findet wie in Hans Jonas' Philosophie des Organischen (*Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie,* Göttingen 1973). Erneut erinnert er in beiden Fällen wiederum an Spinozas *conatus essendi*. Siehe SaA, 380.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rer in Konflikt gerät und sich dann in Kämpfe um Anerkennung verstricken muss.[167] Wenn Ricœur in seinem letzten Werk *Parcours de la reconnaissance* (frz. 2004; dt. 2006) erklärt, die Negativität des Kampfes gegeneinander auf allen Ebenen infragestellen und dem entsprechend auch »die Idee der Normativität neu [...] fassen« zu müssen[168], so liegt das nicht zuletzt daran, dass ihm in den letzten Jahren seines Lebens klar geworden zu sein scheint, wie wir nur als radikal Anderen, ihrer und unserer eigenen Alterität Ausgesetzte überhaupt existieren und dass in diesem Ausgesetztsein auch die Gefahr einer rückhaltlosen Auslieferung liegt, an der kein ontologisches Fragen nach unserem Sein bzw. nach unserer Seinsart mehr vorbeikommt.[169] Wir sind je nur als einander Ausgesetzte ›da‹, zur Welt und in der Welt – auf die niemals ganz abzuwendende Gefahr hin, aus ihr auch wieder ausgestoßen zu werden, wie es die radikalste Gewalt des 20. Jahrhunderts bewiesen hat, wie es aber auch schon in unauffälligen, keineswegs überwundenen und vielleicht niemals zu überwindenden Formen des Übersehenwerdens, des Ausschlusses, der Diskriminierung und der Ächtung anklingt, aus der die gleiche Gewalt erneut hervorgehen könnte.

167 Ricœur, *Sympathie et respect,* 387.

168 PR, 273, 299, 315/WdA, 234, 257, 271; vgl. Vf., Rez. v. P. Ricœur, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt/M. 2006; *Vom Text zur Person. Hermeneutische Texte (1970-1999)*, Hamburg 2005; in: *Zeitschrift für philosophische Forschung 60* (2006), Nr. 4, 609-615.

169 Diese Frage lautet anfangs: »Quel est cet être pour qui l'être est en question«; vgl. Ricœur, *L'antinomie de la réalité humaine,* 273. Später (1972): »Quel est le mode d'être de cet être qui n'existe qu'en comprenant?« (*Herméneutique*, 66). Es ist an dieser Stelle bemerkenswert, dass das Verstehen, in dem auch Hannah Arendt geradezu das eigentlich Lebendige menschlichen Lebens glaubte erkennen zu können, früher zugunsten des Interpretierens auf den zweiten Platz verwiesen worden war. Schließlich wird die anthropologische Grundfrage aufgeworfen: »Quelle espèce d'être est donc l'homme, pour qui'il puisse reveler de la problématique de l'autonomie«? (LJ2, 88.) Letztere erst erklärt für Ricœur zu dieser Zeit (Mitte der 1990er Jahre) die spezifische Fragilität des Menschen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rebekka A. Klein

Leib als Medium und offene Wunde des Selbstseins bei Paul Ricœur

Sinn, Begehren und Tod

1. Der Sinn des Leibes – die Leiblichkeit des Sinns – der Leib ›ohne‹ Sinn (523) | 2. Leib und Sinn bei Ricœur (528) | 2.1 Selbst und Eigenleib: die Alteration des Eigenen vor aller kulturellen Medialität (528) | 2.2 Sein aus Begehren: ein offener Sinn für die Wandlung des Selbst (535) | 2.3 Sein gegen den Tod: die offene Wunde der Tödlichkeit des Leibes (537) | 3. Schluss (543)

Der Leib ist der ständige Zweifel an dem Privileg,
das man dem Bewusstsein zuschreibt,
allem einen ›Sinn zu verleihen‹.
Er lebt also dieses In-Zweifel-Ziehen.[1]
Emmanuel Levinas

Hermeneutisch nach dem *Sinn* des Leibes und der körperlichen Existenz des Menschen zu fragen, läuft konsequenterweise darauf hinaus, auch einen *Leib* des Sinnes zu erschließen bzw. diesen als Verkörperten[2] zu affirmieren. Die Hermeneutische Philosophie, wel-

1 E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg i. Br. 2002, 182 [=TU].

2 Inwiefern von Verkörperung sinnvoll die Rede sein kann, ohne in dualistische Denkmuster zu verfallen, ist allerdings eine offen zu diskutierende Frage. Den Kritikern des Verkörperungsbegriffs zufolge tendiert dieser auf Grund der mitlaufenden Bewegungsmetaphorik dazu, die Vorstellung einer zunächst geistigen Entität, welche sich sodann inkarniert, fortzuschreiben. Vgl. J. Dierken, *Hegel, Schleiermacher und die Verkörperung*, in: P. David, T. Erne, M. D. Krüger, T. Wabel (Hg.), *Körper und Kirche. Symbolische Verkörperung und protestantische Ekklesiologie*, Leipzig 2021, 59–84; P. Stoellger, *Vom dreifaltigen Sinn der Verkörperung – im Blick auf die Medienkörper des Geistes*, in: G. Etzelmüller, A. Weissenrieder (Hg.), *Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie*, Berlin 2016, 289–316. Gegen diese Kritik ist jedoch eingewendet worden, dass der

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

che sich seit geraumer Zeit verstärkt der Materialität des Medialen und der Verkörperung von Auslegung und Interpretation zugewendet hat, sucht den Leib daher weniger als »Ding der Welt«, denn als »Medium zur Welt« und als »[sinnlichen] Operator von Bedeutsamkeit« zu bedenken und ihm auf diese Weise eine konstitutive Rolle bei der Genese von Sinn zuzuweisen.[3] Und so ist es nicht verwunderlich, dass insbesondere Paul Ricœurs hermeneutische und proto-hermeneutische Überlegungen zu einer Ontologie des Leibes als anschlussfähig an den neueren Diskurs über Verkörperung[4] gelten und ihre Fortsetzung im Entwurf einer *Carnal Hermeneutics* gefunden haben, wie sie Richard Kearney im Anschluss an Ricœur vorgelegt hat.[5] Die intime Verbindung, welche Leib und Interpretation in neueren hermeneutischen Entwürfen zugesprochen wird, soll in diesem Artikel einem ersten Schritt nachvollzogen und vor dem Hintergrund möglicher Alternativen befragt werden. Anschließend wird der entfaltete Problemhorizont in der Auslegung der Anthropologie und Hermeneutik Paul Ricœurs im zweiten Teil des Artikels fruchtbar gemacht.

Begriff sehr gut diejenige Prozessualität des Geistes herausstellen würde, welche durch die Interaktion des Körpers mit der Welt entsteht (vgl. G. Etzelmüller, A. Weissenrieder, *Einführung*, in: dies. [Hg.], *Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie*, Berlin 2016, 1–28).

3 E. Alloa, M. Fischer, *Leib und Sprache. Zur Einführung in ein verstricktes Thema*, in: dies. (Hg.), *Leib und Sprache. Zur Reflexivität verkörperter Ausdrucksformen*, Weilerswist 2013, 7–24, hier: 10.

4 Vgl. R. W. H. Savage (ed.), *Paul Ricœur and the Lived Body*, Lanham 2020; D. Hubert, C. Taylor, *Retrieving Realism*, Cambridge/MA 2015. Zur Philosophie der Verkörperung allgemein vgl. auch: M. Jung, *Symbolische Verkörperung. Die Lebendigkeit des Sinns*, Tübingen 2017; J. Fingerhut, R. Hufendiek, M. Wild (Hg.), *Philosophie der Verkörperung. Grundlagentexte zu einer aktuellen Debatte*, Berlin ^{2}2017.

5 Vgl. R. Kearney, B. Treanor (eds.), *Carnal Hermeneutics*, New York/NY 2015; R. Kearney, *The Recovery of the Flesh in Ricœur and Merleau-Ponty*, in: S. Horton, S. Mendelsohn, C. Rojcewicz, R. Kearney (eds.), *Somatic Desire. Recovering Corporeality in Contemporary Thought*, Lanham 2019, 41–55; R. Kearney, *Foreword. The Swing Door of the Flesh*, in: Savage, *Paul Ricœur and the Lived Body*, IX–XV; R. Kearney, *Between Flesh and Text. Ricœur's Carnal Hermeneutics*, in: *Eco-Ethica 5* (2016), 219–231; R. Kearney, *The Wager of Carnal Hermeneutics*, in: Kearney, Treanor, *Carnal Hermeneutics*, 15–56.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1. Der Sinn des Leibes – die Leiblichkeit des Sinns – der Leib ›ohne‹ Sinn

Der hermeneutische Zugang zum Körperlichen und Leibhaften der menschlichen Existenz beansprucht sein Recht vor dem Hintergrund einer philosophischen Anthropologie, welche das Dasein des Menschen weder im bloßen Existieren noch im reinen Denken, sondern vielmehr im Auslegen, Interpretieren und Verstehen dessen, was ist und sich zeigt, wesensmäßig vollzogen sieht. Dass dieses Auslegen, Interpretieren und Verstehen nicht im reflexiven Bewusstsein und nicht in willentlich gesetzten Absichten des Menschen seinen Anfang nimmt, sondern in leibhaftig vollzogenen Erfahrungen, nötigt allerdings dazu, den Prozess der Sinnstiftung selbst neu zu charakterisieren. Sinnstiftung, wie sie sich am Ort des Leibes vollzieht, ist als Prozess einer passiven Sinnwiderfahrung zu beschreiben. Denn im Leib und am Leib widerfahren ist alles, was ist und sich zeigt, für den Menschen zugleich unhintergehbar in einem Zwischenreich von innen wie außen, von außen wie innen angesiedelt. Da es sich auf der Schwelle zwischen innen und außen formiert, unterliegt das leibhaftig Erlebte nicht der aktiven und bestimmenden Kontrolle eines Subjekts und vollzieht sich gleichsam ›unterhalb seines Radars‹. Gerade darin wird es aber zur generativen Bedingung für einen widerfahrenden und ›geschenkten‹ Sinn, welcher sich nicht unmittelbar und auf den ersten Blick, sondern erst im Versuch einer Antwort auf das Erlebte, gleichsam im Hintersinnigen und subtil Gewendeten, erschließen lässt.

Im Phänomen der Berührung wird diese leibliche Sinnhaftigkeit des Lebens in besonderer Weise greifbar und es ist dieses Phänomen, welches daher in der von Kearney entworfenen Hermeneutik des leiblichen und verkörperten Sinns mit explizitem Bezug auf Ricœur ins Zentrum des Interesses tritt:[6] In der Berührung widerfährt Anderes – anders als in anderen Sinnen – stets zugleich im innen wie im außen. Berührung offenbart damit ein Anderes, welches in intimen Kontakt mit dem Eigenen tritt und darin bereichernd wie auch potenziell gefährdend wirken kann. Die Berührung ist jedoch weder eine Einverleibung des Anderen noch eine Entäußerung des Eigenen. Sie ist weder Übergriff noch Verlust. Vielmehr wird durch

6 Vgl. R. Kearney, *Touch. Recovering Our Most Vital Sense*, New York/NY 2021.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sie Anderes und Eigenes in einer Bewegung aufeinander zu gehalten, welche nie zum Abschluss und zur Erfüllung kommt. Anderes und Eigenes werden auf eine Weise miteinander verbunden, die Spielräume der Nähe und Distanz eröffnen kann, welche nicht in einer Identität stillzustellen sind.

Leiblichkeit erweist sich daher im Horizont der Verschränkung von Berühren und Berührt-Werden als ein Medium der Offenheit und der Affizierung durch Anderes. Zugleich ist sie aber auch der Quell einer nicht auflösbaren Verstrickung, welche das leibhaftige Sein zu einem gefährdeten, vulnerablen und ausgesetzten Sein macht. Ein mit der Welt verflochtenes, durch Anderes affizierbares und berührbares Selbst erfährt den Sinn seines Lebens nicht durch den Leib als wäre er ein Mittel der Anschauung und Verobjektivierung einer für sich selbst existierenden Botschaft, sondern es erfährt diesen Sinn als ›eingeschrieben‹ in seinen Leib und damit in einer existenziellen Erfahrungsstruktur, in welcher die Intimität seines Selbstseins stets aufs Neue alteriert und verändert wird.

Der in der Hermeneutik gleichsam ›unter der Vorherrschaft‹ des Sinnhaften und Verstehbaren – und auch der Selbstintimität – erschlossene Leib darf daher nicht unbedacht als ein ›immer schon‹ sinnhafter Leib begriffen werden. Seine Existenz ist nicht bloß dem Sinnhaften ein- und zugeordnet, sondern sie muss zugleich in ihrem Eigenrecht und in ihrer Eigendynamik ernst genommen werden. Nur so kann sie das Verständnis des Sinnhaften neu informieren und prägen: Im Horizont des leiblichen Seins wandelt sich die Frage nach dem Sinn insofern, als nun ein leibhaftig erfahrener und widerfahrender Sinn (im Gegensatz zum nur gedachten und vorgestellten, durch das Bewusstsein konstituierten Sinn) in das Zentrum der Aufmerksamkeit tritt. Dieser leibhaftig erfahrene und widerfahrende Sinn ist *von anderer Art*. Er wird nicht durch ein denkendes Ich konstituiert, sondern widerfährt einem Selbst leibhaftig und auch ohne sein Tun. Der leibhaftig gestiftete Sinn ist darum ein *anderer* Sinn und ein *Anders*-Sinn. Das bedeutet, er lässt sich nicht im Rahmen einer Anthropologie erschließen, welche Sinn ›ego-logisch‹, d.h. als selbstmächtig durch ein Subjekt bestimmbar und konstituierbar denkt. Im Horizont einer Hermeneutik, die nach dem Sinn des Leibes fragt, wandelt sich daher das Verständnis des Sinns selbst hin zu einem Sinn, der stets offen ist für Alteration und Veränderung.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Doch ist mit diesem Ansatz beim leibhaftigen Sinn hermeneutisch alles über den Körper und die leibliche Existenz gesagt, was zu sagen ist? Die Hermeneutik des verkörperten Sinns, welche seine sinnliche Materialität am Ort des Leibes betont, zielt auf einen neu verstandenen Sinn und eine neu gefasste philosophische Anthropologie. Einerseits ist das Leib-Körperliche in einer solchen Perspektive aufgewertet. Es ist nicht nur Mittel zum Zweck oder Materialisierung eines ideell und körperlos vorhandenen Sinns. Der Leib ist vielmehr Medium und nicht nur Organon des Sinns und gibt ihm seine eigentümliche Seinsart der Verschränkung von innen und außen vor. Andererseits ist zu sagen, dass der Leib in einer solchen Perspektive von vornherein mit der Grundbewegung des Sinns, Eigenes mit Anderem zu verbinden, scheinbar bruchlos identifiziert ist. Unterschlagen bleibt demgegenüber der Gedanke, dass der Einsatz beim Leib möglicherweise auch einen Bruch mit dem hermeneutischen Denken selbst in sich bergen könnte.

In den eingangs aufgeführten Zeilen zieht Emmanuel Levinas eine Auffassung, die Leib und Zeichen, Körper und Sinn intim verschränkt, in Zweifel. Er rückt den Leib in einen Abstand zum Bewusstsein, welches ›allem‹ in der Welt einen Sinn zu verleihen sucht. Damit schreibt er zwar latent einen Denkweg fort, der eine Annäherung an das Verständnis des Leibes über die Unterscheidung von Geist und Körper, Bewusstsein und Leib, Kultur und Natur sucht. Doch Levinas lässt diese Unterscheidung in eine Diastase, in einen Abgrund auseinandertreten: Der Leib ist *exterior*, er bleibt außen vor, wenn das Bewusstsein der Welt Sinn verleiht, wenn es sie durch seine Vorstellungen konstituiert.[7] Zugleich ist der Leib jedoch nicht in dem Sinne ›außen vor‹, dass er bedeutungslos wäre. Er ist vielmehr vorgängig und bedingend in dem Sinne, dass er jedem Begreifen und Verstehen entzogen ist und dieses zugleich ermöglicht. Der Leib ist der Vollzug des Seins auf dieser Erde in seiner Gravität und Materialität. Dies bedeutet, dass er ein Sein inkarniert, welches nicht selbst-bewusst erschaffen werden kann, sondern vielmehr von

7 Ricœur kritisiert Levinas' Auffassung der Exteriorität in seinem Werk *Das Selbst als ein Anderer* scharf als eine Reduktion. Die Rede von der Exteriorität des Anderen verkenne, dass Andersheit sich nicht nur im Anderen, sondern als innere Struktur der Selbstheit manifestiere. Ein durch die Andersheit des Anderen aufgefordertes Selbst sei zugleich ein durch Andersheit berührtes Selbst. Vgl. P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München ^{2}2005, 425–426 [=SaA].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Art ist, dass wir ›von ihm leben‹ müssen und nicht umgekehrt (vgl. Levinas, TU, 180, 182). Gerade in dieser Exteriorität des Leibes vollzieht sich für Levinas eine Verwandlung des Sinnes (vgl. ebd., 183), eine Umkehrung der Perspektive von der Konstitution dieser Welt zu einem Leben aus ihrer Bedingtheit heraus. Levinas charakterisiert den Leib daher als nackten, bedürftigen und ausgehungerten Leib und zugleich als Nahrung, welche den Sinn durch ein stetes ›Mehr‹ überfließen lässt (vgl. Levinas, TU, 179). Der Leib ist für ihn das Organ eines offenen Sinns, mit dem wir – wie er metaphorisch schreibt – ›die Erde berühren‹ (ebd. 180), um von ihr zu empfangen. Im Vollzug dieser Berührung eröffnet und schenkt der Leib die Realität eines anderen Sinns – eines Sinns, der sich nicht aus sich selbst nährt, sondern der sich nur vom Anderen her empfangen lässt.

Während der Leib für Levinas dieses Andere des Sinns in Erinnerung ruft, welches ihn nährt und verwandelt, hat Jean-Luc Nancy in Bezug auf den sinnhaft erschlossenen Leib eine weitaus radikalere Anfrage an die Hermeneutik formuliert: Die Frage, welche ihn interessiert, ist, inwiefern das Andere des Sinns auch als Abgrund der Interpretation, als Exteriorität, welche sie nicht fassen kann, anzusprechen ist.[8] Dem erfahrenen und verstandenen Leib stellt er einen ›realen Körper‹ gegenüber, welcher in den Vollzügen der Interpretation nicht aufgeht. Nancy sucht daher nach einem Weg, nicht die Zeichen des Körpers, sondern den Körper selbst zu thematisieren. Es sei nach dem realen Körper zu fragen, der in der hermeneutischen Operation stets schon zum Verschwinden gebracht werde. Dies bedeute, die Körperlichkeit (als Konstruiertes, Bezeichnetes, Gedeutetes) hinter sich zu lassen und mit ihr alle Formen der Aneignung, der Nachahmung, der Bezeichnung und der symbolischen Kodierung des Körpers. Es gehe darum, sich im Schreiben – anders als in Deutungen und Interpretationen – an den »Körper selbst«[9] und nicht lediglich an seine Interpretamente heranzuwagen.

Dafür sei auch ein anderes Denken und nicht nur eine veränderte Wahrnehmung des Sinns nötig. Nancy fragt daher produktiv, wie ›die Schrift‹ (das Unkörperliche, der Sinn, das semiotisch-symbolische Universum) an den Körper *rühren* kann. Dieses Wort von der

8 Vgl. J.-L. Nancy, *Corpus*, Zürich 2014.
9 Nancy, *Corpus*, 14.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rührung ist von ihm mit Bedacht gewählt.[10] Ist das Berühren für ihn doch kein Begreifen oder Ergreifen: Berühren geschieht vielmehr so, dass das Fremde im Kontakt *fremd bleibt*. Die Berührung ist im ›Zwischen‹. Entsprechend darf das Schreiben des Körpers dem Körper keinen Sinn verleihen oder einen Sinn vom Körper hervorbringen. Im Horizont des Schreibens kann der Körper demnach nur das Uneinschreibbare bleiben, daher muss er gerade durch das Entschreiben von Texten berührt werden, anstatt ihn durch Einschreibungen nur ein weiteres Mal zu konstruieren. Der Körper sei in einer neuen Denkweise durch Außer-Text-Setzung auf der Grenze des Textes zu treffen. Eine neue Denkweise könne auf diese Weise an die »harte Fremdheit, die nicht-denkende und nicht-denkbare Exteriorität«[11] des Körpers rühren. Der Körper sei dann äußerer Rand, Bruch und Einschnitt des Fremden in das Kontinuum des Sinns: »Körper haben weder im Diskurs noch in der Materie statt.«[12] Vielmehr seien sie ›Stätten‹ der Existenz, wie Nancy formuliert, keine gefüllten Räume, sondern vielfach gefaltete Öffnungen, welche eine einzigartige Intensität unserer Existenz ermöglichen.[13] Ein Körper zu sein bedeute, nicht Substanz, sondern Subjekt zu sein. Es bedeute, exponiert *zu sein*.

Levinas und Nancy versuchen je auf ihre Weise, eine radikale Exteriorität des Leib-Körperlichen gegenüber der Interpretation und dem Verstehen des Subjekts zu begründen. So ist der Leib für Levinas das nährende Andere des Sinns, von dem her dieser sich neu empfangen und wandeln kann. Für Nancy hingegen ist der Leib gerade in seiner Qualität, den Sinn radikal abzubrechen, ohne sofort neuen und verwandelten Sinn zu generieren, von Relevanz. Ist der Leib also als Gegenspieler der Interpretation anzusehen, insofern er ihr als realer Körper stets radikal fremd und entzogen ist, so dass die Interpretation nur in aller Vorsicht und Distanz an ihn rühren kann? Oder ist er ein Mitspieler im hermeneutischen Geschehen der Verstehbarkeit und Auslegungsbedürftigkeit der Welt, insofern er dieses Geschehen durch seine Offenheit und Verschränktheit mit Anderem

10 Vgl. J.-L. Nancy, *Noli me tangere*, Zürich 2008, 35, wo Nancy das Berühren zum Nicht-Berührbaren hin vertieft, indem er im Berühren eine ›intimitätslose Nähe‹ und einen ›unmöglichen Kontakt‹ freilegt.

11 Nancy, *Corpus*, 21.

12 Nancy, *Corpus*, 20.

13 Vgl. Nancy, *Corpus*, 19 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

konstitutiv nährt und transformiert? Im ersten Fall wäre der Leib verantwortlich für Unverständnis und Abbruch des Verstehens, im zweiten Fall würde er beständig die Möglichkeiten der Interpretation und der Sinnstiftung bereichern und erweitern. Einmal wäre der Leib als Abgrund und (Auf-)Bruch, ein zweites Mal als Medium der Korrelation von Sinn und Anderem des Sinns anzusprechen. Eine zukünftige Hermeneutik des Leibes hätte im Sinne dieser offenen Fragestellung das Verhältnis von Leib(-Körper) und Sinn neu zu kartographieren. In ihrem Horizont soll daher auch die Anthropologie und Hermeneutik Ricœurs im Folgenden neu beleuchtet werden. Dabei wird vor allem das von vielen Interpreten implizit und explizit beförderte Vorurteil im Hintergrund stehen, dass Ricœur den Leib dem hermeneutischen Geschehen eher kommensuriert hat, anstatt seine Fremdheit und Exteriorität in ihrem Eigenrecht anzuerkennen.

2. Leib und Sinn bei Ricœur

2.1 Selbst und Eigenleib: die Alteration des Eigenen vor aller kulturellen Medialität

In seinem Nachdenken über die Art und Weise, wie Menschen ihre personale Identität im Laufe ihres Lebens entwickeln und füreinander entfalten, hat Paul Ricœur die Leiblichkeit menschlicher Existenz in besonderer Weise fokussiert. Der Leib ist für ihn Inbegriff und Verdichtung unserer Begegnung mit Anderem, und zwar – und darauf kommt es an – nicht einer Andersheit, die im außen geschieht, sondern einer internen und damit nur um den Preis einer (Selbst-)Spaltung distanzierbaren Alterität und Alteration des menschlichen Selbst. Der Leib ist für Ricœur daher »Anderer des Selbst im Selbst«,[14] wie Philipp Stoellger einmal pointiert formuliert hat.

Das Verhältnis zu dieser inneren, nur um den Preis der (Selbst-)Spaltung distanzierbaren oder eliminierbaren Andersheit des Eigenen ist der Zielpunkt von Ricœurs Buch *Das Selbst als ein*

14 P. Stoellger, *Selbstwerdung. Ricœurs Beitrag zur passiven Genesis des Selbst*, in: I. U. Dalferth, P. Stoellger (Hg.), *Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas*, Tübingen 2005, 273–316, hier: 282.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Anderer. In ihm sucht er deutlich zu machen, warum eine offene und eben nicht durch (Ab-)Spaltung vom Anderen konstituierte Identität der Person untrennbar an die Daseinsweise des Menschen im Eigenleib und in der Zeitlichkeit gebunden ist. Jedwede unpersönliche Beschreibung der menschlichen Existenz, welche diese beispielsweise auf die Aktivität eines Gehirns in einem Körper reduziert, kann demnach keine angemessene Ontologie der Person entfalten und auch nicht als Basis zur Entfaltung einer solchen herangezogen werden (SaA, 164). Denn eine unpersönliche Beschreibung zeichnet sich nach Ricœur durch das entscheidende Defizit aus, dass sie das ausgezeichnete Medium einer Selbstwerdung des Menschen in der Zeit und der Verdichtung seiner Existenz zu einer Identität der Person nicht zu thematisieren vermag, nämlich den Eigenleib.

Das Wort ›Eigenleib‹ steht für Ricœur zunächst in der Tradition Edmund Husserls für das Erleben und die Sprache der Jemeinigkeit des eigenen Körpers ein, d.h. für das Erleben dieses objektiv auftretenden Körpers als ›mein Körper‹, als Ort meiner Subjektivität wie zugleich meiner objektiven Identifizierbarkeit für andere (Doppelstruktur des Eigenleibes; SaA, 72). Entsprechend kann Ricœur sagen, dass auch die Personalität des Menschen nur im Modus der Eigenleiblichkeit ›zur Welt komme‹,[15] denn nur die Verschränktheit des Eigenleibes zwischen Objektivität und Subjektivität erlaube die Entstehung eines ›Ich‹, welches für sich selbst und andere »als unverwechselbares Perspektivenzentrum der Welt« (SaA, 72) agieren kann.[16]

Nach Ricœur ist es darum gerade die Auslassung des Eigenleibes in der Beschreibung und Analyse von Subjekten, welche die unpersönliche Beschreibung und die »Fokussierung der Rede über den Körper auf das Gehirn«[17] nahelege und sie zugleich so fern der eigentlichen Existenzform des Menschen verbleiben lasse. Der Mensch

15 Vgl. bereits Ricœurs Ringen um ein echtes Verständnis des Eigenleibes, welches ihn nicht als Körper-Objekt aus dem Subjektsein ausgliedert, und um eine Fundierung des Wollens des Subjekts in einem unwillentlichen Gebrauch des Leibes, in: P. Ricœur, *Das Willentliche und das Unwillentliche*, Paderborn 2016 [=WU].

16 In Ricœur, WU, ist im Blick auf den Leib auch von der »Natur, die ich bin« (ebd., 31) und von einem »inneren Bruch« (ebd., 35) des Cogito, des Selbstbewusstseins, die Rede, welche die *existenzielle Inkarnation* begleitet.

17 SaA, 164 (Hervorhebung RK).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

habe, anders als zu anderen Körperteilen, zu seinem Gehirn keinen leibhaft erlebenden Zugang. Das Gehirn lasse sich nicht leiblich fühlen. Daher ergebe der Ausdruck ›mein Gehirn‹ anders als der Ausdruck ›mein Körper‹ keinen Sinn. Vom Gehirn sei vielmehr nur angemessen als ein Gehirn *in meinem Körper* zu reden.

Auch die stufenweise Vorgehensweise, im Blick auf die personale Identität gleichsam von einer unpersönlich-neutralen Beschreibung des Menschen als Gehirn im Körper auszugehen, und dann zu einer Bestimmung seiner Identität im Sinne einer Zusatzbestimmung fortzuschreiten, weist Ricœur zurück (SaA, 165). Eine Rede von der Person, welche dem phänomenalen Erleben im Lebensvollzug des Menschen gerecht werden wolle, dürfe an keiner Stelle die Sphäre seiner reflexiven Eigenheit und Selbstheit ausklammern, da ihre Thematisierung allein es erlaube, das Werden der Selbstheit, also der personalen Identität des Menschen, aus dem Bereich der Manipulation von Objekten sicher auszuklammern. Das Eigene des Menschen und seiner personalen Identität könne und dürfe in der anthropologischen Selbstbeschreibung des Menschen niemals einen »Sonderfall des Unpersönlichen« (ebd.) bilden, da es Selbstheit gerade auszeichne, nicht manipulierbar oder technologisch simulierbar zu sein.

Anders als es der Ausgang der modernen Philosophie vom selbstbewussten ›Ich denke‹ (Cogito) nahelegt, nimmt Ricœur den Anfang seines Nachdenkens über den Menschen bei einem Selbst, welches niemals ganz bei sich ist.[18] So formuliert Pierre Bühler im Blick auf Ricœur: »Das Selbst ist sich selbst nicht unmittelbar gegeben, es muß sich selbst immer wieder über die symbolischen Vernetzungen begegnen, in denen es interpretiert wird, und kann nur über diesen Umweg, indem es seiner selbst entäußert wird, zu sich selbst zurückfinden.«[19]

Ricœur geht es somit nicht darum zu untersuchen, wie ein stabiles und souveränes Subjekt ›an sich‹ beschaffen ist, denn ein solches hält er für eine Illusion, sondern darum, wie ein Selbst in und durch Handeln, Erzählen und sein grundlegend leibliches Zusammensein mit Anderem geworden ist bzw. wird. Der Ausdruck ›Selbst‹ oder ›Selbstheit‹, mit dem Ricœur die zentrale Dimension von menschli-

18 Vgl. bereits Ricœurs Distanzierung von einer bruchlosen Bewegung des Cogito, in: Ricœur, WU.

19 P. Bühler, *Das aufgerufene Selbst nach Ricœur – als Antwort auf die Krise der Subjektivität*, in: Dalferth, Stoellger, *Krisen der Subjektivität,* 261–272, hier: 269.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

cher Personalität angibt, zeigt daher zum Ersten an, dass Personen keine bloßen Dinge, auch keine Körperdinge sind, die allein durch das Vorliegen formaler Eigenschaften der Übereinstimmung von etwas mit etwas, d.h. durch ihr Gleichbleiben in der Zeit, identifiziert werden können. Personen haben vielmehr – anders als eine Uhr oder ein Getreidekorn – die Eigenart eines lebendigen Wesens, welches sich selbst, auch ohne unwandelbare Eigenschaften oder Reaktionsmuster in der Zeit zu zeigen, treu und verbunden bleiben kann. Und Ricœur zeigt zum Zweiten an, dass für die Genese der menschlichen Person in diesem Sinne eine passible Komponente fundamental ist: Ein Selbst zu werden bedeutet, mit der Andersheit in sich und am Ort des Anderen so umzugehen, dass von ihr her immer wieder neu auf sich zurückgekommen wird. Die Rede vom Selbst zeigt somit eine reflexive Wendung an, denn ein Selbst bildet sich, indem es aus Anderem bzw. von Anderem her auf sich zurückkommt: Wer wir selbst sind, steht in unserer Lebenszeit nicht von vornherein fest oder kann von außen her festgelegt werden, sondern ist stets aus dem Leben heraus zu ergründen, in dem wir ›wir selbst‹ geworden sind.

Das Verständnis personaler Identität, welches Ricœur in seinem Hauptwerk *Das Selbst als ein Anderer* entfaltet, besagt demnach, dass Identität eine Weise ist, mit sich selbst als einem Anderen und nicht als derselbe (mit einem unwandelbaren Kern oder feststehenden Eigenschaften) durch die Welt zu gehen. Sie ist außerdem ein Lebensmodus, in dem Dynamiken der Dezentrierung immer wieder produktiv mit Bewegungen der Zentrierung ins Spiel gebracht werden können. Als wesentlich hierfür erachtet Ricœur die innere Konstitution des Selbst durch Andersheit, welche er zentral durch den Leib und seine Doppelstruktur bedingt sieht. Nicht erst in der Begegnung mit ›äußeren‹ Anderen, sondern bereits dem vorausgehend in der internen Sphäre vollziehe sich am Ort des eigenen Leibes die für eine offene Identität konstitutive Alteration des Selbst. Das Selbst bilde sich in einer Struktur aus, in der es stets durch seine Verschränkung mit Anderem hindurch sich selbst erkenne, und sich nicht gleichsam ›identitär‹ in bruchlose Übereinstimmung mit sich setzen könne (vgl. SaA, 395). Die Ausbildung der Identität einer Person sei demnach stets als eine durch Andersheit berührte

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Selbstheit zu denken und nicht als homogenes Sich-Gleichbleiben unter Ausschluss alles Andersartigen.[20]

Zum Werden personaler Identität unter den Bedingungen der Zeitlichkeit gehört für Ricœur daher immer auch ein Moment der Selbstenteignung, welches er positiv würdigt als dasjenige, was es uns erlaubt, stetig neu und anders auf uns selbst zurückzukommen. Als zentrales Medium dieser Berührbarkeit des menschlichen Selbst und gleichsam als unhintergehbares Paradigma dieser Strukturiertheit unserer Existenz benennt und bedenkt Ricœur den Eigenleib und sieht die symbolischen und imaginären Austauschbeziehungen des Selbst als kulturelle Mimesis dieses leiblichen Austausches an (SaA, 396). Damit hat er den Eigenleib als prinzipiell vorgängig und imaginär auch als Ursprung der Anthropogenese in Anspruch genommen.

Um das gezeichnete Bild der Hermeneutik des leiblichen Selbst bei Ricœur abzurunden, sollen nun drei Lektüren seines wichtigen Werks genauer angesehen werden, nämlich diejenigen von Philipp Stoellger, Burkhard Liebsch und Thomas Fuchs.

In der Debatte darüber, wie weit Ricœur in seinen Überlegungen zu einer Alteration des Selbst über sein bisheriges hermeneutisches Denken hinausgegangen ist und ob er nicht am Ende doch wieder dem vermögenden und sich selbst stärkenden Ich das Wort geredet hat, hat insbesondere Philipp Stoellger eine scharfe Kritik an Ricœur vorgetragen. Zwar sei Ricœurs Auffassung der Selbstwerdung relational und offen für Fallibilitäten des Selbst, doch betreibe Ricœur in seiner Theorie der Person, die von der Ordnung von Selbst und Anderem ausgehe, eine radikale Kontingenzreduktion, die Stoellger als einen »[hermeneutischen] Gewaltakt«[21] bezeichnet. So trägt er den Vorwurf vor, dass Ricœur letztlich das Alteritätsverhältnis des Selbst spekulativ vermittle und damit im Blick auf den befremdlich widerfahrenden Eigenleib das irritierende ›Zugleich‹ von Leib und Körper und damit die Phänomenologie eines befremdenden Körpers in seiner Radikalität nicht reflektiere.[22] Ricœurs Hermeneutik

20 Vgl. dazu auch die Überlegungen zu einer aus der Spaltung resultierenden Gewaltsamkeit des Subjekts, in: M. Staudigl, *Phänomenologie der Gewalt*, Cham 2015.

21 Stoellger, *Selbstwerdung*, 277.

22 Vgl. Stoellger, *Selbstwerdung,* 284, mit Verweis auf Nancy.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Person sei aus einer ›Beobachterposition‹ geschrieben, welche im Grunde immer noch die Perspektive einer Ordnung des Selbst verfolge, das dieser Ordnung sich Entziehende jedoch nicht in seiner eigenen Virulenz beschreiben und thematisieren könne.[23]

Auch Burkhard Liebsch nimmt diesen Einwand auf und fragt: »Kann Ricœur die Passivität [des Selbst; RK] anders denn als einen *Mangel an* oder *Einschränkung von Können* beschreiben, die einen *homo capax* kränken müsste?«[24] Mit Levinas verweist Liebsch darauf, dass das Subjekt, welches auf widerständiges Anderes in sich und im Anderen trifft, von seinem Können und seinen Vermögen durch dieses Widerfahrnis auch entlastet und nicht nur beeinträchtigt werden könnte. Der Widerstand und das Befremden von Anderem seien demnach (auch) positiv zu denken. Dies habe Ricœur in seiner Hermeneutik des sich selbst als einem Anderen begegnenden Menschen aufgenommen und bestärkt. Gegen Levinas und sein Beharren auf einer radikalen Passivität des Selbst gegenüber dem Anderen habe Ricœur geltend gemacht, dass dies erfordere, auch eine passible Selbstheit des Menschen zu thematisieren, die affizierbar und ansprechbar ist auf die widerfahrende Alterität. Ricœur insistiere zu Recht darauf, »dass der Anspruch des Anderen nach einer Ansprechbarkeit verlangt, die nur einem Selbst ›eigen‹ sein kann«[25].

Schließlich hat auch Thomas Fuchs den Beitrag Ricœurs zum Verständnis einer lebbaren Identität in den Widerfahrnissen der Zeit aus psychiatrischer und psychopathologischer Sicht in seinem Werk *Randzonen der Erfahrung* gewürdigt.[26] Allerdings wendet er sich dabei gerade dem von Liebsch und Stoellger kritisierten Fokus Ricœurs auf das *Können* des Selbst in konstruktiver Weise zu. Der Aufbau einer zeitlichen Kohärenz der eigenen Lebensgeschichte sei für ein Leben in stabilen und gelingenden Beziehungen zu Anderen unverzichtbar. Dabei gelte es, mit der Schuld des Vergangenen und der Offenheit und Unsicherheit der Zukunft im Rahmen einer Arbeit an

23 Vgl. Stoellger, *Selbstwerdung*, 289.

24 B. Liebsch, *Einander ausgesetzt – Der Andere und das Soziale, Der Andere und das Soziale. Bd. I: Umrisse einer historisierten Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen*, Freiburg i. Br., München 2018, 383 (Hervorhebung i. O.).

25 Liebsch, *Einander ausgesetzt I*, 385.

26 Vgl. T. Fuchs, *Randzonen der Erfahrung. Beiträge zur phänomenologischen Psychopathologie*, Freiburg i. Br. 2020, 193–214.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich selbst integrierend umzugehen. Nur so seien Verantwortung, ein sinnhafter Lebenszusammenhang und Vertrauen möglich, ohne dass das Selbst ›fragmentiert‹, wie Fuchs sich ausdrückt.[27] Konkret versteht Fuchs unter dieser Fragmentierung die Unfähigkeit von Menschen, widersprüchliche und diskontinuierliche Erfahrungen und Erlebnisse im persönlichen Leben »in einer übergeordneten Sicht auf sich selbst zu verknüpfen«[28]. Die Folge hiervon sei eine innere Leere und Langeweile, das Ermangeln stabiler und lebenslänglicher intersubjektiver Beziehungen sowie ein Zerfall der eigenen Lebensgeschichte in inkohärente Fragmente.

Fuchs hebt nun hervor, dass dies keineswegs ein individuelles Problem sei, sondern vielmehr als Signatur einer postmodernen Form der Kultur zu verstehen sei, in welcher nicht mehr der verdrängende Umgang mit Anderem (Freuds Theorie des Unbewussten), sondern vielmehr das Zerfließen des Subjekts in alles ihm Mögliche und in vielfältige Alterationen seiner selbst zur neuen Norm geworden seien. Demgegenüber halte Ricœur eine von der Beschreibung der Leiblichkeit her gewonnene ›geerdete‹ Perspektive präsent, die es erlaube, sich wieder an die Bedeutsamkeit einer ›nachhaltigen‹, in und durch das Widerfahrnis von bereichernder wie widerständiger Andersheit hindurch auf sich selbst zurückkommenden Beziehung des Menschen zu sich zu erinnern und an diese zu glauben.

Die drei hier exemplarisch vorgestellten Lektüren der Anthropologie und Hermeneutik Ricœurs orientieren sich vornehmlich an seinem Werk *Das Selbst als ein Anderer* und würdigen den Versuch Ricœurs, eine Hermeneutik des Selbst aus der dem Leib eigenen Berührbarkeit und Affizierbarkeit durch Anderes zu entfalten, benennen aber auch ihre Grenzen. Zugleich thematisieren sie bereits den eingangs skizzierten Problemhorizont, der nicht nur ein korrelatives, sondern auch ein antagonistisches Verhältnis von Leiblichkeit und Sinn kennt und dieses hermeneutisch ins Spiel bringt. Diese Problematik soll nun an Ricœurs Überlegungen selbst noch einmal nachvollzogen werden.

---

27 Vgl. Fuchs, *Randzonen der Erfahrung*, 193–214, sowie bereits Fuchs' Überlegungen zur Desynchronisierung in der Depression: ebd., 170–192, die er als wesentliche Erkrankung unserer Zeit auf die Herausforderung einer »[permanenten] Revolutionierung unserer Lebenswelt« zurückführt (ebd., 189).

28 Fuchs, *Randzonen der Erfahrung*, 193.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.2 Sein aus Begehren: ein offener Sinn für die Wandlung des Selbst

Ricœur spricht vom Leib als »Paradigma der Andersheit« und zugleich als einem »Gravitationszentrum« (SaA, 390, 386) des Selbstseins des Menschen. Der Leib steht für ihn somit für eine als durchaus ambivalent zu beschreibende Doppelaspektivität von Verankerung und Verstrickung, Einbettung und Einbindung des menschlichen Selbstseins in Anderes, die er auch prägnant als »Sein aus Begehren« (SaA, 227) bezeichnet. Das Begehren beschreibt für ihn die Seinsweise eines Selbst, welches sich stets »nur *durch* […] *Affektionen hindurch*« (SaA, 395) erkennen kann und damit in einer offenen und unabschließbaren Struktur lebt (SaA, 295), in welcher es immer wieder neu es selbst zu sein und zu werden sucht, ohne nur jemals einfach es selbst *zu sein*. Dieses Begehren nach Selbstsein und Selbstwerdung kommt durch die ständige Herausforderung der Alteration nach Ricœur nicht zum Stillstand, sondern wird geradezu durch diese genährt und in Gang gesetzt. Wie der Leib geht die dem Anderen verdankte Alteration dem Werden des Selbst somit ontologisch voraus (SaA, 390).

Da das Selbst eingebettet in das Geschehen einer Affizierung und Berührung durch Anderes ist und seinen Lebenssinn nach Ricœur nur in und durch dieses Geschehen empfängt, kann es seine Selbstheit nur fortschreiben, indem es sein Leben in einem *offenen Sinn* für sich und die Welt vollzieht. Die durch den Leib eröffnete Dynamik eines offenen Sinns für Anderes und damit für die permanente Wandlung und Veränderung des Selbst – welches stets von neuem als ein Anderer auf sich zurückkommen kann – steht im Mittelpunkt von Ricœurs philosophischer Anthropologie. Insbesondere die Dimension der Einbettung und Verankerung des Selbst in seiner leiblichen Existenz erhält durch das offene Spiel der Alterationen eine neue Note und wird vor der romantischen Illusion eines einfachen Bei-sich-Seins oder eines Rückzugs in ein ›sicheres Zuhause‹ – in ein Eigenes des Selbst – bewahrt. Zugleich wird diese Beheimatung und Erdung des Selbst jedoch niemals ganz aufgegeben, denn im Sinne der Verankerung ist der Leib für Ricœur auch der zentrale »Anhaltspunkt«[29] der Bewohnbarkeit der Welt. Er ist ein »absolutes

29 P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 227 [=GGV].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hier«, welches in Bewegungen des Bleibens und Sich-Entfernens eine bezügliche Nähe und Ferne des Dortseins erschließt. Doch die Beheimatung und Einbindung des Selbst vollzieht sich im Leib stets als *Neu*-Einbettung, welche auch mit Momenten der Lösung und des Selbstverlustes einhergehen kann, welche Ricœur jedoch tendenziell unterzubelichten in Gefahr steht.

Diese Problematik setzt sich fort bzw. vertieft sich noch, wenn Ricœurs Hermeneutik im Rahmen einer *Carnal Hermeneutics*, wie sie Richard Kearney entfaltet hat, als Hermeneutik der Berührung gedeutet wird.[30] Denn in ihr wird das Spektrum der Leiblichkeit und ihrer Widerfahrnisse nochmals merklich eingeschränkt. Berührbar zu sein, wird dann in einer Unterschlagung aller Gefahrenpotenziale und Verwundbarkeiten, die bekanntlich durch scheinbar unschuldige Berührungen oder gar durch berührungslose ›Interpassionen‹ (Bernhard Waldenfels) schon entstehen können, nur noch als eine bereichernde Potenzialität der Verwandlung und Veränderung affirmiert. Dies läuft darauf hinaus, dass jede Berührung das Versprechen in sich trägt, dass die mit ihr einhergehenden Momente der Lösung und des Selbstverlustes niemals so gravierend oder tief verletzend sein werden wie etwa bei einem physischen Übergriff oder einer realen Amputation des Leibes. Der Leib ist somit in der hermeneutischen Rede von der Berührbarkeit des Selbst nicht in seiner radikalen Verwundbarkeit präsent und ernstgenommen.

Das Zugleich von Selbstintimität und Weltoffenheit, welches Ricœur in seiner Version einer Doppelaspektivität des Leibes so stark betont (SaA, 392), hat also neben seiner produktiven Richtung, nämlich die generative Bedingung für eine offene und wandelbare Sinngenese des Selbst offenzulegen, auch eine verdeckte Kehrseite, und zwar diejenige, gegenüber Phänomenen der Negativität verletzlichen leiblichen Seins tendenziell blind zu sein. Doch mit dieser Kritik an einer Fortführung des Ricœur'schen Denkens in einer verkörperten Hermeneutik ist selbstredend noch nicht das letzte Wort über die Kraft des hermeneutischen Denkens von Ricœur formuliert. Denn nach Ricœur ist durch die Leiblichkeit auch die Endlichkeit des Lebens besiegelt und mit ihr stellt sich die für das menschliche Dasein spezifische Herausforderung, mit dem eigenen wie dem Tod Anderer umgehen zu müssen, ohne dies eigentlich

30 Vgl. Kearney, *Touch*.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu können (SaA, 394). Inwiefern dieser Gedanke noch einmal eine neue Perspektive auf Ricœurs Verständnis des Leibes zu eröffnen vermag, soll in einem letzten Schritt gezeigt werden.

2.3 Sein gegen den Tod: die offene Wunde der Tödlichkeit des Leibes[31]

Für Ricœur ist der Leib, anders als für Nancy,[32] immer Teil der Selbstintimität und fällt nicht aus dieser heraus. Er ist immer schon ein in Beziehung zur Selbstheit tretendes und damit potenziell integrierbares Anderes und weniger radikal verstörendes ›Außen‹ des Sinns. In all dieser Offenheit und Unabschließbarkeit der Reise zu sich selbst und der Arbeit an und mit sich selbst gibt es jedoch auch für Ricœur durchaus *ein Anderes,* welches *nicht integrierbar* zu sein scheint, welches also die hermeneutische Korrelation von Selbstheit und Andersheit übersteigt.[33] Ihm geht er in seinem Spätwerk *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* näher nach, in welchem er sich kritisch mit Martin Heideggers Verständnis der menschlichen Existenz als Vorlaufen zum Tode auseinandersetzt.

Für Ricœur ist der physische Tod zunächst nur das äußerliche Ende des Leibes, des eigenen wie auch des fremden. Der Tod ist »das unausweichliche Schicksal des Körpers als Objekt« (GGV, 550). Relevant für ein Selbst wird der Tod als ein äußeres Ereignis allerdings insofern, als sich das »objektive und objektivierende Wissen vom Tod […] verinnerlicht« (ebd.) und das Äußere sich als *eingeschrieben in die Leiblichkeit* und damit als unhintergehbar erweist. Doch die Faktizität des Todes ist für Ricœur auch mit dieser Einschreibung

31 Vgl. zu diesem Abschnitt auch die Ausführungen der Verf.in, *Vom Sinn des Todes. Soteriologie in einer Kultur der Digitalität*, in: T. Holischka, K. Viertbauer, C. Preidel (Hg.), *Digitalisierung als Transformation*? *Perspektiven aus Ethik, Philosophie und Theologie*, Stuttgart 2022, 181–201.

32 Vgl. dazu J.-L. Nancy, *Der Eindringling. Das fremde Herz*, Berlin 2000.

33 Vgl. das Argument von Brian Treanor, dass eine verkörperte Hermeneutik sich auch den Einseitigkeiten des hermeneutischen Korrelationalismus kritisch zuwenden muss und die Verbindung von außen und innen, Natur und Kultur, Materialität und Deutung ihrem Wesen nach neu als transformative Vermittlung beschreiben muss: B. Treanor, *Mind the Gap*, in: Kearney, Treanor, *Carnal Hermeneutics*, 57–73.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in den Leib allein noch nicht richtungsweisend für den Lebenssinn des Selbst. Sie werde vielmehr erfolgreich durch das dem Leib eigene Begehren überdeckt, zu leben und zu überleben und als ein Selbst zu sein (ebd.). Dieses Begehren sei der Ursprung eines »unverletzbaren Lebenshungers«,[34] der in immer neuen Anläufen auch im Angesicht der tödlichen Bedingung des leiblichen Seins, ja noch im Augenblick des Ringens mit dem Tod, den Blick stets darauf richte, dass der Sterbende »noch als lebend«[35] anwesend und ›noch nicht‹ dem Tode geweiht sei. Er werde daher in einem humanen Umgang stets und bis zuletzt als Lebender behandelt. Es sei der menschlichen Existenz wesentlich, dass sie das Nachsinnen über das Leben dem Nachsinnen über den Tod vorziehe,[36] dass sie selbst im Angesicht des Todes »die tiefsten Lebensquellen dazu [...] mobilisieren könne, sich noch zu behaupten« (LT, 17).

In einem verwandten Sinn hat auch Hans Blumenberg die Realität des Leibes und ihr tödliches Ende als eine schwerlich anzunehmende und nur mühsam zu erkennende Wirklichkeit des menschlichen Lebens beschrieben. Die Realität des Leibes mit ihrem Potenzial zur ›Fremdheit‹, ›Widerwärtigkeit‹ und ›Unduldsamkeit‹ »als real anzunehmen« sei für das menschliche Selbst eine »lebenslänglich zu erbringende und nie abzuschließende Leistung«.[37] Den Grund hierfür sieht Blumenberg in der Unmöglichkeit, das Schicksal des leiblichen Daseins im eigenen Bewusstsein zu erfassen: »Weil es keine Antizipation dessen gibt, was der Leib dem Subjekt zuzumuten vermag, im Grenzfall nicht die des Todes.«[38]

Auch Ricœur betont, dass der Tod und das Sterben keine individuelle Erfahrung seien, die Menschen als solche ›machen‹ könnten: »Für jeden Tod gilt, dass er sich weder für den beiwohnenden noch für den mit dem Tode ringenden im Augenblick des ›Hinübergehens‹ erfahrbar ereignet« (LT, 41). Einen Sinn für den eigenen leibhaftigen Tod und einen Sinn des Todes überhaupt erfahre der Mensch daher nicht durch sich selbst, sondern stets auf dem herme-

34 Vgl. P. Ricœur, *Lebendig bis in den Tod*. Fragmente aus dem Nachlass (frz./dt.), Hamburg 2011, 11 [=LT].

35 Ricœur, LT, 21.

36 Vgl. Ricœur, GGV, 549.

37 H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a. M. 2006, 662. Vgl. auch ebd., 684.

38 Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, 662.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

neutischen »Umweg durch die Pluralität« (GGV, 551), d.h. durch die existenzielle Verbundenheit und Verbindung mit Anderen als von ihm geliebten Menschen und als Verbindung mit ihrer leibhaftigen Anwesenheit, welche im Tod unwiederbringlich verlorengeht. Als leibhaftig (und nicht nur virtuell) mit Anderen verbundenes Leben sei menschliches Leben nicht allein durch die Faktizität des äußerlichen Todes einer anderen Person betroffen, sondern gebe sich ihr in der erinnernden Trauer, welche den objektiven Verlust des Anderen begleitet und bezeugt, auch innerlich hin. In der Trauer – die keine Erfahrung des Todes des Anderen ist, sondern ein Erinnern seines Lebens und Lebendigseins – verwandelt sich die äußere Abwesenheit des Anderen nach Ricœur in innere Anwesenheit. Diese Verwandlung geschehe jedoch so, dass der mit dem Verlust des Anderen verbundene Selbstverlust nicht verleugnet, sondern nur noch radikaler offengelegt werde.

Erst wo der hermeneutische Umweg über das Andere des Selbst und sein ›Sein aus Begehren‹ sich zum Umweg über die existenzielle Verbundenheit und Verbindung des Selbst mit Anderen verdichtet, wie sie in sozialen Nahbeziehungen besteht, kann sich nach Ricœur also die Diskrepanz zwischen dem inneren Lebenwollen und dem äußerlich auferlegten Sterbenmüssen lösen. Im Tod des Anderen schlage sich unwiederbringlich eine »Amputation des Selbst« (GGV, 552) nieder, die zugleich auf den eigenen zukünftigen Tod und den finalen Verlust des eigenen Selbst vorausweise; sie mache den eigenen leibhaftigen Tod zwar nicht erfahrbar im eigentlichen Sinne, bezeuge ihn aber dennoch am Ort des Selbst. Die Trauer ermögliche diesen »Weg der verdoppelten Verinnerlichung« (ebd.) (des Verlustes des Anderen wie der Vorwegnahme des eigenen finalen Selbstverlusts), da sie nicht aus Nähe und Identifikation, sondern aus der Distanz heraus entstehe, welche sich durch den leibhaftigen Verlust des Anderen einstelle. Trauer sei daher keine »[identifikatorische] Anteilnahme« (LT, 21) am Schicksal des Anderen, wie sie zum Beispiel das den Anderen und sein Schicksal bedauernde Mitleid oder Erbarmen (*pitié*) präge. Trauer sei vielmehr ein Distanz wahrendes Mitleiden (*souffrir-avec*; *compassion*), welches das leidvolle Schicksal des Anderen ohne Übernahme dieses Leidens begleite. Sie folge einem ›Blick‹ auf den Anderen, der dem bloßen Mitleid als Bedauern fremd bleibe, da sie das Ringen des Anderen mit dem Tod noch in der ausweglosesten Situation und noch in der drohenden

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Niederlage als Ringen um Leben und Lebendigkeit ins Zentrum der Aufmerksamkeit rücke und darin stets den Sinn für die Transzendenz des Lebens im Tod aufrechterhalte (vgl. ebd.).

Erst in den engen, an leibliche Kopräsenz gebundenen und aus ihr erwachsenden Bindungen, die zu einem lebenslang unauflöslichen Zusammenleben mit Anderen führen, erfährt der Mensch demnach den Sinn des Todes und nicht nur seine bloße Faktizität. Aus sich selbst heraus hingegen kann er in seinem Begehren nach Leben und Überleben das Sterbenmüssen als Realität nicht integrieren und anerkennen, sondern nur vermeiden oder verleugnen. Zur finalen Abwesenheit seiner selbst, zum Nicht-mehr-selbst-sein-Können im eigenen Tod kann der Mensch demnach in seinem verstehenden Umgang mit sich und der Welt nicht ›vorlaufen‹ – wie Ricœur gegen Heidegger formuliert. Das Leben des Menschen sei kein ›Sein zum Tode‹, sondern ein ›Sein im Angesicht des Todes‹ der Anderen (GGV, 567). Dem Menschen werde sein eigener Tod allein im Tod der Anderen, in ihrer finalen Abwesenheit, gegenwärtig. Denn der Tod der Anderen berühre das Selbst in der Trauer und zeige sich in einer leibhaftigen Bezeugung ihres Sterbens und Verlusts. Erst auf diesem hermeneutischen Umweg über die *conditio humana* einer existenziell erfahrenen Verstrickung des eigenen Lebens in Pluralität begegne dem menschlichen Selbst die tödliche Bedingung auch des eigenen Lebens radikal und unhintergehbar. Erst dort werde es ihm aber auch möglich, sich mit seinem eigenen zukünftigen Tod im Vorhinein ›zu versöhnen‹ (GGV, 552).

Die Konfrontation mit dem Tod und dem Sterben Anderer kann für Ricœur somit kein *Können* des menschlichen Selbst im Sinne eines Bewältigens und Fertigwerdens mit dem Tod durch ein einfaches Hineinnehmen und Integrieren sein. Der Tod lasse sich nicht anverwandeln als Übergang oder Transformation zu einem höheren Sein. Denn dies sei nicht sein im Leben und Sterben der Nächsten bezeugter Sinn. Der Tod widerfahre einer menschlichen Existenz im lebensweltlichen Horizont ihres Seins mit Anderen zuerst als ein Ereignis, welches die leibhaftige Vermittlung des eigenen Daseins mit Anderen radikal unterbreche. Der Tod ereigne sich, insofern der Andere von einem Tag auf den Anderen nicht mehr da sei, insofern seine Stimme nicht mehr hörbar, sondern nur noch erinnerbar, also nur in der inneren Anwesenheit refigurierbar sei. Das Lachen und der Blick, der Geruch und die Ansprache des Anderen seien dann

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht mehr Teil eines leibhaften Weltumgangs. Nur als ein solcher leibhaftig bezeugter Tod, an dem ein Selbst durch eigenen Verlust teilhat, sei der Tod der Anderen für den Menschen eine Realität, sei die Notwendigkeit des Sterbenmüssens in ihrer radikalen Fremdheit für das menschliche Begehren nach Leben nicht mehr zu verleugnen.

Nach Ricœur kann jede Hingabe an das Leben und an seine Lebendigkeit daher nur trotz des sicher drohenden finalen Selbstverlusts und im Angesicht dieses Verlusts geschehen. Im Tod der Anderen nehme dieser Verlust – obschon radikal fremd für das eigene Begehren nach Leben und Lebendigkeit – stetig mehr und mehr eine bezeugte Realität und Gestalt im eigenen Leben an. Die Einsicht, dass das Sterben nicht nur hingenommen, sondern im Laufe des Lebens fortwährend mehr und mehr auch selbst bezeugt werden muss, d.h. dass der Mensch als ein Selbst seiner teilhaftig werden muss, durchdringt zunehmend die menschliche Existenz. Denn durch ihren Leib ist diese Existenz mit dem Sein der Anderen in offenen Strukturen verbunden, in denen ihre Gegenwart – nicht allein, aber immer auch – im Laufe der Zeit die Signaturen einer leibhaftigen Anwesenheit im Selbst trägt, welche eines Tages verlustig gehen wird. Mehr und mehr muss der Mensch daher erkennen, dass der Leib ihn durch die tödliche Bedingung seiner Existenz in eine offene Verwundbarkeit stellt, welche er nicht auslöschen, aber durchaus verleugnen kann – und zwar, indem er verweigert, sie durch die fortwährende Bezeugung des Sterbens der Anderen für sich anzunehmen.

Diese Bezeugung des Sterbens der Anderen vollzieht sich nach Ricœur durch einen mitfühlenden, teilhabenden Blick auf ihr Leben im Angesicht ihres Todes. Sie kann und darf dann zu einem mitfühlenden Blick auf den eigenen fortschreitenden Selbstverlust, auf das eigene Leben im Angesicht des Todes führen. Darin kann nach Ricœur sogar eine Befreiung zur Hingabe an das der Historizität jedes leiblichen Lebens unwiderruflich eingeschriebene Sterben der eigenen Existenz liegen. In diesem Sinne spricht er in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* von der ganz eigenen Weisheit der Liebe zum Tod bzw. von einer besonderen Gabe, welche »den Tod zu lieben [weiß] wie eine Schwester« – eine Gabe, welche die Weisheit des Lebens im Leib zu lehren zu vermag (GGV, 550). Die Weisheit eines Lebens, welches zu sterben lieben gelernt hat, wäre demnach

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine Weisheit, die nur in und durch die radikale Fremdheit des gelebten für den erlebten Leib hindurch entstehen kann. Sie kann die ›Feindschaft‹ des Todes für das Leben nicht vergessen machen oder diese auslöschen. Im Gegenteil, sie kann die Anerkennung dieser Feindschaft als eine »Ressource an Wahrhaftigkeit« entdecken lassen, welche das Selbst »in der schwierigen Arbeit der Aneignung des Wissens um den Tod« unterstützt.[39]

Somit ist der Leib von seinem Tod her verstanden bei Ricœur nicht nur Medium des Selbsterlebens und Weltumgangs, sondern er wird im Ereignis des Todes der Anderen, welcher das Selbst durch den Verlust berührt, auch zur stetig offenen Wunde und Verwundung dieses Selbstseins und darin zugleich Ursprungs-, wie auch Widerstandsmoment eines ›Seins gegen den Tod‹. So beschreibt Ricœur, dass kein Mensch die finale Abwesenheit des Anderen wie seiner selbst ertragen oder bewältigen *kann* und es sich dennoch zur Aufgabe machen muss, sich mit ihr durch Bezeugung zu verbinden, da sie dem eigenen Leben unwiderruflich vorgegeben ist und dieses Leben zugleich unauflöslich mit dem Leben Anderer verknüpft (vgl. GGV, 551 ff.).

Ricœur sucht somit in seiner Hermeneutik auch für das Problem des Sterbens, des Vorlaufens zur finalen Abwesenheit des Selbstseins, einen Weg auf – wenngleich er eingestehen muss, dass es nicht mehr der Weg eines *Könnens* des Selbst sein kann: »Erst am Ende einer langen Arbeit an sich kann sich die ganz und gar faktische Notwendigkeit des Sterbens verwandeln – gewiss nicht in ein Sterbenkönnen, aber in ein Hinnehmen, sterben zu müssen« (GGV, 550). Hier zeigt sich, dass Ricœurs Versuche, den hermeneutischen Umweg von der Welt des Textes auf die Existenz als Leib auszudehnen, vor allem dort an ihre Grenze stoßen, wo sie sozialphilosophisch Prägnanz gewinnen: Im Tod der Anderen, in ihrem leibhaftigen Sterben und Verlust (und nicht am Eigenleib), begegnet keine neue Möglichkeit des Selbstverstehens im Sinne einer produktiven Alteration des Selbst. Vielmehr wird das Selbst nachhaltig berührt durch den Verlust der Anderen und erfährt sich als verwundet durch die tödliche Bedingung seiner eigenen leibhaftigen Existenz. Der Tod der Anderen nötigt dazu, das Verdrängte, welches dem ›Sein aus

39 Beide Zitate: Ricœur, GGV, 552.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Begehren‹ radikal entgegensteht, am Ort des Selbst bereits jetzt hin- oder vielmehr anzunehmen.

Die Begegnung mit dem Tod und dem Sterben Anderer kann für Ricœur somit kein *Können* im Sinne eines Bewältigens und Fertigwerdens mit dem Tod durch Hineinnehmen, durch aneignende Verwandlung sein. Und dennoch versucht er in seinen Überlegungen so etwas wie die ›Quadratur des Kreises‹ zu beschreiben, insofern er den Tod und damit die finale Abwesenheit des Selbstseins nicht ausgrenzt, sondern einbezieht, aber ohne ihn anzuverwandeln oder in seiner radikalen Fremdheit für das Begehren nach Leben zu verleugnen.

3. Schluss

Eingangs war in diesem Artikel der Verdacht leitend, dass eine Hermeneutik des leiblichen und verkörperten Sinns dazu tendiert, denjenigen Leib nicht ausreichend zu würdigen und wahrzunehmen, der nicht nur Medium, sondern – mit einer Metapher gesprochen – offene Wunde des Selbst und darin zugleich Ursprungs-, wie auch Widerstandsmoment gegen sein ›Sein gegen den Tod‹ ist. Zwar gibt Ricœurs Hermeneutik selbst mehr als genug Anlass zur Betonung einer medial vermittelnden Rolle des Leibes für die Genese des Selbstseins und der Interpretativität der Welt. Doch lässt sich in Aufnahme einiger Gedanken aus seinen letzten Schriften auch eine alternative Lesart und ein erweiterter Blick auf seine Hermeneutik leibhaftigen Seins erlangen. Letztere kennt und thematisiert den Leib durchaus nicht nur als eine die Alteritätserfahrung einschließende Bezogenheit von Selbst und Anderem, sondern nimmt in ihm auch den finalen Bruch mit derselben wahr.[40] So beschreibt Ricœur die Notwendigkeit, den eigenen wie den fremden Tod hinnehmen zu müssen, als »tödliche Bedingung« (GGV, 550) des Selbstseins. Damit kennt und anerkennt seine Hermeneutik zugleich auch das, was sich dem Vermögen und Können des Selbst, seinem ganzen ›Sein aus Begehren‹, nicht zurechnen lässt, und was diesem Begehren ›radikal fremd‹ bleibt. Denn kein Mensch *kann* die finale Abwesenheit

40 Erste Überlegungen zur Brechung des Cogito durch den Leib hat Ricœur freilich bereits in seiner Dissertation (WU) dargelegt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des fremden wie des eigenen Selbstseins ertragen oder bewältigen und jeder Mensch hat es sich dennoch zur Aufgabe zu machen, sich mit ihr im Vorhinein ›anzufreunden‹, da sie dem eigenen Leben unwiderruflich vorgegeben ist und dieses Leben zugleich unauflöslich mit dem Leben Anderer verbindet (vgl. GGV, 551 f.).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Michael Staudigl

Die Fehlbarkeit des Menschen

Rekonstruktion eines frühen Schlüsselwerks

1. Werkgeschichtlicher Überblick: Verortung im Projekt einer Philosophie des Willens (548) | 1.1 Erster werkgenetischer Leitfaden: Der Einsatz der Anthropologie (553) | 1.2 Zweiter werkgenetischer Leitfaden: Der hermeneutische Umweg (557) | 2. Die Herausforderung der Reflexion am Leitfaden der »Pathetik des ›Elends‹« (FM, 17–33) (560) | 3. Die transzendentale Synthesis als erste Ebene der Vermittlung: Endliche Perspektive – unendliches Verbum – reine Einbildungskraft (FM, 34–69) (564) | 4. Die praktische Synthesis als zweite Ebene der Vermittlung: Charakter – Glück – Achtung (567) | 5. Affektive Zerbrechlichkeit und prekäre Vermittlung: Über Innerlichkeit, Intentionalität und Schematisierung des Gefühls (573) | 6. Der Begriff der Fehlbarkeit im Lichte der affektiven Zerbrechlichkeit des Menschen (582)

Paul Ricœurs *Die Fehlbarkeit des Menschen* ist ein für seine philosophische Entwicklung zentrales, in seiner übergreifenden Bedeutung jedoch immer noch zu wenig beachtetes Frühwerk des Philosophen.[1] Es ist, dies erschwerte die Rezeption sicherlich, nicht einfach zugänglich. Dies liegt vor allem auch daran, dass es sich um ein Buch des *Übergangs* handelt. Zunächst sehr intensiv in die frühe französische Husserl-Rezeption involviert, begann sich in den 50er Jahren die frühe, phänomenologisch-deskriptive Grundausrichtung von Ricœurs Denken zu verändern. Ein entscheidender Anstoß war, dass mit der Fokussierung auf die Thematik des Willen die Problematik des *Bösen* im Spannungsfeld von menschlicher Endlichkeit und Freiheit zentral wurde.[2] Die Problematik des Bösen war nun allerdings

1 P. Ricœur, *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I* [1960], Freiburg i. Br., München 1971 [=FM]. Seitenangaben im fortlaufenden Text beziehen sich auf diese Ausgabe.

2 In der Tat findet sich in der Sekundärliteratur eine Reihe von Rekonstruktionen der *Fehlbarkeit*, die dessen – wie Waldenfels kommentierte – »einfach[e] und durchsichtig[e]« Komposition nachzeichnen, teils mit durchaus unterschiedlicher interpretativer Ausrichtung und philosophiehistorischer Kontextualisierung. Vgl. B. Waldenfels *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M. 1987. Waldenfels selbst (ebd., 287–293) gibt eine sehr knappe systematisierende Dar-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kein klassischer Topos der Phänomenologie Husserl'scher Provenienz gewesen, von deren methodischer Strenge Ricœur gleichwohl immer geprägt blieb. Um die entsprechend notwendige Erweiterung phänomenologischer Analysekompetenz sicherzustellen, hatte Ricœur daher einiges an Integrationsarbeit zu leisten.

---

stellung, die besonderes Augenmerk auf die Integration und Transformation der phänomenologischen Methode hat. Ähnlich klar ist auch der umfassendere Überblick bei U. Meyer, *Paul Ricœur. Die Grundzüge seiner Philosophie*, Aachen 1991. Zeitlich früher datieren die englischsprachigen Darstellungen von D. Ihde, *Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricœur*, Evanston 1971, 59–80, die nachdrücklich die Kantische Argumentation unterstreicht, T. M. van Leeuwens umfassende Rekonstruktion, *The Surplus of Meaning. Ontology and Eschatology in the Philosophy of Paul Ricœur*, Amsterdam 1981, die stärker als andere Marcels und Jaspers' Einfluss hervorhebt, sowie A. de Waelhens werkgeschichtliche Aufarbeitung, *Pensée mythique et philosophie du mal*, in: *Revue philosophique de Louvain 59* (1961), 315–347, die eine methodologische Spannung in der *Empirik des Willens* unterstreicht. Ähnlich ist auch der Fokus von J. Greischs sehr umfassender Rekonstruktion, *Fehlbarkeit und Fähigkeit. Die philosophische Anthropologie Paul Ricœurs*, Berlin 2009, die den Kant-Bezug ausarbeitet und die weiterführenden Potentiale des Werks anzeigt. Zu nennen sind zudem eine sehr frühe Dissertation von W. J. Lowe, die methodische Ambiguitäten aufzeigt: *Mystery and the Unconscious: A Study in the Thought of Paul Ricœur*, Yale 1972, 22–107; vgl. auch seine spätere Einführung zur englischen Übersetzung von *Fallible Man:* W. J. Lowe, *Introduction*, in: P. Ricœur, *Fallible Man,* New York 1986, vii–xxxii, sowie die griffige Darstellung bei S. Davidson, *Introduction. The Kantian Architecture of Ricœur's Fallible Man*, in: ders. (ed.), *A Companion to Ricœur's Fallible Man*, Lanham 2019, 101–124, die als Einleitung für das *Companion to Ricœur's Fallible Man* firmiert. Dieser Band ist ein fruchtbares Arbeitsinstrument, in dem die breite Palette an Bezügen analysiert wird, die die *Die Fehlbarkeit des Menschen* prägt. Weitere Kurzdarstellungen mit unterschiedlich gelagerten Schwerpunkten finden sich bei D. Jervolino, *The Cogito and Hermeneutics. The Question of the Subject in Ricœur*, Dordrecht, Boston, London 1990, Kap. 4; D. M. Rasmussen, *Mythic-symbolic Language and Philosophical Anthropology. A Constructive Interpretation of the Thought of Paul Ricœur*, Den Haag 1971; die beide stark den Zusammenhang mit der *Symbolik des Bösen* hervorkehren, sowie bei I. Römer (*Anthropologie der Disproportion und Kritik der ethischen Weltanschauung. Ricœurs Auseinandersetzung mit Kant vor dem Hintergrund der Reflexionsphilosophie Jean Naberts in ›Die Fehlbarkeit des Menschen‹*, in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns. Die Willensphilosophie Paul Ricœurs im Kontext*, München 2019, 157–183), die nicht nur ebenfalls der Rolle Kants nachgeht, sondern v.a. zeigt, wie diese für Ricœur durch Naberts Reflexionsphilosophie und dessen Reflexionen zum Bösen kritisch umgeprägt wurde (vgl. J. Nabert, *Essai sur le mal*, Paris 1931).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zumindest zweierlei ist in diesem Kontext zu nennen. Zum einen ging es dabei darum, die ihn ebenfalls prägenden reflexions- und existenzphilosophischen Motive mit dem methodischen Selbstverständnis der Phänomenologie konstruktiv zusammenzuführen. Daraus resultierte eine Konfrontation, die notwendigerweise zu einer *Transformation der Phänomenologie* führen sollte. Zum anderen begann Ricœur sich im Lichte der Einsicht, dass »das Böse« in seiner »Unerforschlichkeit« immer schon Gegenstand eines vielfältigen vorphilosophischen, mythischen und religiösen Diskurses war und ist, in dem sich das lebensweltlich-historische Selbstverständnis des Menschen ausspricht, *hermeneutischen Methoden* zu öffnen. Diese teils untergründig verlaufende Dynamik der methodischen Öffnung angesichts einer kardinalen thematischen Herausforderung resultierte schließlich in der viel zitierten »hermeneutischen Wende«, die der Phänomenologie nicht nur ein neues Gepräge verleihen sollte, sondern vor allem auch gänzlich neue Thematiken in den Blick zu nehmen erlaubte.

Doch damit nicht genug: Im Blick auf die Entwicklung einer phänomenologischen *Anthropologie*, die er im Zeichen der wesenhaften *Fehlbarkeit* des Menschen konzipierte, hatte sich Ricœur in diesem Projekt auch mit anderen philosophischen Traditionen auseinanderzusetzen. Für den Kontext der *Fehlbarkeit* ist insbesondere die Aufarbeitung thematisch relevanter Motive von Plato, Augustinus, Descartes und Pascal zu nennen, die er in einem wagemutigen Spagat zwischen einer Kantischen Architektonik[3] und einer – phänomenologisch gebrochenen – dialektischen Methode durchaus spannungsreich auszubuchstabieren versuchte. Ob bei all dem von einem gelungenen Ausbalancieren gesprochen werden kann, bleibe dahingestellt. Denn auch wenn das Werk zunächst eine »einfache und durchsichtige Komposition« (Waldenfels; s. Anm. 2) aufzuweisen scheint, die Vielfalt an Bezügen, mitunter widerstreitenden Motiven und nicht immer sofort klar ersichtlichen Intentionen stellt die Lektüre vor komplexe Herausforderungen und macht eine mehrschichtige Rekonstruktion erforderlich. Dies bedeutet für die vorstehende Darstellung, dass die oft impliziten Anleihen und Referenzen

3 Zu dieser Architektonik vgl. bes. Ihde, *Hermeneutic phenomenology,* Kap. 3, 59–79; Davidson, *Introduction. The Kantian Architecture*; sowie systematisierend Greisch, *Fehlbarkeit und Fähigkeit*, Kap. 3.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dieses vielschichtigen Werkes im Blick auf ihre thematische Konvergenz durchleuchtet werden müssen, bevor die leitende Fragestellung angemessen entfaltet und der Argumentationsgang expliziert werden kann. Ohne ein angemessenes Vorverständnis des umgreifenden Denkhorizonts des jungen Ricœur, der sich schon hier als enorm beweglich und offen erweist, bliebe einiges unverständlich oder zumindest ausgeklammert. Zudem erschlössen sich die vielen vordeutenden Perspektiven auf spätere Arbeiten nicht, die der Verfasser in dieser Phase bereits – wenn auch zumeist implizit – als weiterführende Themenstränge ansatzweise schon ins Spiel gebracht hat. Zu denken wäre diesbezüglich etwa an die Hermeneutik der *Religion*, die als weitgehend ungenannter, aber durchaus spürbarer Horizont des Buches in vielen Passagen mitschwingt, ohne aufgegriffen zu werden, oder auch an die gegen Ende des Werks sich eröffnende Problematik der *Anerkennung*, Themen also, denen Ricœur später ja umfassende eigene Untersuchungen widmen sollte.[4]

1. Werkgeschichtlicher Überblick: Verortung im Projekt einer Philosophie des Willens

Werkgeschichtlich besehen entstand *Die Fehlbarkeit des Menschen* im Kontext eines groß angelegten Projekts, das der systematischen Ausarbeitung einer *Philosophie des Wollens* gewidmet war. Ricœur verstand dieses Projekt als eine ergänzende Fortführung von Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung*, die ihrerseits Husserls frühe Phänomenologie der *Bedeutung* erheblich erweitert hatte. Das Vorhaben war so konzipiert, dass Ricœur in *Das Willentliche und Unwillentliche*[5] (französ. Orig. 1950) zunächst eine phänomenologisch-strukturale »Eidetik des Wollens« entwickelte. Diese legte eine umfängliche Beschreibung der invarianten »Grundstrukturen des Willentlichen und des Unwillentlichen« vor, die der Autor in

4 Vgl. exemplarisch P. Ricœur, *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion,* Freiburg i. Br., München 2008; *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein,* Frankfurt/M. 2006; vgl. zu dieser sich entfaltenden Motivik nochmals Greisch, *Fehlbarkeit und Fähigkeit.*

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihrem reziproken Zusammenwirken entfaltete. Ricœur ging es dabei im Kern darum, das kardinale »Intelligibilitätsprinzip« (WU, 24) der Funktionen des Wollens herauszuarbeiten – und dies *unangesehen* jeder faktischen, d.h. guten oder bösen Bestimmung des Willens selbst. Sein Vorgehen entsprach also einer abstrakten Wesensanalyse, die *empirisch* beschreibbare Willensphänomene wie »Verfehlung«, »Schuld« und »Transzendenz« – »diese Generatoren von Opazität und Absurdität«[6] – im Sinne einer »ethischen Epoché« methodisch einklammerte (vgl. WU, 23 ff.) Dieses Vorgehen spiegelt sich auch in Ricœurs Publikationstätigkeit. *Die Fehlbarkeit des Menschen* erschien zehn Jahre nach *Le volontaire el l'involontaire* als erster Band einer im französischen Original *Finitude et culpabilité* (1960) übertitelten zweibändigen Publikation.[7] Im zweiten Band, der *Symbolik des Bösen*, änderte Ricœur jedoch diese Vorzeichen wiederum, hob die Einklammerung also auf. Seine Aufgabe sah er dort darin, sich der *Realität* menschlicher »Schuld« und den lebensweltlich relevanten *Symboliken* und insbesondere *mythologischen Verarbeitungen* existenziell relevanter negativer Formen des Willenslebens zu widmen, wie es die Schuld in exemplarischer Weise ist. Die Aufhebung der Epoché der *Transzendenz* wiederum hätte schließlich Thema eines dritten – nie geschriebenen – Bandes werden sollen, der sog. *Poetik des Willens*.[8]

Die Vorarbeit zu dieser konkreten Auseinandersetzung hatte *Die Fehlbarkeit des Menschen* zu leisten, indem sie den Ort des *möglichen* Einbruchs des Bösen in die »menschliche Realität« (so übrigens die frühe französische Übersetzung von *Dasein*) erhellte. Ricœur konzipierte sie zu diesem Zweck als eine *Anthropologie auf phänomenologischer Grundlage*. Diese Konzeption stand dabei vor einer besonderen Schwierigkeit. Denn einerseits ging es Ricœur darum, die *methodische Strenge* phänomenologischer Beschreibung

6 De Waelhens, *Pensée mythique et philosophie du mal*, 315.

7 Weshalb in der deutschen Übersetzung und Edition daraus eine »Phänomenologie der Schuld« wurde, wäre zu hinterfragen. Greisch etwa vermutet schlicht, dass man mit einem »phänomenologischen Gütesiegel« das Werk der deutschsprachigen Leserschaft »schmackhafter« (Greisch, *Fehlbarkeit und Fähigkeit,* 75) machen wollte.

8 Vgl. dazu auch J. Greisch, *Das Willensphänomen und die Erfahrungen der Transzendenz*, in: Breyer, Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns*, 123–156.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu bewahren, andererseits wollte er aber auch die *ontologischen Ansprüche* berücksichtigen, die das Mysterium unserer Existenz (*sum*) dem Versuch einer letztbegründenden Reflexion im Zeichen eines selbstmächtigen *ego cogito* entgegenhält. Die Kritik an der »sekundären Naivität« eines erkenntnistheoretischen Idealismus, der im Falle Husserls allzu leicht in eine zentripetale »Egologie ohne Ontologie« zu münden drohte, wird deswegen von Ricœur mit Verweis auf die irreduzible Implikation des *ego cogito* »im Sein« korrigiert.[9]

Der in *Das Willentliche und das Unwillentliche* bereits eingeschlagene Fokus auf die Instanzen des Unwillentlichen zeichnete die Berücksichtigung dieser ontologischen Problematik bereits vor. Im Rekurs auf Marcel wird nun jedoch zusehends klarer, dass das Ich-will als »Exponent einer inkarnierten Existenz« (van Leeuwen) verstanden werden muss, deren zentrifugale Tendenz[10] das Subjekt zum Adressaten oder Rezipienten »degradiert«, es dadurch aber auch auf eine »andere Ordnung« hin öffnet.[11] Dramatische anthropologische, existenzielle und ontologische Qualitäten treffen in ihm zusammen. Die Insistenz auf Husserls methodologische Strenge steht damit in einer spannungsreichen Beziehung v.a. mit Marcels existentialistischem Denken des ontologischen »Geheimnisses« respektive Na-

9 Vgl. G. Marcel, *Le mystère de l'être I*, Paris 1927, 227 f.

10 Ricœur spricht in *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie de l'existence*, Paris 1947, von einem »mouvement centrifuge de l'ex-ister« (107), fasst später in *Das Willentliche und das Unwillentliche* die durch diese enteignende Bewegung entstehende unwillentliche Dynamik dann als »feindliche Kraft« (WU, 40), was dem Ganzen doch eine deutlich dramatischere Note verleiht.

11 Hier ist ein auch bei Levinas zentrales Motiv angesprochen, das in der Entwicklung der Phänomenologie, von Patočka über Marion bis Waldenfels ausgearbeitet wurde. Die Rede ist von einer Transformation des *Subjekts* zu einem »Adressaten des Erscheinens«, einem »Hingegebenen« (*adonné*), einem »Patienten« oder »Respondenten«, einem im Akkusativ Angesprochenen (Levinas). Die »Disqualifikation« der Intentionalität und die daraus resultierende »Degradierung« eines selbstmächtigen Subjekts ist dabei Ausdruck einer veränderten Sicht auf die Grundbewegung der Phänomenalisierung: Ob man das Gewicht auf die Korrelation Intention/Erfüllung, Erfahrung/Ausdruck oder Anspruch/Antwort legt, entscheidet, was überhaupt in den Rang eines Phänomens treten kann. Mit Blick auf die Geschichte der Phänomenologie ist es wichtig zu erwähnen, dass die Denkfigur des Anspruchs somit nicht nur von Heideggers Denken der »Seinsgeschichte« her in die französische Phänomenologie Eingang fand, sondern auch auf anderen Wegen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

berts Rückbindung der Reflexion an »die Wahrheit des Ganzen«,[12] die sich im Gefühl verkörpert. Ricœur bleibt bei all dem gleichwohl sorgsam darauf bedacht, Beschreibung und Reflexion weder den Illusionen einer sich transparenten, autonom dünkenden transzendentalen Selbst-Reflexion auszuliefern, noch deren Ansprüche einer nicht-integrierbaren Denkfigur absoluter Transzendenz oder gar Heterologie zu opfern.[13] Das Zusammendenken von Husserl und Marcel wird exakt dadurch zur produktiven Matrix eines *Denkens auf Umwegen*, das weder die Sorge um die Methode preisgibt, noch die Faszination für das Unergründliche und die Weisen, wie dieses nicht nur das Denken herausfordert, sondern vor allem das Handeln motiviert.[14]

Die Fehlbarkeit des Menschen verdeutlicht in diesem Zusammenhang in nachdrücklicher Weise, dass sich eine im Geiste Husserls entfaltete *Eidetik des Willens* den Anfechtungen (»Komplikation«, »Störung«, »Entstellung«), mit denen die »menschliche Realität« sich in ihrer konkreten Existenz unabweisbar auseinanderzusetzen hat, aus prinzipiellen Gründen nicht gewachsen ist. Vielmehr gilt es, wenn die früh schon aufgekommene Rede von einer »bedingten Freiheit« sachlich begründet werden soll, den prinzipiellen »Einbruchsort« des Bösen, jenen »Fremdkörper in der Eidetik des Menschen«, ins Auge zu fassen und näher zu bestimmen. Es ist, wie

12 J. Nabert, *Éléments pour une éthique*, Paris 1971, 92. Wichtig an Nabert ist vor allem, dass er die Rückbindung an ein Ganzes nicht im Sinne eines »Realismus des Einen« denkt, sondern die aktive Einholung den Umweg über die Artikulation eines »désir du depassement toujours contrarié et toujours renaissant« nehmen muss (J. Nabert, *Le Désir de Dieu,* Paris 1966, 27). Ricœur legt dies als »vorgängige Einheit im Gefühl« (Römer, *Anthropologie der Disproportion*, 165) aus und macht den Gedanken zum Zentrum seiner Abhandlung. Zur Bedeutung Naberts vgl. auch S. Davidson, *The limitation of the ethical vision of the world: The influence of Jean Nabert*, in: ders. (ed.), *A Companion to Ricœur's Fallible Man*, 65–81.

13 Ricœur zufolge kapituliert Marcel allzu schnell vor den Ansprüchen des ontologischen Mysteriums, die er generell als *l'incaractérisable* oder *l'inconaissable* fasst. Hierdurch werde der Begriff überdehnt und auf unsystematische Weise auf sehr unterschiedliche Phänomene wie das Böse, die Einheit von Leib und Seele oder die Liebe angewandt. Vgl. zur Rezeption von und Kritik an Marcel van Leeuwen, *The Surplus of Meaning*, 15 ff., sowie G. Fiasse, *Reflection, the body, and fallibility: The mysterious influence of Marcel in Ricœur's Fallible Man*, in: Davidson (ed.), *A Companion to Ricœur's Fallible Man*, 43–64.

14 Vgl. van Leeuwen, *The Surplus of Meaning,* 19–25.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

uns mittlerweile bekannt ist, die konstitutive *Fehlbarkeit* des Menschen, die Ricœur als jenen Ort ausmacht. Genauer beschreibt er diesen als jene »konstitutionelle Schwäche«, die diesen »Einbruch« – verstanden als eine *Verzerrung, Entstellung* oder gar *Perversion* der ursprünglichen Strukturen eines unschuldigen Willens – in die »menschliche Realität« möglich macht. Eine eidetische Wesensanalyse wird damit zwar hinfällig, jedoch nicht ganz. Denn zur Frage stehen nun ja die Wesenszüge jener möglichen inneren »Abweichung« des Menschen von den Grundstrukturen des Willens, die diesen Einbruch eben *möglich* machen.

Wenn Ricœur in den einzelnen Kapiteln des Buches dem Wesen der menschlichen Fehlbarkeit in ihren verschiedenen Gestalten nachspürt, so bleibt eines durchgängig zu beachten: Bei aller Sensibilität für die verstörenden Erfahrungen von Endlichkeit und Negativität lässt er keinen Zweifel daran aufkommen, dass der Mensch für ihn im Grunde dennoch als dasjenige Wesen zu verstehen ist, für welches das Böse einen Möglichkeitsspielraum bedeutet, dem er *zugeneigt* sein kann, für den die ursprüngliche Bejahung (*affirmation originaire*) jedoch immer *grundlegender* bleiben wird, als das Moment existenzieller Negation.[15] Diese Grundeinsicht in die basale Sinnhaftigkeit menschlicher Existenz und folglich auch Geschichte ist von entscheidender Bedeutung. Sie erst ermöglicht ein umfassendes Verständnis des vorliegenden Buches, denn sie spannt mehrere Denkmotive bzw. Traditionen in *thematischer Hinsicht* zusammen: Das reflexionsphilosophische Erbgut des Ricœur'schen Denkens, das ihn vor allem mit Nabert aber auch mit Marcels Existenzialismus verbindet, spannt sich hier mit einer Entfaltung der darin angelegten anthropologischen Implikationen zusammen, welche sich wiederum nur phänomenologisch angemessen auf den Begriff bringen lassen – in einer zusehends indirekt verfahrenden Phänomenologie.

Eine *Empirik des Willens* brachte gegenüber der frühen *Eidetik* also einen gänzlich anders gelagerten Grundakkord in Anschlag. Wie die Entwicklung von *Das Willentliche und das Unwillentliche* über *Die Fehlbarkeit des Menschen* hin zu *Die Symbolik des Bösen* zeigt, artikulierte sich die veränderte Tonlage zeitverschoben in zu-

15 Vgl. dazu insbesondere die Ausführungen Ricœurs in *Negativität und Ur-Bejahung*, in: ders., *Geschichte und Wahrheit* [1955], München 1974, 335–365, die diesen Zusammenhang in exemplarischer Auseinandersetzung mit Sartre aufklären.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mindest zweierlei Hinsicht auf sehr prägende Weise, in Bezug auf die eingeforderte *Anthropologie* einerseits und die *hermeneutische Gestalt*, die das Gesamtprojekt andererseits anzunehmen begann.

1.1 Erster werkgenetischer Leitfaden: Der Einsatz der Anthropologie

Zum einen trat zunächst ganz unmittelbar die Aufgabe einer Reflexion auf die *anthropologische Verfassung* jenes Wesens ins Zentrum, das aufgrund seiner von *Leidenschaften* zutiefst geprägten Verfassung moralisch verfehlen und d.h. *schuldig werden kann, ohne aber je schon notwendigerweise schuldig zu sein*. Das Konzept der *Fehlbarkeit* (*faillibilité*) wird in diesem Sinne ganz klar gegen Heideggers strukturelle Engführung von Endlichkeit und Schuldigsein[16] eingeführt, die sich für Ricœur auch bei Jaspers (etwa in seiner Akzentuierung der Ausweglosigkeit menschlichen *Scheiterns* und der Bestimmung des *Tragischen* als Grundzug der Existenz)[17] noch durchhält. Ricœurs Rezeption von Marcel, insbesondere des von ihm eingeschlagenen Weges von der »Weigerung zur Anrufung«,[18] der die Dimension einer »ursprünglichen Affirmation«, eines »Begehrens zu existieren« unterstreicht, erlaubt dagegen in der Tat eine ganz andere Akzentsetzung. Denn die Fehlbarkeit lässt sich im Lichte dieser Dimension, wie Ricœur erkennt, nicht einfach als notwendige Folge einer übermächtigen Struktur oder als ein schicksalhaftes Existenzial verstehen. Er konzipiert sie vielmehr als einen konstitutiven *Spalt* (*faille*), der die in den Grundfähigkeiten Menschen angelegte *Einbruchstelle* des Bösen ebenso verkörpert, wie die Möglichkeit des Gutseinkönnens in ihm gründet.

16 Siehe M. Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], Tübingen [15]1984, §§ 54, 58.

17 Siehe K. Jaspers, *Über das Tragische*, München 1954, wo dieses Motiv greifbar wird; vgl. dazu und zu Ricœurs Kritik an Jaspers im Allgemeinen die informativen Überlegungen bei van Leeuwen, *The Surplus of Meaning*, 26 ff., sowie J. Porée, *Karl Jaspers: The clarification of existence*, in: Davidson (ed.), *A Companion to Ricœur's Fallible Man*, 19–42, der nachvollziehbar Ricœurs verschiedene Kritikpunkte an Jaspers' Denken darlegt.

18 So die Übersetzung des Titels von Marcels Schrift *Du refus a l'invocation*, Paris 1940.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ricœur bezeichnet diese *polare Potentialität* im Anschluss an Descartes und Pascal als eine *innere Disproportion*. Diese öffnet sich zwischen der Endlichkeit unserer Erfahrung und unseren unendlichen Ansprüchen, zwischen Sinnlichkeit und Verstand, zwischen Gefühl und Rationalität, zwischen der animalischen Bindung an Bedürfnisse und der menschlichen Ausrichtung auf Glückseligkeit, etc., und motiviert verschiedene menschliche Vermittlungsversuche, ohne sich jedoch je gänzlich schließen oder vermitteln zu lassen. Der Akzent, den *Das Willentliche und das Unwillentliche* noch auf eine ontologisch integrierbare *Dualität* von Freiheit und Notwendigkeit gelegt hatte,[19] in die der Mensch zuletzt zwar nur *einwilligen* kann, will er »Versöhnung« finden, verschiebt sich hier in geradezu dramatischer Weise auf eine letztlich unaufhebbare *Polarität*. Dadurch wird den Leserinnen und Lesern einerseits schmerzhaft deutlich, dass *niemals eine endgültige Versöhnung* stattfinden wird können, die das gebrochene *cogito* – sei aufgrund der immer prekären Einheit von Leib und Seele, oder auch angesichts der Unerforschlichkeit des Bösen – mit sich ins Reine brächte. Dies ist prinzipiell nicht möglich, da die treibende *Unruhe* im Herzen des Menschen[20] nicht einfach auf seine Passivität oder Rezeptivität zurückführbar ist, also auch nicht bspw. auf pathologische Affekte, deren die Vernunft Herr werden könnte, entschlösse sie sich einmal dazu, etc. Entscheidend zu sehen ist vielmehr, dass sie ebenso, ja womöglich viel weitreichender noch in seinen Ansprüchen auf »unbegrenzte Rationalität, […] Totalität und Glückseligkeit« (FM, 20) wurzelt. Andererseits wiederum vernimmt man jedoch in all dieser Polarität doch auch einen basalen *Unterton von Hoffnung*, der sich in Ricœurs stark von Nabert inspiriertem »Stil des Ja« ebenso durchgängig Gehör verschafft.[21] Denn wenngleich die Konfrontation mit der Endlichkeit in all ihren Spielarten auch nicht restlos zu vermitteln ist, so bleibt

19 Ricœur selbst spricht in einem frühen Vortrag aus dem Jahr 1951 ganz explizit noch von der »Grenz-idee einer wechselseitigen Reintegration des Bewusstseins in den Leib und des Leibes in das Bewusstsein« (vgl. P. Ricœur, *L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite*, in: ders., *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences III*, Paris 2013, 95–122).

20 Augustinus, *Confessiones. Bekenntnisse*. Lat./Dt., Düsseldorf, Zürich 2004, 8 resp. 9 (I/1): »[…] inquietum est cor nostrum […]« ([…] unruhig ist unser Herz […])«.

21 Zur Beschreibung dieses Stils vgl. van Leeuwen, *The Surplus of Meaning*, 31 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

im Lichte des Vorgriffs auf ein *sinnhaftes Ganzes* menschlicher Existenz eine Atmosphäre der Hoffnung gleichwohl deutlich spürbar. Insbesondere das kreative Potential der »imaginativen Variation« einer »ursprünglichen Unschuld«, das in der *Fehlbarkeit des Menschen* öfters angesprochen wird, ist hier von zentraler Bedeutung. Sie bezeugt dabei weniger die Möglichkeit, dass die Vermittlung zu einer »Fehlbarkeit ohne Fehl«, zu einer »Fragilität also ohne »Fall«, führen könnte, da die Fehlbarkeit im Sinne einer originären Disproportion sich ja nicht aus der Welt schaffen lässt, ohne den Menschen mitzureißen.[22] Gerade dies realisieren zu wollen, wäre mit Ricœur als eine spezifische Aktualisierung der Möglichkeit des Bösen zu verstehen, wie sich später genauer zeigen wird.[23]

Beide genannte Möglichkeiten in ihrer irreduziblen Polarität grundieren mithin die phänomenologische Anthropologie in *Die Fehlbarkeit des Menschen.* Ricœur fragt also nicht nur danach, wie diese konstitutionelle Disproportion im Denken, Handeln und Fühlen in je verschiedener Hinsicht *aufbricht.* Er zeigt auch, wie sie in diesen Bereichen durch einen dritten Terminus – je unvollständig eben – *zu vermitteln versucht* wird. Die auf eine *Poetik des Willens* vorgreifende Frage, ob in einem *übergreifenden* Horizont dem »unruhigen Herzen« des Menschen zuletzt eine Versöhnung mit den Anfechtungen der Endlichkeit je gelingen könnte, mag deshalb zwar einen herauszuhörenden Unterton darstellen, sie muss aber notwendigerweise offen bleiben.[24] Was in dieser Intonation dennoch

22 Ricœur hat dieses in *Das Willentliche und das Unwillentliche* eingeführte Motiv, das in FM eher implizit wirksam ist, später selbst noch deutlicher auf den Begriff gebracht, vgl. P. Ricœur, *Die Freiheit im Lichte der Hoffnung*, in: ders., *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I* [1969], München 1973, 199–226.

23 Ein Beispiel hierfür wäre die Kritik, die Ricœur an den sog. politischen »Theologien der Herrschaft« äußert, die im Zuge eines Kurzschlusses von zu sichernder Freiheit und unverletzlicher Souveränität exakt jenen Impuls freisetzen, der das *Suchen* nach Spielräumen freier Gestaltung der *Sucht* ihrer absoluten Sicherung opfert (P. Ricœur, *Phänomenologie der Religion*, in: ders., *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*, Freiburg i. Br., München 2008, 94. Fußnote). Zur Distinktion Suchen/Sucht siehe genauer die Überlegungen gegen Ende dieses Beitrags.

24 Dies scheint in der Tat eine Frage zu sein, die Ricœur in den Bereich einer nicht mehr systematisch durchforschten »Hermeneutik der Religion« geführt hat; vgl. B. Gregor, *Ricœur's Hermeneutics of Religion. Rebirth of the Capable Self*,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

greifbar wird, ist wiederum die kardinale Rolle der bereits angesprochenen ontologischen Figur einer »originären Affirmation«, deren Anfechtungen durch die Endlichkeit noch ihre Existenz bestätigen und das Verlangen nach weiteren Vermittlungen antreiben: »So ursprünglich die Bosheit sein mag, das Gute ist noch viel ursprünglicher«, heißt es in diesem Sinne auf den letzten Seiten des Werks (FM, 188). Im Gegenzug zu der von Ricœur bewunderten Größe der »ethischen Weltanschauung« Kants, die ihm exakt in ihrem Anspruch auf Universalität problematisch wird, liegt die Stärke des Eingeständnisses in dessen »Grenze« anderswo: Ricœur verortet sie darin, dass sie die wechselseitige Beziehung der Freiheit und des Bösen in einer Weise ernst nimmt und zu vertiefen erlaubt, die es nicht nur auf eine Frage der »Maxime« und seiner pathologischen Motivation reduziert, sondern im Zeichen der Tatsache, dass sie es als einen »Stachel« zu verstehen beginnt, den sie immer schon mit in sich aufgenommen hat. Es handelt sich also, um eine andere Trope französischer Phänomenologie hierfür aufzugreifen, um »eine Vergangenheit, die niemals Gegenwart war«[25].

Die Implikationen dieser Einsicht sind nicht gering. Sich der Möglichkeit des Bösen adäquat zu stellen, ist folglich die Aufgabe einer philosophischen Reflexion, die diese Möglichkeit im Zeichen einer Freiheit zu verstehen beginnt, die sich nicht mehr als eine bloß *gebrochene* und möglicherweise zu integrierende Einheit von Freiheit und Natur erfasst, die wiederhergestellt werden könnte. Vielmehr begreift die Reflexion sie nun als immer nur »bedingte Freiheit« eines in konstitutiver Weise *zerbrochenen* Wesen, das die

---

Lanham 2019. Eben dort wird der Adressat des religiösen Anspruchs ja mit Blick auf die poietische Erneuerung oder Wiedergeburt des »fähigen Menschen« verstanden, d.h. im Zeichen einer (Selbst-)Transzendenz der Fehlbarkeit und ihrer kulturell-symbolischen Gestaltungen. Sehr deutlich wird im vorstehend behandelten Werk allerdings werden, worin das Suchtpotential und d.h. die Gefahr solch übergreifender bzw. totalisierender Gesten liegt, eine Gefahr, die gerade auch im Bereich der *Religion* kaum von der Hand zu weisen ist. Vgl. M. Staudigl, *On Seizing the Source: Toward a Phenomenology of Religious Violence*, in: *International Journal of Philosophical Studies 24*, no. 5 (2016), 744–782.

25 Dieser Topos, der sich bei Derrida und Deleuze wiederfindet, geht zurück auf M. Merleau-Ponty (*Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966, 283), der das Motiv der »fungierenden Leiblichkeit« mit der Problematik des Unreflektierten, ja eines reflexiv niemals völlig Einholbaren phänomenologisch einführt, das Ricœur v.a. am Beispiel der »Geburt« mehrmals aufgreift.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Möglichkeit der Verfehlung ebenso zu seinen eigensten Fähigkeiten rechnet, wie die Imagination der Unschuld, die als poetische Matrize dabei nicht nur individuelles Handeln inspiriert, sondern auch in sozial-politische Utopien immer schon Eingang gefunden hat.

1.2 Zweiter werkgenetischer Leitfaden: Der hermeneutische Umweg

Der Denkhorizont, der sich hier auftut, reicht überaus weit. Das werkgeschichtlich erste »anthropologische Zwischenspiel« (Waldenfels), in dem Ricœur den Menschen als ein *Wesen der Vermittlung* ins Auge fasst, sollte später auch in eine umfassendere *Anthropologie des fähigen Menschen* überführt werden,[26] in der dann v.a. die Modalitäten *narrativer* Vermittlung eine kardinale Rolle einnehmen sollten. Wenn auch die Kontinuitäten mit dem Frühwerk nicht immer klar erscheinen, so wird an diesem Punkt mit Blick auf *Die Symbolik des Bösen* aber doch klar, inwiefern das Frühwerk noch die andere angesprochene, in der Tat ebenso zentrale Weiche für Ricœurs Denken und Werk im Ganzen stellte: Mit der Aufhebung der Epoché der »Verfehlung« und der »Schuld« nämlich, die die »Empirik des Willens« ja konkret ins Licht zu setzen begann, stieß die Analyse nicht einfach auf ein Wesen, das in seinem Innersten unruhig ist und in all seinen Bestrebungen der Vermittlung zerbrochen bleiben wird. Vielmehr noch ist dies ein Wesen, wie Ricœur insbesondere von Nabert gelernt hatte,[27] das sich in dieser seiner *conditio* immer schon im Lichte des »objektiven Geistes«, d.h. genauer symbolischer Insti-

26 Vgl. Greisch, *Fehlbarkeit und Fähigkeit*; G. Fiasse (éd.), *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable*, Paris 2008; M. Stahl, *Zwischen Initiative und Passivität. Zur philosophischen Anthropologie in Paul Ricœurs Spätwerk*, in: T. Ebke, C. Zanfi (Hg.), *Das Leben im Menschen oder der Mensch im Leben? Deutsch-Französische Genealogien zwischen Anthropologie und Anti-Humanismus*, Potsdam 2017, 483–495.

27 In der Tat scheint es, dass Ricœur die Grundeinsicht, dass die Reflexionsphilosophie, um die »eitle Wahrheit« des reinen *ego cogito* zu vermeiden, sich der Interpretation der Ebene des – mit Hegel gesprochen – »objektiven Geistes« öffnen muss, von Nabert übernommen hat (vgl. bspw. Ricœur, *Éléments pour un éthique*, 98, zur Textualität der Welt im Allgemeinen). Dieser Umweg wird dabei von Nabert als Wiederaneignung der Existenz als Begehren und Anstrengung (*desir d'être, effort d'exister*), d.h. einer ursprünglichen Affirmation (zu diesem

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tutionen, narrativer Traditionen und praktizierter Mythologien versteht, reflektiert und nicht zuletzt in der kreativen Transformation dieser Sinnordnungen auch *poietisch* zu entfalten, ja womöglich neu zu *schaffen* sucht. Mit der *Symbolik des Bösen* ist in diesem Kontext Ricœurs inaugurale Hinwendung zur Hermeneutik im Sinne einer *Symbol*hermeneutik verbunden, doch erste Spuren dieser Wendung zeichnen sich bereits in der *Fehlbarkeit* ab, die ja bspw. auf zentrale Mythen – wie insbesondere den Mythos der *Unschuld* – an zentraler Stelle ja bereits Bezug nimmt.[28]

Übergreifend besehen bricht sich in dieser Werkphase also erstmals ein *hermeneutischer Umweg* die Bahn, den ein im Ursprung gebrochenes *cogito* über die/das Andere/n hin zu sich selbst, ja zu einem vollen Selbst, gehen muss. Entscheidend erscheint dabei, dass dieser Umweg über die Symbole und Mythen, in denen sich dieses zerbrechliche Wesen im Lichte seiner ureigensten Möglichkeiten – d.h. seiner Fähigkeiten wie auch Verfehlungen – immer schon selbst versteht und sich auch in seiner konstitutiven Zerrissenheit ausgelegt hat (*Symbolik des Bösen*), keineswegs nur eine Meditation über die Negativität ist. Wie wir schon festhielten und wie insbesondere die *Symbolik des Bösen* es uns anschaulich demonstriert, bleibt ihr anderer Brennpunkt vielmehr die Erinnerung an einen (ursprünglichen) Zustand potentieller *Unschuld*, dessen poietische Aktualisierung individuell wie kollektiv enorme Wirkmacht zu entfalten vermag.[29] Auch damit ist wiederum ein Motiv angesprochen, das Ricœur später sehr umfassend aufgreifen sollte.

Begriff vgl. Nabert, *Élements pour une éthique*, 49–100), verstanden – womit ja wiederum das Grundmotiv von Ricœurs Anthropologie genannt ist.

28 Diese große Bedeutung zeigt sich insbesondere im Kontext der Aufarbeitung und Kritik von Motiven der Kantischen Anthropologie (s.u.); dazu erhellend D. Frey, *Imagination and Religion: The Myth of Innocence in ›Fallible Man‹*, in: Davidson (ed.), *A Companion to Ricœur's Fallible Man*, 3–18.

29 Wiewohl dieser Problemraum in der *Fehlbarkeit* des Öfteren zur Anzeige kam, verblieb die geplante *Poetik des Willens*, die der transformativen, ja womöglich schöpferischen Fähigkeit des Menschen, die Ricœur insbesondere in der Einbildungskraft (*imagination*) und ihrer katalytischen Wirkung auf die Vermöglichkeiten des Menschen vermutete, auf die Spur kommen wollte, bekanntlich ungeschrieben. Vgl. zu dieser Konzeption und zu möglichen Beweggründen, die Ricœur andere Wege einschlagen ließen, D. Jervolinos Überlegungen in *The Cogito and Hermeneutics*: »›Hermeneutic phenomenology‹ and ›poetics of the will‹, interrelating, define the horizon of Ricœur's work. In the end, ›hermeneutic

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zu berücksichtigen bleibt für unseren Rahmen nun, dass der hermeneutische Umweg sich nicht bloß aus der Notwendigkeit einer auslegenden Aneignung konfligierender Traditionen motiviert. Vielmehr speist er sich, so können wir Ricœurs Überlegungen nun lesen, aus dem *ontologischen Überschuss an Sinn*, den – mit Marcel und auch Maine de Biran gesprochen – das faktisch je aufs Neue auszulegende Mysterium unserer ontologisch zwei-einen Existenz verkörpert. Die Weise, wie Ricœur die »Epoché der Schuld« auflöst, gibt uns in diesem Zusammenhang einen gewichtigen Wink für unser Verständnis der Architektonik des Ricœur'schen Frühwerks. Da Ricœur spekulative Schlüsse auf das Wesen des von einem ins Unendliche strebenden Willens ebenso wie von der negierenden Macht des Unwillentlichen (der Charakter, das Unbewusste und die Faktizität des Lebens formen es auf irreduzible Weise) geprägten Menschen vermeiden wollte, zog er keine unvermittelte Aufhebung der methodischen Klammer in Betracht, die das Problem des moralisch Bösen direkt aufzugreifen erlaubt hätte. Ein solches Vorgehen hätte ihm zufolge nämlich bloß auf Abwege geführt: Ob man dann bei einer pessimistischen Grunddeutung (Schopenhauer), einem »Willen zur Macht« (Nietzsche), einer Hypostasierung der Endlichkeit (Heidegger und Jaspers, je auf ihre eigene Weise) oder einer »fantastischen Ontologie des Seins und des Nichts« (Sartre) seine Zuflucht suchte – die Folge wäre in jedem Falle eine eindimensionale Bestimmung des Menschen gewesen. Ricœur versteht im Gegenzug zu einer solchen reduktiven Auslegungstendenz das Wesen des Menschen von Kant her, wie oben schon angesprochen, *antinomisch*, d.h. als (sich selbst) vermittelnder »Mitspieler im großen Spiel des Lebens« (Kant). Es ist als zwischen den genannten Polaritäten aufgespannte »gegenstrebige Fügung« (Heraklit), und entsprechend als ein *suchendes* Wesen, das sich im Horizont seiner Fehlbarkeit und

---

phenomenology‹ becomes the philosophical organon of the ›poetics of the will‹, and the latter will be the secret eros or ethos giving life to the former« (174; vgl. 113 f.). Relevante Zusammenhänge zu Fragen insbes. politischer Praxis ließen sich v. a. im Blick auf Ricœurs Texte *L'imagination dans le discours et dans l'action*, in: H. van Camp (éd.), *Savoir, faire, espérer: Les limites de la raison*, Brüssel 1976, 207–228, und die Vorlesungen über *Ideologie und Utopie* herstellen (vgl. P. Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia*, New York 1986).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihrer möglichen Vermittlungen selbst ergreifen muss, zu denken.[30] Die *conditio humana*, hierin ist sich Ricœur mit Arendt wohl einig, ist eine, die der Mensch permanent *macht*, für die er also letztlich auch selbst verantwortlich zeichnet. Die *Symbole*, die der Mensch sich von sich selbst und seiner Bestimmung macht, *sollten* mithin in der Tat zu denken geben – zumal sie es sind, die zu (allzu oft unbedachtem) Handeln motivieren.

Nimmt man das Gesagte ernst, so bleibt der Mensch anders zu konzipieren als im Zeichen klassischer Anthropologien. Ricœurs Konzeption situiert sich demzufolge ganz rückhaltlos im Zeichen jener immer instabilen, ja wesenhaft *fragilen* Synthese, die der Mensch *ist*, die den Spielraum seiner freien Vermöglichkeiten dabei ebenso gleichsam performativ mitbestimmt, wie sie seine endliche *conditio* bewahrt. Die im Zeichen eines »para-hegelianischen Dreischritts«[31] von Endlichkeit, Unendlichkeit und immer imperfekter Vermittlung konzipierte *indirekte Anthropologie der menschlichen Disproportion* lehnt sich dabei, wie wir noch genauer ausführen werden, nicht nur an den *kritischen* Kant, sondern im Fortgang des Buches insbesondere auch an dessen »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht« an. Beide sind für ihn aus verschiedenen Gründen von zentraler Bedeutung und gehen in diesem Werk eine eher ungewohnte Symbiose miteinander und noch mit manch anderen ein. Dieses ungewöhnliche Zusammenspiel, den Aufbau und die innere Logik des Buches gilt es zunächst zu durchleuchten, um seine weiterführenden Implikationen ausloten zu können.

2. Die Herausforderung der Reflexion am Leitfaden der »Pathetik des ›Elends‹« (FM, 17–33)

Während die *Einleitung* die Stellung des Buches im Kontext der »Philosophie des Willens« insbesondere im Vorblick auf die *Symbolik des Bösen* verortet, bringt sie dabei doch auch das letztgenannte

30 Besonders gut greifbar wird diese durch und durch antinomische Struktur in Ricœurs frühen Text *L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique*, in: ders., *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences III*, 21–47.

31 Vgl. Greisch, *Fehlbarkeit und Fähigkeit*, 86.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Motiv bereits klar in Anschlag: Ricœur verknüpft hier die Frage nach dem *Bösen* mit der nach dem Wesen der menschlichen *Freiheit*, die er ebenso als Grund des Bösen ausweist, wie er dessen – in Symboliken und Mythen praktisch tradierte – *Bekenntnis* als die Bedingung des Freiheits*bewusstseins* aufweist. Die radikal anmutende *Fremdheit* des Bösen, sein Einbruch in die Wesensverfassung des Menschen, wird hier als Konstituens eines Selbst-Verständnisses verständlich, das die *Plurivozität* des Selbst ernst nimmt, eine vielfältige *Alterität* im Selbst anerkennt, und die Möglichkeit, sich selbst als ein (möglicher) Anderer – hier: jene/r, der Böses tun *kann* – im Medium der Symbolisierung dieser menschlichen Vermöglichkeiten (an) zu erkennen, als ko-konstitutiv für die Konstitution des Selbst erkennt. Diese wechselseitige Verstrickung von unaufhebbarer Andersheit, bedingter Freiheit und im Zeichen unbedingter Ansprüche sich verstehender Selbst-Konstitution wird von den ersten Seiten der *Fehlbarkeit des Menschen* an zum prägenden Motiv des gesamten Buches. Dieses Motiv entspringt einem Vorgriff auf das im Zeichen des Gefühls mehr angezeigte als gegebene Ganze menschlicher Existenz, das sich von der Reflexion gleichwohl nie einholen lässt, eben so aber die Erfahrung zu einem nie endenden Begehren nach Ausdruck werden lässt. Aus diesem Grunde beginnt Ricœur sein Buch *Die Fehlbarkeit des Menschen* denn auch mit einer Meditation über die sog. *Pathetik des Elends*, also einer Auseinandersetzung und Explikation jenes nicht-philosophischen Vorverständnisses und Ausdrucks menschlicher Existenz, das uns an so manchen Rändern des philosophischen Diskurses in der Erfahrung anspricht.

Dass also der Mensch nicht im einfach im Zeichen seines *Falls* zu verstehen ist, sondern als *fehlbar* zu denken ist, diese erste »Arbeitshypothese« führt Ricœur im 1. Kapitel mit Blick auf eine zweite Arbeitshypothese ein, die er als die originäre »Nicht-Koinzidenz des Menschen mit sich selbst«, als »*ratio* der Fehlbarkeit« (FM, 17), bezeichnet. Der »unumgängliche Descartes« und das von ihm formulierte »Paradox des endlich-unendlichen Menschen« (FM, 18), mithin eines endlichen Verstandes, der mit seinem unendlichen Willen mehr schlecht als recht zusammenlebt, dient hier als Wegweiser. Ihm folgend zeigt Ricœur, wie der Mensch als zwischen diesen Polen gefangenes »Mittelwesen« zu denken sei, nicht einfach als ontologisch Gemischtes, sondern als »Vermittler«, als »Vermittlungen schaffend«. Nicht zwischen Gott und dem Tier steht der Mensch

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

außerdem, und man wüsste in der Tat nicht, wie er zwischen diesen vermitteln sollten, sondern als »gemischtes Wesen« zwischen Sein und Nichts wohnend ist es seine ursprüngliche Bestimmung, Vermittlungen zu *vollziehen* – d.h. aber auch, von jeglichem Ursprung immer schon abgekoppelt zu sein.

Diese Hypothesen sind klar gefasst, sie eröffnen dem Buch eine »Richtung«, aber, wie Ricœur selbstkritisch anmerkt, kein »Programm« (FM, 20). Um einen fundierten und programmatisch tragfähigen *Ausgangspunkt* für eine philosophische Anthropologie, die im Zeichen der Fehlbarkeit ansetzt und fortschreitet, zu finden, wendet sich Ricœur mithin der genannten *Pathetik* zu, die ihm ein Vorverständnis des fehlbaren Menschen liefern soll. Vom »gesamten Menschen«, von der konkreten »Gesamtansicht seiner Nicht-Koinzidenz mit sich selbst, seiner Disproportion, der Vermittlung, die er durch sein Dasein vollzieht« (FM, 20), möchte er auszugehen, da die Philosophie, wie er ihr ins Stammbuch schreibt, eben »nirgends absolut beginnt«. Sie bleibt vielmehr, wie er es formuliert, von der Nicht-Philosophie »getragen«, ja sie »lebt von der Substanz dessen, was bereits unreflektiert verstanden wurde« (FM, 21). Ricœur geht es entsprechend darum, in der *Pathetik* die »Matrize jeder Philosophie, die im Missverhältnis und im Mittlertum das ontische Merkmal des Menschen« (ebd.) sieht, philosophisch anzusetzen.

Selbst wenn der »radikale Anfang« also nicht im Bereich der *Quellen* liegt, entwickelt Ricœur einen in *methodischer Hinsicht* radikalen Stil, der es ermöglichen soll, in der »fortschreitenden Einholung« der Pathetik eine *Erweiterung der Reflexion* zu betreiben. Diese »reflexive Wiederaneignung« beginnt mit einer *transzendentalen Reflexion* über das Erkennen. In dieser ersten Etappe erweist Ricœur die Begrenztheit jeder objektbezogenen Reflexion, was ein erstes Moment expliziert und den Leitfaden seiner Anthropologie anzeigt. Ricœur leitet dann über in eine zunächst *praktische Reflexion* über die Gebrochenheit menschlichen *Handeln* und zuletzt des *Gefühls*, womit er zwei weitere Etappen der intendierten Vermittlung der Disproportion entfaltet. Der Weg durch diese reflexiven Etappen verbürgt, dass die Darlegungen an lebensweltlicher Konkretion gewinnen und dabei in eins der Weg vom »Bewusstsein von …« zur Innerlichkeit des Selbstbewusstseins durchlaufen wird. Die Kapitel 2–4 bringen damit die Unabschließbarkeit der Reflexion auf den Begriff, positiv gewendet ihre produktive Abhängigkeit von einer

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Sinnfülle, der die Reflexion nie nachkommen wird« (FM, 23). Der »reflexive Stil« wird so bis zu seiner »äußersten Möglichkeit« getrieben, indem er die – in diesen Hinsichten sich immer mehr verinnerlichende – Disproportion von Erkennen, Handeln und Fühlen zum Ausdruck bringt. Auf diesem Wege wird das Konzept der Fehlbarkeit in seinen zentralen Dimensionen entfaltet und mit Blick auf die Formen einer theoretischen, praktischen wie affektiven Vermittlung geprüft. Doch bevor dies Programm entfaltet werden kann, greift Ricœur zuerst die Leitfäden jener *Pathetik des Elends* auf, in denen er ein gelebtes Vorverständnis dieser Sinnfülle sich abzeichnen sieht.

Der Rückgriff auf Platons *Mythen* von der Seele (und analog von der *polis*) als fragiler *Mischung*, wie sie im *Gastmahl,* dem *Staat* und dem *Phaidros* in unterschiedlicher Akzentuierung entfaltet werden, sowie auf Pascals *Rhetorik* der Größe und des Elends des Menschen dienen hier dazu, den gelebten Reichtum eines unexplizierten Vorverständnisses der »Disproportion des Menschen« (FM, 29) in Erinnerung zu rufen.[32] An ihm hat die Reflexion sich abzuarbeiten, das, was als erlebte Unstimmigkeit in der Sprache der Mythen inchoativ artikuliert bzw. in der Rhetorik existenziell antizipiert wird, in reflexive Transparenz überzuführen. Ricœur ist dabei allerdings ganz klar, dass es sich niemals um eine restlose Aufhebung des Mythos in den Logos handeln kann. Im Gegenteil soll der Reichtum des gelebten »Vorverständnisses« der ontischen Zerbrochenheit und Hinfälligkeit sowie existenziellen Fehlbarkeit des Menschen nicht bloß der Angelpunkt, die *poetische Matrize*, sondern auch das *unerschöpfliche Reservoir* einer Reflexion bleiben, die sich daran je aufs Neue abzuarbeiten und d.h. diesen »Diskurs« in philosophischer Terminologie aufzuarbeiten hat. Der Anschluss an Nabert, der davon ausgeht, dass die Endlichkeit von einem »Begehren nach Selbstübersteigung durchzogen ist, das ständig durchkreuzt wird und sich erneuert […] und das mit den tiefsten Bedingungen des Selbstbewusstseins zusammenhängt«[33], ist hier sehr deutlich greifbar. Ricœurs Einsatzpunkt wird zunächst aber eine *transzendentale*

32 Anderswo bringt Ricœur in diesem Sinne auch noch Kierkegaards Überlegungen zum Verhältnis von Endlichem und Unendlichem ins Spiel; vgl. *L'antinomie*. Inwiefern bspw. die biblischen Klagepsalmen und die Dichtung hier des weiteren produktiv herangezogen werden können, zeigt Greisch, *Fehlbarkeit und Fähigkeit*, 82 f.

33 Nabert, *Le Désir de Dieu*, 27 (zit. bei Greisch, *Fehlbarkeit und Fähigkeit*, 85).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Reflexion sein, die diesen »unausschöpfbaren Speicher an Sinn« (FM, 28) in formalster Hinsicht aufgreift, in der Folge aber nach Konkretisierung und Verinnerlichung verlangen wird.

3. Die transzendentale Synthesis als erste Ebene der Vermittlung: Endliche Perspektive – unendliches Verbum – reine Einbildungskraft (FM, 34–69)

Bei einem vorphilosophischen Einsatzpunkt einzusetzen, bedeutet, dass die Philosophie nicht der Sache nach *reiner Anfang* sein kann, wohl aber der *Methode* nach. Um in der Tat die mythologische Vor-Ausarbeitung der Ricœur interessierenden Themen abzuarbeiten, um nicht im Mythos verfangen zu bleiben, bedarf es eines in methodischer Hinsicht radikalen Anfangs. Ricœur sieht diesen im Duktus einer *transzendentalen* Reflexion sichergestellt, die nicht aus der Innerlichkeit bzw. Introspektion ihre Bestimmung schöpft, sondern aus dem Umweg, den die Reflexion je *vom Objekt her* nehmen muss. Die Synthese ist so auch als Synthesis *am* Objekt zu verstehen, von dem her sich die kritische Darstellung des Erkenntnisvermögens folglich darlegen lässt. Solche intentionale Synthesis bleibt dabei, die ist vorab festzuhalten, Synthese eines Bewusstseins in der Welt, aber noch nicht Synthese eines Selbst-Bewusstseins (vgl. FM, 68). Wenn Ricœur mithin von der Ebene und Fakultät des *Erkennens* ausgeht, die sich mit der transzendentalen Reflexion erschließt, so umkreist er auf dieser »ersten Wegstrecke einer philosophischen Anthropologie« eine Art modellhaftes »Grundmotiv« (FM, 43). Dieses leitet den weiteren Weg an, mindestens die nächste Wegstrecke – von der *abstrakten* Explikation des »Bewusstseins überhaupt, d.h. weiter nichts als Entwurf des Objekts (zu sein)« (ebd.), hin zur Frage, was das Bewusstsein *konkret* »für sich« (FM, 36) ist, was die »Einheit einer Person« (FM, 68) sei.

Das Modell der transzendentalen Reflexion, das Ricœurs Darlegung der Fakultät des *Erkennens* anleitet, entwickelt er aus einer durchaus an Husserl und Merleau-Ponty ansetzenden Analyse der Wahrnehmung in ihrer leibhaftigen Perspektivität, deren Endlichkeit durch die Unendlichkeit der sie transzendierenden Bedeutungsintention auf eine universale Sagbarkeit hin überschritten wird (die Intersubjektivität der Sprache). Die Erkenntnis des Objekts, verstan-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den als Produkt einer transzendentalen Synthesis, versteht Ricœur entsprechend im Zeichen eines dialektischen Zusammenspiels zwischen *endlicher* Perspektive (Rezeptivität, Wahrnehmung) und *unendlichem* Wort (Bestimmung, Denken). Die Dialektik des Wahrnehmens und des Bedeutens verkörpert hier eine *erste Form der Disproportion*, die zwischen endlichem Blick qua inkarnierter Offenheit und der sprachlichen Signifikation im Sinne des intentionalen Überschreitens auf ein Noema hin aufbricht (FM, 46). Dieses Vermögen, die Transzendenz zu sagen, wird von Ricœur mit dem Motiv des Sagen-wollens zusammengestimmt. Entscheidend ist, dass dieses die Totalität des Nicht-Absehbaren nicht bloß auf die nicht-perspektivische Einheit eines idealen Objekts (*Wort*) zu beziehen erlaubt, sondern vielmehr im Zeichen des »unendlichen Verbs« die Vermöglichkeiten der Bejahung bzw. der Verneinung, d.h. des Urteilens, und mithin den Spielraum menschlicher Freiheit selbst aufspannt (FM, 56–58).

Das Zusammenspiel einer zentrifugalen, bedeutungsverleihenden Intentionalität und einer erfüllten, teilweise überschießenden zentripetalen Intentionalität konkretisiert auf dieser Ebene die cartesische Leitfigur des endlich-unendlichen Menschen, die Dynamik von Verstand und Wille bzw. von Verstand und Sinnlichkeit im Sinne Kants. Wenn hieraus klarerweise eine *Disproportion* hervorgeht, stellt sich an dieser Stelle entsprechend auch erstmals die Frage ihrer Vermittlung, des »Dritten« also. In dieser Hinsicht schließt Ricœur nun architektonisch gesehen an Kant an, ja versetzt die ganze Analyse in eine dezidiert kantische Perspektive, wenn er dieses Dritte als »reine Einbildungskraft« konzeptualisiert.[34] Der Ausgriff auf diese bekanntermaßen »verborgene Kunst« stellt dabei sicher, dass Husserls Tendenz, die Phänomenologie in einen transzendentalen Idealismus übergehen zu lassen, unterbunden wird (FM, 62 f.), da die Dualität der zu vermittelnden Terme, von Perspektive und diskursivem Überschritt, im Denken des Objekts zwar (mindestens schematisch) verbunden wird, selbst aber »nicht völlig reflektiert werden kann« (FM, 63): Dem ist so, da das Bewusstsein als »Vermittler« *selbst*

34 Mit Römer lässt sich global formulieren, dass es dabei nicht nur um einen Anschluss an einzelne Konzepte geht, sondern dass Ricœur dem kantischen »transzendentalen Idealismus die Gestalt einer philosophischen Anthropologie« verleiht (vgl. Römer, *Anthropologie der Disproportion*, 158).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

noch keine integrale Intelligibilität aufweist, da auch sie nur »am« oder »im Ding« geschieht[35] und korrelativ »l'objet est, *en face de nous*, la synthèse réalisé de ce qui, en nous, est disproportionné«.[36] Kants Rede von der »verborgenen Kunst« der »reinen Einbildungskraft« spricht dabei von einer »blinden obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele«, die sicherstellt, dass Sinnlichkeit und Verstand erkenntnisgenerierend *zusammenspielen*. Ricœurs Rückgriff auf das Konzept der *Einbildungskraft* unterstreicht entsprechend jene als originär bezeichnete Dialektik von Rezeptivität und Aktivität, von Endlichkeit und Unendlichkeit, die sich in der Konzeption der *Intentionalität* im Grunde die Bahn bricht. Im Gegenzug zu Husserls transzendentalphänomenologischer Tendenz, diese in den Hintergrund zu drängen, insistiert Ricœur darauf, dass diese Polarität grundsätzlich nicht einseitig aufzulösen sei.[37] In doppelter Frontstellung also gegen eine *Überbewertung der Endlichkeit* (Heidegger) einerseits und eine *Hypostasierung des Subjekts* andererseits (Husserl) findet er dabei in Kant die entscheidende Referenz für die Ausgestaltung einer »philosophischen Anthropologie«, die sich in eins als eine »moderne Philosophie der Endlichkeit« auszusprechen vermag.[38] Die Synthese von Endlichkeit und Rationalität nicht im Zeichen einer »Philosophie der Endlichkeit« schlichtweg zu »beseitigen« (Römer), noch aber auch sie unter der Ägide einer idealistischen Phänomenologie zu verwässern, um im Gegenzug der »Dramatik des Objekts« (FM, 66) gerecht zu werden, dies ist Ricœurs Anspruch, der im Kontext der Diskussion der transzendentalen Reflexion deutlich greifbar wird.

Das Gesagte erfordert in der Folge nicht weniger als die Ausrichtung auf das *Erkennen* von *Ganzheit* aus der (gegenstandsfixier-

35 Dass Ricœur sich damit explizit auch kritisch von Heideggers Kant-Auslegung im Zeichen der eigenen »Philosophie der Endlichkeit« absetzt, sei hier ebenfalls nur angesprochen; vgl. auch Römer, *Anthropologie der Disproportion*, 159 f. Inwiefern dabei auch eine Kritik an Foucault und dessen historisch bedeutsamer Kant-Lektüre im Kontext seiner Übersetzung der *Anthropologie* mitschwingt, diskutiert erhellend Greisch, *Fehlbarkeit und Fähigkeit*, 76 ff.

36 P. Ricœur, *L'homme et son mystère*, 126 (zit. bei van Leeuwen, *The Surplus of Meaning*, 42).

37 Vgl. auch van Leeuwen, *The Surplus of Meaning*, 43.

38 Vgl. P. Ricœur, *Présentation de la philosophie française contemporaine*, in: *Bibliographie philosophique I. Bibliographie d'histoire de la philosophie 1945–1965,* Paris 1966, 9–17, hier: 11.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten) theoretischen Philosophie in die Fragestellungen praktischer Philosophie überzuleiten. Denn die erste Etappe der (transzendentalen) Reflexion verblieb grundsätzlich abstrakt. Die Stärke dieser Abstraktheit besteht sicherlich darin, mit der Pathetik *zu brechen* und die philosophische Reflexion zu inaugurieren. Der reflexionsphilosophische Ausgang vom *Gefühl*, dessen Sinnüberschuss irreduzibel bleibt, führt so auf einen *Riss*. Dieser geht nicht nur konstitutiverweise mitten durch den Menschen, sondern wird auch niemals vollständig aufgehoben werden können, treibt eben dadurch die Reflexion und das Begehren nach Ausdruck voran. Über Kant hinausgehend, setzt Ricœur zwar mit dessen analytischer Spaltung von Sinnlichkeit und Verstand an, transponiert sie aber phänomenologisch in die von Descartes übernommene Polarität von Endlichkeit und Unendlichkeit. Diese terminiert auf der ersten Ebene in einer – wie gesagt zutiefst instabilen – Synthesis von Erscheinen und Sinn, die im Zeichen der *Einbildungskraft* als eine Synthese *am* Ding nachgezeichnet wurde.

Die *Schwäche* des bisherigen Vorgehens ist es, dass sie am Leitfaden der *Disproportion des Erkennens* nur »das abstrakte Skelett dieser unserer Lebenswelt« freizulegen vermochte. Es geht Ricœur daher in der Folge darum, »vom Abstrakten zum Konkreten« (FM, 74) überzuleiten. Die Aufgabe dieses und des folgenden Kapitels ist es entsprechend, die »menschliche Realität als Ganzheit […] zwischen immer konkreteren Polen und in stets lebensnäheren Vermittlungen« (FM, 73) erscheinen zu lassen, d.h. zu entfalten, wie die Disproportion sich korrelativ konkretisiert und verinnerlicht.

4. Die praktische Synthesis als zweite Ebene der Vermittlung: Charakter – Glück – Achtung

Während die *Erkenntnis* nur objektbezogen ist, nur »die Form einer Welt überhaupt« (FM, 70) exponierte, bezieht sich der *Wille* auf die *ganze Person*. Die Triade, die Ricœur in Analogie zur theoretischen Synthesis (Perspektive, Sinn, Einbildungskraft) bildet, steht im Dienst der Aufgabe, die »wirkliche Welt«, d.h. die Welt in ihren »affektiven und praktischen Bewandtnissen« (FM, 71), zu retablieren. Die Frage geht entsprechend auf die »Ganzheit« menschlicher

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Existenz, die nun in einer neuen Synthesis gesucht wird. Ricœur folgt also wiederum Kant, dessen Übergang von der »transzendentalen Analytik« zur »Dialektik« in der *Kritik der reinen Vernunft* ja dadurch begründet wird, dass die Ausrichtung der Vernunft(ideen) der Verstandestätigkeit ein Verlangen nach Totalität, nach dem »Unbedingten« einschreibt, was die Überschreitung der theoretischen zur praktischen Philosophie motiviert.[39] Ricœur beschreibt in Übereinstimmung mit diesem Programm das Schema, in dem die *Person* und nicht mehr die *Sache* das »führende Objekt« ist, sehr klar: Im Bereich praktischer Endlichkeit korreliert der Perspektive der *Charakter*; in Bezug auf die praktische Unendlichkeit dem Begriff Sinn der des *Glücks*, und der praktischen Vermittlung, die an die Stelle der »ins Objekt projizierten Einbildungskraft« tritt, korrespondiert die »Konstitution der *Person* in der Achtung« (FM, 73). Mit dem Begriff »Charakter«, jener »Totalität von Endlichkeitsaspekten« (FM, 74), verweist Ricœur auf die Enge der Perspektive, in der sich die Offenheit leibhaftiger Existenz nur aussprechen (und d.h. überschreiten) kann.

Die konkret gelebte Perspektivität vollzieht sich in zwei Ebenen: als *affektive* und als *praktische Perspektive*. (a) Die *affektive Perspektive* steht laut Ricœur für die *Endlichkeit* eines Begehrens, das mithin nie reiner Akt, sondern immer »veranlaßter Entwurf, Tun-Leiden« (FM, 76) ist. Die Singularität des Leib-Subjekts bleibt damit an eine »affektive Undurchsichtigkeit« gebunden, d.h. die Unmittelbarkeit leiblicher Existenz öffnet nicht nur auf die Welt, sondern belehnt uns im Nullpunkt unseres Existierens mit einer im Grunde unsagbaren Unmittelbarkeit, einem »Gefühl der Urdifferenz« (FM, 79). Dieser »Generalbass« der affektiven »Verklammerung mit sich selbst« ist Ricœur zufolge ein »angeborener Hang«, jene »Eigenliebe«, die sich tendenziell in sich verschließt (FM, 80). (b) Eine andere Weise solcher Verschlossenheit zeichnet die *praktische Perspektive* aus. Denn nicht nur ist der handelnde Mensch an den gebürtigen Nullpunkt seiner affektiven Selbstübereignung – dies erinnert durchaus an Thesen Michel Henrys – gekettet; vielmehr ist der praktische Horizont seiner Vermöglichkeiten auch durch seinen erworbenen Habitus geprägt. Dadurch steht die praktische Spontaneität ebenfalls

39 Vgl. zu den kantischen Implikationen und auch zur doch teilweise deutlichen Kritik an Kant wiederum Römer, *Anthropologie der Disproportion*.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

klar im Zeichen der Endlichkeit. Ricœur denkt sie als jene »Urträgheit«, die sich uns als Gewohnheit immer schon auf den Leib geschrieben hat. Die Endlichkeit des Charakters, die in der *Endlichkeit der Perspektive* ihre leibhaftige Fundierung hat, repräsentiert so im Zusammenspiel mit der *affektiven Endlichkeit der Selbstliebe* und der *praktischen Endlichkeit des Habituellen* die Endlichkeit des Menschen als solche.

Die Endlichkeit erscheint hier also in einem Register, das sie zunächst als *Perspektive*, dann als *Selbstliebe* und schließlich als *gewohnte Gestalt* ausweist. Das Feld menschlichen Handelns erweist sich als begrenzt durch *Begehren* und *Habitus*. In ihm aber ist jeder Einzelne Ricœur zufolge ein Teil der Menschheit, denn jeder Mensch realisiert eine »partielle Totalität« (FM, 87). Der Charakter als »perspektivische Ausrichtung des Motivationsfeldes in seiner Gesamtheit« ist mithin nicht »Gegenteil dieser Menschheit, sondern ihr Anblick von einer Stelle aus« (ebd.). Die Frage, in welcher Weise diese Endlichkeit *überschritten* wird, so, wie auf theoretischer Ebene das Sagen das Wahrnehmen transzendierte, beantwortet Ricœur mit Verweis eben auf ein »Begehren nach Totalität«, dem er den Namen *Glück* (*bonheur*) gibt. Die *Disproportion* zwischen *Charakter* und *Glück*, die sich hier abzeichnet, verinnerlicht und konkretisiert diejenige von *Wahrnehmen* und *Sagen-wollen*. Entscheidend für diese Argumentation ist freilich, dass Ricœur hier rigoros *Glück* von jeder Art spontaner *Befriedigung*, die immer punktuell bleibt und mithin prekär, unterscheidet. *Glück(seligkeit)* ist nicht eine *Summe* erfüllter Begierden, also nicht bloßer Ausdruck von Selbstliebe. Ricœur fasst es im Anschluss an Aristoteles vielmehr als eine »Erfüllungsganzheit«, genauer als »den Existenzialentwurf des Menschen in seiner Unteilbarkeit« (FM, 93), der sich in der »Idee des vollkommenen Wollens« im Kantischen Sinne einer »höchsten Vernunftbestimmung« vollendet (FM, 95). Das Begehren nach dieser unerreichbaren Totalität treibt entsprechend eine »Synthese von Glück und Charakter« (FM, 97) an. Diese wiederum ebnet dann der »extremsten ›Disproportion‹« (FM, 95) den Weg: »derjenigen, die das menschliche *Handeln* durchwühlt und es zwischen der Endlichkeit des Charakters und der Unendlichkeit der Glückseligkeit auseinanderzerrt« (ebd.).

Der vermittelnde Term, das Dritte, das Ricœur hier wiederum im Anschluss an Kant und genauer über eine Reflexion auf die

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Idee der Menschheit« einführt, ist das Konzept der *Person*. In der Person – oder genauer im sie leitenden Entwurf »der Personalität der Person« (FM, 98) – verbindet sich die *Endlichkeit* einer Existenz mit der *Unendlichkeit* der in ihr vorgezeichneten konkreten Möglichkeiten, in denen die »Idee der Menschheit« sich bereits angezeigt findet. Die Vermittlung ist gleichwohl nicht in einem konkreten Individuum zu finden. Person*sein* besagt im Anschluss an Kant, sich selbst und andere im Zeichen der »Idee der Menschheit« – an der jede/r, wie unvollkommen auch immer partizipiert – zu behandeln. Die Glückseligkeit bezeichnet korrelativ nichts anderes als das »äußerste Endziel menschlichen Schaffens«, in dem die Endlichkeit des Charakters und die Unendlichkeit der Glückseligkeit sich im *Zweck* eines Handelns treffen, der »gleichzeitig eine Existenz wäre« (FM, 99). Was Kant »Anweisung der Vernunft« nennt, wird hier, in einer impliziten aber deutlichen Kritik an Kant, von Ricœur auf ein *Begehren* der Vernunft zurückgeführt, das keineswegs ins Pathologische tendiert.

Was Ricœur am Beginn als die »Grenze« der ethischen Weltanschauung andeutete, zeigt sich hier nun deutlich, wenn er schreibt, »dass jede an eine ethische Weltanschauung gebundene Anthropologie auszuschalten wäre«. Dies bezieht sich insonderheit auf die Kantische, die von einer »verderbten Sinnlichkeit« ausgeht, sodass der Mensch sich – im Zeichen des so genannten »radikalen Bösen« – »bereits auf die Seite des Bösen geschlagen hat« (FM, 104). Dadurch aber wäre vorab eine »pessimistische Anthropologie« etabliert, die die bloße *Möglichkeit* des Fehlgehen*könnens* gerade nicht ins Auge zu fassen erlaubt, welche die »Analyse des zerbrechlichen Erlebens« (ebd.) nachzeichnen soll. Der Fokus auf das *Gefühl der Achtung* im Sinne eines praktisch vermittelnden Dritten, verstanden in Analogie zur *Einbildungskraft* im theoretischen Bereich, ist hier daher wahrlich entscheidend. Ricœur vertieft bzw. rettet dadurch nämlich Kants aporetische Einsichten, indem er in der Achtung das Zusammenspiel einer »Geneigtheit des Begehrens für die Vernünftigkeit« mit einem »Verlangen der Vernunft nach Glückseligkeit« am Werk findet (FM, 107), deren Affinität sich bei Kant mitunter anzeigt, aber nicht exponiert werden kann.

Ricœurs reflexionsphilosophisch ererbte Annahme einer ursprünglichen, wiewohl keineswegs bruchlosen Verbindung von Vernunft und Gefühl, ist hierbei von kardinaler Bedeutung. Sie dient

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihm zu nichts Geringerem, als die »doppelte Zugehörigkeit« der Person im Gefühl der Achtung sowohl zur Sinnenwelt wie zur intelligiblen Welt näher aufzuschlüsseln: Als einzige »Triebfeder a priori« soll die Achtung bei Kant ja sicherstellen, dass das Sittengesetz die Neigung »niederschlägt«, in eins aber auch »erhebt« (FM, 105). Wenn bei Kant die Achtung dadurch »in ein negatives sinnliches Gefühl einerseits und ein intellektuelles Selbstverhältnis andererseits«[40] auseinanderzubrechen droht, so erweist Ricœur ihre phänomenale Einheit dadurch, dass er sie als *trans-affektiv* und d.h. ursprünglich *verflochten* auslegt[41]: Die Erhebung der Person in der Achtung geht also nicht aus einem (grundsätzlich inexponiblen) Selbstverhältnis der praktischen Vernunft hervor, sondern erweist sich dadurch, dass die Person sich in ihrer Personalität – d.h. als Entwurf der Menschheitsidee – im *Anderen* trans-affektiv wiederzuerkennen vermag.

Wenn so Kants »moralischer Rigorismus« in reflexionsphilosophischer Manier unterwandert wird, so fußt dies auf der entscheidenden Annahme, dass im Gefühl nicht nur eine ontologische »Freude zu sein«, sondern auch ein affektives Band – eine *connaturalitas* – am Werk ist, die sich reflexiv gleichwohl niemals einholen lässt. Ob diese Idee einer zwar uneinholbaren, aber doch vorausgesetzten Einheit hier nicht einerseits stillschweigend auf die Levinas'sche Denkfigur des Anderen und seines mich ethisch erhebenden Anspruchs rekurriert, andererseits aber der Phänomenologie der Alterität dadurch den Wind aus den Segeln nimmt, dass unter

40 Römer, *Anthropologie der Disproportion*, 167.

41 Der Hinweis findet sich bei van Leeuwen; vgl. einen Passus in Ricœurs frühem Artikel, *Sympathie et respect: Phénoménologie et éthique de la seconde personne*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale 59*, no. 4 (1954), 380–397, worin er von einer Spontaneität des Willens handelt, die im Herzen des Affekts anhebt: »Nous pouvons donc appeler *trans-affectif* [meine Hervorhbg., MS] le moment du respect, quoiqu'il n'existe que dans un affect qu'il remodèle intérieurement. Je crois que c'est ce que Kant veut dire dans la *Critique de la Raison pratique* quand, reprenant par une démarche synthétique le thème du respect à partir de l'autonomie, il oppose le respect comme *›mobile a priori‹* aux autres mobiles empiriques de la sensibilité; il l'appelle alors un sentiment ›produit spontanément‹ par opposé aux autres affects qui sont ›subis ou reçus par influence‹; il est, en effet, comme l'empreinte de la faculté d'agir dans la faculté de désirer« (391).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

reflexionsphilosophischen Vorzeichen eine vorgängige Einheit postuliert wird, muss hier dahingestellt bleiben.[42]

Die praktische Synthesis, die der Ricœur'schen Reflexion das Gebiet der Ethik eröffnet, wird von ihm ebenso als eine *intentionale* Synthesis konzipiert. Es handelt sich um eine Synthesis, die außerhalb des Menschen ihr Ziel realisiert, nämlich in einer grundsätzlich zerbrechlichen Vermittlung der *Person* mit der der praktischen Totalität einer »höheren Lust« (FM, 130 f.), die ihrem »Existenzialentwurf« eingeschrieben sein soll – und von Ricœur als *Personalität der Person* bestimmt wird. Auch diese Synthesis bleibt mithin objektiv gerichtet. Sie betrifft aber nicht mehr ein *theoretisches Objekt*, sondern ein *praktisches Ziel*, das ein spezifisches Handeln erfordert. So wie die *Einbildungskraft* die Erkenntnis im Rahmen der theoretischen Synthese ermöglichte, so greift Ricœur nun auf die *Achtung* als jene andere Art einer »verborgenen Kunst in den Tiefen der Seele« zurück, die sicherstellen soll, dass die praktische Synthesis möglich wird. Im Zeichen der paradoxalen Verfassung dieses Phänomens, das einerseits der Endlichkeit von Sinnlichkeit und Gefühl zugehörig ist, andererseits die »höhere, unveränderliche Ordnung« der praktischen Vernunft inauguriert, erschließt Ricœur die Möglichkeit der praktischen Synthesis: Aufgrund ihrer doppelten Zugehörigkeit verbleibt auch sie instabil, ja vertieft den *Spalt*, der die *Zerbrechlichkeit* des Menschen schon im Theoretischen ausmachte, existenziell noch.

42 Es wäre zu überlegen, ob erst die *Wege der Anerkennung* hier wahrlich neue Wege beschreiten, sofern mit ihnen die Rolle des Konflikts und des Kampfes stärker in den Vordergrund rückt. Dass die ethische Beziehung zum Anderen jedoch nichts mit dem Kampf um Anerkennung zu tun hat, sagt Levinas wiederum seinerseits ganz deutlich, und es wäre mithin zu erwägen, ob eine Reflexion über die politische Zerbrechlichkeit des Menschen nicht dort fündig werden könnte, wo sie die zerbrechliche Vermittlung der Motive eines perspektivischen Kampfs einerseits und eines unbedingten Anspruchs andererseits ins Auge fasst.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5. Affektive Zerbrechlichkeit und prekäre Vermittlung: Über Innerlichkeit, Intentionalität und Schematisierung des Gefühls

Ricœurs folgender Schritt in der *Fehlbarkeit* wird nun darin bestehen, den Ort jener *inneren* Synthesis aufzusuchen, an dem sich das Bewusstsein erst wahrhaft als *Selbst*bewusstsein erweist. Hierzu wird ein expliziter *Schritt von der Praxis zum Gefühl* notwendig – und es deutet sich angesichts dieser Begriffe bereits an, dass er dabei auf bereits vorliegende Konzepte zurückgreifen wird, wie sie mit dem *Glück* bspw. bereits angedacht wurden. Wie seltsam es auch anmuten mag, dass eine Reflexion über den *Charakter* und das *Glück äußerlich* bleiben soll, ihre Synthese wurde bisher bloß *formal* als eine *an* der Person im Allgemeinen beschrieben. Die Reflexion des vierten Kapitels wird entsprechend bekannte Begriffe neu aufgreifen und in veränderter Perspektive interpretieren, um sich der entscheidenden Frage zu öffnen: Gibt es im Menschen eine Synthese von Endlichem (Charakter) und seinem Verlangen nach Unendlichem?

Wie Ricœur schon gegen Ende von Kapitel 3 festhält, ist das *Gemüt* jener Ort, an dem der »Überstieg des ethischen Dualismus« die »Wiedergewinnung der uranfänglichen ›praktischen‹ Dimension« als einer »›praktischen Disproportion« erlaubt, um so einer »radikaleren Anthropologie« den Weg zu ebnen (FM, 106 f.). Das *Gemüt* als Ort einer Empfänglichkeit, die uns diesseits der Alternative von »verderbter Sinnlichkeit« und erhebendem »Gefühl *a priori*« versetzt, entzieht sich dabei dem Modell der transzendentalen Reflexion, das bis hierhin die Analyse geleitet hatte. Um die »Textur des Gemüts, des Gefühls als solchen zu enthüllen« (FM, 109), gilt es nun im Gegenteil, die »innere Dualität der Achtung« auf jene affektive Matrix zurück zu reflektieren, in deren Synthese sich die Person *für sich selbst* konstituiert, d.h. eben *nicht* mehr objekthaft.

Mit der Dimension des wesenhaft nicht-objektivierbaren *Gefühls* betritt Ricœur die »innerste und zerbrechlichste« Stelle seiner Anthropologie der Fehlbarkeit, das »unruhige Herz« (FM, 111). Methodisch besehen ändert sich hier alles, sofern es nun darum geht, sich rückhaltlos auf die »Kluft ein(zu)lassen, die zwischen der rein transzendentalen Auslegung der ›Disproportion‹« – im Zeichen der fragilen Synthesen der *Einbildungskraft* bzw. der *Achtung* – »und

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der erlebten Erfahrung des ›Elends‹ zurückblieb« (FM, 112).[43] Was Ricœur nun aufzuweisen sucht, ist der unüberwindbare Kontrast, der die innere Disproportion des Gefühls von den Fakultäten des Erkennens und Handelns dadurch trennt, dass er in letzter Instanz *keine* Synthese zulässt. Das Verlangen nach Glück, das bereits auf der Ebene der praktischen Synthesis kardinal war, wird dabei als übergreifender Leitfaden herangezogen, an dem die Dynamik des Gemüts und sein »unruhiges Herz« analysiert werden. Das methodische Vorgehen entspricht dabei jedoch nicht mehr einer fortschreitenden, zentripetalen Bewegung von einer Ebene zur anderen; neben die Reziprozität von Endlichkeit und Unendlichkeit treten dazu neue, zentrifugal zu verfolgende Korrelationen, insbesondere jene von Erkennen und Fühlen sowie Fühlen und Handeln, die in einer *angewandten Phänomenologie* im besten Sinne im Blick auf das konkrete *Leben des Gefühls*, d.h. seine subjektive Genese, ontologische Dimension wie auch intersubjektive Artikulation schrittweise erschlossen werden.

Ein erster Abschnitt, »Intentionalität und Innerlichkeit des Gefühls«, widmet sich entsprechend der »Wechselwirkung des Fühlens und des Erkennens« (FM, 115). Das Gefühl erzeugt einerseits die Intention des Erkennens, das Erkennen wiederum prägt eine objektive Stufenfolge in das Gefühlsleben ein. Wie Ricœur zeigt, lässt sich das Gefühl als »Kundwerden einer Beziehung zur Welt« denken, »die unaufhörlich unser Mitverwickeltsein, unsere Inhärenz, unsere Zugehörigkeit, die tiefer sind als jede Polarität und Dualität, in Gang hält« (ebd.). Das Gefühl als »Widerspiel der Objektivierung« zu denken, die es notwendigerweise hervorruft, verweist darauf, dass beide sich in einer *reziproken Genese* artikulieren, sodass im Gefühl die paradoxe »Einheit einer Intention und einer Affektion, einer Intention zur Welt und einer Affektion meiner selbst« (FM, 119) sich verkörpert. Eben darin aber besteht Ricœur zufolge auch das ontologische »Geheimnis des Gefühls«, dass es solcherart ein

43 Viele Autoren weisen auf diesen methodologischen Bruch in der Struktur des Buches hin. Während Greisch (*Fehlbarkeit und Fähigkeit*, 92 f.) bspw. eine »Lücke« in der kantisch inspirierten Architektonik des Werks verortet (nämlich im Übergehen der Frage »Was soll ich hoffen?«), die Ricœur andernorts aufgegriffen hat, Lowe (*Mystery*, 77) von der »Verwirrung« spricht, die dieser Bruch stiftet, betont van Leeuwen die Produktivität und die faszinierende Tiefe, die sich dadurch gerade einstelle (*The Surplus of Meaning*, 49).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vor-prädikatives Band, eine »ungeteilte Bindung meiner Existenz an die Seienden und an das Sein durch Begehren und Liebe« (ebd.), ins Werk setzt.

Der folgende, mit Maine de Biran »*Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*« betitelte Unterabschnitt ist entscheidend für die angesprochene methodologische Neuausrichtung. Ricœur zeigt hier, dass die »Urdimension«, die das *Leben des Gefühls* dem transzendentalen Grundmotiv entgegenstellt, sich ihrerseits in eine noch tiefere, »urgegebene« (FM, 123) Disproportion aufspaltet. Diesen innersten »Ort« der Disproportion lokalisiert Ricœur im »affektiven Knoten, den Platon *θυμός* nannte und den er zwischen der *epithymia*, dem sinnlichen Begehren, und der Vernunft ansetzte, deren spezifisches Begehren hinwieder der *eros* ist« (ebd.). Das Gefühl vertieft so besehen die für unsere Menschlichkeit »wesentliche Dualität«, ja verschärft sie im »nichtobjektiven Modus […] des inneren Konflikts« (FM, 122). Die genannte Trias korrespondiert dabei zwar einerseits der bislang leitenden Begriffsmatrix Endlichkeit—Unendlichkeit—unvollkommene Vermittlung. Andererseits macht Ricœur der Leserschaft mit Nachdruck deutlich, dass die Synthese nirgendwo prekärer ist als in der Sphäre der Innerlichkeit.[44] Denn wenn die »Menschlichkeit des Menschen« diese »Unebenheit« ist, »diese Polarität von Anfang an […] zwischen deren Polen das ›Gemüt‹ seinen Sitz hat« (FM, 124), so folgt daraus, dass sich die fühlende Subjektivität nicht wie das Erkennen oder Handeln an einem *Gegenstand* oder einem *Projekt* menschlichen Handelns vollendet, sondern sich immer nur als »polemische Dualität« (FM, 141) zu artikulieren vermag.

Die solcherart angezeigte *unübersteigbare* Dualität des Menschen bildet Ricœur wie gesagt durch die Terme von (immer endlicher) *Lust* und (ins Unbedingte bzw. Unendliche zielender) *Glückseligkeit* konzeptuell ab. Hierin spricht sich die basale Disproportion von *bios* und *logos* aus, deren immer intendierte Vermittlung sich im spezifisch menschlichen Streben des *θυμός* verschiedentlich manifestieren wird. Wenn mit Greisch in diesem Zusammenhang von einer »Daseinsanalytik« gesprochen werden kann, so steht diese nicht mehr im Zeichen der Heidegger'schen *Sorge*, sondern vielmehr des *Herzens* – und wird als »Analytik der Fehlbarkeit« ausbuchstabiert.

44 Vgl. Greisch, *Fehlbarkeit und Fähigkeit*, 94.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ricœur geht dabei davon aus, dass *Lust* respektive *Glückseligkeit* zwei »Terminierungsarten von affektiven Bewegungen« (FM, 124) sind: eine, die ans Partikulare gefesselt bleibt (*ἐπιθυμία*), und jene andere, der es zufällt, das »Gesamtwerk des Menschen« zu vollenden (*ἔρως*). Wenn die Glückseligkeit nun bereits auf der Ebene der praktischen Synthese auftrat, so verblieb sie dort gleichwohl nur im Stadium einer formalen Idee des antizipierten Ganzen, die der Singularität einer existenziellen Perspektive entgegengestellt wurde. Die Aufgabe wird nun darin bestehen, darzutun, wie das *ontologische* Gefühl der »Bindung meiner Existenz an die Seienden und an das Sein durch Begehren und Liebe« (FM, 119), d.h. »dieses Grundgefühl, dieser Eros, durch den wir im Sein sind« (FM, 136), sich konkretisiert und spezifiziert. Ricœur spricht diesbezüglich von einer »Mannigfaltigkeit von Zugehörigkeitsgefühlen« (ebd.), die er als »Schematisierungen« des Grundgefühls auslegt.

Diese *Schematisierungen* des Grundgefühls (In-sein) differenzieren sich im *zwischenmenschlichen Leben des »Wir«* (Mit-Sein) und im *überpersönlichen Wirken der »Ideen«* (Für-Sein) konkret aus. Die philosophische Anthropologie lässt damit die Beschreibung des Gefühls im Allgemeinen hinter sich und tritt in den Raum seiner zwischenmenschlichen Konkretisierung und Artikulation ein. Wenn Ricœur damit über die *Innerlichkeit* des Gefühls hinausgeht, so bekundet sich gerade in seinen intersubjektiven und kulturellen Artikulationen jedoch gleichermaßen die »Unendlichkeit des Gefühls«, da diese von keiner Gesellschaftsordnung und keinem Werk je ausgeschöpft werden kann, sondern all diese Projekte vielmehr beseelt. Die *Teilhabe am Wir* ebenso wie die *Hingabe an Ideen* bekundet dabei zudem, dass auch hier von einer Polarität auszugehen ist, nämlich jener von »Herz und Sorge« (FM, 137). Dies verdeutlicht, dass unsere Beziehung zum ontologischen Gefühl entsprechend auch mehr einem *Versprechen* entspricht, als einem *Besitz* (vgl. FM, 138) – dem Versprechen, gleichsam auf dem »Durchgang zur Glückseligkeit« zu sein in all diesen Schematisierungen. Diese Einsicht erhellt wiederum, weshalb Ricœur in der *Freude* (zu existieren) das Grund- und Seinsgefühl ausmachen kann, dem gegenüber die Grundbefindlichkeit der *Angst* (Heidegger) nur die Kehrseite darstellt (vgl. FM, 140). Deren Erfahrung freilich dramatisiert unsere Existenz zum Konflikt. Doch das originäre Gefühl der Seinszugehörigkeit stellt sicher, dass »der Mensch fähig ist zur Freude, zur Freude durch

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Angst und im Durchqueren der Angst« – es wird so zum »Wurzelgrund aller ›Disproportion‹ im Gefühlsbereich und zur Quelle der *affektiven Zerbrechlichkeit des Menschen*« (ebd.). Denn wie ein wenig später nur formuliert wird, resultiert daraus, dass das Selbst nur als ein »›zwischen-zweien‹, ein Übergang« sich konstituiert. Dadurch ist es ein *Suchen nach Vollendung*, das sich in den Gefühlen der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft oder einer Idee« einerseits selbst überschreitet (das Selbst als ein Anderer), dabei aber die Differenz nicht aufgeben kann, die seine Singularität ausmacht. Man muss daher, heißt es, »*unter* den Leidenschaften nachgraben und bohren, die im geschichtlichen und kulturellen Leben des Menschen die Unschuld der ›Differenz‹ unter der Decke der stolzen und mörderischen ›Präferenz‹ verkleiden« (FM, 142).

Im Zeichen dieser Losung entwirft Ricœur nun seine weitere philosophische Theorie der »affektiven Zerbrechlichkeit des Menschen«. Dabei lässt er das transzendentale Grundmotiv kantischer Provenienz hinter sich, um bei Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* Anhalt zu suchen. Der Begriff des *θυμός* dient ihm, wie bereits ausgeführt, als *Vermittlungsinstanz* zwischen dem sinnlichen Begehren und dem spezifischen Streben der Vernunft – und symbolisiert so den Grundkonflikt des menschlichen Gemüts im Allgemeinen. Diese Verknüpfung verbindet er weiterhin mit Kants Topos der »Gemütskrankheiten«, die bei jenen zu finden ist, die ihren Affekten *ausgeliefert* sind.[45] So werden diese in den Leidenschaften der *Herrschsucht*, *Habsucht* und *Ehrsucht* bei Kant zwar als *archetypische Schematisierungen* des genuin menschlichen Strebens (*θυμός*) ins Auge gefasst, dabei aber ausschließlich im Zeichen ihrer »*entarteten* Ausbildungen« (FM, 146) interpretiert.[46] Ricœur folgt zwar diesem Leitfaden der »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht«, transponiert diese dabei aber in eine *philosophische Anthropologie der Fehlbarkeit*. Er bewerkstelligt dies, indem er unter der Trias der *Süchte*, die Kant nominiert hatte, jenes »echte *Suchen*« oder auch »humane Verlangen« aufsucht, das konstitutiv ist für das menschliche Selbst und Handeln.

45 Vgl. I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht,* hg. v. R. Brandt, Hamburg 2000, § 50.

46 Vgl. ebd., §§ 54–58.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Orientierung an jenem ontologischen Gefühl der Teilhabe macht es hier möglich, das, was wir empirisch zunächst und zumeist nur in der Gestalt der *Entstellung* kennen (es sei denn in singulären Zeichen) nun als »Verkehrung« erfassen, als Verkehrung nämlich der »urgegebenen Modalitäten des menschlichen Begehrens, die die Menschlichkeit des Menschen ausmachen« (FM, 147). In einer Art eidetischen Variation treffen wir so in eins auf eine »Imagination der Unschuld«, die uns das *Wesen* unseres Suchens offenbart, indem sie mit dem »Prestige des Faktums« bricht. Was so möglich wird, ist die Einsicht in »eine andere Ordnung, ein anderes Reich« – in dem wir, wie Ricœur Kant zitiert, »schon jetzt sind, und in der unser Dasein der höchsten Vernunftbestimmung gemäß fortzusetzen, wir durch bestimmte Vorschriften nunmehr angewiesen werden können«.[47]

Die Frage, die so nun klarer ersichtlich wird, ist jene nach den Wesensstrukturen der zur Verfehlung werdenden Fehlbarkeit, so wie sie sich in der Ordnung der Kultur in den affektiven Modalitäten des *Habens*, des *Vermögens* und des *Geltens* ausmachen lassen. Die spezifisch *menschliche* Erweiterung der hier in den phänomenologischen Blick tretenden Objektwelt, die sich so zur Ebene des »objektiven Geistes« erweitert, interessiert Ricœur dabei insofern, wie sich darin die genuin menschliche Affektivität auskristallisiert: als ein *Suchen*, das jederzeit in Gefahr steht, zur *Sucht* zu werden.

Jenes konkrete, durch das spezifisch menschliche *Streben* geschaffene »neue Verhältnis zu den Dingen«, in dem sich in eins ein »neues Verhältnis zu den Anderen« artikuliert, analysiert Ricœur in der genannten dreifachen Hinsicht, d.h. im Blick auf die grundmenschlichen Eigenschaften des *Habens*, *Vermögens* und *Geltens* und deren gesellschaftliche Artikulationen.[48] Seine Intention hierbei ist, hinter den Aspekten, den ihre fortschreitende ökonomische, politische bzw. kulturelle Objektivierung annimmt, eine je primordiale und

47 I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, hg. v. R. Brandt und H. F. Klemme, Hamburg 2003, 146. Ricœur kommt auf diesen Passus mehrfach zurück, zuvor bereits in der Explikation der praktischen Synthesis.

48 Eine umfassendere Rekonstruktion der Kantischen Anthropologie, ihrer relevanten Grundkonzepte und systematischen Bedeutung für Ricœur findet sich bei Greisch (*Fehlbarkeit und Fähigkeit*, 94–99). Eine detaillierte Analyse der Darlegungen Ricœurs über die Ausdifferenzierung der konkreten Wege, auf denen sich die affektiven Grundmöglichkeiten des menschlichen Selbst im intersubjektiven Raum *suchend* ausdifferenzieren, bietet van Leeuwen (*The Surplus of Meaning*, 56–61).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das heißt *unschuldige* Form des jeweiligen »Gefühls« freizulegen. Diese reflektiert sich nicht nur bspw. im »Mythos vom Paradies«, sondern poetisch auch in gesellschaftlichen Utopien, die sich eine Transformation des verderbten *status quo* als Ziel setzen, der die »Imagination der Unschuld« ins Werk setzen soll.

Wie Ricœur darlegt, erfolgt die Humanisierung der Affekte in jeder Sphäre über eine Verfestigung ihrer Objekte, die wiederum affektiv zu »intersubjektiven Gefühlen« verinnerlicht werden. Das Analyseschema ist demnach immer das folgende: Ricœur fokussiert zunächst die für den jeweiligen Handlungsbereich relevanten Objektivitäten (die ökonomische, politische bzw. kulturelle Sphäre) (a), expliziert dann die korrelativen Gefühle (b) bzw. affektiven intersubjektiven Kristallisationen (c), um in einem abschließenden Schritt die Imagination einer ursprünglichen, unschuldigen Form des Habens, Vermögens und Geltens zu extrapolieren (d).

So korreliert dem für den Menschen irreduziblen Produzieren, Aneignen und Verlangen des *Habens* (FM, 148–152) die Konstitution *ökonomischer Objekte*, die den Handelnden rückwirkend intersubjektive Gefühle der In- und Exklusion introjizieren, welche in Prozessen der *Entfremdung* resultieren. Während das Haben als solches irreduzibel ist (das Meinige, »die Bleibe«), erscheint an diesem Punkt eine seinem *Fall* vorgängige »Unschuld eines gewissen Habens«, die nicht zuletzt auf der Grundlage von Mythen (Paradiesmythos bspw.) utopische Gesellschaftsentwürfe zu motivieren vermag (FM, 151 f.).

Das menschliche *Vermögen* (»Ich-kann«) und das in ihm gründende Verlangen des *Herrschens* konkretisiert sich, vielfach auf der Ökonomie aufbauend, in den *Institutionen* des Politischen. Dessen affektive Besetzungen nehmen in der Relation von Befehlen und Gehorchen intersubjektiv Gestalt an und setzen übergreifend eine Hierarchisierung (FM, 153) des Gesellschaftlichen ins Werk (FM, 156 f.). Obwohl deren Gewaltaffinität augenscheinlich ist, ist auch hinter den entfremdeten Strukturen von Herrschaft die Imagination einer *Unschuld des Herrschens* greifbar, da ansonsten die Entfremdung irreduzibel wäre. Eine »Erziehung zur Freiheit« im Zeichen einer »Ethik der Liebe« fungiert hier als wirkmächtige Imagination, die wiederum im Zeichen von mythologisch aufgeladenen Utopien (wie etwa dem »Gottesstaat«) die Ideen gewaltloser Autorität und Herrschaft beseelt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Sphäre des Strebens nach Ansehen, Anerkennen und allgemeiner *Gelten* schließlich, ist für Ricœur am Fundamentalsten, gleichsam wiederum das Herzstück dieser Analyse. Die Tatsache, dass den Menschen mehr ausmacht, als seine Beziehungen des Habens und Herrschens, steht im Hintergrund. Die Relation der Anerkennung, die hier aufbricht, übersteigt den Raum biologischer Selbsterhaltung, denn erst darin wird das Bewusstsein vollständig zum »Selbstbewusstsein« (FM, 158). Solcherart kardinal, ist sie wiederum aber auch die zerbrechlichste Dimension, da das Ansehen immer bedroht ist, da nur daran *geglaubt* wird. Die spezifische Objektivität, in der es sich verkörpert, ist jene kultureller »Werke« (FM, 159), in denen sich die »Idee der Menschheit«, die »Beziehung von Mensch zu Mensch« (FM, 161 f.) anzeigt, keine bloß formale Objektivität der »Person« schlechthin. Die korrelativen Gefühle kreisen um eine »Affektivität eigener Art«, den sogenannten »Zyklus der Schätzungsgefühle« (ebd.). Ihre vielfältige Verletzlichkeit (Verkennung, Missachtung) steht entsprechend an der Wurzel der »Möglichkeit einer Pathologie der Wertschätzung« (FM, 163), welche ihrerseits wiederum nur zu verstehen ist »im Ausgang von ihren nicht-pathologischen und rein konstitutiven Formen« (ebd.). Das primordiale *thymotische* Begehren nach Anerkennung, dieses »Trachten nach Gegenseitigkeit«, ist mithin verletzbar im Sinne der ständigen »Bedrohtheit einer Existenz im Widerschein« (FM, 159). Dass es jedoch eine bloße »Verblendung« sei, durch die, wie Ricœur meint, das *Suchen* nach dem »Glaubenserweis« in »Ehrsucht« umschlägt, dass es also um ein *kontingentes* Irregehen geht, mag nicht zu überzeugen. Zwar leuchtet eine *Unschuld* auch des Gelten-wollens auf, doch ob es von der »Selbstschätzung zum eitlen Ruhm«, wie Ricœur postuliert, »derselbe Abstand [sei] wie von der Möglichkeit des Bösen zum Geschehen des Bösen« (FM, 164), bleibt hier letztlich eine, ja die offene Frage.

Festzuhalten bleibt, dass die Reflexion über die affektiven Ausdrucksformen des genuin menschlichen Strebens die »Imagination der Unschuld« als dessen konstitutiven Kernbestand aufweist. Im abschließenden Teil des 4. Kapitels führt diese Einsicht Ricœur nicht nur zu einer resümierenden Auslegung der »affektiven Zerbrechlichkeit«, sondern zu einer übergreifenden Einsicht von höchstem Gewicht. Das in der »Variation der Unschuld« erwiesene *Potential* menschlicher Möglichkeiten zeigt nämlich an, dass die Grundpolari-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tät von *Lust* und *Glück* in der spezifisch menschlichen Form des *thymotischen* Strebens seinerseits immer nur auf eine nicht nur *unbestimmte,* sondern in eins *äußerst zerbrechliche* Weise vermittelt wird. Dies besagt, dass das Selbst, wie Ricœur formuliert, »niemals gesichert ist«: »Soweit das Herz das Gemüt, der θυμός ist, ist das Herz von Haus aus das, was in mir unruhig ist. Wann werde ich genug haben? Wann wir meine Autorität genügend begründet sein? Wann werde ich genug geschätzt, anerkannt sein? Wo ist in alledem die ›Genüge‹? Zwischen die Endlichkeit der Lust, die einen wohlbegrenzten Akt abschließt und mit ihrer Ruhe besiegelt, und die Unendlichkeit des Glücks schiebt das Gemüt ein Unbestimmtes und mit ihm die Bedrohung, die sich an ein Treiben ohne Ende heftet« (FM, 165).

Das Gemüt bleibt zerbrechlich also aufgrund seines »unruhigen Herzens«. Dieses geht keineswegs nur wegen seiner an der *Lust* orientierten Vitalität fehl. Solches Fehlgehen geschieht vielmehr – und in der Tat am schlimmsten – dort, wo die genuin menschliche Leidenschaft für *etwas* dem Menschen *alles* wird (vgl. FM, 170). Sofern er hieran nämlich sein ganzes Herz hängt, verstrickt er sich immer tiefer in ein »Gefühl der Unsicherheit« (vgl. FM, 169 f.), an dem er sich leidenschaftlich auszehrt. So gibt es zwar eine »affektive Figuration des Glücks im Gemüt«, die allem menschlichen Handeln »organisierende Kraft« und »dynamisierenden Tatendrang« verleiht – einen »Schematismus des Glücks in den Themen des Gemüts«. Zwischen der Endlichkeit der Lust und ihrer Befriedigung und der unendlichen *Hingabe*, die der *eros* darüber hinaus möglich macht, bleibt der Mensch aber dennoch zutiefst gezeichnet von der Unruhe des *θυμός,* der das »Mal des Unbestimmten« in »alles menschliche Handeln« (FM, 165) hineinträgt: »Nur ein Wesen das das Ganze will und es in den Gegenständen des menschlichen Begehrens schematisiert, kann sich vergreifen, d.h. seine Zielsetzung für das *Absolute* nehmen, den Symbolcharakter der Verknüpfung des Glücks mit einem Ziel des Begehrens *vergessen*: diese Vergessenheit macht aus dem Symbol ein Idol; das passionierte Leben ist zu einer passionellen Existenz geworden« (FM, 171).

Mit der Analyse des Gemüts umkreist Ricœur den »Aufschlagpunkt der Leidenschaften auf eine originäre Affektion, die gerade der Ort der Fehlbarkeit ist« (ebd.). Wenn er zunächst zeigt, dass das Gefühl uns mit der Welt *verbindet*, wo die Erkenntnis uns

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

spaltet, indem es unsere Bindungen an die Welt verinnerlicht, so beschwört eben dies zuletzt »eine neue Spaltung herauf: die von mir zu mir«. Die Disproportion zwischen *Lust* und *Glück* ruft daher jene »neue Vermittlung herauf, die des θυμός«, welcher sich seinerseits jedoch nur in einem »unbestimmten affektiven Verlangen reflektiert« (ebd.). Dies bezeugt nicht nur die *Zerbrechlichkeit* des Menschenwesens, sondern vor allem auch die Tatsache, »dass der Konflikt von der uranfänglichen Verfassung des Menschen herrührt« (FM, 172). Während am Objekt eine Synthesis sich vollzieht, *ist und bleibt das Ich Konflikt*. Dies aber besagt wiederum, dass darin auch die Fähigkeit liegt, alle äußeren Konflikte zu *verinnerlichen* – und Konfliktualität folglich nicht als relativ, bloße *privatio* oder kontingente Pathologie zu verstehen ist, sondern uns ganz im Gegenteil in konstitutiver Weise mit ausmacht.

6. Der Begriff der Fehlbarkeit im Lichte der affektiven Zerbrechlichkeit des Menschen

Als Leitfaden für die abschließende Darlegung seines Fehlbarkeitsbegriffs zieht Ricœur die Kantischen Kategorien der *Qualität* (Realität, Negation, Limitation) heran. Mit Nabert reformuliert er diese auf existenzieller Ebene als die Trias von »ursprünglicher Bejahung (*affirmation*), existenzialer Differenz und menschlicher Vermittlung«. Die Explikation dieser Triade im Durchgang durch die Fakultäten von *Erkennen*, *Handeln* und *Fühlen*, in denen im Verlaufe des Buches eine immer konkrete Bestimmung des vermittelnden *Dritten*, der »Menschlichkeit des Menschen«, aufgesucht wurde, wird hier zum kritischen Test einer Anthropologie, die sich der »Probe der Endlichkeit« (FM, 181) aussetzt. Ob mit dieser Explikation dabei wirklich ein »spekulativer Horizont dieser Abhandlung« sich ausdrückt, wie Waldenfels meint, der letztlich einem »Zwang zur Vermittlung«[49] das Wort rede, ließe sich mit Blick auf die Irreduzibilität des Konfliktuellen womöglich ebenso in Frage stellen, wie mit Bezug auf die Einsicht, dass das dialektische Schema sich ja als innerlich gebrochen erwies und jegliche Synthese eben nur *am*

49 Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich,* 293.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Objekt verfängt, um in ihrer affektiven Verinnerlichung wiederum prekär zu werden. Entscheidender erscheint daher die Frage, ob mit der These, dass die affektive Zerbrechlichkeit den *Erscheinungsraum* des Bösen ausmacht, sich nicht allzu deutlich die Grenzen dieser *Analytik der Endlichkeit* vorstellig machen, ohne hier noch angemessen reflektiert zu werden. Denn wenn der Mensch, Ricœurs vielzitiertem Wort folgend, »die Freude des Ja in der Trauer des Endlichen ist«, ein »Mixtum«, eine »zerbrechliche Vermittlung für ihn selbst« (FM, 182), so verweist uns dies nicht nur »intentional auf das Originäre« (FM, 187) und mit der »Imagination der Unschuld« an die Hoffnung auf eine »Fehlbarkeit ohne Fehl« (ebd.). Es fragt sich dann vielmehr noch, wie die Fehlbarkeit nicht nur als »reine Möglichkeit«, der man sprunghaft verfällt, sondern vielmehr noch als »Fähigkeit« zu denken ist, die man verwirklicht, also bewusst *setzt*. Verstellt aber so die Frage nach dem *Ort* des *radikal* Bösen, wenn denn das »Gutsein noch viel ursprünglicher [ist]« (FM, 188), nicht den *Einsatzpunkt* eines *diabolisch* Bösen, dessen Wirken in der Geschichte es zu verstehen gilt, wie gerade Ricœur mit seinem Spätwerk es uns zu denken aufgibt? Wenn diese Lücke in der transzendentalen Tendenz der *Fehlbarkeit*, eine vorgegebene Sinnfülle auszuschöpfen, sich am Ende mehr auftut als schließt, so leitet dies sachlogisch notwendigerweise in eine hermeneutische Philosophie über, die den Spuren dieser Fülle nachspürt, indem sie die Schulderfahrung selbst auslegt. Wenn also, wie Greisch konstatiert, die Endlichkeit nicht das erste Wort dieser philosophischen Anthropologie ist, wäre ihm zuzustimmen.[50] Dass sie aber ihr letztes sei, da sie nur recht verstanden werde, wenn man sie zu einem »Synonym der menschlichen Zerbrechlichkeit« macht, kann meines Erachtens nicht unterschrieben werden. Denn Ricœur zeigte ja nicht weniger, als dass das spezifisch menschliche Streben ins *Unendliche* mindestens ebenso, wenn nicht noch mehr, jenen Konflikt motiviert, der die besagte Möglichkeit wirklich werden lässt.

Ob die folgenden Arbeiten Ricœurs, die sich mit dem Problem des Bösen auseinandersetzen, dieser Frage nachkommen, ob mehr als Spuren der vorliegenden Auseinandersetzung dort widerhallen und neue Denkwege sich erschließen, sind Fragen, die in unserem Rahmen hier nicht mehr behandelt werden können. Sie hier am Ende

50 Greisch, *Fehlbarkeit und Fähigkeit*, 101.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dieser Darstellung nur aufzuwerfen, soll nicht den vielfachen Ertrag schmälern, den Ricœurs frühe Anthropologie, wie hier gezeigt werden sollte, jenen Leserinnen und Lesern auch heute noch beschert, die sich durch dieses vielschichtige Werk arbeiten und es produktiv weiterführen.[51]

51 Nur exemplarisch sei hier auf einige Arbeiten verwiesen, die Grundmotive aus der *Fehlbarkeit* aufgreifen, um u.a. in der Moralphilosophie (J. Wall, *Moral Creativity. Paul Ricœur and the Poetics of Possibility,* Oxford 2005), Theologie (R. Kearney*, Anatheism. Returning to God after God,* New York 2011; D. W. Hall, *Paul Ricœur and the Poetic Imperative. The Creative Tension between Love and Justice*, New York 2007; Gregor, *Ricœur's Hermeneutics of Religion*), Anthropologie (B. Taylor, *Ricœur's Challenge for a 21st Century Anthropology*, in: A. Kumar Giri, J. Clammer [eds.], *Philosophy and Anthropology. Border Crossing and Transformations*, New York 2013, 201–216) und in der politischen Philosophie (R. Savage, *Paul Ricœur's Philosophical Anthropology as Hermeneutics of Liberation. Freedom, Justice, and the Power of Imagination,* New York, Abingdon 2021; R. Tietjen, *Religious Zeal, Affective Fragility, and the Tragedy of Human Existence*, in: *Human Studies 46* [2023], 1–19) neue Akzente zu setzen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Veronika Hoffmann

Zweite Naivität

1. Die »zweite Naivität« in Ricœurs Werk (585) | 1.1 Symbolik des Bösen (587) | 1.2 Die Interpretation (589) | 1.3 Zweite Naivität, Kritik und Konflikt (591) | 1.4 Ein »postkritischer Glaube«? (592) | 2. Rezeptionen der »zweiten Naivität« in der religionsbezogenen Forschung (593)

1. Die »zweite Naivität« in Ricœurs Werk

Der Ausdruck »zweite Naivität« ist keine Erfindung Ricœurs,[1] aber er hat bei ihm eine spezifische Bedeutung erhalten, in der er heute im Wesentlichen verwendet wird. Die Belege für diesen spezifischen Gebrauch drängen sich in Ricœurs Werk auf wenigen Seiten in *Symbolik des Bösen* und *Die Interpretation* zusammen.

»Erste Naivität« meint bei Ricœur, in einer »vorkritischen Form unmittelbaren Glaubens«[2] in der Welt der Mythen und Symbole zu leben. Unter Mythos versteht er dabei »nicht eine falsche Erklärung mittels Bildern und Fabeln, sondern einen überlieferten Bericht, bezogen auf Ereignisse, die sich am Ursprung der Zeiten zugetragen haben, und dazu bestimmt, [...] alle Formen des Tuns und Denkens zu regeln, durch welche der Mensch sich selbst in seiner Welt versteht. Für uns Heutige ist der Mythos *bloß* Mythos, weil wir jene Zeit nicht mehr an die der Geschichte – so wie wir nach der kritischen Methode Geschichte schreiben – anzuknüpfen vermögen und ebensowenig die mythischen Orte in unserem geographischen Raum

1 Er begegnet bereits bei Peter Wust, Ernst Simon und Gabriel Marcel, über den Ricœur ihn kennen gelernt hat. Vgl. J. Negel, *Welt als Gabe. Hermeneutische Grenzgänge zwischen Theologie und Phänomenologie*, Münster 2013, 262–279. Auch Ricœur verwendet ihn in seinem Frühwerk sporadisch unspezifisch bzw. in dem Sinn, wie er ihn bei Gabriel Marcel hat; vgl. z. B. P. Ricœur, *Das Willentliche und das Unwillentliche*, Paderborn 2016, 105.

2 P. Ricœur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg i. Br. 1971, 400 [=SdB].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

unterbringen können. Darum kann der Mythos keine Erklärung mehr sein; seine ätiologische Intention auszuschalten ist die Aufgabe jeder notwendigen Entmythologisierung.«[3] Die erste Naivität ist folglich nicht ein grundsätzlich illegitimer Umgang mit Mythen und Symbolen, sondern ein solcher, der an bestimmte zeitliche und kulturelle Rahmenbedingungen gebunden war. Im Rahmen unseres heutigen Weltverständnisses ist er nicht mehr zugänglich, sondern muss notwendigerweise der entmythologisierenden Kritik verfallen. Im Durchgang durch diese Kritik ist ein neues Verständnis, die Entdeckung einer anderen Wahrheit der Mythen und Symbole möglich: »Während aber der Mythos seine explikative Leistung einstellt, enthüllt er seine Tragweite im Erforschen und Verstehen, das, was wir später seine Symbolfunktion nennen werden, nämlich sein Vermögen, die Bindung des Menschen an das ihm Heilige zu entdecken, zu entschleiern. Wie paradox es auch erscheinen mag: der Mythos, im Kontakt mit der wissenschaftlichen Geschichte entmythologisiert und zur Würde des Symbols erhoben, wird zu einer Dimension des modernen Denkens« (SdB, 11). Es ist diese Wiederaneignung der Symbole des Heiligen auf dem Weg über eine kritische Hermeneutik, die die Möglichkeit einer zweiten Naivität eröffnet. Diese »ist eine nachkritische und nicht vorkritische, sie ist eine gelehrte Naivität«.[4]

3 SdB, 11. Hervorhebung im Original. Gschwandtner weist zu Recht darauf hin, dass der »vorkritische« Umgang mit Mythen und Symbolen, wie er, sehr pauschal gesprochen, für die vormoderne Zeit angenommen werden kann, nicht gleichzusetzen ist mit einem »wörtlichen« Verständnis, wie es im Bereich des religiösen Fundamentalismus gepflegt wird. Dieser ist nach der Mehrheitsmeinung der Forschenden als ein zutiefst *modernes* Phänomen zu verstehen, gerade *in* seiner Ablehnung der Moderne. Gschwandtner missversteht m. E. jedoch Ricœur (der sich hier freilich kaum explizit äußert), wenn sie ihm unterstellt, er nehme ein solches »wörtliches« Verständnis auch für die Vormoderne an. Vgl. C. M. Gschwandtner, *Philosophical Reflections on the Shaping of Identity in Fundamentalist Religious Communities*, in: *International Journal of Philosophical Studies 24* (2016), 704–724.

4 P. Ricœur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/M. ^{4}1999, 507 [=DI].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1.1 Symbolik des Bösen

In *Symbolik des Bösen* befasst sich Ricœur konkret mit den Symbolen und Mythen, die das Phänomen des Bösen zu erfassen suchen. In der Einleitung erläutert er den spezifisch philosophischen Zugriff: Der Mythos, der das Bekenntnis der Schuld zum Ausdruck bringt, »ist schon Logos, aber damit ist er noch nicht in den *philosophischen* Diskurs eingebracht«[5], und stellt insofern eine »Propädeutik« (ebd.) zu einer Philosophie der Schuld dar, die auf der Ebene der Phänomenologie verbleibt. Sie »lässt den Glaubenden sprechen, und der Philosoph macht sich vorläufig dessen Motivationen und Intentionen zu eigen; nicht in ihrer ersten Naivität ›fühlt‹ der Philosoph diese Regungen, er ›fühlt sie nach‹ in neutralisierter Weise, nach der Art des als ob. In diesem Sinn ist die Phänomenologie eine Wiederholung in Imagination und Sympathie« (ebd.). Die Antwort auf die Frage, wie eine solche Phänomenologie in die philosophische Reflexion aufgenommen werden kann, fasst Ricœur am Ende des Buches in die berühmte Formel: »Das Symbol gibt zu denken.«[6] Es gibt zu denken, insofern es einerseits nicht mehr unmittelbar, in einer ersten Naivität lesbar ist. Eine moderne Symbolhermeneutik stellt notwendigerweise zunächst eine kritische Hermeneutik dar, die die vormoderne Erklärungskraft von Symbol und Mythos in der Entmythologisierung destruiert. Andererseits gibt das Symbol insofern zu denken, als diese Hermeneutik im Durchgang durch die »Wüste der Kritik« (SdB, 396) zu einer neuen Möglichkeit der Aneignung führt: »Die Auflösung des Mythos als eines Erklärungsversuchs ist der notwendige Weg zur Wiedereinsetzung des Mythos als eines Symbolgefüges« (SdB, 398).

Die Symbole des Bösen und seine erzählerischen Gestalten sind nicht gänzlich in eine reflexive Philosophie transponierbar, sondern sie können nur hermeneutisch angeeignet werden. Deshalb gilt: »Auf jeden Fall ist etwas verloren, unrettbar verloren: die Unmittelbarkeit des Glaubens. Aber wenn wir nicht mehr mit dem uranfänglichen Glauben in der großen Symbolwelt des Heiligen leben können, so können wir Heutige doch in der Kritik und durch sie

5 Ricœur, SdB, 27. Hervorhebung im Original.

6 Ricœur, SdB, 396 und als Gesamtüberschrift des Schlusskapitels, als These bereits 27 vorweggenommen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einer zweite Naivität zustreben. Kurz, indem wir *interpretieren*, können wir aufs neue *verstehen* […]. Denn das zweite Unmittelbare, das wir suchen, die zweite Naivität, die wir erwarten, das ist uns nirgendwo anders zugänglich als in einer Hermeneutik; wir können nur glauben, indem wir interpretieren. Das ist die ›moderne‹ Weise des Glaubens in Symbolen«[7]. Der Philosoph tritt wieder aus dem hermeneutischen Zirkel heraus, in dem er »in Imagination und Sympathie« die Symbole des Heiligen mitvollzogen hatte, und zwar, indem er diesen Zirkel »in eine *Wette* verwandelt«[8]. Er »wettet« darauf, dass es sich lohnt, sich auf die Symbole einzulassen, weil sie »zu denken geben«, nicht zuletzt dies, »dass das *Cogito* ins Sein eingebunden ist, und nicht umgekehrt; die zweite Naivität wäre somit eine zweite kopernikanische Wendung«[9].

In diesem Schlusskapitel von *Symbolik des Bösen* spielen Rudolf Bultmann und sein Programm der Entmythologisierung nicht zufällig eine wichtige Rolle. Sein Verhältnis zu Bultmann hat Ricœur später (ohne ausdrückliche Verwendung des Begriffs »zweite Naivität«) in seinem *Vorwort zur französischen Ausgabe von Rudolf Bultmanns ›Jesus‹ (1926) und ›Jesus Christus und die Mythologie‹ (1951)* näher erläutert. Bultmann sieht seinerseits den Mythos als eine unzureichende Redeweise von der Transzendenz an, weil diese in ihm verobjektiviert und damit in den Bereich unserer Welterfahrung hineingeholt wird: »Der Mythos objektiviert das Jenseitige zum Diesseitigen.«[10] Ein solches mythisches Weltbild, das auch die Bibel von Grund auf präge, ist Bultmann zufolge heute nicht mehr annehmbar. Hingegen könnten wir mit Hilfe der Entmythologisierung »die mythologischen Vorstellungen weglassen, gerade weil wir ihre tiefere Bedeutung beibehalten wollen. [...] Ziel ist nicht das Entfernen mythologischer Aussagen, sondern ihre Auslegung.«[11] In

7 SdB, 400; Hervorhebungen im Original. Vgl. textidentisch auch in P. Ricœur, *Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion I*, in: ders., *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, München 1974, 162–195, 175 f.

8 SdB, 403. Hervorhebung im Original.

9 SdB, 405. Hervorhebung im Original.

10 R. Bultmann, *Jesus Christus und die Mythologie. Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik*, Hamburg 1965, 146.

11 Bultmann, *Jesus Christus und die Mythologie*, 146. Entmythologisierung ist folglich mehr als »Entmythifizierung«, sie hat einen positiven Aspekt, weil sie das

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

diesem Grundanliegen stimmt Ricœur Bultmann ausdrücklich zu. Indem Bultmann jedoch in Ricœurs Augen zu schnell zu einer existenzialen Interpretation der biblischen Texte vorangeht, die zur Glaubensentscheidung herausfordert, überspringt er das Element des Textsinns. Die Folge: »Es gibt keine Frage nach der Bedeutung mehr, es gibt überhaupt nichts mehr zu sagen, wenn nur das Ereignis der Entscheidung zählt. Die gesamte Fragestellung fällt in sich zusammen, wenn die Frage nach der *Bedeutung* der mythologischen Vorstellungen verschwindet.«[12]

1.2 Die Interpretation

Einige Jahre später greift Ricœur die Rede von der zweiten Naivität im Kontext seiner Auseinandersetzung mit Freud in *Die Interpretation* wieder auf. Im Konflikt der Interpretationen zwischen der »Hermeneutik der Wiederherstellung des Sinns« und der »Hermeneutik des Verdachts«[13] geht er für erstere von einer Gestalt des Glaubens aus, die bereits die erste Naivität hinter sich gelassen hat. Dieser Glaube ist »der zweite Glaube des Hermeneutikers, der Glaube, der durch die Kritik hindurchgegangen ist, der post-kritische Glaube. […] Es ist ein vernünftiger Glaube, da er interpretiert, aber doch Glaube, weil er mittels der Interpretation nach einer zweiten Naivität sucht.«[14] Der Konflikt zwischen den beiden Hermeneutiken läuft also nicht parallel zum Prozess »erste Naivität – Kritik – zweite Naivität«, als destruiere die Hermeneutik des Verdachts eine erste, »naive« Hermeneutik des Sinns. Vielmehr situiert er sich von vornherein im postkritischen Bereich der Suche nach einer zweiten Naivität.

Kerygma gerade besser verstehen will. Vgl. P. Ricœur, *Vorwort zur französischen Ausgabe von Rudolf Bultmanns »Jesus« (1926) und »Jesus Christus und die Mythologie« (1951)*, in: ders., *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973, 175–198, hier: 184.

12 F.-X. Amherdt, *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique. En débat avec la New Yale Theology School*, Paris 2004, 367. Hervorhebung im Original. Übers. VH.

13 Vgl. DI, v.a. 41–49.

14 DI, 41, mit Verweis auf *Symbolik des Bösen* als ein Beispiel einer solchen Hermeneutik. Dass hier keine religiöse Form des Glaubens gemeint ist, zeigt der Fortgang des Textes. Vgl. auch D. Frey, *Die Meditationen eines »sich philosophisch ausdrückenden Christen«*, in: *Evangelische Theologie 73* (2013), 283–302.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im Schlusskapitel von *Die Interpretation* kommt Ricœur im Kontext der Überdeterminierung des Symbols noch einmal auf die zweite Naivität zu sprechen. Die beiden möglichen Lesarten des Symbols: die »regressive« und die »progressive«, gemäß einer Hermeneutik des Sinns oder des Verdachts, lassen sich Ricœur zufolge in einer Weise dialektisch verbinden, dass jede die jeweils andere in sich trägt. Im Symbol wird es möglich, »die Verschlingung zweier Interpretationslinien zu suchen, deren Versöhnung wir abstrakt gedacht haben. Das Symbol in diesem Sinn ist das *konkrete* Moment dieser Dialektik. […] Das Konkrete der Sprache, dem wir mittels mühsamer Annäherung beikommen, ist die zweite Naivität, von der wir stets nur eine Grenzerkenntnis besitzen.«[15] Diese doppelte Lesart des Symbols und ihre Dialektik exemplifiziert Ricœur unter anderem in der Auseinandersetzung mit dem Vatersymbol bei Freud. Hier macht es die Überdeterminierung des Symbols ihm zufolge sogar möglich, »die temporären Zeichen der Urphantasie umzukehren«: Der Vater als Ursprung bezeichnet eigentlich das Eschaton, ebenso die Kindheit eine »andere Kindheit, die ›zweite Naivität‹. Bewusst werden heißt letztlich, seine Kindheit vor sich und seinen Tod hinter sich sehen« (DI, 555). Diese »progressive« Lesart des Symbols ist freilich keine, die die »regressive« definitiv widerlegen oder überwinden würde. Beide Bedeutungsrichtungen des Symbols bleiben vielmehr spannungsreich verbunden. »Daher weiß man niemals mit Sicherheit, ob dieses oder jenes Symbol des Heiligen nicht lediglich eine ›Wiederkehr des Verdrängten‹ ist; oder vielmehr: es steht immer fest, dass jedes Symbol des Heiligen auch das Wiederauftauchen eines infantilen und archaischen Symbols ist […]. Diese enge Verbindung von Archaismus und Prophetie macht den Reichtum der religiösen Symbolik aus; aber auch ihre Zweideutigkeit. Das ›Symbol gibt zu denken‹, aber es ist auch die Geburt des Idols; aus diesem Grunde bleibt die Kritik des Idols die Bedingung für die Eroberung des Symbols« (DI, 555 f.).

15 DI, 506. Hervorhebung im Original.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1.3 Zweite Naivität, Kritik und Konflikt

Im Unterschied zu *Symbolik des Bösen* verwendet Ricœur am Ende von *Die Interpretation* den Begriff der zweiten Naivität für das Ergebnis einer immer vorläufig und fragmentarisch bleibenden Überführung des »Konflikts der Interpretationen« in eine Dialektik – eine Lesart, die er einige Jahre später rückblickend wieder aufgreift: »Die Hermeneutik erschien fortan als ein Schlachtfeld, das von zwei gegensätzlichen Tendenzen durchzogen war: die erste tendierte zu einer reduktiven Erklärung, die zweite zu einer Rückbesinnung oder einem Wiedererlangen der ursprünglichen Bedeutung des Symbols. Mein Problem war es, diese beiden Ansätze miteinander zu verbinden und ihre Beziehung als dynamisch zu verstehen, als Bewegung von der ersten Naivität mittels einer Kritik zu dem, was ich damals eine zweite Naivität nannte.«[16]

So scheint es, als habe sich Ricœurs Verständnis der zweiten Naivität mit der Einsicht in die grundsätzliche Konfliktivität aller Interpretationen, die bei ihm die »Wende«[17] zwischen *Symbolik des Bösen* und *Die Interpretation* darstellt, leicht verschoben. In *Symbolik des Bösen* scheint die zweite Naivität noch ein stabiler Zustand eines neuen Zugangs zum Heiligen nach dem Durchgang durch das Stadium der entmythologisierenden Kritik zu sein. Ein solches postkritisches Stadium ist in *Die Interpretation* das Niveau, auf dem sich der »Konflikt der Interpretationen« überhaupt erst abspielen kann. Dieser setzt die kritische Auflösung der ersten Naivität bereits voraus. Wenn Ricœur jetzt von einer »Suche« nach der zweiten Naivität und einer »Grenzerkenntnis« spricht, betont er deutlicher die Fragilität der zweiten Naivität als einer über die dialektische Lesart der Symbole angezielten, aber stets nur vorläufig erreichbaren Gestalt eines nachkritischen Glaubens.

---

16 P. Ricœur, *From Existentialism to the Philosophy of Language*, in: C. E. Reagan, D. Stewart (eds.), *The Philosophy of Paul Ricœur. An Anthology of His Work*, Boston 1978, 86–93, hier: 89. Übers. VH.

17 In einem späten Interview spricht Ricœur von der »Krise«, die die Begegnung mit der Psychoanalyse bei ihm ausgelöst habe, und erklärt: »Das hat folgende Wende in meinem Leben bewirkt: die Erkenntnis des konfliktuellen Charakters der Interpretation.« P. Ricœur, *Der Philosoph und sein Glaube*. Interview mit Yvanka B. Raynova, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie 52*, Nr. 1 (2004) 85–112, hier: 86.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1.4 Ein »postkritischer Glaube«?

Sowohl in *Symbolik des Bösen* als auch in *Die Interpretation* zielt Ricœur mit der zweiten Naivität nicht auf die Erneuerung eines *religiösen* Glaubens im engeren Sinn. Zwar hat er auch als glaubender Christ über biblische Texte nachgedacht. In diesen beiden Werken arbeitet er jedoch ausdrücklich als Philosoph und nicht als Glaubender. Dennoch liegt in beiden Fällen die religiöse Thematik nahe, insofern die Symbole des Heiligen eine bedeutsame Rolle spielen, und Ricœur selbst spricht von der zweiten Naivität als einem »nachkritischen« oder »postkritischen Glauben«. Was ist damit gemeint, wenn dieser Glaube kein religiöser Glaube sein soll? Zum Verständnis lässt sich auf Ricœurs Formulierung der »Wiederholung« der religiösen Symbole durch den Philosophen »in Imagination und Sympathie« zurückgreifen. Das bedeutet, folgt man Daniel Frey, dass sich Ricœur in *Symbolik des Bösen* »in philosophischer Absicht eines theologischen Schemas« bedient. »Der Philosoph will alles verstehen, einschließlich des Übels, und dafür muss er von Symbolen ausgehen, von Erzählungen, durch die das religiöse Bewusstsein sich selbst verstehen kann. Dabei ist die Absicht dieser Symbole und Erzählungen bekennend; der Philosoph muss sich dieser Absicht annähern, ohne sie jedoch für sich anzunehmen. […] Um es anders zu sagen: Ricœurs Philosophie geht auch von einer Form von Transzendenz aus, aber es handelt sich um die Transzendenz der Symbole und schließlich der Sprache – und nicht um die Gottes. Der Anspruch, erneut die Symbole oder die Erzählungen zu hören, die das Bewusstsein erhellen, verweist nicht auf die Notwendigkeit, ein von Gott kommendes Wort zu hören, sondern auf die Notwendigkeit, die ›menschliche[] Realität‹ zu verstehen.«[18]

Freilich ist immer wieder die Frage laut geworden, ob Ricœur hier nicht doch die Grenzen zwischen philosophischem und religiösem Glauben verwischt habe. Er selbst hat im Lauf seines Werkes zunehmend Wert auf eine klare Unterscheidung, gar Trennung der beiden Bereiche gelegt und dementsprechend auch auf ein Vokabular, »das mit dem theologischen Wortschatz weniger verbunden ist«[19]. Möglicherweise hängt es nicht zuletzt damit zusammen, dass Ricœur den

18 Frey, *Meditationen*, 290, darin zitiert SdB, 404.
19 Frey, *Meditationen*, 291.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Begriff der zweiten Naivität in seinem späteren Werk nicht mehr verwendet hat.

2. Rezeptionen der »zweiten Naivität« in der religionsbezogenen Forschung

Es überrascht nicht, dass die Rede von einer zweiten Naivität vor allem in religionsbezogenen Wissenschaften Nachhall gefunden hat. Dies lässt sich zum einen in der biblischen Exegese und der systematischen Theologie beobachten. Dort fällt der Begriff insbesondere im Kontext der Frage, inwiefern es im Blick auf biblische Texte eine »Wahrheitsfähigkeit des Fiktionalen« gibt.[20] Vor allem aber hat er seinen festen Platz in prominenten Theorien individueller Glaubensentwicklung gefunden. So greift James Fowler in seinem Entwurf von »Stufen des Glaubens« auf Ricœurs Rede von der zweiten Naivität zurück, um die fünfte Stufe, den »verbindenden Glauben«, zu charakterisieren.[21] Und David M. Wulff bietet im Epilog seiner einflussreich gewordenen Religionspsychologie ein vierteiliges Klassifizierungsschema für psychologische Zugangsweisen zum Phänomen der Religion an, in dem sich sowohl der dritte als auch der vierte Quadrant ausdrücklich auf Ricœurs Überlegungen stützen: der dritte auf die »reduktive Interpretation«, die Ricœur an Hand von Freud dargestellt hat,[22] der vierte auf die »restaurative Interpretation« einer »zweiten Naivität«.[23] Wulffs Überlegungen wurden ihrerseits von Dirk Hutsebaut operationalisiert zur »post-critical belief scale«, bei

20 Vgl. K. Müller, *Zum Rationalitätskonzept der Fundamentaltheologie. Analytische Rationalität und Letztbegründung aus der Theorie der Subjektivität*, in: J. Meyer zu Schlochtern (Hg.), *Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft*, Paderborn 2010, 289–306, hier: 298 f.; Negel, *Welt als Gabe*, 280–288; M. I. Wallace, *The Second Naiveté: Barth, Ricœur, and the New Yale Theology*, Macon ^{2}1995, hier: 121–125.

21 Vgl. J. W. Fowler, *Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn*, Gütersloh 2000, 204 f.

22 Vgl. D. M. Wulff, *Psychology of religion. Classic and contemporary*, New York, ^{2}1997, 633 f. mit Verweis auf Ricœur, *Die Interpretation*.

23 Vgl. Wulff, *Psychology*, 634 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der die Gestalt des »postkritischen Glaubens« wiederum ausdrücklich auf Ricœur und sein Konzept der zweiten Naivität verweist.[24]

24 Vgl. D. Hutsebaut, *Post-Critical Belief. A New Approach to the Religious Attitude Problem*, in: *Journal of Empirical Theology 9* (1996), 48–66.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Pierre Bühler

Das Böse, eine unablässige Herausforderung

1. Im Leben früh schon erfahren … (596) | 2. Von der Phänomenologie des Willens zur Symbolik des Bösen (597) | 3. Die Erarbeitung einer »Hermeneutik des Verdachts« (601) | 4. Indirektheit: Aneignung nur durch Verfremdung (603) | 5. Aporie als theoretische Grunderfahrung (605) | 6. Vom Denken zum Handeln und Fühlen (608) | 7. Die Aufgabe, dem Gerechten zu dienen (610)

1986 hat Paul Ricœur ein Büchlein zum Problem des Bösen als Herausforderung sowohl für die Philosophie als auch für die Theologie veröffentlicht.[1] Dieses Büchlein ging aus einer Gastvorlesung hervor, die er im Herbst 1985 in Lausanne gehalten hatte. Der Begriff »Herausforderung« gilt für Ricœur ganz streng: Nichts vermag das Problem des Bösen zu lösen; es bleibt ein ständiges Rätsel, und in diesem Sinne eine unablässige Herausforderung. Es lässt sich deshalb nicht im Rahmen des Begriffspaars »Problem-Lösung« behandeln. Auf dieses Problem, so die Grundvoraussetzung bei Ricœur, gibt es keine Lösung im strengen Sinne. Jeder *Versuch* einer Lösung wäre auch schon eine *Versuchung*, dem Problem zu entgehen, es durch Abstraktion, durch Spekulation zu neutralisieren. Auf dieses Problem kann es vielmehr nur eine *Antwort* geben, und zwar eine Antwort, die das Menschsein als solches herausfordert, es letztlich prüft. Das heißt: eine existentielle Antwort, die auch immer ein radikales Wagnis ist. Diese Grundeinstellung bildet die Leitlinie unseres im Folgenden unternommenen Durchgangs durch einige wichtige Etappen von Paul Ricœurs Beschäftigung mit dem Problem des Bösen. Dieser Durchgang mündet dann in eine ausführlichere Beschäftigung mit dem Büchlein von 1986 aus. Weil das Thema des

1 P. Ricœur, *Das Böse. Eine Herausforderung für Philosophie und Theologie*, Zürich 2006 [=DB]; frz. Ausgabe: *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genf ^{3}2004. – Dieser Beitrag nimmt Gedanken auf, die v. Vf. teilweise in ähnlicher Gestalt in folgendem Aufsatz behandelt wurden: *Paul Ricœurs Symbolik des Bösen. Das Böse als soziale, psychische und philosophisch-theologische Herausforderung*, in: *Schriftenreihe der Bernhard-Welte-Gesellschaft*, Jahrgang 2021, 85–107.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bösen in seinem Werk so zentral ist, offenbaren sich bei dessen Behandlung zugleich wichtige methodische Ansätze, die mit zu thematisieren sind.

1. Im Leben früh schon erfahren …

In autobiographischen Texten hat Ricœur öfters betont, dass er früh schon in seinem Leben auf das Problem des Bösen vorbereitet wurde.[2] Seine Mutter starb an den Geburtsfolgen, und kurz danach, in der Frühphase des Ersten Weltkrieges, kam der Vater auf der Front um. Kaum mehr als anderthalb Jahre alt war er bereits Waise. Obschon er, von seinen väterlichen Großeltern und einer Tante aufgezogen, eine glückliche Kindheit erlebt habe, sei sein Leben, so sagte er später, stets von diesem tragischen Verlust der Eltern geprägt gewesen. Viele Jahrzehnte später, in der Zeit zwischen seinem bereits erwähnten Vortrag über das Böse und der Veröffentlichung des daraus hervorgehenden Büchleins, im Frühjahr 1986, verlor er ganz unerwartet einen seiner Söhne durch Selbstmord. Er nannte dieses schlimme Ereignis einen »Karfreitag des Lebens und des Denkens«, der ihn erneut mit der Präsenz des Bösen lebhaft konfrontierte.[3]

Diese biographische Verortung zeigt, dass für Ricœur im Problem des Bösen das konkrete Menschsein des Menschen auf dem Spiel steht. Es kann nicht rein theoretisch, als metaphysisches Problem angegangen werden. Die Grundausrichtung ist in diesem Sinne vielmehr *anthropologisch*. Und weil der Mensch fundamental ein relationales Wesen ist, das in mannigfaltigen Bezügen lebt, geht es in der Wirklichkeit des Bösen auch immer um die sozialen und psychischen Aspekte in einem breiten Sinne. Das kann zunächst an seinem ersten großen Werk illustriert werden.

---

2 Für autobiographische Hinweise: P. Ricœur, *Eine intellektuelle Autobiographie*, in: ders., *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, 3-78 [=TP]. Für eine ausführliche Biographie: F. Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913–2005)* [1997], revidierte, teils erweiterte, teils gekürzte Ausgabe, Paris 2008.

3 Ricœur, TP, 75. Zum biographischen Kontext, vgl. Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, in der Erstausgabe von 1997, 609-617 (§ 59: »La traversée du mal absolu«).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. Von der Phänomenologie des Willens zur Symbolik des Bösen

Nachdem er am Ende der 1940er Jahre seine akademische Qualifikation erworben hatte und Philosophieprofessor in Straßburg geworden war, nahm er sich ein erstes großes Forschungsprojekt vor. Er hatte sich während seiner Kriegsgefangenschaft in Pommern im Zweiten Weltkrieg mit Husserls Phänomenologie befassen können und war mit einer französischen Übersetzung von Husserls *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* nach Frankreich zurückgekehrt, die heute noch gebraucht wird.[4] Die Phänomenologie wurde für Ricœur zur grundlegenden *Denkschule*, wie die Überschrift eines späteren Sammelbandes von phänomenologischen Studien bezeugt.[5]

In Anlehnung an Husserl, der das Erkenntnisproblem phänomenologisch erforscht hatte, nimmt er sich nun vor, eine Phänomenologie des Willens zu schreiben. Dieses Projekt wird ihn mehr als ein Jahrzehnt lang beschäftigen und schlägt sich in ein dreibändiges Werk unter dem Gesamttitel *Philosophie de la volonté* (1950/1960) nieder, dessen progressive Entwicklung für unsere Thematik zentral ist.[6] Der methodische Ansatz ist zunächst phänomenologisch: Der Wille soll von seinen vielfältigen Erscheinungen her beschrieben werden. Doch beim Vertiefen dieser Willensmanifestationen offenbart sich Ricœur schnell, dass der menschliche Wille gar keine Einheit bildet, sondern sich als ein Gewirr von Freiwilligem und Unfreiwilligem konstituiert, etwa in Reflexhandlungen, in Spontanverhalten, usw. So setzt sich die Überzeugung durch: Das Unfreiwillige, das Unwillentliche muss mit einbezogen werden, was dazu führt, dass sich Ricœur entgegen seinem ursprünglichen Projekt intensiv mit der psychologischen Verhaltensforschung befasst. So kommt es zu einer methodischen Überkreuzung, die zur Folge hat, dass der erste, dicke Band seiner Willensphilosophie *Das Willentliche und das Unwillentliche* heißt. Solche methodischen Überkreuzungen wird er

4 Diese Übersetzung erschien 1950 in Paris unter dem Titel: E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris [4]1989.

5 P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, Paris 1986.

6 P. Ricœur, *Das Willentliche und das Unwillentliche* [1950], Paderborn 2016; *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I* [1960], Freiburg i. Br., München 1971/[3]2002 [=FM]; *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg i. Br., München [1960] 1971/[3]2002 [=SdB].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

immer wieder erleben, was zur Folge hat, dass diese Kategorie für sein gesamtes Denken zentral wird. Später wird er auch von einer »Hermeneutik der Umwege« sprechen, wie hier eben, dass der Wille nur über den Umweg des Unwillentlichen erfasst werden kann.

Durch diese überraschende Entdeckung stößt Ricœur auf die anthropologische Grundspannung von Willensfreiheit und Willensunfreiheit, eine dem Menschen innewohnende Diskordanz. Im Hintergrund stehen hier natürlich für den durch reformierten Glauben geprägten Ricœur die Auseinandersetzungen der Reformationszeit um freien und unfreien Willen (zwischen Erasmus und Luther), aber auch anthropologische Überlegungen des Apostels Paulus, wie etwa in Römer 7,15: »Was ich bewirke, begreife ich nicht; denn nicht was ich will, treibe ich voran, sondern was ich hasse, das tue ich.«[7]

Diese Diskordanz bestimmt den Menschen als ein endliches und fehlbares Wesen, das im Vollzug seiner Freiheit immer wieder schuldig werden kann. Die Thematik des Willens führt also in die Thematik der Schuld. Deshalb heißt nun der zweite Teil des Projekts *Finitude et culpabilité* (*Endlichkeit und Schuld*), und in einem ersten Teilband *L'homme faillible* (*Der fehlbare Mensch*).

Ausgehend von Blaise Pascal betont Ricœur, was er die »Pathetik des ›Elends‹« nennt: »Der Mensch ist«, so sagte Pascal, »weder Engel noch Tier, und das Unglück will, dass wer Engel sein will, zum Tier wird.«[8] Dieses »Zwischensein« des Menschen wird bei Ricœur als anthropologische Grundbestimmung interpretiert. Der Mensch ist wesenhaft ein Zwischenwesen: Er steht ständig mit sich selbst in Spannung, und muss deshalb ständig von sich selbst zu sich selbst vermitteln. Das macht ihn in seiner psychischen und sozialen Konstitution endlich und zerbrechlich, wie das Ricœur nun ausführlich reflektiert.

Zuerst geschieht dies in einer *transzendentalen* Synthesis, in Hinsicht darauf, wie sich das menschliche Denken überhaupt entfaltet. Wichtiger ist für unsere Thematik der zweite Schritt, eine *praktische* Synthesis, als Spannung zwischen Charakter, Glück und Achtung. Sie offenbart, wie der Mensch sich stets bemühen muss, zwischen dem, was ihn affektiv, psychisch prägt (Charakter), dem, was ihn

7 Zitiert nach *Zürcher Bibel 2007*, Zürich ^{2}2008.

8 B. Pascal, *Gedanken über die Religion und einige andere Themen*, Stuttgart 1997, 378 (Übersetzung korrigiert, PBü).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

existentiell trägt (Glück) und dem, worin er soziale Anerkennung findet (Achtung), zu vermitteln. Das führt Ricœur dazu, von einer »Zerbrechlichkeit des Affektiven« zu sprechen, die den Menschen beschränkt und fehlbar macht, und in dieser affektiven Zerbrechlichkeit liegt die »Möglichkeit der Verfehlung« begründet, mit der dieser Teilband schließt.[9]

Dass nicht die Verfehlung selbst, sondern bewusst die »Möglichkeit der Verfehlung« hier den Schluss bildet, ist für das Verständnis von Ricœurs Reflexion sehr entscheidend. Das phänomenologische Vorgehen, das es erlaubt, die psychisch-soziale Zerbrechlichkeit des Menschen wahrzunehmen, kann dessen Fehlbarkeit bis auf die Schwelle zur Schuld, nicht aber bis in die Schuld hinein verfolgen. Hier vollzieht sich ein methodischer Sprung, denn die Schuld selbst kann nicht phänomenologisch wahrgenommen, und damit erschlossen, erklärt werden.[10] Eine weitere Betrachtung kann erst wieder nach bereits vollzogener Schuld, im Rückblick, als Nacherzählen des Schuldigwerdens erfolgen. Daraus folgt: Nach Ricœur kann es in Hinsicht auf die Frage, woher das Böse kommt, keine theoretische Lösung geben. Einen ähnlichen Sprung hatte bereits im 19. Jahrhundert Søren Kierkegaard (1813–1855) in seinem Buch *Der Begriff Angst* vollzogen: Die Kategorie der Angst erklärt nicht, warum die Sünde geschieht und woher sie kommt, sondern sie beschreibt allein die Atmosphäre, in der die Sünde möglich werden kann. Anlässlich des 150. Geburtstags des dänischen Religionsphilosophen hat sich Ricœur 1963 ausführlich mit dessen Auffassung vom Bösen befasst.[11]

Diese Nacherzählung des Schuldigwerdens findet Ricœur in den mythologischen Urgeschichten der Religionen, die diese Schuld in symbolischer Rede thematisieren. Es bedarf also einer anderen Methode, um weiterzukommen. Deshalb wird nun im zweiten Teilband von *Endlichkeit und Schuld*, also im dritten Band der gesamten

9 Vgl. zur »Zerbrechlichkeit des Affektiven«: Ricœur, FM, 110-172, und zur »Möglichkeit der Verfehlung« FM, 183-189.

10 Von dort her ist es eher etwas seltsam, dass in der deutschen Übersetzung der zwei Teilbände für den Untertitel die Wendung »Phänomenologie der Schuld« gewählt wurde, denn eine solche kann es nach Ricœur ja gerade nicht geben.

11 P. Ricœur, *Kierkegaard et le mal*, in: *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris 1992, 15-28.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Philosophie des Willens, eine *Symbolik des Bösen* erarbeitet.[12] Im intensiven Gespräch mit biblischer Exegese unternimmt hier Ricœur den Versuch, die biblische Urgeschichte im Kontext anderer Urgeschichten im antiken Umfeld auf unterschiedliche Interpretationsperspektiven für das Reden vom Bösen hin zu prüfen. Ausgehend von einer Auslegung der drei Ursymbole »Makel«, »Sünde« und »Schuld«[13] erforscht Ricœur im zweiten Teil seiner Symbolik[14] vergleichend vier unterschiedliche Mythen vom Anfang und vom Ende des Bösen: das Schöpfungsdrama, in dem der Schöpfergott mit dem Chaos kämpft; die griechische Tragik eines bösen Gottes, der den Menschen verführt und ins Unheil stürzt; den Adamsmythos, der erzählt, wie der Mensch in einem »Sündenfall« aus der Schöpfungsordnung stürzt; schließlich die gnostische Auffassung einer in den Leib verbannten Seele. Alle vier Mythen haben auch jeweils entsprechende Erlösungssymboliken, in denen erzählt wird, wie der Macht des Bösen ein Ende gesetzt wird oder eschatologisch gesetzt werden soll.

Nicht eine statische Typologie ist das Ziel, sondern eine Dynamik, die »darauf aus ist, das heimliche Leben der Mythen und das Zusammenspiel ihrer verborgenen Affinitäten zu entdecken« (SdB, 200). Eine solche Dynamik erlaubt eine philosophische »Wiederaufnahme« (*reprise*) des Mythos, und zwar so, dass immer darauf geachtet wird, wie sich diese Mythen im menschlichen Leben nachvollziehen lassen, wie sie das ständige Verfangensein des Menschen im Bösen zum Ausdruck bringen. Von dort her ist es nicht überraschend, dass der Schluss des Buches dem Thema »Das Symbol gibt zu denken« gewidmet ist (SdB, Schluss, 395-406). Eine philosophische Interpretation liefert keine metaphysische Erklärung, sondern erschließt in den urgeschichtlichen und eschatologischen Symbolen Perspektiven auf die menschliche Wirklichkeit in ihren vielfältigen psychischen, sozialen und kulturellen Bezügen.

12 Vgl. S. Davidson (ed.), *A Companion to Ricœur's ›The Symbolism of Evil‹*, Lanham, Boulder, New York, London 2020.

13 Ricœur, SdB, 1. Teil, 7-181.

14 Ricœur, SdB, 2. Teil, 183-393.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Die Erarbeitung einer »Hermeneutik des Verdachts«

Dieser Aspekt der Symbolik wird Ricœur zu einem neuen Umweg führen: Da das Symbol in der Traumdeutung eine zentrale Rolle spielt, befasst er sich in der ersten Hälfte der 1960er Jahre intensiv mit Sigmund Freuds Tiefenpsychologie. Daraus folgt der große, in der französischen Originalfassung 1965 erschienene *Versuch über Freud*.[15] Im Rahmen dieser ausführlichen Freud-Lektüre verschiebt sich Ricœurs Grundperspektive: Die programmatische Formel ist nun »Hermeneutik des Verdachts«. Was ist damit gemeint? Marx und Nietzsche mit Freud verbindend, spricht Ricœur von den drei »Meistern des Verdachts« (*maîtres du soupçon*), mit denen seiner Ansicht nach hermeneutisch gearbeitet werden muss. War die Hermeneutik traditionell immer schon mit der Kritik, im Sinne der Textkritik, verbunden, so muss sie sich nun in einem radikaleren Sinne mit der Religions-, Gesellschafts- und Kulturkritik auseinandersetzen, und das geschieht für Ricœur auf dem hermeneutisch fruchtbaren Umweg des Gesprächs mit diesen Meistern des Verdachts. Für unsere Thematik heißt das: In dem, was hier an unterschiedlichen Selbstentfremdungen des Menschen enthüllt wird, sind entscheidende Dimensionen der Macht des Bösen wahrzunehmen. Diese psychischen, sozialen und kulturellen Aspekte des Bösen tragen zur philosophischen Vertiefung der in den symbolischen Urgeschichten hervorgehobenen Grundstrukturen des Bösen bei.

Aus hermeneutischer Sicht führt das Ricœur dazu, unterschiedliche Interpretationsperspektiven zu entwickeln, die einander durch Überkreuzung befruchten können. Die Phänomenologie und die Bibelexegese sind Interpretationsmethoden, die darauf ausgerichtet sind, den Sinn einer Wirklichkeit, eines Phänomens, eines Textes auszuweiten, auszubreiten und ihm dadurch Bedeutung und Geltung zu verleihen. Ricœur spricht deshalb von einer »ausweitenden Auslegung« (*interprétation amplifiante*). Sie wirkt zielführend, hilft der Sinnmanifestation, sich zu verwirklichen, und deshalb spricht Ricœur ebenfalls von einer *teleologischen* Interpretation. Im Gegensatz dazu entdeckt er bei Freud eine gegenteilige Ausrichtung: Hier

15 P. Ricœur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud* [1965], Frankfurt a. M. 1969/^{4}1999 [=DI]. Irrtümlicherweise wird in der deutschen Übersetzung »soupçon« mit »Zweifel« anstatt mit »Verdacht« übersetzt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wird durch Hinterfragen interpretiert, weil es um Enthüllung von Verborgenem, von Verschwiegenem geht. Freuds Methode ist in diesem Sinne gerade nicht ausweitend, ausbreitend, sondern vielmehr »reduzierend«, im wörtlichen Sinne: zurückführend, aufgrund des Verdachtes, dass der Sinn einer Erscheinung in Verstecktem liegen könnte. Deshalb spricht er von einer *archäologischen* Interpretation, auf *arché* mehr als auf *télos* ausgerichtet. Die Spannung zwischen diesen gegenteiligen Ansätzen kann er auch mit dem Begriffspaar progressiv/regressiv zum Ausdruck bringen.

Am Ödipus-Motiv kann der Unterschied illustriert werden, indem zwei differente Zugänge zur Schuldthematik in Verbindung gebracht werden: In Sophokles' Tragödie geht es um die existentielle Dialektik von Schuld und Schicksal (in teleologischem, ausweitendem Sinn), während die Psychoanalyse (in archäologischer, zurückführender Perspektive) im Ödipus-Mythos einen Schuldgefühle stiftenden Vaterkomplex entdeckt.

Diese bei Freud gewonnene Einsicht führt Ricœur zur programmatischen Ausgestaltung einer »Hermeneutik des Verdachts«, im Gegensatz zu einer »Hermeneutik des Vertrauens«, auf der die ausweitende, teleologische Interpretation beruht. Diese Hermeneutik des Verdachts kann er von Freud her ausdehnend auch in Karl Marx' und in Friedrich Nietzsches Gesellschafts-, Ideologie- und Religionskritik wiederfinden.

Später haben auch feministische Bibelwissenschaftlerinnen, wie etwa Elisabeth Schüssler-Fiorenza, an diese Hermeneutik des Verdachts angeknüpft, um die patriarchale Unterdrückung der Frauen in biblischen Traditionen als Struktur des Bösen aufzudecken.[16] Was heißt das für die Thematik des Bösen? Es kann durch Ideologie, Religion oder Kultur – aber auch durch Philosophie und Theologie! – verbrämt, verharmlost, totgeschwiegen, oder gar, umgekehrt, legitimiert, gerechtfertigt und verherrlicht werden. Mit Hilfe eines archäologischen Verfahrens muss es deshalb aus diesen vielfältigen Verschleierungen herausgeholt und so in seinem wirklichen Gewicht wahrgenommen werden, in den unterschiedlichen Formen der menschlichen Entfremdung. Hermeneutik des Verdachts dient

16 Vgl. E. Schüssler-Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München, Mainz ^{2}1993.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in diesem Sinne der Aufdeckung der Herrschaft des Bösen über das menschliche Leben in Geschichte und in Gegenwart.

Diesem Anliegen blieb Ricœur durch sein ganzes Werk hindurch verpflichtet, wie sich durch viele Veröffentlichungen zeigen ließe, nicht nur dadurch, dass er die Kritik der Meister des Verdachts ständig mit einbezogen hat, sondern auch dadurch, dass er sich immer wieder bemüht hat, die psychischen und sozialpolitischen Implikationen des Bösen zu thematisieren. Auf vielfältige Weise zeigt sich das in den zwei Sammelbänden *Der Konflikt der Interpretationen* und *Du texte à l'action*.[17] Hier werden, verwoben mit hermeneutischen Themen, sozialpsychologische Fragen wie etwa das Verhältnis von Bewusstem und Unbewusstem, die Spannung von Schuld und Schuldgefühl, die Vatergestalt, der Strafmythos, die Anklage, die Entfremdung durch religiöse Illusion, oder sozialpolitische Fragen wie beispielsweise politische Handlung und soziale Imagination, Ideologie und Utopie, praktische Vernunft und Handlungsregeln, Ethik und Politik intensiv behandelt.

4. Indirektheit: Aneignung nur durch Verfremdung

Die Komplexität der anthropologischen Verstrickungen im Bösen machen direkte, steile Lösungsansprüche problematisch, ja gar verdächtig, im Sinne der Hermeneutik des Verdachts. Deshalb privilegiert Ricœur immer wieder die Umwege, eine indirekte Herangehensweise. Das hat er später mithilfe des Begriffs *distanciation* zum Ausdruck gebracht (in deutschen Übertragungen meistens mit *Verfremdung* übersetzt).

Diese Kategorie wird bei Ricœur in ein dialektisches Verhältnis zu *Aneignung* gesetzt: Um etwas angemessen anzueignen, muss zunächst auf Distanz gegangen werden. Erst aus dieser Distanzierung heraus wird Aneignung hermeneutisch fruchtbar. In dieser Bewegung ist die Umkehr von einer aktiven zu einer passiven Verstehens-

17 P. Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* [1969], Paris 1993 [=CI]; dt.: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973, und *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, München 1974; P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986 [=TA].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einstellung angelegt. Allzu oft versucht man, ein Problem zu bewältigen, es in den Griff zu bekommen, oder in idealistischer Sprache: es auf den Begriff zu bringen. Im Gegensatz dazu betont Ricœur in seiner Texthermeneutik mit einem schönen französischen Wortspiel, es gehe nicht darum, »dem Text die eigene begrenzte Fähigkeit des Verstehens aufzuzwingen (*imposer*), sondern sich dem Text auszusetzen (*s'exposer*)«.[18]

Es bedarf also immer eines Moments der Verfremdung, der Distanzierung, bis hinein in die Beziehung des Selbst zu sich selbst. »Das Verstehen ist daher ebensosehr Enteignung als Aneignung. Eine Kritik der Illusionen des Subjekts nach dem Vorbild von Marx und Freud kann, ja muss in das Sich-Verstehen einbezogen werden. Die Konsequenz für die Hermeneutik ist beträchtlich. Man kann Hermeneutik und Ideologiekritik nicht mehr entgegensetzen; die Ideologiekritik ist der notwendige Umweg, den das Sich-Verstehen machen muss.«[19]

Nicht von ungefähr gerät man deshalb bei Ricœur ständig in methodische Überlegungen, und das gilt auch für unser Problem des Bösen. Immer wieder muss die Frage gestellt werden, ob die Lösung sich wirklich dem Problem in aller Radikalität aussetzt (*s'exposer*), und nicht einfach dem Problem eine Lösung aufzwingt (*imposer*). Es ist deshalb stringent, wenn in seinem Werk *Zeit und Erzählung* ein abschließendes Kapitel den Titel »Auf Hegel verzichten« trägt.[20] Es ist zwar kein leichter Verzicht, denn er hat sich immer wieder mit Hegel auseinandersetzt, und man kann ja ahnen, wie leicht die Bewegung von Aneignung durch Verfremdung mit Hegels dialektischer Bewegung identifiziert werden könnte. Doch kann es für Ricœur nicht sein, dass das Negative einfach auf eine höhere Stufe aufgehoben, und damit »überwunden« wird. Das Böse lässt sich

18 P. Ricœur, *Philosophische und theologische Hermeneutik*, in: P. Ricœur, E. Jüngel, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, Sonderheft der Zeitschrift *Evangelische Theologie*, München 1974, 24-45, hier 33. Zu *distanciation*, vgl. P. Ricœur, *La fonction herméneutique de la distanciation*, in: TA, 101-117.

19 Ricœur, *Philosophische und theologische Hermeneutik*, 33. Diese Aufnahme der Ideologiekritik in die Hermeneutik führt dazu, dass Ricœur in der Auseinandersetzung zwischen Hans-Georg Gadamer und Jürgen Habermas eine vermittelnde Position einnimmt; vgl. ausführlicher dazu: P. Ricœur, *Herméneutique et critique des idéologies*, in: TA, 333-377.

20 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung*, *Bd. III: Die erzählte Zeit* [1985], München 1991, 312–333.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht einfach als kritisches Moment in ein System integrieren, um einem Fortschreiten der dialektischen Bewegung zu dienen.

Mit diesen vorbereitenden Schritten sind wir nun gewappnet, um mit Ricœur in die theologisch-philosophische Thematik der Theodizee als Antwort auf das Problem des Bösen einzusteigen. Das führt uns zu einer genaueren Beschäftigung mit dem anfangs erwähnten Büchlein von 1986.

5. Aporie als theoretische Grunderfahrung

In seiner intellektuellen Autobiographie hat Ricœur geschrieben, im Nachhinein komme ihm sein Büchlein über das Böse vor, als ob er sich darin auf den Selbstmord seines Sohnes hätte vorbereiten wollen: »Ich entdeckte mich plötzlich selbst als unvorhergesehenen Adressaten dieser herben Reflexion« (TP, 75). Nicht nur dieser starke Lebensbezug, sondern auch die psychische und soziale Dichte des Problems soll uns in die Denkarbeit hinein begleiten. Deshalb beginnt die kleine Schrift nicht gleich mit den Theodizeeversuchen, sondern mit einem kurzen Abschnitt über die *Erfahrung* des Bösen, in der Spannung »[z]wischen Tadel und Klage« (DB, 16–20). Getadelt wird Schuld, während Klage Leiden ausdrückt. Deshalb geht es hier dem Autor darum, das komplexe Ineinander von begangenem und erlittenem Bösen als Grundsituation des Nachdenkens zu bestimmen, denn »das Böse, das der eine begeht, [findet] seine Entsprechung im Bösen, das der andere erleidet« (DB, 18 f.). Doch muss man noch einen Schritt weitergehen, um Schuld und Leiden in Hinsicht auf »das menschliche Dasein in seiner Tiefe und Ganzheit« (DB, 19) zu erfassen. Dann kommen sie einander viel näher, bilden sogar eine rätselhafte Einheit von Aktivität und Passivität, denn gerade im Schuldigwerden kann der Mensch sich als Opfer fühlen, während das Leiden als Strafe für ein Fehlverhalten erlebt werden kann. Solche dämonisierenden Verwickelungen des Bösen können die Trauer »bis in unsere säkularisierten Gesellschaften hinein« begleiten (DB, 20), und so schließt Ricœur diesen einleitenden Abschnitt mit dem Satz: »Dies ist der dunkle, niemals völlig entmythisierte Hintergrund, der aus dem Bösen ein einziges Rätsel macht« (ebd.). Das bildet den Kontext für das Nachdenken über das Böse, das nun in Angriff genommen wird.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der große zweite Abschnitt des Büchleins (DB, 21–51) widmet sich einer ideengeschichtlich konzipierten Durchquerung von verschiedenen Diskursebenen. Sie bildet aber auch eine progressive Anreicherung der Problematik, weil sich auf diesen Diskursebenen »eine zunehmende Rationalität entfaltet« (DB, 21), welche das Denken anspornt, noch mehr und noch anders, noch besser zu denken. Die fünf Ebenen oder Stadien sind: der Mythos, die Weisheit, die Gnosis und antignostische Gnosis, die Theodizee und die gebrochene Dialektik. Diese Stadien seien hier nur kurz durchschritten, denn für unser Anliegen ist das Fazit, das daraus gefolgert wird, wichtiger als die genaue Kenntnis der verschiedenen Modelle. Wie schon in der oben präsentierten *Symbolik des Bösen* sieht Ricœur in den großen mythischen Urgeschichten eine erste und entscheidende Auseinandersetzung mit dem Bösen. Sie ist aber noch durch viele Ambivalenzen und Paradoxien geprägt, die viele Deutungsmöglichkeiten offenlassen. Zugleich aber haben sie den späteren Theodizeen den Weg gewiesen, indem sie die das Nachdenken jahrhundertelang prägende Frage nach dem Ursprung mit Nachdruck gestellt haben: Wo kommt das Böse her?

Als zweite Ebene sieht Ricœur die biblische Weisheit: Dort, wo der Mythos das Schuldigwerden und das Leiden einfach in die große kosmische Ordnung stellt, geht die Weisheit konkreter auf das Klagen der Menschen ein, eröffnet ihm die Möglichkeit, zur Anklage zu werden, die Gott um Rechenschaft bittet. Die nachhaltigste Erklärung jedoch, die die Weisheit anbietet, ist die der Vergeltung: Alles Leiden ist verdient, im Zeichen eines großen Tat-Ergehen-Zusammenhangs. Doch hat die Weisheit, wie das Buch Hiob zeigt, auch Raum für das kritische Hinterfragen dieses Vergeltungsprinzips: Der leidende Gerechte fordert seinen Gott heraus, verlangt von ihm eine Rechtfertigung. Doch bleibt der Schluss des Buches auf sonderbare Weise offen.

Die Gnosis, als drittes Stadium, hat die weisheitliche Reflexion »zu einer Gigantomachie gesteigert« (DB, 27): Die Armeen des Guten kämpfen mit den Armeen des Bösen, um die alle in der bösen Materie gefangenen Lichtteilchen zu befreien. Gegen diese tragische Vision hat sich Augustin in aller Klarheit gewandt, nimmt aber in seiner antignostischen Antwort die gnostische Perspektive eines Gesamtprinzips des Bösen mit auf. Die Sünde muss auf eine über-individuelle Ebene gehoben werden, was mit der »Ur-Sünde« oder

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Natur-Sünde« geschieht. Zugleich spricht er diesem Bösen seine Wesenhaftigkeit ab, so dass das ganze Problem des Bösen mit dem Thema der Sünde in den Bereich des Handelns, des Willens, der Entscheidungsfreiheit des Menschen verlagert wird. Deshalb spricht Ricœur von einem falschen Konzept, weil in ihm »zwei heterogene Begriffe miteinander verbunden« werden: »die biologische Übertragung der Zeugung und die individuelle Zurechnung von Schuld« (DB, 31 f.).

Die vierte Diskursebene bildet die Theodizee im klassischen Sinne. Nach Ricœur ist sie nur unter den Bedingungen der Onto-Theologie möglich, »in der sich Begriffe aus dem religiösen Diskurs, insbesondere Gott, mit Begriffen aus der […] Metaphysik wie *Sein*, *Nichts*, *erste Ursache*, *Finalität*, *unendlich*, *endlich*, usw. verbunden haben« (DB, 33). Deshalb bezeichnet der Autor die Theodizee im strengen Sinne als »die höchste Blüte der Onto-Theologie« (ebd.). Illustriert wird sie in aller Kürze mit Leibniz und Hegel. Während bei Leibniz Grundprinzipien wie der Satz vom zureichenden Grund und die Hypothese der besten aller möglichen Welten eingesetzt werden, um denkerisch den Abgrund zwischen dem Bösen in der Welt und Gottes Allgüte, Allmacht und Allwissenheit zu überbrücken, wird dieselbe Spannung bei Hegel dadurch bewältigt, dass sie in die dialektische Bewegung der Geschichtsentwicklung integriert wird. In ihr findet das Negative als notwendiges Moment seine Rechtfertigung, verbunden mit der Annahme, dass die Weltgeschichte nie der »Boden des Glücks« (DB, 44) war und deshalb von ihr keinen Trost für die Leidenden zu erwarten sei.

Die fünfte und letzte Diskursebene verortet Ricœur in der dialektischen Theologie, genauer: im Paragraphen über »Gott und das Nichtige« in Karl Barths *Kirchlicher Dogmatik*. Ist das Nichtige, das in der Welt herrscht, von Gott unabhängig, als ein ihm gegenübergestelltes Prinzip, dem Gott sich zwar in Jesus Christus entgegenstellt, über das er aber letztlich nicht herrscht? Oder ist es von Gott geheimnishaft gewirkt, sozusagen aus linker Hand, so dass Gott auch Grund des Nichtigen und deshalb Herr über es ist? Man könnte also das Böse so verstehen, dass es als Gegenstand des göttlichen Zornes existiert, der jedoch die Güte der göttlichen Gnade nicht tangiert. Für diese Weise des Zusammenhaltens von zwei

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

inkongruenten Gedanken spricht Ricœur von einer »gebrochenen Dialektik«.[21]

Wie klingt nun das Fazit aus diesem Durchgang durch sukzessive Diskursebenen hindurch? Die Bemühung, Gott und das Böse zusammenzudenken, hat sich durch die progressive Anreicherung immer verfeinert. Sie begegnet dabei aber auch immer größeren Denkschwierigkeiten. Bei der Besprechung von Leibniz und Hegel hatte Ricœur bereits auf Kants Aufweis des erkenntnistheoretischen Scheiterns der Theodizeen hingewiesen. Diesen Gedanken des Scheiterns aufnehmend lädt Ricœur dazu ein, »den *aporetischen* Charakter des Denkens über das Böse anzuerkennen« (DB, 51). Vom griechischen *aporos* her heißt das: die Ausweglosigkeit, der Sackgassencharakter der Theodizeen. Stand das Rätsel am Anfang, so nun am Ende die Aporie, als »eine Abschlussschwierigkeit, die durch die Denkarbeit selbst erzeugt wird« (DB, 53).

6. Vom Denken zum Handeln und Fühlen

Die erreichte Aporie muss aber nicht das letzte Wort haben. Sie darf eine andere Perspektive eröffnen und so gerade fruchtbar werden. Was im Denken nicht erreicht werden konnte, kann jetzt, so die These des Autors, im Handeln und Fühlen gesucht werden. »Es ist nun Aufgabe des Handelns und der Spiritualität, für diese Aporie nicht eine Lösung, sondern eine *Antwort* zu finden, welche die Aporie produktiv machen soll« (DB, 53). In diesem Sinne folgen nun diese zwei Schritte zum Abschluss des Büchleins: das Handeln (DB, 53 ff.) sowohl im moralischen als auch im sozialpolitischen Sinne verstanden, und das Fühlen (DB, 55–61), das Ricœur auch als »Spiritualität«, »spirituelle Veränderung der Gefühle« oder »emotionale Antwort« bezeichnen kann.[22] Dass hier nicht eine Lösung, sondern eine *Antwort* gesucht wird, richtet unseren Blick erneut darauf, dass das Problem des Bösen kein gedanklich zu lösendes Problem ist, sondern eine psychisch und sozial erlebte Wirklichkeit, an der nur *existentiell* gearbeitet werden kann, und zwar immer wieder.

21 Überschrift des Barth gewidmeten Abschnitts.

22 DB, 53, 52, 55. In früherer Diktion wäre hier wohl der Existenzbegriff einzusetzen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Für das Handeln ist das Böse zuerst einmal das, was nicht sein darf, sondern bekämpft werden muss« (DB, 53). Deshalb wird hier die Ursprungsfrage »*Woher* kommt das Böse?« durch eine Aufgabenfrage ersetzt: »Was ist *gegen* das Böse zu tun?«, und ein zu langes Verharren bei der ersten könnte dazu führen, die zweite zu verfehlen. Das ethische und politische Handeln wird sich deshalb zur Pflicht machen, das Ausmaß des Leidens in der Welt zu mindern. Freilich kennt diese praktische Antwort auch Grenzen, unter anderem bei Leiden, die jenseits von begangenen Ungerechtigkeiten erlitten werden, wie etwa Naturkatastrophen, Krankheiten und Epidemien, Alter und Tod.

Deshalb bedarf es der weiteren Arbeit des Fühlens. In Anlehnung an Freuds Aufsatz *Trauer und Melancholie* bezeichnet sie Ricœur als *Trauerarbeit*. Mithilfe der Weisheit und der philosophisch-theologischen Meditation vermag sie, bedrückende Gefühle zu transformieren, affektive Bindungen loszulassen, um für neue affektive Bindungen frei zu werden. Ricœur unterscheidet hier mit Vorsicht verschiedene Stufen einer solchen Transformation, als sukzessive, mit immer größeren Herausforderungen verbundene »Spiritualisierungen« des Leidens:

- Die denkerische Aporie stiftet zunächst gegenüber der Vergeltungsaussage ein *befreiendes Unwissen*: Ich kann nicht wissen, warum es gerade so geschieht, und es gibt keinen Grund zu Anschuldigungen und zu Entschuldigungen, weil es keine ersichtlichen Vergeltungszusammenhänge gibt.
- Eine höhere Stufe ist gegeben, wenn die Klage »sich zur Anklage gegen Gott auswachsen darf« (DB, 58), wie das schon bei Hiob beobachtet wurde. Als Protest ist diese Anklage Gottes »die Ungeduld der Hoffnung. Sie hat ihren Ursprung im Schrei des Psalmisten: ›Bis wann, Herr?‹« (Ebd.)
- Als drittes Stadium gilt die durch die Aporie der Spekulation geschulte Entdeckung, dass die Gründe, an Gott zu glauben, nichts zu tun haben müssen mit dem Bedürfnis, den Ursprung des Leidens zu erklären, und dass es einem gegeben sein kann, *trotz des Bösen* an Gott zu glauben. Zur Dynamik des Glaubens gehört immer das Moment des »Dennoch«, des »Trotzdem«.
- »Über diese Schwelle hinaus haben sich einige Weise einsam auf den Weg gewagt, der zu einem völligen Verzicht auf die Klage selbst führt« (DB, 59). Ricœur unterscheidet hier zwei Möglich-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

keiten: einerseits die Entdeckung eines pädagogischen und läuternden Wertes im Leiden, wobei sofort zu betonen ist, dass dieser Sinn nicht gelehrt, sondern nur persönlich gefunden werden kann, und möglichst frei von Selbstvorwürfen und Selbstzerstörung bleiben sollte, und andererseits die Entdeckung des Trostes, der darin liegen kann, dass Gott in Jesu Passion und Tod selbst leidet und stirbt, im Sinne der Kreuzestheologie.

Eine solche spirituelle Trauerarbeit kann den Menschen für das ethische und sozialpolitische Engagement stärken, indem sie ihm zur gleichnishaften Vorwegnahme befreiten Daseins wird. In diesem Sinne wirken die zwei Momente des *Handelns* und des *Fühlens* Hand in Hand.

7. Die Aufgabe, dem Gerechten zu dienen

Es gilt also, eine im breiten Sinne *therapeutische* Aufgabe zu betonen: in aller Endlichkeit und Fehlbarkeit bei der Bekämpfung der Macht des Bösen über die Menschen mitwirken, sowohl in sozialpolitischer als auch in psychischer, spiritueller Hinsicht. Auf konsequente Weise hat Ricœur diese Aufgabe wahrgenommen, indem er sich umfassend in den Dienst am Gerechten gestellt hat. Davon zeugen die zwei späten Aufsatzbände zur Thematik des Gerechten[23], in denen neben theoretischen Arbeiten zu Gerechtigkeitsfragen auch ganz konkrete Themen der Medizinethik oder des Strafrechts behandelt werden, und sogar ein Auftreten im Zeugenstand anlässlich eines Prozesses wegen infiziertem Blut dokumentiert wird.[24] Das heißt: Konsequentes Denken führt bei ihm auch in konsequentes Engagement. Die Bewegung, die in der Überschrift des zweiten Bandes der hermeneutischen Studien von 1986 zum Ausdruck kommt: *Du texte à l'action*, *Vom Text zur Handlung*, hat Ricœur auch in seinem Leben vollzogen. Diesem Handeln ist der Umgang mit dem Bösen als Prüfstein auferlegt, gegen allzu billige theoretische Erklä-

23 P. Ricœur, *Le juste* [1995], Paris ²2022, und *Le Juste 2*, Paris 2001.

24 Zu dieser Thematik des Auftretens im Zeugenstand, vgl. P. Ricœur, *L'herméneutique du témoignage*, in: P. Ricœur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, 107-139, auch im Gespräch mit E. Levinas, vgl. *Emmanuel Levinas, penseur du témoignage*, ebd., 83–105.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rungen: »Lasst uns, bevor wir Gott Vorwürfe machen oder über einen dämonischen Ursprung des Bösen in Gott selbst spekulieren, ethisch und politisch gegen das Böse vorgehen« (DB, 54).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Olga Navrátilová

Symbolik des Bösen

Grenzen des ethisch autonomen Willens

1. *Symbolik des Bösen* im Kontext der Philosophie des Willens (613) | 2. Die Hermeneutik als eine Erneuerung der Philosophie aus der Fülle der Sprache (617) | 3. Der Zyklus der Symbole und der Mythen (624) | 3.1 Die Ursymbole des Bösen (626) | 3.2 Der Zyklus der Mythen (631) | 4. Die Grenze der ethischen Freiheitsauffassung (636)

1. *Symbolik des Bösen* im Kontext der Philosophie des Willens

Die *Symbolik des Bösen*, die im Jahr 1960 erschienen ist, bildet zusammen mit dem Buch *Die Fehlbarkeit des Menschen* den zweiten Teil der *Philosophie des Willens*, Ricœurs ersten bedeutsamen philosophischen Projekts. Ricœurs Absicht war es, die Problematik des menschlichen Willens in drei Blickwinkeln, die er Eidetik, Empirik und Poetik des Willens nannte, zu erforschen. Die Eidetik, also die Wesensbeschreibung des Willens, untersucht allgemeine Strukturen der willentlichen und der unwillentlichen Aspekte der menschlichen Subjektivität. Der konkrete, selbst entfremdete und vom Bösen belastete Wille bildet den Gegenstand der Empirik. Die Poetik schließlich sollte den vom Bösen befreiten, in die Beziehung zur Transzendenz gesetzten Willen, beschreiben. Im Laufe der Arbeit gibt Ricœur die Absicht auf, das ganze Projekt, das er später als unvorsichtig ambitioniert bezeichnete, vollständig auszuarbeiten.[1] Nicht nur die ganze Poetik, sondern auch ein entscheidender Teil der Empirik des Willens (Empirik der Leidenschaften) ist daher unvollendet geblieben.

1 Vgl. P. Ricœur, *Eine intellektuelle Autobiographie* [1995], in: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, 18.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im Werk *Die Fehlbarkeit des Menschen*, das ein Prolegomenon zur Problematik des bösen Willens bietet, besteht Ricœur auf der Notwendigkeit, das Böse vom Endlichen zu unterscheiden. Gerade diese beiden Begriffe hat die philosophische Tradition oft vermischt. Die Zerbrechlichkeit des Willens, die dadurch entsteht, dass er sich zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit erstreckt, enthält die Möglichkeit des Bösen, ist aber nicht mit ihm identisch. Der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit stellt einen »Sprung« dar[2], möge er auch im Rückblick als ein »unmerkliches Gleiten« erscheinen (FM, 188). Den Wesensstrukturen des Willens gegenüber ist das Böse daher zufällig. Gerade weil es kontingent ist, kann das Böse laut Ricœur kein Objekt der phänomenologischen Reflexion sein. Dennoch wird es uns in den Symbolen und den Mythen zugänglich gemacht, mit denen der Mensch seine Erfahrung des Bösen ausdrückt. Der Übergang zur Empirik des Willens verlangt daher einen Methodenwechsel: Die Phänomenologie muss durch eine Hermeneutik ersetzt werden. Diese Hermeneutik der Symbole und Mythen ist das Thema der *Symbolik des Bösen*. Die Hermeneutik stellt deswegen für die philosophische Reflexion einen Umweg dar, an dessen Ende sie zu der philosophischen, begrifflichen Bearbeitung der Problematik des bösen Willens zurückkehren kann. In welche Richtung sich die von der Hermeneutik bereicherte Philosophie begeben sollte, hat Ricœur zum Schluss der *Symbolik des Bösen* unter dem Titel »Das Symbol gibt zu denken« angedeutet. Die Rückkehr selbst hat er jedoch nie durchgeführt. Sein Weg wurde durchkreuzt von der Notwendigkeit, sich mit der Interpretation von Symbolen der Schuld auseinanderzusetzen, die die Psychoanalyse als hermeneutische Alternative zu Ricœurs religionsphänomenologischem Ansatz bietet.

Der Kontext der Philosophie des Willens, in dessen Rahmen die *Symbolik des Bösen* entstanden ist, bietet den Schlüssel zu ihrer Deutung. In seiner philosophischen Anthropologie will Ricœur einerseits an die philosophische Tradition des cartesianischen Subjekts anknüpfen, anderseits unterwirft er diese Tradition der Kritik. Schon in der Einleitung zum ersten Teil seiner Philosophie des Willens, *Das Willentliche und das Unwillentliche*, stellt er die These auf, die den Ausgangspunkt zu allen seinen späteren Überlegungen

2 P. Ricœur, *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I* [1960], Freiburg i. Br., München 1971 [=FM], 185.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bilden sollte: das *Cogito* kann nicht so verstanden werden, dass sich hier ein menschliches Subjekt ganz selbst konstituiert und selbst durchschaut, sondern ist ein gebrochenes *Cogito*,[3] das durch eine Spannung zwischen dem Willentlichen und dem Unwillentlichen, zwischen Aktivität und Passivität konstituiert ist. Der cartesianische Dualismus übersieht diese Spannung und hat daher eine Überlastung des Subjekts zur Folge, weil er einerseits den unwillentlichen Aspekt der menschlichen Subjektivität unterdrückt und andererseits den Körper zum bloßen Gegenstand macht. (Diese Vergegenständlichung erweitert dann der naturalistische Determinismus auf den ganzen Menschen.)

Nach dem Übergang zum bösen Willen nimmt diese Spannung zwischen dem Willentlichen und Unwillentlichen die Gestalt eines Gegensatzes zwischen dem subjektiven und dem objektiven Moment der Schuld, dem begangenen und dem erlittenen Bösen an. Das reine, sich konstituierende *Cogito* erweist sich auf der Ebene der Empirik des Willens nicht bloß als philosophischer Irrtum, sondern als Schuld sowohl in ihrer moralischen als auch ihrer ontologischen Dimension. Die Unhaltbarkeit des cartesianischen Dualismus zeigt sich in der *Symbolik des Bösen* durch die Unmöglichkeit, das Böse entweder nur mit der Entscheidung des Willens oder nur mit einem unwillentlichen, äußeren und vorausgehenden Ereignis zu identifizieren.

Der Kontext der Willensphilosophie bestimmt auch, wie Ricœur die Frage nach dem Bösen aufwirft. Das Thema will er durch das Prisma der Freiheit betrachten, in dessen Licht das Böse die Gestalt der Schuld annimmt. Wie Ricœur anknüpfend an Jean Nabert[4] schreibt, ist diese Entscheidung nicht willkürlich, sondern stellt »die Erklärung einer Freiheit« dar, »die sich als verantwortlich erkennt, die versichert, dass sie das Böse für begangenes Böses hält, und bekennt, dass es von ihr abhing, es nicht geschehen zu lassen«

3 P. Ricœur, *Das Willentliche und das Unwillentliche* [1950], Paderborn 2016 [=WU], 35.

4 Vgl. dazu E. Doucy, *La pensée du mal chez Jean Nabert*, in: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques 84*, Heft 3 (2000), 439–474; J.-P. Pierron, *Paul Ricœur, lecteur de Jean Nabert*, in: *Revue philosophique de Louvain 108*, no. 2 (2010), 335–359; S. Davidson, *The Limitation of the Ethical Vision of the World. The influence of Jean Nabert*, in: ders. (ed.), *A Companion to Ricœur's Fallible Man*, Lanham, Boulder, New York, London 2019, 65–81.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(FM, 12). Es wird behauptet, dass das Böse durch die menschliche Freiheit in die Welt eintritt, wobei der Mensch seine Freiheit durch das Bekenntnis zum schon begangenen Bösen zugleich entdeckt und annimmt (das Bekenntnis hat, wie Ricœur später schreibt, einen performativen Charakter[5]). Auf der Ebene der philosophischen Reflexion hat sich das Verständnis der Freiheit durch das Böse und des Bösen durch die Freiheit zu einer »ethischen Weltanschauung« entwickelt[6], dessen »Größe und Grenzen« Ricœur aufzeigen will. Er folgt in dieser Hinsicht Hegel, der diesen Begriff im Kapitel zur Moralität in der *Phänomenologie des Geistes* zur Bezeichnung von Kants und Fichtes praktischer Philosophie benutzt und ihre Möglichkeiten sowie inneren Widersprüche erforscht.[7] Ricœur beschäftigt sich in der *Symbolik des Bösen* nicht direkt mit den philosophischen Deutungen Hegels und anderer Autoren,[8] obwohl seine Darstellung der Problematik des Bösen von ihnen in mancher Hinsicht inspiriert wurde, sondern besinnt sich auf die Quellen ihrer philosophischen Reflexionen und Spekulationen. Diese findet er in der Artikulation der Erfahrung des Bösen durch Symbole. Kants praktische Philosophie wie auch Hegels Kritik daran betrachtet Ricœur gewissermaßen als eine philosophische Wiederholung dessen, was wir schon in der symbolischen Sprache, wenn auch verhüllt, ausgesprochen finden, aus der nicht nur Kant und Hegel, sondern die ganze westliche Denktradition schöpft. Die Grundstruktur von Ricœurs Analysen

5 P. Ricœur, *Schuld, Ethik und Religion* [1969], in: *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, München 1974, 274 [=HuP].

6 FM, 11. Vgl. P. Ricœur, *Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion (I)* [1961], in: HuP, 178.

7 Hegels Kritik wiederholt sich auch am Ende des Abschnitts zur Moralität in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Dass Ricœur durch Hegels Kritik der moralischen Position inspiriert wurde, bezeugen die Darlegungen in seinem Aufsatz zum Strafmythos. P. Ricœur, *Interpretation des Strafmythos* [1967], in: HuP, 250–253. Die Behauptung von Hans-Jörg Ehni, die den Einfluss Hegels auf Ricœurs frühe Philosophie bestreitet, finde ich daher problematisch. Mindestens in der *Symbolik des Bösen* sind die Spuren von Hegels Kritik an Kant m. E. deutlich, wie weiter gezeigt wird. H.-J. Ehni, *Das moralisch Böse. Überlegungen nach Kant und Ricœur*, Freiburg i. Br., München 2006, 163 f.

8 Sie kommen zu Wort in einigen Studien zur Problematik des Bösen, die in der Sammlung *Konflikt der Interpretationen* erschienen sind und die dann in deutscher Übersetzung unter dem Titel *Hermeneutik und Psychoanalyse* herausgegeben wurden (besonders die Studie *Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion I*).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Symbole und Mythen in der *Symbolik des Bösen* besteht darin, auf der Ebene der symbolischen Sprache einerseits die Genese des Freiheitsbewusstseins durch das Schuldbewusstsein und umgekehrt darzustellen und außerdem die Grenzen dieser Verbindung von Freiheit und Schuld aufzuzeigen.

2. Die Hermeneutik als eine Erneuerung der Philosophie aus der Fülle der Sprache

Der Methodenwechsel, den der Übergang von der Eidetik zur Empirik des Willens erfordert, ergibt sich aus der Notwendigkeit, in der Analyse auf die Ebene der symbolischen Sprache hinabzusteigen. Diese Ebene geht der philosophischen Reflexion und Spekulation beim Erfassen der Problematik des Bösen voraus. Aus diesem Grund bestimmt Ricœur in der *Symbolik des Bösen* die Hermeneutik, die in der Einleitung zu *Das Willentliche und das Unwillentliche* noch keinen Namen hatte, als neue Methode (WU, 48). Gerade hier ereignet sich Ricœurs Wende zur Hermeneutik, die in dieselbe Zeit fällt, in der auch Gadamers *Wahrheit und Methode* erscheint.[9]

In seiner programmatischen Studie *Existenz und Hermeneutik*[10] (1965) begründet Ricœur die Notwendigkeit des Umwegs über die Hermeneutik damit, dass das Subjekt keinen direkten Zugang zu sich selbst habe. Es kann sich nur mit einem selbst gesetzten Ausdruck auf sich beziehen, in dem sich sein Selbst- und Seinsverständnis objektiviert, d.h. in einer Sprache, die im Wesentlichen symbolisch ist und somit nach einer Hermeneutik verlangt. Aus welchem Grund wurde aber diese hermeneutische Wende durch die Problematik des Bösen veranlasst?

In der Einleitung zur *Fehlbarkeit des Menschen* führt Ricœur zwei zusammenhängende Gründe an, warum der Übergang von der phänomenologischen Analyse der Wesensstrukturen des Willens

9 Zu Ricœurs hermeneutischer Wende im breiteren Kontext des Wandels im französischen philosophischen Diskurses, der von der Kritik der »philosophie de l'esprit« gekennzeichnet ist, vgl. D. Jervolino, *The Cogito and Hermeneutics. The Question of the Subject in Ricœur*, Dordrecht, Boston, London 1990, 19 f.

10 P. Ricœur, *Existenz und Hermeneutik* [1965], in: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973, 11–36.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zum empirischen, von den Leidenschaften befangenen Willen einen Methodenwechsel benötigt.[11] Der erste besteht in der Unmöglichkeit diesen empirischen, bösen Willen widerspruchsfrei zu denken. In der Eidetik gibt es, wie Ricœur in *Das Willentliche und das Unwillentliche* bemerkt, »eine wechselseitige Verständlichkeit der unwillentlichen und willentlichen Funktionen« des Willens (WU, 48). Beide Momente bedingen sich also wechselseitig. Dies wird jedoch im Fall menschlicher Verfehlungen zur Absurdität, in denen das Willentliche und das Unwillentliche in einem unversöhnbaren Widerspruch stehen: »Die Verfehlung ist das Absurde.«[12] Der zweite Grund, der diesen absurden Charakter der Verfehlung in einen ontologischen Rahmen einfügt, besteht in der Unmöglichkeit, die Entstehung des Bösen im Willen vor dem Hintergrund seiner ursprünglichen »Unschuld« und damit die Entstehung des Bösen in der Welt überhaupt zu erfassen. (Diese Entstehung entzieht sich gleichermaßen dem begrifflichen Erfassen und der empirischen Beschreibung.) Die Frage »*Unde malum?*« kann die Philosophie nie direkt beantworten.

Alle Versuche das Böse zu denken – ob in der philosophischen Reflexion durch den Einblick in das Innere des Subjekts oder in der von ihr ausgehenden philosophischen Spekulation, die sich die Frage nach dem Verhältnis von Bösem und Sein stellt –, stoßen auf die Widersprüchlichkeit dessen, was sie zu begreifen streben, nämlich der menschlichen Erfahrung des Bösen. Daher legen die Frage des Bösen und die Erfahrung der Verfehlung offen, dass das Subjekt unfähig ist, mit sich selbst ins Reine zu kommen.[13] Der Mensch spricht

11 P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité 1: L'homme faillible*, Paris 1960, 9 f. (Die deutsche Übersetzung, die unter den Titel *Die Fehlbarkeit des Menschen* erschienen ist, verkürzt die ersten Absätze der Einleitung.).

12 WU, 48. Den Begriff der Verfehlung verwendet die Übersetzerin Maria Otto für das französische Wort *faute*, das Ricœur als einen Oberbegriff zu den verschiedenen Konzeptionen des von den Menschen verursachten Bösen verwendet. Die Verfehlung wird von der Schuld (*la culpabilité*) unterschieden, die eines der Symbole des Bösen darstellt. In diesem Sinn werden die Begriffe auch hier verwendet.

13 Es ist jedoch nicht nur die Widersprüchlichkeit der Erfahrung des Bösen, die dem Subjekt den direkten Zugang zu ihm selbst verschließt, sondern auch die Neigung des bösen Willens, sich selbst zu täuschen, die diese Undurchsichtigkeit noch verstärkt. In seiner *Intellektuellen Autobiographie* führt Ricœur retrospektiv eben dies als den Hauptgrund für die Notwendigkeit des Metho-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

diese Erfahrung trotzdem aus, und zwar mittels der religiösen Bekenntnissprache,[14] die in die Sprache der Mythen eingegliedert ist. Die symbolische Sprache der Mythen bezeichnet aber nicht direkt, sie enthüllt und verhüllt zugleich. Die Eigentümlichkeit dieser Sprache erscheint »mehr und mehr als eines der merkwürdigsten Rätsel des Selbstbewußtseins; wie wenn der Mensch zu seiner eigenen Tiefe nur auf dem königlichen Weg der Analogie gelangte und wie wenn das Selbstbewußtsein sich nur im Rätsel auszudrücken vermöchte und einer Hermeneutik grund- und nicht zusätzlich bedürfte« (FM, 8). Was Ricœur hier noch – obgleich eher rhetorisch – als eine Möglichkeit benennt, wird bald zu einem bedeutenden Ansatz seiner Philosophie. Hinsichtlich des Reichtums der symbolischen Sprache erscheinen die philosophische Reflexion und Spekulation als davon abgeleitet. Der Versuch, den bösen Willen philosophisch zu erfassen,

---

denwechsels bei dem Übergang von der Eidetik zur Empirik des Willens an (22 f.). In der *Symbolik des Bösen* wird diese Neigung des bösen Willens zur Selbsttäuschung in der Analyse des Symbols der Schuld vorausgesetzt. In den anschließenden hermeneutischen Studien gewinnt sie als Ausgangspunkt für die Hermeneutik des Verdachts gegenüber der religiösen Hermeneutik der Symbole noch mehr an Bedeutung (vgl. Ricœur, *Existenz und Hermeneutik*, 28 f.). In der genannten Autobiographie fügt Ricœur noch hinzu, dass ihn die »regionale Problematik des Eintritts des Bösen in die Welt« zu der allgemeinen Frage des kulturell vermittelnden Selbstverständnisses geführt hat (25), was Jean-Luc Amalric mit Ricœurs Akzentverschiebung vom Ereignis des Bösen zum Ereignis als solchen (das als kontingent reflexiv unzugänglich bleibt) erklärt (J.-L. Amalric, *Finitude, Culpability and Suffering*, in: S. Davidson, *A Companion to Ricœur's Fallible Man*, Lanham, Boulder, New York, London 2019, 179–200, hier: 194).

14 P. Ricœur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II* [1960], München, Freiburg i. Br. 1971 [=SdB], 9. Jean Greisch weist darauf hin, dass die Wahl der Bekenntnissprache als Ausgangpunkt für die Untersuchung des Bösen eine andere Sprache der Erfahrung des Bösen übersieht, und zwar die Sprache der Opfer. In seinen späteren Texten sollte Ricœur diese Einseitigkeit beheben (J. Greisch, *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte*, München 1993, 207, Anm. 36). Die Fragestellung in der *Symbolik des Bösen*, in der das Böse mit der Verfehlung gleichgesetzt wird, wird jedoch vom Kontext der Willensphilosophie bedingt. Dadurch, dass Ricœur die Grenzen der ethischen Auffassung des Bösen in seiner Symbol- und Mythenanalyse aufzeigt und die Sprache der Verfehlung durch die Sprache der Lamentation (besonders in der Weisheitsliteratur) ergänzt (SdB, 357–368), eröffnet er die Möglichkeit zur Revision der Einseitigkeit dieses Ausgangpunkts.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ohne reduktiv zu sein, muss daher den Umweg über die Hermeneutik der Symbole nehmen.

Beim Wechsel von den philosophischen Konzeptualisierungsversuchen zur niederen Ebene der ursprünglichen Sprache, in der der Mensch seine Verfehlung ausspricht, entdeckt Ricœur drei Schichten des symbolischen Ausdrucks (FM, 8). Die obere, am meisten abgeleitete Schicht ist die der »spekulativen Symbole« wie Materie, Fleisch oder Erbsünde. Diese Symbole erwecken den Anschein von philosophischen Begriffen. Um ihre Pseudorationalität zu entschleiern und zugleich ihre Intentionalität zu erschließen, ist es nötig, ihre Verwurzelung in den tieferen Schichten symbolischer Sprache aufzudecken.[15] Von den spekulativen Symbolen müssen wir deswegen zur Schicht der Mythen hinabsteigen, die die Erfahrung des Bösen mit Erzählungen vom Anfang und Ende des Bösen aussprechen und diese Erfahrung ins Verhältnis zum Weltganzen setzen. Diese Schicht beruht auf einer noch tieferen, elementaren Schicht von primären Symbolen, mithilfe derer der Mensch seine Belastung durch das Böse bekennt (Makel, Sünde und Schuld). Alle drei Schichten sind miteinander verbunden und berühren sich in einem dynamischen Kreis der »Wiederholung« (SdB, 16).

Die primäre Sprache, in der der Mensch die Erfahrung des Bösen ausspricht, ist also die Sprache der Symbole. Den Symbolbegriff erklärt Ricœur mithilfe des Begriffs der »doppelten Intentionalität« (SdB, 22). Damit bezeichnet er die Verbindung des wörtlichen und des analogischen Sinns, bei der der analogische Sinn nur zusammen mit und vermittelt durch den wörtlichen Sinn existiert. Die Verbindung beider Bedeutungsebenen ist daher nicht arbiträr, vielmehr ist das Symbol »die Bewegung des Erstsinnes«, die uns am verborgenen Sinn teilhaben lässt und uns so dem Symbolisierten angleicht, ohne daß wir die Ähnlichkeit intellektuell beherrschen könnten«[16] (darin unterscheidet sich das Symbol von der Allegorie). Das Charakteristische des Symbols ist seine Verhülltheit oder, wie Ricœur in *Existenz und Hermeneutik* schreibt, »die Semantik des Zeigens-Verbergens«,[17] die die Tiefe und die Unerschöpflichkeit des Symbols

15 Wie man dies bewerkstelligen kann, zeigt Ricœur für den Begriff der Erbsünde in der Studie *Die »Erbsünde« – eine Bedeutungsstudie* (in: HuP, 140–161).

16 SdB, 23. Übers. leicht modifiziert. Vgl. Ricœur, *Existenz und Hermeneutik*, 22.

17 Ricœur, *Existenz und Hermeneutik*, 22.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ausmachen. Diese Dialektik der Enthüllung und Verhüllung zeigt sich in allen drei Sphären, für die die symbolische Ausdrucksweise wesentlich ist und die im Grunde drei Dimensionen desselben Symbols darstellen: In seiner kosmischen Dimension, die die Religionsphänomenologie wahrnimmt, wird das Symbol zum Ort der Hierophanie. In der Traumdimension der Psychoanalyse werden die in der Psyche wirkenden Kräfte aufgedeckt. Die poetische Dimension weist schließlich auf die expressive Macht der Sprache im Zustand ihrer Entstehung und ihre Verwurzelung in der Imagination hin.[18] Mit der ersten Dimension, schreibt Ricœur, habe er an Mircea Eliade angeknüpft, mit der zweiten an Sigmund Freud und Carl G. Jung und mit der dritten an Gaston Bachelard.[19]

In der Symbolstruktur liegt der Grund für die »Fülle« der symbolischen Sprache, die Ricœur mit der entleerten Sprache der symbolischen Logik kontrastiert (SdB, 397, 24 f.). Im Vergleich mit dieser formalisierten Sprache, die im Bemühen um Eindeutigkeit die Verbindung von Zeichen und Bezeichnetem unterbricht, lebt die symbolische Sprache eben von dieser Verbindung, was auch ihre Vieldeutigkeit ausmacht. Ihre Fülle bedeutet zugleich eine Verschleierung und Unbestimmtheit, daher verlangt die symbolische Sprache eine Deutung. Ricœur bezeichnet das Deuten als Denkarbeit, »die im offenbaren Sinn den verborgenen entschlüsselt; sie entfaltet die Bedeutungsschichten, die in der wörtlichen Bedeutung impliziert sind«.[20] Die Interpretation entfaltet, unterscheidet und bringt an den Tag, was im Symbol quasi eingeschnürt ist, und damit ermöglicht sie es dem Denken, die unterschiedliche Bedeutungen des Symbols zu Objekten seiner Überlegungen zu machen. Die Hermeneutik ist wesentlich mit der symbolischen Sprache verbunden und ist der erste Schritt des Denkens auf dem Weg zur philosophischen Reflexion. Die im Symbol konzentrierte Bedeutungsvielheit mündet in eine Deutungspluralität, wobei jede Deutung im Vergleich mit der Bedeutungsfülle des Symbols unvermeidlich reduktiv und daher mit den anderen Deutungen komplementär ist. Während Ricœur in der *Symbolik des Bösen* – obgleich kritisch – überwiegend von der religi-

18 SdB, 17–21. Vgl. Ricœur, *Existenz und Hermeneutik*, 23.

19 P. Ricœur, *Herméneutique et symbolisme*, in: *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, Paris 2010, 17–33, hier: 23.

20 Ricœur, *Existenz und Hermeneutik*, 22.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

onsphänomenologischen Deutung, also der kosmischen Dimension des Symbols ausgeht, folgt seine anschließende Arbeit über Freud der Notwendigkeit, sich mit der psychoanalytischen Interpretation auseinanderzusetzen. Die Komplementarität der verschiedenen Interpretationen mit Rücksicht auf die Symbole der Schuld werden dann in den Studien *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* behandelt.[21]

Die Rückkehr zur symbolischen Sprache, die notwendig wird, weil die Philosophie das Paradox des bösen Willen nicht erfassen kann, stellt für Ricœur in dieser Denkphase letztlich eine Möglichkeit der Erneuerung der philosophischen Sprache überhaupt dar, wie der Schluss der *Symbolik des Bösen* andeutet (SdB, 396 f.). Durch sie könnte nämlich die Entfremdung des modernen Denkens überwunden werden, in dem die Sprache ihre Bindung an das Sein, die die Symbolsprache hingegen bewahrt, verloren hat. Diese Rückkehr soll kein Regress in die vormoderne Zeit sein, der weder möglich noch wünschenswert ist, sondern eine Rückkehr im Licht der modernen Kritik. Diese Kritik entschleiert die scheinbare Rationalität des Symbols und macht eben dadurch erst möglich, das Symbol als Symbol wahrzunehmen, was wiederum zur Entdeckung des Reichtums seiner Bedeutungen und Erneuerung seiner offenbarenden Funktion führt. Ricœurs bekannte »zweite Naivität«[22] besteht daher keineswegs in einer Ablehnung des Denkens und in einem Eintauchen in die unbestimmte Unmittelbarkeit des Gefühls, sondern sie will im Gegenteil das Denken durch Partizipation am Sein (bzw.

21 Die poetische Dimension des Symbols lässt Ricœur in den folgenden hermeneutischen Studien beiseite. Jean Greisch macht darauf aufmerksam, dass Ricœur in seiner weiteren gedanklichen Entwicklung von der Frage nach dem Wesen der Imagination beeinflusst ist (wie etwa seine Gedanken in *La Métaphore vive,* Paris 1975, oder in *Lectures on Ideology and Utopia,* New York 1986, zeigen). Mit der Theorie der Imagination knüpft er in gewisser Weise an das aufgegebene Projekt der Poetik des Willens an. J. Greisch, *L'itinérance du sens*, Grenoble 2001, 93. Vgl. auch D. Jervolino, *The Cogito and Hermeneutics*, bes. das 4. Kapitel des 2. Teils (114–138).

22 SdB, 399, 405. Zur Geschichte des Begriffs, der vom Theologen Peter Wust stammt, siehe J. Negel, *Zweite Naivität. Begriffsgeschichtliche und systematische Erwägungen zu einem vielbemühten, aber selten verstandenen Konzept*, in: ders., *Welt als Gabe. Hermeneutische Grenzgänge zwischen Theologie und Phänomenologie*, Münster 2013, 259–288.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

am Heiligen) erneuern, aus der wir unser Verstehen schöpfen.[23] Der Wechsel auf die tiefere Ebene der Symbolsprache als einer Quelle der Philosophie unterstützt so gleichzeitig einen Sprung zurück: »Der Symbol gibt zu Denken« (wie Ricœur im Anschluss an Kant formuliert).[24] Philosophische Hermeneutik, die von der modernen Kritik ausgeht und zugleich die Quellen jedes Denkens wiederentdeckt, bewegt sich daher im Kreis des Glaubens und Verstehens, wie von Rudolf Bultmann formuliert wurde.[25] Die Hermeneutik stellt jedoch nur den ersten Schritt des in dieser Weise erneuerten Denkens dar. Was dieses Denken in Bewegung setzt, ist die Frage nach Wahrheit, ohne die die Auslegung der Symbole bei bloßer Komparatistik – wie in der Religionsphänomenologie – verharren würde.[26] Die Wahrheitsfrage führt das Denken von der Hermeneutik zur Reflexion, die sich die Selbstaufklärung des Subjekts als Ziel setzt, und von der Reflexion zur Ontologie, die das Subjekt ins Verhältnis zum Sein setzt.[27] Hermeneutik, Reflexion und Ontologie stellen daher drei aufeinanderfolgende Schritte der durch die Rückkehr zur symbolischen Sprache erneuerten Philosophie dar. Die Wahrheitsfrage verhindert zugleich, dass der Kreis des Glaubens und Verstehens zu einem Teufelskreis wird: »Eine Philosophie, die aus der Fülle der Sprache heraus beginnt, ist eine Philosophie mit Voraussetzung. Ihre Redlichkeit besteht darin, das Geglaubte als Einsatz ins Spiel zu bringen und dann zu versuchen, den Einsatz ins Verstehen einzuholen« (SdB, 406).

---

23 Laut Jean Grondin ist eben dies – die Modernität an ihr Vergessen des Heiligen zu erinnern – die primäre Motivation Ricœurs für die Wende zur Hermeneutik in der *Symbolik des Bösen* gewesen (und nicht etwa die These von der prinzipiellen Undurchsichtigkeit des Subjekts). Diese Motivation ist aus Ricœurs hermeneutischem Programm nie völlig verschwunden, obwohl sie unter dem Einfluss der Arbeit an der Freud-Studie in den Hintergrund getreten ist. J. Grondin, *Ricœur a-t-il d'abord introduit l'herméneutique comme une variante de la phénoménologie?*, in: *Studia phaenomenologica XIII* (2013), 97–116.

24 Vgl. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg 2009, § 49.

25 SdB, 400 f.; vgl. dazu P. Ricœur, *Vorwort zur französischen Ausgabe von Rudolf Bultmanns ›Jesus‹ (1926) und ›Jesus Christus und die Mythologie‹ (1951)*, in: *Hermeneutik und Strukturalismus*, 175–198, hier: 185 f.

26 SdB, 401 f.; vgl. Ricœur, *Existenz und Hermeneutik*, 34–36.

27 SdB, 403–406. In *Existenz und Hermeneutik* hat die Ontologie den Charakter eines unerreichbaren Horizonts, der der Philosophie aber stets die Richtung vorgibt und ihr Denken bestimmt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Der Zyklus der Symbole und der Mythen

Die Notwendigkeit, sich mit der Frage des bösen Willens auseinanderzusetzen, hat Ricœur zur Erarbeitung eines philosophischen Programms veranlasst, das weit über die Problematik des Bösen hinausgeht. Es ist jedoch diese Problematik, an der Ricœur die Fruchtbarkeit der hermeneutischen Methode für die Philosophie entdeckt und erprobt. In der *Symbolik des Bösen* führt er bloß den ersten der oben erwähnten Schritte seines Programms durch, und das nur teilweise. Von dem Plan, die drei Schichten der Symbole des Bösen zu untersuchen (Erstsymbole, Mythen und spekulative Symbole), realisiert die *Symbolik des Bösen* nur die ersten zwei.[28]

Mit der vorgeschlagenen Rückkehr zur symbolischen Sprache als Ausgangspunkt der philosophischen Reflexion wird jedoch das Problem der geschichtlichen und kulturellen Einbettung der Philosophie eröffnet, die ihrem universellen Anspruch zu widersprechen scheint. Der Übergang von der Husserl'schen Eidetik zur Empirik des Willens ist ein Übergang in die Perspektivität. Diese stellt aber nach Ricœur kein Hindernis für das Verstehen dar, nach dem die Philosophie strebt, sondern ist ganz im Gegenteil dessen Bedingung. Das moderne Denken, das die Bindung an das Sein verloren hat, verfällt in seinem Versuch, die Stellung eines unvoreingenommenen Beobachters einzunehmen und eine nicht-situierte Objektivität zu erreichen, einer Illusion. Verschwindet jegliche solche Bindung des Denkens, verschwindet auch der Grund für jedes Bemühen um Verstehen (SdB, 402 f., 32).

Die Hermeneutik der Symbole, die Ricœur in der *Symbolik des Bösen* durchführt, ist daher eine Besinnung auf die eigene Position, eine Inventur des kulturellen Gedächtnisses der westlichen Denktradition im Hinblick auf die Quellen der Auffassung des Bösen (SdB, 26–32). Diese Tradition erwächst aus der Begegnung der griechi-

28 Weiter geht Ricœur in der Studie *Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion I* in der Sammlung *Konflikt der Interpretationen*, die in deutscher Übersetzung zweibändig (*Hermeneutik und Strukturalismus*, *Hermeneutik und Psychoanalyse*) erschienen ist. In dieser Studie verfolgt Ricœur die Frage, wie die durch die Sprache der Symbole und der Mythen eingeführte Thematik des Bösen auf dem Feld der Reflexion (Augustinus, Kant) und der Spekulation (Hegel) entfaltet wurde.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen Philosophie, die selbst kulturbedingt ist, mit der jüdischen Tradition, dem »ersten ›anderen‹ der Philosophie« (SdB, 28). Die Gedächtnisinventur erinnert die Philosophie an ihre Situiertheit, ohne sie dazu zu zwingen, ihre in der Wahrheitsfrage gründende Ausrichtung auf das Universelle und damit auch sich selbst aufzugeben. Die weitere Entwicklung zur Hegel'schen »konkreten Allgemeinheit« (SdB, 31), die das Ziel der Philosophie darstellt und im Unterschied zur abstrakten Allgemeinheit scheinbar objektiver und vorurteilsfreier Kulturwissenschaften Partikularität einschließt, geschieht durch eine allmähliche Erweiterung der eigenen Position sozusagen von innen. Diese Erweiterung wird von einer Dialektik der Nähe und der Ferne im Verhältnis zur eigenen Vergangenheit als auch zu anderen Kulturen getragen, durch die das Andere ins eigene Gedächtnis integriert wird. Diese Entwicklung wäre erst dann vollendet, wenn es eine alle Kulturen in ihrem Gedächtnis einschließende »universelle menschlichen Kultur« entstanden wäre, was aber nach Ricœur – im Unterschied zu Hegel – nicht unserer Situation entspricht (SdB, 31 f.); und es bleibt fraglich, ob es je dazu kommen wird.[29]

In seine Symbolanalyse integriert Ricœur daher nur die Symbole, die das Verständnis des Bösen in der westlichen Tradition mit ihren jüdisch-griechischen Wurzeln und mittelbar auch ihres altorientalischen Erbes geformt haben. Die Entwicklung dieses Verständnisses, in der das Böse eng mit dem Willen verknüpft wird, ist jedoch von einer Pluralität der Symbole gekennzeichnet. Diese Symbole stehen untereinander in dynamischen Beziehungen und lassen zwei nicht aufeinander reduzierbare Aspekte unserer Erfahrung des Bösen auftreten: das Böse als etwas, das uns betrifft und quasi von außen befällt, und das Böse, das seinen Grund in unseren Willen hat, also aus unserem Innerem kommt, d. i. das tragische und das ethische Böse.[30]

---

29 Zur Frage, inwiefern gerade Ricœurs Philosophie die theoretische Grundlage des interkulturellen Dialogs und einer »interkulturellen Philosophie« bilden kann, siehe Jens Mattern, *Zwischen kultureller Symbolik und allgemeiner Wahrheit,* Nordhausen 2008. Das theoretische Potenzial von Ricœurs Philosophie sieht Mattern in ihrer ernsten Auseinandersetzung mit dem Problem der Alterität, die sich in Ricœurs Hermeneutik der Zugehörigkeit und Distanzierung widerspiegelt (was sie von der philosophischen Hermeneutik Gadamers unterscheidet [25 f.]).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.1 Die Ursymbole des Bösen

Die Spannung zwischen beiden Aspekten des Bösen findet Ricœur schon auf der Ebene der Erstsymbole, d.i. auf der primären Schicht der symbolischen Sprache, wie seine Analyse des Symbols des Makels (*la souillure*), der Sünde (*le péché*) und der Schuld (*la culpabilité*) zeigt. In seiner Darstellung geht er dabei den Weg der Verinnerlichung des Bösen von einer Symbolik der Äußerlichkeit des Bösen bis zur symbolischen Verortung des Ursprungs des Bösen im Inneren des Menschen. Diese Bewegung zeigt zugleich die Ethisierung des Bösen, geht jedoch nicht nur in eine Richtung, sondern nimmt eine zyklische Form an, denn am Punkt der völligen Subjektivierung der Schuld taucht ihre äußere, tragische Seite wieder auf.

Das erste Symbol, mithilfe dessen der Mensch seine Erfahrung des Bösen zum Ausdruck bringt und mit dem Ricœur seine Symbolanalyse eröffnet,[31] ist das Symbol des Makels. Der Makel stellt eine äußere Seite des Schuldigseins dar, in dem noch keine Unterscheidung zwischen dem Bösen und dem Übel, der ethischen und der kosmisch-biologischen Weltordnung vorkommt. Der Makel ist eher ein Ereignis als eine Tat, er haftet dem Menschen unabhängig von seinem Wissen und Willen an. Doch hier deutet sich die subjektive Seite des Bösen bereits an, und zwar in Form von Angst und Schrecken vor erwartbarer Rache, was eine Vorstellung der Kausalität der Weltordnung voraussetzt. Die unpersönliche Weltordnung, das Schicksal, ist damit auch die erste Gestalt der Transzendenz, die der Mensch negativ vermittelt erfährt: das, was als Verbot erscheint, vor dem der Mensch nicht besteht, was ihn vernichtet. Obwohl er kaum differenziert wird, ist der Makel ein Symbol und nicht nur eine physische Beschmutzung, wie es die Reinigungsriten nahelegen (SdB, 44). Auch Angst und Schrecken sind keine bloße physische

30 Das »Tragische« als einen Gegenbegriff zum »Ethischen« verwendet Ricœur vornehmlich in der Studie *Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion I* (1961). Sachlich bildet jedoch diese Unterscheidung auch den Leitfaden der *Symbolik des Bösen*, obwohl hier der Begriff des »Tragischen« im engeren Sinne benutzt wird.

31 Obwohl die Reihenfolge der Symbole bei Ricœur systematischer Natur ist, schließt dies eine geschichtliche Perspektive nicht aus: Die Symbolik des Makels stellt die archaischste, die Symbolik der Schuld die jüngste Schicht der Symbolik des Bösen im westlichen Kulturgedächtnis dar.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Furcht vor der Gefahr, die dem Menschen im natürlichen Lauf der Welt droht. Die Kehrseite der Angst ist nämlich der Respekt vor dem Gesetz der Vergeltung und damit eine Vorstellung von Gerechtigkeit (SdB, 50–56). Es wird klar, dass im Symbol des Makels eben aufgrund seines symbolischen Charakters bereits die Unterscheidung zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven des Bösen, bzw. zwischen der Ethik und der Natur im Keim enthalten ist. Dies macht es möglich, die Sprache des Symbols des Makels in die folgende Symbolik zu übernehmen und gleichzeitig zu transformieren: Alles Böse ist in symbolischer Weise ein Flecken, »der Flecken ist das erste ›Schema‹ des Bösen« (SdB, 56).

Im Anschluss an das Symbol des Makels kommt Ricœur zum Symbol der Sünde. Dieses unterscheidet sich vom vorhergegangenen durch einen ganz anderen Plan der Motive. Im Hintergrund dieses Symbols steht nicht mehr ein Verbot, ein Tabu, in dem sich die heilige, Furcht erweckende Weltordnung ankündigt, sondern ein Bund Gottes mit seinem Volk, auf dem die beiderseitige Beziehung gegründet ist (d. i. die alttestamentliche *Bərit* der deuteronomistischen Theologie und der Propheten). Die Bundestheologie ist mit dem Begriff des Gesetzes verknüpft, und dieses lässt sich nicht getrennt von ihr verstehen. Die Gebote haben in diesem Kontext weder die mit dem Symbol des Makels verbundene Bedeutung eines Tabus, noch einen ethischen Sinn, den sie erst im Zusammenhang mit dem Symbol der Schuld gewinnen. Vielmehr ist ihr Sinn religiös: Sie sind die Art und Weise der Anwesenheit Gottes (SdB, 62 f.). Durch ihre Einhaltung verwirklicht der Mensch sein Verhältnis zu Gott, und damit sind sie trotz ihrer Mannigfaltigkeit Ausdruck einer und derselben »unendlichen Forderung« (SdB, 65), die der Gottesbund an den Menschen stellt. Das Wesen der Sünde ist also nicht eine Gebotsverletzung als solche, sondern der Beziehungsabbruch, dessen Ausdruck die Gebotsverletzung ist. Gottes Zorn, den die Sünde auf sich zieht, ist keine Folgereaktion Gottes, sondern Ausdruck der subjektiven Seite der Sünde, also die Angst vor Gottes Abwesenheit. Die im Symbol der Sünde ausgesprochene Erfahrung des Bösen ist daher die Erfahrung von Gottes absoluter Unnahbarkeit, die nur deshalb so erfahren werden kann, weil mit dem Bundesbegriff die Vorstellung verbunden ist, dass Gott den Menschen zugewandt ist (SdB, 61). Das Symbol der Sünde enthält eine Dialektik von Gottes An- und Abwesenheit: Die Sünde ist Sünde »vor Gott«. Dies macht

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auch ihren »Realismus«, ihre ontologische Dimension aus (SdB, 97): Ihr Maß ist Gottes Sicht, nicht das eigene Sündenbewusstsein. Es gibt ja auch vergessene oder unwissentlich begangene Sünden, da nur Gott das menschliche Herz kennt (SdB, 100). Eben aufgrund dieses Realismus ist das Symbol der Sünde imstande, die Symbolik des Makels in sich aufzunehmen und zu wiederholen (SdB, 102). Die Sünde ist nicht nur eine Tat, sondern auch ein Zustand und eine Macht, die die Menschen gefangen hält, und zwar nicht nur als Individuen, sondern auch als Schicksalsgemeinschaft. Die geschichtliche Erfahrung der Gefangenschaft, die die alttestamentliche Theologie wesentlich geprägt hat, gewinnt im Zusammenhang des Symbols der Sünde eine symbolische Bedeutung; und zwar als Ausdrucksform für den positiven, äußeren Aspekt der Sünde.

Wenn auch das Symbol der Sünde mit einer Vorstellung des Menschen verbunden ist, der die Möglichkeit der Wahl hat und die Folgen seiner Taten trägt, bringt erst das letzte Symbol der Schuld die volle Subjektivierung und somit die Ethisierung des Bösen mit sich. Während die Sünde eine Dialogsituation voraussetzt, wird im Symbol der Schuld aus jenem »vor Gott« der Sünde eine Schuld »vor sich« selbst im Sinne des sich schuldig fühlenden Gewissens (SdB, 118 f.). Es ist nicht mehr Gott, der Andere, der anklagt und richtet, sondern das Gewissen selbst. Damit kommt es zu einer »wahren Revolution der Erfahrung des Bösen«, das jetzt als »der schlechte Gebrauch der Freiheit, als innere Minderung des Selbstwerts« empfunden wird (SdB, 119). Das äußere Moment verschwindet und die Schuld wird mit dem Schuldbewusstsein gleichgesetzt. Somit kommt es nicht nur zur Subjektivierung und Ethisierung, sondern auch zur Individualisierung des Bösen. Die Quellen des Symbols der Schuld findet Ricœur teils in der Ausarbeitung des Schuldbegriffs in der griechischen strafrechtlichen Praxis, teils in der pharisäischen Gesetzesauffassung. Die griechische Strafjustiz hat die Schuld vom ontologischen Rahmen gelöst, in die Rechtssphäre übergetragen und somit »rationalisiert«: Es wird zwischen »willentlich« und »unwillentlich« unterschieden und das Maß der Strafe wird nach dem Maß der Schuld abgestuft (SdB, 147). Die Einführung der Kategorie des Willentlichen hat Konsequenzen nicht nur für das Strafrecht und die Konzeptualisierung der Schuld in dessen Rahmen, sondern auch für die Entstehung des moralischen Begriffs der Schuld, der das Böse mit dem bösen Willen gleichsetzt (SdB, 134–136).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die zweite Quelle des Schuldsymbols entdeckt Ricœur in der Entwicklung der Gesetzauffassung im Pharisäismus. Während in der Ausbildung des griechischen Strafrechts die Schulddifferenzierung eine Folge der strafrechtlichen Praxis ist, entwickelt der Pharisäismus diese Differenzierung und allmähliche Verfeinerung der Schuld vonseiten des Subjekts und seines Schulderlebnisses. Im Pharisäismus wird die Beziehung zwischen Gott und Mensch im Gesetzesbegriff konzentriert. Die Tora ist Offenbarung und die Offenbarung Tora (SdB, 147). Seinen Gehorsam Gott gegenüber zeigt der Mensch durch seinen Gesetzesgehorsam. Der Pharisäismus ist daher eine konsequente Heteronomie, die der Mensch jedoch willentlich annimmt, und somit stellt diese keine Entfremdung dar: »[…] die Abdankung der freien Wahl wird zum höchsten Willensvollzug« (SdB, 143). Somit ist diese konsequente Heteronomie paradoxerweise ein Ausdruck der menschlichen Freiheit, die hier in den Vordergrund tritt. Im Pharisäismus entwickelt sich laut Ricœur die ethische Weltanschauung, in der das Gesetz und die Freiheit wechselseitig auf sich verweisen. Gott als der Spender und Garant des Gesetzes verliert alle Züge der Unberechenbarkeit und wird zum ethischen Gott (SdB, 147).

Diese Akzentverschiebung auf das subjektive Moment der Verfehlung wird von der Akzentverschiebung aufs Gesetz und von der Entdeckung der Freiheit begleitet. Dies birgt in sich jedoch die Möglichkeit, dass diese so entdeckte Freiheit in ihr Gegenteil verkehrt wird. Das Gesetz, das Ausdruck des unwandelbaren Willen Gottes sein sollte und hinter dem Gott ganz in den Hintergrund rückt, verliert seinen Inhalt. Das einmal offenbarte, unabänderliche Gesetz muss den sich verändernden Verhältnissen und vielfältigen Lebenssituationen trotzdem angepasst werden. Das Gesetz, das universell und ewig gelten sollte, wird somit der Willkür der subjektiven Deutungen preisgegeben, verändert sich in eine Kasuistik und zerfällt in eine unendliche Menge an Geboten. Es wird atomisiert, unbestimmt, unfassbar und damit unerfüllbar. Das »glückliche Gewissen« der willentlich akzeptierten Heteronomie verkehrt sich in ein entfremdetes, unglückliches Gewissen, das nie sicher ist, ob es dem Gesetz Genüge tut, und somit zu Verzweiflung und Heuchelei führt.[32]

32 SdB, 159 f. Ricœurs Anspielungen an Hegels Kritik der einseitigen Stellung der Moralität in der *Phänomenologie des Geistes* (bzw. den *Grundlinien der Philo-*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das Unglück dieses Hegel'schen unglücklichen Gewissens, das zum ersten Mal der Apostel Paulus in seiner Kritik der Gesetzesgerechtigkeit aufdeckt (SdB, 161 ff.), ist eine Folge der völligen Überlastung der Subjektivität und wird zum Ausdruck ihrer radikalen Selbstentfremdung. Das Gewissen, das die dialogische Gott–Mensch–Situation verlassen hat und durch die Ethik ersetzt wird, nimmt die ganze Last der Schuld auf sich, wird sich selbst zum Gesetzgeber, zum Richter und zum Verurteilten. Dadurch wird der »Realismus« der Sünde durch »den ›Phänomenalismus‹ des Schuldgefühls ersetzt, mit all seinem Illusions- und Maskenspiel«.[33] Der Mensch wird sich selbst zum Maß, aber eben *das* ist seine Schuld, die er aufgrund seiner Überzeugung, er bemühe sich nur, das Gesetz zu befolgen, nicht erkennen kann. Das Kafka'sche Gesetz[34] befreit nicht, sondern ist todbringend, da es die Einsamkeit des überlasteten Gewissens steigert: im Extremfall ist das Schuldgefühl »nichts mehr als eine Anklage ohne Ankläger, ein Gericht ohne Richter und ein Urteilsspruch ohne Rechtssprecher« (SdB, 166). Es zeigt sich, dass die überlastete Subjektivität versklavt ist, und zwar von sich selbst, wobei ihre Versklavung durch ihren Selbstbetrug verschärft wird. Deswegen ist sie außerstande, selbst aus dem Teufelskreis der Selbstverurteilung und Verzweiflung herauszutreten. Die konsequente Subjektivierung, Ethisierung und Individualisierung der Schuld stoßen hier an ihre Grenzen. Im Kern des Symbols der Schuld wird der unreduzierbare Moment der Äußerlichkeit des Bösen enthüllt, den das Symbol des Makels zum Ausdruck bringt (dieses Symbol lebt daher neu auf und sein symbolischer Charakter wird erst hier völlig manifest). Der Wille, der die ganze Verantwortung für das Böse übernehmen wollte, zeigt sich eben dem Bösen radikal ausgeliefert. Die Spannung zwischen dem ethischen und dem tragischen Aspekt des Bösen konzentriert sich im Symbol der Schuld auf den Willen selbst.

Das Symbol der Schuld führt uns somit in Ricœurs Darstellung zu dem paradoxen Begriff des »unfreien Willens« (*servum arbitrium;* SdB, 175), den Martin Luther in seiner Polemik mit Erasmus von

---

sophie des Rechts) sind hier deutlich. In seiner Analyse des »Engpasses der Schuld« beruft sich Ricœur auch auf Kierkegaards Analysen der Angst in *Der Begriff der Angst*.

33 SdB, 122; vgl. ebd., 167.

34 SdB, 167. Vgl. Ricœur, *Interpretation des Strafmythos*, 254.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rotterdam in die europäische Denktradition eingeführt hat. Ricœur nimmt diesen Begriff auf, betont aber seinen indirekten und paradoxen Charakter. Dem Denken ist er nicht direkt zugänglich, da er in sich Freiheit und Knechtschaft verbindet, die nicht gemeinsam gedacht werden können (SdB, 176). Dennoch steuert dieser Begriff das Denken in seinem Bemühen, die Natur des Bösen zu erhellen und bringt alle Symbole in eine wechselseitige dynamische Beziehung. Da dem Symbol der Schuld keine eigene Sprache zur Verfügung steht, nimmt es die Sprache der vorigen Symbole auf: die mit dem Symbol der Sünde verknüpfte Sprache der »Gefangenschaft« und die Sprache des Makels mit den Schemata der »Positivität«, »Äußerlichkeit« und »Ansteckung« (SdB, 179 f.). Durch diese Transposition der Sprache der ersten zwei Symbole ins Symbol der Schuld wird eben ihr symbolischer und nicht-wörtlicher Charakter ersichtlich. In dieser Weise macht die Sprache der Symbole möglich, das zu benennen, was der philosophischen Reflexion sonst unzugänglich bleibt, nämlich die Erfahrung des Bösen, das die Welt durch die menschliche Freiheit betritt und ihr zugleich vorausgeht. Der Begriff des unfreien Willens, in dem sich diese Erfahrung verdichtet, macht nur vor dem Hintergrund der symbolischen Sprache Sinn. Wird er von dieser Sprache, aus der er erwachsen ist, abgeschnitten, wird er zu einem pseudo-rationalen und unsinnigen Begriff.

3.2 Der Zyklus der Mythen

An die Analyse der primären Symbole schließt Ricœur eine Darstellung des Zyklus der Mythen an. Diese bildet die zweite Schicht in der Ordnung der Symbole des Bösen und setzt die in den primären Symbolen ausgesprochene Erfahrung des Bösen in eine Beziehung zum Ganzen. Der Mensch erlebt das Böse von seinem Gegenteil her als einen Widerspruch »zwischen seinem ontologischen Status eines guten und zum Glück bestimmten Geschöpfs und seinem existentiellen oder geschichtlichen Zustand« (SdB, 187). Der Mythos drückt diesen Widerspruch mithilfe der Erzählung über den Anfang, bzw. das Ende des Bösen aus (ebd.). Mythen haben die Form einer Erzählung, die der sonst stummen Erfahrung des Bösen eine Sprache verleiht; sie sind jedoch keine Erklärung, die das Böse seiner Kontingenz entbände und seine Genese als notwendig darstellte.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der ätiologischen Funktion des Mythos stellt Ricœur daher eine symbolische Funktion gegenüber. Als eine Ätiologie erweckt der Mythos den Schein der Rationalität, der mit Recht durch die moderne Kritik und ihr Programm der Entmythologisierung beseitigt wurde. Die Entmythologisierung ist aber nicht nur ein dekonstruierendes Verfahren, sondern sie macht es erst möglich, die elementare symbolische und offenbarende Funktion der Mythen zu entdecken und somit ihre Bedeutung für die Philosophie wiederzugewinnen.[35]

Ricœur stellt vier Typen von Mythen über den Ursprung des Bösen vor, die direkt oder indirekt zur Bildung des westlichen Kulturgedächtnisses beigetragen haben: die babylonischen Mythen, die griechische Tragödie, den biblischen Adam-Mythos und den gnostischen Mythos von der verbannten Seele. Wie schon die Symbolanalyse, so lässt auch die Analyse der Mythen die zwei aufeinander nicht reduzierbaren Aspekte der Erfahrung des Bösen, den ethischen und den tragischen, hervortreten, die die Mythen mithilfe der Erzählung über einen menschlichen und einen nicht-menschlichen Ursprung des Bösen zum Ausdruck bringen.[36]

Auf der einen Seite stehen also die Mythen, in denen das Böse den Menschen vorausgeht und einen ontologischen Charakter hat. In dieser Weise setzen die babylonischen kosmogonischen Mythen das Böse mit dem Urchaos gleich, das durch die Ordnung des Schöpfungsprozesses überwunden wird. Diese Durchsetzung der Ordnung, die regelmäßig rituell wiederholt werden muss, ist selbst gewaltsam. Daher ist die Gewalt in die Natur der Dinge eingeschrieben, und zwar sowohl in der Gestalt des Urchaos als auch in der Gestalt der dieses Chaos bändigenden Macht (SdB, 209, 225 f.). Auch in der griechischen Tragödie geht das Böse dem Menschen voraus. Die Schuld fällt mit der Existenz zusammen, ihre Folgen betreffen den Menschen in Form des unvermeidbaren Schicksals. Der Mensch wird als der Schuldige und zugleich als das Opfer dargestellt, er begeht das Böse, jedoch nur darum, weil er sein Schicksal erfüllt, er handelt nach seinem Willen, zugleich aber als jemand, der durch

35 SdB, 11, 185 f., 188–190. Das Programm der Entmythologisierung, das im hermeneutischen Kreis des Glaubens und Verstehens verankert wird, übernimmt Ricœur von Rudolf Bultmann, an dem er jedoch auch scharfe Kritik übt. Vgl. sein *Vorwort zur französischen Ausgabe von Rudolf Bultmanns ›Jesus‹ (1926) und ›Jesus Christus und die Mythologie‹ (1951)*.

36 Vgl. dazu Ricœur, *Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion I*, 170 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Götter verblendet und verführt wurde. In der Nichtunterscheidbarkeit des begangenen und des erlittenen Bösen spiegelt sich die Nichtunterscheidbarkeit des Guten und des Bösen in Gott selbst, der verführt und verblendet, aber auch richtet und straft. Diese tragische Theologie ist fürs Denken unerträglich und aus diesem Grund kann die Tragik nur dargestellt und angeschaut, nicht aber gedacht werden (SdB, 242, 257 f.). Der letzte Mythos, der den Ursprung des Bösen außerhalb des Menschen setzt, ist der orphische von der Verbannung der Seele. Der Ausgangspunkt dieses Spät- und Sekundärmythos ist die Konzeptualisierung des Bösen als Gefangensein der Seele im Leib gemäß der neuplatonischen Tradition, die den anthropologischen Dualismus in die europäische Geistesgeschichte eingebracht hat (SdB, 319). Mithilfe der aus den älteren kosmo- und theogonischen Mythen übernommenen Elemente setzt dieser Mythos den Ursprung des Bösen in die Revolte der Titanen, die an der Grenze der Sphäre des Göttlichen und des Menschlichen stehen und die niedrigste Stufe der Freiheit, nämlich Wildheit und Ungebundenheit, verkörpern. Dem Menschen, der aus ihnen geboren wurde, wird das gleiche Schicksal zuteil, indem er zugleich die falsche Wahl selbst wiederholt (SdB, 342).

Mit diesen Mythen kontrastiert Ricœur den Adam-Mythos, der als einziger den Ursprung des Bösen in der Welt mit der Wahl der Menschen verknüpft und daher im Vergleich zu den anderen der schlechthin anthropologische Mythos ist (SdB, 265). Obwohl dieser Mythos zum alttestamentlichen Kanon gehört, ist Adam im Alten Testament eine Randgestalt. Seine Bedeutung gewinnt er erst in der neutestamentlichen Tradition, wo der Apostel Paulus aus ihm eine Gegenfigur zu Christus macht (SdB, 272). Durch das paulinische Prisma, durch das er in die europäische Denktradition eingegangen ist, interpretiert auch Ricœur den Mythos, der aus der prophetischen Anschuldigung und der israelischen Bußpraxis geboren wurde. Die Verantwortung für das Böse wird als Anschuldigung auf den Menschen übertragen, der im Bußakt diese Verantwortung auf sich nimmt. Derart wird zugleich Gott exkulpiert (SdB, 274). Im Unterschied zu den Göttern der anderen Mythentypen, insbesondere dem tragischen Gott, ist der Gott des Adam-Mythos schlechthin gut, und gut ist auch seine Schöpfung. Die geschichtliche Erfahrung des Bösen stellt der Mythos vor dem Hintergrund der ursprünglichen ontologischen Unschuld und den Übergang zwischen beiden als eine

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Folge der menschlichen Tat dar – einer Tat, die sich jedoch im Rückblick auch gleichsam als ein schrittweises Abgleiten in Richtung des Bösen zeigt, was der Mythos durch eine Pluralität der handelnden Gestalten – der Schlange, der Frau, des Mannes – ausdrückt (SdB, 276 f.).

Ist das Böse im Adam-Mythos die Folge der menschlichen Wahl, muss der Mensch mit einem freien Willen begabt sein, der jedoch durch die schlechte Wahl gründlich deformiert, wenn auch nicht zerstört wurde. Die »postlapsarische« menschliche Situation, wie sie der Mythos zum Ausdruck bringt, ist daher zutiefst ambivalent: »[…] hinfort sind Größe und Schuld der Menschen unentwirrbar vermischt, ohne daß man sagen könnte: hier ist das Urmenschliche, da die Verhextheit seiner kontingenten Geschichte« (SdB, 282). Diese Ambivalenz tritt jedoch nur dann hervor, wenn zwischen einer ursprünglichen Freiheit, die vorausgesetzt werden muss, obwohl sie nicht vorgestellt werden kann, und einer durch das Böse geprägten Freiheit, zu der wir einzig in unserer geschichtlichen Existenz Zutritt haben, unterschieden wird. Die vorausgesetzte unschuldige Freiheit ist eine endliche Freiheit, was sie von Gottes Freiheit unterscheidet und zur menschlichen Freiheit macht. Ihre Endlichkeit ist jedoch nicht als Last aufzufassen. Ihre Begrenzung wird im Verbot ausgedrückt, das jedoch die Freiheit im Unschuldszustand nicht als Zwang erlebt: »[…] was hier verboten ist, ist nicht dies oder das, sondern eine Qualität von Autonomie, die den Menschen zum Schöpfer der Unterscheidung des Guten und Bösen machen würde« (SdB, 285). Adams Schuld besteht in dem Versuch, die Grenzen der menschlichen Freiheit zu übertreten, sich zum Herrn über das Gute und das Böse zu machen. Der Versuch hat jedoch nicht das zur Folge, was er angestrebt hat, nämlich unbegrenzte Freiheit, sondern die Verknechtung der menschlichen Freiheit, die Entstehung eines inneren Widerspruchs: Anstatt über das Gute und das Böse erhaben zu sein, erlebt der Mensch in sich ihren Gegensatz, er ist zwischen seiner – mit Kant ausgedruckt – Anlage zum Guten und dem Hang zum Bösen zerrissen (SdB, 281). Adams Sünde entfremdet den Menschen ihm selbst als auch von Gott und das Vertrauen wird zur Feindschaft: »[…] die schöpferische Grenze wird feindliche Negativität« (SdB, 288). Die Sünde und das verbietende und gebietende Gesetz bilden daher den paulinischen Teufelskreis: Die Begierde nach der Gesetzüberschreitung, nach der eigenen Unendlichkeit

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

steigert den Druck des begrenzenden Gesetzes und umgekehrt steigert das Gesetz die Begierde. Die Urbestimmung des Menschen, die Synthese des Endlichen und des Unendlichen zu sein, in der die Grenze seiner Freiheit eine schöpferische Grenze ist, gewinnt in dieser deformierten Gestalt die Form von Hegels »schlechter Unendlichkeit«, d. i. einer Begierde, die nie befriedigt werden kann und die die ursprüngliche Bestimmung zur Unendlichkeit nur in Form der ständigen Grenzüberschreitung verwirklicht, ohne je zum Ziel zu kommen.[37]

Die Tatsache, dass die menschliche Freiheit endlich und der Mensch nicht Herr über das Gute und das Böse ist, obgleich die Sünde diese Illusion erweckt, bedeutet zugleich, dass der Mensch kein absoluter Schöpfer des Bösen sein kann. Dies spricht der Adam-Mythos in der Gestalt der Schlange aus, die im Garten Eden schon vor der falschen Wahl der ersten Menschen anwesend war. So finden wir auch in diesem anthropologischen Mythos einen Aspekt der Erfahrung des Bösen ausgedrückt, der bei den anderen Mythentypen im Hintergrund steht. Das Böse ist nicht nur die Folge der menschlichen Wahl, sondern geht jeder menschlichen Entscheidung und Handlung auch voraus und bedingt sie mit. Es ist in dreierlei Sinn äußerlich: Im Inneren des Menschen wird die Passivität der Versuchung, die Begierde quasi exterioritär erfahren, in der geschichtlichen Existenz hat es die Bedeutung des tradierten Bösen, mit dem niemand völlig neu beginnt, und zuletzt zeigt sich seine Äußerlichkeit in einer kosmischen Dimension als das Chaotische der Welt (SdB, 292–295).

Es war eben der Adam-Mythos, eingefügt in den christologischen Rahmen, der in einer grundlegenden Weise die westliche Denktradition beeinflusst und ihr das Paradigma für ihre Konzeptualisierungsversuche der Erfahrung des Bösen bereitet hat. Daher bildet er auch für Ricœur den Hintergrund für seine Frage nach dem Bösen. Uns, die wir in dieser Tradition aufgewachsen sind, wird nach Ricœur dieser Mythos zum Ort, aus dem wir auch die anderen, scheinbar

37 Hier knüpft Ricœur an seine früheren Analysen der Leidenschaften an, die er im vierten Kapitel der *Fehlbarkeit des Menschen* über die Zerbrechlichkeit des Affektiven entfaltet (FM, 122–172, vgl. dazu auch WU, 42–45). In welcher Weise sich Ricœurs Deutung der traditionellen Identifizierung des bösen Willens mit den Leidenschaften auch in seine Ethikauffassung spiegelt, zeigt Hans-Jörg Ehni (*Das moralisch Böse*, 190–214).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

toten Mythen in einer dynamischen Beziehung mit dem Adam-Mythos erschließen können. Die babylonischen kosmogonischen Mythen, die griechische Tragödie sowie der gnostische Mythos von der Verbannung der Seele werfen im Adam-Mythos und der mit ihm verbundenen Tradition Licht auf die Elemente, die auf andere als die ethischen Aspekte des Bösen verweisen. Umgekehrt lehrt der Adam-Mythos in den anderen Mythentypen Verweise auf die Freiheit entdecken. Diese wechselseitige Dynamik verhindert eine einseitige Deutung des Adam-Mythos und enthüllt somit die Einseitigkeit aller in seiner Tradition stehenden philosophischen Versuche, die das Böse mit dem bloß ethischen Bösen gleichsetzen wollen. Der Adam-Mythos hat die anderen Mythen deshalb nötig, »damit der ethische Gott, den er voraussetzt, *Deus absconditus* bleibe und damit der schuldige Mensch, den er herausstellt, auch als das Opfer eines mysterium iniquitatis erscheine, das ihn des Mitleids nicht minder würdig macht als des Zornes« (SdB, 393). Sowohl auf der Ebene der primären Symbole als auch im Fall der Mythen enthüllt die Hermeneutik die Uneindeutigkeit und Widersprüchlichkeit der menschlichen Erfahrungen mit dem Bösen. Aus diesem Grund zieht die Hermeneutik der Mythen »die Grenze jeder ›Philosophie des Willens‹ […], die eine ethische Weltanschauung bleiben würde« (ebd.).

4. Die Grenze der ethischen Freiheitsauffassung

Die Tatsache, dass in der westlichen Denktradition die Frage nach dem Bösen primär durch das Prisma der Freiheit wie umgekehrt die Freiheit durch das Böse betrachtet wird, hat zur Folge, dass die Hermeneutik der Symbole des Bösen die Philosophie nicht nur über die Natur des Bösen, sondern auch über die Natur der Freiheit belehren kann. Ricœurs *Symbolik des Bösen* kann daher auch als eine Untersuchung der Genese und der Entwicklung des Freiheitsbewusstseins auf dem Hintergrund der Symbole des Bösen gelesen werden. In ihnen spricht sich nämlich der geschichtliche, konkrete Wille nicht nur als »böse«, sondern auch als »Wille« aus. Der Aufbau der *Symbolik des Bösen*, in dem sich Ricœur in dem Spannungsfeld zwischen der Äußerlichkeit und der Verinnerlichung des Bösen bewegt, macht diese Lesart möglich.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die menschliche Freiheit scheint nämlich eben in den äußersten Symbolen des Bösen implizit vorausgesetzt zu werden. Es ist eine dunkle Ahnung der Freiheit, die den Makel von einer physischen Beschmutzung unterscheidet, sonst würde man den Makel nie als eine Verfehlung, sondern nur als ein physisches Übel erleben. Am deutlichsten tritt dann dieses implizite Freiheitsbewusstsein im Symbol der Schuld hervor, das das Böse mit dem Missbrauch der Freiheit gleichsetzt. Die Freiheit, die derart aus dem Hintergrund der Symbole des Bösen hervortritt und bewusst wird, ist jedoch eine durch das Böse gebrandmarkte Freiheit, keine eigentliche Freiheit. Die Ethik, die aus dieser derart erkannten und angenommenen Freiheit erwächst, trägt daher auch eine Ambivalenz in sich: Sie zeigt die Größe des Menschen, die in seiner Bestimmung zur Freiheit besteht, aber auch seine Verstricktheit in die Schuld. In der Analyse des Symbols der Schuld hat sich diese Freiheit, die alle Verantwortung für das Böse auf sich nimmt, eben als letzte Stufe des Bösen gezeigt. Dadurch, dass sie einen unerfüllbaren Anspruch an sich stellt und ihre Grenzen übersieht, wird die ethische Freiheit zu einer Illusion. Dasselbe finden wir im Zyklus der Mythen ausgedrückt, der aus der Perspektive des in der europäischen Tradition dominanten Adam-Mythos aufgebaut wird, der zwar mit der Idee der Freiheit eng verbunden wird, zugleich aber zusammen mit den anderen Mythen die Grenzen ihrer Ethisierung aufzeigt.

Es ist die Theologie des Apostels Paulus, aus der die Kritiker der ethischen Freiheitsauffassung in der europäischen Tradition wie Luther, Hegel, Nietzsche oder Freud (vgl. SdB, 161, 167) direkt oder indirekt geschöpft haben und die sich auch Ricœur zu Hilfe nimmt, wenn er die Grenzen dieser Freiheitsauffassung in der Symbol- und Mythendeutung aufzeigen will. Paulus enthüllt den Selbstbetrug derer, die in der ethischen Freiheit die einzige mögliche Form der menschlichen Freiheit sehen und nicht bemerken, dass eben sie durch das Böse mitbestimmt wird und zum höchsten Ausdruck der Selbstsucht werden kann. Dies können wir aber nur dann einsehen, wenn wir die ethische Position verlassen und die Freiheit als eine »von außen« wiederhergestellte verstehen, d. i. ihre Endlichkeit und Bedingtheit akzeptieren. Nur so kann die Freiheit als die Macht der menschlichen Innerlichkeit erneuert werden. Das Symbol der Rechtfertigung, das »so rätselhaft wie fundamental« ist (SdB, 170), drückt dieses neue Verständnis der Freiheit aus: Sie ist nicht »das Vermö-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gen zu zaudern und zwischen Gegensätzen zu wählen; ebensowenig ist sie Anstrengung, guter Wille, Verantwortlichkeit«, sondern »für Paulus wie für Hegel ist sie Beisichsein in der Totalität« (SdB, 171), eine Aufhebung der Entfremdung, in der das ethische, sich-setzende und daher sich isolierende Subjekt verhaftet bleibt. Das Verständnis der Freiheit nur auf ihre Autonomie zu begrenzen, heißt zu übersehen, dass sie im Wesentlichen vermittelt ist. Das »Beisichsein in der Totalität« dieser Freiheit ist zugleich das Beisichsein in den Anderen, die meine Freiheit mitbedingen.[38] Wie die ursprüngliche Freiheit in einer nicht-geschichtlichen Urzeit gesetzt wurde, trägt auch diese wiederhergestellte Freiheit im Verhältnis zu unserer geschichtlichen Existenz eschatologische, nicht-geschichtliche Züge.

Wie Ricœur betont, dürfen die Symbole des Bösen nicht abgetrennt von den Symbolen des Heils verstanden werden, die er daher in der *Symbolik des Bösen* auch, obgleich eher nebensächlich, thematisiert. Die Deutung der Symbole des Bösen aus der Perspektive der Spannung zwischen dem ethischen und dem tragischen Aspekt des Bösen, verdichtet in dem »Engpass des Schuldgefühls« (SdB, 161 ff.), ist die Kehrseite der im Symbol der Rechtfertigung konzentrierten Spannung zwischen der Innerlichkeit und der Äußerlichkeit des Heils. Die äußere, tragische Seite des Bösen lässt den Menschen die Nichtreduzierbarkeit des passiven, leidenden Aspekts seines Selbst verspüren[39] und zwingt ihn, seine Grenze zu akzeptieren. Die Machtlosigkeit dem Bösen gegenüber anzunehmen ist die Bedingung für die Erneuerung der Freiheit, die in ihrer Endlichkeit wiederentdeckt wird. Das Symbol der Rechtfertigung drückt dies positiv aus: Mich selbst als gerechtfertigt anzusehen heißt den Anspruch aufzugeben, ausschließlich von mir selbst bestimmt zu sein. Dieser Anspruch steht aber hinter dem Versuch einer konsequenten ethischen Existenz. Durch den Aspekt der Äußerlichkeit der Rechtfertigung kann der Mensch von seinem durch die Angst beklommenen Ich frei werden, somit jede List des Bösen durchschauen und die Last der Schuld tragen: Sich selbst erfährt er dann als jemanden, der

38 Vgl. WU, 56. In dem eschatologischen Horizont der erneuerten Freiheit ist die autonome Ethik, in der das Verhältnis zu den Anderen durch das Gesetz vermittelt wird, in der Liebe aufgehoben. In unserer geschichtlichen und daher ambivalenten Situation behält jedoch die Ethik ihre Relevanz.

39 Vgl. Ricœur, *Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion I*, 189.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht durch Schuld determiniert und dessen Freiheit nicht zerstört werden kann, weil seine Freiheit außerhalb von ihm angelegt ist.

Dem Paradox des Bösen, das aus dem Gegensatz seiner Äußerlichkeit und seiner Innerlichkeit entsteht, entspricht also das Paradox der erneuerten Freiheit (SdB, 176), die von außen kommt und zugleich in ihrer Innerlichkeit und Macht wiederhergestellt wird. Es ist das Paradox »einer Befreiung der Freiheit durch eine Transzendenz, die in dem Maße wieder immanent wird, wie sich das Wollen reinigt, indem es sich aktiv an seiner eigenen Befreiung beteiligt« (WU, 55 f.), wie Ricœur es in der Einleitung zu seiner Philosophie des Willens charakterisiert. Es handelt sich, mit anderen Worten, um das Paradox der Freiheit und der Gnade (WU, 56). Diese wiederhergestellte Freiheit, zu der die philosophische Reflexion – ähnlich wie zur Frage des Bösen – keinen direkten Zugang hat, da sie hinter den Grenzen des Denkbaren liegt, sollte das Thema des dritten Teils von Ricœurs willensphilosophischem Projekt, der »Poetik des Willens«[40] werden, den Ricœur, der immer vor einer Verschmelzung der Philosophie mit der Theologie auf der Hut war, jedoch bald aufgegeben hat. Das Subjekt, das seine Beziehung zum Heiligen oder dem Sein dadurch wiederherstellt, dass es sich selbst aufgibt und sich aus den Händen der Transzendenz annimmt, sollte dann die nächste Gestalt von Ricœurs »gebrochenen« *Cogito* darstellen. Es ist dasselbe *Cogito*, das in der Willensphänomenologie die Form der Dialektik des Willentlichen und des Unwillentlichen und in der Hermeneutik der Symbole die Form des Gegensatzes zwischen dem ethischen und dem tragischen Aspekt des Bösen angenommen hat.

40 »Poetik« darum, weil, wie Jervolino schreibt, »poetry, indeed, is a figure of grace and grace, creative gratuity, is the essence of poetry«. Jervolino, *The Cogito and Hermeneutics*, 13. Die Erneuerung der Freiheit bringt auch eine Erneuerung des kreativen Potenzials des Subjekts mit sich, wenn es seine fruchtlose Abgeschlossenheit aufgibt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rasmus Nagel

Sünde im Passiv

Bemerkungen zu Paul Ricœurs Hamartiologie

1. Das Böse gibt zu denken (642) | 2. Tadel und Klage (644) | 3. Mythos, Weisheit und Gnosis (646) | 4. Der unfreie Wille (649) | 5. Theodizee und Dialektik (655) | 6. Denken, Handeln, Fühlen (658) | 7. Theologische Reflexion (662) | 8. Sünde als Macht und als Untat (664)

Das Denken Paul Ricœurs kreist in seinen verschiedenen Phasen immer wieder um das Rätsel des Bösen. In seinem vielrezipierten Essay *Das Böse* (1985) bestimmt Ricœur das Böse als eine ›Herausforderung‹, die sich den Kohärenzerfordernissen des philosophischen und theologischen Denkens beharrlich widersetzt. Wiederholungen und Umwege werden deshalb erforderlich. Ricœurs verschiedene Versuche, auf die Herausforderung zu antworten, sind in der Forschung mittlerweile gut aufbereitet.[1] Die mit dem Begriff des Bösen verbundene Herausforderung verschärft sich vor dem Hintergrund eines anderen Leitmotivs der Philosophie Ricœurs: dem fähigen Menschen. Das Nachdenken über das Böse führt dabei immer wieder an die Grenzen der Anthropologie. Diese Grenzen reflektiert die Theologie klassischerweise unter dem Begriff der Sünde. Bei Ricœur fungiert die Sünde im früheren Werk zur *Symbolik des Bösen* als Schwellenbegriff zwischen dem Bösen als äußerlichem Makel und dem innerlichen Schuldbewusstsein. In *Das Böse* markiert die Sünde dagegen das aktiv begangene Böse im Kontrast zum Leid als erlittenem Bösen. Der vorliegende Beitrag unternimmt eine kritische Rekonstruktion dieser beiden Überlegungen. Das erreichte Problem-

1 Für einen gut aufbereiteten Überblick über die Thematik des Bösen im Werk Paul Ricœurs vgl. R. Kearney, *On the Hermeneutics of Evil*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale 50,* no. 2 (2006), 197–215; vgl. auch T. Dietz, *Schuld und Leiden bei Opfern und Tätern. Annäherungen an eine Phänomenologie des Bösen bei Paul Ricœur*, in: D. Korsch (Hg.), *Paul Ricœur und die evangelische Theologie*, Tübingen 2016, 60–74.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

niveau wird dann abschließend noch einmal an die Theologie Eberhard Jüngels zurückgespielt.

1. Das Böse gibt zu denken

Le Mal ist in drei Teile gegliedert: Am Beginn steht ein kurzer phänomenologischer Abschnitt über die Erfahrung des Bösen in Tadel und Klage. Es folgt ein Durchgang durch verschiedene Symbol- und Diskursformen zur Thematik des Bösen: Mythos, Weisheit, Gnosis, Theodizee und Dialektik. Der Essay schließt mit einer anthropologischen Reflexion über den Umgang mit dem Bösen in Denken, Handeln und Fühlen. Der Aufbau ist damit in gewisser Weise repräsentativ für die Entwicklung von Ricœurs Denkweg insgesamt: von Phänomenologie über Symboltheorie und Hermeneutik hin zu ethischen Fragestellungen.[2]

Klassisch wird zunächst die Theodizeeproblematik als Unvereinbarkeit der Eigenschaften Gottes mit der Existenz des Bösen aufgerufen, gleichzeitig aber hinsichtlich ihrer ontotheologischen Voraussetzungen problematisiert. Ricœurs Anliegen ist grundsätzlicher: Das Böse widersetzt sich den logischen Totalisierungsbemühungen des Denkens und in eben diesem Sinne kann es ein Anstoß sein, »*mehr* zu denken – oder gar *anders* zu denken«[3]. Damit greift Ricœur die bekannte Bestimmung aus seiner früheren Beschäftigung mit den Symbolen des Bösen auf: »Das Symbol gibt zu denken.«[4] Dort arbeitet Ricœur keine allgemeine Symboltheorie aus, sondern er exemplifiziert diese allgemeine (?) Bestimmung des Symbolischen anhand der Symbole des Bösen: Der enigmatische Charakter des Bösen entzieht sich den Versuchen, ihn auf den Begriff zu bringen, und macht den indirekten Umweg über die symbolische Artikulation erforderlich. Das Symbol steht nicht im Widerspruch zum Denken, sondern zieht dieses provokativ nach sich. Das Denken ist gegenüber dem Symbol also stets verspätet und nachträglich, es han-

2 Thorsten Dietz sieht den Essay als »Präludium des Spätwerks« (in: *Schuld und Leiden*, 67).

3 P. Ricœur, *Das Böse. Eine Herausforderung für Philosophie und Theologie* [1985], Zürich 2006, 13 [=DB].

4 P. Ricœur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II* [1960], Freiburg i. Br., München ^{3}2002, 395 [=SdB].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tiert mit etwas Vorgegebenem. Ricœur erteilt damit einer voraussetzungslosen Philosophie, einer »Wahrheit ohne Glauben« (SdB, 403) eine Absage. Der hermeneutische Zirkel, der sich abzeichnet, stellt für die Philosophie, anders als für die reine Exegese der Symbole, nun jedoch ein Problem dar: Wenn nicht nur Auslegung, sondern auch begriffliche Reflexion möglich sein soll, dann muss die Philosophie nun in den Symbolen ihren Ausgang nehmen, anstatt in ihnen zu verharren.

Diesen Ausgang beschreibt Ricœur als *Wette*: Der symbolische Einsatz rentiert sich durch eine Umformung des reflexiven Denkens. Diese Wette hat eine grundsätzlich andere Struktur als ein Denken, das dem Symbol eine verborgene Philosophie abringen möchte. Es geht also nicht um die Zurückführung des Symbols in das *Cogito*, die enigmatische Struktur des Symbols bleibt gewahrt. Die ›gläubige‹ Haltung gegenüber dem Symbol bezeichnet Ricœur mit dem vieldiskutierten Schlagwort der »zweite[n] Naivität« (SdB, 45) (das wirft natürlich die kritische Frage nach der ›ersten‹ auf). Erstaunlicher noch ist die folgende Bestimmung der Philosophie: »eine durch das Symbol in Gang gebrachte Philosophie verläuft […] gemäß einem im wesentlichen anselmischen Schema« (SdB, 406). Mit diesem Schema ist natürlich auf die Formel *fides quaerens intellectum* (der Glaube, der Erkenntnis sucht) angespielt – eine Formel, die als wissenschaftstheoretische Leitlinie der in 1960er Jahren dominanten Wort-Gottes-Theologie fungierte. Die Anspielung bleibt an dieser Stelle unausgeführt und der vieldiskutierten Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Philosophie im Werk Ricœurs kann hier unmöglich ausführlich nachgegangen werden. Notiert sei lediglich, dass Ricœur das anselmische Schema wieder einzufangen versucht, indem er versichert, erst eine solche Philosophie könne »alsdann indifferent« (ebd.) gegenüber den Problemen und Bedingungen symbolischer (gemeint ist: religiöser?) Sprache bleiben.

Zurück zur Thematik des Bösen: Mit seiner Wette bearbeitet Ricœur ein Problem, das sich zwischen den beiden Teilen seines früheren Werkes auftut. Während der erste Band bewusstseinsphänomenologisch verfährt und die Möglichkeit menschlicher Fehlbarkeit erörtert, setzt der zweite Band bei der Gegebenheit der Symbole des Bösen und damit beim verwirklichten Bösen ein (Ricœur spricht auch von »Reflexion« und »Bekenntnis«; SdB, 395). Zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit des Bösen bleibt ein Hiat: sowohl metho-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dologisch als auch thematisch. Zur Rätselhaftigkeit des Bösen gehört auch, dass seine Verwirklichung nicht unmittelbar aus seiner Möglichkeit abgeleitet werden kann. Auch wenn wie im ersten Teil eine transzendentale Reflexion über den Menschen als Mischwesen zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit die prinzipielle Möglichkeit des Bösen im Menschen, also seine Fehlbarkeit umzirkeln kann, so ist damit noch nicht geklärt, wie es denn zum tatsächlichen Bösen kommt, von dem dessen Symbole Zeugnis ablegen.[5]

Die methodische Umstellung auf einen Wirklichkeitsprimat sollte nicht mit Positivismus verwechselt werden. Das verwirklichte Böse ist allenfalls indirekt zugänglich über die Symbole, in denen es seine Spuren hinterlassen hat. Über Ricœur hinaus wäre zu überlegen, ob damit nicht gleichsam der primäre Widerfahrnischarakter des Bösen zu unterstreichen wäre, demgegenüber die Reflexion stets verspätet ist. Die ›Wirklichkeit‹ des Bösen müsste dann im Sinne eines Ereignisses oder einer Heimsuchung verstanden werden. Darauf wird unten noch zurückzukommen sein.

2. Tadel und Klage

Zurück zum Text: Ricœur beginnt mit einer phänomenologischen Reflexion zum Bösen, dass er in drei zentrale Phänomene ausdifferenziert: *Sünde*, *Leiden* und *Tod*. Sünde und Leiden stehen dabei für das aktiv begangene und das passiv erlittene Böse. Der Tod wird zwar genannt, aber nicht eigens ausgeführt. Ricœur leitet seine Ausführungen mit den folgenden Worten ein: »Bevor wir also sagen, was im Phänomen des begangenen [*commis*] und des erlittenen [*souffert*] Bösen auf eine gemeinsame, rätselhafte Abgründigkeit [*énigmatique profondeur commune*] hindeutet, ist es wichtig, vorerst ihre grundsätzliche Verschiedenheit [*disparité de principe*] zu betonen« (DB, 16). Stellt sich mit der deutschen Übersetzung noch die Frage, ob dem »Abgrund« oder dem »Grundsatz« der Primat zu-

5 Ricœurs methodische Umstellung auf eine Hermeneutik der Symbole wirft die Frage auf, ob Möglichkeit und Wirklichkeit des Bösen nicht eigentlich in umgekehrter Reihenfolge hätten bearbeitet werden müssen. Darauf weist auch Ricœurs Ankündigung eines (nie erschienenen) dritten Bandes hin, der die Ergebnisse der Symbolhermeneutik dann erneut in die anthropologische Reflexion rückübertragen sollte.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kommt, so scheint bei Ricœur der Abstand von Aktivität und Passivität prinzipieller, also anfänglicher zu sein als ihre Gemeinsamkeit.

Dass hier die Sünde als Phänomen des Bösen genannt wird, ist insofern bemerkenswert, als diese im früheren Werk noch primär als Symbol verstanden wurde. Ricœur macht auch schnell deutlich, was er meint: »das moralisch Böse – in religiöser Sprache: die Sünde – das, was eine menschliche Handlung zum Gegenstand von Schuldzuweisung, Anklage und Tadel macht« (ebd.). Die Einschränkung des Phänomens Sünde auf das moralische und als Tat begangene Böse überrascht, denn sie unterschreitet die Komplexität von Ricœurs früheren symbolhermeneutischen Ausführungen zur Sünde. Zwar betont Ricœur, dass auch die Sünde in der Strafe ein Moment des Leidens enthält, sich also Sünde und Leiden überschneiden, doch Sünde *als* Leiden oder gar Leiden *als* Sünde geraten hier für den Moment aus dem Blick.

Im Unterschied zum moralisch Bösen, »gehört zum Leiden, dass es *erlitten* wird. Wir verursachen es nicht, es widerfährt uns« (DB, 17). Während sich die Sünde im Tadel und in der Anklage zeigt, so das Leiden in der Klage. Als Ursachen des Leidens führt Ricœur einerseits die Natur, Krankheiten, die Angst vor der eigenen Sterblichkeit und den Tod Angehöriger auf. Ob es sich hier in jedem Fall um ›Böses‹ oder ›Übel‹ (frz. *le mal*) handelt, wäre zumindest fraglich. Ricœur verweilt jedoch nicht bei diesen Ursachen, sondern bringt Leiden und Klage einerseits in eine dialogische Korrespondenz mit Sünde und Tadel andererseits. Der Sünde des Täters entspricht das Leiden auf Seiten des Opfers.

Die Grenze von Sünde und Leiden wird nun wieder etwas verwischt, wenn Ricœur auf die Gründe für eine tiefere Einheit von beiden zu sprechen kommt. So verbirgt sich im Sünder »das Gefühl, von höheren Mächten verführt worden zu sein – die der Mythos unschwer dämonisieren kann« (DB, 19 f.) und die »deutlichste Auswirkung dieser seltsamen Erfahrung von Passivität im Herzen des Unrechttuns ist, dass der Mensch sich gerade in seinem Schuldigsein als Opfer fühlt« (DB, 20). Die damit korrespondierende Grenzüberschreitung von der Seite des Leidens her ist die Frage, ob jedes Leiden nicht als gerechte Strafe für irgendein begangenes Unrecht aufzufassen ist, sich also im Herzen jedes Leidens eine Untat verbirgt. Vor allem die Dämonisierung des Bösen, d.h. die Zurückführung von Sünde *und* Leiden auf unheilvolle Mächte, ist nach Ricœur der

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»dunkle, niemals völlig entmythisierte Hintergrund, der aus dem Bösen ein einziges Rätsel macht« (ebd.). Für die hier anvisierten Überlegungen zur Hamartiologie Ricœurs ist an diesen Bemerkungen vor allem interessant, dass Ricœur zwar die einfache Aufteilung in aktives und passives Übel problematisiert, aber die Sünde einseitig handlungsorientiert auffasst. Dass gerade die (symbolische) Rede von der Sünde der Ort sein könnte, an dem die Chiasmen von begangenem und erlittenem Bösen thematisch werden könnten, wird damit verstellt. Wenn die Theologie z. B. mit Eberhard Jüngel zwischen Sünde als Macht und Sünde als Tat unterscheidet,[6] aber nicht trennt und damit bereits konzeptionell dazu zwingt, die Phänomene zusammenzudenken, dann ist das ein Komplexitätsgewinn, von dem Ricœurs Überlegungen profitieren könnten. Ricœurs Reduktion ist umso überraschender, als *Die Symbolik des Bösen* eben diese Paradoxien im Sündenbegriff unter dem Stichwort des unfreien Willens differenziert ausführt, wie gleich noch zu zeigen sein wird.[7] In diesem ersten phänomenologischen Anlauf hat Ricœur damit den Problemhorizont entworfen, in dem er nun den Diskursformen, also den symbolischen Bearbeitungsversuchen des Bösen nachgeht.

3. Mythos, Weisheit und Gnosis

Bereits im früheren Werk hat Ricœur die wesentlichen Diskursstadien ausgemacht, die nun besprochen werden, dort allerdings in umgekehrter, »regressiver« Reihenfolge, beginnend mit den »spekulativen« hin zu den »spontanen Ausdrucksformen« (SdB, 10). Spekulation, Gnosis, Mythos. Im späteren Text kehrt Ricœur die Reihenfolge um, schaltet der Gnosis noch die Diskursform der Weisheit vor und lässt der Gnosis die klassischen Formen der Theodizee folgen. Dabei lässt sich in beiden Texten nicht übersehen, dass Ri-

6 Vgl. E. Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, Tübingen ^{6}2011, 97–100.

7 Vgl. Dietz, *Schuld und Leiden*, 67: »War im Frühwerk eine gewisse Täterperspektive leitend, innerhalb derer das Moment des Erleidens zu bedenken war, so ist nun der Blick auf die Opfer bzw. das menschliche Leiden Ausgangspunkt der Reflexion – um von da aus den Menschen noch einmal anders, als handlungsfähiges Subjekt, als Antwortenden in den Blick zu bekommen.«

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

cœur einen Fortschritt und eine »zunehmende Rationalität« (DB, 21) in der Behandlung der Frage annimmt. Die Rede vom Dämonischen identifiziert Ricœur dagegen als einen ebenso primitiven wie enigmatischen Rest, der sich der Entmythologisierung[8] hartnäckig widersetzt und die diskursiven Bearbeitungsversuche bis in die Neuzeit hinein verfolgt.

Das erste diskursive Genre des *Mythos* versucht Ricœur zufolge Ethos und Kosmos in einem Narrativ miteinander zu verbinden. Die kosmogonische Perspektive des Mythos verortet gleichsam den Ursprung des Menschen in der Welt und bearbeitet auch die Frage nach dem Ursprung des Bösen. Ricœur betont den ebenso fragmentarischen wie ambivalenten Charakter der mythischen Bearbeitungsversuche, nichtsdestotrotz vererbt der Mythos an Theologie und Philosophie die Frage: »Wo kommt das Böse her?« (DB, 23)

Diese Frage wird nun im Stadium der *Weisheit* weiterentwickelt zur Frage »Warum gerade ich?« Damit wechselt der Diskursmodus von der Erzählung zur Argumentation: Es muss erklärt werden, warum jeder Einzelne vom Bösen betroffen ist. Die beiden großen Antwortversuche, die hier entwickelt werden, sind der Tun-Ergehens-Zusammenhang auf der einen Seite, nach dem jedem widerfährt, was ihm zusteht: das Böse als Strafe für Vergehen (welcher Art auch immer). Der andere Versuch ist dann angesichts der Unverhältnismäßigkeit der Zuteilung des Übels die Klage des leidenden Gerechten an Gott, prototypisch bei Hiob. Die im Tun-Ergehens-Zusammenhang beantwortete Frage wird dadurch wieder geöffnet und ihre Lösung wird nach Ricœur eschatologisch verzögert. Der Fokus verschiebt sich damit auf den existentiellen Umgang mit der Klage, z. B. in Form der Läuterung und Prüfung, die wie Ricœur andeutet, bei Hiob zur Reue und dahinführt, »Gott ohne Grund lieben« (DB, 27) zu können.

Den argumentativen Zugang zur Frage nach dem Bösen bauen nun *Gnosis* und *Anti-Gnosis* aus, in dem die Gestalten des Bösen in eine spekulative Gesamtvision integriert werden: das Böse als allgemeines Prinzip, als dualistisches, substanzhaft verstandenes Gegenüber zu Gott und dem Guten verstanden, das dann bei Augustin

8 Vgl. zur Bezugnahme auf Bultmann: N. Stricker, *Ricœurs Hermeneutik im Dialog mit Rudolf Bultmann*, in: Korsch (Hg.), *Paul Ricœur und die evangelische Theologie*, 14–30.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zum Nichts, *nihil*, entsubstantialisiert wird. Nach Ricœur refokussiert Augustin das Böse wieder auf den Menschen und das Problem des Handelns und Wollens: Warum tun und wollen Menschen Böses? ist nun die Frage. Ricœur attestiert hier eine Moralisierung des Problems, die in Augustins These gipfle, »dass alles Böse entweder *peccatum* (Sünde) oder *poena* (Strafe) sei« (DB, 30). Damit steht nun allerdings erneut die ältere Frage nach der Unverhältnismäßigkeit des Leidens auf dem Plan, die wiederum mit der Lehre von der Erbsünde beantwortet wird: Es gebe einen überindividuellen Schuldzusammenhang, in den jeder Mensch hineingeboren werde und der erklärt, warum auch die vermeintlich Unschuldigen Opfer werden und leiden müssen. Ricœur beurteilt diese Entwicklung äußerst kritisch, gesteht dieser Lösung jedoch zu, dass in ihr die alte Erfahrung deutlich werde, »dass der Mensch ohnmächtig ist angesichts der dämonischen Macht des Bösen, die immer schon da ist, bevor etwas Böses geschieht, das einer bewussten Absicht zugeschrieben werden könnte« (DB, 31). Die Erbsündenlehre versucht gewissermaßen, diese Erfahrung mit einer moralischen Erklärung des Übels zu verbinden. Doch dadurch werde das »Rätsel der immer schon anwesenden Macht des Bösen […] in die falsche Klarheit einer scheinbar rationalen Erklärung gehüllt« (ebd.). Nach Ricœur führt Augustins antignostische Gegenbesetzung dazu, dass er den Inhalt der Gnosis leugne, jedoch ihre Form übernehme und dadurch einen »rationalisierten Mythos« (ebd., 32) schaffe.

Mit Ricœur lässt sich Augustin daher zwischen Gnosis auf der einen und Pelagianismus auf der anderen Seite verorten. Augustin übernimmt von der Gnosis die Form des überindividuellen Zusammenhangs der Sünde als Macht, der das Wollen des Einzelnen unterworfen ist. Darum erscheint er für Ricœur »tiefgründiger« als Pelagius, der dagegen »realistischer« die Freiheit und moralische Verantwortlichkeit des Einzelnen einklage und sich gegen die Vorstellung wehre, dass Kinder für die Sünden ihrer Väter zu büßen hätten. Nach Ricœur ist das Problem, dass beide mit ihrer moralischen Sicht nicht auf die Klage über das ungerechte Leiden antworten können. Bei Augustin verliere die Klage durch die Universalschuld der Menschheit ihre Berechtigung, bei Pelagius komme das ungerechte Leiden gar nicht erst in den Blick.

An dieser Stelle wird deutlich, dass sich Ricœur durch seine anfängliche Einschränkung des Sündenbegriffs auf das begangene Böse

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

um den eigentlichen Konflikt bringt, der sich im augustinischen Text aufdrängt. Ricœur macht in seiner Auseinandersetzung mit Augustin deutlich, dass es ihm in seinem Text nicht um Sünde und Schuld gehe, sondern um das Böse. Deshalb stellt er Augustin auch die Frage nach dem unverschuldeten *Leiden*, also jenem passiven Aspekt des Übels, den er prinzipiell von der Sünde unterschieden haben wissen will. Die hamartiologische Beantwortung dieser Frage kann dann nur wie ein moralistischer Kategorienfehler erscheinen, der sie letztlich zum Verstummen bringen muss. Dabei müsste Augustins Charakterisierung der *Sünde* (nicht nur des Bösen!) als überindividueller Zusammenhang, dem der Einzelne ausgesetzt ist, Ricœurs anfängliche Aufteilung der Begriffe in Zweifel ziehen. Diese Bemerkung sollte nicht als Apologetik Augustins verstanden werden, sondern als Hinweis darauf dienen, dass sich der Konflikt, in dem Ricœur Augustin zwischen Gnosis und Pelagianismus verortet, ein Konflikt bereits *im Sündenbegriff* ist, der nicht erst die Frage nach dem unverschuldeten Leiden unbeantwortet lässt, sondern auch das Problem der unverschuldeten (?) Sünde aufwirft, für die ich nichtsdestotrotz verantwortlich bin. Es ist bereits der Begriff der Sünde selbst, der die Opposition von Aktiv und Passiv überschreitet. Mit dieser Akzentverschiebung wird die eigens zu beantwortende Frage nach dem unverschuldeten Leiden nicht suspendiert und auch Ricœurs Kritik an Augustins Behandlung dieser Frage nicht geschmälert, aber es kommt eine Problemdimension in den Blick, die Ricœur in den *Symbolen des Bösen* eigentlich ausführlich besprochen hatte: der unfreie Wille.

4. Der unfreie Wille

Bevor sich Ricœur in seinem früheren Werk den mythischen Erzählungen vom Bösen zuwendet, betrachtet er drei ›Ursymbole‹ des Bösen: den Makel, die Sünde und die Schuld, die er schließlich unter dem Begriff vom unfreien Willen versammelt. Die drei Ursymbole bilden für Ricœur erneut einen Fortschritt ab, in dessen Rahmen das Böse zunehmend anthropologisiert und innerhalb der menschlichen Handlungsmacht verortet wird. Gleichzeitig stehen die drei Symbole aber in einer dialektischen Beziehung zueinander, so dass im Schuldbewusstsein die früheren Symbole des Makels und der

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sünde wiederaufgenommen werden. Dabei, so Ricœur, legen die späteren Symbole den Sinn der früheren frei, während die früheren den letzteren erst »ihre ganze Symbolmacht« (SdB, 176) verleihen.

Zunächst analysiert Ricœur den *Makel* als archaische Vorstellung einer äußeren Befleckung der Seele. Das Böse ist das Unreine und Schmutzige. Hier bleibt das Böse sowohl objektiv als auch dem menschlichen Subjekt äußerlich. Zudem wird im Makel nicht zwischen moralischem und physischem Übel (z. B. einer Krankheit) differenziert. In dieser Symbolik ist das Remedium des Makels dessen Abwaschung, um einen reinen Zustand wiederherzustellen. Das Böse heftet sich von außen an den Menschen heran wie Dreck – das Problem ist dann, wie man diesen wieder loswird.

Die *Sünde* als zweites Ursymbol nimmt eine Mittelstellung ein. Sie erbt vom Makel dessen Objektivität: Als wirklicher Tatbestand ist der Sünder z. B. vor Gott sündig geworden. Die Sünde ist damit – anders als die Schuld – kein subjektiver Bewusstseinszustand. Im Unterschied zum Makel ist die Sünde nach Ricœur dem Sünder jedoch keineswegs äußerlich. Die Sünde nimmt ihren Ursprung im Sünder und repräsentiert nicht eine dem Sünder fremde, positive Substanz. Die Positivität des Makels steht im Kontrast zur Negativität der Sünde als Bruch und Riss in einer Beziehung, paradigmatisch dem Gottesbund. Gleichwohl vollzieht sich dieser Riss objektiv: ›vor Gott‹.

Im Unterschied zur *Schuld* braucht die Sünde nicht notwendig ein Sündenbewusstsein: sie ist auch da, wenn sich der Sünder ihrer nicht bewusst ist. In der Schuld dagegen wird die Sünde zur Selbstanklage: »in diesem Sinn ist das Schuldgefühl die vollzogene Innerlichkeit der Sünde« (DB, 120). In der Schuld erkennt sich das Subjekt noch einmal in einer neuen Weise verantwortlich für sein Handeln: »das zur Rede gestellte Du wird zum Ich, das sich selbst anklagt«, »statt das ›vor Gott‹ […] zu betonen, liegt der Nachdruck des Schuldgefühls auf dem ›Ich bins, der …‹« (DB, 121). Ricœur verweist dafür u.a. auf Psalm 51: »Denn meine Missetat erkenne ich wohl, und meine Sünde ist immer vor mir. Ich habe gesündigt an dir allein, was böse ist in deinen Augen, hab ich getan.« Der Kipppunkt zwischen Sünde und Schuldgefühl sei der, an dem der Schwerpunkt auf dem ›Ich‹ liege anstatt auf dem ›vor dir‹, oder letzteres gar vergessen werde. Das geschehe an dieser Stelle zwar noch nicht und Ricœur gesteht zu, dass sich die beiden Momente

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hier noch in Balance zueinander befänden, doch kündige sich hier eine neue Instanz in der Symbolik des Bösen an, die letztlich den »›Menschen-als-Maß‹ über den ›Blick Gottes‹« (DB, 126) stelle, vor allem in Gestalt des Gewissens. Anhand von Paulus zeigt Ricœur dann, wie sich das Gewissen in einem Teufelskreis aus Schuldgefühlen verfängt, deren Sinn schließlich dem ›gerechtfertigten Gewissen‹ erschließt: die »Verdammung als Erziehung« (DB, 173) zu verstehen.

Der Durchlauf durch diese drei Ursymbole des Bösen findet sein Ziel im Begriff des unfreien Willens, der ausgehend vom Schuldgefühl die früheren Elemente erneut aufnimmt und verfeinert. Ricœur stellt am Symbol des Makels drei Anliegen fest, die Eingang in den Begriff vom *servum arbitrium* finden: Positivität, Äußerlichkeit und Ansteckung. Der unfreie Wille, so Ricœur, sieht sich erstens gefangengenommen durch das Böse als positive Größe, durch die gesetzte »Macht der Finsternis« (DB, 179), die nicht bloß Mangel und Abwesenheit an Gutem ist. Zweitens bleibt selbst im innerlichen Schuldgefühl das Böse eine Externität, die den Menschen von außen gefangen nimmt, mindestens als das andere seiner freiheitlichen Selbstbestimmung. Dementsprechend gehört hierzu auch das Symbol der Verführung, also dem Nachfolgen eines Bösen, das einem vorausgeht. Und deshalb kann Ricœur auch sagen: »es ist wesentlich, dass das Böse in gewisser Weise erlitten wird: das ist, zwischen Irrtümern, der Wahrheitsgrund jeder Identifikation des menschlichen Bösen mit einem *pathos*, einer ›Passion‹« (DB, 180). Diese Irrtümer, gerade in ihren ›magischen‹ Varianten können Ricœur zufolge zwar entmythologisiert werden, doch »werden immer subtilere Modalitäten des verführenden ›Draußen‹ überleben, die noch dem unfreien Willen in seiner extremsten Innerlichkeit angehören« (ebd.). Am Beispiel des Adamsmythos wird darauf gleich noch zurückzukommen sein. Drittens erbt der Begriff vom unfreien Willen die Ansteckungsvorstellung, bei der Ricœur zwar zunächst bezweifelt, ob man an ihr noch etwas »retten« (ebd.; also entmythologisieren) könnte, dann aber doch daraus den Gedanken birgt, dass der Kontakt mit dem Bösen zu einer Aneignung durch das Subjekt führen könne. Bei aller Fremdheit des Bösen drücke sich in der Furcht vor Kontamination also die Angst aus, man könne zu dem werden, dem man ausgesetzt

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wird.[9] Mir scheint dieser letzte Punkt für Ricœurs Argumentation sogar wesentlich zu sein, denn mit ihm erfolgt die Rückübertragung der Alterität ins Subjekt, auch wenn bei Ricœur von Subjektivierung hier noch nicht die Rede ist.

Exemplarisch verdichtet finden sich diese drei Merkmale in der Figur der Schlange. Während auf der einen Seite Ricœur im Adamsmythos bereits eine Entmythologisierungsbewegung gegenüber den babylonischen Mythen am Werk sieht, so sei dies mit der Schlange »als einzige[m] Ungeheuer von den theogonischen Mythen, das davongekommen ist« (SdB, 291), nicht passiert. Die Schlange repräsentiert damit jenen dämonischen Rest, die irreduzible Exteriorität des Bösen, die das Sündigen wesentlich zum »*nachgeben*« (SdB, 292) einer Verführung macht. In einem ersten Interpretationsansatz begreift Ricœur die Schlange quasi als das innere Andere des Menschen (das Lacan später vielleicht »Extimität« genannt hätte). Diese Selbstfremdheit dient gleichermaßen einer unwahrhaftigen Entschuldigung des Menschen: der Projektion der eigenen Begierde auf einen fremden Agenten: ›die Schlange hat mich verführt‹. Gleichwohl entlarvt der Text diesen Versuch der Ausrede sofort selbst (so wie wohl überhaupt nur ganz selten in der christlichen Tradition das Dämonische der Exkulpation des Menschen dient).

Ricœur ergänzt diesen Ansatz allerdings um den Vorbehalt, dass das Schlangensymbol vermutlich nicht nur auf das innere Andere reduziert werden kann: »Die Schlange ist auch ›draußen‹ und zwar radikal und sogar in mannigfacher Form« (SdB, 294). Ricœur spitzt diesen Gedanken nach und nach zu: Zunächst bedeutet diese Exteriorität der Schlange ihre Vorfindlichkeit, den Umstand, dass das Böse immer schon da ist: in der Sprache, in der Institution, in der Tradition. Der Garten Eden beginnt bereits mit der Schlange darin. Noch radikaler gedacht symbolisiert die Exteriorität der Schlange für Ricœur drittens eine kosmische Struktur des Universums, die dem Menschen und seiner Ethik gegenüber im Grenzwert gänzlich indifferent ist. Die Schlange erbt damit die Funktion der verschie-

9 Die prominenteste Variante dieses Denkens lieferte sicherlich Nietzsches Ausspruch: »Wer mit Ungeheuern kämpft, mag zusehn, daß er nicht dabei zum Ungeheuer wird. Und wenn du lange in einen Abgrund blickst, blickt der Abgrund auch in dich hinein.« F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral. Kritische Studienausgabe 5* (Hg. G. Colli, M. Montinari), Berlin, New York ^{2}1988, 98.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

denen Chaostiere der älteren Mythen. Damit beschreibe das Schlangensymbol letztlich drei verschiedene Ebenen, es symbolisiere »das Chaos *in* mir, *zwischen* uns und *draußen*« (SdB, 295).

Der Entmythologisierungsverzicht der Schlange markiert für Ricœur die wichtige Einsicht, dass der Mensch »nicht der absolut Böse ist; er ist nur der Böse an zweiter Stelle, der Böse durch Verführung; er ist nicht das Böse, der Böse sozusagen im Substantiv, sondern schlecht, boshaft im Adjektiv; er macht sich böse durch eine Art Rück-teilnahme, Rück-nachahmung, durch Einwilligung in eine Quelle des Bösen, die der naive Autor des biblischen Berichts als tierische List schildert. Sündigen heißt nachgeben« (SdB, 295 f.). Nachdem Ricœur anhand des Adamsmythos die Radikalität des Bösen bis hierhin gesteigert und seine irreduzibel *pathische* Qualität mindestens angedeutet hat, warnt er nun, von hier an werde »die Spekulation sehr gefährlich, wenigstens die religiöse Spekulation« – was offenlässt, ob die philosophische Spekulation hier womöglich sicherer vorgehen könne. Worin liegt die Gefahr? Die ethische Problematik der Schuldabweisung wurde bereits angesprochen, aber genauer noch geht es hier Ricœur um ein damit verknüpftes methodisches Problem, denn hier wagt sich die Spekulation »auf ein Gebiet, das der ihr zustehenden Verifikation, nämlich der Verifikation durch den Geist der Buße, unzugänglich ist; jenseits dessen, was der Glaubende noch bereuen kann, findet die Spekulation keine Stütze« (ebd.). Methodisch gesichert darf das Böse also nur als das *anthropologisch* verarbeitete, und das heißt: als das bereits *bereute* Böse in den Blick kommen. Daher mussten auch bei der Diskussion der Ursymbole der Makel und die Sünde als tendenziell exterioritäre Formen des Bösen durch das menschliche Schuldbewusstsein eingerahmt und dialektisch aufgehoben werden. Das Böse kann wohl als Grenzphänomen des menschlichen in den Blick kommen, aber dort, wo es dezidiert zum Unmenschlichen würde (das vom Nicht-Menschlichen nochmal zu unterscheiden wäre), in einer »Satanologie« (SdB, 296) etwa, werden die Grenzen des Denk- und Sagbaren überstrapaziert. Ebenfalls hochinteressant ist dabei der Grund, warum die Personalisierung des Satans scheitern muss: »Denn wenn er jemand wäre, müßte man Fürbitte tun für ihn; was sinnlos ist« (ebd.). Ohne hier weiterzugehen, berührt Ricœur damit eine in der alten Kirche vieldiskutierte Frage, ob dem Satan vergeben werden könnte – und damit die Frage nach der Verzeihlichkeit des Unver-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zeihlichen: Je nach Ausgang der Diskussion dient der Satan dann zur Stabilisierung des anthropologischen Diskurses, indem durch den Satan dasjenige benannt und gleichsam exkludiert wird, das keinesfalls vergeben werden kann – oder er dient der absurden Steigerung des göttlichen Gnadenwillens: dass sogar *diesem* vergeben werden könne.

Ricœur bricht den Gedanken hier rigoros ab und stellt abschließend fest: »Daher also bleibt der biblische Mythos, trotz Eva und der Schlange, ›adamisch‹, d.h. anthropologisch« (ebd.) – womit die Untersuchung des ›Adamsmythos‹ endet. Man kommt nicht umhin, auf die patriarchale Dimension dieser Feststellung hinzuweisen: Adam – und eben nicht die von der Schlange verführte Eva – steht im Zentrum des biblischen Mythos vom Bösen. Wofür steht die Figur der Eva in diesem Argument? Sie könnte für eine über die Grenzen der Anthropologie hinausführende pathische: im Wortsinn *nach*giebige, verführte Konzeption des Menschen stehen, der im Verhältnis zum Bösen prinzipiell als der Zweite in den Blick kommt. Es ist methodisch nachvollziehbar, dass Ricœur hier eine spekulative Hypostasierung der Schlange vermeiden möchte. Doch scheint hier die rigorose Adamisierung des Menschen die angekündigte Gefahr eindämmen zu wollen, den Menschen gegenüber dem Bösen ganz radikal als *incapax* zu begreifen und damit das ›Unadamische‹, also das Unmenschliche konstitutiv als *conditio humana* einzuführen.

Der methodische Grund dieser vorzeitigen Schließung hat eine theologische Entsprechungsfigur, die auch in Ricœurs anschließendem Durchgang durch die eschatologischen Symbole der Rechtfertigung bei Paulus deutlich wird: So wie Makel und Sünde in das subjektive Schuldbewusstsein aufgehoben werden, so kann auch das adamisierte Böse der Genesis erst rückwirkend von seiner Überwindung und Rechtfertigung her verstanden werden. Diese eschatologisch ausgerichtete Bewältigungsfigur steht bei Ricœur parallel zu der an verschiedenen Stellen geäußerten protologischen Feststellung: »So ursprünglich die Bosheit sein mag, das Gutsein ist noch viel ursprünglicher. Darum wird es sich zeigen, daß ein Fall-Mythos nur im Zusammenhang mit einem Schöpfungs- und

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Unschulds-Mythos möglich ist.«[10] Lediglich notiert sei hier auch die andere Option, umgekehrt die protologische Unschuld erst als rückwirkende Antwort auf die Fall-Erfahrung aufzufassen. Grundlegend wäre dann die Negativität im Anfang.

Ricœurs Behandlung des ›Adamsmythos‹ demonstriert erstens ein ebenso ausgeprägtes Bewusstsein um die irreduzible Alterität des Bösen und die sich daraus ergebende pathische Bestimmung des Menschen wie zweitens ein Bemühen, diese Alterität unter anthropologischen Vorzeichen zu bewältigen. Mit Blick zurück auf die Überlegungen zum unfreien Willen fällt zudem ins Auge, dass der hugenottisch geprägte Ricœur ohne Verweis auf Luther auskommt und vor allem, dass der unfreie Wille nicht in erster Linie wie bei Ricœur ein malologischer, sondern ein *hamartiologischer* Begriff ist. In der *Symbolik des Bösen* wird die Sünde zum symbolischen Durchgangsstadium einer objektivierten Auffassung des Bösen, die letztlich ins subjektive Schuldbewusstsein und in den Begriff vom unfreien Willen aufgehoben wird. Im späteren Essay *Das Böse* steht die Sünde dagegen für eine ethisch-moralische Auffassung des Bösen, die der Erweiterung um die Dimension des Leidens bedarf. Die Untersuchung bis hierhin legt den Eindruck nahe, dass Ricœur beides auch in einen theologisch anspruchsvolleren Sündenbegriff (z. B. vom unfreien Willen, Sündigen heißt nachgeben) hätte integrieren können.

5. Theodizee und Dialektik

Nach seiner Besprechung der mythischen, weisheitlichen, gnostischen und antignostischen Diskursebenen, erweitert Ricœur das Tableau um die klassischen Fragestellungen der Theodizee. Der Vorzug des Modells von Leibniz gegenüber der moralisch hamartiologischen Verkürzung der augustinischen Tradition besteht für Ricœur darin, das Thema um die Dimensionen des Leidens und des Todes erweitert zu haben. (Dass sich diese Einschätzung der Hamartiologie den genannten Vereinseitigungen verdankt, sollte bis hierhin

10 P. Ricœur, *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I*, München, Freiburg i. Br. ^{3}2002, 188. Vgl. auch SdB, 181: »Wie radikal auch immer das Böse sein mag, es kann doch nicht so urgründig sein wie das Gute.«

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

deutlich geworden sein.) Doch kann sich Ricœur dem leibnizschen Optimismus nicht anschließen: »die Anklage des leidenden Gerechten« (DB, 35) muss unerhört und sein Leiden unvergolten bleiben.

Eine entscheidende Umstellung geschieht Ricœur zufolge eigentlich durch Kants Abrechnung mit den ontotheologischen Grundlagen der Theodizee-Frage. Das Problem des Bösen wird konsequent in den Bereich der praktischen Vernunft verschoben. Wie schon bei Augustin verschiebt sich die Aufmerksamkeit weg von der Frage, »woher das Böse kommt, die Frage ist vielmehr, woher es kommt, dass wir es *tun*« (ebd.). Dass der Mensch das Böse tut, beschreibe Kant in der Religionsschrift durch den Verweis auf den *Hang* zum Bösen als Maxime des schlechten Freiheitsgebrauchs, dem die (grundsätzlichere) *Anlage* des Menschen zum Guten gegenüberstehe. Doch woher dieser Hang stamme, so stellt Ricœur anerkennend fest, darüber gebe Kant keine Auskunft: »[…] für uns ist also kein begreiflicher Grund da, woher das moralisch Böse in uns zuerst gekommen sein könne«[11]. Ricœur bemerkt dazu: »Wie Augustin, und vielleicht wie das mythische Denken, hat Kant den dämonischen Grund der menschlichen Freiheit erkannt« (DB, 38), aber Kant enthalte sich der irrationalen Spekulation jenseits der Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens. Die Frage nach dem Ursprung des *erlittenen* Bösen dagegen verliere ihre philosophische Relevanz und seine Linderung werde teleologisch zur Aufgabe. Damit wird die Frage nach dem Bösen umgestellt auf den ethischen Umgang damit, oder wie Ricœur später schreibt: den »Kampf« gegen das Böse. Die Antwort auf die Frage nach der Herkunft ist dann die Frage: »Was ist *gegen* das Böse zu tun?« (DB, 53) Dadurch wird die Frage nicht gelöst, aber sie wird beantwortet und so zur ethischen Aufgabe. Was sich bereits im früheren Text angedeutet hatte, begegnet hier wieder: die anthropologische Bewältigung des Themas. Darauf wird gleich wieder zurückzukommen sein.

Nach einer Besprechung der Dialektik Hegels (mit der wohlbekannten Kritik), beschließt Ricœur seinen Untersuchungsgang der Diskursebenen zum Bösen mit einer Analyse der Lehre Karl Barths

11 I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Hamburg ^{2}2017, 55 (B 47). Zit. bei Ricœur, DB, 38, Anm. 3.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zum Nichtigen, die er als »gebrochene Dialektik«[12] zusammenfasst. Ricœur weist damit auf einen tiefsitzenden Widerspruch in Barths Auseinandersetzung mit dem Bösen hin. Einerseits weist er Barths Verzicht auf systematische Totalität in dieser Frage aus: Kant nicht unähnlich kommt das Böse zuerst unter dem Aspekt seiner Bekämpfung in den Blick, nun aber erstens als das von *Gott* Bekämpfte und zweitens als das von Gott bereits *Überwundene*. Es ist in seiner aktiv nichtenden Art mehr als bloßer Mangel, aber es hat keine andere ihm eigentümliche ›ontologische‹ Qualität als des von Gott Nichtgewollten, Bekämpften und Besiegten – und zwar: in *Christus* Besiegten. Nach Barth ist es lediglich die Offenbarung dieses Siegs, die noch aussteht. Dieses Ausstehen ist, wie Ricœur bemerkt, eine Folge der göttlichen *permissio*: Gott lässt zwar nicht das Böse zu, aber wohl, dass dessen Überwindung noch nicht offenbar geworden ist – auch wenn sie in Christus faktisch schon vollzogen ist. Andererseits trete neben Barths christologische Beschreibung eine ›dialektische‹, nach der Gottes Gnadenwahl zwangsläufig eine Schattenseite des Nichtgewählten nach sich zieht: das Nichtige. Hier begründe Barth die Herkunft nun doch wieder im ontotheologischen Theodizee-Schema: Gottes Ja steht in einem notwendigen Bedingungsverhältnis zu seinem Nein. Die Verwerfung als Rückseite des erwählenden Handelns Gottes, so Ricœur eröffne nun wieder einen Spekulationsraum über eine dämonische Seite Gottes, den Barth eigentlich schließen wollte. Ricœurs Beobachtung wäre dahingehend noch zu differenzieren, dass die Verwerfung durch Gott in KD II/2 letztlich christologisch zur Selbstverwerfung Gottes wurde: In Christus ist Gott der einzige Verworfene.[13]

Gleichwohl bleiben jedoch bei Barth zwei ungeklärte Fragen, von denen Ricœur zumindest die erste problematisiert: erstens das dialektische Schema, nach dem Erwählung notwendig (?) Nicht-Erwählung produziert, und zweitens die *permissio* Gottes, durch die das Offenbarsein der Überwindung des Bösen hinausgezögert wird.

12 DB, 45. Da die Besprechung Karl Barths ›gebrochener Dialektik‹ in Ricœurs Durchgang den vorläufigen Höhepunkt zu bilden scheint, ist es verwunderlich, dass sie in Kearneys Analyse vollständig fehlt. Stattdessen lässt Kearney den Argumentationsbogen mit der Kritik an Hegels List der Vernunft enden. Vgl. Kearney, *On the Hermeneutics of Evil*, 203.

13 Vgl. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* [=KD]. *Die Lehre von der Versöhnung, Bd. II/2*, Zürich 1953.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Den ersten Punkt kann Barth christologisch zwar einfangen, aber nicht auflösen: Auch wenn Gott in Christus selbst derjenige ist, der das Übel an sich erträgt und überwindet, so bleibt offen, warum Gott diese innere ›Dialektik‹ durchlaufen muss. Der zweite Punkt bleibt meines Erachtens noch offener und es entsteht der Eindruck, dass Barth das Problem von der Gotteslehre und der Christologie auf die Pneumatologie verschiebt: Wenn Gottvater im Sohn das Böse faktisch überwunden hat, scheint Gott – salopp gesprochen – ein PR-Problem zu haben. Diese Schwierigkeit lässt sich auch nicht ekklesiologisch weiterdelegieren, so dass hier primär die Kirche in der Verantwortung stünde, denn es ist die göttliche *permissio*, durch die die messianische Heilsverzögerung auch nach ihrer christologischen Erfüllung nun wieder auf den Plan tritt. Auf diesen Gedanken wird noch zurückzukommen sein.

Ricœurs Durchgang durch die Diskurse zum Bösen kommt hier mit dem immer sorgfältiger umkreisten Eingeständnis der Aporie und bleibenden Rätselhaftigkeit des Themas zu einem Ende. Ricœur beschließt den Essay mit einigen summarischen Bemerkungen zum verantwortlichen Umgang mit diesem Rätsel im Denken, Handeln und Fühlen.

6. Denken, Handeln, Fühlen

1. Ricœurs Evaluation der unterschiedlichen Diskursebenen schlägt den Bogen zurück zur eingangs aufgestellten These, das Böse als Herausforderung für das Denken aufzufassen, das dadurch zu einer fortschreitenden Verfeinerung provoziert wird. Dabei unterscheidet Ricœur – ohne weiter auszuführen – das *Rätsel* als die mit der Klage einsetzende Anfangs- und die *Aporie* als durch das Denken selbst hervorgebrachte Abschlussschwierigkeit des Bösen. Die denkerische Aporie wird von Ricœur nun ins Register des Handelns und Fühlens überführt, nicht um dort gelöst, wohl aber beantwortet zu werden. Diese doppelte Responsivität ist ebenso weiterführend wie fraglich. Die Herausforderung des Bösen zwingt in zweifacher Weise zur Antwort: Der Logos antwortet auf das Rätsel des Bösen, Ethos und Pathos wiederum auf die durch den Logos angereicherte Aporie. Einerseits ist daran erhellend, den Logos selbst als Problem zu begreifen, auf das Ethos und Pathos zu reagieren gezwungen sind. Weder wird

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Logos mit dem Bösen bereits fertig, noch werden die Weisen des Handelns und Fühlens abschließend wieder ins Denken integriert. Andererseits fragt sich, wie sich der Antwortprimat des Logos begründet bzw. warum es die logische Aporie und nicht das Rätsel des Bösen selbst sein sollte, auf die Ethos und Pathos antworten. Ricœur bleibt hier zwar sehr knapp, scheint aber doch den philosophisch erzielten Fortschritt im Durchgang durch die verschiedenen Diskurse gewissermaßen als Filter oder als Standard einführen zu wollen. Was damit verdeckt bleibt, ist die Möglichkeit eines in den Aporien des Handelns und Fühlens begründeten Denkens. Oder anders gefasst: Das Denken des Bösen und also auch die Reflexion seiner geschichtlichen Diskurse müsste von Anfang an reflektieren, dass es selbst bereits verspätete Antwort auf Herausforderungen ist, die sich im handelnden Umgang und Erleiden des Bösen stellen. Manche ›Spekulation‹, die Ricœur analysierte, könnte dann beispielsweise als nachträgliche Reflexion gläubiger Erfahrung in den Blick kommen. Dieser Erkenntnisfortschritt stünde dann allerdings in eigenartigem Widerspruch zu Ricœurs eigenem Fortschrittsnarrativ.

2. Im Abschnitt zum handelnden Umgang mit dem Bösen verweist Ricœur vor allem auf Kant, spitzt dies nun polemologisch zu: »Für das Handeln ist das Böse zuerst einmal all das, was nicht sein darf, sondern bekämpft werden muss« (DB, 53). Die von Kant her gewonnene *Aufgabe*, zu der das Böse im Bereich des Ethos wird, ist bei Ricœur zum »praktischen Kampf[] gegen das Böse« (DB, 54) gesteigert. Die Kampfmetapher allerdings wird in Ricœurs Text noch nicht mit Kant, sondern erst später mit Barth eingeführt. Unreflektiert bleibt bei Ricœur dabei deshalb die gewichtige Verschiebung, dass bei Barth primär *Gott* der Bekämpfer des Bösen war und nur *so* auch der Mensch als *Mit*kämpfer in Betracht kommt. Ausgehend von Barth wäre also erstens zwischen Gott als Kämpfer und dem Menschen als Mitkämpfer und zweitens zwischen dem Menschen als Kämpfer und dem Menschen als Mitkämpfer zu differenzieren. Im Ricœurs abschließender ethischer Reflexion spielen diese Überlegungen – und überhaupt der Gottesgedanke – allerdings keine Rolle mehr. Auf diese Weise rüstet Ricœurs Text (ohne Intention des Au-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tors?) Kant mit Barth auf,[14] ohne dabei allerdings die dort geleisteten Differenzierungen in sein Ergebnis mitaufzunehmen: Mehr noch: Kampf gegen das Böse *statt* Klage an Gott wird gefordert. Gleichwohl fügt Ricœur gleich hinzu, dass die ethische Antwort auf das Böse so notwendig wie unzureichend für die leidenden Gerechten ist: Die »emotionale Antwort« (DB, 55) muss deshalb eine eigene Reflexion erfahren.

3. Mit Gefühl und Emotion kommt nun die pathische Dimension der Anthropologie ins Spiel, wobei das in Ricœurs Text mit der spirituellen Bewältigung des Bösen quasi identifiziert wird. Allerdings wird dabei der Widerfahrnischarakter des Bösen, das ›Ausgesetztsein‹ des Menschen nicht nochmal eigens bedacht, sondern Ricœur setzt bei der emotionalen Bewältigung des Bösen ein: mit der »Trauer*arbeit*«[15]. Der Pfad, den Ricœur dazu in mehreren Schritten vorschlägt, möchte er lediglich als Möglichkeit ohne Anspruch auf Allgemeingültigkeit verstanden wissen. Gleichzeitig folgen die von Ricœur vorgeschlagenen Schritte emotionaler Bewältigung erneut einer impliziten Teleologie, am Gedanken Freuds orientiert, die ein »schrittweises Loslassen« (ebd.) anvisiert. Der stufenförmige Fortschritt der Trauerarbeit reagiert jeweils nicht direkt auf das Rätsel des Bösen selbst, sondern auf die zuvor gewonnene Stufenfolge intellektueller Aporien.

Zunächst macht Ricœur das Unwissen über die Herkunft des Bösen für die Trauerarbeit fruchtbar. Es ist anzuerkennen, dass man den Grund für das eigene Leiden nicht kennt und dass es seine Ursache nicht in irgendeinem Verschulden hat. Das Scheitern der Vergeltungstheorien führe dann zum Eingeständnis: »Ich weiß nicht warum; es geschieht einfach so; es gibt halt Zufall auf der Welt« (ebd., 57). Erst dann kann angesichts des ungerechten Leidens aus der (Selbst-)Anklage die genuine Klage werden, die den zweiten Schritt darstellt.

---

14 Auch Kant selbst käme hier als Referenz wohl eher nicht in Frage, ist es in der Religionsschrift doch primär der »Kampf des guten Prinzips mit dem bösen, um die Herrschaft über den Menschen« (Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 73, B67, übrigens in bemerkenswerter Parallele zu Luthers berühmten Bild des unfreien Willens vom Menschen als Reittier zwischen Gott und dem Teufel).

15 DB, 56, Hervorhebung RN.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Anklage an Gott findet nach Ricœur innerhalb der Bundesbeziehung statt, innerhalb derer das Leiden auf die *permissio* Gottes zurückgeführt wird. Im Blick auf die ausbleibende Erfüllung des göttlichen Heilsversprechens ist ihr Ausdruck ein: ›Wie lange noch, Herr?‹ Ricœur notiert hier nochmal, dass auch Barths Theodizee nicht auf den »Notbehelf« (DB, 58) des *permissio*-Gedankens verzichten kann. Angesichts der in Christus vollzogenen Überwindung des Bösen stellt sich verschärft die Frage nach der vollständigen Offenbarung dieses Sieges.

Das dritte Stadium der spirituellen Trauerarbeit ist für Ricœur dann erreicht, wenn der Glaube an Gott vom Bedürfnis unterschieden wird, das eigene Leiden erklären zu wollen. Der Glaube an Gott gewinnt dann die Gestalt eines ›Trotzdem‹. Auf diese Weise kann die ethische Einsicht in die Notwendigkeit des Konflikts mit dem Bösen emotional integriert werden und gleichzeitig wird der Gottesgedanke von der malologischen Spekulation entlastet.

Diese Geste kommt zu einem Ziel auf einem Weg, auf den »sich einige Weise einsam« (DB, 59) gewagt haben: dem grundlosen Glauben an Gott, den Ricœur am Ende des Hiob-Buches und in der Theologie des Kreuzes präfiguriert sieht. Ricœur schreibt dazu: »Der Horizont, auf den sich diese Weisheit hinbewegt, scheint mir ein Verzicht auf den Wunsch selbst zu sein, der, wenn er verletzt wird, die Klage provoziert: Verzicht auf den Wunsch, für seine Tugenden belohnt zu werden, Verzicht auf das Verlangen, vom Leiden verschont zu bleiben, Verzicht auf die infantile Komponente des Wunsches nach Unsterblichkeit« DB, 60). Folgerichtig sieht Ricœur gerade im Dialog mit der buddhistischen Tradition das Potential diesen Weg weiter zu erkunden. In Übereinstimmung mit dem asketischen Ideal des Weisen erscheint das Begehren als eigentlicher Grund für das Leiden und folglich der ›Verzicht‹ als Lösung. Für die Religion bedeutet diese Einsicht, Gott ohne Grund zu lieben und damit »völlig aus dem Kreislauf der Vergeltung herauszutreten, in dem die Klage noch gefangen ist, solange sich das Opfer über sein ungerechtes Los beklagt« (ebd.). Dieser weisheitliche Ausblick dürfe allerdings nicht gegen die ethische Dimension des Kampfes gegen das Böse ausgespielt werden, sondern richte sich, gewissermaßen eschatologisch: auf das »Rätsel des wahren Leidens, nicht reduzierbaren Leidens«, dass offenbar werde, »wenn die Gewalt einmal überwunden sein wird« (DB, 61).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ricœurs dichte Formulierungen sind interpretierbar vor dem Hintergrund seiner impliziten Teleologie: Das erste Problem war die Entmoralisierung des Bösen, indem man das ungerechte Leiden aus jedem hamartiologischen Erklärungszusammenhang befreit und damit zum eigentlichen Rätsel des Bösen macht. Die Sünde erscheint damit primär als theologisches Rationalisierungssymbol, weniger selbst als Rätsel. Das zweite Problem besteht darin, dass die damit in den Blick kommende Klage über das ungerechte Leid den Spuren des hamartiologischen, also rationalisierenden Denkens verhaftet bleibt: Wer klagt, meint offenbar, er habe anderes verdient oder ihm sei anderes verheißen gewesen. Darin äußert sich immer noch das Begehren, das der ursprüngliche Auslöser für den hamartiologischen Diskurs war. Ricœur macht zum Beispiel deutlich, dass die Klage ihren Ort vor allem im Bund hat. Es kommt zur Enttäuschung, weil anderes in Aussicht gestellt war. Immunisiert sich der Weise erst gegen diese Enttäuschung, indem er das Begehren sein lässt (wie auch immer), so bleibt nach dieser doppelten Reduktionsbewegung das »nicht reduzierbare Leiden« zurück (bzw. es wird offenbar), das sich nicht länger der Ethik als Aufgabe zur Bekämpfung anbietet. Was damit schließlich gemeint ist, bleibt unklar. Ricœur scheint damit u.a. auf die eigene Sterblichkeit anzuspielen, die es schlicht anzunehmen gelte. So verweist er darauf, dass Barth diese Sterblichkeit vom aggressiven Nichtigen unterscheidet. Was Ricœur dabei allerdings unterschlägt, ist die Tatsache, dass Barth – wie auch die spätere theologische Ganztodtheorie – Sterblichkeit und Endlichkeit des Menschen gar nicht als Thema des ›Bösen‹, sondern schlicht als Bestimmungsmerkmal von Geschöpflichkeit auffasst. Die etwas triviale Einsicht eines schöpfungstheologischen *memento mori* als Telos der Beschäftigung mit dem Bösen? Ricœurs Text bleibt am Ende rätselhaft.

7. Theologische Reflexion

Im Licht der bisherigen Untersuchung erscheinen beide gerade genannten Reduktionen vorschnell. Weder die Trennung von Glaube und Klage, noch die von Klage und Sünde sind theologisch sinnvoll. Erstens ereignet sich Glaube *nicht* grundlos, sondern aufgrund von Verheißung. Klage angesichts von ausbleibendem, verheißenem Heil

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

steht daher nicht zum Glauben im Widerspruch. Wenn dem so ist, dann ist ein Heraustreten aus dem »Kreislauf der Vergeltung«, in dem Ricœur auch die Klage des leidenden Gerechten immer noch gefangen sieht, weder möglich noch wünschenswert.

Zweitens lassen sich, wie schon beschrieben, Sünde und Leiden nicht in dieser Weise trennen. Ricœur sieht zwar, dass die theologischen Konzeptionalisierungen von Sünde nicht nur ein Handeln beschreiben, sondern auch Widerfahrnischarakter aufweisen – bis dahin, dass einem das eigene Handeln widerfährt –, doch zwingt Ricœurs Interesse an einer durchgehenden Anthropologisierung der Sünde durch Einschreibung ins schuldbewusste Gewissen letztlich dazu, die Rede von Sünde ins moralische Register zu verschieben. Was Ricœur dadurch entgeht, ist die Möglichkeit, einige der von ihm als ›Leiden‹ diskutierten Phänomene hamartiologisch zu beschreiben – und umgekehrt Phänomene der Sünde als Leiden in den Blick zu nehmen.

Erwähnt werden muss noch Ricœurs später Versuch einer Wiedergewinnung des Gewissensbegriffs diesseits der Moral bzw. »Jenseits von Gut und Böse«[16]. In Aufnahme von Hegel, Nietzsche und Heidegger distanziert sich Ricœur zunächst von der moralisierenden Identifikation des Gewissens mit dem bereits schlechten Gewissen. Mit Heideggers Daseinsverständnis verweist Ricœur dagegen auf die ontologische Qualität des Gewissens als Konstitutionsbedingung von Selbstheit – und zwar im Zeichen der Dialektik von Selbstheit und Alterität: Im Gewissen widerfährt sich das Selbst als Anderer (und das nicht erst als moralisches Über-Ich). In kritischer Absetzung von Heidegger zeigt Ricœur aber nun im Gegenzug, wie dieser das Gewissen auf die Ontologie reduziert und gegen die Ethik immunisiert. Ricœur übernimmt Heideggers daseinsanalytische Perspektive auf das Gewissen, öffnet sie aber mit Bezug auf Levinas erneut für die ethische Dimension: Im Gewissen wird eine *Aufforderung* zum guten Leben vernehmbar, die sich zunächst im imperativischen Verbot zeigen kann, bspw. ›Du sollst nicht töten‹. Sodann

16 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München ^{2}2005, 418. Vgl. ausführlicher zur Thematik des Gewissens bei Ricœur: P. Stoellger, *Selbstwerdung. Ricœurs Beitrag zur passiven Genesis des Selbst*, in: I. U. Dalferth, P. Stoellger (Hg.), *Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigma*s, Tübingen 2005, 273–316, hier: 295–299.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

entspricht der Aufforderung im Gewissen dann aber auch die *Überzeugung* in ihrer passiven Genese: »Hier stehe ich! *Ich kann nicht anders*!«[17] Dieses Nichtanderskönnen verweist auf die passiv widerfahrene Aufforderung im Gewissen. Die Überzeugung ist also keine deliberativ zustande gekommene Bewusstseinshaltung, sondern sie wird zum *Zeugnis* angesichts der Aufforderung.

Gegenüber dem früheren Text wird hier strukturell einiges gewonnen, gerade hinsichtlich der Bedeutung von Alterität und Passivität für das Subjekt.[18] Gleichzeitig wird das im Gewissen sichtbare »Aufgefordertsein als Struktur der Selbstheit« primär auf das gute Zusammenleben bezogen. Dabei böte sich gerade die hier angedeutete alteritäre Subjektstruktur für eine erneute Thematisierung des Bösen und vor allem der Sünde an, z. B. wie im früheren Werk: Subjektsein als Nachgeben oder Verführtwerden. Eine nichtmoralische Hamartiologie hätte Ricœur ermöglicht, an dieser Stelle den Ausdruck ›Hier stehe ich! Ich kann nicht anders‹ nicht nur als Ausdruck des Gewissens, sondern auch als Bezeugung der eigenen Sündhaftigkeit in einer Weise zu interpretieren, dass deren Widerfahrnischarakter und damit die passive Dimension der Sünde sichtbar wird.

8. Sünde als Macht und als Untat

Die abgründige Gemeinsamkeit von Tadel und Klage, begangenem und erlittenem Übel, auf die, wie oben erwähnt, Ricœur hinweist, ereignet sich in theologischer Perspektive nicht nur im Bösen, sondern bereits in der Sünde. Eberhard Jüngel, einer der evangelischen Gesprächspartner Ricœurs,[19] hat den Menschen daher zugleich als »Täter und Knecht der Sünde«[20] beschrieben. Auf der einen Seite gilt mit Jüngel: »Das Sein der Sünde ist ein Akt, eine Tat, genauer:

17 Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, 422.

18 Andreas Hunziker ist insofern darin Recht zu geben, dass die Kritik an Ricœurs »zu wenig radikalem Begriff von Alterität« nicht zu leichtfertig ausfallen sollte. Vgl. A. Hunziker, *»Der fähige Mensch« und »das mehr als Mögliche«*, in: Korsch (Hg.), *Paul Ricœur und die evangelische Theologie,* 194–211, hier: 210.

19 Vgl. P. Ricœur, E. Jüngel, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974.

20 Jüngel, *Evangelium von der Rechtfertigung*, 97.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine Untat. Taten und Untaten haben einen *Täter*.«[21] Hier liegt die Verantwortlichkeit und so auch die Schuld des Sünders begründet. Nach Jüngel ist diese Feststellung wichtig, damit die theologische Rede von der Macht der Sünde nicht zu einem »Sünden-Mythos« oder einer »Sünden-Spekulation«[22] wird. Ähnlich wie bei Ricœur ist die Sündenkategorie hier eine anthropologische. Dem »Sünde-Tun« stellt Jüngel nun allerdings das »Sünder-Sein« gegenüber: Das Sein des Menschen befindet sich unter der Macht der Sünde, der der Mensch unterworfen ist. In diesem Zusammenhang wird der Mensch auch Opfer der Sünde, jedoch nicht erst Opfer der Sünde des Anderen, sondern bereits der eigenen Sünde. Die Sünde als Macht steht daher äquivalent zur Erbsünde bzw. Wurzelsünde. Ricœur reflektiert diesen Aspekt zwar in seiner Auseinandersetzung mit Augustin, versteht ihn allerdings moralisierend, während für Jüngel die Ausweitung von der Tat- auf die Machtdimension gerade zur Entmoralisierung und damit zur Retheologisierung des Sündenbegriffs führt.[23]

Gegenüber dem Erbsündengedanken Augustins favorisiert Jüngel den Begriff der Wurzelsünde, des *peccatum radicale*. Damit trägt Jüngel der Kritik Rechnung, dass für die ›ererbte‹ Sünde keine schuldhafte Verantwortlichkeit angenommen werden könne. Die theologische Intention des Erbsündegedankens sei in der Formulierung *peccatum radicale* besser ausgedrückt: als Wurzel aller Tatsünden. Dieses grundsätzlichere Sündersein als menschliche Verfassung ist der primäre Sinn der theologischen Rede von der Sünde. Den engen hamartiologischen Zusammenhang von Sein und Tun diskutiert Jüngel mit Verweis auf eine Formulierung Karl Barths, der die Sünde als »*Lebenstat* im Ganzen«[24] bezeichnet. Die Sünde wird bei Barth als ein Tun beschrieben, das jedoch das Sein des Menschen in ursprünglicher Weise bestimmt: »Der Mensch ist, was er tut. Und er tut, was er ist.«[25] Jüngel sieht die in dieser Formulierung kommende Symmetrie zwar kritisch: »Der Mensch *tut* zwar, was er *ist*. Er ist aber – laut des Evangeliums von der Rechtfertigung

21 Ebd.
22 Ebd., 98.
23 Vgl. ebd., 99.
24 KD IV/1, 556.
25 KD IV/1, 548.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Sünders – keineswegs nur und immer, was er tut.«[26] Für die Sünde als ursprüngliche Lebenstat kann Jüngel Barths Formulierung aber immerhin akzeptieren: »daß die Sünde als eine *ursprüngliche Lebenstat* zu begreifen ist, die den Menschen ganz und gar zum Sünder macht, ist eine akzeptable Auskunft«.[27] Jüngel ist zwar in noch einmal verschärfter Weise aufmerksam für die Passivitätsdimension der Sünde, indem er sie als Macht beschreiben kann, deren Knecht der Mensch ist. Dieser Beschreibungsgewinn wird allerdings wieder zurücktransferiert in einen umfassenderen Handlungsprimat – sonst drohen ›Mythos‹ und ›Spekulation‹.

Den Hintergrund für diese Problematik bildet die Frage, ob der Mensch unter dem Zwang steht, sündigen zu müssen – oder ob er im Blick auf seine Sünde frei ist. Damit unmittelbar verbunden ist die Frage, ob der Mensch für seine Sünde schuldhaft verantwortlich gemacht werden kann. Jüngel antwortet hier »ausgesprochen dialektisch oder gar paradox […] – ausnahmsweise! – Ja und Nein.«[28] Mit Kant unterstreicht Jüngel zunächst, das dem Menschen nur zugerechnet werden kann, wofür er in Freiheit verantwortlich ist. Der von Gott geschaffene Mensch ist im Glauben frei von der Sünde und in dieser Freiheit wäre er frei, nicht zu sündigen. Gleichzeitig betont Jüngel, dass der Mensch unter der Macht der Sünde gerade *nicht* frei ist, nicht zu sündigen. Er ist Opfer seiner eigenen Untat und sündigt zwangsläufig.

Jüngel ›löst‹ diesen scheinbaren Widerspruch über die Differenz von Glaube und Unglaube: Wo der gläubige Mensch frei von der Sünde ist, da ist der ungläubige Mensch in ihr gefangen und perpetuiert den Teufelskreis, innerhalb dessen er weiterhin ihr Opfer bleibt. Gut reformatorisch markieren damit Glaube als Beziehung zu Gott und dementsprechend Unglaube als »Drang in die Beziehungs- und Verhältnislosigkeit«[29] den Unterschied zwischen Sünde und Nicht-Sünde. Nur: Damit löst Jüngel nicht das Problem, sondern er verschiebt es allenfalls. Denn es stellt sich dann erneut die Freiheitsfrage, ob der Mensch in freier Verantwortlichkeit glauben oder nicht glauben könne. In reformatorischer Perspektive muss hier auch für Jüngel das Problem bleiben, dass aus rechtfertigungstheologischen

26 Jüngel, *Evangelium von der Rechtfertigung*, 108.
27 Ebd.
28 Ebd., 110.
29 Ebd., 112.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gründen der Mensch nicht von sich aus frei für den Glauben ist, er aus hamartiologischen (?) bzw. moraltheologischen Gründen der Sünde gegenüber aber grundsätzlich frei bleiben muss.

Möglicherweise ist Jüngels Theologie hier mit den Grenzen einer anthropologischen Grundfigur konfrontiert, die – bei aller Aufmerksamkeit für ihre Probleme – auch das Werk Ricœurs durchzieht: der *homo capax*, der fähige Mensch.[30] Ein Beispiel dafür sind die angedeuteten kantianischen Intuitionen, die sowohl bei Jüngel als auch bei Ricœur immer wieder erkenntnisleitend sind: für die Frage nach dem Bösen und der Schuld, dass der Mensch nur verantwortlich für das sein (und gemacht werden) könne, was er aus freien Stücken *getan*, nicht jedoch *erlitten* habe. Ganz dementsprechend ist die klassische reformatorische Hauptsünde – auch bei Jüngel – der *Hochmut* des Menschen, der selbst Gott sein will. Der Mensch wird dort aktiv, wo er passiv sein müsste. Er misst sich dort eine Kapazität zu, wo er sich als *incapax* erkennen müsste. Auf diese Weise kann die reformatorische Theologie den sündigen Menschen immer noch im Schema der Tat begreifen: auch die radikale Sünde ist letztlich ›ursprüngliche Lebenstat‹. Der Mensch ist schuldig für das, was er getan hat. Das rechtfertigungstheologisch negierte Schema des fähigen Menschen kehrt in der Form der Gegenbesetzung hamartiologisch wieder. Die Passivität der Sünde kommt bei Jüngel in den Blick, wird aber letztlich in ein Tatschema reintegriert, um der kantianischen Forderung entsprechen zu können, dass der Mensch nur für seine Taten verantwortlich gemacht werden könne. Die Möglichkeit einer *radikal* passiven Sünde bleibt damit verstellt, bzw. in Bereich mythischer Spekulation verwiesen. Sie kann hier nur abschließend angedeutet werden.

Den Charakter der Sünde als *Untat* verdeutlicht vielleicht keine Sünde besser als die *Akedie*, gemeinhin übersetzt als Trägheit und Überdruss (wörtl: Sorglosigkeit). Ursprünglich verstanden als spirituelle Unlust bzw. Vernachlässigung monastischer Pflichten, wurden später auch Verbindungen zur *tristitia* und zur Melancholie gezogen. Im Kontext des anachoretischen Frühmönchtums beschrieb Evagrius Ponticus die *Akedie* als ›Mittagsdämon‹, der den Mönch überfällt und in ihm einen Affekt des Widerwillens und der Unlust auslöst.

30 Vgl. J. Greisch, *Fehlbarkeit und Fähigkeit. Die philosophische Anthropologie Paul Ricœurs*, Berlin 2009, 142; Hunziker, *Der fähige Mensch*.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Entgegen den späteren moralisierenden Identifizierungen der Akedie mit Trägheit und Traurigkeit, ist allerdings festzuhalten, dass ihr eigentlicher Kern die Abwesenheit bzw. der Kollaps der Sorge (*kedós*) um jemanden (Gott, Nächster) ist. Im Register der Affektivität und des Pathos ist die *Akedie* der gravierende Mangel desselben. Philipp Stoellger nennt sie treffend ein »leeres Leid bis zur Leidensunfähigkeit«[31]. In der *Akedie* versammeln sich Entdifferenzierung, Erfahrungsunfähigkeit und damit Welt- und Gottverlust – weshalb sie Stoellger auch als »Maximalsünde« bezeichnen kann: als Kollaps der Beziehung zu Gott und Mensch. Es wäre weiterer Überlegungen wert, warum unter den klassischen Kardinalsünden nicht die Akedie, sondern der Hochmut zur protestantischen Ursünde wurde: das Bild des prometheischen Gottesstürmers. Selbstdeifikation statt radikaler Entdeifikation. Deutlich dürfte sein, dass die protestantische Theologie mit ihrer Betonung der Passivität des Menschen umgekehrt einen *deus capax* bewahrt, weswegen der *homo capax* zur Hauptsünde werden musste. Doch wenn theologisch der Unglaube das Wesen der Sünde ausdrückt, stünde der akedische Erfahrungsverlust dem womöglich näher – gerade in Zeiten verbreiteter religiöser Indifferenz – als atheistisch-humanistische Selbstüberhöhung.

»Das Wort ›Untat‹ muß hier in seiner präzisen Bedeutung gebraucht werden«[32], bemerkt Jürgen Werner. Anders als bei Jüngel, für den die Untat auch nur Tat ist, ist die *Akedie* gerade kein Handeln, eher dessen Ausbleiben. Doch im Ausdruck ›Untat‹ wird noch etwas anderes sichtbar, weder Tat (Jüngel) noch Unterlassen (Werner), ähnlich wie der ›Unmensch‹ weder einfach Mensch noch schlicht Nicht-Mensch (z. B. Tier) ist. Nach Kant sind das positive Urteil (Tat) und das negative Urteil (Nicht-Tat) vom sogenannten ›unendlichen Urteil‹ zu unterscheiden, das weder Affirmation noch Negation eines Prädikats, sondern Affirmation eines Nichtprädikats ausdrückt.[33] Als Untat wäre die Akedie demnach nicht einfach das Ausbleiben von etwas, sondern die Positivierung einer Negation.

---

31 P. Stoellger, *Im Zirkel von Schuld und Sühne. Die Unsichtbarkeit der Schuld als Problem »bildgebender Verfahren«,* in: *Rechtsanalyse als Kulturforschung II* (Schriftenreihe des Käte Hamburger Kollegs »Recht als Kultur« 9), Frankfurt/M. 2015, 395–426, hier: 404.

32 J. Werner, *Die sieben Todsünden. Einblicke in die Abgründe menschlicher Leidenschaft,* Stuttgart 1999, 195.

33 Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1976, B 97 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Unbeantwortet bleibt die Frage nach der schuldhaften Verantwortlichkeit. »Niemand würde einen Kranken als *der Depression schuldig* befinden«[34], meint Stoellger. Das trifft mit Sicherheit zu. Doch dass sich depressive Menschen schuldig machen, oder jedenfalls häufig ein hohes Schuldbewusstsein aufweisen sowie das Bedürfnis, sich zu entschuldigen, das dürfte wohl auch richtig sein. Das heikle Problem, das damit angesprochen ist, ist die Frage, ob mit Kant tatsächlich nur dort von Schuld gesprochen werden kann, wo freies Entscheiden und Handeln vorliegt. In der Philosophie wurde das verschiedentlich problematisiert.[35] Eine hamartiologische Aufmerksamkeit für die radikale Passivität der Sünde könnte die Frage auch für die Theologie erneut virulent machen.

34 Stoellger, *Im Zirkel von Schuld und Sühne*, 405.

35 Vgl. E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br., München 1992, 196: »Was habe ich gemacht, daß ich von vornherein Schuldner bin?« Vgl. auch S. Kierkegaard, *Der Begriff Angst. Vorworte. Gesammelte Werke 11/12*, Düsseldorf, Köln 1965.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mirko Wischke

Der Makel der Verfehlung

Zur Phänomenologie der Schuld bei Paul Ricœur

1. Schuld und Zurechenbarkeit (672) | 2. Schuld und böser Vorsatz (674) | 3. Schuld als Selbstverschuldung des Bösen (675) | 4. Schuld und die Formen ihrer Radikalität (680) | 5. Die Schuld und das Böse (686) | 6. Schuld ohne Vorsatz: die Fehlbarkeit (689) | 7. Schuld im Modus des Mehr oder Weniger (692) | 8. Ausblick (697)

Ist die Schuld an den bösen Vorsatz gebunden?[1] Ein erster Einblick in die Dimension dieser Frage erschließt sich mit der Differenzierung zwischen vorsätzlich böser Schuld und unvorsätzlich böser Schuld.[2] Beides ist nicht unproblematisch: die Rückbindung von vorsätzlicher Schuld an einen bösen Vorsatz nicht, weil Schuld nachweisbar und ein Gefühl der Schuldig-geworden-seins vorhanden sein muss; die Rückbindung von unvorsätzlicher Schuld an den bösen Vorsatz nicht, weil der Täter ohne den Nachweis der bösen Absicht lediglich für den von ihm angerichteten Schaden verantwortlich gemacht werden kann. In diesem Fall kann man dem Täter »verbrecherische Absichten vorwerfen«, aber keine Böswilligkeit.[3] Ohne den Nachweis bleibt es beim Vorwurf; die böse Absicht lässt sich bestreiten. Diese zu bestreiten bedeutet nicht, sie völlig abzustreiten und zu leugnen: Die Schuld hinterlässt nicht in jedem Fall ein Unrechtbewusstsein, wie sich mit Hannah Arendt festhalten lässt, und zwar da, »wo die Absicht, Unrecht zu tun, fehlt«.[4] Das »Gefühl von Schuld«, so ist Ricœur zuzustimmen, »ist unzuverlässig«.[5] Gleichwohl ist laut Ricœur für die Bestimmung des

1 Rechtsphilosophisch kann die Frage mit dem Argument der Fahrlässigkeit klar verneint werden.

2 Worauf noch genauer einzugehen sein wird.

3 S. Neiman, *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*, Frankfurt/M. 2004, 397.

4 H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, Reinbek 1978, 327.

5 Neiman, *Das Böse denken*, 402.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Phänomens der Schuld die Dimension der Zurechenbarkeit eines der wesentlichsten Elemente.

1. Schuld und Zurechenbarkeit

Was das Schuldgefühl primär impliziert, ist laut Ricœur ein »Urteil personaler Zurechnung«,[6] ohne dass damit bereits ein moralisches Urteil über gut oder schlecht ausgesprochen ist. Denn schuldig machen können wir uns in mehrfacher Hinsicht. So können wir jemandem etwas schuldig sein, ohne diese Schuld einzulösen, z. B. indem wir jemand Respekt schulden, es jedoch nicht tun, weil wir dazu bestimmte Gründe haben. Wir können in der Schuld von jemandem stehen, und zwar dergestalt, dass uns jemand einen Dienst bzw. eine Gefälligkeit erwiesen hat, für den/die wir uns zu einer Gegenleistung verpflichtet fühlen. Dass wir etwas schuldig (geblieben) sind, bedeutet im Kontext moralischer Verpflichtungen eine ausstehende Verbindlichkeit, für die wir in der Schuld von jemandem stehen. Diese Schuldigkeit noch nicht beglichen zu haben, bedeutet für das Schuldbewusstsein zunächst moralisch weder schlecht noch böse zu sein. Wir sind uns und dem, dem wir etwas schulden, Rechenschaft über die Gründe schuldig, warum die Begleichung der Schuld (immer) noch aussteht. Erst das moralische Urteil entscheidet darüber, ob eine ausstehende Schuld, die zu tilgen wir uns moralisch verpflichtet sehen, gut oder schlecht ist.

Mit der Einbettung der Schulderfahrung in die fundamentale »Struktur […] der Zurechenbarkeit unserer Handlungen« geht Ricœur von der Prämisse aus,[7] dass Schuld einem »Urheber« zurechenbar sein muss. Schuld setzt ein handelndes Subjekt voraus: Schuld ist gebunden an »jemanden«, den »man beschuldigen kann, ihn für schuldig halten oder erklären kann«.[8] Eine noch nicht beglichene Schuldigkeit ist zurechenbar und als schlecht beurteilbar. Diese Dimension von Schuld gewinnt moralisch an Bedeutung,

6 P. Ricœur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg i. Br., München 1988, 122 [=SdB].

7 P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 704 [=GGV].

8 Für Ricœur macht die Zurechenbarkeit eine der wesentlichsten Dimensionen des »fähigen Menschen« *(homme capable)*; vgl. GGV, 704.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wenn Ricœur bestimmt, woran er die Zuweisung bzw. Zurechenbarkeit von Schuld festmacht: Eine »Schuldzuweisung besteht darin, einem verantwortlichen Subjekt eine Handlung zuzuschreiben, die moralisch beurteilbar ist«.[9] Eine Schuldigkeit nicht beglichen zu haben, lässt sich moralisch klar beurteilen. Ebenso lassen sich Verbindlichkeiten, für die wir bei jemandem in der Schuld stehen, moralisch beurteilen, wenn auch möglicherweise nicht so eindeutig, wie bei einer nicht beglichenen Schuldigkeit. Der Zusammenhang von Zurechenbarkeit und Schuld(-igkeit) differenziert sich, wenn es um die Zuweisung von Schuldigkeit bzw. ein Versäumnis geht, für das wir als schuldig gelten: Beschuldigen oder vergeben könne man nur denjenigen, dem begründet vorgehalten werden könne, sich durch sein Handeln (oder Nicht-Handeln) schuldig gemacht zu haben. Gründe sind vorzuweisen, wenn der Handelnde sein Tun verantworten können muss, und zwar vor sich und anderen.[10] Ricœur schlägt daher vor, die Zurechenbarkeit als »jenes Vermögen« bzw. »jene Fähigkeit« zu bezeichnen, die aufgrund der »Handlungen jemandem in Rechnung gestellt werden können« (GGV, 704). Dass ich »sprechen, handeln, erzählen« und »für meine Handlungen einstehen« kann, sei ein anderer sprachlicher Ausdruck dafür, dass sie »mir zugerechnet werden« *können* (GGV, 704). Um moralisch über Schuld urteilen zu können, bedarf es Klarheit bezüglich desjenigen, dem diese Schuld zugerechnet werden kann.

Relevanz gewinnen moralische Schuld (oder Unschuld), wenn es bei der Zurechenbarkeit um das Schuldigwerden und die (bekennende) Einsicht in das Schuldig-geworden-sein geht. Jemandem eine Handlung in Rechnung stellen zu können, setzt voraus, diese Person verantwortbar für etwas zu machen. In die Verantwortung lässt sich nur nehmen, wer sich frei für das entschieden hat, was er verantworten soll. Umgekehrt gilt: wer nur ungern an seiner Verantwortung trägt und diese schlecht wahrnimmt, der ist sich auch seiner Schuld bewusst und bekennt sich (in welcher Weise auch immer) zu seiner Schuld. Derjenige, der sich schuldig bekennt, gesteht sich ein, versäumt zu haben, andere Optionen in Betracht ge-

9 P. Ricœur, *Das Böse*, Zürich 2006, 16 [=DB].

10 Die besondere Problematik des Verantwortungsbegriffs, in das »Zentrum der Schuld«, d. h., »dem bösen Willen« zu verweisen, werden wir uns weiter unten eingehend beschäftigen (GGV, 727).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zogen zu haben, so dass er, indem er anders hätte handeln können, entweder frei von Schuld wäre oder in einem geringeren Maß sich mit Schuld beladen hätte. Indem er sich dies eingesteht, entdeckt er die Dimensionen seiner Freiheit, etwas zu tun oder zu lassen: Das Schuldbekenntnis, so lässt sich mit Ricœur festhalten, ist eine »Entdeckung der Freiheit«,[11] mit der die »Erfahrung des Bösen« sich in das Schuldbewusstsein einzeichnet (SdB, 122).

2. Schuld und böser Vorsatz

Im Begriff der Zurechenbarkeit verknüpfen sich zwei Diskurse, die ihr Scharnier traditionell – wie in der Kantischen Ethik – im Begriff der Freiheit haben: den Diskurs der Schuld (des Handelnden) und den des (moralisch) Bösen (seiner Handlung). Ihre Verknüpfung, die die Erweiterung des Phänomenbereichs von Schuld durch das moralisch Böse problematisiert, begründet sich für Ricœur in dem, was er als eine angemessene phänomenologische Beschreibung der »Verwicklung des Handelnden in die Handlung« bezeichnet (GGV, 705).

Unter dem moralisch Bösen sei »streng genommen« das zu verstehen, »was eine menschliche Handlung zum Gegenstand von Schuldzuweisung, Anklage und Tadel macht«, wobei die Schuldzuweisung darin bestehe, »einem verantwortlichen Subjekt eine Handlung zuzuschreiben, die moralisch beurteilbar ist« (DB, 16). Wie problematisch diese deterministische Sichtweise ist, verdeutlicht Ricœur mit dem Begriff der *Verwicklung*, der Raum für mehrere Kausalitäten lässt und offen lässt, welche Kausalität zu favorisieren ist. Wenn es darum geht, in einer Handlung verwickelt zu sein, bei der weder Ursachen noch Folgen klare Konturen haben, stößt der Versuch einer deterministischen Erklärung an seine Grenzen. Die Frage nach der Zurechenbarkeit von Schuld muss den engen Rahmen einer kausalen Zuordnung notwendiger Weise radikal erweitern, um die Komplexität dessen in den Blick zu bekommen, was Ricœur eine Verwicklung nennt. Die Erfahrung von Schuld aus ihrer Begrenztheit zu lösen, in der sie in der Perspektive der Wirkung befangen

11 P. Ricœur, *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I*, Freiburg i. Br., München 1971, 13 [=FM].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bleibe, selbst dann, »wenn die Folgen durch die Auswirkungen in Form zugefügten Leids unendlich« seien (GGV, 705), sei notwendig, um die bei Schuld »in gewisser Weise schmerzlich affiziert[e] und verletzt[e]« Verbindung vom Handelnden und Handlung sowohl auf den Handelnden als auch auf die Handlung, einschließlich der von ihr Betroffenen, in ihrer phänomenalen Komplexität zu erfassen (GGV, 704).

Wie problematisch die Annahme ist, dass das Bewusstsein davon, etwas verschuldet zu haben, an einem bösen Vorsatz gebunden ist, weil eine Handlung erst durch das moralisch *Böse* am Vorsatz, wie Ricœur betont, »zum Gegenstand von Schuldzuweisung, Anklage und Tadel« wird (DB, 16), wurde bereits eingangs betont und lässt sich mit folgenden Fragen veranschaulichen: Ist die Zuweisung von Schuld davon abhängig, ob der Verdacht des moralisch Bösen sich einstellt und erhärtet? Setzt sich der Handelnde mit seinem Tun erst dann und nur dann dem Verdacht aus, die Schuld für etwas zu tragen, wenn er sich den mehr oder minder berechtigten Verdacht des moralisch Bösen aussetzt? Gibt es Schuld lediglich im Bereich der Erfahrung des Bösen? Oder soll die Erfahrung des Bösen eine besondere Form von Schuld kenntlich machen? Das Grundproblem ist, ob die Zuweisung von Schuld an einem bösen Vorsatz gebunden ist. Und umgekehrt, ob eine Zuschreibung von Schuld denkbar ohne nachweisbaren (bösen) Vorsatz ist.

Die folgenden Überlegungen sollen Auskunft darüber geben, welche Gründe Ricœur bewegen, das moralisch Böse in das Zentrum einer phänomenologischen Beschreibung der schuldhaften »Verwicklung des Handelnden in die Handlung« zu wählen (GGV, 705). Gegeneinander abzuwägen sind dabei im Folgenden die Gründe und Gegengründe, die für und gegen eine solche Herangehensweise sprechen, und zwar im Vergleich mit der für Ricœur wohl wichtigsten philosophischen Herausforderung im Diskurs des moralisch Bösen: Kant.

3. Schuld als Selbstverschuldung des Bösen

Kants Diskurs des Bösen hat seine Leser immer wieder in dem Punkt enttäuscht, wo er nicht der Erwartung entspricht, dass es

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

beim Bösen um etwas grauenhaft Gewalttätiges oder unmenschlich anmutendes Entsetzliches geht. Kant schließt nicht aus, dass das Böse von einer abgrundtiefen Grausamkeit sein könnte, aber eigens thematisiert hat er diese Facette des Bösen nicht. Was Kant interessiert, ist die Frage, wie sich Menschen aus freiem Willen für etwas entscheiden können, was sie eigentlich gar nicht wollen können, und über das sie sich, wenn sie es dann tun, zuweilen gar nicht vollends im Klaren zu sein scheinen. Aus welchen Gründen auch immer Menschen sich für eine moralische Maxime ihres Handelns des Bösen letztlich entscheiden, bleibt psychologisch im Verborgenen. Aber wenn sie es tun, entscheiden sie sich frei dazu. Darauf kommt es laut Kant an. Mit Kant scheidet eine Dämonisierung der inneren Natur des Menschen aus.[12] Das Böse ist kein Schicksal, sondern selbstverschuldet und muss den Menschen zugeschrieben werden können.[13]

Auch Ricœur schließt die Omnipräsenz einer »dämonischen Macht des Bösen« aus, die der Mensch individuell und kollektiv als »ohnmächtig« erfährt (DB, 31). Ebenso sei die leitende Frage nicht die nach dem *Woher* des Bösen (DB, 23), sondern die nach dem, warum »wir Böses tun« – eine Frage, mit der sich das »Problem des Bösen in den Bereich des Handelns, des Willens, der Entscheidungsfreiheit« verlagere (DB, 30). Der »Daseinsgrund« des Bösen mag »*unerforschbar*« sein, nicht aber die »Handlungsmaximen unseres freien Willens« (DB 37 f.). Ist das Böse nicht als dämonisch erfahrbar ausgegrenzt, sondern als Entscheidungs- und Handlungsfreiheit bestimmt, ist das moralische Schuldbewusstsein, so lässt sich mit Ricœur festhalten, eine »Erfahrung des Bösen« (SdB, 122).

Ihren zeitlichen »Ursprung« hat eine solche Erfahrung nicht im Bösen (DB, 37) sondern, wie Ricœur mit Kant betont, in der (von uns selbst) jeweils frei gewählten Maxime unserer Handlungen. Im Unterschied zu Kant weitet Ricœur den Fokus vom subjektiven

12 Dass für Kant »die Leidenschaften ohne Ausnahme böse waren«, wie Bolz behauptet, trifft daher nicht den Kern von Kants moralphilosophischen Diskurs des Bösen. N. Bolz, *Das Böse jenseits von Gut und Böse*, in: C. Colpe, W. Schmidt-Biggemann (Hg.), *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*, Frankfurt/M. 1993, 256–273, hier: 258. Kritisch hierzu: M. Wischke, *Die Gewalt des Bösen*, in: M. Gaffal (ed.), *Language, Truth and Democracy*, Berlin, Boston 2020, 213–231.

13 R. Safranski, *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*, Frankfurt/M. 2015, 193.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tun dessen, der sich für eine Maxime entscheidet, die von der moralischen Regel abweicht bzw. dagegen verstößt und dergestalt böse handelt, auf eine intersubjektive Ebene, auf der die erfahrene Gewalt des Bösen sowohl den erfasst, von dem Böses ausgeht, als auch den, dem die Gewalt des Bösen widerfährt: Das »vom einen begangen[e]« Böse wird zu einem von anderen gewaltsam erlittenen Bösen; »Böses tun« bedeutet, »den anderen leiden« zu lassen (DB, 54). Zwischen dem, der moralisch Böses begeht, und dem, der das begangene Böse erleidet, errichtet die Gewalt des Bösen immer wieder aufs Neue eine asymmetrische »Einheit« (DB, 54), und zwar »zwischen dem Urheber der Handlung und demjenigen, dem sie gilt« (GGV, 707). Dem begangenen Bösen steht das erlittene Böse gegenüber, den mit Schuld beladenen Täter das anklagende und leidende Opfer.[14] Kant erkennt »den dämonischen Grund der menschlichen Freiheit« (DB, 38), so würdigt ihn Ricœur, ohne sonderlich großes theoretisches Interesse daran zu haben, dass das Böse Opfer fordert. Und darum geht es Ricœur: Das moralisch Böse hat seinen Preis – das Opfer, dem es durch seine Gewalt Leid zufügt.[15]

Dass das Böse ein Übel menschlicher Freiheit und das Böse als der Preis der Freiheit anzusehen sei[16] – das ist die hermeneutische Perspektive, in der Kants Diskurs des Bösen von vielen Autoren verstanden worden ist. Ricœur, der von sich behauptet, von Karl Jaspers´ Analyse der Schuldfrage viel gelernt zu haben (GGV, 717–730), könnte in seinem Verständnis vom Bösen als den »dämonischen Grund der menschlichen Freiheit« bei Kant sich Jaspers ebenfalls verpflichtet fühlen, der behauptet, dass das Böse in Kants Diskurs in der dunklen Tiefe der menschlichen Vernunft verborgen sei.[17]

14 Eine besondere Aufgabe wäre es, die Behauptung von Ricœur (DB, 36) genauer zu untersuchen, dass mit Kant das »Problem des Leidens« dem des moralisch Bösen geopfert worden wäre.

15 Vgl. P. Delhom, *Phänomenologie der erlittenen Gewalt*, in: M. Staudigl (Hg.), *Gesichter der Gewalt. Beiträge aus phänomenologischer Sicht*, Paderborn 2014, 155–176.

16 Safranski, *Das Böse*, 193. Hannah Arendt argumentiert ähnlich. Vgl. M. Wischke, *Wenn Sprache verstummt. Hannah Arendt über Gewalt*, in: M. Wischke, G. Zenkert (Hg.), *Macht und Gewalt. Hannah Arendts »On Violence« neu gelesen*, Berlin 2019, 55–76.

17 K. Jaspers, *Das radikal Böse bei Kant*. Vortrag im Lesezirkel Hottingen, Zürich 1953. Diese These findet auch in der aktuellen Forschungsliteratur große Reso-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Vorteil dieser Annahme ist, erklären zu können, dass Vernunft allein kein moralisch gutes Handeln garantiert, da das Böse ein Teil »unserer Vernünftigkeit selbst« ist, wie Jaspers betont.[18] Der Nachteil dieser Annahme ist, dass das Böse eine Ausnahme bleiben würde, wenn es auf das Unvermögen zurückzuführen ist, von der Freiheit vernünftig Gebrauch zu machen. Das Böse stellt für Kant jedoch keine Ausnahme dar, sondern ein Phänomen von unscheinbarer Omnipräsenz.

Jaspers wie Ricœur ist darin zuzustimmen, dass Kant das Böse als Teil der Vernunft begreift, genauer gesagt, der praktischen Vernunft, nicht aber darin, dass Kant den Ort des Bösen in einer unergründlichen, psychologischen Tiefenstruktur der Vernunft erblickt. Auch wenn in der *Kritik der reinen Vernunft* davon die Rede ist, dass die Vernunft zu »Ausschweifungen« neigt, die sie kaum »zu bändigen« weiß,[19] betont Kant in der *Religionsschrift* mit großem Nachdruck, dass eine »Verderbnis der moralisch-gesetzgebenden Vernunft« nicht als Grund des Bösen in Betracht kommt.[20]

In der *Grundlegungsschrift* macht er auf das *Vernünfteln* aufmerksam, zu dem wir neigen, um das moralische Gebot des kategorischen Imperativs mit den Wünschen und den Neigungen unseres Glücksverlangens auszusöhnen. Wir halten uns an die Vernunft der moralischen Regel, und halten uns doch nicht daran. Denn wir tun es aus Rücksicht auf andere Absichten, nicht wegen der moralischen Regel. Im Vernünfteln ist der Wille »gleichzeitig frei und schlecht«.[21] Wir halten uns an das moralische Gebot, tun es aber nicht wirklich. Wir handeln pflichtmäßig, aber nicht aus Pflicht. Das ist der Widerspruch, aus dem die *Vernünftelei* hervorgeht: Einerseits fühlen wir uns der moralischen Regel verpflichtet, ohne uns zu fragen, wie das mit den Wünschen und Neigungen unseres Glücksverlangens zusammenpasst. Andrerseits können wir uns nur für etwas

nanz, u. a. bei Susan Neiman (*Das Böse denken*), die von einer psychologisch unergründlichen Tiefenstruktur des Bösen in der Vernunft ausgehen.

18 Jaspers, *Das radikal Böse bei Kant*, 58.

19 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Gesammelte Schriften, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1912 f., A 795/B 823 [=KrV].

20 I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1912 f., VI, 31 [=RGV].

21 H. Arendt, *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, München 2012, 57.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verpflichtet fühlen, wenn wir uns dabei etwas mit Blick auf die Wünsche und Neigungen unseres Glücksverlangens versprechen.[22] Der Widerspruch, aus dem das Vernünfteln hervorgeht, erklärt, warum Kant in der *Religionsschrift* behaupten kann, dass die Selbstliebe – als Prinzip unserer Maximen – die »Quelle des Bösen« ist (RGV, VI, 45). Die Selbstliebe verkörpert für Kant die prekäre Situation, in der sich die Vernunft mit den Wünschen und Neigungen unseres Glücksverlangens aussöhnt. Für Kant steht eine solche Aussöhnung im Zeichen der *Unlauterbarkeit*, der Unehrlichkeit, der Selbstlüge – und damit ist bereits ein Phänomen benannt, in dem sich für Kant das Böse auf ebenso unscheinbare wie omnipräsente Weise manifestiert: Allgegenwärtig ist das Böse als Unlauterbarkeit und Selbstbetrug aus Feigheit, Selbstsucht, Dünkel, Niedertracht oder Bequemlichkeit, nicht aber als die seltene und schockierende Ausnahme.

Fremd ist Kants Diskurs des Bösen die Perspektive auf das leidende Opfer. Kant hätte Ricœur darin zugestimmt, dass alles Handeln *(action)* »ein ›Einwirken auf...‹ *(action sur)*« sei (GGV, 707), wobei nach Kant gerade deshalb ein Mensch nicht für die *Folgen* seines Handelns zur Rechenschaft gezogen werden könne, weil völlig unvorhersehbar sei, was ein bestimmtes Tun (oder Lassen) an möglichen Folgen nach sich ziehen kann. Mit dem Fokus auf der Gesinnung umgeht Kant nicht nur dieses Problem. Ricœurs Annahme einer Asymmetrie von Schuld (ebd.) wäre in Kants Perspektive allenfalls angesichts der Steigerungsformen des Bösen zu rechtfertigen, wobei derjenige, der sich selbst bei der Wahl seiner Handlungsmaxime belügt, sein aufkommendes Schuldgefühl laut Kant ignorieren will, hingegen derjenige, der auf sein (nie irrendes) Gewissen hört, in Voraussicht auf die Last der Schuld, die er nicht auf sich nehmen will, um im Einklang mit seinem Gewissen zu bleiben, moralisch gut handelt, indem er die Regel des kategorischen Imperativs befolgt.

Ricœur geht es nicht wie Kant darum, wie das jeweilige Maß an Schuld zu bestimmen ist, das mit den Kriterien des moralisch Bösen, d. h. den Graden der Abweichung von der Regel des kategorischen Imperativs, zu verrechnen ist – Kriterien, aus denen hervorgeht,

22 I. Kant, *Metaphysik der Sitten. Gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1912 f., VI, 378.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auf welcher Stufe bzw. Steigerungsform des Bösen sich ein Akteur durch die Vernachlässigung seiner moralischen Regel jeweils befindet. Ricœur interessiert weniger die Zuordnung einer Handlung zu einem Handelnden – die bereits Kant mit Skepsis betrachtet – und auch nicht die Anwendung des »Begriff[s] der Kausalität […] auf das Handlungsvermögen« (GGV, 706), sondern jener Akt »der Selbstzuschreibung von Schuld«, »durch den ein Subjekt die Beschuldigung auf sich nimmt«.[23] Von der Verantwortung für vergangenes Tun hebt sich das Bekenntnis zur eigenen Schuld durch den Akt der freien Entscheidung ab. Es geht nicht um die Last der Verantwortung für eine Verfehlung, die man von sich weist, als ungerechtfertigt empfindet und vielleicht sogar leugnet, sondern um das freie und nicht durch andere erzwungene Bekenntnis, Schuld zu haben.

Angesichts der Prämisse, dass der böse Wille das »Zentrum der Schuld« bildet (GGV, 727), und der Einsicht, dass sich laut Ricœur die »negative Erfahrung der Schuld mit der Dimension des Bösen« deckt (GGV, 707), ist die Vermutung, dass die Erfahrung des Bösen eine besondere Form von Schuld kenntlich machen soll, fallen zu lassen. Wenn die Schuld »im Bereich der Zurechenbarkeit zu suchen« (GGV, 704) und die Erfahrung von Schuld nicht von der des Bösen zu trennen ist, weil Schuld in die Dimension des Bösen falle – ist es dann sinnvoll die Frage nach der Differenzierung zwischen der Zurechenbarkeit von Schuld und der des Bösen aufzuwerfen?

4. Schuld und die Formen ihrer Radikalität

Schuld sei immer »radikal«, und »das menschliche Handeln ist auf immer der Erfahrung der Schuld ausgesetzt« (GGV, 711). Radikal ist die Schuld insofern, als Ricœur – ähnlich wie Kant das radikal Böse verstanden wissen will – sie mit der menschlichen Existenz in einem unlösbaren Verweisungszusammenhang gestellt sieht. Vom Lateinischen *radix* abgeleitet, erkundet Ricœur mit dem Begriff der radikalen Schuld die »Wurzeln« der Schuld in der menschlichen Existenz, und Kant legt die »Wurzel« des moralisch Bösen in der menschlichen Natur frei, und zwar in der dem Menschen eigentüm-

23 Von dem es in der *Fehlbarkeit des Menschen* heißt, es sei »das Bekenntnis des Bösen«, das zur »Bedingung des Freiheitsbewusstseins« zähle (FM, 15).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lichen Neigung, sich als freies Wesen das Böse gleichsam zuzuziehen. Schuld sei nicht aus der menschlichen Existenz zu tilgen, wie Ricœur mit Nicolai Hartmann betont, es sei denn um den Preis ihrer Eliminierung, mehr noch ihrer »völlig[en]« Zerstörung; auch wenn nicht auszuschließen sei, dass es »eine Überwindung des Bösen« geben könnte, so sei »eine Vernichtung der Schuld als solcher« undenkbar (GGV, 711). Dass Schuld nicht eliminierbar sei, lässt sich zum einen so verstehen, dass vergangenes Tun, mit dem ich mich schuldig für etwas gemacht habe, nicht ungeschehen gemacht werden kann. Zum anderen lässt sich die Unmöglichkeit der Eliminierbarkeit von Schuld in der Weise verstehen, dass menschliches Leben ohne – in welcher Form auch immer – Schuldhaftigkeit undenkbar ist. Zunächst zur ersten Lesart.

Das Schuldbekenntnis, so konnten wir erfahren, transformiert vergangenes Tun zur erinnerten Schulderfahrung. Hier geht es um das Tun und Handeln, die etwas auslösen bzw. in Bewegung bringen, was sich nicht ungeschehen machen lasse. Und die »Charakterisierung der Schuld als [...] moralisch Böses«[24] betont den freiheitstheoretischen Aspekt von Schuld, ohne den wir nicht zur Verantwortung gezogen werden könnten. Im Schuldbekenntnis betrachte ich mich als schuldhaft für etwas, was ich getan (oder unterlassen) habe. Die Zurechnung von Schuld erfolgt durch mich selbst, und mein Schuldbewusstsein ist an die Erfahrung des Bösen gekoppelt.

Ricœurs Charakterisierung der Schuld als moralisch Böses haftet eine gewisse theoretische Engführung an, wenn er handlungstheoretisch den Fokus von Schuld in der menschlichen Freiheit setzt, und zwar mit der Prämisse: Freiheit ist »der Urheber des Bösen«, »ohne dessen Ursprung zu sein« (FM, 13). Kant – dem Ricœur näher ist, als seine Ausführung in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* vermuten lassen – sieht eine solche Engführung darin gerechtfertigt, dass derjenige, der sich in Abweichung von der (sich selbst frei gegebenen) moralischen Regel (des kategorischen Imperativs) schuldig macht, dies aus freiem Willen tut. Ob man sich an die moralische Regel hält oder es nicht tut: in beiden Fällen ist es eine freie Entscheidung. Laut der *Religionsschrift* ist derjenige als böse anzusehen, der sich im schlechten Gewissen seiner »Abweichung« von der moralischen Regel voll »bewußt« ist (RGV, VI, 32): dem Gewissen, das ihn an seine

24 Konkret geht es um eine »Vehemenz der Bezeugung« (GGV, 706).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Unfähigkeit erinnert, sein Handeln am Verallgemeinerungsgebot seiner moralischen Regel zu prüfen. Die Unfähigkeit wird kompensiert durch Vorwände, nach denen diejenigen Ausschau halten, die nach einer Rechtfertigung für diese Unfähigkeit suchen.

Die Unfähigkeit, sich an die moralische Regel zu halten, untersucht Kant in drei Formen, in die er die Metamorphose des Bösen unterscheidet: In der »Gebrechlichkeit (*fragilitas*) der menschlichen Natur«, der unscheinbarsten Manifestationsform des Bösen, als eine Abweichung von dem, was wir uns selbst vorgenommen haben. Unsere Schwäche besteht darin, dass Gute zwar zu wollen, an der Umsetzung und Vollbringung jedoch zu scheitern. Von der flüchtigen Präsenz als Ausnahme entfaltet sich das Böse in der zweiten Stufe zu der »Schwäche« bzw. »Unlauterkeit (*impuritas, improbitas*) des menschlichen Herzens«: Wir befolgen das moralische Gesetz nur scheinbar aus moralischen Gründen; in Wirklichkeit bestimmen ganz andere Erwägungen die Richtlinien unseres Handelns. Dennoch würden wir so tun, als ob unser Tun im Einklang mit dem moralischen Gesetz steht und uns dergestalt selbst belügen. Sind der Gebrechlichkeit und Unlauterbarkeit der menschlichen Natur durchaus noch gewisse Hemmschwellen gesetzt, manifestiert sich in der dritten Metamorphose das Böse als »Bösartigkeit (*vitiositas, pravitas*)«. Enthemmt von allen Skrupeln kehrt sich in der Bösartigkeit das Verhältnis von moralischen und anderen Gründen radikal um; die Abweichung weicht einer »Verkehrung (*perversitas*)«, die Kant als »Verderbtheit (*corruptio*) des menschlichen Herzens« bezeichnet (RGV, VI, 30). Die Frage, ob das Böse auf böse Absichten zurückzuführen sei, verneint Kant in den ersten zwei Stufen: Bei der Schwäche in Befolgung moralischer Maximen und dem Hang zur Vermischung unmoralischer Triebfedern mit den moralischen Triebfedern muss laut Kant von einer unvorsätzlichen Schuld (*culpa*) ausgegangen werden. Allein in der dritten sei von einer vorsätzlichen Schuld (*dolus*) auszugehen, sei doch von einer »gewisse[n] *Tücke* des menschlichen Herzens (dolus malus)« auszugehen (RGV, VI, 38).

Dass Schuld sich nicht auslöschen lasse, bedeutet im Kontext (der Metamorphosen) des Bösen, eine bleibende Ursache von dem zu lokalisieren, was Schuld immer wieder nach sich zieht: die Schwäche, die Unlauterbarkeit (Selbstlüge) oder, wie Ricœur es bezeichnet, die »innere [...] Böswilligkeit« (GGV, 709). Kant untersucht das moralisch Böse in zweierlei Perspektiven: Einblick gewinnt er in

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die handlungstheoretischen Komponenten der »Charakterisierung der Schuld als […] moralisch Böses«, wenn es um die freiheitstheoretische Begründung der Abweichung von moralischen Regeln geht (GGV, 706). Die handlungstheoretische Einschränkung, wie sie für den Diskurs des Bösen im Kontext der moralischen Regel typisch ist, bricht auf, wenn er die Metamorphosen des Bösen erörtert.

Ricœurs Feststellung, dass niemanden das »Schuldigsein« an einer »bösen Tat«[25] abgenommen werden kann, lässt offen, was er als These impliziert: die freiheitstheoretische Begründung der Möglichkeit des moralischen Bösen in den Handlungen oder die Wurzel (*radix*) des moralisch Bösen in der menschlichen Natur, die laut Kant letztlich in der menschlichen Freiheit liegt. Die These, dass »eine Vernichtung der Schuld als solcher« undenkbar sei (GGV, 711), eröffnet den Spielraum für beide Lesarten.

Nicolai Hartmann, der Ricœurs Aufmerksamkeit durch die Lektüre von Klaus-Michael Kodalle auf sich zieht,[26] differenziert zwischen einem ethischen und religiösen Verständnis von Schuld, die eine wechselseitig erhellende Quelle für die Begründung der Untilgbarkeit von Schuld sind. Auch für Hartmann ist Schuld unlösbar mit menschlicher Freiheit verbunden: Dem Schuldigen könne man »das Schuldigsein« nicht absprechen, ohne seine »sittliche« Zurechnungsfähigkeit abzustreiten.[27] Es gebe niemanden, der »sich von seiner Schuld lossagen« könne; die böse Tat könne nicht rückgängig gemacht werden. Hartmanns Prämisse, die Schuld »überlebt« den Schuldigen (ebd.), berücksichtigt die freiheitstheoretische Begründung von Schuld, zu der ein weiterer Gedanken hinzutritt: die Untilgbarkeit von Schuld.

Schuld lässt sich nicht tilgen, auch nicht durch die »Vergebung des Anderen«, die laut Hartmann »einzig das Verhalten zum Schuldigen« betreffe; sie kann dem Schuldigen den »besonderen Stachel der Schuld nehmen«, aber nie die »Schuld selbst« abnehmen (ebd.). Die Last sei eine Last, an die der Schuldige allein selbst zu tragen habe; seine Schuld könne ihm nicht abgenommen werden, ohne ihn zu entmündigen. Denn der Preis der »Schuldabnahme« wäre seine

25 GGV, 711. Ricœur zitiert Nicolai Hartmann, *Ethik*, Berlin 1949, 818.

26 K.-M. Kodalle, *Verzeihung nach Wendezeiten? Über Unnachsichtigkeit und misslingende Selbstentschuldung*, Jena 1994, 2 f.

27 Hartmann, *Ethik,* 818.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Unfreiheitserklärung«; keine Aufhebung der Schuld ohne die Aufhebung der Freiheit.[28] Dass der Mensch die Last seiner »moralischen Schuld« selbst »auf sich nehmen« muss und ihre Last selbst zu tragen hat, lässt laut Hartmann zwei unterschiedliche Folgerungen zu: Im Horizont der religiösen Sünde mache diese Last den Menschen insofern schlecht, als er unfähig sei zum Guten; die moralische Last der Schuld ist der »Fluch« und das böse »Geschick« des Menschen (ebd., 817). Von ihr kann der schuldige Mensch befreit werden: seine Schuld kann ihm abgenommen werden, im Unterschied zum ethischen Begriff der Schuld, wo die Schuld dem Schuldigen nicht nur nicht abgenommen werden könne, sondern unaufhebbar sei. Vom bösen *Geschick* bleibt im ethischen Verständnis des Bösen die Schuld, losgelöst von der mit Fluch beladenen Schicksalhaftigkeit. Moralisch schlecht ist der Mensch nicht durch eine urvordenklich vergangene Schuld, sondern durch eine eigene, selbst zu verantwortende Tat: Gegenwärtig ist ihm Schuld nicht durch eine über Generationen weitergereichte Erinnerung, sondern dadurch, dass die Schuld die Handlung überlebt, die sie hervorgebracht hat. Das Schuldbekenntnis lässt laut Ricœur vergangenes Tun zur erinnerten Schulderfahrung (GGV, 706) werden und überwindet dergestalt den »Abgrund zwischen der Handlung und dem Handelnden«.[29] Das Handeln, das sich durch das, was es auslöst und verursacht, zeitlich und räumlich vom Handelnden ablöst, kehrt zum Handelnden im Schuldbekenntnis zurück. Die Erfahrung des Bösen, die laut Ricœur für die Schulderfahrung eigentümlich sein soll, hält das Schuldbekenntnis als Erinnerung lebendig. Und auch wenn der Mensch unter der moralischen Last der Schuld, die er im Schuldbekenntnis auf sich nimmt, zerbrechen kann, macht ihn diese Last – im Gegensatz zum religiösen Verständnis – prinzipiell nicht unfähig »zum Guten«.[30] Die Erfahrung von moralischer Schuld überdauert in der Erinnerung als ein moralisch Böses. Dass die Erfahrung, schuldig geworden zu sein, schlecht ist, gräbt sich im Gedächtnis des Schuldbewusstseins als eine Erfahrung des Bösen ein: für den Handelnden wie dem von seiner Handlung geschädigten Opfer(n).

---

28 Hartmann, *Ethik,* 819.

29 GGV, 704. Der im Vollzug des Bekenntnisses überbrückte Abgrund zwischen dem Handelnden und der Handlung ist das, worauf Ricœur theoretisch sein Hauptaugenmerk heftet.

30 Hartmann, *Ethik*, 818.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bereits Kants Diskurs des Bösen legt an der Schuld verschiedene Dimensionen frei, die mit den Metamorphosen des Bösen variieren, und die Möglichkeit bieten, in der Frage nach der Schuld zu differenzieren. Auch Hartmanns Definition des Bösen als eine »axiologische Qualität des eigenen Verhaltens« schließt ein (ebd., 818), dass bei der Schuld zwischen unterschiedlichen Graden differenziert werden muss, um Ausmaß und Umfang sinnvoll bewerten zu können. Was Ricœur als eine »Vertiefung« der Schuld durch das Böse bezeichnet (GGV, 706 f.), liegt bei Kant im Übergang von der zweiten zur dritten Stufe des Bösen vor: Schuld steigert sich qualitativ; unvorsätzliche Schuld geht in vorsätzliche Schuld über; Schuld nimmt eine grundsätzlich andere Dimension an. Auf diese Steigerungsfähigkeit von Schuld geht Ricœur an anderer Stelle ein, auf die wir noch zu sprechen kommen werden. Bei der durch das Böse vertieften Schuld geht es um eine grundsätzlich andere moralische Dimension als die der Potenzierung. Ricœurs theoretisches Hauptaugenmerk legt mit der Vertiefung den Fokus auf das, was dem Handelnden durch sein Handeln widerfahren ist: schuldig geworden zu sein.

Unter dem Rückgriff auf das Böse soll an der Schuld laut Ricœur eine »grundsätzlich einsame Erfahrung« frei gelegt werden, und zwar die »negative Erfahrung« der Schuld als »Scheitern« im Sinne der Negation von »Vermögen und Akt, Entwurf und Verwirklichung, Traum und Erfüllung« (GGV, 707). Das von Kant hervorgehobene Scheitern im Sinne des Nicht-halten-könnens an der selbst gewählten moralischen Regel, d. h. eines Scheiterns der praktisch werdenden Vernunft, vertieft Ricœur mit dem, was er im einleitenden Abschnitt über die Vergebung in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* als »Unvermögen« bezeichnet (GGV, 706). Nicht als die Negation eines Vermögens verstanden, sondern als das grundsätzlich fehlende Vermögen, eine Regel konsequent einzuhalten bzw. das in die Tat umzusetzen, wozu man sich selbst frei entschieden hat.[31]

Ricœurs These, es sei nicht denkbar, dass Schuld vernichtet werden könnte, lässt sich mit Hartmann in der Weise verstehen, dass die Schuld eine moralische Last ist, an der jeder selbst zu tragen

31 Ich beschränke mich auf die moralphilosophische Bedeutungsebene, ohne auf die ontologischen Aspekte einzugehen. Vgl. Ricœur seine Behauptung, der »Ausdruck des moralischen Bösen« suggeriere, dass die »Verwendung des Verbes ›sein‹ in seiner negativen Form ›nicht sein‹« unangebracht sei (GGV, 706).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

habe, weil er seine Schuld letztlich auch selbst verschuldet hat. Diese freiheitstheoretische Prämisse deutet das religiöse Verständnis von der moralischen Last der Schuld als Fluch und böses Geschick um: An die Stelle eines (göttlichen) Fluches, der uns zu etwas verdammt, von dem wir uns schicksalhaft trotz aller Anstrengung nicht zu lösen vermögen, tritt das (menschliche) Vermögen der Wahl zwischen dem Bösen und dem Guten. An die Stelle des bösen Geschicks und der Vergeblichkeit, davon frei zu werden, tritt die Freiheit und die mit ihr verbundene Bürde, immer wieder selbst wählen und entscheiden zu müssen: Der Mensch ist nicht mit einem Fluch verdammt, sondern zur Freiheit verurteilt. Wie Menschen schuldig werden können, hängt davon ab, wie sie von ihrer Freiheit Gebrauch zu machen verstehen.

5. Die Schuld und das Böse

Von der »unerforschliche[n] Kausalität, die sich hinter den Handlungen im Innersten des Subjekts verbirgt« (GGV, 708) und den Handelnden schuldig werden lassen können, unterscheidet Ricœur eine Betrachtungsebene, hinter deren Dimension die psychologisch im Dunkel bleibenden Beweggründe, an denen der moralphilosophische Diskurs des Bösen laut Kant an seine Grenzen stößt, zurücktreten. Ermöglicht durch die »Bezugnahme auf das Böse« rückt auf dieser Ebene die »Vorstellung« eines »unerträglichen«, nicht zu rechtfertigenden »Exzesses« ins Zentrum der Betrachtung: eines »Unglücks *(malheurs),* die jene, die sie erleiden, nicht zu benennen vermögen« (GGV, 707 f.). Zu den Vorteilen, die Ricœur in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* zugunsten einer »Verbindung der Idee der Schuld mit der des Bösen« anführt, gehört die an Arendt erinnernde Überlegung, dass es Phänomene des Schuldigwerdens gebe, für die Arendt den Begriff der Banalität des Bösen und Ricœur die Formulierung von einer »Grenzenlosigkeit des dem Anderen zugefügten Unrechts« wählt (GGV, 708 f.). Im Unterschied zu Kants Erörterung der Metamorphosen des Bösen angelegte Möglichkeit eines differenzierenden Abwägens von Schuld und zu Hartmanns Definition

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Bösen als qualitativer Maßstab »eigenen Verhaltens«[32], geht es Ricœur mit der Grenzenlosigkeit zugefügten Unrechts um ein Extrem von Schuld: eine Maximalform der Schuld, d. h. eine radikale Schuld.

Schuld ist radikal, weil laut Ricœur menschliches Handeln »immer der Erfahrung der Schuld ausgesetzt« ist (GGV, 711). Radikal ist die Schuld insofern, als Ricœur – ähnlich wie Kant das radikal Bösen verstanden wissen will – sie mit der menschlichen Existenz in einem unlösbaren Verweisungszusammenhang gestellt sieht. Es kann keinen Menschen geben, der von sich – wie Jaspers betont – behaupten kann, er wäre ohne Schuld;[33] menschliches Handeln kann dem Schuldigwerden nicht entgehen: unschuldig wäre nur ein *Nichttun*, das Hegel mit dem »Sein eines Steines« gleichsetzt.[34] Mit dem unerträglichen Unrecht, das anderen zugefügt worden sei, geht es Ricœur um eine andere Dimension von Schuld, bei der das Vorstellungsvermögen an seine Grenzen stößt.

Ist die letzte Form radikaler Schuld prinzipiell vermeidbar, wenn auch nicht abbüßbar oder tilgbar, ist die erste Form radikaler Schuld eine unvermeidbare und moralisch »unausweichliche Schuld«,[35] umfasst letztlich ihre Dimension auch das, so Jaspers, »was getan zu haben ich mir nicht bewusst bin«.[36] Diese Form der Schuld lässt sich mindern, aber nicht vermeiden.[37] Beide Formen von Schuld werden

32 Hartmann, *Ethik*, 818.

33 K. Jaspers, *Von der Wahrheit. Philosophische Logik*, *1. Bd.*, München, Zürich 1983, 976. Dieser Aspekt, den Jaspers bereits in den 1930er Jahren im Band *Philosophie II* untersucht, wandelt sich im Essay *Die Schuldfrage* (1946). Darauf bin ich genauer eingegangen in: M. Wischke, *Schuld ohne Gedächtnis?* in: P. Nitschke (Hg.), *Kulturwissenschaften der Moderne*, *Bd. 3: Das 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 2015, 81–93; M. Wischke*, Kommunikative Übergänge und Grenzsituationen. Über Schuld und Gedächtnis bei Jaspers*, in: A. Cesana (Hg.), *Kulturkonflikte und Kommunikation. Zur Aktualität von Jaspers' Philosophie*, Würzburg 2016, 345–35.

34 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3 (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1970, 346.

35 Jaspers, *Philosophie II. Existenzerhellung*, Berlin, Heidelberg, New York 1974, 249.

36 Jaspers, *Philosophie II*, 197.

37 »In der Schuld, in der ich schon stehe, wenn ich mich ihrer bewusst werde, will ich, soweit es an mir liegt, nicht schuldiger werden, aber bin doch bereit, unvermeidliche Schuld wiederum auf mich zu nehmen.« Jaspers, *Philosophie II*, 196.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rechtlich und ethisch unterschiedlich berücksichtigt: Rechtlich lässt sich Schuld weder durch ein gerichtliches zur Verantwortung ziehen, noch durch gesetzliches Strafen letztlich restlos tilgen; Schuld ist auf rechtlichem Wege nicht verrechenbar, auch wenn bestimmte Weisen, in denen man Schuld auf sich geladen hat, früher oder später gerichtliche Strafen nach sich ziehen. Es bleibt immer ein Rest an Schuld, die uns keine rechtliche Instanz abnimmt. Letztlich ist Schuld rechtlich nicht tilgbar; es bleibt ein Rest, der rechtlich nicht verrechenbar ist. Aus diesen Gründen behauptet Ricœur von der Schuld, sie sei ihrem »Wesen nach […] de jure unverzeihlich« (GGV, 711). Ebenso wenig wie rechtliche Strafen wieder gut zu machen vermögen, was dem Opfer zugefügt worden ist: Der Täter bleibt in der Schuld des Opfers, und diese Schuld können weder Recht noch Moral kompensieren.

Die Dimension, um die es Ricœur bei dem Schuldig-werden-können geht, das er als grenzenlos zugefügtes Unrecht bezeichnet, entzieht sich dem Schuld*bewusstsein* im engeren Sinne: In Frage steht nicht der paradox anmutende Zwiespalt, einerseits unverschuldet, andererseits immer schon unvorsätzlich schuldig zu sein, den die freiheitstheoretische Begründung radikaler Schuld durchzieht und die Zurechenbarkeit als »jene Fähigkeit, uns unsere Handlungen als ihr wahrer Urheber in Rechnung stellen zu lassen«, eine eigentümliche Problemtiefe verleiht (GGV, 711). Mit der radikalen Schuld als einer spezifisch extremen Form des Schuldig-werden-könnens versucht Ricœur einer Dimension von Schuld gerecht zu werden, die jene Erfahrung von Schuld überschreitet, die beispielsweise der Verbrecher mit seiner »inneren Böswilligkeit« auf sich lade (GGV, 709). Die theoretische Herausforderung, vor die die begriffliche Erfassung einer solchen Dimension steht, geht von einem Phänomen zugefügten Leidens aus, das der Vergleich mit dem durch die mehr oder minder durchdachten Handlungen eines Verbrechers zugefügten Leid verharmlosen würde, geht es doch um Handlungen jenseits des rechtlichen und moralischen »Unzulässigen« (ebd.), für die nicht einmal mehr der Hass das Maß abzugeben in der Lage sei: ein Phänomen dämonisch böse anmutenden menschlichen Tuns, das »dem Anderen unter Zerreißen der menschlichen Bande« ein Leiden extremen Ausmaßes zufügt. Begrifflich erschließt sich dieses Phänomen zugefügten Leidens für Ricœur mit dem »Nichtwiedergutzumachende(n) auf Seiten der Folgen«, dem »Unverjährbare[n]

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auf Seiten der Strafjustiz« und dem »Unverzeihliche[n] auf Seiten des moralischen Urteils« (ebd.).

6. Schuld ohne Vorsatz: die Fehlbarkeit

In *Gedächtnis, Schuld, Vergessen* lassen die beiden Formen von Schuld, die Ricœur als radikal bezeichnet, unterschiedliche Folgerungen auf die Zurechenbarkeit zu.

Sie ist mit der ersten Form radikaler Schuld von der paradoxen Spannung verzerrt, in grundsätzlicher Weise unvorsätzlich schuldig zu sein. Zurechenbarkeit driftet in der zweiten Form radikale Schuld in eine Dimension, die die der Zurechenbarkeit in der ersten Form radikaler Schuld immanente Differenz von vorsätzlich und unvorsätzlich aufhebt. Die zweite Form radikaler Schuld löst die aus der Zurechenbarkeit entspringende Verantwortung aus dem handlungstheoretischen Rahmen, den die Engführung auf das Problem der Freiheit für die erste Form radikaler Schuld absteckte. Dass die Zurechenbarkeit das »Medium« der Erfahrung von Schuld sei (GGV, 711), trifft auf die erste Form radikaler Schuld zu. In der *Vertiefung* radikaler Schuld durch das Böse greift der Begriff der Zurechenbarkeit ins Leere. Der Dimension jenes Phänomens, die die zweite Form radikaler Schuld ausmacht, vermag der Begriff der Zurechenbarkeit nicht gerecht zu werden: Die Ungeheuerlichkeit begangener Untaten, für die das Böse in dieser Form extremer Schuld steht, überfordert die Ursache-Wirkung-Kategorie. Der Maßstab, der an diese Form radikaler Schuld angelegt werden muss, müsste die schroffe Asymmetrie zwischen der Zurechenbarkeit und den Schrecken und der Unfassbarkeit der Ungeheuerlichkeit böser Untaten überwinden.

In der *Phänomenologie der Schuld* erschließt sich Ricœur – nicht anders als in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* – die Frage nach der Schuld im »Versuch, das Böse durch die Freiheit zu erklären« (FM, 12). Ricœur konzediert Kant, mit der Auffassung vom Bösen als einer »Maxime der Willensfreiheit« den »Kern der ethischen Auffassung des Bösen« erfasst zu haben (FM, 13). Allerdings dränge Kant das Böse in diese Maxime »zurück«, was Ricœur veranlasst, im kantischen Diskurs des Bösen zum einen eine Engführung des Freiheitsproblems zu sehen, der zum anderen das »Problem des Bösen durch die schmale Tür« des Allzumenschlichen zu erschlie-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ßen suche, ohne der dämonisch anmutenden Dimension des Bösen gerecht werden zu können, wie sie die zweite Form radikaler Schuld zu verantworten habe (FM, 12 f.).

Die *Phänomenologie der Schuld* wählt einen anderen Weg, indem sie sich einer zweifachen Schwierigkeit stellt: theoretisch sinnvoll zu verorten, wie sich Schuld in der *Eidetik* des Menschen einordnen lasse, und phänomenologisch zu fassen, wie Unschuld in Schuld übergeht.[38] An der zweiten Schwierigkeit arbeitet im zweiten Band der *Phänomenologie der Schuld* eine phänomenologische Rekonstruktion des Überganges von der Sünde zur Schuld. Die erste Schwierigkeit markiert das Kernproblem der philosophischen Anthropologie von Ricœurs ersten Band der *Phänomenologie der Schuld*, deren Aufgabe der Nachweis sei, dass es sich beim »Thema der Fehlbarkeit«[39] um eine »konstitutionelle[…] Schwäche« handle, »die das Böse erst möglich macht« (FM, 8 f.).

Im Unterschied zu *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* wählt Ricœur im Versuch, das Böse durch die Freiheit im Rahmen einer *Phänomenologie der Schuld* zu erklären, einen anthropologischen Ansatz, der die »Menschennatur« als den »Erscheinungsraum des Bösen« konzipiert, d. h. als den Ort betrachtet, »wo das Böse auftritt und wo es wahrgenommen werden kann« (FM, 12). Der »menschliche ›Ort‹ des Bösen« ist laut Ricœur die Fehlbarkeit; präzisiert als eine »konstitutionelle[…] Schwäche« sei die Fehlbarkeit verantwortlich dafür, dass »das Böse […] möglich« sei (FM, 8 f.). Vom Begriff der »Fehlbarkeit« erwartet Ricœur, eine »gewisse Schwelle der Einsichtigkeit« hinsichtlich der Frage zu erreichen, wo »die Möglichkeit des Bösen zuinnerst in die Verfassung der menschlichen Realität eingezeichnet ist« (FM, 17).

Auskunft darüber, dass Menschen fehl gehen *können* bzw. »fähig zur Verfehlung« sind, gibt die »Disproportion« (FM, 188), d. h. ein Mangel an Proportion bzw. dem Fehlen eines richtigen Verhältnisses. Dass ein Mensch böse werden könne, ist eine Möglichkeit, die als »Disproportion« in der »Verfassung der menschlichen Realität eingezeichnet ist« (FM, 17). Von dem Mangel an Proportion bzw. ein Fehlen des richtigen Verhältnisses geht die Fehlbarkeit aus; sie räumt

38 So der Befund in der Einleitung von Ricœur, FM, 7.

39 Den Ricœur (in DB [2006]) im Diskurs des Bösen Augustinus zuschreibt und theoretisch für begrenzt aussagekräftig hält.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dem Bösen einen »Ort« ein, eine »Einbruchstelle« in der »menschliche[n] Realität«, die zur »Wirklichkeit des Bösen« solange äußerlich bleibe, bis »*von der* Fehlbarkeit *her*« der »Sprung ins Böse« erfolge (FM, 185, 8 f.). Ricœurs Unterscheidung zwischen dem Bösen der Verfehlung (dem Fehl) und dem Bösen als Verfehlung (der Fehlbarkeit),[40] soll verdeutlichen, dass das Böse ebenso »gesetzt« wie »immer schon da« ist: Der »Bösgewordene« ist der, der – verlockt von »seine[r] eigene[n] Selbstsucht«, in der das Böse als Möglichkeit »da« ist – der »Verführung« durch seine Selbstsucht erliegt. Erliegt der Mensch seiner Selbstsucht, verändert er sich, und zwar in dem Maße, wie er sich im Bösen »verfängt«: Ein solcher Mensch sei »das andere als er selbst« (FM, 179 f.).

Das Beispiel des an seiner Selbstsucht böse gewordenen Menschen verdeutlicht, dass der bösen Handlung (dem Fehl) das Böse als Möglichkeit (des Fehl-gehen-könnens) vorausliegt. »Aller Bosheit« geht eine »aktuell böse Verfassung des menschlichen Herzens« – aus der sich der Mangel an Proportion speist – voraus, die Ricœur an den Lastern der Habsucht, Herrschsucht und Ehrsucht veranschaulicht. Angewandt auf die genannten moralischen Laster gibt die intentionale Verweisung des Bösen der Verfehlung Auskunft über »das Originäre« (der Fehlbarkeit; FM, 186 f.): die Habsucht verweist auf das Haben, die Herrschsucht auf das Vermögen und die Ehrsucht auf das Gelten. Alle drei Laster haben ihre ›Wurzeln‹ in etwas, das ihnen vorausliegt und sie erst möglich werden lässt. Den Übergang, von dem einen in das andere der Laster, legt für Ricœur den Umschlag von Unschuld in Schuld frei, wobei unklar bleibt, ob ein solcher Übergang kausalitäts- oder freiheitstheoretisch zu verstehen ist.

Für Ersteres spricht die Metapher der Wurzel, die auf eine Verbindung und einen Zusammenhang verweist. Ganz in diesem Sinne betont Ricœur, dass die »Verweisung auf das Originäre« das »Böse als Verfehlung, d. h. als Ab-weg, als Ent-gleisung« enthüllt (FM,

40 Den Übergang von der Fehlbarkeit zum Fehl bezeichnet Ricœur (FM, 185) als einen »Sprung«, von dem die Anthropologie, wie er sie in der *Phänomenologie der Schuld* entwirft, »diesseits« des »Sprunges« bleibe, hingegen die Ethik »zu spät« einsetze: dann nämlich, wenn der »Sprung« bereits vollzogen worden sei. Wie das Böse aus der Schwäche der Fehlbarkeit, in der es als Möglichkeit gesetzt sei, hervorgehen kann, sei Aufgabe der noch ausstehenden »Symbolik des Bösen« (FM, 189).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

187). Für Letzteres spricht, den Fehlbarkeitsbegriff als »die Möglichkeit des Bösen« im Sinne einer »Disproportion des Menschen« zu deuten (FM, 188). In diesem Sinne wäre Fehlbarkeit nicht eine »*Bedingung* des Bösen«; vielmehr benennt sie das, was den »Menschen *fähig* zur Verfehlung« (FM, 187 f.) macht: die Disproportion, die menschliches Handeln »durchwühlt« (FM, 95). Für Letzteres – die freiheitstheoretische Deutung des Umschlags von Unschuld in Schuld – spricht sich Ricœur aus, wenn er das Schuld*bewusstsein* auf einen »schlechte[n] Gebrauch der Freiheit« zurückführt und in der Schuld »das *subjektive* Moment der Verfehlung« erblickt (SdB, 118 f.). Auch wenn Schuld in der aus der Disproportion hervorgehenden Fehlbarkeit eingezeichnet ist, haben wir Schuld allein in dem Teil zu verantworten, wo es um »das *subjektive* Moment der Verfehlung« (SdB, 118), des Fehlgehens und des Mangels an Proportion geht. In der Verfehlung haben wir von etwas schlecht Gebrauch zu machen – was weder Bösartigkeit noch einen schlechten Vorsatz voraussetzt. Welche Konsequenzen sich daraus für die freiheitstheoretisch eingebettete Frage nach der Zurechenbarkeit ergeben, lässt sich nur schwer abschätzen, weil in mehrfacher Hinsicht von der Freiheit schlecht Gebrauch zu machen möglich ist.

7. Schuld im Modus des Mehr oder Weniger

Ricœur unterscheidet »verschiedene Grade« von Schuld, und er hebt hervor, dass das »Schuldgefühl« als »eine intensive Größe« betrachtet werden müsse: Schuld sei eines »Mehr oder Weniger fähig« (SdB, 125). Zu dieser These gelangt der zweite Band der *Phänomenologie der Schuld*, in dem Ricœur den Übergang von der Sünde zum Schuldgefühl in einer Zäsur fokussiert: Ist im »Schema der Sünde« das Böse »eine Situation, ›darin‹ die Menschheit als Kollektiv eigener Art verfangen ist«, so ist das Böse im »Schema des Schuldgefühls […] ein Akt«, den »jeder Einzelne« zu verantworten hat, sofern er selbst es ist, der am Beginn eines solchen Akts steht (SdB, 124). Zum einen wandelt sich die Umwandlung der Kollektiverfahrung von Schuld – dem Wir des Sündenbekenntnisses der Menschen – in eine »Individualisierung des Schuldgefühls« als Ausdruck eines Urteils einer personalen Zurechnung (SdB, 122). Zum anderen lasse die personale Zurechnung verschiedene Grade von Schuld erkennen:

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Es gibt ein »mehr oder weniger schuldig«, was im Schema der Sünde undenkbar sei (SdB, 125). Von einer statischen Größe, die ausnahmslos auf der gesamten Menschheit lastet, verwandle sich Schuld in eine »intensive Größe, die des Mehr oder Weniger fähig ist« (ebd.).

Wenn das Schuldgefühl mal intensiv, mal weniger intensiv ist, liegt es nahe, so wäre zu vermuten, dass es für den schlechten Gebrauch von Freiheit verschiedene Ursachen geben muss: Wie sonst könnte das Schuldbewusstsein, so wäre zu vermuten, so unterschiedlich reagieren? Um die verschiedenen Grade von Schuld in ihrer Rückführung auf den Gebrauch der Freiheit näher betrachten zu können, wären Kriterien sinnvoll, die klären helfen könnten, inwiefern von einem schlechten oder weniger schlechten bzw. von einem guten oder weniger guten Gebrauch von Freiheit ausgegangen werden kann. Auf die Frage, *welches* Kriterium es für den Gebrauch der Freiheit gibt und welche Merkmale erkennen lassen, dass von der Freiheit *schlecht* (oder *gut*) Gebrauch gemacht worden ist, hat Kant mit der moralischen Regel eine Antwort gegeben, die Ricœur nicht überzeugt. Menschliche Irrtumsfähigkeit und Fehlbarkeit wären für Kant eine mögliche, wenn auch keine zufriedenstellende Antwort auf die Frage nach der Schuld an einem schlechten Gebrauch der Freiheit. Ebenso wenig wie Schuld mit Verfehlung zusammenfalle, so Ricœurs Prämisse, sei Schuld ein »Synonym von Verfehlung« (SdB, 117). Kriterium für das Mehr oder Weniger an Schuld sei das Schuldgefühl, und das »Wesentliche des Schuldgefühls« bestehe darin, »mit einem *Gewicht* beladen zu« sein (SdB, 118). Dieses Gewicht, das auf dem Gewissen lastet, ließe unter der Voraussetzung der Freiheitsprämisse sich so verstehen, dass im Bewusstsein, frei für oder gegen etwas sich zu entscheiden, bereits das Moment der *Verfehlung* involviert ist. Auch falls wir nach bestem Wissen und Gewissen handeln, alle Umstände meinen berücksichtigt zu haben, ist nicht ausgeschlossen, dass wir uns geirrt haben könnten. Uns unterlaufen zuweilen Fehler, auch da, wo wir hofften, alles Erdenkliche in Rechnung gestellt zu haben. Weder sind Irrtümer vermeidbar, noch sind Fehler, die uns unterlaufen (können), generell auszuschließen. Als endliches Wesen sei der Mensch »Mängeln ausgesetzt« (FM, 188), wobei unklar bleibt, ob die Mangelhaftigkeit eine Bedingung der Fehlbarkeit und daher auch zur Bedingung des Bösen zu zählen ist. Das Paradox des Bösen besteht darin, sowohl (kausaldeterminis-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tisch) Ursprung (im Sinne eines Mangels und einer Schwäche) als auch (finaldeterministisch) Vollzug zu sein.

Von der Fehlbarkeit des Menschen behauptet Ricœur, dass mit ihr die »*Möglichkeit* des moralischen Bösen in die Verfassung des Menschen eingezeichnet« sei (FM, 173). Die Möglichkeit oder, wie Kant es nennt, der *Hang* zum Bösen, führt Ricœur nicht auf den »schlechte[n] Gebrauch« zurück, »den der Mensch von seiner Freiheit machen kann«[41], sondern auf die von einem »latente[n] Konflikt« gezeichnete »uranfängliche Verfassung« (der Disproportion), die den Menschen zu entzweien droht und daran hindert, »mit sich selbst« zusammenfallen (FM, 172 f.). Mit dem Fehlbarkeitsbegriff zielt Ricœur nicht auf den Aspekt, dass Menschen aus mangelnder Umsichtigkeit und Inkonsequenz in ihren Entscheidungen fehl gehen (wollen), sondern auf den Konfliktherd, der solchen Entscheidungen vorausliegt. Und dieser Konfliktherd ist die ›uranfängliche Verfassung‹ des Menschen: die »Disproportion« von Bios und Logos, »an deren Zwietracht seit je unser Herz leidet« (ebd.). Der ursprüngliche Konflikt, der allen »konkreten Konflikte[n]« vorausgeht, »die die Geschichte des Gefühls markieren« und die »im eigentlichen Wortsinn Zufälle sind, Zusammenstöße zwischen unserem Bemühen, unserem Behauptungsvermögen und den Mächten der Natur, des familiären, sozialen, kulturellen Milieus«, ist das »Ich« als Konflikt: Alle äußeren Konflikte könnten von uns »nicht verinnerlicht werden […], wenn nicht ein latenter Konflikt, der uns mit uns entzweit, ihnen vorausginge« (ebd.).

Von dem »Ort«, wo das Böse einsetze, unterscheidet Ricœur die Fehlbarkeit als die »Fähigkeit« zum Bösen; der »Begriff der Fehlbarkeit« erhält »seine doppelsinnige Tiefe« aus dieser Differenz: als gleitender Übergang von Unschuld in Schuld, dem Bösen der Verfehlung als Ab-weg bzw. Ent-gleisung, und der »Schwäche« bzw. dem Mangel der Disproportion, »aus der das Böse hervorgeht«, dem Bösen als Verfehlung. Mit dieser Differenzierung kann Ricœur den »grundlegenden Aspekt des Bösen« erklären: die »zugleich individuelle und kollektive Erfahrung« einer »anwesenden Macht des Bösen«, das »immer schon das ist, bevor etwas Böses geschieht, das einer bewussten Absicht zugeschrieben werden könnte« (DB, 31). Das Böse entspringt nicht dem Nichts; es ist (kausaldeterministisch)

41 Safranski, *Das Böse*, 193.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rückführbar auf seinen Ursprung und hat folglich eine Wurzel: »*Hervorgehen*« kann das Böse aus dem Mangel an Proportion und der Schwäche der Disproportion nur, weil es bereits »*gesetzt*« ist (FM, 189), so wie die Habsucht im Haben, die Herrschsucht im Vermögen und die Ehrsucht im Gelten. Die Disproportion – oder auch der Mangel bzw. die Schwäche – liegt im ungleichgewichtigen Verhältnis zwischen den Extremen: dem Geiz und der Habgier beim Haben, der Herrschsucht (Überheblichkeit) und dem Kleinmut beim Vermögen sowie der Ehrsucht (Stolz) und Demut beim Gelten. Das moralisch Böse ist ein Mangel, der uns als das entstellte Gute der Tugenden gegenübertritt. Die Erfahrung, dass das Böse bereits da ist, bevor es geschieht und jemandem als seine Handlung zugeschrieben werden kann (was dem Bösen dem Anschein einer »dämonischen Macht« gibt; DB, 31), erklärt sich für Ricœur in der phänomenologischen Unterscheidung des Bösen als Verfehlung und des Bösen der Verfehlung.

Für Kant wäre die Disproportion der Zerbrechlichkeit ebenso auf die moralischen Laster zurückzuführen wie die Disproportion der Mangelhaftigkeit. Mit den moralischen Lastern bezeichnet Kant jene schroffen Gegenstücke zu den moralischen Tugenden, die durch die unstillbaren Glücksbestrebungen und der Selbstliebe des Menschen nicht nur in bösartige Laster umschlagen können, sondern ebenso ein untergründiges Gewaltpotential des Bösen bilden, dessen unterschiedliche Dimensionen Kant mit dem Begriff des »ethischen Naturzustandes« (RGV, VI, 97) – von Ricœur als »ethische Weltanschauung« (FM, 105) bezeichnet – zusammenfasst und als einen »Zustand der unaufhörlichen Befehdung durch das Böse« präzisiert (RGV, VI, 97). Kants Laster-Diskurs thematisiert ein schwer fassbares Eskalationspotential von Gewalt, für das wir blind wären, wenn wir Gewalt (und das Böse) auf abgrundtiefe Grausamkeit eingrenzen und Gewalt (sowie das Böse) auf eine für uns kaum vorstellbare Unmenschlichkeit reduzieren würden.

Der ethische Naturzustand verändert den, der seine Räume betritt. »Verfängt« sich der Mensch im Bösen, betont Ricœur, verändert er sich zum »andere[n] als er selbst« (FM, 179). Zwar könne das Böse, so »verführend, so affizierend und infizierend« es auch sei, »niemals aus dem Menschen etwas anderes als einen Menschen machen«: Die »Infektion« durch das Böse ist »keine Zersetzung [...] in dem Sinn, daß die Anlagen und Funktionen, die das Men-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schentum des Menschen ausmachen, zersetzt, abgebaut würden« (FM, 180). Indem er sich im Bösen verfange, öffnet der Mensch jedoch »zwischen moralisch Bösem und Leiden« am erlittenen Bösen (DB, 54) einen Raum der Gewalt(-tätigkeit), der ihn als den Akteur selbst verwandelt.[42] Die entfesselte »Gewalt des Bösen« (FM, 34) lässt ursprüngliche Motive (z. B. der Selbstsucht) verblassen: Erliegt der Mensch der »Verführung« durch seine eigene Selbstsucht (FM, 179 f.), überlässt er sich dem Modus des Gebundenwerdens an seine – in diesem Fall – eigene Selbstsucht, die seinen Willen lenkt und dergestalt das Sein dieses Menschen bestimmt. Der Mensch ist ebenso ein »schuldiger Urheber« wie ein »Opfer des Bösen« (FM, 16), so bündelt Ricœur diesen Gedanken, ohne das Konfliktpotential, das im Modus der Selbstsucht generiert werden kann, eigens zu thematisieren.

Der in den moralischen Lastern schlummernde *Hang* zur Gewalt ist in den von Kant geschilderten Metamorphosen des Bösen unterschiedlich aktiv und tätig: latent präsent in der *Schwäche des menschlichen Herzens*, stets auf den Sprung zur Gewalttätigkeit auf der Ebene der Lüge oder, wie Kant es nennt, der *Unlauterbarkeit* und omnipräsent in der Gewaltbereitschaft der *Boshaftigkeit*, zu dem Kant die »teuflischen Laster« zählt (RGV, VI, 27), d. h. all jene Laster, die ihre Wurzel in der Selbstliebe haben.[43] Als Vollzug des moralisch Bösen sind die Laster das Resultat menschlicher Freiheit: Wie das moralisch Böse ein intrinsischer Bestandteil der Vernunft ist, gehören die *moralischen* Laster laut Kant zum intelligiblen Charakter des Menschen, da sich dieser frei gegen oder für sie entscheiden kann. Selbst wenn ein Mensch einem Laster verfallen sein sollte, ist das weder ein Automatismus noch unumkehrbar. Bei Ricœur gibt es keine dezidierte Wahl der Laster; diese sind uns – so fasst Ricœur seine Folgerung aus Kants Überlegungen zusammen – bereits immer schon vorgegeben,[44] und zwar in der Fehlbarkeit als Möglichkeit des Bösen, die das »Rätsel der immer schon anwesenden Macht des Bösen« auflöse (DB, 31).

---

42 Vgl. J. Baberowski, *Räume der Gewalt*, Frankfurt/M. 2015, 139.

43 Was Ricœur mit aller Schärfe erkennt. Vgl. seine Ausführungen in FM, 93 f.

44 Daher meint m. E. Ricœur (FM, 175), dass der »Begriff, auf den die ganze Folge der Ursymbole des Bösen zugeht, […] man den *unfreien Willen* nennen« könnte.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die »urgegebene ›Disproportion‹, welche das praktische Dasein des Menschen durchzieht und auseinanderzieht«, führt Ricœur auf einen »existentielle[n] Spalt« zurück, den er eine »Mißstimmung« im Verhältnis von der »ethischen Anschauung der Welt als einer verderbten und des Menschen als eines *bereits* in sich gespaltenen« bei Kant präzisiert (FM, 106, 104). Kant setze (mit dem ethischen Naturzustand) nicht nur »eine verderbte Sinnlichkeit« voraus, vielmehr ist in der »ethischen Weltanschauung« des Naturzustandes die »schlechte Wahl bereits getroffen«, und zwar in den »Leidenschaften der Habsucht, der Herrschsucht und der Ehrsucht« (FM, 105). Wie uns die Laster als entstellte Tugenden entgegen treten, so blickt uns die Sinnlichkeit in den moralischen Lastern mit »entstellte(m) Gesicht« an (ebd.). Mit der Prämisse, dass das Böse eine »Entstellung« ist (FM, 181), übersetzt Ricœur Kants Diskurs der moralischen Laster als Missverhältnis, als unausgewogen abgestimmtes Verhältnis (Disproportion) zwischen den in sich gespaltenen Menschen und dem verderbten, ethischen Naturzustand. In dem von Kant geschilderten ethischen Naturzustand spiegelt sich in Ricœurs Perspektive die von der sie zerreißen zu drohenden Disproportion entstellte menschliche Verfassung wider.

8. Ausblick

Ricœurs Überlegungen zu den Formen radikaler Schuld aus *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* ordnen sich in die Diskussion ein, die Arendt mit ihrer These vom »radikal Bösen«, das »Menschen weder bestrafen noch vergeben können«,[45] auslöste: eine weder verzeihbare noch richtig erklärbare Form des Bösen, die »ein Grauen« erzeuge, »das über die Empörung der rechtlich-politischen und die Verzweiflung der moralischen Person weit hinausgeht« (EUH, 934). Das radikale Böse sei weder bestrafbar noch verzeihbar; kein Zorn kann es »rächen, keine Liebe ertragen, keine Freundschaft verzeihen, kein Gesetz bestrafen« (EUH, 941). Gegenüber dem radikal Bösen seien »alle menschlichen Reaktionen gleich machtlos«, da man es »weder verstehen noch erklären kann durch die bösen

45 H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 2017, 941 [=EUH].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Motive von Eigennutz, Habgier, Neid, Machtgier, Ressentiment, Feigheit oder was es sonst noch« gibt (ebd.). Das von Arendt emphatisch beschriebene entsetzlich Grauenhafte verharmlost die Abgründe menschlicher Laster. Sind nicht die Laster letztlich die Ursache dafür, dass Menschen Schlechtes tun, auch wenn sie sich nicht dezidiert und ausdrücklich dazu entschlossen haben, »böse [...] zu handeln«?[46] Aus den Lastern können ungeahnte Gewalttaten erwachsen, und diese Gewaltpotentiale sind mit den Schilderungen aus dem Dekalog keineswegs ausgeschöpft, wie Arendt behauptet.[47] Indem Arendt diese bedrohlichen Potentiale an Gewalt ausgrenzt, kommt sie zu dem Schluss, dass sich in »unserer gesamten philosophischen Tradition« nichts finde, was es uns ermöglichen könnte, begreifen zu helfen, mit was uns die ungeheuerliche, »alle Maßstäbe zerbrechende […] Wirklichkeit« des radikal Bösen konfrontiert (EUH, 941 f.).

Arendts These, dass vor den unvorstellbaren Gräueltaten, für die der Begriff des radikal Bösen stehen soll, »unsere gesamte philosophische Tradition« kapituliert, weil sie uns begrifflich nichts biete, »um das zu begreifen, worauf wir doch in einer ungeheuerlichen, alle Maßstäbe zerbrechenden Wirklichkeit konfrontiert sind« (EUH, 942), teilt u. a. Susan Neiman, mit der die schwelende Diskussion um ein Böses, das noch das Grauen in den Schatten stellt, einen weiteren Impuls erhält. Dass es absurd sei, die Annahme ernsthaft »verteidigen« zu wollen, es gäbe »zwischen dem Bösen und der Absicht« eine Verbindung, ist die These von Susan Neiman; für sie (wie auch Arendt) vermögen »weder Böswilligkeit noch Vorsatz […] all das Böse zu erklären, für das sie doch herhalten sollten«.[48] Neiman stößt sich an dem hartnäckigen Versuch, Phänomene beispielloser Gräueltaten und zugefügten Leidens unter dem Begriff des Bösen subsumieren zu wollen. Die schrecklichen Gräueltaten des 20. Jahrhunderts würden verharmlost werden, wenn man sie als Phänomen des Bösen in Erinnerung behalte. Mit dem Bösen sollen unvorstellbare Untaten klassifiziert werden, die laut Neiman die

46 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes*, *Bd. 1: Das Denken*, München, Zürich 1989, 178.

47 Was Arendt behauptet. Vgl. M. Wischke, *Wenn Sprache verstummt. Hannah Arendt über Gewalt*, in: Wischke, Zenkert (Hg.), *Macht und Gewalt*, 55–76.

48 Neiman, *Das Böse denken,* 405, 410.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erklärungskraft des moralischen Diskurses des Bösen überfordere, gehe es doch um ein unfassbar Schreckliches, das Arendt als das »radikal Böse« versuchte zu klassifizieren, wohl wissend, dass es dafür keine moralischen Maßstäbe gibt, weil das »Böseste, was der Mensch dem Mensch antun« kann, nämlich Mord, von solch einem Schrecklichen in den Schatten gestellt werde (EUH, 916, 914). Die historisch beispiellosen Ereignisse, an denen Neiman ihre Kritik an einer Rückbindung des Bösen an böse Absichten veranschaulicht, stellen freilich nicht den freiheitstheoretischen Begriff der Zurechenbarkeit in Frage[49], auch wenn Neiman – im Unterschied zu Ricœur – das selbst nicht differenziert. Wie Arendt meldet auch Neiman grundsätzlich Zweifel an, ob das Böse, wenn es seine unscheinbaren Erscheinungen, um die es Kant geht, überschreitet und seine Manifestationen ungeahnt erschreckende Dimensionen annehmen, mit bösen Absichten sich überhaupt verrechnen lassen könnte. Hierbei geht es ihr nicht um den Sonderfall menschlicher Unzurechnungsfähigkeit, sondern um die Sonderfälle von Furcht und Grauen erregenden menschlichen Untaten.

Teuflischste und willkürlichste Bosheit sei nicht motiviert, behauptet Jankélévitch, nicht einmal durch »niedrige Beweggründe«.[50] Das braucht sie auch gar nicht, so ist mit Ricœur zu entgegnen, weil den konkreten Beweggründen (der »Chronologie des Handelns«) das Gewaltpotential eines destruktiven Repertoires (der »konstitutionellen Schlechtigkeit«; GGV, 706) vorausgeht – Misstrauen, Habsucht, Herrschsucht, Ehrsucht, Denunziation und Observation. Die ungezügelte Wucht dieses destruktiven Repertoires lassen die beiden Bände der *Phänomenologie der Schuld* an einigen Stellen erahnen, insbesondere in den engen Beschreibungen der Phänomene der Laster.

Wie die von Neiman angeführten Beispiele zeigen, geht es ihr (mit Arendt) nicht um das moralisch Böse in seinen unscheinbaren Erscheinungen, die Kant in der Spannbreite der Laster auslotet, sondern um Dimensionen des Bösen, die das Grauen und den Schrecken zu überfordern drohen: jene dämonische Manifestationen des Bösen, die eine Zuordnung zu einer wie auch immer zu definierenden Absicht überfordern, weil sich Ursache und Wirkung nicht kau-

49 Neiman, *Das Böse denken,* 391–411.

50 V. Jankélévitch, *Das Verzeihen*, Frankfurt/M. 2003, 249.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sal verrechnen lassen.[51] Jene Ungeheuerlichkeiten böser Untaten, um die es Neiman und Ricœur (in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*) geht, sind entstanden aus dem Tun einzelner Menschen, aber in ihren Auswirkungen und ihrem Ausmaß nicht darauf rückführbar. Neimans Konsequenz ist ambivalent: Erweist »sich die Vorstellung, das Böse erfordere eine böse Absicht, […] als konfus«, sind alle »Versuche, die Verantwortung für das Leiden auf sich zu nehmen, prekär«.[52] Auch wenn weder das Böse seine Ursache in einer (bösen) Absicht hat, noch das Böse auf eine (böse) Absicht reduziert werden kann, so lassen sich die Gräueltaten des Bösen laut Neiman nicht leugnen, auch wenn es an Absichten dazu mangelt. Tun und Handeln sind dem in Rechnung zu stellen, der als Urheber in Frage kommt; zur Verantwortung gezogen wird der, dessen Tun und Handeln Einfluss auf das Wohlergehen und Leiden anderer hatte. Ohne Urheberschaft misslingt es uns, jemanden ein Tun und Handeln zuzuschreiben, sei es ein gutes oder schlechtes. Fehlt es an einer bösen Absicht, müsse der Täter trotzdem »für das verantwortlich gemacht werden können, was er angerichtet hat«; derjenige, »der Böses tut, ist nicht von seinem Verbrechen entlastet, wenn keine nachweisbare Absicht vorliegt«.[53] So zustimmungsfähig diese Forderung auch ist, so schwierig erweist es sich, Schuld zuzurechnen, wenn das Prinzip des Verantwortlichmachens in Grenzsituationen überfordert ist. Arendt schildert eine solche Grenzsituation, worin die freie Wahl ins Leere läuft, weil es weder eine wirklich vorhandene Alternative noch eine Wahl zwischen Gut und Böse gebe, wenn ein Mensch »vor die Wahl gestellt wird, entweder seine Freunde zu verraten und damit zu ermorden oder seine Frau und Kinder, für die er ja in jedem Sinne verantwortlich ist, dem Tode preiszugeben« (EUH, 930).

Arendts Folgerung, die schuldhafte Tat sei »nicht fassbar«, wenn »die Absicht, Unrecht zu tun, fehlt«[54], engt Schuld auf das Willentliche ein, wozu Ricœur sowohl den »Vorbedacht« als auch den »Willen schlechthin« zählt, und verschließt sich dem Unwillentlichen, das Schuld nach sich ziehen kann, wie Ricœurs Verweis auf die

51 Eine profunde Kritik an dieser Argumentation gibt A. Badiou, *Ethik*, Wien 2003, 85–91.

52 Neiman, *Das Böse denken,* 411.

53 Neiman, *Das Böse denken,* 397.

54 Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, 327.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Nachlässigkeit«, »Unklugheit« und »Aufwallung« deutlich werden lässt (FM, 132), die als Phänomene der Fehlbarkeit nicht mit konkreten Schuldgefühlen beladen sein müssen.[55] Arendts Folgerung schließt aus, dass Schuld als entstanden aus entsprechend unlauteren Absichten betrachtet werden kann, ohne darauf zurückführbar zu sein: Schuld setzt notwendigerweise weder Böswilligkeit noch Vorsatz (die böse Absicht) voraus, wie aus der ersten Form radikaler Schuld von Ricœur zu lernen ist. Zudem zeigen Ricœurs Ausführungen zu dieser Form radikaler Schuld, dass nicht in jedem Fall Schuld mit dem Bewusstsein des Unrechts verbunden sein muss. Wann immer wir Zwecke und Ziele vor Augen haben und diese letztlich mit unseren Handlungen zu erfüllen bzw. zu erreichen trachten, lösen wir mit unseren Handlungen auch etwas aus, was wir möglicherweise weder bezweckt hatten noch vorhersehen konnten.[56] Diese Schuld, die uns trifft, haben wir ohne Vorsatz auf uns gezogen, ohne dass sie in das begriffliche Inventar einer unvorsätzlichen Schuld fällt. Die »Verantwortung für Handlungen ohne Vorbedacht bildet […] eine Grenzzone des Willentlichen« (FM, 132). Auch wenn Schuld Zurechenbarkeit impliziert, so macht Ricœurs Begriff der Grenzzone deutlich, ist die Frage nach der Zurechenbarkeit nicht auf eine kausale Zuordnung reduzierbar; Schuld lässt sich nicht – wie Arendt es formuliert – im »Sinne des einen oder anderen Determinismus […] hinweg […] eskamotieren«.[57]

Ricœurs Aussagen in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* bleiben in der Hinsicht problematisch, dass Schuld sich nur einem »Handelnden zurechnen lassen [kann], der sich für ihren wahren Urheber hält«: »Die Schuld ist im Bereich der Zurechenbarkeit zu suchen« (GGV, 703), und die Tat muss als Schuld zurechenbar sein. Unklar bleibt der Umfang der Schuld: Übernimmt der Handelnde die Schuld im ganzen Umfang seiner Tat, muss er für die Folgen einstehen, ohne für das »zufällig Hinzukommende« verantwortlich gemacht werden zu können?[58] Der Begriff der Grenzzone bleibt zu

55 Als Beispiel zählt Ricœur (FM, 132) die in »der Hitze« eines »Gesprächs verabreichte(n) Schläge«, die »im Rausch zugefügte(n) Verletzungen« und »die den Schimpf rächende Gewalttat im Fall flagranten Ehebruchs« auf.

56 Jaspers' Begriff der metaphysischen Schuld zielt auf diese freiheitstheoretische Dimension menschlicher Fehlbarkeit.

57 Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, 59.

58 G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *Werke 7*, § 118.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

unbestimmt, um diese Frage konkret zu beantworten. Der Begriff der Verwicklung zielt darauf ab, die Begrenztheit der Schuld – dem »Übel«, das in der konkreten Handlung liegt – durch die Berücksichtigung der Folgen in Form zugefügten Leids – dem »Übel, das in der Kausalität besteht«, die der »Handlung entsprang« – aufzuheben. Hinsichtlich des »Begriff(s) der Kausalität, angewendet auf das Handlungsvermögen«, bleibt Schuld ein »Unvermögen« (GGV, 705 f.), von dem die Asymmetrie zwischen dem »Urheber der Handlung« und dem, »dem sie gilt« (GGV, 707), Zeugnis ablegt. Vom »verübten Bösen« bleibt eine gewisse »Unschuld« am Subjekt ausgenommen, die mit der »Vorstellung eines Exzesses, eines unerträglichen Zuviel« an Schuld nicht vermittelt werden kann (GGV, 710, 707). Die Tendenz zur Relativierung der Fixierung von Schuld auf Zurechenbarkeit, die sich in diesen Ausführungen in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* anbahnt, schreibt die erste Form radikaler Schuld insofern weiter, als die *moralische* Dimension an Schuld nicht an die Prämisse der bösen Absicht gebunden bleibt, hingegen die zweite Form radikaler Schuld davon ausgeht, Schuld und Schuldigsein seien äquivalent. Diese Vorstellung ist der *Phänomenologie der Schuld* ebenso fremd wie der Gedanke, dass Schuld auf Zurechnung sich fixieren lassen könnte: Ausgehend von der »Dualität« des Willentlichen (mit seinen Grenzzonen) und Unwillentlichen (FM, 9) oszilliert Schuld zwischen vorsätzlichem, böswilligem Handeln und unvorsätzlichem Tun. Der Schuld kann man sich weder entziehen noch kann man sie restlos tilgen, wie Ricœur in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* hinzufügt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hans-Christoph Askani

Die Herausforderung menschlichen Leids

Zum Verständnis des Tragischen bei Paul Ricœur

1. Einleitung (703) | 2. Zugang zum Tragischen (706) | 3. Sich dem Tragischen nähern (707) | 4. Der »tragische Knoten« (711) | 5. Das tragische Leid und die Antwort des Menschen (715) | 6. Die Wirkung der Tragödie (720) | 7. Das *πάθει μάθος* und das »tragische Wissen« (724) | 8. Das Tragische und die Philosophie (728)

Er allein ist es, der mit den Göttern
»gewürfelt und gewettet« hat.[1]

1. Einleitung

Von Platon und Aristoteles über Seneca, Kant, Hegel, Arthur Schopenhauer, Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, (um nur einige Namen zu nennen) bis zu Walter Benjamin und auch bis zu Paul Ricœur hat das Tragische bzw. die Tragödie die Philosophen interessiert. Vielleicht weil eine Grunderfahrung des Menschen darin zum Ausdruck kommt, vielleicht auch – und das eine schließt ja das andere nicht aus –, weil die Philosophie mit diesem Thema, mit dieser Erfahrung nicht zu Rande kommt. Als würde sie von dem angezogen, woran sie scheitert. Als müsste sie sich dem zuwenden, was sich ihrem Zugriff nie völlig ergibt.

Seit den Anfängen seines Philosophierens hat Ricœur die Begegnung mit dem gesucht, was dem philosophischen Denken sich darbietet, indem es sich ihm eben nicht darbietet. Der 1994 publizierte Band *Lectures 3*, der Aufsätze vereinigt, die zwischen 1948 und 1993 verfasst wurden, trägt den Untertitel *Aux frontières de la philosophie.* Mit ihm ist nicht nur eine rückblickende Charakterisierung formu-

1 W. F. Otto, *Das Wort der Antike*, Stuttgart 1962, 272, unter impliziter Aufnahme eines Wortes von Nietzsche (*Morgenröthe*, Abschnitt 130).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

liert, sondern ein programmatischer Ansatz. Die Philosophie kann sich nach Ricœurs Verständnis nicht innerhalb ihrer festliegenden oder von ihr selbst festgelegten Grenzen mit einer gesicherten Zuständigkeit begnügen. Dort, wo sie an dem, was der ihr eigenen Kohärenz sich nicht fügt, aufläuft, muss sie sich aufhalten und aufgefordert wissen, sich neu zu orientieren, um sich treu zu bleiben. Solche Neuorientierung hat Ricœur ein Leben lang gesucht. Das ›Thema‹ des Tragischen gehört in diesen permanenten Selbstfindungsprozess der Philosophie weder zufällig noch nur peripher.

Vier Jahrzehnte nach seiner Erstpublikation (1953) ist in *Lectures 3* einer der wichtigen Texte abgedruckt, die dem Thema der Tragödie gewidmet sind. Er trägt den Titel *Sur le tragique*[2] und widmet sich vier Werken zur Problematik des Tragischen, von denen drei[3] kurz vorher erschienen waren und eines – ein Text Max Schelers – 1952 auf französisch veröffentlicht worden war[4]. Es handelt sich dabei allerdings nicht um eine Buchbesprechung im herkömmlichen Sinn, sondern um ein Sich-Vertiefen in eine Fragestellung, die Ricœur in diesen Jahren intensiv beschäftigt hat. Das wird dadurch bestätigt, dass ein zweiter bedeutender Text Ricœurs zum Thema des Tragischen im selben Jahr erschien: *Culpabilité tragique et culpabilité biblique*[5].

Es war die Zeit, in der Ricœur sich im Zusammenhang seines großen Projektes einer *Philosophie de la volonté* mit der Frage von »Endlichkeit und Schuld« und mit der Frage der Begegnung philosophischer Rede mit nicht-philosophischer, wie etwa der des Mythos, auseinandersetzte[6]. Die beiden Problemfelder überschneiden sich. Gerade was die Endlichkeit und Schuld des Menschen angeht,

2 P. Ricœur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, 1994 [=L3], 187–209.

3 G. Nebel, *Weltangst und Götterzorn*, Stuttgart 1951; H. Gouhier, *Le Théâtre et l'Existence*, Paris, 1952; K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, München, 1947, 915–960.

4 M. Scheler, *Zum Phänomen des Tragischen*, in: *Vom Umsturz der Werte* [1915], Bern, München [5]1972; frz.: M. Scheler, *Mort et survie*, suivi de *Le phénomène du Tragique*. Traduit et préfacé par M. Dupuy, Paris 1952.

5 P. Ricœur, *Culpabilité tragique et culpabilité biblique*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuse 33* (1953), 285–307. (Die Übersetzungen ins Deutsche stammen von mir; HCA.).

6 Vgl. P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Tome II: Finitude et culpabilité II: La symbolique du mal* [1960], Paris 2009 [=SM]; dt. *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg i. Br., München 1971 [=SdB].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist die ursprüngliche Ausdrucksform nicht die der philosophischen Darlegung, sondern die des Bekenntnisses oder die des Mythos, was dann unweigerlich zu der Frage führt, ob das in dieser Form Angesprochene sich in eine andere Form der Rede und des Denkens transponieren lässt. Diesem Problem ist explizit der Band *La symbolique du mal/Die Symbolik des Bösen* gewidmet. Für unsere Fragestellung sind einschlägig neben dem Kapitel *Der böse Gott und die ›tragische‹ Existenzanschauung* das Kapitel *Der Zyklus der Mythen*, sowie die Schlussausführungen *Das Symbol gibt zu denken*[7]. In den großen Werken der 1980-er und 1990-er Jahre: *Zeit und Erzählung I* (im Kapitel *La mise en intrigue*) und *Das Selbst als ein Anderer* (im »Zwischenspiel« der Neunten Abhandlung) kommt Ricœur bezeichnenderweise wieder auf das Tragische zurück.

Das sind die Texte, die am direktesten dem Thema des Tragischen gewidmet sind. Sich auf sie beschränken, würde aber bedeuten, Ricœurs Denken nicht in der Weite seiner Anlage und in der Eindringlichkeit seiner Öffnung auf fremde Horizonte wahrzunehmen, die seine spezifische Unruhe ausmachen. Der Titel einer der Hermeneutik gewidmeten Aufsatzbandes *Der Konflikt der Interpretationen*[8] etwa zeigt an, dass das Potential eines unlösbaren, aber darum doch nicht unfruchtbaren Konflikts, wie die Tragödie ihn dramatisch inszeniert, dem Denken seinerseits den ›dramatischen‹ Stil des von ihm zwar nicht entfachten, aber ständig wachgehaltenen Auch-anders-verstehen-Könnens und darum auch Anders-verstehen-Müssens mitteilt[9].

---

7 Eine analoge Fragestellung, in der das Problem des Tragischen im Hintergrund präsent ist, wird diskutiert in Ricœurs Aufsätzen *Le ›péché originel‹: étude de signification*, in: *Église et Théologie,* no. 23 (1960), 11–30; *Démythiser l'accusation*, in: *Archivio di Filosofia 35*, no. 1–2 (1965), 49–65; und *Interprétation du mythe de la peine*, in: *Archivio di Filosofia* 37, no. 1–2 (1967), 13–42. Alle drei wieder abgedruckt in *Le conflit des interprétations,* Teil IV.

8 P. Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969.

9 Olivier Abel hat in seinem Aufsatz *Ricœur et la question tragique*, in: *Études théologiques et religieuses 3* (1993), 365–374, ausdrücklich auf diesen Sachverhalt hingewiesen. In dem Abschnitt »Le tragique de conflit« schreibt er: »Il faut d'abord remarquer que le conflit tragique n'est pas seulement un sujet d'étude, mais la démarche même d'une philosophie herméneutique prise dans le *Conflit des Interpretations*« (366 f.). »Man muss zuerst bemerken, dass der tragische Konflikt nicht nur Gegenstand einer Untersuchung ist, sondern vielmehr das

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bevor wir auf diese weit gefasste Fragestellung wieder zurückkommen, wollen wir uns Ricœurs Interpretationen des Tragischen bzw. der Tragödie zuwenden.

2. Zugang zum Tragischen

Die eben gebrauchte Formulierung: »des Tragischen bzw. der Tragödie« zeigt schon ein erstes Problem an: Es gibt eine große Fülle von Tragödien, wie kommen wir eigentlich dazu, in Bezug auf sie alle vom »Tragischen« zu sprechen? Wo können wir einen Ausgangspunkt nehmen, der uns Kriterien liefert, um das Phänomen des Tragischen als solches zu fassen? Das ist die Ausgangsfrage in Ricœurs Aufsatz *Sur le tragique*; es ist auch der Ausgangspunkt des Kapitels *Der böse Geist und die ›tragische‹ Existenzanschauung*. In der Tat gibt es eine verführerische Hypothese, der nach jeder ja irgendwie weiß, was unter tragisch zu verstehen ist. Schopenhauer ist auf der Basis eines solchen vorauszusetzenden Kennens des Tragischen so weit gegangen, ein insgesamt tragisches Weltbild zu entwerfen und in ihm die Grundgegebenheit alles je so oder so ausgeformten Tragischen zu sehen.[10] Scheler hat auf seine Weise von einem Grundwissen um das Tragische ausgehend das Phänomen der Tragödie zu erschließen unternommen. Dagegen haben sich bedeutende Altphilologen, dagegen hat sich auch Ricœur entschieden gewandt. »[Man] muss von der griechischen Tragödie ausgehen«, um das »Wesen des Tragischen« zu erfassen[11]. Die griechische Tragödie ist nach Ricœur also keineswegs nur ein Beispiel unter möglichen anderen für einen allgemeineren Sachverhalt, sie ist »die sofortige und ganze Manifestation des Tragischen als solchen, das Tragische verstehen heißt in sich selbst das griechische Tragische wiederholen […]« (SdB, 241).

Mit diesem Einsatz bei der griechischen Tragödie ist über die Berücksichtigung des historischen Ursprungs der Tragödie hinaus

---

Vorgehen einer philosophischen Hermeneutik, die in den ›Konflikt der Interpretationen‹ hineingezogen ist.« (Übersetzung HCA.).

10 A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung III. Sämtliche Werke* (Hg. A. Hübscher), Mannheim [4]1988, *Bd. 2*, 298 ff., vgl. *Bd. 3* (Ergänzungen zum Dritten Buch), 495–498.

11 Vgl. SdB, 241.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine Entscheidung gefällt, die gehaltlich das Wesen des Tragischen betrifft. Denn in der griechischen Tragödie wird »in aller Härte« die »theologische Spannung« des Tragischen enthüllt (SdB, 242). Diese »theologische Spannung« besteht in einer Verbindung der »tragischen Anschauung vom Menschen« mit der »tragischen Anschauung des Göttlichen« (ebd.). »[G]erade in der griechischen Tragödie wurde das Thema von dem durch die Götter ›verblendeten‹ und in sein Verderben geführten Menschen mit einem Schlag auf die Spitze seiner Virulenz getrieben«, heißt es (ebd.).

Nun gibt es zwei Möglichkeiten: entweder diese theologische Spannung, die sich in der griechischen Tragödie als nicht nur extrem, sondern als »unerträglich« offenbart (vgl. ebd.), als einen speziellen, wenn man so will, exzessiven Sonderfall einer im Prinzip weiter gefassten tragischen Konfiguration zu sehen (im Sinne etwa des Aufeinandertreffens zweier gleichberechtigter, aber unvereinbarer Positionen) oder umgekehrt in dieser höchsten, ins Unerträgliche, weil in die Sphäre des Göttlichen getriebenen Unauflöslichkeit, das wahrhaft Tragische zu sehen, gegenüber dem alle rein weltlichen Formen tragischen Aufeinanderprallens nur Abschwächungen und Entfernungen von einem Authentischeren, Wahreren sind.

Je weiter im Unfassbaren der Konflikt verortet bzw. entdeckt oder genauer: »enthüllt« wird[12], umso dringlicher stellt sich die Frage, ob er einer anderen Sprach- und Denkform als der dramatisch-theatralischen überhaupt zugänglich ist.

3. Sich dem Tragischen nähern

Hinsichtlich einer theoretischen Beschäftigung mit dem Tragischen gibt es zwei Schwierigkeiten, die miteinander zusammenhängen: einerseits sich dem Phänomen des Tragischen anzunähern und andererseits vom Phänomen des Tragischen wieder loszukommen. Die *erstgenannte* Schwierigkeit hängt damit zusammen, dass die Tragödie ihre Härte, d.h. ihre spezifische Tragik verliert, wenn sie von einem schon bestehenden Vorwissen, von einer Erkenntnis, über die

12 Auf dies »Enthüllen« verweist in verschiedenen Aufsätzen Otto, *Das Wort der Antike*, 168, 173, 176 ff., 210, 212. Wiederholt spricht er auch vom »Offenbaren« (vgl. 234, passim), wie seinerseits Ricœur (vgl. SdB, 242).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wir sowieso schon verfügen, her angegangen wird. Die *letztgenannte* Schwierigkeit hat darin ihren Grund, dass das Tragische wie die griechische Tragödie es »zeigt«, eine Erfahrung zur Sprache bringt[13], die *unvergessbar* bleibt, die aber zugleich *unaufhebbar* in einer theoretischen Vergegenwärtigung und Distanzierung ist.

Warum muss man sich aber dem Phänomen des Tragischen, wie es die Tragödie uns vorführt, überhaupt ›annähern‹? Weil die Tragödie einem Grundlebensgefühl des Menschen eine Gegenerfahrung entgegenhält. Das Grundlebensgefühl ist, dass das Dasein des Menschen ein Positives ist im doppelten Sinn des Wortes: eine unhintergehbare *Gegebenheit* und ein *Gutes*. Wovon aber spricht die Tragödie? Von einem Unglück großen Ausmaßes, das den Menschen unabwendbar trifft und in sich hineinnimmt. Aus dem Aufeinanderprallen dieser beiden Erfahrungen entsteht die spezifische *Wirkung* der Tragödie, die nach ihrem größten Theoretiker – Aristoteles – ihr Hauptcharakteristikum ist: sie erzeugt *φόβος* und *ἔλεος*[14]. Um der Schroffheit willen des Aufeinanderprallens einer Grunderfahrung menschlichen Dasein und dessen, was die Tragödie uns sehen lässt, können wir das in der Tragödie Gesagte und Gezeigte nicht einfach direkt angehen, wir könnten es sonst überhaupt nicht aufnehmen. Wir müssen uns eines Hintergrunds von Erfahrung erinnern, den die Tragödie anspricht.

Dies, daß die Tragödie nicht beziehungslos im Raum steht, sondern bei aller Besonderheit dessen, was sie zur Sprache bringt, doch anknüpft an ein Wissen und an Erfahrungen des Menschen, ist für Ricœurs Konzeption des Tragischen von grundlegender Bedeutung. Er geht darauf ein in zwei Texten *Culpabilité tragique et culpabilité biblique* und *Der böse Gott…* und wählt in jedem der beiden eine

13 Und die Erfahrung gibt es eben *so*, eben in diesem Zur-Sprache-Kommen.

14 Vgl. Aristoteles, *Poetik*, 1449b 24–28 und 1452b 30 ff. Die Übersetzung der beiden Begriffe stellt ein großes Problem dar. Zumeist wird die aristotelische Formulierung im Deutschen durch »Furcht und Mitleid« wiedergegeben. Schadewaldt, der sich eingehend mit der Frage auseinandergesetzt hat, erläutert: »Was Aristoteles damit im Auge hat, ist die Wirkung der Tragödie auf den Zuschauer, ihre Dynamis. Die besteht zunächst darin, dass im Verlauf des Spiels die genannten Affekte erregt werden: Schrecken, Grauen, Furcht […], und auf der anderen Seite Rührung und Jammer« (W. Schadewaldt, *Die griechische Tragödie*, Frankfurt/M. 1991, 20). Ich werde später auf dieses Problem zurückkommen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eigene Herangehensweise, bzw. legt den Akzent auf unterschiedliche Aspekte[15]. In *Culpabilité tragique et culpabilité biblique* geht Ricœur von der Beziehung zwischen »Endlichkeit« und »Schuld« aus. Jeder Mensch trägt mit sich das Wissen um seine Endlichkeit und jeder Mensch die Erfahrung von Schuld. Beide sind *Einbrüche* in eine Grundeinstellung des Menschen, die sich damit nicht abfinden will. Dennoch sind sie unwiderleglich. Wir wissen – in einem Wissen, das aller distanzierten, objektiven Erkenntnis vorausgeht –, dass wir endlich sind. Wir werden sterben, wir haben uns nicht selber in die Welt gesetzt, wir werden krank, unsere Kräfte lassen nach… Noch einmal etwas anderes ist die Erfahrung von Schuld: etwas Irreparables, etwas für immer Verlorenes – eine Unschuld –, ein nicht zu stillender Schmerz über uns selbst. Trotz ihrer unterschiedlichen Ausprägung und Ausrichtung sind Schuld und Endlichkeit in einander verwirkt. Die Erfahrung von Schuld ist zugleich eine von Endlichkeit (Wie sind wir eigentlich in diese Schuld hineingekommen, und warum kommen wir nicht wieder aus ihr heraus?), und die Erfahrung von Endlichkeit prägt sich im Wissen um das Schuldiggewordensein in besonders schmerzlicher Weise aus. Es ist, als wäre die Schuld und ihre Erfahrung eine Radikalisierung der Endlichkeit. Die Endlichkeit als solche enthält zwar ein »Moment von Negativität«[16], das aber als solches weder »vernunftwidrig« (»déraisonnable«) noch »traurig« (»triste«) ist, schreibt Ricœur. »Hingegen führt die Schuld ein Nichts ganz anderer Art ein, das die Endlichkeit […] entstellt, verdunkelt, verfremdet: das ist die wirkliche Irrationalität, die wirkliche Traurigkeit des Negativen [und, wie Ricœur hinzufügt] – vielleicht die einzige Absurdität.«[17]

Sind wir hier nicht ganz nahe beim Tragischen? Die Frage ist aber, wie diese »Irrationalität«, die etwas benennt, was doch nicht abzuleugnen ist, zur *Sprache kommen* kann. Die Antwort ist über-

15 Das ist umso bemerkenswerter, als es zwischen *Culpabilité tragique et culpabilité biblique* und dem Kapitel *Der böse Gott und die ›tragische‹ Existenzanschauung* aus der *Symbolik des Bösen* nicht nur eine große gedankliche Nähe, sondern wörtliche Übernahmen relativ langer Passagen gibt, die Ricœur offenbar so wichtig waren, dass er auf sie zurückgriff.

16 Ricœur, *Culpabilité tragique et culpabilité biblique,* 286.

17 »Par contre, la culpabilité introduit un néant d'une autre nature, qui ne constitue pas la finitude, mais qui l'altère, qui la brouille, qui l'aliène: c'est le véritable irrationel, la véritable tristesse du négatif – peut-être la seule absurdité« (Ricœur, *Culpabilité tragique et culpabilité biblique*, 286).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

raschend: Sie ist schon zur Sprache gekommen: einerseits im Bekenntnis, das sie *hinaus*-sagen will, andrerseits im Mythos, der von Verstrickungen erzählt, die niemand erklären kann, und die es doch gibt. Erst sekundär versucht die theoretische Rede der Theologie und der Philosophie sich dieser Erfahrungen zu bemächtigen. Der Mythos und die besondere Form, die die Tragödie ihm gibt, geht dem voraus.

Das wird noch deutlicher, wenn wir uns nun der *anderen* Weise zuwenden, wie Ricœur sich dem, was die Tragödie in so erschütternder Weise vor Augen führt, annähert. Hier nimmt er den Ausgang bei der Frage, ob es nicht »vortragische Themen« gibt, die die Tragödie dann aufnimmt und transformiert. Wir folgen hierfür der Darstellung im ersten Abschnitt des Kapitels »Der böse Gott und die ›tragische‹ Existenzanschauung« (SdB, 243–248).

Von diesen »vortragischen Themen« (etwa der Erfahrung, daß es nicht nur punktuell auftretendes Böses, sondern etwas wie einen *Zusammenhang*, eine *Macht*, vielleicht sogar ein »Prinzip« des Bösen gibt, oder der Erfahrung, daß die Gottheit selber ambivalent sein könnte, nicht nur zum Guten anleiten, sondern auch zum Bösen verführen…), von diesen »Themen« wollen wir hier nur auf eines eingehen. Es ist das in der griechischen Mythologie immer wieder auftretende, aber auch in anderen Mythologien nicht unbekannte Motiv des Aufeinandertreffens des göttlichen Neids, der göttlichen Eifersucht (*φθόνος*) einerseits und der menschlichen Vermessenheit, der menschlichen Überhebung (*ὕβρις*) andrerseits. Das Konzept der *Hybris*, des Aufbegehrens der Menschen gegen die größeren Götter, des Nicht-Akzeptierens dieses Unterschieds, ist für uns zum Bildungsgut geworden. Gut. Ist es damit abgetan? Bringt es nicht etwas zur Sprache, was immer auf irgendeine Weise zwischen den Menschen und dem Göttlichen – dort, wo es nicht nur ein abstrakt Göttliches ist, eine Idee, sondern wo es in Göttern, in Gott sich ›verkörpert‹ – was also dort unvermeidlich auszutragen ist: ein ganz spezifischer Streit? Davon weiß natürlich nicht nur die tragische Ausformulierung; aber ist es nicht eben diese Erfahrung, diese Grunderfahrung des Menschen, die zur tragischen Ausformulierung *führt*? »[D]ie ›eifersüchtigen‹ Götter dulden keine Größe neben sich; der Mensch fühlt sich daher in sein Menschsein zurückgestoßen. Dies ist die Geburt des ›Tragischen‹, gleichursprünglich mit dem berühmten griechischen Maß […]« (SdB, 248).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wie immer, sucht auch hier der menschliche Verstand, das menschliche Verstehen-Wollen wieder nach einer *Lösung*, indem er auf Grund käme, indem ihm eine Herleitung und so eine Beruhigung gelänge. Etwa in dem Sinn, dass der göttliche Neid die Folge der menschlichen Überhebung wäre, oder in dem Sinn, dass die menschliche Vermessenheit als Reaktion auf eine göttliche Einschränkung aufgefasst werden könnte. Damit wären wir aber noch gar nicht in jener Sphäre, in der das Göttliche und das Menschliche, Gott und Mensch, in ihrem letzten Ernst auf-einandertreffen. Dieser letzte Ernst ist erst dort, wo ihr Verhältnis unentwirrbar wird, und doch Gott Gott und der Mensch Mensch ist. Eben diese Grundkonfiguration wird in den folgenden Interpretationen und Überlegungen der Fluchtpunkt der Denkbewegung sein.

4. Der »tragische Knoten«

Wir haben nun also einige Aspekte angesprochen, die eine Art tragisches Grund-›Gefühl‹ umreißen, und doch noch nicht die entscheidende Dimension des Tragischen ausmachen. Was muss noch hinzukommen, damit das Tragische der Tragödie uns begegnet?

»Was ist das für ein Keim, der das Tragische kristallisieren lässt?«, fragt Ricœur und antwortet: »Das strenggenommen Tragische erscheint erst dann, wenn das Thema der Vorherbestimmung zum Bösen – um es bei seinem Namen zu nennen – mit dem Thema der heroischen Größe zusammenstößt; erst muss das Geschick den Widerstand der Freiheit verspüren, muss gewissermaßen von der Härte des Helden abprallen und ihn schließlich zermalmen, damit die eigentlich tragische Erregung – der φόβος, entsteht« (SdB, 249).

Wie weit sind wir hier von Hegels Bestimmung des Tragischen entfernt, die an der *Antigone* gewonnen ist, nach der sich im tragischen Konflikt zwei gleichermaßen berechtigte ethische Einstellungen unvermittelbar gegenüberstehen und zu beidseitigem Unglück führen! Will man des Spezifischen der Ricœur'schen Interpretation gewahr werden, so wird man zwei Momente unterstreichen, die Hegels Auffassung charakterisieren, von der Ricœur Abstand nimmt: a) Es geht nach Hegel um einen Konflikt, der sich realisiert auf der sittlichen Ebene; b) es gibt aus diesem Konflikt und über ihn

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hinaus eine Versöhnung. »Die wahre Entwicklung besteht nur in dem Aufheben der Gegensätze als *Gegensätze*, in der Versöhnung der Mächte des Handelns, die sich in ihrem Konflikte wechselweise zu negieren streben. Nur dann ist nicht das Unglück und Leiden, sondern die Befriedigung des Geistes das letzte [sic] […].«[18]

Nach Ricœur schürzt sich der tragische Knoten nicht auf der Ebene des Sittlichen, der Ethik, sondern im Bereich der Theologie[19]. Das Göttliche spielt allerdings bei Hegel auch eine Rolle, aber es ist hier »die konkrete Einheit der sittlichen Substanz«[20], die als solche nicht in den tragischen Konflikt eintritt, ihn vielmehr als Umfassendes – als die »absolute Vernünftigkeit« – übersteigt, während nur die Vereinseitigung der Standpunkte zum tragischen Konflikt führt. Entsprechend Ricœurs Auffassung des Tragischen aber geht das Göttliche in den tragischen Konflikt ein – und nur daher wird er überhaupt zu seiner tragischen Größe erhoben. Damit es zur Tragödie kommt, wie sie sich im klassischen Griechentum ausgebildet hat, bedarf es einer transzendenten Macht, die in das Geschehen eingreift. Das hatte schon Henri Gouhier betont, auf den Ricœur positiv Bezug nimmt, wenn dieser das Tragische charakterisiert »durch die Präsenz einer Transzendenz im Verhältnis zu freien Wesen« (L3, 198). Oder in Ricœurs eigenen Worten: »Die Tragödie ist aus dem Hochtreiben, bis zum Zerreißen, einer doppelten Problematik geboren: aus der des ›bösen Gottes‹ und aus der des ›Helden‹ […].«[21]

In der Tat, wenn nur menschliche Positionen sich unvereinbar gegenüberstehen, ist noch keine tragische Dimension erreicht; ebenso: wenn das Unglück sich nur von der Gottheit her über die Menschen ergießt, besteht kein tragischer Konflikt, und es gibt keine tragische Größe. Doch eben diese Größe gehört unverzichtbar zum Tragischen. Wir haben von einem »Unglück großen Ausmaßes« gesprochen. In Wahrheit ist das große Ausmaß ein Übermaß; vom »Hochtreiben bis zum Zerreißen« sprach Ricœur. Zu diesem »Hochtreiben« aber gehören zwei Pole, die sich antagonistisch ge-

18 G. W. F. Hegel, *Ästhetik. Bd. II*, Hg. F. Bassenge, Westberlin 1985, 566.

19 So spricht Ricœur von einer »tragischen Theologie und Anthropologie« (SdB, 244), von einer »Theologie der Verblendung« (SdB, 242, vgl. 244) und von einer »Theologie der Schuld« (SdB, 246).

20 Vgl. Hegel, *Ästhetik II*, 549.

21 SdB, 249. »La tragédie est née de l'exaltation, jusqu'au point de rupture, d'une double problématique: celle du ›dieu méchant‹ et celle du ›héros‹« (SM, 430).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

genüberstehen: der Gott und der tragische Held. Was heißt hier aber antagonistisch? Es heißt: in aller Ungleichheit doch ebenbürtig. Das ist entscheidend, denn ist es nicht so, dass das Tragische gerade dadurch aufkommt, dass das zutiefst Ungleiche (Gott und Mensch) in eine Ebenbürtigkeit gerissen wird, ohne dass doch die Ungleichheit aufgehoben wird? Wozu aber? Vielleicht um nichts anderes willen, als darum, dass der tragische Zusammenprall zustande kommt. Als *sollte* er zustande kommen, was doch am weitesten von aller Intuition entfernt ist (denn das Tragische ist doch gerade das nicht zustande kommen Sollende).

Indessen vielleicht soll es doch sein? Warum? Damit Gott als Gott und der Mensch als Mensch *hervortritt*. Um dieser Scheidung, dieser Unterscheidung willen würden sie in eine Unentwirrbarkeit geraten, in welcher nicht mehr die Verantwortlichkeiten, wie es doch die Ethik fordert, klar geschieden sind, sondern im Gegenteil ineinander verwirkt; verwirkt freilich um einer Scheidung willen, die allerdings erst noch geschehen muss. Wie Hölderlin in den Anmerkungen zum *Oedipus* schreibt: »[…], daß das Ungeheure, wie der Gott und Mensch sich paart, und gränzenlos die Naturmacht und des Menschen Innerstes im Zorn eins wird, dadurch sich begreift, daß das gränzenlose Eineswerden durch gränzenloses Scheiden sich reiniget«.[22]

»Ebenbürtig und ungleich«, hatten wir gesagt; ungleich für immer und doch für einen Moment ebenbürtig, damit das ›ungleich‹ sich – und sei es grausam – ereignet und bestätigt. Ereignet und bestätigt um der göttlichen »Gerechtigkeit« willen, die diese Ungleichheit – *ist*. Denn die göttliche Gerechtigkeit ist es, die letztlich in der Tragödie sich durchsetzt und offenbart[23]. Und zwar aller Rätselhaftigkeit, allem menschlichen Nicht-Verstehen zum Trotz so, dass der

22 F. Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Grosse Stuttgarter Ausgabe, Stuttgart 1943–1985 (F. Beißner Hg.), Bd. 5, 201.

23 »Wir erfahren mit größter Bestimmtheit, daß es so kommen *mußte*, ja noch mehr: daß es trotz aller Fürchterlichkeit des Geschehens so recht war«, schreibt Otto (*Das Wort der Antike*, 167). Wie er überhaupt die »göttliche Gerechtigkeit«, die sich in der Tragödie offenbart, als das Wesen der Tragödie erkennt. (Vgl. ebd., 167, 169, 199, 205 f., 211, passim.) Interessanterweise sieht auch Hegel (von einem ganz anderen Ansatz als Otto herkommend) darin das Entscheidende: »Über der bloßen Furcht und tragischen Sympathie steht deshalb das Gefühl der *Versöhnung*, das die Tragödie durch den Anblick der ewigen Gerechtigkeit gewährt, welche in ihrem absoluten Walten durch die relative Berechtigung

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mensch dennoch etwas davon erfährt und erkennt, indem er nämlich in diese Rätselhaftigkeit, in diese Gerechtigkeit *hineingenommen* wird. Denn worin besteht diese göttliche Gerechtigkeit? Besteht sie nicht darin, dass Gott Gott und der Mensch Mensch ist? *Ist* sie also nicht gerade der Abstand, der Abgrund, der zwischen beiden waltet, und die der Mensch als einziger – als einzig Erwählter – erfahren darf, erfahren muss?

Doch wir haben uns weit von Ricœur entfernt. Kehren wir zurück zu seiner These: »Das strenggenommen Tragische erscheint erst dann, wenn das Thema der Vorherbestimmung zum Bösen […] mit dem Thema der heroischen Größe zusammenstößt«. Ricœur hat den Anspruch, dass dies für die griechische Tragödie überhaupt gilt, er hat es aber am Leitbild einer bestimmten Tragödie abgelesen: dem *Gefesselten Prometheus* des Aischylos. In dieser Tragödie stehen sich gegenüber bzw. prallen aufeinander Prometheus und Zeus. Mit Zeus, schreibt Ricœur »wird die Problematik des ›bösen Gottes‹ auf die Spitze getrieben. Alle Linien der tragischen Theologie münden in diese Figur des bösen Zeus, sie zeichnet sich schon in den ›Persern‹ ab« (SdB, 249).

Die Tragödie *Die Perser* liefert denn Ricœur auch das ›Material‹ für seine Anschauung vom »bösen Gott«[24], die ein grundlegender Baustein seiner Tragödientheorie ist. Wie kann es sein, dass den Athenern in einer Tragödie ihr Feind Xerxes so vorgeführt wird, dass sein Untergang nicht Triumphgefühl, sondern »tragisches Mitleid« auslöst? »Weil […] Xerxes nicht nur als ein zu Recht bestrafter Bösewicht vorgeführt wurde – das hätte nur ein patriotisches Drama ergeben –, sondern als ein von den Göttern vernichteter exemplarischer Mensch; Xerxes manifestiert das mysterium iniquitatis: ›Anhub, o Herrin, alles Weh ein rächender (ἀλάστωρ), erzürnter Daimon (κακὸς δαίμων), der woher auch je (ποθέν) erschien‹, sagt der Bote. ›Grausamer Dämon‹ (στυγνὲ δαῖμον), ruft die Königin Atossa aus, ›wie betrogst du (ἔψευσας) Persiens Hoffnungen!‹ und der Chorführer: ›O unerträglich arger Dämon, allzuschwer tratst du mit empörtem Fuß zu Boden Persis Volk‹« (SdB, 249 f.).

---

einseitiger Zwecke und Leidenschaften hindurchgreift […]« (*Ästhetik II*, 551; vgl. 548 f.).

24 »Der κακὸς δαίμων in den Persern ist der Schlüssel zum Zeus des Prometheus« (SdB, 250).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das ist also der Grund, warum die Athener bei der Aufführung der Tragödie mit ihren Feinden »Mitleid« haben können (und müssen): sie sehen, wie der Mensch Opfer einer göttlichen Bosheit wird. Nicht, dass Xerxes schuldlos wäre[25] – dann würde das übermäßige Unglück ihn nur überrollen –, sein Schicksal wäre noch nicht tragisch; nein, er ist schuldig, aber seine Schuld ist ihm zugleich entzogen, sie ist *größer* als er, größer als was er getan hat. Man kann es nicht anders als in paradoxer Weise sagen: er ist für eine Schuld verantwortlich, die *über* ihn *kommt*, die ihm – als Täter (!) – *widerfährt*. Unentwirrbar hängt beides miteinander zusammen, und keine gewöhnliche Logik kommt da heran und kommt da heraus. Als würde die Logik der »tragischen Theologie« dort beginnen, wo die Logik des alltäglichen Funktionierens und Zuteilens nicht mehr gelten kann, als würde die Logik der Theologie darin bestehen, dass sie die alltägliche, gelingende und auf Gelingen hin abgestimmte Logik hinter (unter!) sich lässt. Eher ›unter‹ als ›hinter‹, denn es ist eine Sphäre der Größe, die mit dem Tragischen betreten wird, wie wenn das Tragische das einzige Tor zu ihr wäre. Wo der Mensch in eine gewisse Höhe sich begibt (aber begibt er sich denn aus eigener Initiative dorthin, als wäre es ein Weg, der zu beschreiten möglich wäre, wird er nicht, als das einzige Wesen, das von dieser Höhe etwas ahnt (außer den Göttern) möglicherweise – exzeptionneller und doch exemplarischer Weise – in diese Höhe gerissen (wie Ricœur vom »Hochtreiben« spricht?), wo also der Mensch in diese Höhe kommt, begegnet ihm das *mysterium iniquitatis*, widerfährt ihm das tragische Unglück, aber man muss doch wohl auch hinzufügen: *und* die tragische Würde, dass nur ihm dies widerfahren hat können.

5. Das tragische Leid und die Antwort des Menschen

Sind wir mit diesen Gedanken aber nicht weit von der Idee des »bösen Gottes« abgekommen, die für Ricœur so entscheidend ist? In der Tat, die Idee des »κακὸς δαίμων«[26], die meines Wissens nur in den *Persern* so *expressis verbis* formuliert ist, scheint mir

25 Vgl. *Die Perser*, 724; dazu Ricœur: Er ist »Übertreter eines in die Geographie eingezeichneten Verbotes […], das die Völker an Orte verweist« (SdB, 253).

26 Insbesondere, wenn der Ausdruck mit »dieu méchant« übersetzt wird.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Erfahrung des Tragischen, die die Tragödie heraufbeschwört, in einer Weise zu bündeln, die die unauflösliche »Dialektik« von Schicksal und Schuld bzw. von »Schicksal und Freiheit« (SdB, 252), die Ricœur so treffend hervorhebt, abmildert. Dass der Mensch in seiner Verzweiflung, wie der Bote, der die furchtbare Nachricht zu überbringen hat, ausruft: »Anhub, o Herrin, alles Weh ein rächender, erzürnter Dämon« und bestätigend der Chorführer antwortet: »O unerträglich arger Dämon!«, das ist nur zu verständlich und zu berechtigt; aber wenn in dem einen Pol des Geschehens der Gott und die Bosheit verschmelzen, dann kann der Gedanke nicht anders als an diesem Rätsel vergeblich auflaufen und die Energie seines Staunens und Schreckens wird abflauen, statt sich im Schrecken selbst immer mehr aufzubauen.

Schadewaldt, unter Rückverweis auf Aristoteles kommt auf den Begriff »Kakodaimonie«: »Für ihn [sc. Aristoteles] ist die Tragödie […] die Darstellung einer Handlung; ›nicht Darstellung von Menschen‹ […]. Denn in der Handlung liegt das, womit es die Tragödie immer zu tun hat: die Eudaimonie und Kakodaimonie des Lebens – schwer zu übersetzen, weil wir keine richtige Vorstellung vom Daimonischen haben. Es ist ein schicksalhaftes Hineinwirken von Mächten in das Leben zum Guten oder Schlimmen hin.«[27]

Nicht von ungefähr zieht Aristoteles die Aufmerksamkeit vom Menschen ab, denn in einer Innenschau des Menschen würden wir das Tragische nicht finden können, dort hat es nicht statt; aber im »Innern« des Göttlichen hat es auch nicht statt. Es hat ›außerhalb‹ von beiden statt: dort, wo sie sich begegnen. Und es ist, als würden sie sich begegnen, *damit* es statthat. Das ist der Ursprung der Tragödie: dass sie sein soll – um des Menschen und des Gottes willen. Darum »Kakodaimonie« und »Eudaimonie«: ein höheres Walten, das zum Guten oder Bösen führt, aber nicht »der böse Gott«, obwohl er in den *Persern* als solcher hinausgeschrien wird[28].

Es muss alles viel mehr in der Dialektik bleiben oder vielmehr in die Dialektik kommen zwischen Schicksal und Freiheit, eine Dialektik, aus der es keinen Ausgang und auch keine Vereinseitigung gibt.

27 Schadewaldt, *Die griechische Tragödie*, 23.

28 Aus demselben Grund zögere ich, mit Ricœur mitzugehen, wenn er in Erläuterung der Rede vom »bösen Gott« von der »Schuldhaftigkeit des Seins« spricht (SdB, 251 [dreimal], vgl. 250).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Darum ist die Antwort des Menschen auf die Verstrickung, in die er gerät – als Opfer und Schuldiger zugleich – auch nicht eine theoretische Erkenntnis, etwa ein Wissen über die Natur des Menschen oder über die Natur der Götter (oder über den Weltlauf[29]), sondern das Leid, das sein Los ist. Aber eben dies Leid ist eben nicht nur Leid – das wäre wiederum gar nicht tragisch –, es ist *als* Leid Wissen, und als Leid und Wissen ist es Antwort. Und als Antwort ist es Teil jener »Handlung«, von der Aristoteles spricht, um dann gar nicht auf ihren Inhalt einzugehen, sondern auf ihre Wirkung.

Hier sind wir am Punkt der tiefsten Erkenntnis der Ricœur'schen Interpretation des Tragischen. Ricœur spricht von der »ungeheuren Dichte des Leidens, die der Mensch dem göttlichen Tun entgegensetzt«[30], der Mensch, der »von Ursprung an als Gegenpol des auf ihn niederbrechenden Unglückes eingesetzt ist« (SdB, 253). Die »ungeheure Dichte des Leidens«, sagt Ricœur, nicht: »das ungeheure Ausmaß des Leidens«, denn dies Leiden ist eben nicht nur ein Widerfahrnis (vor dessen Größe der Mensch nur erschauern oder von ihr zerschmettert werden könnte), es ist, wie Ricœur kurz danach sagt, eine Art »Akt« (*acte*), es ist des Menschen *Beitrag*, der *menschliche* Beitrag zu jener Begegnung, deren göttlicher Beitrag in einem Walten liegt, das den Menschen radikal übersteigt (radikal heißt hier *bis ins Unfassbare*) und doch in sich hineinnimmt. Auf dies Doppelte: unfassbares Übersteigen des göttlichen Waltens in Bezug auf alle menschlichen Kategorien, und doch Betroffenwerden des Menschen, Hineingenommenwerden des Menschen in dies Geschehen, in diese Größe, Hinaufgerissenwerden auf die Höhe dieser übermäßigen Begegnung…, antwortet der Mensch – mit seinem Leid.

Und eben das ist entscheidend: die Antwort ist Leid und kann nur Leid sein, aber auch: das Leid ist Antwort: *so* steht der Mensch, wie wir vorhin sagten: in aller Ungleichheit dem Gott – für einen Moment ebenbürtig gegenüber. Oder, wie Ricœur sagt: »In seinem

29 Wie etwa Schopenhauer suggeriert, nach dem der »tragische Geist« im »Aufgehen der Erkenntniß [besteht], daß die Welt, das Leben, kein wahres Genügen gewähren könne, mithin unserer Anhänglichkeit nicht wert sei […]« (*Die Welt als Wille und Vorstellung. Ergänzungen zum dritten Buch*, Bd. 3, 495).

30 »[…] cette énorme opacité du souffrir que l'homme oppose à la geste divine« (SM, 434).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sinn als Antwort, Entgegnung, Herausforderung beginnt das Leid tragisch zu werden, nicht nur lyrisch« (SdB, 253).

»Lyrisches Leid« ist beklagenswert, »tragisches Leid« ist groß und macht groß, oder umgekehrt gesagt: die Größe *bringt* das Leid, sie reißt den Menschen und den Gott im Leid zusammen. Dann aber kommt das Leid nicht einfach über den Menschen, es wird, wie gesagt, Antwort an den Gott und darin Anerkennung seiner, aber Anerkennung im Behaupten des eigenen »erhabenen Handelns« und »sich weigernden Wollens«[31] (SdB, 254); eines Handelns, das erhaben wird, indem es sich mit Gott misst – und d.h. *vermisst*.

Am Ende seines ersten Paragraphen über die »Vortragischen Themen« kam Ricœur auf die unlösbare Frage, ob die Vermessenheit des Menschen der Grund der göttlichen Eifersucht (des göttlichen Neides) sei oder ob dieser Neid die Vermessenheit ›mit Hilfe‹ der Verblendung des Menschen provoziert (vgl. SdB, 248). Sehen wir jetzt nicht, dass die Sackgasse dieser Alternative letztlich selbst die Antwort ist? Die menschliche Vermessenheit ist, wo der Mensch auf einer gewissen Höhe dem Gott begegnet, *sein Menschsein selbst*, so wie der göttliche Neid dort, wo der Mensch sich zu seinem Gegenüber erhebt, weil es nicht anders sein kann, wo es Götter und Menschen gibt, *das Gottsein selbst*. Das *mysterium iniquitatis*, von dem Ricœur spricht (SdB 250), und das er als das »mysterium iniquitatis des bösen Gottes« versteht[32], ist dann in Wahrheit das *mysterium iniquitatis* der Ungleichheit zwischen Gott und Mensch, das sein Geheimnis darin hat, dass sie sich doch begegnen.

Mit Recht betont Ricœur, dass »die Hybris allein nicht tragisch« ist (SdB, 253); sie kann auch rein ethisch verstanden werden[33], dann ist von ihr abzuraten, denn in ihr überhebt sich der Mensch. (Und wenn er dieser Gefahr eingedenk ist, kann er sie vermeiden.) Die tragische Vermessenheit hingegen gibt es erst im Verhältnis zu dem Gott, der nicht anders kann als ihr zu zürnen, so wie sie nicht anders kann, als sich gegenüber ihm aufzubauen. Weder ist die Überheblichkeit eine menschliche Eigenschaft noch ist der Neid

31 SdB, 254; auf Französisch: »au pur souffrir se joint l'agir, l'agir suprême d'un vouloir qui refuse« (SM, 435).

32 SdB, 253, vgl. 250.

33 Das hat schon Solon entfaltet: »das Glück erzeugt Begehren nach Noch-mehr – die πλεονεξία –, diese die Vermessenheit – ὕβρις – und diese das Unglück« (SdB, 253).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine göttliche; weder die eine noch auch die andere ist auch eine Gemütsregung, beide sind vielmehr die auf die beiden Seiten der Begegnung verteilten Kräfte ihrer Beziehung.

Ich bin mir nicht sicher, ob Ricœur das so gesehen hat, obwohl er einen Begriff ins Spiel bringt, dem wir in Hölderlins Deutung des Ödipus-Tragödie schon begegnet sind, den des »Zorns«, der bei Hölderlin genau dies objektive Geschehen bedeutet. Wenn Ricœur vom »Zorn« spricht (»Von da an hat der Zorn der Götter als Gegenüber den Zorn der Menschen«[34]), dann nimmt er auf den *Gefesselten Prometheus* bezug, in dem der Titan offen gegen den obersten Gott revoltiert. Vom Zorn bewegt, in Zorn geraten überschreiten sowohl der Gott als auch der Titan das Maß, das eine gelingende Gemeinsamkeit gewähren könnte. Der »Zorn« bleibt so gesehen eine »subjektive« Regung. Ist aber aufs Ganze der griechischen Tragödie gesehen das gemeint? Ist nicht der Begriff des »Zorns« in einem objektiveren Sinn zu nehmen? Wir können an Ricœurs Formulierung selber die Richtung anzeigen, in die das weist. »Von da an hat der Zorn der Götter als Gegenüber den Zorn der Menschen« (SdB, 254). Ist damit nur eine momentane Aufwallung benannt, ist damit nicht eine Ungleichheit bezeichnet, die irreparabel ist? Ein *mysterium iniquitatis* anderer Art: im tiefsten Grund des Seins ist nicht Gleichheit, sondern Ungleichheit. Bisher war von Neid/Eifersucht (*φθόνος*) auf der einen Seite und Vermessenheit/Hybris (*ὕβρις*) auf der anderen die Rede; nun aber tritt ein Wort auf, das für beide Seiten gelten soll – nicht nur für den Gott, der zornig wird gegen den Menschen, nicht nur für den Menschen, der zornig wird auf den Gott –, sondern für beide zugleich in ihrer Begegnung. In der Tat, das Erstaunliche ist, dass hier dasselbe Wort für die Götter und die Menschen wahr ist; und ist nicht eben das – anachronistisch gesprochen – der *Grund* ihres Zorns? Diese Begegnung im zugleich Gleichen und Ungleichen. Ein Aneinander-, Ineinandergeraten, das nicht sein kann und das doch auch nicht ausbleiben kann. Darum »Zorn« zwischen Gott und Mensch, als die Weise ihrer Begegnung. Beide haben mit der Ungleichheit zu kämpfen von verschiedenen Seiten her, und ihr Kampf ist Annäherung und Entfernung (und zwar im gleichen Geschehen) oder radikaler (mit Hölderlin): Einswerden und Scheidung. Dafür steht das Wort »Zorn« – und zwar

34 SdB, 254, vgl. 255.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht nur der der Götter, die ihre unvergleichliche Stellung behaupten wollen, sondern auch der der Menschen, die die ihre einnehmen wollen und müssen[35]. Zorn, der sich auf beide Seiten verteilt: Gott und Mensch. Beide treten in ein Verhältnis ein, das sie – je näher sie sich kommen – umso weiter auseinanderschleudern muss.

Das war der Grund, warum wir von »Größe« sprachen, als Charakteristikum der tragischen »Handlung«. Die Tragödie, die bleibende Unfassbarkeit der Tragödie, als Ausformulierung eines göttlich-menschlichen Geschehens, ist eine Frage der Höhe, auf der sie sich abspielt.

6. Die Wirkung der Tragödie

Seit der ersten systematischen Betrachtung der Tragödie in Aristoteles *Poetik* gehört zu ihrer Wesensbestimmung die Wirkung, die sie auslöst: »Die Tragödie ist die Nachahmung einer edlen und abgeschlossenen Handlung von einer bestimmten Größe in gewählter Rede, derart, daß jede Form der Rede in gesonderten Teilen erscheint und daß gehandelt und nicht berichtet wird und daß mit Hilfe von Mitleid und Furcht eine Reinigung von eben diesen Affekten bewerkstelligt wird.«[36]

Die die Wirkung kennzeichnenden griechischen Begriffe sind *ἔλεος, φόβος* und *κάθαρσις*. Ihre Übersetzung ist umstritten und ergibt sich aus der Bedeutung, die man ihnen vom Verständnis der Tragödie (und auch von anderen Voraussetzungen) her zuteil werden lässt. Zumeist übersetzt man ins Deutsche mit »Mitleid und Furcht«; Schadewaldt, der der Formulierung eingehende Untersu-

35 Vom »Zorn der Menschen, der sich dem Zorn Gottes ins Angesicht erhebt«, spricht Ricœur (SdB, 255).

36 Aristoteles, *Poetik VI*, 1449b 24–28, zitiert nach der Übersetzung von Olof Gigon: Aristoteles, *Vom Himmel. Von der Seele. Von der Dichtkunst*, München 1983, 398. Die für uns entscheidende Passage lautet auf Griechisch: *δι᾽ ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν*. Die Übersetzung Gigons *»mit Hilfe von…«* scheint mir in unsachgemäßer Weise zu vereindeutigen; es wäre wohl besser zu übersetzen »bewirkt *durch* …« Oder noch näher beim griechischen Wortlaut (nach Schadewaldt): »durch *éleos* und *phóbos hingelangend zur* […] Reinigung von derartigen Affekten«. (*Die griechische Tragödie*, 11; die Hervorhebungen sind von mir.)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chungen gewidmet hat, erläutert: »das Wort *éleos* […] bezeichnet von Homer an das unmittelbare Gefühl der Ergriffenheit und Rührung«. Was *phobos* angeht, tun wir »gut daran, zu der vor Lessing üblichen Übersetzung ›Schrecken‹ zurückzukehren. […] Die Tragödie ist also ein Spiel der schrecklichen und rührenden Begebenheiten.«[37]

Ricœur geht in keinem der Texte, in denen er das Tragische bzw. die Tragödie ausführlich behandelt, systematisch auf dies Thema ein, kommt aber immer wieder auf die Wirkung der Tragödie zu sprechen[38]. Er übersetzt *φόβος* und *ἔλεος* mit »terreur« und »pitié«[39] oder er paraphrasiert durch »crainte spécifique« und »regard miséricordieux«[40]. In beiden Fällen unterstreicht er, dass es um spezifische Gefühle geht; es geht also nicht um Furcht (oder Schrecken) und Mitleid im alltäglichen Sinn; diese Gefühle sind hier gebunden an das, was Aristoteles »die Handlung« nennt: Ein unerbittliches Schicksal trifft auf den Menschen, der doch Verantwortung hat, der schuldig werden kann und in der Tragödie schuldig wird, aber schuldig-unschuldig in unfassbarer Verquickung, die nicht anders kann als eine »immerfort bestürzende Wirkung« erzeugen (SdB, 244). Diese Bestürzung ist der *φόβος*. Der Zuschauer weiß, dass ihm solches nicht widerfahren wird, in zu gleichmäßigen Bahnen verläuft (bei allem Glück und Unglück) sein Leben, aber er ahnt auch – und das, was ihm die Tragödie zeigt, treibt seine Ahnung an, treibt sie sozusagen in die Höhe eines Geschehens, das er und niemand fassen kann – dass das Menschliche in seiner Größe und Abgründigkeit nicht gesehen wäre ohne dies gewaltige Zusammenstoßen. Darum ist die Übersetzung mit »Schauder« vielleicht die treffendste, weil der »Schauder« in Furcht und Schrecken, in der *Form* von Furcht und Schrecken, den Blick zugleich nach oben richtet, in der Erfahrung eines nicht nur Schrecklichen, sondern zugleich auch Über-mäßigen und Überlegenen.

---

37 Schadewaldt, *Die griechische Tragödie*, 16 f.

38 So geht er (relativ kurz) auf die »Läuterung«/»Reinigung« (Katharsis) ein in SdB, 259 vgl. 264 und in; P. Ricœur, *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique*, Paris 1983, 82 f. Hier auch der Hinweis Ricœurs auf seinen Aufsatz *The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling*, in: *Critical Inquiry 5*, no. 1 (1978), 143–159.

39 »[L]es émotions spécifiques de la terreur et de la pitié« (SM, 438).

40 In *Temps et récit I* übersetzt Ricœur mit »frayeur et pitié« (82, vgl. 112).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nicht umsonst spricht Ricœur von »Schicksalsangst« und »Schicksalsleid«[41]: »Läßt man die eine oder die andere Seite der Tragik weg, das Geschick oder das menschliche Handeln, so schwindet die Schreckenswirkung hin. Selbst das Mitleid wäre nicht tragisch, wenn es nicht aus dieser *Schicksalsangst* stiege, die eine Freiheit und eine Transzendenz zusammenspannt; das Mitleid geht aus dieser Angst als ein *Schicksalsleid* hervor […].«[42]

»*Schickalsangst*« – damit ist nicht nur gemeint Angst vor dem, was das Schicksal bringt, sondern Angst (oder, wie wir eben sagten, »Schauder«) vor dem, dass es das Schicksal ist, das bringt; als wäre das, *was* es bringt nur das Vehikel der Erfahrung (und *zu* der Erfahrung), dass das Schicksal mit dem Menschen zu tun hat, dass aber, wo dies der Fall ist, es zu groß (zu mächtig, zu fürchterlich) ist für den Menschen, und zwar gerade, wenn es ihn zu dieser Größe (zur Größe dieser Begegnung) erhebt.

»Sckicksalsangst« ist das eine, »*Schicksalsleid*« das andere. Es ist als käme das Deutsche durch die in ihm angelegte Möglichkeit, unterschiedliche Begriffe in einen zusammenzuziehen, der Kühnheit der Ricœur'schen Formulierung entgegen: Schicksalsangst – nicht nur Angst vor dem Schicksal, sondern auch Angst, die das Schicksal, wenn man so verwegen sagen darf, gewährt, mit-teilt; und ebenso Schicksalsleid – Leid am Schicksal, Leid durch das Schicksal, aber auch Leid vom Schicksal mit dem Menschen geteilt[43], Leid, an dem der Mensch Anteil haben muss (sonst wäre es ja nicht Schicksal) und – beinahe unerträglich zu sagen – Anteil haben darf.

»Mitleid« im gebräuchlichen Sinne des Wortes führt eine Bewegung aus von oben nach unten; der Gesunde beugt sich hinab zum Kranken, der Besitzende zu dem, der alles verloren hat – nicht in Herablassung, sondern in der seelischen Großmütigkeit, auf seiner Position, auf seinem Stand nicht zu beharren, sondern an dem Leid ›dort unten‹ (und dass es ›dort unten‹ ist, das macht das Leid selber) teilzunehmen. Darum hat wahres Mitleid gar nichts von Arroganz, es steigt wirklich hinab, um im Leid nun *beisammen*, d.h. auf der gleichen Ebene (eben der des Leidens) zu sein.

41 SdB, 253, vgl. 261. Auf Französisch: »peur de destinée« und »souffrance de destinée« (SM, 434).

42 SdB, 253, Hervorh. von mir (HCA).

43 Der französische Genitiv erfüllt übrigens in seiner Mehrdeutigkeit eine vergleichbare Funktion wie die Zusammenziehung der Begriffe im Deutschen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das »Mitleid« aber, das die tragische Handlung auslöst: der Zusammenprall des Übermächtigen (Göttlichen) und des doch auf seine Weise auch Mächtigen (Menschlichen) in unerklärlicher Ungleichheit (*mysterium iniquitatis*!), die doch als Begegnung sich ereignet und notwendig *Zusammenstoß* wird, dies Mitleid beugt sich nicht von oben herab zum armen Leidenden, sondern es wird vom Leid des tragischen Heroen mit in seine Höhe genommen. Denn es betrifft ja nicht einen Menschen, dessen Leid wir auch als das unsere vorstellen könnten, vielmehr einen vom Schicksal ausgezeichneten, mit dem wir uns in keiner Weise vergleichen können, und es betrifft ein Widerfahrnis, von dem wir wissen, dass es uns nie gelten wird. Und dennoch sind wir von ihm betroffen, aber nicht, indem wir zu ihm hinab-, sondern indem wir zu ihm *auf*-sehen.

Das tragische Mitleid (*eleos*), von dem Aristoteles spricht, und eben darin ist es von dem *phobos* untrennbar – ist dementsprechend Mitleiden in dem Sinn, dass die Erregung des Zuschauers ihn in die Nähe des Helden ›transportiert‹, an dessen Leid er für einen Moment teilhaben darf. Welchen Moment? Den Moment der Erregung, die sich auffächert in den »Schauder«, der den Blick nach oben richtet in bestürztem und doch auch verehrendem Entsetzen angesichts der Übergröße des Unglücks, und in das »Mitleid«, das mit dem Schauder in die Höhe genommen wird, als Teilhabe an einem Leid, das der gewöhnliche Mensch nie ›verdient‹ haben würde, das ihn aber doch berührt, das doch geheimnisvoller Weise auch für ihn wahr ist, weil er weiß, dass es dem Menschen *als Menschen* gilt. Weiß, dass es hervorgeht aus der Begegnung zwischen Mensch und Gott, und dass es in all seiner unfassbaren schrecklichen Größe diese Begegnung *ist*, und zwar so, dass sich in ihr die Wahrheit des Göttlichen für den Menschen zeigt, weil in ihr für eine kurze Weile der Mensch dem Gott gegenüberstehen darf.

»Vom Leid des tragischen Heroen« war eben die Rede; ist es aber, wenn wahr ist, was wir eben von der Begegnung zwischen Gott und Mensch sagten, nicht zugleich das Leid des Gottes, der es ›schickt‹? Wie Ricœur vom »Zorn der Götter« und vom »Zorn der Menschen« redet (254) und von der »Verstricktheit des Götterzorns und des Menschenzorns« (SdB, 257, vgl. 259), muss man so nicht auch vom Leid des Menschen *und* vom Leid des Gottes reden, von der Verstricktheit beider Leiden, weil es dies Leiden gar nicht gäbe, wenn nicht beide an ihm beteiligt und beide von ihm betroffen

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wären, wenn es nicht aus der Begegnung *iniquitatis* der beiden – und aus gar nichts anderem entstünde?

Das ist also das tragische Mitleid: das unverdiente Teilhaben des gewöhnlichen Zuschauers der Tragödie am göttlich-menschlichen Leid, das den Menschen überwältigt und sich ihm doch auch – gewährt.

7. Das *πάθει μάθος* und das »tragische Wissen«

Es gibt noch eine andere »Wirkung« der tragischen »Handlung«, sie betrifft nicht in erster Linie den Zuschauer (wie *eleos* und *phobos*), sondern den ins tragische Geschick Hineingezogenen, und in ihm schuldig Werdenden: es ist die »Erkenntnis durch Leiden«. Sie wird im berühmten (ersten) Chorlied des *Agamemnon* ausdrücklich benannt: »Zeus, *wer* Zeus auch immer möge sein, / ist ihm dieser Name lieb, will ich gern ihn nennen so; / ihm vergleichen kann ich nichts, / wenn ich alles erwäg', außer ihm selbst / – so des Denkens vergebliche Qualen / ich in Wahrheit bannen will … // Ihm, der uns des Denkens Weg führt / zum *Verstehen durch Leid*, / unter dies Gesetz uns stellt. / Drum pocht selbst im Schlaf Gewissensangst jähen Schlags wach das Herz, / und es keimt wider Willen weiser Sinn. / Wohl heißt streng und schonungslos / der ewgen hochgethronten Götter Gunst.«[44]

Halten wir uns zunächst an die berühmt gewordene Formel selber! »[D]urch Leiden zum Verstehen«. Es wurde viel gerätselt, was damit wohl gemeint sei. Die einfachste Lösung wäre, den Ausdruck in einem didaktischen Sinn zu verstehen. »Sieh her«, sagt der Zuschauer zu sich selbst, und er legt es auch dem tragischen Helden nahe, es zu sich zu sagen: »… so geht es, so muss es gehen, wenn der Mensch sich über sich selber erhebt!« Solche moralische Lehre hätte einen Sinn, wenn tatsächlich in erster Linie ein moralisches Problem vorläge; aber genau das ist ja in der Tragödie nicht der Fall. Der Mensch (der tragische Held) ist zwar schuldig, aber er ist nicht schuldig, dass er schuldig ist; er ist »unschuldig-schuldig« (SdB,

44 SdB, 261; *Agamemnon*, 160 ff. Die Übersetzerin Maria Otto zitiert Aischylos nach der Übertragung von J. G. Droysen, Wiesbaden, Berlin o. J. (Die Einteilung nach Versen habe ich eingefügt; HCA.).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

257); nur dass dies fatale Zusammenwirken des Menschen und einer übermenschlichen Macht aller moralischen Logik entgegen (und gibt es hier überhaupt eine andere?) seine Schuld nicht relativiert, sondern bestätigt, ja unbestreitbar macht[45]. Es geht also nicht nur um Moralisches; und was »gelernt« werden kann, kann darum auch kein Moralisches, keine »Moral« sein. Ja, es ist überhaupt die Frage, in welchem Sinn hier von Lernen, von Wissen die Rede sein kann.

»Ist die tragische Theologie ausdenkbar?«[46], fragt Ricœur und er antwortet selber: »Die Tragödie arbeitet sie nicht reflexiv aus, sie zeigt sie an den Personen, in einem Schauspiel, unter einem poetischen Gewand und durch die spezifischen Gefühlsbewegungen von Furcht und Mitleid. Dennoch kam sie der Weisheit auf die Lippen, in Sentenzenform, d.h. auf halbem Weg vom gespielten Drama zur gedachten Weisheit.« (»[…] à mi-chemin du drame et de la sagesse pensée.«)[47]

Hier sieht es so aus, als ließe sich das, was die Tragödie vor- oder vielleicht besser *aufführt*, doch irgendwie in ein Wissen, eine »Weisheit« (»sagesse«) überführen, beinahe als könnte man eine Lehre daraus zu ziehen. Nicht umsonst verwendet Ricœur kurz danach den Begriff der »Lehre(n)« hinsichtlich der tragischen Chöre[48]. Er deutet aber doch, und wie mir scheint, der Tragik der griechischen Tragödie näher, eine andere Auslegung an. Die Frage ist nämlich die, ob die mit dem Wort *μάθος* angesprochene Erkenntnis ein Wissen ist, das außerhalb der tragischen »Handlung« oder *in* dieser Handlung statthat. In diese letztere Richtung scheint Ricœur zu gehen, wenn er sagt: »[…] diese Gefühle[49] [entstehen] nur im Klima des tragischen Mythos« und fortfährt: »Indes sind diese Gefühle auch eine Weise des Verstehens« (SdB, 264). Dann ginge es in dem aischyleischen *μάθος* nicht um eine theoretische, etwa moralische Lehre, sondern um eine Teilhabe am tragischen Geschehen selbst, in der

45 Vom »Zyklus der Schuld als Unglück« spricht Ricœur (SdB, 250) in einer Formulierung, die trotz ihrer unerträglichen Spannung keiner Auflösung zuneigt.

46 SdB, 257. »La théologie tragique est-elle pensable?« (SM, 438).

47 SdB, 257; vgl. SM 438. O. Abel geht in seinem schon erwähnten Aufsatz *Ricœur et la question tragique* mehrfach auf die Thematik eines Übergangs zur »praktischen Weisheit« ein.

48 SdB, 257, unter Verweis auf die *Die Perser, Agamemnon, Antigone*. »Die tragischen Chöre singen die gleichen Lehren.« Auf Französisch: »Les chœurs tragiques chantent de pareilles maximes« (SM, 438).

49 *Eleos* und *phobos*.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Leid und Erkenntnis eins werden: das Leid ist Erkenntnis und die Erkenntnis ist Leid. Und beide in ihrer unteilbaren Verbindung sind Teilhabe.

Kehren wir aber nochmals zum zitierten Chorlied des *Agamemnon* zurück, aus dessen Zusammenhang wir die *πάθει μάθος*-›Formel‹ etwas voreilig isoliert haben. Der Chor ruft zu einer Macht, deren Namen er sich nicht sicher ist. Was ist mit dieser Unsicherheit angedeutet? Ein Doppeltes: Wer der ist, zu dem gerufen wird, ist nicht gewiss – nur dies: er ist der Höchste und darum der Zuständige, zugleich aber der, der doch, *weil* er der Höchste ist, nicht zu fassen ist. Das ist das eine; das andere aber ist, dass darum das Anrufen doch nicht unmöglich wird. Es kann rufen, es weiß die Richtung, aber der Name, dessen es sich bedient, meint mindestens so wie den Zielpunkt des Rufs dies, dass er (der Ruf) immer weiter gehen muss, weil der Angerufene zwar angerufen, aber nie eingeholt werden kann. »[…] ihm vergleichen kann ich nichts, / wenn ich auch alles erwäg', / außer ihm selbst«. Das ist die schmerzhafte und nie auszuschöpfende Erkenntnis von einer Unvergleichlichkeit, die bedeutet, dass alles Denken, das ja immer Anhalt braucht, um sich zu vergewissern, um das eine am andern zu messen, hier scheitert und im Scheitern sich dem Größeren, an dem es scheitert, *übergibt*: »ihm vergleichen kann ich nichts – *außer ihm selbst*«.

So wird das *Scheitern* des Denkens selbst zu einer neuen *Art* des Denkens, die darin ihr Charakteristikum hat, dass sie statt das *zu*-Denkende in die eigenen (schon vorhandenen) Kategorien zu ziehen[50], es (dies Denken) vom *unmöglich* zu Denkenden sich ent-eignen lässt. Ja, dies »Bannen« gelingt nicht; die vergeblichen Qualen des Denkens bleiben, aber sie weisen nun über sich hinaus in eine Richtung, die der *Ruf* nimmt, die der Ruf auftut, nicht um das Angerufene einzuholen, sondern um *im Ruf* das Enteignete (das ent-eignete Denken) zu *über-eignen*. So ist der Anruf an Zeus, wenn er denn so sich nennen lässt, zugleich die Situationsbestimmung dessen, der ruft.

Insofern ist das nun Folgende, jene berühmte Formel: »zum Verstehen durch Leid« an dieser Stelle eigentlich gar nichts Neues; denn es war ja schon gesagt, dass das Verstehen, wie der Mensch es normalerweise praktiziert (als ein Einholen des zu Verstehenden),

50 »[…] so des Denkens vergebliche Qualen / ich in Wahrheit bannen will […].«

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

angesichts der göttlichen Größe scheitert. *Das* hat das Leid ihn schon gelehrt; nun lehrt es ihn nochmals dies: dass, *wie* er es in den Bereich der Unerreichbarkeit nur hinausrufen kann, in der es zwar nicht ankommt, in der es sich aber auch nicht verliert, *so* er doch gerade da hineingehört. Darum ist Erkennen hier Leid; und darum ist zugleich hier Leid Erkenntnis.

Wie es der Chor denn auch sagt: »und es keimt wider Willen weiser Sinn«. Das muss man in der strengsten, in der fordernsten Bedeutung nehmen: nicht ein Sinn flöge uns zu ohne unser Zutun oder (schon strenger): gegen die Tendenz unseres Verstehen-Wollens, sondern – auf dichtestem Raum zusammengedrängt: der Sinn, der ›keimt‹, tut es ›wider Willen‹, er ist Leid, Erfahrung des Leids. Das und gar nichts anderes ist hier der »Sinn«. – Wie Ricœur einmal sagt: »Ich glaube, dass die tragische Anschauung als reiner ›Typus‹ jede Befreiung ausschließt außer der ›Sympathie‹, dem tragischen ›Mitleid‹, d.h. einem ohnmächtigen Gefühl der Teilnahme am Unglück des Helden […]« (SdB, 259). – Gar nichts anderes also als das Leid selber, in dem der Mensch gegenüber dem unvergleichlichen und das heißt unbegreiflichen Gott seinen Platz einnimmt, und mit dem er auf den unergründlichen Gott antwortet.

Nun aber kommt noch ein Vers, und er ist vielleicht der schwerst zu fassende des ganzen Lieds: »Wohl heißt streng und schonungslos der ewgen hochgethronten Götter Gunst.« Wie kann hier auf einmal von »Gunst« die Rede sein? Soll da eine Wende stattgefunden haben, vom Leiden zur Versöhnung, vom Leid zur Gunst? Oder soll das Leid selber, weil es die Nähe zu den Göttern bezeugt, weil es die Nähe zu den Göttern *ist*, *Gunst* sein?

Für unser Verständnis ganz unverhofft kommt das Wort von der Gunst herein, freilich nicht zur Aufhebung der schonungslosen Strenge, sondern als wäre sie in diese Strenge hineingehörig und als würde sie aus ihr – erstaunlich, unwahrscheinlich, ja wunderbar zu sagen – ausstrahlen.

Wie ist dies zu denken, dass aus dem nicht nur gewaltigen, sondern fürchterlichen (andrerseits nicht nur fürchterlichen, sondern auch gewaltigen) Unglück so etwas wie göttliche »Gunst« göttliche »Huld«[51] aufsteht und sich offenbart? Wenn zutrifft, was wir herausstellten, dass das Entscheidende in der griechischen Tragödie die

51 Otto, *Das Wort der Antike*, 200, vgl. 206.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Begegnung zwischen Gott und Mensch ist, dann gibt es nur eine Möglichkeit zu denken, wie mitten im schauerlichen Geschehen die göttliche Huld aufbricht, nämlich *so*, dass aus dem Zusammenprall zwischen Gott und Mensch das Göttliche *göttlich* – und das Menschliche menschlich hervorgeht. Darum kommt es inmitten des Staunens und Schreckens zu einer eigentümlichen Ruhe, die ihren Grund darin hat, dass sie – *im* Erfahren, *im* Leiden – das *Anerkennen* des Göttlichen und des zu ihm im Verhältnis stehenden Menschlichen ist. Die Götter sind also nicht auf einmal gnädig geworden. Aber, dass sie sind, die sie sind, und dass sie erkannt werden als die, die sie sind, dass sie von den sterblichen Menschen, die ihre Gegenwart trifft, erkannt werden, das ist *ihre* Gunst.

Wie Hölderlin, unter allen Nachfolgern der Griechen es mit der tiefsten Intuition gesehen hat: »Die Darstellung des Tragischen beruht vorzüglich darauf, daß das Ungeheure, wie der Gott und Mensch sich paart, und gränzenlos die Naturmacht und des Menschen Innerstes im Zorn eins wird, dadurch sich begreift, daß das gränzenlose Eineswerden durch gränzenloses Scheiden sich reiniget.«[52]

Dann bedeutet auch die Katharsis, auf die Hölderlin hier anspielt, etwas anderes als nur einen psychologischen Vorgang: das objektive Geschehen, in dem Gott und Mensch *gegeneinander* und im Gegeneinander *miteinander* ihren jeweiligen Platz finden. (Alles Psychische, Psychologische ist nur ein Teil davon.)

8. Das Tragische und die Philosophie

Nach dem Versuch, in Grundzügen Ricœurs Verständnis des Tragischen darzustellen[53], fragen wir, inwiefern diese Gedanken über

52 F. Hölderlin, *Anmerkungen zum Ödipus*, in: *Sämtliche Werke*. Grosse Stuttgarter Ausgabe, Bd. 5, 201; vgl. Hölderlins Brief an Christian Gottfried Schütz aus dem Jahr 1799: »Der Gott und Mensch scheint eins, darauf ein Schicksaal, das alle Demuth und allen Stolz des Menschen erregt und am Ende Verehrung der Himmlischen einerseits und andererseits ein gereinigtes Gemüth als Menscheneigentum zurückläßt« (*Sämtliche Werke*. Grosse Stuttgarter Ausgabe, Bd. 6/1, 382).

53 Wie ersichtlich wurde, war es uns nicht möglich, bei einer bloßen Darstellung zu bleiben. Das »Thema« des Tragischen, seine Dynamik, vielleicht muß man

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das Tragische eingebettet sind in seine Philosophie. Wir haben dazu umso mehr Anlass, als Ricœur, nachdem er sich in den 50-er und 60-er Jahren mehrfach explizit diesem Thema gewidmet hatte, später immer wieder auf es zurückkam, insbesondere in dem späten Hauptwerk *Das Selbst als ein Anderer*.

Etwas schematisch, lassen sich vier verschiedene Ebenen unterscheiden, auf denen das »Thema« des Tragischen eine wichtige Rolle spielt.

(a) Zunächst Ricœurs ganz grundsätzliches Verständnis der Philosophie, die sich nicht in sich selber gründet. *Aux frontières de la philosophie* heißt, wie schon erwähnt, der Untertitel zum Band *Lectures 3.* Die Grenzen der Philosophie aufzusuchen, um von dem her, was in die Philosophie nicht von selber her Einlass findet, ihre Bestimmung zu ergreifen und neu zu entfalten, kann als Grundimpetus des Ricœur'schen Denkens verstanden werden. In diesem Zusammenhang spielt die Reflexion über das Tragische eine Rolle. Das Tragische – verstanden nicht als eine Wesens-Bestimmung, die die Philosophie aus sich selbst hervordenken könnte, sondern als Begriff, der bündelt, was die Tragödien – und zwar in der maßgebenden Form, die sie im klassischen Griechentum fanden – zu verstehen bzw. nicht zu verstehen geben, dies Tragische also ist eine *Erfahrung par excellence*, die die Philosophie nicht aus sich erzeugen, der sie nur begegnen kann.

(b) Auf einer zweiten Ebene hat Ricœur diese Begegnung exemplarisch durchgeführt, indem er die tragische Erfahrung in einen größeren Kontext, den er mit dem Begriff der »Fehlbarkeit des Menschen« benennt, einzeichnet und zwischen verschiedenen Mythen bzw. Symbolen und »Symbolgefügen« ein implizites ›Verständnis‹ feststellt und herstellt. Das geschieht insbesondere im fünften Kapitel des Zweiten Teils der *Symbolik des Bösen* mit dem Titel »Der Zyklus der Mythen« und in der Schlussausführung des Buches.

(c) Das Tragische kehrt in philosophisch bedeutender Weise wieder im späten Hauptwerk *Das Selbst als ein Anderer* unter der Frage, wie die Verantwortlichkeit des menschlichen Subjekts eigentlich zu denken sei in Anbetracht dessen, dass die Freiheit des Menschen

sogar sagen, seine »Gewalt«, riss den Gedankengang immer wieder mit sich oder an sich – über eine Wiedergabe der Ricœur'schen Gedanken hinaus.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nie eine reine, dass sie vielmehr eingesenkt ist in einen Zusammenhang, der sie einerseits bestimmt, der sie aber andrerseits dennoch von ihrer Verantwortung nicht entlastet. Die große Thematik des Buches: die »Dialektik des Selbst und des Anderen« (SaA, 12, passim) kommt hier in zugespitzter Weise zur Verhandlung, und das Tragische kann verstanden werden als die Ausformulierung einer nirgendwo sonst so radikal ›formulierten‹ Aporie, die doch für den zum Handeln sich bestimmen müssenden Menschen keinen Endpunkt ausmachen darf.

(d) Auf die vierte Ebene waren wir zu Anfang schon kurz eingegangen; sie hängt mit der eben ersterwähnten zusammen. Das, was der Philosophie als ein immer Fremdes begegnet und sie gerade so herausfordert, sie verunsichert, sie aber auch belebt, das wird zu einem Grundcharakteristikum der Philosophie dort, wo ihre Suche nach Einheit, zumindest Einheit des Denkvollzugs, angesichts des immer Anderen, das ihr begegnet und dem sie begegnen will, sich aufsplittert in eine Vielheit von Perspektiven, die die Philosophie zu ihrer Aufgabe machen muss. Insofern ist der Titel eines der Aufsatz-Bände aus der mittleren Periode des Schaffens Ricœurs *Der Konflikt der Interpretationen*[54] die Beschreibung seines Verständnisses von Philosophie überhaupt.

Es ist unmöglich hier auf alle vier Problemstellungen einzugehen; wir müssen uns auf die erste beschränken in der Erwartung, dass die zweite, dritte und vierte an anderer Stelle Berücksichtigung finden; die zweite im Zusammenhang der Darstellung des großen Werks *Philosophie de la volonté*, die dritte bei der Besprechung von *Das Selbst als ein Anderer* und die vierte im Zusammenhang der Präsentation von Ricœurs Hermeneutik.

Kehren wir also zur ersten Ebene zurück: die Philosophie in der Begegnung mit dem Anderen ihrer selbst. »Von welchen nicht philosophischen *Quellen* ernährt sich die Philosophie?«[55] fragt Ricœur am Anfang seines Textes »Sur le tragique« und schlägt die Brücke zu anderen Aufsätzen desselben Bandes, in denen er etwa von der »Prophetie«, vom »Zeugnis«, vom »Namen Gottes«, vom

54 Auf Französisch: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969.

55 »[À] quelles *sources* non philosophiques la philosophie s'alimente-t-elle?« (L3, 187).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Glauben« und von der Inkommensurabilität des »Bösen« spricht. Die Behandlung des Tragischen ist von Ricœur bewusst in diesen Rahmen gestellt, und zwar unter der Frage, die hier eine entschiedene Zuspitzung erfährt: »Muss die Philosophie nicht in Spannung mit dem Anderen der Philosophie bleiben, um die Substanz zu bewahren, von der sie in ihrem Diskurs lebt (wörtlich: die sie in ihrem Diskurs aufnimmt, wiederholt)?«[56] Es ist also nicht nur eine Frage der Aufrichtigkeit der Philosophie, sich mit dem abzumühen, was ihr nicht entgegenkommt, ja was sich ihr sperrt. Es geht um das Eigenste der Philosophie; in diesem Sinne spricht Ricœur die Vermutung aus, der Tragödie käme möglicherweise in ihrer Eigenschaft als »poetisches Wort« (L3, 194) und »theatralische Darstellung« (L3, 194) das Verdienst zu, die Philosophie wieder zu versorgen, »aufzuladen« (»recharger«) mit jenen fundamentalen, unhintergehbaren Spannungen, die sie die Tendenz hätte, »auszuscheiden zugunsten eines kohärenten Diskurses« (L3, 194).

Ohne sich dem zu stellen, was ihr »nicht entgegenkommt«, hat Ricœur gesagt, würde die Philosophie ihre »Substanz« verlieren. In der Tat, die Tragödie kommt der Philosophie *nicht* entgegen, sie begegnet ihr auf eine Weise, die in ihr nicht vorgesehen war, mit der sie nie fertig wird, die sie im Gegenteil »immerfort erschüttert« (vgl. SdB, 244). Man kann den Skandal, den die Tragödie darstellt, auf unterschiedliche Weise namhaft machen; etwa durch die Evokation eines übergroßen Unglücks, das einen exemplarischen Menschen in sich hineinnimmt und möglicherweise »zermalmt«[57], oder durch den nie zur Ruhe kommenden Ausdruck einer »unschuldigen Schuld«, oder durch die verzweifelte Anklage gegen den »bösen Gott«, der in Ricœurs Konzeption so wichtig ist; immer bleibt nicht nur für den gesunden Menschenverstand und nicht nur für das, wie der Mensch meint, ihm zustehende Glücks-Verlangen, sondern auch für das philosophische Verstehen (Verstehen-Wollen und Verstehen-Müssen) ein Unbegreifliches, Un-einholbares.

Das wird von Ricœur ausdrücklich thematisiert, wo er nach einem möglichen Ausgang aus dem tragischen Zusammenhang fragt, etwa mit den Worten »Was kann in der tragischen Anschau-

56 »La philosophie ne doit-elle pas rester en tension avec l'autre de la philosophie, pour conserver la substance qu'elle reprend en son discours?« (L3, 200).

57 Vgl. SdB, 249.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ung das Ende des Bösen sein?« (SdB, 259) und antwortet: »Ich glaube, daß die tragische Anschauung als reiner ›Typus‹ jede Befreiung ausschließt […]« (SdB, 261). Oder wenig später: »Gemäß der tragischen Anschauung ist das Heil in Wahrheit nicht außerhalb, sondern in der Tragik« (ebd.). Die Tragik hört also nicht auf, und darum ist sie auch nicht – auf eine höhere Verständnis-Ebene transponiert – dem alles verstehenden Begriff einzugliedern. Und doch kann die Philosophie der Tragik gegenüber nicht indifferent sein. Sie kann ja ihr Verstehen-Wollen nicht sistieren.

Wie begegnet ihr also die Tragödie? Sie begegnet ihr als »Einbrechen«[58]. Das tut sie aber nur, weil die Philosophie nicht anders kann, als von ihr – trotz aller Widerständigkeit – möglicherweise »Unterweisung«[59] zu erwarten. Eine Unterweisung höchst eigentümlicher Art, denn das in der Tragödie Erfahrene führt ja zu keiner *Lehre*. Und wenn in der Tragödie selber von einem *πάθει μάθος* die Rede ist, dann wäre es eine unendlich verharmlosende Deutung, wollte man es verstehen im Sinne eines Fazits, das zu ziehen wäre, wie etwa das, *dass die Überhebung (Hybris) notwendigerweise zum Unheil führt*, oder das, *dass man sich in das von Göttern gewollte Unglück nur schicken kann* (aller Widerstand führe nur tiefer hinein). Das hat mit der Erfahrung des in der Tragödie Begegnenden nichts zu tun, weil es nicht auf der Höhe steht, auf der es nur widerfahren kann. Nein, nicht aus dem Leiden sind kluge Schlüsse zu ziehen nach dem Motto »Aus allem kann man etwas lernen«; sondern im Leiden selber liegt das Wissen, und wirklich »wissen« heißt, in das Leiden hineinkommen, nämlich dahin, wo nach Hölderlin der göttliche Zorn und der menschliche Zorn sich vereinen, begegnen. (Oder umgekehrt: der zwischen Gott und Mensch in ihrer Begegnung aufkommende Zorn sich auf beide verteilt.)

Es gibt also für die Philosophie keine direkte Unterweisung, aber auch nicht Indifferenz in der Begegnung mit dem Tragischen. Was bleibt, ist ein Mittelweg zwischen zwei Extremen: »[E]inerseits ist es nicht möglich, Reflexion und Bekenntnis einfach zu *koppeln*; […] die Philosophie muss alles umgreifen, selbst die Religion; denn die

58 SaA, 293; frz.: »irruption« (*Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 281).

59 SaA, 293; auf Französisch: »instruction«. Im Zusammenhang: »[D]iese ungewöhnliche Unterweisung des Ethischen durch das Tragische […].« »[C]ette instruction insolite de l'éthique par le tragique […]« (*Soi-même comme un autre*, 281).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Philosophie kann nicht unterwegs stehen bleiben; sie hat zu Anfang geschworen, kohärent zu bleiben; nun muss sie ihr Versprechen bis zu Ende halten. Aber ebenso wenig ist es möglich, eine unmittelbare philosophische Transskription der religiösen Symbolik des Bösen herzustellen […]. Zwischen diesen beiden Sackgassen wollen wir einen dritten Weg erkunden: den einer schöpferischen Sinninterpretation treu dem Antrieb, der Sinn*gabe* des Symbols und treu zugleich dem Schwur des Philosophen, der ihn darauf verpflichtet, alles zu verstehen« (SdB, 395 f.).

So gibt es eine »Bindung«[60] der Philosophie an einen Gehalt, den sie nie wird ›verdauen‹ können, und an eine Form der Sprache – die poetische – die nie die ihre wird werden können. Bindung also – und zugleich Widerstand. Wir haben von beiden schon gesprochen: »Widerstand« des Theaters gegen seine »Transponierung« in die Theorie; und Bindung der »Theorie« an das Theater, d.h. an das, was die Tragödie heraufführt. Die Verschränkung von Widerstand und Bindung wird zu einer »Mahnung« und einem »Aufruf«[61]. Wovor warnt aber die »Mahnung«? Vor einer Vereinnahmung. Und wozu ruft der »Aufruf« auf? Dazu, im Verstehen-Wollen des nie zu Ende zu Verstehenden nicht nachzulassen[62].

Beides zusammen: nicht vereinnahmen einerseits und andrerseits nicht nachlassen im Verstehen, wäre das, was Ricœur im Französischen mit »protéger« zum Ausdruck bringt. »Cette liaison à un grand spectacle serait alors le moyen spécifique par lequel peut être *protégée* la puissance du symbole qui réside en tout mythe tragique« (SM, 424 f.).[63] Von der »Macht, der eigentümlichen Kraft des Symbols« spricht Ricœur, die »in jedem Mythos wohnt«. Der Mythos birgt ein Symbol, und »das Symbol gibt zu denken«[64]. Was aber so, in unauflöslicher Verbindung von Gabe und Aufgabe sich zuspricht, will es nur »geschützt« werden, oder wäre möglicherweise das französische »protéger« die Übersetzung jenes deutschen Wortes, das

60 SdB, 243; frz. »liaison«, SM, 424.

61 Beide zusammen gründen in einem Sich-ansprechen-Lassen, einem Angesprochen-Werden (vgl. SdB, 397).

62 »[…] eine Hermeneutik des tragischen Symbols zu versuchen«, sagt Ricœur (SdB, 243).

63 SM, 424 f., Hervorh. von mir (HCA).

64 Immer wieder kommt Ricœur auf dieses Motiv: »Es gibt; aber was es gibt, das ist: zu denken« (SdB, 396).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dem späten Heidegger so wichtig war? Wie es denn die deutsche Übersetzung jenes Satzes auch zum Ausdruck bringt, der die Philosophie als das unendliche Verstehen-Wollen und die Tragödie als Ausdruck des nie zu Ende zu Verstehenden *aufeinander verweist*: »Diese Bindung [sc. der Philosophie] an ein Schauspiel wäre dann das spezifische Mittel, durch das die Macht des Symbols, das in jedem tragischen Mythos wohnt, *gehütet* werden könnte.«[65]

65 SdB, 243, Hervorh. von mir (HCA).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bernhard H. F. Taureck

Bösartige Gottheit und heroisches Übermaß?

Paul Ricœurs Deutung griechischer Tragödien

1. Die Selektion (735) | 2. Ricœurs Annahmen (737) | 3. Inwiefern der Götterneid bei den Tragikern keine Rolle spielt (738) | 4. Ricœurs satanologische Hypothese (742) | 5. Verständnis der Tragödie ohne Nietzsche und Freud (746)

1. Die Selektion

In Frankreich war vor und während des Zweiten Weltkriegs eine aneignende Beschäftigung mit griechischen Tragödien keine Besonderheit. Teils wurde gegen Kriegsbereitschaft und Kriegseintrittslüge (Giraudoux), für authentische Freiheit, jenseits der Metaphysik (Sartre) oder für einsame Freiheit (Anouilh) votiert. Dafür stehen die Autoren Giraudoux, Sartre und Anouilh.[1] Als Ricœurs zweibändige Monografie *Finitude et culpabilité* 1960 erschien, gehörten diese Fortsetzungen der griechischen Tragödie längst zum literarischen Kanon. Ricœur beeindruckt durch seine Auslassungen. Es fehlen nicht allein Euripides, sondern ebenso die Positionen von Nietzsche und von Freud.

Dass Euripides fehlt, scheint Nietzsches Verdikt über Euripides zu entsprechen, obwohl dieses nicht erwähnt wird. Man sollte sich an dieser Stelle vielleicht daran erinnern, dass Euripides und nicht etwa die Tragödiendichter Aischylos und Sophokles die Tragödienproduktion der Römer bestimmte.[2] Mit einer Ausklammerung des Euripides distanziert sich Ricœur zugleich auch von der Orientie-

1 Giraudoux mit seinem »La guerre de Troie n'aura pas lieu« von 1935, Anouilhs *Antigone* von 1942 und Sartres *Les mouches* von 1943. Zu Giraudoux vgl. Vf., *Drei Wurzeln des Krieges und warum nur eine nicht ins Verderben führt,* Zug 2019. Zu Sartre vgl. mein *Französische Philosophie im 20. Jahrhundert,* Reinbek 1988, 32 f. Zur »Antigone« von Anouilh vgl. W. Engler, *Lexikon der französischen Literatur,* Stuttgart 1994, 41 f.

2 M. Fuhrmann, *Geschichte der römischen Literatur,* Stuttgart 2005, 398.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rung der französischen Literatur an der römischen statt an der hellenischen Antike. Hinzu kommt, dass sich bei Euripides die größte Distanzierung der Tragiker von einer religiösen Bejahung abzeichnet. Daher sei, um den Hintergrund der Tragödiendeutung bei Paul Ricœur zu markieren, bezeichnet, was uns die Tragiker letztlich im religiösen Sinn mitteilen.

Im *Agamemnon* des Aischylos singt der Chor die Zeilen:

> Zeus, der uns der Weisheit Weg
> Leitet, der dem Satz: »Durch Leid
> Lernen!« vollste Geltung leiht.

Nicht allein eine Leidbejahung wird bejaht, sondern eine lernende Einstellungsveränderung entspreche dem, was Zeus wolle. Anders der Schlusschor Chor in Sophokles' *Trachinierinnen*:

> Großes, tödliches Schicksal, Leid,
> In Fülle, seltsames, habt ihr gesehn.
> Darin ist nichts, was nicht Zeus ist.

Scheinbar geschieht nur Leidvolles. Doch Herakles, der nunmehr starb, weiß, dass sich hier eine gerechte Prophezeiung des Zeus erfüllt, die ihm den Tod bringt.

In den *Troerinnen* des Euripides spricht Hekuba einmal die Worte:

> wer auch immer du bist, unergründliches Rätsel,
> Zeus, ob unerbittliches Gesetz der Natur, ob Menschengeist,
> ich bete dich an: denn lautlosen Schrittes
> wandelnd lenkst du dem Rechte gemäß alle Dinge der Menschen.

Zeus wird zum unergründlichen Rätsel. Dennoch wird durch »ihn« der Weltlauf gelenkt, ob er nun ein Naturphänomen oder ob er etwas Menschenartiges sei. Zeus bleibt Inhalt tragischer Religion, auch wenn diese sich naturalisiert oder wenn diese anthropologische Züge annimmt.[3] In der Tat: Mit Euripides nimmt die Tragödie eine andere Wendung. Bei Aischylos lehrt uns Leid den Umweg zur Einsicht. Bei Sophokles weist uns Leid den Weg aus dem Vergessen. Bei Euripides findet eine Lenkung der Menschen statt. Das Lenkende

3 Vgl. Aischylos, *Agamemnon*, in: Aischylos, *Tragödien und Fragmente* (übers. v. O. Werner), München 1969, 19. Sophokles, *Die Tragödien*, Frankfurt/M. 1963, 91. Dazu H. Flashar, *Sophokles. Dichter im demokratischen Athen,* München 2000, 95 f.; Euripides, *Die Troerinnen*, Stuttgart 2016, 73.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kann Rätsel, kann Natur, kann menschenbedingt sein. Der Zeusbezug geht verloren. Dies unterscheidet den großen Tragiker der Einsamkeit aller Menschen von seinen beiden religiöseren Vorgängern.

Trotzdem unterscheidet alle drei Tragiker von unserem Verständnis des Tragischen ein Zug, dass griechische Tragödien nicht allein mit Leid, sondern auch mit glücklichem Ausgang endeten. Die *Orestie* des Aischylos endet mit der Gründung Athens. Im *Ödipus auf Kolonos* wird der blinde Heros von den Göttern verklärt, und in Euripides' *Alkestis* kehrt die verstorbene Gattin Alkestis zu Admet zurück, als Herakles sie dem Tode mit Gewalt entrissen hatte. Wir jedoch sagen, abweichend von den Griechen, mit Goethe das Tragische verkürzt aus: »Alles Tragische beruht auf einem unausgleichbaren Gegensatz.«[4]

2. Ricœurs Annahmen

Ricœurs Hypothese zu den Tragödien des Aischylos und des Sophokles lautet: »la tragédie est née de l'exaltation, jusqu'au point de rupture, d'une double problématique: celle du ›dieu méchant‹ et celle du héros.« Ebenso definiert er: »Nous avons ainsi tous les éléments du tragique: ›aveuglement‹ divin, ›démon‹, ›lot‹ d'une part, – ›jalousie et démesure‹ d'autre part.«[5]

In seiner Einführung zu Ricœur fasst Jean Grondin wie folgt zusammen: »Les mythes de la vision tragique de l'existence et du dieu méchant, pour leur part, aperçoivent surtout dans le mal le fait d'un aveuglement des hommes qui par leur démesure tentent de s'égaler aux dieux. ›Jaloux‹, les dieux ne peuvent que punir cette folie. La leçon éthique qu'en tire est celle d'un appel à la modestie et a la reconnaissance de ses limites.«[6]

4 Zitiert nach G. A. Seeck, *Die griechische Tragödie,* Stuttgart 2013, 227.

5 P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Tome II: Finitude et culpabilité 2. La symbolique du mal,* Paris 1960, 205 [=SdM].

6 J. Grondin, *Paul Ricœur,* Paris 2017, 53 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Inwiefern der Götterneid bei den Tragikern keine Rolle spielt

Für den, der mit den griechischen Tragödien nicht sehr bekannt ist, könnte es einleuchtend wirken, was Ricœur, bestätigt von Grondin, ausdrückt. Der Mensch, der sich überhebt, wird am Ende von den Gottheiten bestraft. Das Motiv der Bestrafung ist bekannt. Es handelt sich um ein Motiv, das die Unsterblichen nicht ruhen lässt, die Menschen dafür zu züchtigen, dass sie es nicht schaffen, ihr Menschenmaß zu wahren. Die Himmlischen beginnen, den Menschen mit Missgunst und Neid (*phthónos*) zu begegnen. Es handelt sich um ein früh bei Herodot und später bei Pindar wiederholtes Motiv vom Götterneid.

Daher ergibt sich die Frage: Kommt es infolge des Götterneides zu tragischen Entwicklungen? Ist das Motiv des Neides Motor des tragischen Geschehens? Auf Seite 205 in Anmerkung 9 beruft sich Ricœur auf Überlegungen von E. R. Dodds, die auch für die Tragödie einen Götterneid nahelegen. Trifft dies zu? An dieser Stelle kommt es drauf an, Ricœur mit Nachdruck zu widersprechen. Es handelt sich dabei nicht etwa um ein Zusatzmotiv des Tragischen, sondern es geht um dessen Begründung.

Um es vorwegzunehmen: Keine der bekannten Tragödien, Euripides eingeschlossen, handelt konstitutiv von einer Missgunst der Götter auf die Sterblichen. Das Laster der Missgunst und des Neides bildet vielmehr eine Beziehung, die nicht zwischen Sterblichen und Unsterblichen stattfindet, sondern auf der Ebene, mit der Menschen anderen Menschen begegnen. Insbesondere haben uns die römischen Dichter mit Nachdruck davon zu berichten gewusst. Da ist zum einen Horaz, der den Neid wie folgt umschreibt. Gehe es um die Jagd nach Geld, so hält dich davon ab weder

> Frost, noch das Feuer, noch das Meer, noch das Eisen,
> nichts dich hält, dass nur ein andrer mehr hat als du selber
> [*dum ne sit te ditior alter*].[7]

Eine anziehend abstoßende Beschreibung des widerwärtigen Lasters des Neides verdanken wird zum anderen Ovid im zweiten Buch seiner *Metamorphosen*. »Drinnen sieht sie [Minerva] die Missgunst

7 Horaz, *Sämtliche Werke* (übers. v. B. Kytzler), Stuttgart 2006, 308 f.; *Satiren* I. 39 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vipernfleisch essen – das gibt dem Laster Nahrung. […] Bleich ist ihr Gesicht, mager der ganze Leib, der Blick in keiner Richtung gerade, die Zähne sind dunkel vor Fäulnis, die Brust ist grünlich vor Galle, die Zunge von Gift unterlaufen. Lachen liegt ihr fern, außer bei schadenfrohem Gelächter beim Anblick von Schmerzen [*nisi quem visi movere dolores*]. Nie kommt sie in den Genuss des Schlafes, da aufregende Sorgen sie wachhalten; vielmehr sieht sie nur die ihr unwillkommenen Erfolge der Menschen und verzehrt sich bei deren Anblick. So zerfleischt sie zugleich andere und sich selbst und ist ihre eigene Strafe [*carpitque et carpitur una/suppilicumque suum est*].«[8]

Ein Charakter dieses Typus gibt es bei den Tragikern nicht. Er entspricht dem, was Aristoteles als *miarón*, als »befleckt«, beschreibt. Denn Aristoteles zufolge dürfe weder ein makelloser Held stürzen, was *miarón* sei, noch dürfe ein Bösewicht mit einem *Happy Ending* belohnt werden. Dass Bösewichter stürzen, wird seit Seneca tragisch, und wir bewundern es im Jago in Shakespeares *Othello*, in seinem *Macbeth* oder *Richard III,* ebenso in Schillers *Wallenstein*. Wallenstein oder Othello werden Opfer von Intrigen jener Missgunst, die uns Ovid in jenem Bild der Invidia porträtiert, die andere und am Ende sich selbst zerfleischt. Richard III. tritt mit seinem Mörderbekenntnis aus Missgunst auf und wird, nach vielen, die er ermorden ließ, selbst am Ende getötet.[9] Aber auch Goethe erweist sich mit seinem *Faust II* als Tragiker, bei dem die Person des Faust aus Neid anderen Schaden zufügt. Faust ist nicht allein Seeräuber und opfert zu seinen Zwecken Menschen, sondern er will Philemon und Baucis zwangsumsiedeln und sorgt mittelbar für deren Tod.

8 Ovid, *Metamorphosen* (übers. v. M. Albrecht), Stuttgart 2010, 133 (*Metamorphosen* 2. 769–782).

9 Bernd Seidensticker urteilt über das aristotelische *miarón* wie folgt: »Der hier mit Empörung wiedergegebene Begriff *miarón* stammt aus der religiösen Sphäre und bedeutet dort ›befleckt, unrein‹. Aristoteles scheint der Auffassung zu sein, dass der Sturz des (makellos) guten Helden, der nicht durch einen Fehler (mit) verursacht sein kann, deswegen (moralisch) schockierend sei, weil er unseren Glauben an eine gerechte Weltordnung erschüttern würde.« B. Seidensticker, *Die Grenzen der Katharsis*, in: M. Vöhler, D. Linck (Hg.), *Grenzen der Katharsis in den modernen Künsten. Transformationen des aristotelischen Modells seit Bernays, Nietzsche und Freud,* Berlin, New York 2009, 5, Anm. 7.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eine exakte Beschreibung des Neides zwischen Menschen liefert Aristoteles in seiner *Rhetorik*: »Der Neid ist eine Art Kummer [*lýpe tis*] über ein offensichtliches Wohlergehen, [*epì eupragía phainoméne*] das Gleichgestellten durch besagte Güter zuteil wird, nicht damit einem selbst etwas zufalle, sondern derentwegen [...] am meisten erstreckt sich Neid auf das, was man sich wünscht, was man zu haben müssen glaubt oder durch dessen Besitz man ein wenig über- oder unterlegen ist.«[10]

Man erträgt laut Aristoteles nicht das Wohlergehen der anderen. Man lebt vom Bewusstsein der Differenz zu ihnen, die einem den Glauben von mehr gibt, das man sich als Eigenziel stets wünschte. Die Menschen bilden insofern keine Gemeinschaft der Einmütigkeit. Sie bilden keine Eid-, sie bilden eine Neidgenossenschaft.

Auch der Tragiker Euripides spricht – allerdings nur in seinem Ino-Fragment – über jenen Neid zwischen Menschen. Er lässt ihn als Krankheit erscheinen:

> Von welcher Mutter oder welchem Vater stammt das große Übel der Menschheit, der widerliche [*dysónymon*] Neid? Und wo in unserem Körper wohnt er eigentlich? In den Händen, im Inneren oder in den Augen? Denn es wäre eine große Aufgabe für die Ärzte, durch Operieren oder durch Medikamente die größte aller menschlichen Krankheiten zu beseitigen.[11]

Der Neid von Mensch zu Mensch ist also für Euripides die größtmögliche Krankheit der Menschen, für die sich weder ein chirurgischer noch ein medikamentöser Weg der Eliminierung oder Heilung gefunden hat.

Folgen auch die Unsterblichen der Tragödien jener Neidspur? Der Historiker Herodot merkt an, dass die Götter neidisch sind und dass gelte: »denn der Gott pflegt alles zu zertrümmern, was sich überhebt«.[12]

Doch dies gilt generell von der Historie der Menschen, nicht von ihrer Verdichtung zur Tragödie. Auch Euripides spricht an einer einzigen Stelle generell über den Götterneid auf das Menschen-

10 Aristoteles, *Rhetorik* (übers. v. G. Krapinger), Stuttgart 1999, 106 f. (*Rhetorik* 2, Kap. 10).

11 Euripides, *Fragmente* (übers. v. G. A. Seeck), Darmstadt 1981, 174 f. (Nr. 403).

12 Herodot, *Das Geschichtswerk*. Zwei Bände, Berlin, Weimar, 1985, Buch 1, 213 und Buch 7, 132.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

geschlecht, ohne dass damit speziell tragische Handlungsfolgen bezeichnet werden.[13] Ein anderer Zeuge über den Götterneid ist der Lyriker Pindar, Zeitgenosse des Aischylos und etwa 13 Jahre älter als Sophokles. Es spricht an drei Stellen vom Götterneid. In allen Fällen geht es ihm darum, dass die Götter sich nicht neidisch verhalten. Am deutlichsten in der 13. Olympischen Ode, in welcher er Zeus anruft:

> Höchster, der du weithin gebietest
> über Olympier, zeige ohne Missgunst [*aphthónetos*] dich
> meinen Worten alle Zeit, Zeus Vater.[14]

Während für Pindar Zeus ohne Neid vorstellbar ist, so fehlt den Menschen offenbar jegliche Scheu, sich ohne Neid aufeinander zu beziehen. Selbst wenn für die Menschen das Glück wechselt, selbst dann gilt:

> doch nicht einmal dies
> erwärmt den Sinn der Neidischen.[15]

Die erwähnten Belege[16] aus der hellenischen und römischen Dichtung zeigen, dass es zwar einen unbestimmten Vorbehalt gegen neidische Götter gibt, dass jedoch das Neidmotiv für die Tragödien ohne Bedeutung ist. Anders verhält es sich mit dem Neid als menschliche Motivation gegen andere Menschen. Hier versammeln sich antike Autoren zur Analyse und zur Verurteilung einer Motivation, die als die widerwärtigste gilt. Pindar, Euripides, Aristoteles, Horaz und Ovid, sie alle malen das Bild menschlich moralischer Hässlichkeit. Spät erst wird es tragödienfähig: Nach Senecas Vorgang zeigen vor allem Shakespeare und später Schiller und Goethe den Neid als menschliches Movens.

---

13 Euripides, *Orest*, in: *Les Tragiques grecs*, Paris 1999, 1559 (*Orest*, Vers 994).

14 Pindar, *Siegeslieder* (übersetzt v. D. Bremer), München 1992, 97 (13. *Olympische Ode*, 25). Die beiden anderen Stellen drücken den Wunsch aus, die Götter mögen sich nicht neidvoll verhalten: ebd, 206 (*Pythische Ode* 10.19) und ebd. 337 (*Isthmische Ode* 7.39).

15 Pindar, *Siegeslieder*, 127 *(2. Pythische Ode*, 89).

16 Einige Stellen belegt das bis heute vorbildliche Lexikon: G. T. Schwarz, *Philosophisches Lexikon zur griechischen Literatur,* München 1956, 64.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4. Ricœurs satanologische Hypothese

Ricœur arbeitet merkwürdigerweise mit einer satanologischen Hypothese: Das tragisch Böse kommt vom Numen der Götter. Um dies zu verstehen, sollte mit jenem Stück begonnen werden, das ihm als Ausgangsstück dient, nämlich *Der gefesselte Prometheus* des Aischylos. Prometheus, der selbst ein unsterblicher Gott ist, wird von Zeus und den Olympischen Gottheiten dafür bestraft, dass er ihnen heimlich das brachte, was ausschließlich Eigentum der Götterwelt war, das Feuer. Doch der zur Strafe an einen Felsen des Kaukasus geschmiedete Prometheus besitzt ein von ihm geheim gehaltenes Wissen, das besagt: Zeus werde einst entmachtet werden. Da Prometheus dieses Wissen bis zum Schluss bei sich behält, wird er am Schluss des Dramas zusammen mit den Okeanostöchtern grausam unter Donner und Blitz in die Unterwelt versenkt.

Dieses Schauspiel gilt als undramatisch und zuweilen auch als unecht. Denn es fehlt ihm jene Entscheidung, die sonst alle Tragödien strukturell bestimmt: »Spannung/Entscheidung/Reaktion, im Prinzip beruht jede Tragödie auf dieser Struktur, sowohl im ganzen als auch bei untergeordneten Episoden.«[17] Statt einer Entscheidung endet dieses Stück mit einer Bestrafungsverstärkung, eben jenem Sturz des Gottes in die Tiefe der Unterwelt. Eine Entscheidung – wie jene über den Mord an seiner Mutter bei Orest, wie bei Ödipus die enthüllende Nachforschung nach seiner eigenen Identität, wie Aias' Freitod nach dessen Aufwachen angesichts der von ihm getöteten Herden statt der Griechen oder wie in Medeas Monolog über die Tötung ihrer Kinder als Rache gegen Jasons Treulosigkeit – fehlt völlig. Ricœur nimmt weder auf die fehlende Entscheidung Bezug, noch auf die dadurch begründeten Zweifel an der Echtheit des des Dramas.

Bevor Prometheus in die Unterwelt versenkt wird, ist es Hermes, der dem Prometheus, der sein Wissen nicht preisgibt, die Verantwortung für seine Zweitbestrafung gibt:

> ihr selbst,
> Ihr tatet's euch selbst. Lasst ihr wissend doch,
> Nicht jählings umgarnt, nicht tückisch bedroht,
> In des Unheils unentrinnbares Netz

17 Seeck, *Die griechische Tragödie,* 195. Vgl. zu *Der gefesselte Prometheus* ebd., 93 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Euch hineinverwickeln aus Torheit
[*eis aperaton diktyon ates*
emplechthesesth'hyp'anoias].[18]

Das Unheil (*ate*) entspricht der Torheit (*anoia*) des Prometheus. In diesem Zusammenhang überrascht der von Zeus gesandte Hermes den an den Fels geschmiedeten Prometheus mit jenem Imperativ zum Wissen, der später bei Horaz und noch später bei Kant kontextwidrig zu einem Selbstaufklärungsimperativ umgedeutet wurde. Er lautet bei Aischylos:

Wage, Törichter, wage bei
so viel erniedrigendem Leid, richtig zu urteilen!
[*tolmeson, o mataie, tolmeson pote*
pros tas parousas pemonas orthos phronein].[19]

Während mit Horaz zur Weisheit schlechthin ermahnt wird[20], ruft Hermes Prometheus zur Übernahme der Zeus-Sicht auf. Das Adjektiv *orthos* (richtig) betont die Urteilsrichtigkeit. Es handelt sich jedoch um die Zeus-Wertung und nicht etwa um eine unabhängige Instanz der Weisheit. Der griechischen Tragödie fehlt jeder Appell an eine für alle gleichermaßen gleichartige Vernunft oder Weisheit. Die Tragödien bilden keinen Ort allgemeiner Aufklärung, sondern sind Orte der Konfliktaustragung.

Das Drama endet mit der Zeile des Prometheus, in der sein Unrecht beklagt:

Du siehst, welches Unrecht ich leide!
[*eshoras m'has edika pascho*].[21]

Die göttliche Bestrafung, die Prometheus als freie Person voraussetzt, wird von diesem als Unrecht bewertet. Mit dieser Klage hatte Prometheus auch bereits seinen früheren Monolog gefüllt: »Seht, seht mich an, was ich von Göttern dulde, ein Gott!«[22]

---

18 Aischylos, *Tragödien und Fragmente*, 475, 474, Zeilen 1075–1018.

19 Meine Übersetzung der Verse 999–1000 von Aischylos' *Der gefesselte Prometheus*.

20 Horaz, *Sämtliche Werke* (übers. v. B. Kytzler), Stuttgart 2006, 524 (*Episteln* 1.2.40).

21 Aischylos, *Tragödien und Fragmente*, 476 f. (Vers 1093).

22 Aischylos, *Tragödien und Fragmente*, 417 (Vers 92).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ganz deutlich wird nicht, worauf Ricœur hinauswill. Erkennbar sind jedoch zwei Aspekte, eine Bösartigkeit des Zeus und die Freiheit, mit welcher das Schauspiel uns konfrontiert. Auf die Bösartigkeit der Götter wird Bezug genommen mit Angaben wie »satanisme« oder »malin génie« (SdM, 210). Es handelt sich um ein Vokabular aus der christlichen Theologie, in welchem der »Teufel« als Widersacher Gottes erscheint, den Jesus Christus in jener Apokalypse des Johannes schließlich besiegt mit dem Ergebnis einer Lichtstadt statt der zerstörten Erde, in welcher Gott künftig bei den Menschen wohnt. Es handelt sich dabei um ein Vokabular zur Bestimmung der Fehlbarkeit des Menschen, wie der Titel von Ricœurs Buch zu erkennen gibt Diese Art der Ausdrucksweise bleibt jedoch zum Verständnis der griechischen Tragödie nicht angemessen.

Der bekannte Aischylos-Interpret Gilbert Murray hat das »bösartige« Verhalten des Zeus einmal wie folgt relativiert: »Zeus erscheint uns also in diesem Stück als ein unerlöster Tyrann, der die Menschen hasst, ihre göttlichen Vorkämpfer foltert und Frauen zu Opfern seiner Lust macht. Und dennoch konnte das Publikum annehmen, dass das nicht die ganze Wahrheit war aus verschiedenen Gründen. Es würde nicht nur von Aischylos kaum einen gerechten Satanismus erwarten, es wusste auch, dass sich Zeus und Prometheus in der Überlieferung tatsächlich versöhnt haben, und es wusste ebenso, dass Aischylos in einem früheren Stück bereits die Geschichte der Io behandelt hatte, in dem alle Probleme vertieft und in ein Mysterium zum Ruhme erhoben wurden – trotz allem.«[23]

Daher führt eine satanologische Rede für die griechische Tragödie ins Leere. Die Zuschauer wussten, dass es Kontexte der Versöhnung gibt, die jedes Bild von Zeus als satanischen Tyrannen entkräften und sie wussten, dass Aischylos diese Entkräftung mittelbar stützte. Wie erinnern uns an die oben zitierte Bemerkung, dass wir Menschen nicht lediglich leiden, sondern dass das Leiden Lernerfahrungen in Gang setzt.

Nun verfolgt Ricœur einen anderen Weg. Es handelt sich um Aischylos‘ Tragödie *Die Perser*. In Susa, der Hauptstadt des persischen Großreiches, wird gemeldet, dass der König Xerxes in Salamis vernichtend geschlagen wurde. Als einsamer Flüchtling erscheint der König mit seiner Totenklage am Ende der Tragödie. Ist hier kein

23 G. Murray, *Aischylos,* eingeleitet und hg. von S. Melchinger, München 1969, 85.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bösartiger Dämon am Werk, der den König vernichtete? Der Geist des verstorbenen Königs Dareios wird beschworen:

> Ach, es war ein großer Dämon [*megas daimon*], der ihm die Vernunft benahm![24]

Bei genauem Hinsehen relativiert Aischylos hiermit die Aussage jenes Boten, der zuvor bemerkte:

> Es kam – ein leidiger Dämon oder Rachegeist [*alastor e kakos daimon*].[25]

Hiernach wäre auch das Göttliche ein *Malum per se*, wie Ricœur es sieht? Doch Dareios differenziert: Es gibt keine unmittelbar dämonisch-bösartige Kausalität zwischen Göttern und Menschen. Vielmehr trete zusätzlich etwas Großes auf, das menschliches Denken trübte. Diese Wertung eines Dämons, der den Menschen nicht von sich aus schadet, sondern die Menschen zur rechten Zeit erfolgreich sein lässt, wird später in der Tragödie *Elektra* von Sophokles exponiert.

> Orest:
> Du hast mich in dem Augenblick gesehn,
> Da Götter mich zu kommen angetrieben!
> Elektra:
> Du weisest auf eine noch höhere
> Als die bisherige Gunst, wenn dich
> Ein Gott [*theos*] herbeigeführt
> Zu unseren Häusern!
> Für ein daimonisches Walten
> Acht ich es! [*daimonion auto tithm'ego*][26]

Das Daimonische ist somit dem Gotthaften nahe. Es hilft den Menschen in ihrer Not aus ihrer Not. Dieser Vorstellung nicht unähnlich hat Platon später den Eros als den »großen Daimon« (*daimon megas*) bezeichnet, der die Welt der Menschen mit dem Wirken der

24 Aischylos, *Tragödien und Fragmente*, 305 (Vers 725).
25 Aischylos, *Tragödien und Fragmente*, 282 (Vers 354).
26 Sophokles, *Die Tragödien,* Frankfurt/M. 1963, 244 (*Elektra* [übers. v. W. Schadewaldt; Verse 1264–1271). Vgl. ähnlich Sophokles, *Elektra*, Vers 1306 f.: Sie diente einem Daimon, »Der uns jetzt beisteht!« Ebd., 247.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Götter zu einem Ganzen verbindet.[27] Doch auch die Tragödie beruft sich auf Wahrheit.

> Das Wahre nähre ich und das ist stark!
> [*talethes gar ischoun trepho*]

ruft der Seher Teireisias Ödipus bereits am Anfang zu, um ihn als Mörder seines Vaters zu bezeichnen, wovon Ödipus zu dieser Zeit noch nichts wissen konnte.[28] Wie die meisten der griechischen Tragödien handelt auch *König Ödipus* nicht von Unfällen, sondern von Verbrechen.[29]

Eine – im Rahmen von Ricœurs Untersuchung naheliegende – satanologische Deutung der Tragödie bleibt unpassend. Sie geht letztlich auf einen theologischen Dualismus der Gnosis zurück, der für ein Tragödienverständnis unangemessen bleibt. Denn ein ungeteiltes Dasein eines einheitlichen Göttlichen wird von den Tragikern als etwas Wirkendes vorausgesetzt. Trotzdem hat uns Ricœur noch mehr mitzuteilen.

5. Verständnis der Tragödie ohne Nietzsche und Freud

Ricœur zeigt uns, dass es möglich bleibt, philosophisch von der Tragödie zu handeln, ohne dass Nietzsche oder Freud dabei eine Rolle spielen. Von der antiken Tragödientheorie nimmt er sich minimale Elemente und auf die Positionen von Nietzsche und Freud geht er mit keinem Wort ein. Wichtig ist für ihn Platon. Der Mythos, so wollte Platon, setze, dass die Götter Ursache von Übel seien, während Platon eine Theologie vertrete, in der kein Übel durch Gott verursacht werde. Daher sei es falsch, wenn Aischylos dichte

27 Platon, *Symposion* 202 e. Vgl. Platon, *Le Banquet,* Übers. und Kommentierung L. Brisson, Paris 1999, 141. Brisson hebt in einer Fußnote hervor, auch bei Platon bezeichne der »Daimon« stets etwas Gottartiges: ebd., 209. Daimon im bösartigen Sinn findet sich erst im Neuen Testament z. B, bei Mattheus 8.31.

28 Sophokles, *Die Tragödien,* Frankfurt/M. 1963, 153; *König Ödipus* (übers. v. W. Schadewaldt; Vers 356).

29 Seeck, *Die griechische Tragödie,* 226.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gott lässt Schuld wachsen,
wenn er ein Haus vernichten will.[30]

Ricœur könnte sich auch auf Goethe berufen, das heißt auf jene zweite Strophe des Hafners, der von den »himmlischen Mächte(n)« behauptet

Ihr führt ins Leben uns hinein,
Ihr lasst den Armen schuldig werden,
Dann überlasst er ihn der Pein;
Denn alle Schuld rächt sich auf Erden.[31]

Doch Ricœur ist folgerichtig, meidet weitläufige Diskussionen und stellt konsequent fest, eine »tragische Theologie« liefe auf deren Selbstzerstörung hinaus (SdM, 213).

Es wird sich herausstellen, dass Ricœur wusste, was er sich und was er dem Bild der griechischen Tragödie schuldete, indem er auf den Zugriff Nietzsches und auf die Intervention Freuds verzichtete, diese antike Kulturleistung zu verstehen. Ricœur bietet ein Bild der hermeneutischen Umgehung der beiden Autoren. Aus diesem Grunde sollen deshalb die vorliegenden Überlegungen dadurch abgerundet werden, dass zunächst Nietzsche und Freud zur Darstellung kommen. Abschließend wird sich zeigen, dass Ricœur trotz seiner bezeichneten hermeneutischen Irrtümer (der Götterneid und die bösartige Gottheit) seine gesamte Hermeneutik der Tragödie in jenes Thema einmünden lässt, das für die Griechen und die gesamten Antike entscheidend wurde, nämlich die theatralische Anschaulichkeit der Konfliktentstehung, des Leidens und seiner Lösungen.

Was Nietzsche über die Griechen der Tragödienwelt uns mitzuteilen hat, sprengt alsbald die Grenzen dessen, was als ästhetische Voraussetzung der Tragödie zu gelten hat: »dass alle die berühmten Figuren der griechischen Bühne Prometheus, Oedipus u.s.w. nur Masken jenes ursprünglichen Helden Dionysos sind«.[32]

---

30 Meine Übersetzung von Platon: *Politeia,* Darmstadt 1971, 164 (380 a). Das Zitat ist bei Aischylos nicht nachweisbar. Man vermutet eine verloren gegangene Niobe-Tragödie. Vgl. die Vermutung von G. Leroux, *Platon. La République,* Paris 2002, 565.

31 J. W. Goethe, *Wilhelm Meisters Lehrjahre. Sämtliche Werke. Bd. 7,* Zürich, München 1977, 146.

32 F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. 1* (Hg. G. Colli, M. Montinari), München, Berlin 1980, 71 (*Die Geburt der Tragödie*, Kap. 10).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die griechische Tragödie ist somit nicht, was sie uns vorstellt. Die Figuren, die uns gezeigt werden, zum Beispiel jener Ödipus, der als glücklicher König von Theben auf der Spur einer Ermordung seines Vorgängers Laios und zudem noch von einem Putsch bedroht wird, die ihm die Schuld an jenem Tode zuschiebt, auch dieser Ödipus ist nicht er selbst, sondern Maskierung eines anderen, nämlich des Dionysos. Nietzsche hat sich kaum Mühe gegeben, diese Maskierung zu zeigen, und seitens der Erforschung des Altertums herrscht Ablehnung: »Das ist jedoch nur eine Spekulation, von der man heute fast ganz abgekommen ist. Auch die »Leiden des Dionysos« sind mehr eine Erfindung des 19. Jh. als überlieferter Mythos.«[33] Wie Nietzsche seine Ansicht von der Maske vieler Figuren durch einen Gott Dionysos sich erklärte, versucht er von Anfang an zu verdeutlichen: »Wir werden viel für die aesthetische Wissenschaft gewonnen haben, wenn wir nicht nur zur logischen Einsicht, sondern zur unmittelbaren Sicherheit der Anschauung gekommen sind, dass die Fortentwicklung der Kunst an die Duplicität des *Apollinischen* und des *Dionysischen* gebunden ist.«[34]

Es geht um die Erweiterung des Verständnisses von Ästhetik. Die Ästhetik solle nicht nur logisch, sondern »zur unmittelbaren Sicherheit der Anschauung« geführt werden. Doch der weitere Text reicht weiter. Es geht nicht allein um eine strukturelle Einheit von Dionysos und Apoll: »Der Grieche kannte und empfand die Schrecken und Entsetzlichkeiten des Daseins: um überhaupt leben zu können, musste er vor sie hin die glänzende Traumgeburt der Olympischen stellen. Jenes ungeheure Misstrauen gegen die titanischen Mächte der Natur, jene über allen Erkenntnissen erbarmungslos thronende Moira, jener Geier des großen Menschenfreundes Prometheus, jenes Schreckenslos des weisen Oedipus […] wurde von den Griechen durch jene künstlerische Mittelwelt der Olympier fortwährend von Neuem überwunden, jedenfalls verhüllt und dem Anblick entzogen« (ebd., 35 f.).

So geht es fort. Die Grundlage ist dasjenige »Fundament(e) aller Existenz, von dem dionysischen Untergrunde der Welt« (ebd., 155). Es gibt einen Untergrund und eine Maskierung im Schein. Es entsteht die Frage: Woher entsteht letztlich eigentlich die Maskierung

33 Seeck, *Die griechische Tragödie,* 179.

34 Nietzsche, *Sämtliche Werke, Bd. 1,* 1, 25.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Scheins? Wer oder was ist Akteur der griechischen Tragödie? Nietzsche weicht nicht aus, sondern gibt zwei Antworten. Die erste betrifft den ästhetischen Status unserer Existenz. Das Kunstwerk ist nicht Mittel zum Zweck, sondern es ist selbst der höchste Zweck: »nur als *aesthetisches Phänomen* ist das Dasein und die Welt ewig *gerechtfertigt*« (ebd., 47).

Hinter dieser Voraussetzung gibt es noch eine weitere. In seinem späteren, dem Werk vorangestellten *Versuch einer Selbstkritik* spricht er von der zweiten Voraussetzung als etwas, »das man willkürlich, müssig, phantastisch« nennen könne, damit aber nicht jene ästhetische Weltrechtfertigung außer Kraft setze, um die es ihm geht (ebd., 17). Seine letzte Voraussetzung lautet: »Je mehr ich nämlich in der Natur jene allgewaltigen Kunsttriebe und in ihnen eine inbrünstige Sehsucht zum Schein, zum Erlöstwerden durch den Schein gewahr werde, um so mehr fühle ich mich zu der metaphysischen Annahme gedrängt, dass das Wahrhaft-Seiende und Ur-Eine, als das ewig Leidende und Widerspruchsvolle, zugleich die entzückende Vision, den lustvollen Schein, zu seiner steten Erlösung braucht« (ebd., 38).

Damit sind die Voraussetzungen alle genannt. Nietzsche geht zum Verständnis der griechischen Tragödie davon aus, dass diese letztlich weder Autor noch Publikum benötigt, sondern auf Maskierung des Dionysischen durch das Apollinische beruht. Diese Voraussetzung schwebt allerdings in der Luft, solange nicht klar ist, wer oder was sich Erlösung im Schein sucht. Um diese Frage zu beantworten, gelangt er zu der »metaphysischen Annahme«: Gar nicht unähnlich jener barocken Setzung eines Gottes, der zu seiner Ablenkung sich Theater als Weltlauf schuf (Calderón mit seinem *El gran teatro del mundo*), setzte das alte antike Theater einen an sich leidenden Gott voraus, der sich von seinem Dasein durch Schein sich selbst erlöst. Ob und inwieweit die Erlösung vom Schein aus der Funktion einer Ablenkung durch Schein zu einer, wie uns Nietzsche wiederholt bekräftigt, »Erlösung im Scheine« (ebd., 47) führt, bleibt ein Geheimnis. Denn eine an sich leidende Gottheit vermag nicht mehr, als sich mittels Theater abzulenken. Erlösung würde einschließen, dass sie sich von sich selbst dauerhaft im Theaterleben befreit. Das aber ist nicht möglich, weil sie ihre Voraussetzung damit beendet, an sich leidend zu sein. Entweder sie wird zu Theater und findet nicht zurück zu ihrem Leiden an sich selbst, oder sie betreibt das Theaterspielen nur zeitweilig als Ablenkung für sich selbst. Eine

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erlösung im Scheine dagegen bildet eine Zwitterlösung, die weder das Eine noch das Andere schafft.

Was hat Nietzsche erreicht mit dieser Voraussetzung, dass ein leidender Gott die gesamte Welt zum Theater macht? An einer Stelle wird er deutlich, als es um die Rechtfertigung der Welt als ästhetisches Phänomen geht. Er spricht von Welt als umfassendes Kunstwerk, verstanden als »die ganze Kunstkomödie« (ebd.). Damit wird gesagt, worum es ihm geht. Die griechische Kunst beruht auf einer Dimension der Kunst als *Komödie*. Die Metaphorik der Komödie bezieht sich nicht auf einzelne Stücke, sondern auf einen Zug, der alles über alle Theaterkunst mitteilt: Dass sie eine Komödie bilden. Vielleicht ist eine von Nietzsches eher dunklen Hinweise in diese Richtung zu deuten: »denn der Mythus will als ein einziges Exempel einer ins Unendliche hineinstarrenden Allgemeinheit und Wahrheit anschaulich empfunden werden« (ebd., 112).

Der Grund der Welt-Komödie ist der Stoff für eine als Komödie gestaltbare Welt im Ganzen. Das als mystisch geltende Buch zur Begründung des Tragischen der griechischen Tragödie beruht auf einem anders gewendeten Argument: Dass die Tragödie eine Unterart der Komödie darstellt. Während Nietzsches Versuch über die Tragödie in eine Rechtfertigung der Welt als Komödie mündet, verfolgt *Freud* eine andere Zielsetzung: Für ihn geraten wir, konfrontiert mit dem Geschick des Ödipus bei Sophokles, in den Sog einer Tragödie: »Wenn der König Ödipus den modernen Menschen nicht minder zu erschüttern weiß als den zeitgenössischen Griechen, so kann die Lösung wohl nur darin liegen, dass die Wirkung der griechischen Tragödie nicht auf dem Gegensatz zwischen Schicksal und Menschenwillen ruht, sondern in der Besonderheit des Stoffes zu suchen ist, an welchem dieser Gegensatz erwiesen wird. Es muss eine Stimme in unserem Inneren geben, welche die zwingende Gewalt des Schicksals im Ödipus anzuerkennen bereit ist [...]. Und ein solches Moment ist in der Tat in der Geschichte des König Ödipus enthalten. Sein Schicksal ergreift uns nur darum, weil es auch das unsrige hätte werden können, weil das Orakel vor unserer Geburt den selben Fluch über uns verhängt hat wie über ihn.«[35]

In weitaus weniger dramatischer Sprache als in Nietzsches mystischer Prosa wird hier jener Ödipuskomplex eingeführt, der seither

35 S. Freud, *Die Traumdeutung,* Frankfurt/M. 2005, 270.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

für die gesamte Kulturentwicklung aus psychoanalytischer Sicht grundlegend wurde. Da Freud Wert auf Ableitung legt, kann das Argument wie folgt zusammengefasst werden:

(1) Wenn uns der Ödipus des Sophokles nicht wegen Schicksal und Menschenwillen, sondern wegen des Stoffes berührt, so folgt, dass es in uns eine Stimme gibt, die anerkennen lässt, dass in seiner Sache um uns selbst geht.
(2) Nun berührt uns der Ödipus mehr wegen des Stoffes als wegen Mensch und Schicksal.
(3) Also spricht eine Stimme in unserem Inneren, die uns anerkennen lässt, dass es in Ödipus' Sache um uns selbst geht.

Diese Ableitung ist in verschiedener Hinsicht fragwürdig. *Erste Frage:* Ödipus kannte weder seinen Vater Laios, den er in Notwehr erschlug, noch auch seine Mutter Iokaste, mit der er Kinder zeugte. Beide waren ihm zuvor völlig unbekannt.[36] Der Ödipuskomplex setzt jedoch voraus, dass ein Knabe seine beiden Eltern kenne. Nun ließe sich erwidern: Das Ödipus-Geschehen hat die Funktion, die Männer (und ebenso die Frauen) zu ermahnen, dass an ihre eigenen Triebe erinnert wird: »Und ein solches Moment ist in der Tat in der Geschichte des Königs Ödipus enthalten. Sein Schicksal ergreift uns nur darum, weil es auch das unsrige hätte werden können, weil das Orakel vor unserer Geburt denselben Fluch über uns verhängt hat wie über ihn. Uns allen vielleicht war es beschieden, die erste sexuelle Regung auf die Mutter, den ersten Hass und gewalttätigen Wunsch gegen den Vater zu richten; unsere Träume überzeugen uns davon. König Ödipus, der seinen Vater Laios erschlagen und seine Mutter Iokaste geheiratet hat, ist nur die Wunscherfüllung unserer Kindheit.«[37]

Der Schritt von der Sophokles-Tragödie zum Stoff des Ödipusthemas wird hierbei künstlich gemindert. Was geht mich Ödipus an, der Vater und Mutter nicht kannte? Nochmals, wie befinden uns jetzt im Bereich des Stoffes, zu dem verschiedene Varianten erscheinen. Für die einen galt, dass Ödipus mit Iokaste wegen deren hohen Alters gar keine Kinder zeugte.[38] Auch für andere galt: Der König

36 K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985, 85 f.
37 Freud, *Die Traumdeutung,* 270.
38 B. Hederich, *Gründliches mythologisches Lexikon* [1770], Darmstadt 1996, 1769.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Laios sei für seinen kriminellen Umgang mit einem Kind seines Gastfreundes mit einer auf alle seine Nachkommen ausgedehnten Bestrafung belegt worden.[39] In beiden Fällen stellt sich der Mythos anders dar. Teils wurden keine Kinder mit Iokaste gezeugt, teils steht die gesamte Laios-Nachkommenschaft unter dem Stern einer Verfluchung ihrer Nachkommenschaft. An beide Varianten schließen unsere männlichen Triebkräfte (Vereinigung mit der Mutter, Tötung des Vaters) nicht oder in anderem Zusammenhang an. Wenn der Sophokles-Mythos wegen seiner stofflichen Verfremdung nicht galt: Welcher galt dann? Könnte es nicht der Fall sein, dass die Umschichtung auf das Stoffliche dem Ödipus-Mythos alles raubt, was ihn für den Triebwunsch geeignet erscheinen lässt, ohne dass es ein Narrativ dafür gibt? Diese Frage vermag Freud nicht zu beantworten. Stattdessen rückt er Assoziationen in den Vordergrund, die sich mit dem Ödipus-Geschehen nur sehr mittelbar oder gar nicht verbinden lassen.

Zweite Frage: Warum wurde Europa und die Welt erst 1900 mit dem Gedanken konfrontiert, dass eine Wahrheit von Jahrtausenden erst – obwohl nach Sophokles' Worten der Iokaste und nach dem, was Platon später fand, dass es nichts besonderes sei, dass ein männliches Wesen im Traum bei seiner Mutter liege – jetzt so große Beachtung findet, während sie vormals kaum beachtet und erwähnt wurde? Es lohnt sich zu diesem Zweck Platon zu zitieren, der zu Beginn des neunten Buches seiner *Politeia* etwas mit einer Selbstverständlichkeit bemerkt, das die 2300 Jahre jüngere Psychoanalyse nahezu als eine redundante Erscheinung zeigt: Platon spricht von Vorstellungen, »die im Schlaf zu entstehen pflegen, […] wenn das übrige in der Seele, was vernünftig und mild ist und über jenes herrscht, im Schlummer liegt, das Tierische und Wilde aber, durch Speisen oder Getränke überfüllt, sich bäumt und, den Schlaf abschüttelnd, losbricht, um seiner Sitte zu frönen. Du weißt, wie es dann, als von aller Scham und Vernunft gelöst und entblößt, zu allem fähig ist. Denn sich mit der Mutter vermischen zu wollen, macht ihm nicht das geringste Bedenken […] was wir aber wissen wollen, ist dieses, dass also eine heftige [*deinon*], wilde [*agrion*] und gesetzlose [*anomon*] Art von Begierden in einem jeden von uns wohnt, und wenn auch einige von uns noch so gemäßigt erscheinen; und dieses

39 H. Morales, *Classical Mythology*, Oxford 2007, 78 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nun eben wird in den Träumen offenbar [*en tois hyponis gignetai endelon*].[40]

So gab es also eine antike Psychoanalyse im antiken demokratischen Athen nach dessen Niederlage gegen Sparta. Seltsamerweise galten die beiden Voraussetzungen der Seelenanalysis – dass in uns vom Wachbewusstsein unkontrollierte Begierden hausen und dass es unsere Träume sind, die uns den Zugang zu ihnen verschaffen – bei Platon offenbar so, dass er sie für selbstverständlich und fast kaum der Rede wert hielt.

Um jene zweite Frage zu beantworten, kann Freud finden, dass die Träume sich dort abspielen, wohin wir kaum gelangen, nämlich im Bereich des dem Bewusstsein Entzogenen. Sobald wir zugreifen und Träume des Beschlafens der Mutter mit der Tötungsabsicht des Vaters verbinden, dann entziehen sie sich uns zugleich wieder. Das Unterbewusste ist etwas, das von Freud nicht ohne Widerspruch angegeben wurde. Es entzieht sich der Bewusstwerdung, und es befördert sie.[41] Nun hat zwar Freud »nirgends eine systematische Darstellung des Ödipuskomplexes gegeben« (ebd., 352). Wir können ihn daher auch schwerlich auf etwas genau festlegen, was mit dem griechischen Mythos zu tun hat, während es ihm andererseits um eine absichtliche Nähe zum Mythos geht, wie er 1932 vermerkt: »Die Trieblehre ist sozusagen unsere Mythologie. Die Triebe sind mythische Wesen, großartig in ihrer Unbestimmtheit« (ebd., 528).

Eine *dritte Frage* legt sich daher nahe: Wenn Freud die Sogwirkung des Ödipus auf unsere Zivilisation zwar nicht im Unterschied zwischen Schicksal und Freiheit, sondern in unbestimmten, unter Umständen nur berichteten Hinweisen und Querverbindungen des Stoffes erblickte, so fragt sich: Kann es durchaus der Fall sein, dass er sich eine Tragödie ausmalte, welche genau diese Konstellation des Kindes zwischen zwei Eltern darstellte, teils als Leid, was sich einstellt oder als Leid, was gerade noch rechtzeitig behoben wird? Wenn es sich ähnlich verhielte und wenn die Trieblehre mythische Wesen einführt, dann und genau dann wendet sich am Ende die Hermeneutik der ödipalen Konstellation gar nicht vom Tragischen fort zu einer Diagnose und Therapie psychischer Störungen, son-

40 Platon, *Politeia* (übers. v. F. Schleiermacher), Darmstadt 1971, 724–727 (*Politeia* 571c-572b).

41 J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Das Vokabular der Psychoanalyse,* Frankfurt/M. 1989, 564 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dern sie wendete sich hin zu einer Klärung des Tragischen bei den Griechen?

Die an Nietzsche und Freud gestellten Fragen waren nur scheinbar zersetzend. Der eine setzt eine mystische Theologie der Welterschaffung zum Zweck seiner Erlösung voraus, der andere eine tiefste Rührung unseres Leides. Beide scheinen sich auf das Fernste von der antiken Tragödie zu verabschieden, und dennoch bleiben beide auf sie bezogen, jedoch mit dem sie trennenden Element einer mystischen Theodizee einer- und einer die stoffliche Hyperproduktivität des Mythos unterschätzenden Verkürzung andererseits.

Somit zeigt sich die Antike als die sich ständig häufende museale Masse von Bruchstücken? War sie nicht etwas mehr? Der Blick auf Bruchstücke war stärker als der Blick zu ihrer, wie auch immer produktiven Komplettierung. Thorwaldsens Ergänzungen der Ägineten-Skulptur wurden aus der Münchner Sammlung wieder entfernt. Nur die unergänzten Texte sind die authentischen. Wenn Freuds und zuvor Nietzsches Tiefenbohrungen die Antike verletzt haben, so ist es unpassend zu folgern, dass es nicht etwas geben könne, was weder Bruchstückhäufung noch Tiefbohrung, sondern etwas Drittes darstellt. Auf der einen Seite besteht der Fragmentarismus der Altertumswissenschaft und auf der anderen die auf Vereinheitlichung zielende Bohrung der Nietzscheaner und der Freudianer. Das eine ist wirklich, das andere fräst sich in das Unmögliche hinein.

Ricœurs Überlegungen münden in das Votum einer hermeneutischen Umgehung der unmöglichen Bohrungen Nietzsches und Freuds zugunsten theatralisch-griechischer Anschaulichkeit. Ricœur endet seine Überlegungen zur griechischen Tragödie mit einem einzigen Satz, der seine vorigen Irrtümer insofern korrigiert, als er sich dem Zentrum des Tragischen nähert, den er als »Ekstase des Schauspiels« bezeichnet. »Elle est la délivrance qui n'est plus hors du tragique, mais dans le tragique: une transposition esthétique de la crainte et de la pitié par la vertu du mythe tragique devenu poésie et par la grâce d'une exstase de spectacle« (SdM, 217).

Die Beschreibungssprache Ricœurs verdichtet sich an dieser Stelle. Das Tragische sei »Befreiung« (*délivrance*), es geschehe als »Umsetzung« (*transposition*) und es vollende sich als »Ekstase des Schauspiels« (*exstase de spectacle*). Ricœur argumentiert scheinbar wirkungsästhetisch, indem er lediglich die aristotelischen Angaben der Erzeugung von Furcht und Mitjammer und deren innerpsychische

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Reinigung so komprimiert, dass ein tragischer Mehrwert entsteht. Daher steht am Ende nicht das innerseelische Reinigungsgeschehen, sondern eine kollektive Emergenz zwischen dem, was alle Zuschauer wahrnehmen und dem, als welche sie von den Darstellenden wahrgenommen werden. Beide, Zuschauer und Darstellende, sind beide gleichermaßen Beobachtende wie Teilnehmer. Um dieses zu verstehen, benötigen wir weder Nietzsches dionysische Schöpfungsmetaphysik noch das gequälte Bewusstsein eines Ödipus in einer familiären Dreiecksbeziehung. Vielmehr wird es reichen daran zu erinnern, dass »Theater« auf »he theá«, auf Anschauung und Anblick zurückgehen und auf das Verb »theáomai« als anblicken, anschauen und wahrnehmen.

In der Wahrnehmung der Tragödie könnte sich dasjenige ereignen, was Sophokles als sinnerweiternde Sinnsprengung mit dem Adjektiv »to deinón« bezeichnet. Ricœur stellt diese Erfahrung nach und berührt damit jenen magischen antiken Wirkungskreis der tragischen Ausstrahlung, den zwei britische Forscher wie folgt passend umschrieben haben: »The plays of Sophocles, along with Aeschylos' and Euripides', were classics already in the fourth century; they were given a strong role in educational syllabuses from that time onwards, by the far-flung communities from Macedon to Egypt, Syria, Turkey, and right to the borders of India, who taught their children to be ›Greeks‹; and by the Roman élite, that taught its children to be ›civilized‹ by experiencing the fruits of Greek culture. So, these tragedies played a key role as explosive discussions of the norms and limits which human society and the human self must fight to maintain – or else burst asunder in to unholy chaos and ruination. The power of these scripts, the quality of their ideas, and their communication of sheer horror command audiences in any theater […]. Tragedies are a strange fusion of violence and wordy, stylized, debate.«[42]

42 M. Beard, J. Henderson, *Classics,* Oxford 2000, 91 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Heike Kämpf

Das erlittene Böse bewältigen

Die Bedeutung der Weisheit für die Trauerarbeit nach Paul Ricœur

1. Einleitung (757) | 2. Das Böse denken (759) | 3. Die Erfahrung des Bösen: Das Leiden als Krise der Beziehung des Menschen zu sich und zu Gott (760) | 4. Reflexion und Transzendenz in der Anklage Hiobs (763) | 5. Die Trauerarbeit und die Überwindung von Klage und Anklage (765)

1. Einleitung

Die Frage nach dem Bösen stellt sich in Ricœurs Schriften an verschiedenen Stellen. Paul Ricœur hat sich nicht nur mit der »Symbolik des Bösen« und der mythischen Verarbeitung des Bösen auseinandergesetzt.[1] Er hat auch interessante und weiterführende Gedanken zur Erfahrung des Bösen und deren Bewältigung entwickelt. Seine Überlegungen zur Erfahrung und Bewältigung des Bösen finden sich insbesondere in seiner kleinen Schrift *Das Böse*, die auf einen Vortrag von 1985 zurückgeht.[2] In diesem Vortrag stellt Ricœur zuletzt auch die Frage, wie sich das Denken über das Böse im *Handeln* und *Fühlen* fortsetzt. Und er zeigt, wie die Weisheit die praktischen und emotionalen Antworten auf das erlittene Böse transformieren kann (DB, 54 f.). Die Weisheit setzt nach Ricœur gewissermaßen mit ihrer Arbeit da ein, wo der Mythos seinen Ton ändert und Argumente und Erklärungen liefern muss, statt von Ursprüngen zu erzählen (DB, 24). Aber auch Argumente und Erklärungen scheitern angesichts des erlittenen Bösen, was die Arbeit der Weisheit weitertreibt. Zuletzt erscheint nicht primär das Vergeben als Antwort auf

1 P. Ricœur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II* [1960], Freiburg i. Br., München 1971.

2 P. Ricœur, *Das Böse. Eine Herausforderung für Theologie und Philosophie*, Zürich 2006 [=DB].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Erfahrung des Bösen,[3] sondern Ricœur verfolgt hier eher die Arbeit der Weisheit in Richtung auf die Ausbildung einer spezifischen Haltung, in der auch die Logik von Schuld, Sühne und Vergebung überwunden ist. In dieser spezifischen durch Weisheit geprägten Haltung verbinden sich die emotionale und die praktische Antwort auf das erlittene Böse.

Im Folgenden möchte ich diesen Aspekt der Ricœur'schen Überlegungen zum Bösen in den Mittelpunkt stellen und vor allem der Frage nachgehen, was nach Ricœur die Erfahrung des Bösen ausmacht, und wie diese Erfahrung, die Ricœur auch als »Leiden« anspricht, zu bewältigen ist. Diese Überlegungen verweisen einerseits auf Ricœurs anthropologische Philosophie, die an die »Reflexivität des Selbst«[4] erinnert, insofern sich sagen lässt, dass das Erleiden des Bösen nicht nur das Verhältnis des gläubigen Menschen zu Gott in eine Krise stürzt, sondern auch das Selbstverhältnis des Menschen massiv bedroht. Zur Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit der Bewältigung des Bösen greift Ricœur daher nicht nur auf die biblische Geschichte von Hiob zurück, sondern er bezieht sich auch auf den Begriff der »Trauerarbeit« von Sigmund Freud, mit dessen Werk sich Ricœur intensiv auseinandergesetzt hat.

Andererseits fordern Ricœurs Überlegungen zum Umgang mit dem erlittenen Bösen die populäre »Gerechtigkeitsethik« heraus, denn die Bewältigung des Bösen erfordert die Überwindung einer ökonomischen Logik von Lohn und Vergeltung, wie Ricœur immer wieder betont. Das Böse entzieht sich konstitutiv dem Verständnis in Kategorien von Sünde und Sühne oder Strafe und Verdienst. Und das Leiden ist demnach auch nicht als Strafe oder Sühne zu verstehen und zu rechtfertigen. Eben diese Besonderheit des Bösen macht dieses nicht nur zur Herausforderung des Denkens, sondern auch zur Herausforderung für das Handeln und das Fühlen, wie Ricœur ausführt. Hier geht es darum, das Denken über das Böse

3 Diesen Aspekt betont Richard Kearney in seiner Interpretation des Ricœur'schen Vortrages, die sich an Ricœurs Ausführungen zu Gedächtnis und Erinnerung orientiert. Kearney spricht schließlich das kathartische Erzählen, das Freud'sche Durcharbeiten und die Vergebung als Wege des Umgangs mit dem erlittenen Bösen an. Siehe R. Kearney, *On the Hermeneutics of Evil*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale 50,* Nr. 2 (2006), 197–215.

4 P. Ricœur, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt/M. 2006, 125.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mit dem Fühlen und Handeln in Verbindung zu bringen, was besagt, dass »sich die Denkarbeit auf der Ebene des Handelns und Fühlens fortsetzt« (DB, 53).

In diesem Kontext stellt sich die Frage, wie das Leiden durch das Böse zu bewältigen ist, und zu welchen praktischen, handlungsleitenden, ethischen Konsequenzen es führt: Wenn sich das erlittene Böse allen Erklärungsversuchen widersetzt und sich dem Verständnis entzieht, wie lässt es sich dann bewältigen, ohne den aporetischen Charakter des Denkens über das Böse zu verleugnen?

2. Das Böse denken

Was ist unter dem Bösen zu verstehen, das immer wieder aufs Neue sowohl die Theologie wie der Philosophie beunruhigt? Für Ricœur lautet die Antwort, dass das Böse gerade deshalb beunruhigt und das Denken des Bösen nicht zu einem Ende gebracht werden kann, weil es sich einem auf logische Kohärenz und Widerspruchsfreiheit gehenden Zugang widersetzt. Bei Ricœur erscheint das Böse als dasjenige, das das Denken in eine Aporie führt, und das sich jeder Rechtfertigung entzieht[5]. Böses zeigt sich in dem Scheitern des Versuchs, es zu erfassen und zu rechtfertigen. Demnach ist keine Definition des Bösen gefragt, sondern es wird deutlich, dass sich das Böse eher immer wieder aufs Neue in der Erfahrung als das zeigt, was sich dem Verständnis verweigert und das Denken in Bewegung bringt. In diesem Sinne betont auch Hannah Arendt, dass das Böse das ist, was sich nicht erfassen lässt, was »sprachloses Entsetzen hervorruft« und »nie hätte geschehen dürfen«.[6] Auch für Ricœur bleibt das Böse ein Skandalon, ein Stolperstein. Das Böse ist auch für Ricœur dasjenige, das Entsetzen und Empörung hervorruft: »Auf sämtliche Gestalten des Bösen antwortet das *Nein* der Moral.«[7]

Das Böse findet sich im zwischenmenschlichen Bereich nach Ricœur in Formen des »Mißbrauchs der Stärke gegen den Anderen« (SaA, 267). Es findet sich in allen Formen der Gewalt, die das

5 Ricœur bezeichnet das Böse in Anlehnung an Jean Nabert auch als das »Nicht-zu-Rechtfertigende« (*injustifiable*). P. Ricœur, *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I* [1960], Freiburg i. Br., München 1971, 15.

6 H. Arendt, *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, München 2007, 44.

7 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, 268 [=SaA].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Tun-Können« des Anderen zerstören. Ricœur nennt beispielsweise Drohungen, Zwang bis hin zum Mord. In der Folter kommt nach Ricœur noch eine besonders perfide Dimension des Bösen zum Vorschein. Über die Zerstörung des Tun-Könnens hinaus wird in der Folter die Demütigung des Opfers angestrebt, es wird der Versuch gemacht, die Selbstachtung des Opfers zu brechen. Diese Aspekte des Bösen finden sich nicht nur in der physischen Gewalt, sondern auch in Formen des Vertrauensmissbrauchs, die das falsche Versprechen und den Verrat der Freundschaft hervorbringen (ebd.).

Das Böse erscheint aber nicht nur in diesen Formen der Ungerechtigkeit, die Menschen einander antun. Darüber hinaus erscheint es auch in Gestalt von Naturkatastrophen und Krankheiten etc., also in Formen eines nicht durch Menschen verursachten Leids, wie Ricœur in seinem Vortrag über das Böse ausführt (DB, 55). Diese Erfahrung des nicht von Menschen verursachten Leids wirft nach Ricœur in aller Dringlichkeit die Frage auf: »Warum gerade ich?« (Ebd.) Denn die Fragen nach dem Woher des Bösen, nach der Ursache des Bösen und der Bösartigkeit des Menschen rücken hier in den Hintergrund. Neben der Frage, weshalb Menschen Böses tun, wie der »Hang zum Bösen« (Kant) zu erklären ist,[8] stellt sich also hier für Ricœur auch die Frage, wie Böses vom Menschen erfahren und erlitten wird. Zudem wird die Frage dringlich, wie der Mensch mit dem Leiden umgehen soll, wie er sich in Beziehung zu seiner Leiderfahrung stellt: Ist das Leid verdient oder eher dem Zufall geschuldet und damit unergründlich, so dass es als Erfahrung des Bösen ansprechbar wird?

3. Die Erfahrung des Bösen: Das Leiden als Krise der Beziehung des Menschen zu sich und zu Gott

Die Unterscheidung von getanem und erlittenem Bösen lässt auch die Frage nach den Auswirkungen des Tuns oder Erleidens des Bösen auf das Selbstverhältnis des Menschen zu. Wie greift das Erleiden des Bösen in das Selbstverhältnis des Menschen ein und welche Möglichkeiten der Gestaltung dieses Verhältnisses hat der

8 S. dazu H.-J. Ehni, *Das moralisch Böse nach Kant und Ricœur*, Freiburg i. Br. 2006.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Leidende? Was es bedeutet, Unrecht zu tun und Unrecht zu leiden, hat auch Hannah Arendt untersucht. Sie hat sich im Anschluss an Sokrates allerdings besonders der Frage zugewandt, was es bedeutet, Unrecht zu tun, während sich Ricœur der Frage zuwendet, was es heißt, Unrecht zu erleiden.

Arendt geht von der Sokratischen Überlegung aus, dass es besser sei, Unrecht zu erleiden als Unrecht zu tun: Das zentrale Argument hierbei bezieht sich auch auf das Selbstverhältnis des Menschen, dessen Ziel es ist, mit sich in Übereinstimmung zu kommen. Der Mensch steht durch sein reflexives Selbstverhältnis zu sich selbst in Beziehung. Er ist »Zwei-in-Einem«, wie es Arendt ausdrückt.[9] So wie das Denken als Zwiesprache mit sich zu verstehen ist, bin ich nach Arendt auch »mein eigener Zeuge, wenn ich handle« (ebd., 71). Das getane Unrecht zerstört daher eine Grundvoraussetzung des gelingenden Lebens, nämlich die Fähigkeit, mit sich befreundet zu sein: »Wenn ich Unrecht tue, bin ich dazu verdammt, in unerträglicher Intimität mit einem Unrechttuenden zusammenzuleben, ich kann ihn nie loswerden« (ebd., 70).

Und so beschreibt Arendt die negativen Konsequenzen des getanen Bösen: »Wenn Sie mit sich selbst uneins sind, ist das so, als wenn Sie gezwungen wären, täglich mit ihrem eigenen Feind zu leben und zu kommunizieren. Das kann sich keiner wünschen. Wenn Sie Übles tun, leben Sie mit einem Übeltäter zusammen [...]« (ebd., 71). Letztendlich führt das getane Böse nach Arendt dazu, dass ich mich selbst nicht mehr ertragen kann.

Nun lässt sich mit Ricœur darüber hinaus die Frage stellen, welche Auswirkungen das Erleiden des Bösen auf das Selbstverhältnis des Menschen hat und wie mit dem erlittenen Bösen umzugehen ist.

Das getane Böse erscheint bei Ricœur, wie oben ausgeführt, in den zahllosen Gestalten des »Leiden-Machens«, und das Leiden erscheint als Erfahrung des Bösen: »Böses tun bedeutet in Wirklichkeit immer direkt oder indirekt anderen Unrecht tun, also ihnen Leid zufügen« (DB, 18). Das Leiden erscheint wiederum als Erfahrung des Bösen. Das Leiden »widerfährt uns«, es erweist sich als Gegenteil von Lust, als »Nicht-Lust, d. h. als Minderung unserer körperlichen, seelischen und geistigen Integrität« (DB, 17).

9 Arendt, *Über das Böse*, 73.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diese Erfahrungen des Bösen verunmöglichen es dem Menschen, sich im Sinne Ricœurs als fähigen Menschen, als »sich in seinen Fähigkeiten erkennendes Selbst«[10] zu verstehen, indem sie das »Tun-Können« zerstören. Und, so ließe sich noch ergänzen, die Erfahrung des Bösen verhindert auch das »Sich-Erzählen-Können« des Menschen, das Ricœur als weiteren Aspekt des reflexiven Selbstverhältnisses des Menschen angesprochen hat: In der reflexiven Form des »Sich-Erzählens« entwirft sich laut Ricœur die personale Identität als »narrative Identität«.[11] Insofern durchkreuzt und verstört die Erfahrung des Bösen, das erlittene Böse, in vielfacher Hinsicht das reflexive Selbstverhältnis des Menschen, was bis hin zur Verneinung des eigenen Daseins führen kann. Die Erfahrung des Bösen, das Leiden, stürzt das Selbstverhältnis des Menschen in eine tiefe Krise. Es lässt sich sagen, dass das Böse nicht nur als Krise der Beziehung des Menschen zum Heiligen erscheint, wie es Ricœur in Bezug auf die Mythen ausgeführt hat, auch die Beziehung des Menschen zu sich selbst wird durch das Böse in Form der Erfahrung des erlittenen Bösen in eine Krise geführt.

Das Leiden durch das Böse bedroht nach Ricœur nicht nur die die Fähigkeit, sich selbst zu bejahen, es stellt auch die Beziehung des gläubigen Menschen zu Gott in Frage, insofern diese Beziehung an die Vorstellung einer ausgleichenden Gerechtigkeit, an Lohn und Strafe geknüpft ist. Denn das Erleiden des Bösen zeichnet sich ja gerade dadurch aus, dass es als unverdientes Leid erkennbar ist und nicht etwa als Strafe für eine Schuld zu verstehen ist, wie es zunächst naheliegt. Denn die erste Erklärung, die nach Ricœur die Weisheit für das Leid anbietet, ist die der Vergeltung: »Alles Leiden ist verdient, weil es die Strafe für eine individuelle oder kollektive, bewusste oder unbewusste Verfehlung ist« (DB, 25). Eben diese Erklärung im ersten Stadium der Weisheit gilt es schließlich zu überwinden. So tritt der Leidende in ein zweites Stadium der Weisheit ein, in welchem sich die Klage zur Anklage gegen das Absolute, gegen Gott, wandelt. Hier tritt der Mensch angesichts der Unendlichkeit in eine Reflexion über das Böse in Gestalt eines Dialogs mit Gott ein. Um diesen Aspekt des Umgangs mit dem Leid zu erkunden bietet sich

10 Ricœur, *Wege der Anerkennung*, 126.
11 Ebd., 132.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht nur für Ricœur die Auseinandersetzung mit dem Buch Hiob an.

4. Reflexion und Transzendenz in der Anklage Hiobs

Ricœur interpretiert die Reaktion Hiobs auf sein Leid, um Wege des Umgangs mit dem erlittenen Bösen zu erkunden, ohne das Leid als verdientes Leid zu interpretieren: »Angenommen, es geht in der Erzählung um das Schicksal eines leidenden Gerechten, eines untadeligen Gerechten, der den schwersten Prüfungen unterworfen wird« (DB, 26).

Hiobs Leiden führt seine Beziehung zu Gott nicht zuletzt deshalb in eine Krise, weil Hiob sein Leid als unverdientes erkennt. D. h. Hiob kann sein Leid nicht im Rahmen seines bisherigen Selbst- und Weltverständnisses begreifen. Hiob überwindet schließlich beides, um das Leiden zu bewältigen, ohne zu resignieren, seinen Glauben aufzugeben oder eine Legitimation abzuleiten, selbst Böses zu tun und anderen Leid zuzufügen. Diese Versöhnung mit Gott trotz des Bösen bezeichnet Ricœur als drittes Stadium der Weisheit. Aber die Weisheit überschreitet nach Ricœur auch dieses Stadium durch eine Überschreitung des eigenen Standpunktes.

Hiob weiß sich als unschuldiges Opfer und schreit seinen Schmerz zunächst in seiner Klage heraus. Das Klagen beinhaltet nach Ricœur, anders als das Anklagen, keine Schuldzuweisung oder Tadel (DB, 17 f.). Bei Hiob verwandelt sich die Klage schließlich in eine Anklage, eine Anklage gegen Gott. Indem er die Frage stellt: »Warum gerade ich?« fordert er Ricœur zufolge Rechenschaft. Mit dieser Frage und dem Verlangen nach Rechtfertigung wird nach Ricœur ein Schritt zur Spiritualisierung der Klage getan. Gott bleibt Hiob allerdings Rechenschaft schuldig und Hiob kann sein Leiden gerade nicht als Vergeltung einer Schuld verstehen. Aber in seiner Anklage bleibt Hiob seinem Gott verbunden, auch wenn sich seine Anklage zum Protest erhebt, wie Ricœur feststellt. Dieser Gedanke knüpft an eine »Theologie des Protests« an, auf die Ricœur hier Bezug nimmt (DB, 58). Auf die Verbindung Hiobs zu Gott in der Anklage macht Martin Buber aufmerksam. Im Anschluss äußert sich

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dazu auch Hubertus Tellenbach in seinem Aufsatz *Hiob und das Problem der Selbst-Übersteigung* (1963).[12]

Die Ausführungen Tellenbachs sind nicht zuletzt wegen der Gegenüberstellung von Hiobs Umgang mit dem Leid und dem Verhalten des Melancholikers interessant, die sich bei Ricœur indirekt aus seinem Bezug auf Freuds Begriff der Trauer ergibt. Auch bei Tellenbach erscheint die Anklage Hiobs als Überwindung der Klage, in der nach Tellenbach der Melancholiker verharrt. Tellenbach stellt Hiobs Anklage der Klage des Melancholikers entgegen. Hiob trägt demnach in der Anklage seine Verzweiflung »in einem Dialog mit Jahwe« aus.[13] Und Tellenbach führt weiter aus: »Bei alledem sagt Hiob sich doch nicht einen Augenblick lang von Jahwe los. Darin liegt ja seine Größe, daß er von Anbeginn alles ihm Widerfahrende von seinem Gottesverhältnis her begreift, es vor dem Angesicht Gottes zur Sprache bringt.«[14]

Tellenbach kontrastiert Hiobs Umgang mit dem Leid mit dem Verhalten des Melancholikers, indem er betont, dass Hiobs Anklage auf Transzendenz und Unendlichkeit geht, während sich der Mensch in der Melancholie im Endlichen aufhält und gewissermaßen der kleinlichen Logik der Vergeltung, im Sinne Ricœurs, nicht entkommt. Über Hiob schreibt Tellenbach: »Indem seine mächtige Reflexion sich in leidenschaftlichem Fragen entlädt, ist Hiob nicht einen Moment in Gefahr, melancholisch zu werden – vor allem deshalb nicht, weil die Richtung seines Fragens auf das Unendliche hin geht.«[15]

Nach Ricœur enthält auch der Dialog Hiobs mit seinen Freunden weitere wichtige Reflexionen. Dieser Dialog kann als »interne Auseinandersetzung der Weisheit« verstanden werden, »die sich an der

12 H. Tellenbach, *Hiob und das Problem der Selbst-Übersteigung. Einübung im Transzendieren als Prinzip einer psychotherapeutischen Melancholie-Prophylaxe,* in: *Festschrift »Werden und Handeln« zum 80. Geburtstag von V. E. Freiherr von Gebsattel (1963).* Nachdruck in: *Existenzanalyse,* Heft 1 (1996), 27–30.

13 Tellenbach, *Hiob,* 29.

14 Ebd.

15 Ebd. Tellenbach versteht unter der Melancholie die »psychiatrische Krankheit« (Depression) und grenzt seine Ausführungen so von den philosophischen Überlegungen zur Melancholie seit Aristoteles ab. Zudem hat er den Begriff des »Typus Melancholicus« geprägt. Der Typus Melancholicus weist demnach eine besondere Vulnerabilität für die Entwicklung einer Melancholie auf.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Unverhältnismäßigkeit von moralisch Bösem und erlittenem Bösen entzündet« (DB, 26).

5. Die Trauerarbeit und die Überwindung von Klage und Anklage

Schließlich überwindet Hiob nach Ricœur auch das Stadium des Protestes und der Anklage durch seine Versöhnung mit Gott zum Trotz des Bösen und der verweigerten Rechenschaft: »An Gott glauben trotz […], das ist eine der Weisen, die spekulative Aporie in die Trauerarbeit zu integrieren« (DB, 59).

Die Weisheit bewegt sich schließlich auch über diese Schwelle des »Trotzdem« hinaus in Richtung auf eine Überwindung nicht nur der Anklage, sondern auch der Klage. Diese Überwindung kann nach Ricœur gewissermaßen durch eine Transformation des Begehrens gelingen: »Der Horizont, auf den sich diese Weisheit hinbewegt, scheint mir ein Verzicht auf den Wunsch selbst zu sein, der, wenn er verletzt wird, die Klage selbst provoziert: Der Verzicht auf den Wunsch, für seine Tugenden belohnt zu werden, Verzicht auf das Verlangen, vom Leiden verschont zu bleiben, Verzicht auf die infantile Komponente des Wunsches nach Unsterblichkeit« (DB, 60).

Diese über das dritte Stadium hinausweisende Weisheit kündigt sich nach Ricœur auch bei Hiob an: Hiob gelingt es Ricœur zufolge darüber hinaus, Gott *ohne Grund* zu lieben und sich mit Gott zum Trotz des Bösen zu versöhnen.[16] An anderer Stelle bezeichnet er in Abgrenzung zu Freud diese Versöhnung als »nicht narzisstisch«, weil Hiob seinen selbstbezogenen Standpunkt überschreitet. Er verzichtet auf die Vorstellung einer Belohnung für sein tugendhaftes Tun und gibt seine »Ethik des Verdienstes« auf.[17] Ricœur formuliert aus dieser Haltung Hiobs folgendes Bekenntnis: »Ich verzichte auf meinen Standpunkt, ich liebe das Ganze.«[18] Dieser Verzicht geht aus der Erkenntnis der Standortbedingtheit des eigenen Wissens und Verstehens hervor. Es gelingt Hiob schließlich, wie Ricœur ausführt, seinen Standpunkt aufzugeben, Gott ohne Grund zu lieben und

16 Ebd., 60.
17 Ricœur, *Die Interpretation*, 561.
18 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ein neues Stadium der Weisheit zu erreichen, das sowohl auf Erklärungen als auch auf den Wunsch nach Belohnung für die Tugend verzichtet. Hiob glaubt an Gott, ohne dass er eine Erklärung für das Leid und die Existenz des Bösen einfordert, und auf Gerechtigkeit beharrt (DB, 59), vielmehr akzeptiert er die sich dem Denken erschließende Rätselhaftigkeit des Bösen ohne Verbitterung. Mit dieser Interpretation ergänzt Ricœur auch solche Interpretationen, in denen Hiobs Versöhnung mit Gott gelingt, weil er seine Leiden als Prüfungen interpretiert und Gott als »Schöpfer mit unergründlichen Plänen« versteht (DB, 26 f.).

Nach Ricœur kann Hiobs Verhalten durchaus vorbildlich sein, wenn es darum geht, das Leiden zu bewältigen. Maßgeblich sind dabei Hiobs Einsicht in die Rätselhaftigkeit des Bösen, die mit einem Verzicht auf eindeutige Antworten für den Grund des Leidens einhergeht, und die Fähigkeit, die eigenen Standortbedingtheit des Wissens zu durchschauen und den eigenen Standpunkt aufgeben zu können. Zudem befreit sich Hiob Ricœur zufolge von dem Wunsch, für sein tugendhaftes Leben belohnt zu werden, und er transformiert damit auch die Vorstellungen von Gerechtigkeit und Vergeltung.

Das angestrebte Stadium der Weisheit besteht nach Ricœur also darin, sowohl den Grund der Klage, den Wunsch für Tugenden belohnt zu werden, als auch den Grund der Anklage, das Verlangen nach Rechtfertigung und Rechenschaft, aufzugeben, ohne in Resignation zu verfallen. Dieser Prozess wird von Ricœur auch in Hinblick auf das menschliche Selbstverhältnis genauer thematisiert, insofern es darum geht, die »spekulative Aporie«, in die das Denken des Bösen führt, »in die Trauerarbeit zu integrieren« (DB, 59). Die Trauerarbeit dient Ricœur als Modell, weil er diese in Anlehnung an Freud als »schrittweises Loslassen« von solchen Bindungen versteht, »die uns den Verlust des Liebesobjekts als Verlust unserer selbst empfinden lassen«.[19] Die Weisheit verwandelt nach Ricœur den

19 Ebd., 56. Im Kontext der Frage nach dem Bösen betont Ricœur die Dimension der Transformation des Selbstbezuges in der Trauerarbeit. Anders als in seiner Schrift: P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, wo es um den Zusammenhang von Trauerarbeit und Erinnerungsarbeit geht. Zum Begriff der »Trauer« und zu Ricœurs Bezugnahme auf die Trauer und ihre Bedeutung für ein versöhnendes Vergessen s. B. Liebsch, *Revisionen der Trauer. In philosophischen, geschichtlichen, psychoanalytischen und ästhetischen Perspektiven*, Weilerswist 2006.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Trauerprozess, insofern die Denkarbeit und die Reflexion auf das Böse in den Prozess aufgenommen wird. Während die Aporie den Abschluss des Denkens des Bösen verhindert, kann die emotionale Antwort auf die aporetische Struktur des Bösen den Trauerprozess zum Abschluss bringen, was in der Melancholie wiederum nicht gelingt.

Der Begriff »Trauerarbeit« bezeichnet nach Freud, wie schon angesprochen, einen intrapsychischen Prozess, durch den eine Loslösung einer libidinösen Bindung an ein verlorenes Objekt gelingt. Im Unterschied zur Melancholie, in der das Ich an der Bindung an das Verlorene festhält, wird nach Freud das Ich »nach Vollendung der Trauerarbeit wieder frei und ungehemmt«.[20] Die Arbeit der Trauer bewegt nach Freud das »Ich« dazu, »auf das Objekt zu verzichten, indem es das Objekt für tot erklärt und dem Ich die Prämie des Am-Leben-Bleibens bietet«.[21] Nach Freud ist es vor allem der »Respekt vor der Realität«, der das Lösen der Bindungen vorantreibt, denn die Realitätsprüfung hat dem Ich Freud zufolge gezeigt, »dass das geliebte Objekt nicht mehr besteht«.[22] Dies wird nach Freud in der Melancholie nicht akzeptiert. Während sich die Trauerarbeit im Sinne Freuds vor allem als Prozess der Loslösung der Bindungen an das verlorene Objekt mithilfe von Realitätsprüfung und Überlebenswille vollzieht, fragt Ricœur nach der Bedeutung von Reflexion und Selbstüberschreitung im Trauerprozess.

Für Ricœur steht in der Trauerarbeit, wie Freud sie schildert, die Loslösung von all den Bindungen im Vordergrund, »die uns den Verlust eines Liebesobjekts als Verlust unserer Selbst empfinden lassen« (DB, 56). Er betont also genau die Aspekte der Trauer, die der Melancholie entgegenstehen: In der Melancholie erfolgt nach Freud eine »Herabsetzung des Selbstgefühls, die sich in Selbstvorwürfen und Beschimpfungen äußert«.[23] Selbstanklagen und Selbstkritik treten hier an die Stelle der Anklage (ebd. 176). Aus den Selbstvorwürfen des Melancholikers geht daher nach Freud »ein Verlust an seinem Ich hervor« (ebd., 177).

---

20 S. Freud, *Trauer und Melancholie* [1917], in: ders., *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften*, Frankfurt a. M. 1992, 171–189, 175.

21 Ebd., 188.

22 Ebd., 174.

23 Freud, *Trauer und Melancholie*, 174.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Während Freud die Selbstanklagen und Selbstvorwürfe des Melancholikers als Vorwürfe gegen das verlorene Objekt interpretiert, mit dem sich der Melancholiker identifiziert hat (ebd., 178 f.), geht es Ricœur um die Möglichkeit, den Selbstbezug des Leidenden nicht zu pathologisieren, sondern ihn zu transformieren: Wenn Ricœur davon spricht, die »Weisheit als spirituelle Hilfe für die Trauerarbeit« zu bedenken, dann geht es nicht zuletzt darum, die Möglichkeiten und den Freiraum der Gestaltung dieses Selbstbezuges in den intrapsychischen Prozess des Umgangs mit dem erlittenen Bösen einzubeziehen. Genauer geht es darum, die Aporie, in die das Denken des Bösen führt, für den Prozess der Selbstbezugnahme fruchtbar zu machen.

Was bei Freud als pathologische Beschuldigung des verlorenen Objekts auf dem Umweg der Selbstbeschuldigung des Melancholikers erscheint, ist nach Ricœur eher als Form der Bewältigung des Bösen zu verstehen, die es ermöglicht, das erlittene Böse als Bestrafung und Sühne anzunehmen und zu rechtfertigen. Auf diese Weise verlöre das erlittene Böse seine skandalöse und ihm inhärente Ungerechtigkeit. Es wäre in Begriffen von Schuld und Sühne, von Fehlverhalten und Bestrafung legitimiert. In einem Weltbild eines zürnenden, lohnenden und strafenden Gottes und in der Logik des Verdienstes, verliert das erlittene Böse seine Unbegreiflichkeit. Das Leiden wäre gerechtfertigt und das Böse als Skandalon eliminiert.

Dies geschieht allerdings um den Preis des Selbst, d. h. der Selbstbejahung und Selbstachtung: »Angesichts der Tendenz Überlebender, sich für den Tod ihres Liebesobjekts schuldig zu fühlen, oder schlimmer noch, angesichts der Tendenz der Opfer, sich selbst Vorwürfe zu machen und das grausame Spiel des Sühneopfers mitzuspielen, müssen wir entgegen können: nein, Gott hat das nicht gewollt, und viel weniger noch hat er mich bestrafen wollen« (DB, 57). Vielmehr muss das Scheitern solcher Vorstellungen von Vergeltung in die Trauerarbeit einbezogen werden, um das Leiden als »unverdientes« bloßzustellen (ebd.).

Eine zentrale Herausforderung für die Trauerarbeit besteht daher darin, *trotz* aller weltanschaulichen und logischen Widersprüchlichkeiten die Unverdientheit des Leidens anzuerkennen und insofern das Eingeständnis der Unwissenheit und die Anerkennung der Rätselhaftigkeit des Bösen in den Trauerprozess einzubeziehen. Also weder um den Preis der Selbstbeschuldigung in der Logik des Ver-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dienstes zu verharren noch ein neues Wissen um die Herrschaft der reinen Willkür jenseits von Gut und Böse vorzugeben oder ein blindes Vertrauen in einen göttlichen Plan zu entwickeln. Das Eingeständnis der intellektuellen Aporie und der eigenen Unwissenheit kann demgegenüber eine angemessene praktische und emotionale Antwort ermöglichen. Die Weisheit transformiert die Selbstanklage und führt zu einem neuen Selbstverständnis jenseits von Selbstanklage und Selbstvorwürfen: Mit der Überwindung der Frage »Warum ich?«, ergibt sich auch eine Befreiung von einer Form des Denkens, das den eigenen Standpunkt ins Zentrum rückt und stets Rechenschaft im Sinne von Aufrechnung erwartet. Dieses veränderte Denken transformiert wiederum das Handeln und Fühlen. Mit dem *Trotzdem*, der Rätselhaftigkeit des Bösen zum Trotz, öffnen sich das Handeln und Fühlen dem Unvorhersehbaren und Unerwarteten. Es öffnet sich der Horizont der Großzügigkeit und Großherzigkeit, für Tugend ohne Erwartung einer Gegenleistung. Interessanterweise stellt auch Tellenbach fest, dass der von ihm als melancholischer Typus bezeichnete Mensch, d. h. derjenige, der Gefahr läuft, in der Trauer zu verharren, sich insbesondere durch Gewissenhaftigkeit und durch die Orientierung an einer »Ethik des Verdienstes«, wie sich in Anlehnung an Ricœur sagen lässt, auszeichnet.[24]

Mit Blick auf eine Ethik als praktische Antwort auf das erlittene Böse lässt sich sagen, dass die Überwindung von Klage und Anklage durch den Verzicht auf Erklärungen für das Böse und durch Überwindung des Wunsches, für seine Tugend belohnt zu werden, ein Weg sein kann, um das Leiden zu bewältigen. Die Weisheit erscheint bei Ricœur als spirituelle Hilfe der Trauerarbeit, weil sie das Wissen um die aporetische Struktur des Denkens über das Böse in die Trauer einbezieht, die Standortbedingtheit des Verstehens bedenkt und den eigenen Standpunkt zu transzendieren vermag.

24 Nach Tellenbach entfernt sich Hiob von der Möglichkeit der Melancholie gerade dadurch, dass ihm die Überschreitung, die Zuwendung zur Transzendenz, gelingt. Demgegenüber ist die von Melancholie gefährdete Haltung nach Tellenbach die der »Inkludenz«, des Verharrens in der Ordnung und des Beharrens auf der Vorstellung von Verdienst. Tellenbach, *Hiob,* 30. Tellenbach sieht auch bei Hiob solche Tendenzen, »sein Dasein unbedingt in den festen Ordnungen der gesetzten Sitte zu verwirklichen« und Gottesfurcht allein als »Unheilsprävention« einzusetzen. Aber Hiob gelingt nach Tellenbach die Überwindung dieser Tendenzen. Tellenbach, *Hiob,* 28.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Auf diese Weise kann es gelingen, eine Haltung auszubilden, in der der Wunsch nach Belohnung für gute Taten überwunden ist, ohne sich dem Bösen zuzuwenden: *Trotz* des erlittenen Bösen tugendhaft und liebevoll zu handeln heißt, die Marktökonomie des Gerechtigkeitsdenkens zu überwinden, die Ethik des Verdienstes zu verlassen und dem Kreislauf der Rache zu entkommen. Hier lässt sich in Ricœurs Auseinandersetzung mit dem Leiden, dem erlittenen Bösen, ein zentrales Thema seines Denkens wiederfinden: Der Gedanke der Notwendigkeit einen rational berechnenden und auf Eindeutigkeit gehenden Selbst- und Weltbezug zu überwinden, um Raum für eine neue Ethik des erwartungslosen, nicht berechnenden Gebens zu schaffen. Diese Überschreitung einer gewissermaßen ökonomischen Logik findet sich nicht zuletzt auch in Ricœurs Arbeit an den Begriffen der »Agape«, der »Gabe« und der »Anerkennung« wieder.

In diesem Sinne kann Ricœur in seiner Schrift über das Böse zuletzt auch darauf hinweisen, dass sich buddhistische Weisheit und der Horizont der Weisheit der jüdisch-christlichen Tradition in einigen Punkten begegnen (DB, 61). Es lässt sich sagen, dass beide eine spezifische Haltung nahelegen, in der sich Weisheit verkörpert und verwirklicht: Sie verzichten der Anerkennung der Rätselhaftigkeit des Bösen zum Trotz, gewissermaßen *grundlos,* auf Gewalt, d. h. auf das »Leiden-Machen«. Darüber hinaus und mit Blick auf die Trauerarbeit lässt sich feststellen, dass beide Traditionen den Wunsch nach Belohnung und Vergeltung überwinden und das gekränkte »Ich« aus dem Zentrum des Handelns und Denkens verstoßen, so dass das Gefühl der Kränkung und das Motiv der Vergeltung überwunden werden können.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ricœurs Philosophie lässt sich im Kontext des 20. Jahrhunderts als von dieser besonders gewaltsamen Zeit herausgeforderte Antwort auf sie auffassen. Dabei geht es im Kern um die Überzeugung, dass eine hermeneutisch fundierte Anthropologie verständlich machen kann, warum zwischen *Existenz und Interpretation, Praxis und Geschichte* ein *integraler* Zusammenhang besteht, aus dem sich kein Element einfach herausbrechen lässt, ohne unserem Leben selbst Gewalt anzutun. Indem Ricœurs Werk diesen Zusammenhang herausarbeitet, verspricht es zugleich, für die Zukunft verlässliche Orientierung zu bieten. Im Lichte dieses Anspruchs wird sein Werk historisch vergegenwärtigt, systematisch rekonstruiert und auf die Gegenwart kritisch bezogen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Burkhard Liebsch [Hrsg.]

Grundfragen hermeneutischer Anthropologie

Paul Ricœurs Werk im historischen Kontext: Existenz, Interpretation, Praxis, Geschichte

Band II
Interpretation

VERLAG KARL ALBER

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft
Projektnummer 458118637

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

ISBN 978-3-495-99335-4 (Print)
ISBN 978-3-495-99336-1 (ePDF)

Onlineversion
Nomos eLibrary

1. Auflage 2024
© Verlag Karl Alber – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, Baden-Baden 2024. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei). Printed on acid-free paper.

Besuchen Sie uns im Internet
verlag-alber.de

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inhaltsverzeichnis Band I

Vorwort 31

Einleitung 55

1. Paul Ricœurs Lebenswerk im geschichtlichen Kontext 57

Burkhard Liebsch

Existenz, Interpretation, Praxis und Geschichte
Eine komplexe begriffliche Topografie und ihre problematische Zukunft 59

1. Im Vertrauen auf die Bücher – von Krieg überschattet (59) | 2. Im Zeichen erschütterter Sprachlichkeit: Rückgang auf die Phänomene leibhaftigen Lebens – »trotz allem« (67) | 3. Spielräume symbolischer Artikulation (73) | 4. Ecksteine einer theoretischen Topografie: Existenz, Interpretation, Praxis, Geschichte (78) | 5. Zwischen innerer und äußerer Geschichtlichkeit des Werkes (88) | 6. Zu denken geben und sich zu denken geben lassen. Im Zeichen der Nicht-Philosophie des Gelebten (95) | 7. ›Irre‹ oder Umwege der Deutung? Geschichtlich ausgesetzt zwischen erster Gabe und Versöhnung (99) | 8. Die Filiation der Werke im geschichtlichen Kontext (105) | 9. Im Zeichen unaufhebbarer Alterität (118) | 10. Konzeptuell erschüttert: Paradoxien, Aporien, Widerstreit ohne Synthese (125)

2. Grundzüge einer hermeneutischen Anthropologie 131

Jean Greisch

Existenz und Denken
Philosophische Hermeneutik *more gallico demonstrata* 133

1. *Memento mori*: Kindheit im Schatten des Todes (133) | 2. 1930–1939: Die philosophischen Lehrjahre (134) | 3. Kriegsgefangenschaft in Pommern: die Lageruniversität (1940–1945) (138) | 4. »Weg und Wendung«: Ein philosophischer und existenzieller Neubeginn (1945–1955) (140) | 5. Das Willentliche und das Unwillentliche (1950): ein Plädoyer für eine rein menschliche Freiheit (142) | 6. Geschichte und Wahrheit (1955) (149) | 7. Eine transzendentale Anthropologie der Fehlbarkeit (151) | 8. Die Symbolik des Bösen: eine philosophische Hermeneutik *more gallico demonstrata* (155) | 9. Der Konflikt

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Interpretationen: Existenz und Denken auf dem Prüfstand (1966–1974) (158) | 10. »Synthesis des Heterogenen«: die schöpferische Einbildungskraft und ihre Funktionen (1975–1989) (160) | 11. Lebendige Metaphern (161) | 12. Narratives Verstehen: Jenseits des Gegensatzes von Historie und Fiktion (163) | 13. Unterwegs zu einer Phänomenologie der menschlichen Grundfähigkeiten: das Spätwerk (1986–2005) (169) | 13.1 Selbigkeit, Selbstheit und Andersheit: eine »Hermeneutik des Selbst« (1990) (170) | 13.2 Gedächtnis, Geschichte, Vergessen (2000) (183) | 13.3 Rekognition, Selbstanerkennung, Gegenseitigkeit: drei Wege des Anerkennens (191)

Teil I Existenz
Affizierbarkeit und Selbstbestimmung, Endlichkeit und Tragik 199

Yvanka B. Raynova

Eigenverantwortung
Über Ricœurs »flüchtige Affäre mit dem Pétainismus« 201

1. Frühe politische Stellungnahmen der 1930er Jahre – in »ideologischer Diskontinuität« (201) | 2. Zur späteren Selbstkritik (204) | 3. François Dosses Aufklärung der fraglichen Sachverhalte und zur Kritik an ihr (207) | 4. Verschärfte Kritik an Ricœur nach der Publikation von *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (209) | 5. Kritische Beurteilung (215)

Giovanni Pietro Basile

Scheitern als Methode in Ricœurs Auslegung von Jaspers' Existenzphilosophie 219

1. Die philosophische Erforschung der Welt (223) | 2. Existenzerhellung (228) | 2.1 Die Methode der Existenzerhellung (229) | 2.2 Theorie der existenzerhellenden Wahrheit (235) | 3. Kategoriale Sprache und Transzendenz (240) | 4. Schlussbetrachtungen (242)

Burkhard Liebsch

Existenz, Geschichte und Wahrheit
Nach ›1945‹ 245

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Thiemo Breyer

Die Dynamik von Willentlichem und Unwillentlichem 317

1. Bezugnahmen und Abgrenzungen (319) | 2. Methodische Ausrichtung (325) | 3. Strukturanalyse des Willens (328)

Jean Greisch

Die Frage nach dem Menschen
Ricœur in der Nachfolge Kants 333

1. Die phänomenologischen Voraussetzungen von Ricœurs philosophischer Anthropologie (334) | 2. »L'homme faillible«: eine Anthropologie der Disproportion *more kantiano demonstrata* (336) | 3. Endlichkeit, Unendlichkeit, unvollkommene Vermittlung: die formale Grundstruktur der Anthropologie der Fehlbarkeit (337) | 3.1 »Was kann ich wissen?«: die Disproportion im Erkenntnisvermögen (338) | 3.2 »Was soll ich tun?«: die Disproportion im menschlichen Handlungsvermögen (338) | 3.3 Der Mensch im Streit mit sich selbst: die Zerbrechlichkeit des Menschenherzens (339) | 4. Wer sind wir? Anthropologie im Zeichen der Wer-Frage (343) | 5. Eine Phänomenologie der menschlichen Grundfähigkeiten (344)

Lina Hildebrandt-Wackwitz

»L'opéra fabuleux«
Philosophieren im Anschluss an Kierkegaard 353

1. Einleitung (353) | 2. Zwischen Philosophie und Theologie (355) | 3. Subjektive Aneignung (358) | 4. Das Böse in der Welt (360) | 5. Narration und indirekte Mitteilung (361) | 6. Liebe und Agape (363)

Pierre Bühler

Kritik der existentiellen Möglichkeiten
Ricœurs Philosophieren über Kierkegaard hinaus? 367

1. Das Böse als Prüfstein der Philosophie (368) | 2. Philosophieren *nach* Kierkegaard – bzw. über ihn hinaus? (369) | 3. Kritische Evaluation: zwischen Nähe und Distanzierung (371)

Jean Greisch

Ricœurs Abgrenzung von Heideggers Seinsdenken
Die Frage, *wer* wir sind 377

1. *Sum moribundus* und nichts weiter? (378) | 2. Eine frühe Auseinandersetzung mit Heidegger: Cerisy-la-Salle, August 1955 (379) | 3. Heideggers und Ricœurs Kantbücher (380) | 4. Ontologische Holzwege und epistemologische Umwege: Voraussetzungen einer philosophischen Hermeneutik (383) | 5. Narrativität, Zeitlichkeit und Innerzeitigkeit (384) | 6. Von der Wasfrage zur

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Werfrage: praktische und ontologische Voraussetzungen einer Hermeneutik des Selbst (385)

Burkhard Liebsch

Schicksale der Phänomenologie der Erfahrung
Kritik und Jenseits des ›Erscheinenden‹ in hermeneutischer Rezeption – mit Blick auf Kant, Merleau-Ponty und Levinas . . . 393

1. Erfahrung und Beschreibung als Herausforderungen der Phänomenologie (393) | 2. In der Schule der Phänomenologie – in kritischer Distanz (400) | 3. Ricœur und Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* (406) | 4. Zwischen ›leibhaftiger‹ Wahrnehmung und Tun, Zeiterfahrung und erzählbarer Geschichtlichkeit (417) | 5. Wahrnehmung, Wiederaneignung und ›Humanisierung‹ der Zeit (425) | 6. Jenseits direkter Ontologie und reiner Phänomenologie: Zur Geschichtlichkeit phänomenologisch-hermeneutischen Fragens (434) | 7. Ausblick (446)

Jean Greisch

Affektivität und Verletzlichkeit
Auf dem Weg zur hermeneutischen Transformation des *cogito*. . 455

1. Grundstrukturen menschlicher Affektivität (455) | 1.1 Das Rätsel der affektiven Intentionalität und die Willensphänomene (455) | 1.2 Die Emotion als Triebfeder der unwillentlichen Handlungen (456) | 1.3 *Homo duplex in humanitate:* die affektive Zerbrechlichkeit des Menschen (458) | 1.4 Schulderfahrung, Schuldgefühle, Schuldbekenntnisse: die hermeneutische Wende der Phänomenologie (462) | 1.5 Triebschicksale, Affekte und Vorstellungen: eine Auseinandersetzung mit Freud (463) | 1.6 Synthesis des Heterogenen: die schöpferische Einbildungskraft und ihre Wirkungen (463) | 1.7 Selbstschätzung, Fürsorge und Gerechtigkeitssinn: unterwegs zu einer Phänomenologie der menschlichen Grundfähigkeiten (464) | 2. Grundstrukturen menschlicher Verletzlichkeit (466) | 2.1 Vom Hexenkreis der Selbstanschauung zum »integralen *cogito*« (467) | 2.2 Ein Vorverständnis der menschlichen Fehlbarkeit: die Pathetik des menschlichen Elends (471) | 2.3 Der Mensch im Streit mit sich selbst: die Zerbrechlichkeit des Menschenherzens (473) | 2.4 »Das Symbol gibt zu denken«: die hermeneutische Verwandlung des *cogito* (474)

Burkhard Liebsch

Pathische Subjektivität
Zwischen Negativität, Alterität, Passivität und Leiden 477

1. Ausgangspositionen: Alexandre Kojève und Jean-Paul Sartre (477) | 2. Ricœurs Kritik übergeneralisierter Rede von Negativität (484) | 3. Unaufhebbare Alterität – und deren Wandlungen (494) | 4. Pathos, Passivität, Verletzbarkeit (508)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rebekka A. Klein

Leib als Medium und offene Wunde des Selbstseins bei Paul Ricœur

Sinn, Begehren und Tod 521

1. Der Sinn des Leibes – die Leiblichkeit des Sinns – der Leib ›ohne‹ Sinn (523) | 2. Leib und Sinn bei Ricœur (528) | 2.1 Selbst und Eigenleib: die Alteration des Eigenen vor aller kulturellen Medialität (528) | 2.2 Sein aus Begehren: ein offener Sinn für die Wandlung des Selbst (535) | 2.3 Sein gegen den Tod: die offene Wunde der Tödlichkeit des Leibes (537) | 3. Schluss (543)

Michael Staudigl

Die Fehlbarkeit des Menschen

Rekonstruktion eines frühen Schlüsselwerks 545

1. Werkgeschichtlicher Überblick: Verortung im Projekt einer Philosophie des Willens (548) | 1.1 Erster werkgenetischer Leitfaden: Der Einsatz der Anthropologie (553) | 1.2 Zweiter werkgenetischer Leitfaden: Der hermeneutische Umweg (557) | 2. Die Herausforderung der Reflexion am Leitfaden der »Pathetik des ›Elends‹« (FM, 17–33) (560) | 3. Die transzendentale Synthesis als erste Ebene der Vermittlung: Endliche Perspektive – unendliches Verbum – reine Einbildungskraft (FM, 34–69) (564) | 4. Die praktische Synthesis als zweite Ebene der Vermittlung: Charakter – Glück – Achtung (567) | 5. Affektive Zerbrechlichkeit und prekäre Vermittlung: Über Innerlichkeit, Intentionalität und Schematisierung des Gefühls (573) | 6. Der Begriff der Fehlbarkeit im Lichte der affektiven Zerbrechlichkeit des Menschen (582)

Veronika Hoffmann

Zweite Naivität 585

1. Die »zweite Naivität« in Ricœurs Werk (585) | 1.1 Symbolik des Bösen (587) | 1.2 Die Interpretation (589) | 1.3 Zweite Naivität, Kritik und Konflikt (591) | 1.4 Ein »postkritischer Glaube«? (592) | 2. Rezeptionen der »zweiten Naivität« in der religionsbezogenen Forschung (593)

Pierre Bühler

Das Böse, eine unablässige Herausforderung 595

1. Im Leben früh schon erfahren … (596) | 2. Von der Phänomenologie des Willens zur Symbolik des Bösen (597) | 3. Die Erarbeitung einer »Hermeneutik des Verdachts« (601) | 4. Indirektheit: Aneignung nur durch Verfremdung (603) | 5. Aporie als theoretische Grunderfahrung (605) | 6. Vom Denken zum Handeln und Fühlen (608) | 7. Die Aufgabe, dem Gerechten zu dienen (610)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Olga Navrátilová

Symbolik des Bösen
Grenzen des ethisch autonomen Willens 613

1. *Symbolik des Bösen* im Kontext der Philosophie des Willens (613) | 2. Die Hermeneutik als eine Erneuerung der Philosophie aus der Fülle der Sprache (617) | 3. Der Zyklus der Symbole und der Mythen (624) | 3.1 Die Ursymbole des Bösen (626) | 3.2 Der Zyklus der Mythen (631) | 4. Die Grenze der ethischen Freiheitsauffassung (636)

Rasmus Nagel

Sünde im Passiv
Bemerkungen zu Paul Ricœurs Hamartiologie 641

1. Das Böse gibt zu denken (642) | 2. Tadel und Klage (644) | 3. Mythos, Weisheit und Gnosis (646) | 4. Der unfreie Wille (649) | 5. Theodizee und Dialektik (655) | 6. Denken, Handeln, Fühlen (658) | 7. Theologische Reflexion (662) | 8. Sünde als Macht und als Untat (664)

Mirko Wischke

Der Makel der Verfehlung
Zur Phänomenologie der Schuld bei Paul Ricœur 671

1. Schuld und Zurechenbarkeit (672) | 2. Schuld und böser Vorsatz (674) | 3. Schuld als Selbstverschuldung des Bösen (675) | 4. Schuld und die Formen ihrer Radikalität (680) | 5. Die Schuld und das Böse (686) | 6. Schuld ohne Vorsatz: die Fehlbarkeit (689) | 7. Schuld im Modus des Mehr oder Weniger (692) | 8. Ausblick (697)

Hans-Christoph Askani

Die Herausforderung menschlichen Leids
Zum Verständnis des Tragischen bei Paul Ricœur 703

1. Einleitung (703) | 2. Zugang zum Tragischen (706) | 3. Sich dem Tragischen nähern (707) | 4. Der »tragische Knoten« (711) | 5. Das tragische Leid und die Antwort des Menschen (715) | 6. Die Wirkung der Tragödie (720) | 7. Das *πάθει μάθος* und das »tragische Wissen« (724) | 8. Das Tragische und die Philosophie (728)

Bernhard H. F. Taureck

Bösartige Gottheit und heroisches Übermaß?
Paul Ricœurs Deutung griechischer Tragödien 735

1. Die Selektion (735) | 2. Ricœurs Annahmen (737) | 3. Inwiefern der Götterneid bei den Tragikern keine Rolle spielt (738) | 4. Ricœurs satanologische Hypothese (742) | 5. Verständnis der Tragödie ohne Nietzsche und Freud (746)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Heike Kämpf

Das erlittene Böse bewältigen

Die Bedeutung der Weisheit für die Trauerarbeit nach Paul Ricœur 757

1. Einleitung (757) | 2. Das Böse denken (759) | 3. Die Erfahrung des Bösen: Das Leiden als Krise der Beziehung des Menschen zu sich und zu Gott (760) | 4. Reflexion und Transzendenz in der Anklage Hiobs (763) | 5. Die Trauerarbeit und die Überwindung von Klage und Anklage (765)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 801

Teil II Interpretation
Hermeneutik und Mythik, Poetik und Textualität 807

Burkhard Liebsch

Philosophische Hermeneutik im Kontext des 20. Jahrhunderts
Überkommene und neue *challenges* 809

1. Hermeneutik und unaufhebbare Alterität im Rückblick (809) | 2. Enthistorisierte Geschichtlichkeit (824) | 3. Hermeneutik im Werk Ricœurs (840) | 3.1 Primordiale Teilhabe (840) | 3.2 Existenz und Vernunft – im Horizont des Sinns der Geschichte? (846) | 3.3 In der Krise der Sprache als solcher: Hermeneutik als ›modernes‹ Phänomen (852) | 3.4 Rede und Sagen, Texte und Welt (858) | 3.5 Die Leuvener Hermeneutik-Vorlesungen (868) | 4. Sprachspiele und Lebensformen in hermeneutischer Perspektive (875) | 5. Bewohnbare Welt? (885) | 6. Im historischen Kontext (893)

Emil Angehrn

Hermeneutik des Verdachts
Konstellationen negativer Hermeneutik 897

1. Einleitung – Hermeneutik und Hermeneutikkritik (897) | 2. Hermeneutik der Endlichkeit (900) | 2.1 Dimensionen des Sinns: Leiblichkeit, Sinnlichkeit, Äußerlichkeit (901) | 2.2 Die Zeitlichkeit des Verstehens: Entgleiten des Ursprungs und des Abschlusses (904) | 3. Kritische Hermeneutik (906) | 3.1 Sinnverzerrung und explanatorisches Verstehen (907) | 3.2 Modelle kritischer Hermeneutik: Hermeneutik des Verdachts, Genealogie, Dekonstruktion (909) | 3.3 Konstitutive und kontingente Selbstverfehlung (911) | 4. Negative Hermeneutik (913) | 4.1 Das Nichtseinsollende als Sinngrenze und Herausforderung (913) | 4.2 Die zweifache Negativität des Bösen und des Leidens (915) | 4.3 Der Umweg des Verstehens (918) | 4.4 Das Negative im Sinnhorizont des Lebens (921)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tim-Florian Steinbach

Ricœurs kritische Hermeneutik im Spannungsfeld von Poetik und Symbolik 925

1. Symbolik (926) | 1.1 Doppelte Intentionalität: Der Symbolbegriff zwischen Archäologie und Eschatologie (929) | 1.2 Mythos und Symbolik: Die Erweiterung des Symbolbegriffs in *Zeit und Erzählung* (933) | 2. Poetik: Die Funktion der Metapher im Kontext von Poetik und Symbolik (938) | 3. Die heuristische Funktion: Von der Metapher über die Erzählung zum Symbol (944) | 4. Die Ontologie der heuristischen Funktion: Die Verschmelzung von Poetik und Symbolik (951)

Werner Stegmaier

Symbole interpretieren, Zeichen sein
Ein Versuch, Hölderlin und Nietzsche neben Levinas in Ricœurs Spiel zu bringen 957

1. Einleitung (957) | 2. Ricœur: Unwillkürlichkeit des Symbols, Willkürlichkeit des Zeichens (961) | 3. Hölderlin: Ein deutungsloses Zeichen sein (966) | 4. Nietzsche: In Symbolen schwimmendes Sein (974) | 5. Levinas: Ein Zeichen für den Andern sein (984) | 6. Schluss (992)

Burkhard Liebsch

Mytho-poetisches Leben
Zwischen mythischer Erbschaft, Narrativität und Entmythologisierung 997

1. Vergessene, revidierte und neue Mythen in Zeiten der Entmythologisierung (997) | 2. Zwischen gelebten und politisierten Mythen: Voraussetzungen der Erforschung von Mythen nach 1945 (a) (1008) | 3. Entmythologisierung im Kontext einer Überfülle von Mythologemen: Voraussetzungen der Erforschung von Mythen nach 1945 (b) (1015) | 4. Ricœurs mythos- bzw. mythologiekritische Einsatzpunkte im Verhältnis zu Mircea Eliade, Ernst Cassirer, Georges Dumézil, Paul Veyne u. a. (1031) | 5. Zur Frage der Entmythologisierung: zwischen poetischem Leben und Kerygma: Rudolf Bultmann, Claude Lévi-Strauss u.a. (1039) | 6. Zivilisationskritische Erforschung des Möglichen diesseits des Ursprünglichen (1046) | 7. Bilanz (1061)

Hans-Dieter Gondek

Wie Freud lesen, zwei Versionen
Paul Ricœur, Jacques Lacan 1067

1. Überschnittene Biographien (1067) | 2. Drei Fragen – zur Versachlichung (1075) | 3. Überschneidungen im Werk (1079) | 4. Probleme einer spezifisch philosophischen Freud-Interpretation – im Horizont kultureller Symbolik (1091) | 5. … im Gegensatz zu Lacans Symbolauffassung (1095) | 6. Kraft, Widerstand und Traum – zwischen Energetik und Hermeneutik (1099) | 7. Zur zwischen Lacan und Ricœur strittigen Strukturalen Anthropologie (1104) | 8. Metapher, Bild, Begehren und der Status psychoanalytischer

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Archäologie in Ricœurs expliziten Bezugnahmen auf Lacan (1108) | 9. Fazit (1118)

Rolf Kühn

Hermeneutische und radikalphänomenologische Lektüre der Psychoanalyse
Ein Vergleich zwischen Paul Ricœur und Michel Henry 1121

1. Einleitung (1121) | 2. Hermeneutik und Psychoanalyse bei Ricœur (1124) | 3. Die Kur als Begegnung oder »Kraftaustausch« (1131) | 4. Psychoanalyse und Lebensphänomenologie (1141) | 5. Ergebnisse des Vergleichs zwischen Ricœur und Henry (1149)

Michael Steinmetz

Die Nicht-Koinzidenz des Ich mit sich selbst
Zur Dialektik von Selbstheit und Andersheit in Paul Ricœurs früher Dezentrierung des Subjekts 1159

1. Ricœurs Dezentrierung des Subjekts als Dialektik von Selbstheit und Andersheit (1162) | 2. Das Grundmodell der Dialektik von Selbstidentität und Andersheit in Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1169) | 3. Der Niederschlag des dialektischen Grundmodells in der Reflexionsphilosophie Jean Naberts (1175) | 4. Das dialektische Grundmodell von Selbstheit und Andersheit in Ricœurs Konzept der Nicht-Koinzidenz des Ich mit sich selbst (1182) | 5. Synthese (1192)

Peter Welsen

Das *cogito blessé* im Konflikt der Interpretationen . . . 1195

1. Dezentrierung und Wiederaneignung des Subjekts: das *cogito blessé* (1196) | 2. Hermeneutik und Psychoanalyse (1203) | 3. Hermeneutik und Religionsphilosophie (1208) | 4. Hermeneutik und Strukturalismus (1214)

Veronika Hoffmann

Interpretationen im Konflikt 1221

1. Die Doppeldeutigkeit des Symbols: vom kritischen Stadium zum Konflikt (1222) | 2. Regression und Progression, Antithetik und Dialektik (1224) | 3. Vom Konflikt zur Dialektik in Ricœurs Texthermeneutik (1228) | 4. Religionshermeneutik als ein zentraler Ort des Konflikts der Interpretationen (1231) | 5. Fernwirkungen des Konflikts der Interpretationen in Ricœurs späterem Werk (1234)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Pierre Bühler

Reformatorisches Erbe bei Ricœur 1237

1. Gegenseitiger Schutz gegen die Versuchung der Letztbegründung (1238) | 2. Die hermeneutische Konstitutionsbedingung des Glaubens (1240) | 3. »Hier stehe ich« … (1242) | 4. Eine Bedeutungsstudie zur Ursünde (1243) | 5. Luthers Rechtfertigungspredigt in der Entmythologisierungsdebatte (1246) | 6. Wort Gottes und Hermeneutik (1247) | 7. Freiheit im Licht der Hoffnung (1249) | 8. Ein fragiles *sola gratia* angesichts des Todes (1251) | 9. Zum Abschluss: ein lebendiges Erbe (1251)

Philipp Stoellger

Schrift ist ein Anderer
Ricœurs ungeschriebene Lehre von der *Schrift* – als Figur radikaler Alterität 1253

1. Was ist die Frage? (1253) | 2. Hermeneutische Verortung (1255) | 3. Ricœurs Schweigen von Schrift und Schriftlichkeit (1258) | 4. ›Was ist ein Text?‹ (1260) | 5. Die Differenz von Text und Schrift – als Frage nach der Alterität der Schrift (1265) | 5.1 Sehen als der Sinn für Schrift (1266) | 5.2 Lesen als der Sinn für Sprache (1266) | 5.3 Verstehen als der Sinn für die Textwelt (1268) | 5.4 Chiasmen von Eigenem und Fremdem (1269) | 6. Dreifuß der Passivität – und die Appräsenz der Schrift (1275) | 7. Schrift als radikale Alterität – und das antwortende Selbst (1288) | 8. Anspruchsregister: Phänomenologie der ›Stimme und Schrift im biblischen Diskurs‹ (1294) | 9. Postscriptum: Schrift im Rückblick – im Rückblick Schrift (1309)

Pierre Bühler

Die Bibel durchdenken
Philosophische und biblische Hermeneutik 1313

1. Zum Einstieg (1313) | 2. Etappen von Ricœurs Beschäftigung mit biblischen Texten (1316) | 2.1 Bibelbezüge in frühen Aufsätzen (1316) | 2.2 Biblische und antike Symbolik des Bösen (1318) | 2.3 Überkreuzung der Methoden (1319) | 2.4 Im Gespräch mit Rudolf Bultmann (1320) | 2.5 Die Wende zum Text und deren Folgen (1322) | 2.6 Metapher und Gleichnis (1324) | 2.7 Narrativität als literarische Grundgestalt der Bibel (1325) | 2.8 Das Selbst im Spiegel der Schrift (1326) | 2.9 Die Dialektik von Liebe und Gerechtigkeit (1328) | 3. *Penser la Bible* (1329) | 3.1 Zum Lebenskontext des Buches (1329) | 3.2 Grundabsicht und Methode (1330) | 3.3 Inhalt und Aufbau (1333) | 3.4 Am Schnittpunkt zwischen biblischer und philosophischer Hermeneutik (1336)

Christof Mandry

Liebe und Gerechtigkeit
Von den Schwierigkeiten, Liebe auf einen Begriff zu bringen . . . 1345

1. Aufriss (1346) | 2. Liebe (1347) | 2.1 Liebes-Lob (1348) | 2.2 Liebes-Metaphorik (1349) | 2.3 Liebes-Imperativ (1351) | 2.4 Zwischenergebnis (a) (1354) | 3. Gerechtigkeit (1357) | 3.1 Praxis der Gerechtigkeit und Theorie

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Gerechtigkeit (1357) | 3.2 Zwischenergebnis (b) (1359) | 4. Ricœurs Dialektik von Liebe und Gerechtigkeit (1362) | 4.1 Poetik der Liebe und Feindesliebe (1363) | 4.2 Goldene Regel und Gerechtigkeitsregel (1365) | 4.3 Die dialektische Interpretation der Liebe durch die Gerechtigkeit und der Gerechtigkeit durch die Liebe (1366) | 5. Ergebnis (1373)

Reinhold Esterbauer

Überkreuzung, aber keine Verflechtung
Zu Paul Ricœurs Verhältnisbestimmung von Denken und Glauben 1387

1. Ein Glaubender, der Philosophie, aber keine Theologie treiben will (1388) | 2. Zum Verhältnis von Denken und Glauben (1391) | 3. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie (1395)

Hans-Martin Schönherr-Mann

Hermeneutik als Vermittlung zwischen Philosophie und Religion bei Paul Ricœur 1403

1. Was bleibt von ›Religion‹ nach der Kritik Nietzsches und Freuds? (1403) | 2. Die Hermeneutik als Einfallstor der Religion in die Philosophie (1405) | 3. Der Symbolbegriff als Grundlage des Konflikts der Interpretationen (1408) | 4. Ödipus als Einfallstor des religiösen ins wissenschaftliche Denken (1413) | 5. Die Liebe als Sprechen und Genießenlernen? (1417) | 6. Grenzen der Vermittlung zwischen Christentum und Wissenschaft (1420) | 7. Die Exegese als Vermittlung zwischen Religion und Philosophie (1422) | 8. Apokalypse oder Optimismus? (1424)

Franz Prammer

Das kurzlebige Paradigma des Textes
Mit Blick auf die Dialektik von Zugehörigkeit und Distanzierung 1429

1. Einleitung: eine philosophische Hermeneutik innerhalb einer hermeneutischen Philosophie (1430) | 2. Eine Texthermeneutik ohne Distanzierung (1431) | 3. Frage nach der Frage, auf die die Distanzierung die Antwort ist (1437) | 4. Die hermeneutische Funktion der Distanzierung (1441) | 5. Der Abschied von der Texthermeneutik (1446) | 6. Epilog (1448)

Stefanie Bläser

Der Text als Transzendenz in der Immanenz
Das Strukturmodell der Mimesis 1451

1. Zur Genealogie der Mimesis (1451) | 2. Die aristotelische Poetik als Referenz (1453) | 3. Evolution der Mimesis: Vermittlungslinien zwischen Text und Wirklichkeit (1455)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Matthias Flatscher, Sergej Seitz

***Die lebendige Metapher* (1975)** 1459

1. Ricœurs Beitrag zur Metaphorologie (1461) | 2. Riccœurs Weiterentwicklung einer philosophischen Hermeneutik (1463) | 3. Die Metapher zwischen Philosophie und Dichtung (1465) | 4. Zum Verhältnis von Philosophie und Rhetorik (1467)

Alexander Friedrich

Ricœurs Spannungsmodell der Metapher und das Problem der Metaphorologie 1469

1. Das metaphorologische Dilemma (1471) | 2. Das Spannungsmodell der Metapher (1473) | 3. Metaphorologische Konsequenzen, offene Fragen (1479) | 3.1 Metaphorische Referenz und Quasi-Metaphorizität (1480) | 3.2 Das Problem der Kontextstabilität und die untote Metapher (1486) | 3.3 Metaphorologische Konsequenzen (1490)

Martina Kumlehn

Fiktion/-serzählung und Phantasievariation
Wirklichkeit und ihre Transformierbarkeit 1493

1. Einleitung (1493) | 2. Phantasie, Imagination und Fiktion (1495) | 3. Die wirklichkeitstransformierende Macht der Fiktion/-serzählung (1498) | 4. Phantasievariationen über Selbst und Zeit im Raum des Fiktionalen (1504) | 5. Fiktion und religiöse Sprache (1507)

Ferdinando G. Menga

Wahrheit von Fiktion klar unterscheiden (?)
Versuch einer interdisziplinären Operationalisierung von Ricœurs Hermeneutik der Erzählung 1511

1. Einleitung (1511) | 2. Fiktion und Verfremdung (des Wahrheitsdiskurses) (1512) | 3. Fiktion und Emanzipation (inmitten des philosophischen Diskurses) (1516) | 4. Fiktion als Exposition und Zögern im Angesicht des Tieres (1520)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inhaltsverzeichnis Band III

Vorwort 1559

Teil III Praxis
Selbstsein und Alterität,
Ethik und Politik 1563

Sergej Seitz, Anna Wieder
Fluchtlinien des Praktischen
Mit Paul Ricœur Handlung denken 1565

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

Martin Hähnel
Paul Ricœur und die Analytische Handlungstheorie . . 1601

1. Phänomenologie und Handlung (1602) | 2. Die Analytische Handlungstheorie (1605) | 3. Ricœur und die phänomenologische Relektüre von Elizabeth Anscombe und Donald Davidson (1607) | 4. Ricœurs phänomenologisch-hermeneutisches Handlungsverständnis (1611) | 5. Fazit (1612)

Jakub Čapek
Entscheidung im Schatten der Identität
Phänomenologie des Entscheidens und Hermeneutik der Selbstauslegung bei Paul Ricœur 1615

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Annette Hilt

Der lange Weg von der Ontologie zur Existenz
Das plurale Sein und seine Bezeugung 1643

1. Einleitung (1643) | 2. Eine Wiederaneignung der Ontologie (1647) | 3. Streben nach einer Ontologie als Hermeneutik der Existenz (1655) | 4. Der Text und seine ontologische Struktur der Referenz – und der Weg vom Text zur Person (1659) | 5. Das Selbst als Angelpunkt der Bezeugung (1665)

Peter Penner

Menschliche Subjektivität im Horizont einer Ontologie der Gelassenheit
Zu Ricœurs Hermeneutik des Selbst. 1675

1. Anfragen an Paul Ricœur (1675) | 1.1 Die »Hermeneutik des Selbst« (1675) | 1.2 Ricœurs Handlungsbegriff (1678) | 1.3 Aporien im Verhältnis von Subjektivität und Alterität (1682) | 2. Das Konzept der Gelassenheit (1689) | 2.1 Das Modell der Gelassenheit im Aufriss (1689) | 2.2 Der Ausgangspunkt: Subjektivität in Abhängigkeit (1694) | 2.3 Subjektivität als Tat (1698) | 2.4 Die Geben-Empfangen-Dialektik (1701) | 2.5 Das Wesen der Gelassenheit (1706) | 2.6 Die Funktion der Gelassenheit (1711) | 3. Der Rahmen der Ontologie (1714) | 3.1 Zur Notwendigkeit der Ontologie (1714) | 3.2 Selbstand und Relation (1719) | 3.3 Die Figur einer exzentrischen Ontologie (1722)

Pierre Bühler

Bezeugung, Selbstbezeugung
Mit einem Exkurs zum Gewissen 1727

1. Zum Einstieg: eine moderne Problematik (1727) | 2. Fragile Ur-Bejahung (1729) | 3. Das Zeugnis (1731) | 4. Die Bezeugung – eine erste Bestimmung (1734) | 5. Die Bezeugung auf den verschiedenen Stufen der Hermeneutik des Selbst (1736) | 6. Das Gewissen – Exkurs (1740) | 7. Bezeugung in der Spannung von Selbstheit und Andersheit (1746) | 8. Eine Vorladung als Zeuge (1749)

Felix Ó Murchadha

Who is the Self?
Thin Selves, Narrative and the Limits of Sense 1751

1. The Thin Self (1752) | 2. The Narrative Self, The Thin Self and Personhood (1756) | 3. The Self Beyond Narrative and Thinness (1765)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Katharina Bauer

***Parcours de la reconnaissance* –**
Wege der Anerkennung
Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein 1773

1. »Wege der Anerkennung« – Aufbruch zu einem komplexen Parcours (1773) | 2. Herausforderungen im Identifizieren von Personen (1779) | 3. Eine Phänomenologie des fähigen Menschen (1784) | 4. Lichtungen im Kampf um Anerkennung (1790) | 5. Lücken und Anfänge: eine inchoative Ethik (1797)

Tereza Matějčková

Anerkennung jenseits der Gegenseitigkeit
Ricœurs *reconnaissance* 1801

1. Anerkennung und die *Idem*-Identität (1802) | 2. Der fähige Mensch: Anerkennung und die *Ipse*-Identität (1805) | 3. Das Bedürfnis nach Anerkennung (1807) | 4. Die Größe der Nichtgegenseitigkeit (1810)

Jacques Derrida

Das gesprochene Wort [*parole*]:
Geben, benennen, fordern 1815

Veronika Hoffmann

Stichwort »Gabe« 1829

1. »Logik der Äquivalenz« und »Logik der Überfülle« im Kontrast (1829) | 2. Die »Ökonomie der Gabe« im Kontext der Dialektik von Liebe und Gerechtigkeit (1830) | 3. Die Gabe und das Rätsel der Vergebung (1832) | 4. Die Gabe der Anerkennung (1833) | 5. Rezeptionen und Kritiken (1837)

Christian Rößner

Anders
Zu Ricœurs Levinas-Lektüre 1841

1. Ricœurs Kommentar zu Levinas' »neuer Art zu philosophieren« (1841) | 2. Das Sagen und das Gesagte oder: Der Ontologie durch »Widerruf« und »Verrat« entkommen? (1846) | 3. Kritik ethischer »Rhetorik« (1850) | 4. Phänomenologie des Ethischen in subjektivitätstheoretischer Revision: Der Begriff der Stellvertretung (*substitution*) (1853)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

René Torkler

Anthropologie der Zerbrechlichkeit
Hannah Arendt und Paul Ricœur über Verzeihen und Versprechen 1857

1. Menschen verstehen (1858) | 1.1 Zerbrechlichkeit (1858) | 1.2 Geboren sein (1862) | 1.3 Anthropologie des Jemand (1866) | 1.4 Unabsehbarkeit und Unwiderruflichkeit (1868) | 2. Verzeihen und Versprechen (1870) | 2.1 Heilmittel menschlicher Angelegenheiten (1870) | 2.2 Neuanfänge des Vertrauens (1875) | 2.3 Der Pakt der Treue (1880) | 3. Fazit (1885)

Burkhard Liebsch

Das Politische in Paul Ricœurs Werk
Paradoxien, ethische und staatliche Dimensionen des Zusammenlebens 1887

1. Hermeneutik und Philosophie politischer Praxis (1887) | 2. Christlicher Sozialismus? (1904) | 3. Die Unabdingbarkeit von Karl Marx (1909) | 4. Kritik des Staates als juridischer Verwirklichung des Vernünftigen (Eric Weil) (1914) | 5. Zur politischen Renaissance des Politischen (1917) | 6. Zusammenleben-wollen – unter verschärften Bedingungen (1924) | 7. ›Frei‹ leben – im Widerstreit, diesseits des Rechts (1931) | 8. Was man sich vom Politischen versprechen kann (1935)

Ernst Wolff

Power, ideology, explanation
Ricœur reading Weber 1953

1. Introduction (1953) | 2. Profile of Ricœur's Weber reception (1955) | 3. The state and political responsibility (1958) | 4. Understanding action: ideology, authority, social ontology (1963) | 4.1 Weber in relation to ideology (1964) | 4.2 From *Lectures on Ideology and Utopia* to *The Just* (1970) | 4.3 Intersubjectivity, social ontology and critique (1978) | 5. Social scientific understanding requires explanation (1982) | 6. Conclusion (1986)

Christof Mandry

Streben nach dem guten Leben, mit und für den Anderen, in gerechten Institutionen
Le Juste* und *Le Juste 2 1989

1. Einleitung (1989) | 2. Aufriss (1992) | 2. Gerechtigkeitssinn (1996) | 2.1 Ricœur über den Gerechtigkeitssinn (1996) | 2.2 Gerechtigkeitssinn bei Rawls (2000) | 2.3 Zwischenergebnis (2004) | 3. Die Frage nach einer rein prozeduralen Gerechtigkeitsbegründung (2005) | 4. Anwendung der Gerechtigkeitsgrundsätze (2012)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Martin W. Schnell

Praktische Weisheit als integrierender Logos der Sozialphilosophie 2021

1. Einleitung (2021) | 2. Aufforderung zum guten und gerechten Leben (2022) | 3. Die moralische Prüfung der ethischen Ausrichtung (2025) | 4. Die Überzeugung der praktischen Weisheit (2028) | 5. Praktische Weisheit als integrierender Logos der Sozialphilosophie (2031) | 6. Auf Hegel verzichten (2033)

Ernst Wolff

Ricœur's philosophy of technology and its reception . . 2035

1. Technology, modernity, cultural plurality (2036) | 1.1 Technology as part of human culture (2037) | 1.2 The ambiguity of technology (2042) | 1.3 Technology, work and the politics of a labor society (2045) | 1.4 Urbanisation (2048) | 2. Ethics with and among changing technological means (2050) | 2.1 Responsibility requires efficacy (2051) | 2.2 New technological conditions, new ethics? (2052) | 3. Capabilities (2055) | 4. Reception in philosophy and ethics of technology (2060)

Margit Eckholt

Frieden denken – in Europa
Eine Relektüre von *Welches neue Ethos für Europa?* (1992) 2067

1. Ein in die Konflikte des 20. Jahrhunderts eingebettetes Denken der europäischen Moderne (2067) | 2. Europa imaginieren – ein neues Ethos für Europa (2070) | 2.1 Übersetzung (2072) | 2.2 Gedächtnisaustausch (2079) | 2.3 Vergebung (2087) | 3. Religionen und die Ausbildung eines neuen Ethos in Europa (2092) | 4. Frieden denken (2097)

Ellen Reinke

Sprache und Übersetzen bei Paul Ricœur 2105

1. Zur Einstimmung: »Fünf Jahre später war ich zurück in Frankreich« (2105) | 2. *Sur la traduction* – Vom Übersetzen (2109) | 2.1 *Défi et bonheur de la traduction* – Herausforderung und Glücksgefühl (2112) | 2.2 *Le paradigme de la traduction* – das Paradigma/Erklärungsmodell (2116) | 3. *Un »passage«: traduire l'intraduisible* (2120) | 4. Fazit. Was haben wir von Ricœur gelernt? (2123)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inhaltsverzeichnis Band IV

Vorwort 2155

Teil IV Geschichte
Zeitlichkeit und Narrativität, Erinnerung und Vergessen 2161

Inga Römer

Die Aporien der Zeit
Ricœurs Erneuerung der Hermeneutik 2163

1. Einleitung (2163) | 2. Die drei Aporien der Zeit in *Temps et récit* (2165) | 3. Narrative und ethische Aporetik als Antwort auf die Aporien der Zeit (2172) | 4. Auf dem Weg zu welcher Hermeneutik? (2186)

Patrick Ebert

Zeit, Geschichte und Alterität
Eine kritische Betrachtung der Überlegungen Ricœurs zum Zusammenhang von Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit 2195

1. Einleitung (2195) | 2. Zeit, Aporetik und Phänomenologie (2197) | 2.1 Die erste und wichtigste Aporie der Zeit (2200) | 2.2 Die menschliche Zeit als Antwort auf die erste und wichtigste Aporie: von der *dreifachen mimēsis* über die *Geschichtlichkeit* zur *narrativen Identität* (2207) | 2.3 Aporetik der Phänomenologie der Zeit? (2220) | 2.4 Verdeckungen und Wahrnehmungsgewinn (2236) | 3. Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit (2249) | 3.1 Von der Zeiterfahrung zur Zeitlichkeit der Erfahrung (2249) | 3.1.1 Lebendige Gegenwart (2255) | 3.1.2 *distentio animi* (2259) | 3.1.3 Spur (2261) | 3.1.4 Initiative – *homme capable* – ›Ich kann‹ (2265) | 3.1.5 Dialektik von Selbstheit und Andersheit: Synchronie (2271) | 3.2 Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit: relative Alterität (2276) | 3.3 Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit: radikale Alterität (2286)

Alexander Kozin, Tanja Stähler

Der Begriff der Geschichte bei Edmund Husserl und Paul Ricœur 2295

1. *Husserl et le sens de l'histoire* (2295) | 2. Geschichte als Geschichten (2299) | 3. Desiderate in Husserls Geschichtsauffassung (2301)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tim-Florian Steinbach

Teleologie im Kontext
Die Arbeit der Interpretation im Anschluss an Husserl, Hegel und Kant 2305

1. Zum geistes- und ideengeschichtlichen Kontext teleologischen Denkens (2306) | 2. Ricœurs Kritik an der Husserl'schen Geschichtsteleologie (2310) | 3. Die teleologische Struktur des Bewusstseins: Anschluss an Hegel (2316) | 4. Teleologie im Kontext der Hermeneutik der narrativen Identität: Anschluss an Kant (2321) | 5. Ausblick (2336)

Tereza Matějčková

Ricœurs Exodus aus dem Hegelianismus 2341

1. Einführung (2341) | 2. Geschichten? Natürlich. Aber welcher Art? (2345) | 3. Identitätsstiftung zwischen Versprechen und Verrat (2349) | 4. Zeit, Geschichte und das Böse (2354) | 5. Schluss (2361)

Dimitri Ginev

Narrative Zeit, Innerzeitigkeit und Ricœurs Auffassung von der unhintergehbaren Pluralität der Zeitstrukturen 2365

1. Pränarrativität und die dreifache *mimēsis* (2365) | 2. Exkurs zum Verhältnis von Hermeneutik und Wissenschaften (2373) | 3. Konfigurierte Praktiken und Verstricktsein in Geschichten (2376)

Walter Schweidler

Das Paradox der verlorenen Zeit
Paul Ricœur und Marcel Proust 2383

1. Die Frage nach der verlorenen Zeit – nach Marcel Proust (2383) | 2. Die Zweipoligkeit der Zeit (2387) | 3. Die Zweigerichtetheit der Zeit (2392) | 4. Die Außerzeitlichkeit der Zeit (2395)

Kurt Röttgers

Die Zeitstruktur historischer und poetischer Geschichten bei Ricœur 2399

1. Ricœurs Methode der Aporien-Erforschung (2399) | 2. Metaphern und Mythen anstelle gescheiterter Auflösung der Aporetik (2401) | 3. Theorie der Fabel und Theorie der Zeit (2403) | 4. Die »dritte«, »eigentlich menschliche« Zeit (2408)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Burkhard Liebsch

Historik und Hermeneutik – Geschichtlichkeit und Geschichte
Desiderate einer kritischen Revision 2415

1. Zum Diskurs über die Zukunft der Geschichte (2415) | 2. Nachträgliches Verstehen: Historik und Logos der praktischen Welt (2420) | 3. Fragen nach dem Sinn historischen Fragens (2425) | 4. Historismus und Hermeneutik (2432) | 5. Ricœurs Anschluss an das Verhältnis von Historik und Hermeneutik (2435) | 6. Identität und Geschichte (2440) | 7. Zwischen Erfahrungs- und Geltungsansprüchen (2445)

Hendrik Stoppel

Die Wirklichkeit der Vergangenheit bei Paul Ricœur . . 2459

1. Einleitung (2459) | 2. Erzählung (2461) | 2.1 Eine Welt der Handlungen (2462) | 2.2 Geschichtsschreibung zwischen Verstehen und Erklären (2464) | 2.3 Eine historische Intentionalität (2475) | 3. Referenz und Spur (2483) | 4. Wirklichkeit (2489) | 4.1 Identität, Alterität, Analogie (2490) | 4.2 Ein Abtragen der Schuld? (2500) | 4.3 Ursprüngliche Re-konstruktion (2505) | 4.4 Der Zeuge (2516)

Pascal Delhom

Paul Ricœur und die Hermeneutik des Zeugnisses
Ein *close reading* 2531

1. Die Hermeneutik des Zeugnisses (1972) (2533) | 1.1. Die Semantik des Zeugnisses (2535) | 1.2. Die kerygmatische und prophetische Dimension (2538) | 1.3. Die Hermeneutik des Zeugnisses (2540) | 2. Emmanuel Levinas, Denker des Zeugnisses (1989) (2544) | 2.1. Abgrenzung vom Begriff der Bezeugung in *Sein und Zeit* (2544) | 2.2. Bezug auf Jean Naberts Philosophie des Zeugnisses (2545) | 2.3. Levinas: Sagen als Zeugnis (2549) | 3. Das Zeugnis in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* (2000) (2551)

Burkhard Liebsch

Probleme einer Gedächtnis und Geschichte übergreifenden Kultur der Erinnerung
Traumatisches Affiziertwerden, polemische Politisierung und moralisches Vergessen 2559

1. Von der Negativität der Zeit zur Unabdingbarkeit eines kulturellen Gedächtnisses (2559) | 2. Ricœur jenseits von Michel Foucaults ›genealogischer‹ Verwerfung des Gedächtnisses (2571) | 3. Pierre Noras Apologie einer Gedächtnis-Geschichte (2577) | 4. Tod und kulturelles Überleben bei Jan Assmann (2585) | 5. Aufhebung von Gedächtnis und Geschichte im versöhnenden Vergessen? (2597)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Annika Schlitte

Topographien des Gedächtnisses bei Paul Ricœur und Edward S. Casey 2619

1. Einführung (2619) | 2. Ricœurs phänomenologische Typologie des Gedächtnisses (2622) | 3. Modi der Erinnerung (*Mnemonic Modes*) bei Casey (2625) | 4. Örtliche Dimensionen des Gedächtnisses bei Casey (2628) | 5. Das Ortsgedächtnis und seine Probleme bei Ricœur (2630) | 6. Übergang vom Gedächtnis zur Geschichte: Datierung und Lokalisierung (2632) | 7. Ricœurs Kritik an einer Phänomenologie des Ortes (2636)

Yvanka B. Raynova

Verantwortung jenseits von Schuld 2641

1. Schuld und Verantwortung (2641) | 2. Die axiologische Legitimation von Entscheidung und Verantwortung (2649) | 3. Fehlbarkeit und Zerbrechlichkeit: Über die anthropologischen und ethischen Dimensionen der Verantwortung (2654) | 4. Von der Semantik zu den politischen und rechtlichen Aspekten der Verantwortung (2663) | 5. Verantwortung als Auftrag und Versprechen (2668)

Thiemo Breyer

Zur Problematisierung des Denkens im Gespräch Paul Ricœurs mit Jean-Pierre Changeux
Auf der Suche nach einem »dritten Diskurs« zwischen Neurowissenschaften und Phänomenologie 2679

1. Einleitung (2679) | 2. *Ce qui nous fait penser* (2682) | 3. Fragen der Naturalisierung (2685) | 4. Der Begriff der Repräsentation (2686) | 5. Substrat und Indikation (2689) | 6. Organisation und Funktion (2690)

Artur R. Boelderl

***Encore vivant, vivant encore – jusqu'à la mort /* »Nun gut, leben Sie«**
Über *Leben* als Leitmotiv bei Ricœur 2693

Cathrin Nielsen

Überleben im Anderen
Zu Ricœurs Nachlassnotizen *Lebendig bis in den Tod* 2703

1. Die der Erzählbarkeit *entzogene* Seite der Zeit, die uns trotz ihrer »Unmenschlichkeit« betrifft (2703) | 2. Aus dem »Akt des Sterbens einen Akt des Lebens machen« (2705) | 3. Der Tod *versus* die Überlebenden (2709) | 4. Die Anderen: Zeugen und Wächter der Geburt und des Todes (2711) | 5. Die religiöse Dimension (2714) | 6. Trauer des Endlichen und Gabe des Lebens (2717)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ausblick 2721

Burkhard Liebsch

Gegen eine »Welt ohne Versprechen« – *trotz allem*?
Vermisstes und Desiderate 2723

1. Geschichtlich affizierte Begriffe (2723) | 2. ›Restlose‹ Vergeschichtlichung? Praktisch ›jemand‹ sein, mit oder ohne Bleibe (2728) | 3. Nicht ›der‹ Alterität unterworfen (2731) | 4. *Versus* normalisierte Sprachlichkeit: auf der Suche nach neuen (Lebens-)Formen menschlicher Ko-*Existenz* (2734) | 5. Sagen im Zeichen des Anderen: Zwischen hermeneutischer »Wiederholung« und Verzicht auf jegliches Überleben (2741) | 6. Alte und neue Fragen begrenzten Verstehens (2751) | 7. Aussichten, leibhaftigen, verletzbaren, verantwortlichen, ›(un-)lebbaren‹ Lebens (2763) | 8. Revision selbstbestimmten, souveränen, ›fähigen‹ Selbstseins. Fremdheit, Passivität, Affizierbarkeit, Verfügbarkeit (2770) | 9. Doppelsinnig geteiltes Zusammenleben: Sensibilität, Negativität, Prekarität (2777) | 10. Vermittlungen ohne Aufhebung – von der Gegenwart überholt? Gebrochene und zu erneuernde Versprechen in der Kontingenz des Fragens (2782) | 11. Eine Art Resignationsverweigerung, radikaler Revision ausgesetzt (2799)

Anhang 2821

Siglen 2823

Literaturverzeichnis A
Liste der behandelten Texte Ricœurs 2833

Literaturverzeichnis B 2879

B. 1 Zitierte und weiterführende Literatur (2879) | B. 2 Sondernummern philosophischer Zeitschriften zu Ricœur (3015) | B. 3 Zusätzliche Internetquellen (3016)

Sachregister 3017

Namenregister 3047

Zu den Autor:innen 3067

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vorwort

Seit jeher müssen Menschen etwas *als* etwas verstanden haben – wenn sie überhaupt etwas ›verstanden‹ haben. Die in diesem implikativen ›als‹ liegende signifikative oder hermeneutische Differenz muss so gesehen uralt sein und immer schon menschliches Leben geprägt haben. Woher sie ›ursprünglich‹ rührt, bleibt in anthropogenetischer Perspektive bis auf Weiteres allerdings rätselhaft. Dass man erst im 20. Jahrhundert, vor allem durch Heidegger, überhaupt philosophisch auf sie aufmerksam geworden ist, erstaunt allerdings in Anbetracht des inzwischen bestätigten Befundes, dass sie tief selbst in unser Empfinden und Wahrnehmen eingreift, wie etwa Merleau-Ponty deutlich gemacht hat. Dabei gibt sie von der scheinbar einfachsten Erfahrung an interpretative Spielräume frei, wenn es denn zutrifft, dass wir, mehr oder weniger aufmerksam (wie es Ricœur in einem seiner ersten philosophischen Texte gezeigt hat), stets etwas als etwas *auffassen*, sei es sehend, sei es hörend, sei es darauf aufbauend in der Weise des Überlegens, des Mit-sich-zu-rate-gehens, des Lesens oder auch des Streitens und aller anderen Formen von Auseinandersetzung mit Anderen, in denen man *voneinander abweichend* etwas, Dinge, Sachverhalte, Andere, sich selbst und die Welt im Ganzen versteht, deutet und auslegt. Wir können gar nicht anders als ›interpretativ‹ zu verstehen, insistierte Nietzsche (ohne dabei eigens zwischen Verstehen, Deuten, Auslegen und Interpretieren zu unterscheiden). Und schon vor ihm ist durch Schleiermacher und W. v. Humboldt deutlich geworden, dass Verstehen *unvermeidlich abweichendes*, diakritisches Verstehen sein muss: Man versteht stets anders, anders als vorher, anders als Andere und anders als man selbst, der man seinerseits ein Anderer ist, wie Ricœur sagen wird, für den die Problematik der Interpretation als auf unser ganzes Leben bzw. auf unser Dasein oder unsere Existenz (wie er zunächst zu sagen vorzog) sich erstreckende mehr und mehr zum Kernproblem aufrücken musste; und zwar in dem Maße, wie alle von den Hermeneutikern favorisierten Begriffe, das Verstehen ebenso wie das

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Auslegen, Deuten und Interpretieren, anscheinend eines zureichenden Anhalts an der *Welt* entbehren schien, in der ›existierendes‹ Leben bzw. Dasein doch gerade erst ›existenzial-ontologisch‹ verankert worden war. Sollte es sich nicht in der Tat um ein ›verstehendes‹ oder interpretatives In-der-Welt- bzw. Zur-Welt-sein handeln? Was sonst, wenn nicht gerade je-meinige – wie auch immer mit Anderen in Verbindung stehende – Existenz, sollte zunächst verbürgen, dass wir in der Welt sind und auf ›welthafte‹ Art und Weise ›da‹ sind?

Bei Jaspers, bei Heidegger, Gabriel Marcel und vielen anderen brechen alle diese Fragen im Anschluss an Schleiermacher und Humboldt, Dilthey und Nietzsche auf. Alle werden sie jedoch alsbald von der Gewaltsamkeit einer Geschichte eingeholt, die in nicht umsonst *Welt*-Kriegen genannten Desastern kulminieren sollte. Damit konnte nicht nur das schiere Ausmaß und die globale Erstreckung der beiden Kriege gemeint sein. Es musste sich auch darum handeln, was fortan überhaupt noch unter einer Welt zu verstehen sein sollte, die derart ruiniert werden kann, auf die man aber doch als verlässliche glaubte setzen zu müssen, nach ›1945‹ mehr denn je. In Anbetracht des zuvor erfahrenen Falls in eine »Weltlosigkeit« ungeahnter Dimensionen verlangte Hannah Arendt deshalb in den 1950er Jahren nach Rückbesinnung auf einen politischen, nicht etwa kosmologisch begründeten Weltbegriff und auf dessen Grundlagen in Praktiken der Stiftung von Verbindlichkeit und Verlässlichkeit wie in der Form eines Versprechens, auf das man vertrauen kann, um auf diese Weise davor geschützt zu sein, der »Verlassenheit« solcher Weltlosigkeit preisgegeben zu werden.

Ricœur wird sich von dieser politischen Wendung Praktischer Philosophie nachhaltig beeindruckt zeigen. Diese Wendung tritt allerdings erst nach und nach ein. In Deutschland setzt das zweibändige Projekt *Rehabilitierung der Praktischen Philosophie* im Jahre 1972 das entscheidende Signal. Ein Jahr zuvor erschien in den Vereinigten Staaten John Rawls' *Theory of Justice*, auf die Ricœur später vielfach Bezug nehmen wird, nachdem er sich, angeregt durch die 68er Generation, u.a. in seinen Chicagoer *Lectures* (1975) entschieden mit Problemen der Ideologiekritik und ›utopisch‹ begründeten Aussichten auf eine Zukunft befasst hatte, die auf weltweites Verlangen nach wenigstens weniger Ungerechtigkeit Antwort zu geben hätte.

Davon war er schon in seinen jungen Jahren überzeugt. Dann aber musste er eine fünfjährige Kriegsgefangenschaft hinnehmen

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und sich nach 1945 ganz neu orientieren. Wie, davon legt u.a. die Aufsatzsammlung *Histoire et vérité* (1955) Zeugnis ab. Bewegen sich die vorangegangenen Bücher über Jaspers und Marcel (1947) sowie über das Willentliche und das Unwillentliche (1950) noch weitgehend in ›existenzphilosophischem‹ Gelände, so zeigt bereits diese Sammlung, wie sehr Ricœur von Anfang an darum bemüht war, die welt-geschichtliche Situation zu erfassen, in der er sich vorfand. Seine fünf Jahre später veröffentlichte philosophische Antwort auf diese Frage zieht sich zunächst in der Gestalt der beiden Bände zu *Finitude et culpabilité* (1960) auf anscheinend nach wie vor für sicher gehaltenes Terrain zurück: vor allem auf Kant und auf alte Überlieferungen einer reichhaltigen Symbolik, die vor Augen führt, wie sich Menschen verstehen (sollten), die nicht nur hinter das von ihnen selbst für richtig Gehaltene zurückfallen (was Kant auf den Begriff des »radikal Bösen« gebracht hatte), sondern auch neuartiges ›Böses‹ aus eigener Kraft hervorbringen. Später wird Ricœur sich fragen, ob dies nicht auch in ungeahnten Formen geschehen ist und weiterhin geschieht, die ihm als schlechterdings intolerabel vorgekommen sind. In dieser Perspektive werden dann auch die Folter, kolonialistische Ausbeutung und die Verletzung der Menschenrechte zur Sprache gebracht – von der eine überbordende zeitdiagnostische Literatur Zeugnis ablegt (die leider am wenigsten in der Philosophie Beachtung findet).

Vorerst bleibt Ricœur, ohne sich auf derartige Literatur weitgehend einzulassen, indessen philosophischer Leser und Interpret einer Überlieferung, die er nicht von der Forderung entbunden sehen möchte, sich zum Verständnis der eigenen Gegenwart als fruchtbar zu erweisen, wenn auch in kritischer, nicht zuletzt mythologie- und ideologiekritischer Absicht. Mehr denn je zeigt er sich in den 1960er Jahren jedoch davon überzeugt, dass wir nicht nur in der Welt und leibhaftig ›zur Welt‹ sind, sondern dass das von Anfang an auch in poetisch verfasster Art und Weise der Fall ist. In diesem Punkt steht er den Poetiken Gaston Bachelards besonders nahe, führt aber kritische Auseinandersetzungen mit anderen (vor allem mit Claude Lévi-Strauss, wie der Band *Le Conflit des interprétations* [1969] zeigt), die, wie er meint, sowohl die *existenzielle* Dimension des In-der-Welt-seins als auch die unverzichtbare *kritische* Dimension der Beurteilung eines wie auch immer verfehlten (vor allem ungerechten), auch sich selbst verfehlenden kulturellen, praktisch und

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

›selbsthaft‹ verfassten Lebens aus dem Auge zu verlieren drohen. Wir sind demzufolge symbolisch vermittelt ›zur Welt‹; und die poetische Dimension durchdringt unsere Existenz auf (prä-)narrative und quasi-mythische Art und Weise derart, dass es gerechtfertigt scheint, von einer Geschichtlichkeit bzw. Geschichte *in statu nascendi* zu sprechen, die sich womöglich erst auf dem Umweg über externalisierte Texte auch über sich selbst klar werden kann. Dann aber stellt sich die Aufgabe der Kritik unausweichlich. Ein bloßer Apologet ›kompensatorischen‹ Sicheinfügens in Überliefertes oder Herkunft, von der die Münsteraner Ritter-Schule so viel Aufhebens gemacht hat, war Ricœur zu keiner Zeit.

Wie schon zur Zeit seiner Kriegsgefangenschaft vertraut Ricœur jedoch auf die Bücher, die ihn auf die Spur des von ihm vermuteten inneren Zusammenhangs von Zeiterfahrung, Symbolizität und Geschichtlichkeit gebracht haben; und zwar als Texte, die unser ›existenzielles‹ In-der-Welt-sein bezeugen, und von denen erwartet werden kann, dass sie auf letzteres zurückwirken, um es in Anbetracht einer eklatant mangelhaften politischen Wirklichkeit möglicherweise weiter als bisher zu bringen. In diesem Punkt steht Ricœur aufklärerischen Aspirationen der sog. Kritischen Theorie nahe, obgleich er das poetische In-der-Welt-sein selbst, wie es jede Kindheit mit sich bringt, nicht für rationalisierbar gehalten hat. In dieser Hinsicht wird die Psychoanalyse Freuds auch Jahre später noch als erhebliches Gegengewicht gegen ein rationalistisches Kritikverständnis in Stellung gebracht, dem Ricœur dann allerdings weit entgegenkommt, wo er überlegt, inwieweit praktisches, aktives Leben seinerseits quasi-textuell und insofern auch lesbar sowie interpretierbar verfasst ist, so dass es auch kritischen Ansprüchen zu unterwerfen sein könnte. So mündet die zweite, hier unter den Oberbegriff Interpretation gestellte Schaffensperiode Ricœurs in den programmatischen (Buch-)Titel *Du texte à l'action* (1986).

Diese Periode wird hier vor dem Hintergrund der Philosophischen Hermeneutik des 20. Jahrhunderts rekapituliert, die die Form einer »Hermeneutik des Verdachts« annimmt (Hrsg.; Emil Angehrn) und sich das ganze Feld von Poetik und Symbolik, Mythen und Zeichen erschließt (Tim-Florian Steinbach; Werner Stegmaier; Hrsg.). Sie wird sodann auf hermeneutische und radikalphänomenologische Lektüren der Psychoanalyse bezogen (Hans-Dieter Gondek; Rolf Kühn), die sich mit Blick auf Jacques Lacan und Michel

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Henry an Ricœurs Freud-Buch von 1965 anschließen lassen, in dem beschrieben wird, warum selbsthafte, aber de-zentrierte Existenz nicht mit sich selbst koinzidieren kann. Dabei kommt eine »Dialektik von Selbstheit und Andersheit« (Michael Steinmetz) zum Vorschein, der Ricœur 25 Jahre später ein ganzes Buch widmen wird: *Soi-même comme un autre* (1990). Zuvor aber wird der Begriff der Interpretation selbst offenen interpretativen Konflikten ausgesetzt (Veronika Hoffmann; Peter Welsen). Diese erweisen sich auch deshalb als unausweichlich, weil sich Ricœur vielfach hermeneutisch-religiöser Ressourcen bedient, ohne im Geringsten Theologie betreiben zu wollen. Wie aber können dann diese Ressourcen im Kontext einer säkularen Kultur fruchtbar gemacht werden? An den Grenzen, die sich hier zwischen Religion und Philosophie abzeichnen, bewegen sich die klärenden Beiträge von Pierre Bühler (zum reformatorischen Erbe sowie zum Verhältnis von philosophischer und biblischer Hermeneutik bei Ricœur), Philipp Stoellger (zur Schrift als »Figur radikaler Alterität«) und Christof Mandry (zum Verhältnis von Liebe und Gerechtigkeit, das den Begriff des Nächsten zu säkularisieren nahelegt und umgekehrt dem Verlangen nach Gerechtigkeit eine das Politische zutiefst irritierende Hyperbolik einschreibt), bevor mit den Beiträgen von Reinhold Esterbauer und Hans-Martin Schönherr-Mann die an dieser Stelle sich abzeichnende Überkreuzung von Denken und Glauben selbst zur Sprache kommt.

Es konnte nicht ausbleiben, dass auf Ricœurs langen Gedankenwegen zwischen (Heiliger) Schrift einerseits und einer Quasi-Textualität, die man beliebigen Handlungen zuschreiben kann, andererseits auch das »Paradigma des Textes« selbst fragwürdig werden musste und auf seine Grenzen hin zu befragen war. Daran erinnert Franz Prammer, bevor dann die Leistungsfähigkeit der Ricœur'schen Hermeneutik anhand der »lebendigen Metapher« (Mathias Flatscher, Sergej Seitz, Alexander Friedrich), sowie der mimetischen, fiktionalen und imaginativen Spielräume des Erzählens ausgelotet wird (Stefanie Bläser; Martina Kumlehn; Ferdinando G. Menga).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Teil II
Interpretation

Hermeneutik und Mythik, Poetik und Textualität

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Burkhard Liebsch

Philosophische Hermeneutik im Kontext des 20. Jahrhunderts

Überkommene und neue *challenges*

1. Hermeneutik und unaufhebbare Alterität im Rückblick (809) | 2. Enthistorisierte Geschichtlichkeit (824) | 3. Hermeneutik im Werk Ricœurs (840) | 3.1 Primordiale Teilhabe (840) | 3.2 Existenz und Vernunft – im Horizont des Sinns der Geschichte? (846) | 3.3 In der Krise der Sprache als solcher: Hermeneutik als ›modernes‹ Phänomen (852) | 3.4 Rede und Sagen, Texte und Welt (858) | 3.5 Die Leuvener Hermeneutik-Vorlesungen (868) | 4. Sprachspiele und Lebensformen in hermeneutischer Perspektive (875) | 5. Bewohnbare Welt? (885) | 6. Im historischen Kontext (893)

Noch viel verborgne Unverständlichkeit wird ausbrechen müssen.
Friedrich Schlegel[1]

Der hat viel gewonnen, der das Leben verstehen kann,
ohne zu trauern.
Friedrich Hölderlin[2]

Die wahre ›Trauer‹ scheint allein ein Begehren zu diktieren:
Das Nicht-Verstehen zu akzeptieren [...].
Jacques Derrida[3]

1. Hermeneutik und unaufhebbare Alterität im Rückblick

Hermeneutiker berufen sich bis heute auf eine Jahrtausende währende Überlieferung, die ihrer Disziplin ein ehrwürdiges Profil verschafft, obgleich sie von ihren Hauptvertretern im Grunde erst

1 F. Schlegel, *Über die Unverständlichkeit*, in: *Athenäum. Dritten Bandes Zweites Stück,* Berlin 1800, 335–352, hier: 350 (digitale Edition v. J. A. Bär, Vechta 2012).
2 J. C. F. Hölderlin, *Aphorismen*, in: *Theoretische Schriften*, Hamburg 1998, 17–20, hier: 19.
3 J. Derrida, *Mémoires für Paul de Man*, Wien 1988, 54.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

seit 1900 philosophisch rekonstruiert wurde, maßgeblich angeregt von Wilhelm Dilthey.[4] So erinnern sie an den Wege eröffnenden und bahnenden Götterboten Hermes[5] sowie an die sakrale Praxis mündlichen Ausrichtens göttlicher Botschaften, in denen ein autoritativer Wille den Hörenden Maßgebliches eröffnete[6]; an ein frühes Bewusstsein von indirekt, allegorisch Mitgeteiltem[7] oder Hintersinnigem jenseits einer logischen Grammatik, die zunächst wie bei Aristoteles alles uneindeutige Reden, in dem es nicht allein auf Wahrheit ankommt, ausschließt. Darüber hinaus erinnern sie, ganz und gar dem Verstehen und der Auslegung von Texten verpflichtet, an die theologische (erbauliche oder kritische) und juristische Ausdifferenzierung der Hermeneutik seit Johann C. Dannhauser (1654)[8], sowie an die Lehre vom drei- und vierfachen Schriftsinn[9], die bis weit in die Neuzeit hinein an Fragen rechter Auslegung eines maßgeblichen und vorbildlichen Sinns orientiert blieb, den es zurückzugewinnen galt. Danach erst wird der Hermeneutik das schwer Verständliche oder gar Befremdliche *als solches* zum Problem; und zwar im Rahmen einer allgemeinen Auslegungslehre, die sich von jenem starren Regelkanon befreit, den man im Verstehen, Auslegen und Interpretieren von Schriftlichem zuvor glaubte befolgen zu sollen.[10] Erst mit Johann G. Herder, Friedrich Schleiermacher

4 W. Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik* [1900], in: *Gesammelte Schriften. Bd. 5,* Stuttgart [4]1964, 317–331.

5 J. Greisch, *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte*, München 1993, 32.

6 K. Kerényi, *Hermeneia und Hermeneutiké. Ursprung und Sinn der Hermeneutik*, in: ders., *Griechische Grundbegriffe. Fragen und Antworten aus der heutigen Situation*, Zürich 1964, 42–52, hier: 47. Kerényi hält den Verweis auf Hermes allerdings für irreführend und verweist stattdessen auf das ursprünglich ›sinngebende‹ Phänomen, das im Lateinischen als *tradere* oder *traditio* (weitergeben/Weitergabe), im Altgriechischen als *para-didónai* oder *parádosis* (übergeben/Übergabe) bezeichnet wurde und zunächst keine Hermeneutik erforderte, sofern man diese als *hermēneutiké téchnē* auffasst (42, 45).

7 J. Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt 1991, 30.

8 H.-E. H. Jaeger, *Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte 18* (1974), 35–84, hier: 41.

9 P. Szondi, *Einführung in die literarische Hermeneutik. Studienausgabe der Vorlesungen, Bd. 5,* Frankfurt/M. 1975, 20.

10 Vf., *Zur Tradition der Hermeneutik in der Gegenwart einer politischen Kultur des Dissenses. Skizze einer polemogenen Problemlage*, in: *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik 17* (2018), 185–215.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Wilhelm v. Humboldt kommt nach und nach zu Bewusstsein, wo das Verstehen seinen ursprünglichen Ort hat: zwischen uns nämlich, in einem dialogischen Geschehen gegenseitiger Bezugnahme auf originär Zu-verstehen-Gegebenes. Das ist zunächst keine Frage exegetischer Gelehrsamkeit im Rahmen einer nur mit überlieferten Texten befassten wissenschaftlichen Disziplin. Das wusste auch Dilthey, der die Hermeneutik, die vom Verstehen als solchem Rechenschaft ablegt, zur Angelegenheit sogenannter Geisteswissenschaften erklärt, die auf das im ›Leben‹ sich vollziehende Verstehen verpflichtet bleiben sollten. Jetzt wird deutlich, warum das Verstehen als solches überhaupt kritischer Befragung bedarf: weil es zunächst – und immer wieder, auch *in* jedem erneuten Versuch des Verstehens selbst – *nicht* gelingt und an Grenzen stößt, die es womöglich nicht zu überwinden vermag und am Ende nicht einmal völlig zu überwinden versuchen sollte, wenn es denn stimmt, dass das Unverständliche von der Welt selbst herrührt, der man allenfalls auf paradoxe Weise und ironisch gerecht wird, ohne es dabei aber jemals beseitigen zu können, wie Friedrich Schlegel behauptete. Demnach ist die »Ironie [...] die Form des Paradoxen« und trägt allein dem »unauflöslichen Widerstreit [...] der Unmöglichkeit und Notwendigkeit einer vollständigen Mittheilung« Rechnung.[11] Ironisch bzw. paradox wird demzufolge stets aus Verständlichem und Unverständlichem Gemischtes zu verstehen gegeben. Und wenn das der Verfassung einer Welt entspricht, die geradezu »aus der Unverständlichkeit oder dem Chaos gebildet« scheint, so büßt das Unverständliche seine bloß privative Bedeutung ein. »Ist denn die Unverständlichkeit etwas so durchaus Verwerfliches und Schlechtes?« Und müsste einem nicht »bange werden, wenn die ganze Welt [...] einmal im Ernst durchaus verständlich würde«, fragt Schlegel rhetorisch und legt nahe, dass das Verstehen selbst nicht nur aus nicht zu Verstehendem hervorgegangen ist, das es weiterhin in sich birgt, sondern dass es das Unverständliche, nach wie vor von chaotischer »Weltlosigkeit« Grundierte, ans Schreckliche Rührende und so unvermeidlich dem Mythischen Nahe weder überwinden kann noch auch zu überwinden versuchen sollte.[12] Wäre es nicht besser, sich mit ihm zu arran-

11 Schlegel, *Über die Unverständlichkeit*, 345.

12 Ebd. 348 f. Dem entsprechend wendet sich noch Ernesto Grassi unter Berufung auf die Romantik und auf Mircea Eliade gegen eine hagiografische Deutung

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gieren – zumal wenn es wirklich unüberwindlich sein sollte? Doch wie sollte das je möglich werden?

Würde Verstehen immerfort gelingen, müsste es gar nicht eigens zum Thema werden. Kann es aber *überhaupt je gelingen, ohne sich weiter als Verstehen infragestellen zu müssen*? Gewiss nicht, wenn jedes Verstehen »immer zugleich ein Nicht-Verstehen« als Kehrseite hat, wie Wilhelm v. Humboldt feststellte.[13] Ob es je zu einem völligen »Sichselbstverstehen des Verstehens« kommen wird, erscheint schon deshalb als zweifelhaft.[14] Verkümmert nicht alles Verstehen, das sich selbst genügt und feiert, ohne noch zu fragen, was ihm möglicherweise entgeht?[15] Doch kann auch das noch zur Angelegenheit des Verstehens werden?

So wird das Verstehen zu einem radikalen, in jeder Hinsicht problematischen Begriff und löst sich – ungeachtet des Insistierens auf regelgeleitetem Verstehen noch bei Dilthey[16] – von normativen Vorgaben, insofern nicht mehr klar ist, wie es methodisch vonstattenge-

---

der Geschichte der Hermeneutik, die in »bloßes Lesen« und Interpretieren schien münden zu sollen. Vgl. E. Grassi, *Kunst und Mythos* [1957], revidierte u. erweiterte Fassung, Frankfurt/M. 1990, 79, 112 f., 145. Und er weist eine rationalistische Deutung der aristotelischen Mimesis zurück (derzufolge diese bloß Mögliches erkundet; 101), um den Primat poetischer, welthafter, »Realität entbergender« Sprache zu rehabilitieren, wie er ihn bereits im Humanismus der Renaissance, speziell bei Dante, bei Leonardo Bruni und Lorenzo Valla zum Vorschein kommen sieht.

13 Vgl. H. Meschonnic, *Humboldt heute denken*, in: J. Trabant (Hg.), *Sprache denken. Positionen aktueller Sprachphilosophie*, Frankfurt/M. 1997, 67–89, hier: 72.

14 M. Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], Tübingen [15]1984, § 32 [=SZ]. Hier liest man: »In der Auslegung wird das Verstehen nicht ein anderes, sondern es selbst«, insofern sich das Verstehen das Verstandene »zueignet«. Darauf bezieht sich Grondin, *Einführung*, 87, 125.

15 Diese Leitfrage bestimmt auch die dekonstruktive Untersuchung des »Versprechens des Verstehens« bei Werner Hamacher in: *Entferntes Verstehen. Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan,* Frankfurt/M. 1998, 15, 20, 26; und zwar mit Blick auf den von Paul Celan gewiesenen »Weg des Unmöglichen«, auf dem der Autor auch auf Levinas' Text *Hermeneutik und Jenseits* (1977) stößt (ebd., 47). Vgl. E. Levinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz,* Freiburg i. Br., München [2]1988, 132–149; P. Celan, *Der Meridian* [Rede anlässlich der Verleihung des Georg-Büchner-Preises], in: *Ausgewählte Gedichte. Zwei Reden,* Frankfurt/M. 1980, 131–148, hier: 148.

16 Vgl. dazu die Rekonstruktion der Denkwege von Wilhelm Dilthey über Georg Misch und Hans Lipps bis hin zu Gustav Špet u.a. bei G. Kühne-Bertram, *Logik*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hen und zu welchem Ziel es gegebenenfalls gelangen kann.[17] Vor allem für die Geschichtswissenschaft mit ihren Verfahren historischen Verstehens und für Psychologen, die sich unter Berufung auf Dilthey weigern, ihren Gegenstand objektivistisch ›erklären‹ zu sollen, ist das bis heute eine eminente Herausforderung geblieben.[18] Daran konnte nichts ändern, dass man seit Heidegger in ausdrücklicher Absetzung von einer ›methodischen‹ Auffassung des Verstehens vom Verstehen als *ontologischer Vollzugsweise* menschlichen Lebens bzw. Daseins spricht.

Demzufolge ist das Verstehen selbst die »Grundbewegtheit des menschlichen Daseins«[19], wie sie Heidegger zunächst in *Sein und Zeit* beschrieben hat. Mit dieser von Ricœur Mitte der 1960er Jahre und in Leuven zu Beginn der 1970er Jahre[20] nochmals rekonstruierten Weichenstellung aber geht eine Abkehr von jeglicher Historie sowie von deren methodologischer Reflexion im Rahmen einer Historik im Sinne Johann G. Droysens einher; eine Abkehr, die ironischerweise ihrerseits von der Geschichte eingeholt wird, weil die Hermeneutik der Geschichtlichkeit weitgehend zu ihrer eigenen

---

als Philosophie des Logos. Zu Geschichte und Begriff der hermeneutischen Logik, in: *Archiv für Begriffsgeschichte XXXVI* (1993), 260–293.

17 Wer dürfte je für sich in Anspruch genommen haben, etwa einen Autor eindeutig aufgrund der Befolgung hermeneutischer Regeln besser verstanden zu haben, als dieser sich selbst verstanden hat? Dilthey zufolge kommt ja kein Verstehen überhaupt je wirklich zum Ziel, wenn stimmt, was für ihn ›klar‹ ist: *individuum est ineffabile.*

18 Vgl. z. B. J. Straub, *Handlung, Interpretation, Kritik. Grundzüge einer textwissenschaftlichen Handlungs- und Kulturpsychologie*, Berlin, New York 1999.

19 H.-G. Gadamer, *Hermeneutik,* in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3,* Basel 1974, 1061–1073*,* hier: 1068; vgl. dagegen H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* [1928], Berlin 1974, 19–23, sowie zum Kontext dieser Diskussion O. Pöggeler, *Dilthey und die Phänomenologie der Zeit,* in: *Dilthey-Jahrbuch 3* (1985), 105–139; H. Fahrenbach, *»Lebensphilosophische« oder »existenzphilosophische« Anthropologie? Plessners Auseinandersetzung mit Heidegger*, in: *Dilthey-Jahrbuch 7* (1990/1), 71–109.

20 Vgl. P. Ricœur, *Herméneutique.* Cours professé à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain 1971–2. Elektron. Ressource, ed. v. D. Frey und M.-A. Vallée, Fonds Ricœur 2013 [=H71/2]. Auf dieses Material wird weiter unten ausführlich einzugehen sein.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Situierung in einer Geschichte geschwiegen hat[21], die nach und nach alle Begriffe radikal infragestellen musste, auf die sie sich glaubte unabhängig von aller erzählbaren Historie stützen zu können – allen voran das Verstehen als »Bewegtheit« geschichtlichen Daseins bzw. geschichtlicher Existenz. Wie erweist sich dieses Verstehen? Wie geschieht es? Wodurch wird es überhaupt auf den Plan gerufen? Gerät es dabei an (ggf. neue, nicht seit jeher schon bekannte) Grenzen[22], sei es ›zwischen uns‹, in dialogischen Verhältnissen, sei es in Bezug auf Getanes und Texte, die menschliche Vergangenheit als Geschichte erinnerlich machen? Ist speziell geschichtliches Verstehen nicht überhaupt erst als solches ›verständlich‹ zu machen, wo es von dem her begriffen wird, was allererst danach verlangt, verstanden zu werden, ohne dass man dessen sicher sein könnte, dabei zum Erfolg zu kommen? Wodurch würde sich demgegenüber gelingendes Verstehen auszeichnen? Und inwiefern wäre es andernfalls als begrenztes oder (teilweise oder gänzlich) scheiterndes zu charakterisieren? Kann eine ontologische Hermeneutik, die diese Fragen nicht rückhaltlos aufwirft, für sich in Anspruch nehmen, das Verstehen als solches – zwischen seinem Herausgefordertsein durch das, was ihm vorausliegt[23], und seinen Grenzen, über die es nicht hinausgelangt – ›verständlich‹ zu machen?[24] Ist das überhaupt denkbar, ohne das Unverständliche als solches ›einzuschließen‹?

---

21 Was ihr, besonders im ›Fall‹ Heideggers, von Emmanuel Levinas über Jürgen Habermas bis hin zu Otto Pöggeler als eigentliches Versagen angekreidet wurde. Siehe die aktuelle Bilanz aus der Feder von Donatella Di Cesare, *Heidegger, die Juden, die Shoah*, Frankfurt/M. 2016, 291–303.

22 Gewiss doch nicht nur »im reinen Anstarren als *Nicht-mehr-verstehen*« (SZ, 149).

23 Dabei muss es sich keineswegs um schlechterdings Uninterpretiertes (und vermeintlich nur als solches auch ein »Mindestmaß an Weltbezug« Verbürgendes) handeln – was doch wieder auf eine Variante des »Mythos des Gegebenen« hinauszulaufen droht. Es genügt, anzunehmen, dass die Frage, ob und inwiefern letzteres interpretativ imprägniert ist, nur nachträglich zu klären ist; vgl. H. U. Gumbrecht, *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz,* Frankfurt/M. 2004, 10 f., 64, 75.

24 Rigoros verneint wird das u.a. von Karl Jaspers, der den ›existenzialen‹ Begriff des Verstehens zurückweist und das in jeder Wirklichkeitserfassung erfolgende Verstehen von nachträglichem, kritisch zu beurteilendem Verstehen abhebt, für das gerade nicht gelten kann, dass das »Verstehen [...] im Besitze seiner selbst und des Verstandenen« ist; vgl. K. Jaspers, R. Bultmann, *Die Frage der Entmythologisierung,* München 1981, 49.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Laut Gadamer sollte sich die Vollzugsweise des Verstehens *par excellence* darin erweisen, wie wir »begreifen, was uns ergreift«, wie er unter Berufung auf Emil Staiger schreibt.[25] Würde uns nichts ergreifen, so hätte demnach auch das Verstehen gar keinen Ansatzpunkt. Wer nicht ergriffen ist, wird auch nichts verstehend begreifen können. Stets müsste es sich um *zunächst ›ergriffenes‹* (allerdings problematisches, keinesfalls sogleich gelingendes) *und allenfalls sekundär erst begreifendes* Verstehen (bzw. zunächst um ›Bemühen‹ darum) handeln. So bringt Gadamer eine pathisch-responsive Affizierbarkeit durch dasjenige, was allererst dazu herausfordert, zu verstehen, ins Spiel. Kraft dieser Herausforderung muss jede(r) erfahren, was sinnhaft, möglicherweise etwas bedeutend, nach Verstehen von etwas ›als‹ etwas verlangt und insofern eine hermeneutische bzw. signifikative Differenz zum Vorschein kommen lässt, die allem menschlichen Verhalten innewohnt.[26] So gesehen stellt sich erst in zweiter Linie die Frage, wie dies zum Ausdruck kommt, ob mündlich oder schriftlich, als Text, der der Auslegung und Interpretation bedarf, selbst wenn er lediglich ›Aussagen‹ beinhaltet, von denen Aristoteles zunächst ausgegangen war, dem es vor allem um den jeweiligen (möglichst eindeutig zu identifizierenden) Wahrheitsgehalt ging.[27] Demgegenüber liegt nun eine Umkehrung der Perspektive nahe, nämlich das Hermeneutische nicht ausgehend von Lesbarem, schriftlich zu verstehen Gegebenem, das auszulegen wäre, sondern ausgehend vom zunächst nicht Verständlichen in allen Registern menschlicher Sprachlichkeit (vor allem aber des Hörens[28]) zu entfal-

25 Gadamer, *Hermeneutik,* 1070.

26 Vgl. zur Unterscheidung von hermeneutischer und signifikativer Differenz B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt/M. 1980, 86.

27 Grondin, *Einführung*, 26.

28 Vgl. SZ, 163. Hier setzt die »akroamatische« Auffassung von Hermeneutik an, die keineswegs darauf hinauslaufen muss, eine Metaphysik reiner Präsenz zu restaurieren, wie sie Derrida zu entlarven versucht hat, oder gar einer neuen Hörigkeit das Wort zu reden. (Vgl. M. Jay, *The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, Berkeley, Los Angeles, London 1994, 560, wo Levinas' Werk in diesem Sinne als »unabashedly counter-Enlightenment philosophy« eingestuft wird.) Schon die eigene Stimme ist vom Sprechenden nur zeitlich ›versetzt‹ zu vernehmen; erst recht gilt das mit Rücksicht auf den Sinn dessen, was einem Anderen zu verstehen gegeben wird, der es »aus fremdem Munde« zum Sprechenden zurückkehren lässt, wie W. v. Humboldt schrieb. Vgl. J. Trabant, *Das Gespräch. Wilhelm von Humboldt über den unabänderlichen*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten, die nach Verstehen verlangen und ihm – wie auch allem Auslegen, Deuten und Interpretieren – von vornherein nicht absehbare Grenzen setzen.

Von diesem Verlangen sind wir allerdings nicht ›immer schon‹ ergriffen; es ergreift uns vielmehr auf radikalste Weise im ursprünglichen Sprechenlernen, in dem sich vor aller Schriftlichkeit originäres kommunikatives Zur-Welt-kommen vollzieht, das nie endgültig verbürgt sein kann. Denn man kann im Prinzip jederzeit als ›mundtot‹ Gemachte(r) wieder aus einer mit Anderen zu teilenden Welt herausfallen und insofern ›sprachlos‹ werden. Nicht, weil man buchstäblich taubstumm geworden wäre, sondern weil es zu keinem Geschehen von Ansprache und Erwiderung mehr kommt. Am Ende begehrt man völlig vergeblich dagegen auf, indem man an Andere appelliert, um wieder Gehör zu finden, wird aber ignoriert, ›überhört‹ oder missachtet und ›zählt‹ nicht als Subjekt eigener Rede, wie es die Politische Theorie seit langem deutlich gemacht hat.[29]

Bis heute ist allerdings die vom radikalsten und originären Geschehen kommunikativen Zur-Welt-kommens her naheliegende Verknüpfung einer »akroamatischen« Hermeneutik der Stimme, des

---

Dualismus des Denkens und Sprechens – mit Blick auf Emmanuel Levinas, in: B. Liebsch (Hg.), *Emmanuel Levinas: Dialog. Ein kooperativer Kommentar*, Freiburg i. Br., München 2020, 74–88; M. Riedel, *Sprechen und Hören. Humboldt und Hegel oder das ursprünglich dialektische Grundverhältnis*, in: *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*, Frankfurt/M. 1990, 50–69; J. Trabant, *Traditionen Humboldts,* Frankfurt/M. 1990, Kap. 8; ders., *Artikulationen. Historische Anthropologie der Sprache,* Frankfurt/M. 1998, 88–114; ders., *Europäisches Sprachdenken. Von Platon bis Wittgenstein,* München 2006, zur (Vor-)Geschichte akroamatischen Sprachdenkens bes. 36 zur Rhetorik und 179, 181 zu Leibniz, bei dem Trabant die entscheidende, nämlich primär auf den Hörer (*akroates*) bezogene Differenz »zur ganzen Philosophie vor ihm« erkennt, die im Grunde bereits seit Parmenides von diesem Primat abgekommen sei, wie es im zit. Kap. 8 unter Berufung auf Manfred Riedel heißt (176).

29 Zu denken ist hier besonders an die Politische Theorie Jacques Rancières, mit der sich Ricœur, soweit ich sehe, nicht auseinandergesetzt hat. Vgl. J. Rancière, *Gibt es eine politische Philosophie?,* in: R. Riha (Hg.), *Politik der Wahrheit*, Wien 1997, 64–93; *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris 2000; *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt/M. 2002, sowie die Bilanzen: Vf., *Renaissance des Menschen? Zum polemologisch-anthropologischen Diskurs der Gegenwart,* Weilerswist 2010; Kap. V/VI; *Unaufhebbare Gewalt. Umrisse einer Anti-Geschichte des Politischen. Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie,* Weilerswist 2015, Kap. XI.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hörens, des Gehört- und Angehörtwerdens mit Politischer Theorie weitgehend Desiderat geblieben, derart schwer wiegt die Erblast einer weitgehend textfixierten Überlieferung, von der sich auch die ontologische Hermeneutik erst lösen musste, um dem Verstehen als jener »Grundbewegtheit« menschlichen Daseins auf die Spur zu kommen, das sich nicht ›immer schon‹ als ›vertextetes‹ oder Sein-zum-Text manifestiert. Mit Rücksicht nicht auf Texte, sondern auf dieses Dasein selbst fragt sie nach »Bedingungen der Möglichkeit des Verstehens«, die in der Ansprechbarkeit für einen hermeneutisch »begegnenden Anspruch« zu suchen sein sollen.[30]

Gadamer spricht im gleichen Zusammenhang von einer »Andersheit«, für die man hermeneutisch »empfänglich« sein müsse. Der wahre Ort der Hermeneutik sei gerade dort, wo sich nach Maßgabe solcher Empfänglichkeit im Verstehen eine »Scheidung« von Vertrautem und Fremdem ereigne. Und die Aufgabe der Hermeneutik sei es »nicht, ein Verfahren des Verstehens zu entwickeln, sondern die Bedingungen aufzuklären, unter denen Verstehen geschieht«, das stets und unvermeidlich »*anders* versteht«.[31]

Damit ist programmatisch die Schwelle von einem (bereits von Schleiermacher zurückgewiesenen) technischen bzw. »mechanisierbarem« Verständnis hermeneutischer Regeln[32], mit deren Hilfe man dem zunächst Unverständlichen glaubte zu Leibe rücken zu müssen, zu einer *Hermeneutik der Alterität* überschritten, die gleich mehrfach zur Geltung kommt: im (stets ›anders‹) zu Verstehenden, im Prozess des Verstehens selbst und im Subjekt des Verstehens, das seiner selbst, des Prozesses und des Verstandenen niemals ganz mächtig werden kann, insofern es immer schon einem vorgängigen ontologisch-hermeneutischen Geschehen überantwortet ist. Ob

30 R. Bultmann, *Das Problem der Hermeneutik*, in: ders., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Bd. 2*, Tübingen 1952, 211-235, hier: 226, 228.

31 H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen [4]1975, 253, 279 f. [=WM]; vgl. J. Wach, *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert. I. Die großen Systeme,* Hildesheim 1966, 141, 255, 261.

32 Von einer *Kunst*lehre spricht Schleiermacher zwar (worauf Ricœur Bezug nimmt, der sie auch als *technology* deutet); aber eben nicht im Sinne einer nach »mechanischen« Regeln anzuwendenden. Vgl. F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, Frankfurt/M. [6]1995, 54, 81; P. Ricœur, *Schleiermacher's Hermeneutics*, in: *The Monist 60. Philosophy and Religion in the 19th Century*, no. 2 (1977), 181–197, hier: 183, 190.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

infolgedessen überhaupt noch von einer (hegelianisch gedachten) *Aufhebung* dieser *mehrfachen Alterität* die Rede sein kann[33], ist seither in dem Maße umstritten, wie sich die Frage stellt, *ob und inwiefern Alterität als Fremdheit aufzufassen ist.*[34]

Hans R. Jauß weist darauf hin, dass sich die philosophische Hermeneutik spätestens seit Schleiermacher vor das Problem des »Verstehens von Fremdheit, sei es die eines ferngerückten Textes, sei es die einer anderen Person«, gestellt gesehen hat. Infolgedessen habe die »Hermeneutik in ihrer modernen Gestalt« zu einer »Hermeneutik der Alterität« werden müssen.[35] Die Frage ist aber, ob sich das Verstehen von Fremdheit mit *dialektisch unaufhebbarer Alterität* konfrontiert sieht. Wenn Schleiermacher *als »ersten Begriff«* seiner Hermeneutik den des *Fremden* aufstellt, welches verstanden zu werden verlangt[36], ist wenigstens ein »Anknüpfungspunkt für das Verstehen« vorauszusetzen, der nur in der *Ansprechbarkeit des Verstehenden durch das Fremde oder den Fremden* zu finden ist. Das oder der Fremde kann allerdings nicht »schlechterdings« bzw. *absolut* fremd sein, denn dann könnte das Verstehen an überhaupt nichts anknüpfen. Umgekehrt, »wenn gar nichts fremd wäre zwischen dem Redenden und dem Vernehmenden«, wäre das Verstehen »mit dem Lesenden und Hörenden zugleich oder vielleicht divinatorisch schon vorher immer gegeben und verstände sich also vollkommen von selbst«.[37] Eben das kann im Fall eines Verstehens, das seinen Namen verdient, *niemals* der Fall sein.

Ob es sich nun um mündlich oder schriftlich zu verstehen Gegebenes handelt, erscheint hier als zweitrangig. In jedem Fall geht

33 E. Betti, *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre*, in: W. Kunkel, H. J. Wolff (Hg.), *Festschrift für Ernst Rabel*, Tübingen 1957, 79–168, hier: 71, 86, 95 f., 183 f.; P. Ricœur, *Die Schrift als Problem der Literaturkritik und der philosophischen Hermeneutik*, in: J. Zimmermann (Hg.), *Sprache und Welterfahrung*, München 1978, 67–88, hier: 87, sowie im Leuvener Hermeneutik-Kursus (H71/2, 27); J. Derrida, *Grammatologie* [1967], Frankfurt/M. ^{3}1990, 537.

34 Vgl. E. Angehrn, *Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik,* Weilerswist ^{2}2004, 114 f.

35 H. R. Jauß, *Wege des Verstehens*, München 1994, 22.

36 F. Schleiermacher, *Sämmtliche Werke III*, Abt. 3, Berlin 1835, 344–386; wieder abgedruckt in: H.-G. Gadamer, G. Boehm (Hg.), *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Frankfurt/M. 1976, 131–165, hier: 135.

37 Ähnlich: W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften,* Frankfurt/M. 1981, 278.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der *Anspruch des Anderen*, der sich nunmehr als *befremdlicher Anspruch unaufhebbarer Alterität* herausstellt, jeglichem Verstehen voraus. Und dieses kann nicht mehr versprechen, das zu Verstehende technisch nach Regeln im schließlich Verstandenen aufzuheben. Das gilt umso mehr, als sich die fragliche Alterität nun in mehrfacher Hinsicht Geltung verschafft[38]: Man realisiert, dass jede(r) sich selbst und der bzw. dem Anderen fremd ist. Die dem eigenen Selbst innewohnende Alterität und die soziale, in Relation zu Anderen sich abzeichnende Alterität wird noch überboten durch geschichtliche Alterität im Verhältnis zu Dritten, deren Leben vergangen ist und allenfalls Spuren hinterlassen hat.[39] Die Hermeneutik bezieht sich auf alle diese Dimensionen unaufhebbarer Alterität bzw. der Fremdheit und unterwirft scheinbar *alles*, was überhaupt nur unser Verstehen herausfordert, ihrem kritischen Anspruch.

Die Geschichte des Verstehens mag überaus »alt und ehrwürdig« sein, wie Gadamer schreibt, hat sie anscheinend doch bereits mit Odysseus, mit sophistischer Auslegung berühmter Dichterworte und sokratischer Hermeneutik begonnen. »Indessen, eine Theorie des Verstehens« war damit noch lange nicht in Sicht, »und es scheint überhaupt für das Aufkommen des hermeneutischen Problems charakteristisch, daß eine Ferne herangeholt, ein[e] Fremdheit überwunden, eine Brücke zwischen Einst und Jetzt gebaut werden mußte. *Insofern war ihre Stunde die Neuzeit*, die sich ihres Abstandes von den älteren Zeiten bewußt geworden war.«[40] Aus der Reformation und sodann vor allem aus der Aufklärung und Romantik, so Gadamer weiter, sei das historische Bewusstsein überhaupt erst im Zeichen eines *gebrochenen Verhältnisses zu aller Überlieferung* erwachsen; und zwar nicht bloß als ein exegetisches und philologi-

38 E. J. Koehn, D. Schmidt, J.-G. Schülein, J. Weiß, P. Wojcik (Hg.), *Andersheit um 1800. Figuren – Theorien – Darstellungsformen,* München 2011.

39 Gadamer spricht von der »Andersheit der Geschichte«; vgl. H. R. Jauß, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt/M. ^{2}1997, 393; A. Becker, J. Mohr (Hg.), *Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren*, Berlin 2012.

40 Hervorhebung BL. Vgl. H.-G. Gadamer, *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu ›Wahrheit und Methode‹,* in: K.-O. Apel et al., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/M. 1971, 57–82, hier: 61 f.; G. Most*, Rhetorik und Hermeneutik: Zur Konstitution der Neuzeitlichkeit*, in: *Antike und Abendland 30* (1984), 62–79, hier: 75 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sches Problem, das sich auf die Schriftlichkeit heiliger oder kanonischer Texte bezieht und nach einer hermeneutischen Kunstlehre verlangt, sondern vor allem als eine biografische und schließlich alle »Individuationen der Menschenwelt« einschließende Problematik. So erweitert sich die Aufgabe des Verstehens nach und nach »auf alle äußeren Zeichen des Seelenlebens anderer«, auf mündliche wie schriftliche, prosaische wie poetische, unreflektierte wie wissenschaftliche, formalisierte und sublimierte ebenso wie entstellte und pathologische. Und dabei schien dem Verstehen eine radikale Bedeutung zuzukommen, wo man mit Droysen annahm, *jeder werde überhaupt erst Mensch »im Verstehen anderer« und im »Verstandenwerden von anderen«*[41], das, wenn es sich in »sittlichen Gemeinsamkeiten« und objektivierbar vollzieht, grundsätzlich auch einer sogenannten Geisteswissenschaft zugänglich sein müsste.

Unmittelbar nachdem die vor allem Dilthey zu verdankende Frage nach einer hermeneutischen, bevorzugt psychologisch »verstehenden« Wissenschaftlichkeit aufgeworfen worden war, die das zu Verstehende in jedem Falle als ›geistige‹ Wirklichkeit begreifen sollte[42], kommt jedoch durch Heideggers *Sein und Zeit* eine ontologische Wendung ins Spiel, die das Verstehen im ›Dasein‹ verankert und es dabei zugleich methodischem Zugriff wieder entzieht (WM, 245). Verstehen gilt nun nicht als kontrolliertes Verfahren der Gewinnung hermeneutischen Wissens, sondern als *Seinsweise, die alles betrifft, worin sich Sinn bildet*, und so auch den ganzen Bereich zwischenmenschlicher Verständigung einschließt.[43] Demnach ›existieren‹ wir *im Modus der Sinnbildung*[44] zunächst ›verstehend‹ bzw. etwas *als*

41 J. G. Droysen, *Historik. Rekonstruktion der ersten vollständigen Fassung der Vorlesungen (1857). Grundriß der Historik in der ersten handschriftlichen (1857/1858) und in der letzten gedruckten Fassung (1882)*, Stuttgart 1977, 424.

42 K.-O. Apel, *Die Erklären:Verstehen-Kontroverse in transzendental-pragmatischer Hinsicht*, Frankfurt/M. 1979.

43 WM, 108, 111, 157; H.-G. Gadamer, *Hermeneutik im Rückblick. Gesammelte Werke. Bd. 10,* Tübingen 1995, 148.

44 Jaeger besteht darauf, dass diese Fragestellung der früheren Hermeneutik etwa Dannhausers völlig fremd gewesen sei (*Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik*, 57). Dem entsprechend wendet er sich auch gegen Gerhard Ebelings Hermeneutik-Artikel im Handbuch *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tübingen 1959, 242–262) und bedauert, dass sich auch Ricœur an ihm orientiert habe. Durch Ebeling u.a. sei es dazu gekommen, dass die Geschichte der Hermeneutik zur Vorgeschichte Heideggers und Bultmanns mutieren konnte

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

etwas ›auslegend‹[45], können und müssen nur deshalb auch interpretieren (WM, 366). Diese existenzial-ontologisch begründete Hermeneutik wird nach dem Krieg vor allem durch Gadamer vertreten[46] –

– im Zuge einer im Grunde »traditionslosen« Aneignung der Etymologie und zum Schaden jeder an der hermeneutischen ›Sache‹ auszurichtenden Verknüpfung von hermeneutischer *technē,* wissenschaftlich relevanter *episteme* und *krisis* von wahrem und falschem Sinn (ebd., 73, 84). Davon abgesehen, hat ihre weitere Entwicklung auch dazu gezwungen, den Begriff der Sinnbildung zu revidieren. Sie kann ihn nicht mehr einem ›sinngebenden‹ bzw. ›-stiftenden‹ Bewusstsein zuschreiben, das Husserl »durch einen Abgrund des Sinnes« von jeglicher »Realität« getrennt sah. Nicht zuletzt Ricœur wird sich mit seiner Auffassung einer poetisch zum Ausdruck zu bringenden *Befindlichkeit* des In-der-Welt-seins weit davon entfernen.

45 F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Bd. 3* (Hg. G. Colli, M. Montinari), München 1980, 343–651, hier: 626. In der Nr. 374 geht es um die für Nietzsche *letztlich unentscheidbare Frage*, ob jegliches Dasein »essentiell« ein auslegendes und textuell *interpretatives* sein muss – dem der Text unter der Interpretation zu verschwinden droht, wie es in *Jenseits von Gut und Böse* heißt (*Sämtliche Werke. Bd. 5,* 9–244, hier: 56).

46 Vgl. H. Ineichen, *Philosophische Hermeneutik*, Freiburg i. Br., München 1991. Lt. István Fehér hat es den Anschein, als habe es vor Gadamer eigentlich gar keine Hermeneutik gegeben, wenn ihre ›richtig‹ zu rekonstruierende Geschichte von seinem Werk ausgeht: I. Fehér, *Gibt es* die *Hermeneutik? Zur Selbstreflexion und Aktualität der Hermeneutik Gadamerscher Prägung*, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie 2* (1996), 236–259, hier: 243 f. Genau das hat auch Heidegger nahegelegt, als er die philosophische Hermeneutik, die sich nicht mit Aussagen, Texten und methodischen Regeln ihrer Auslegung und Interpretation aufhält, zur Sache Gadamers erklärte (Grondin, *Einführung,* 1 f.). So werden wieder einmal die Späteren zu ›Vätern‹ und Inauguratoren der Wahrheit dessen, was ihnen vorausgegangen ist. Vgl. H.-P. Schütt, *Die Adoption des »Vaters der modernen Philosophie«. Studien zu einem Gemeinplatz der Ideengeschichte,* Frankfurt/M. 1998. Es hätte demnach gar keinen Sinn, die Sache der philosophischen Hermeneutik etwa von Aristoteles' *Peri hermeneinas,* von Augustinus' ›protoexistenzialistischer‹ *Doctrina christiania*, von Origines, von Dannhausers Apologie des guten Interpreten im Rahmen einer *hermeneutica generalis*, von Martin Luthers protestantischem *sola criptura*-Prinzip, von Flacius Illyricus' Hermeneutik der Heiligen Schrift oder von Georg F. Meier, Friedrich Schleiermacher, August Boeckh, Johann G. Droysens *Historik* und von Wilhelm Diltheys Idee einer ›verstehenden‹ Psychologie herleiten zu wollen, dessen kurze Geschichte der Hermeneutik (1900; s.o.) tatsächlich deren ›Geschichte‹ überhaupt erst beginnen ließ, ironischerweise aber mit der Folge, dass die kurz darauf zur maßgeblichen Hermeneutik aufgestiegene Ontologie der Faktizität die entsprechende Vorgeschichte als im Wesentlichen irreführend verwarf. Darum gänzlich unbekümmert steht das Attribut ›hermeneutisch‹ in den von ihr wenig geschätzten Wissenschaften längst für fast alles, was mit ›soften‹, nicht quantifizierenden

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in deutlicher Abgrenzung u.a. zu einer ›existenziellen‹ bzw. ›existenzialistischen‹ Auffassung der Aufgaben des Verstehens, wie sie teils durch Karl Jaspers, teils durch Jean-Paul Sartre vertreten wurde.[47]

Kaum war diese Auffassung geboren, wurde allerdings bereits das Ende des Existenzialismus ausgerufen, den die jeweiligen Gegner für eine bloße Modeströmung hielten.[48] Ricœur datiert das Einsetzen

---

Methoden erarbeitet wird. Dabei ist die einst von Dilthey gesuchte »Sicherheit des Verstehens« im Rahmen einer darauf zu gründenden Wissenschaft nirgends mehr in Sicht. Vgl. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften. Bd. VII*, Stuttgart ^{4}1958, 217 f. Zur weiteren Aufweichung der Bedeutung des Hermeneutischen trug zweifellos die an Nietzsche anknüpfende These bei, ›alles‹ sei Interpretation, Tatsachen gebe es nicht – abgesehen von dieser einen... Vgl. G. Vattimo, *Jenseits der Interpretation. Die Bedeutung der Hermeneutik für die Philosophie,* Frankfurt/M., New York 1997, 15; P. Veyne*, Die Originalität des Unbekannten. Für eine andere Geschichtsschreibung*, Frankfurt/M. 1988, 8 f. Ricœur schreibt sich in diese Vorschichte von Aristoteles' *Peri hermeneias* über W. Dilthey und E. Cassirer ein in: *De l'interprétation. Essai sur Freud* [1965], Paris 1995, 13–42, 568 [=DlI]; dt.: *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/M. 1974 [=DI], 15–45, 557. V.a. von letzterem hebt er die Doppelsinnigkeit oder Vieldeutigkeit des Symbolischen ab. P. Ricœur, *Existence et herméneutique* [1965], in*: Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* [1969/^{2}2013], Paris 2017, 23–50 [=CI]; dt. in: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I,* München 1973, 11–36, hier: 22 [=HuS]. Noch im anlässlich der Kandidatur für das *Collège de France* geschriebenen Entwurf (*Le discours philosophique de l'action. Projet d'enseignement au Collège de France*; Archives du Fonds Ricœur, dossier CL 14 [1969], feuillets 31752–31759) bleibt die Hermeneutik allerdings weitestgehend auf das Gesagte und Verschriftlichte beschränkt (bzw. auf den »sens des énoncés dans lesquelles [l]e vécu s'exprime«) – aus der Furcht heraus, andernfalls einer *psychologisierenden Phänomenologie* zu verfallen, die Ricœur bei Jean Piaget mit Recht zurückgewiesen findet. Piagets höchst polemische Kritik, auf die sich Ricœur auch in seinem anschließenden Leuvener Kursus über den *Discours de l'action* (1970/1) beruft, hatte sich v.a. gegen Merleau-Ponty gewandt, dessen Nachfolger Piaget 1952 an der Sorbonne geworden war. Vgl. J. Piaget, *Weisheit und Illusionen der Philosophie* [1965], Frankfurt/M. 1974, 36 ff. Zu diesem Missverhältnis vgl. Vf., *Spuren einer anderen Natur. Piaget, Merleau-Ponty und die ontogenetischen Prozesse*, München 1992.

47 Vgl. H.-G. Gadamer, *Neuere Philosophie I. Hegel, Husserl, Heidegger. Gesammelte Werke. Bd. 3*, Tübingen 1987, 114.

48 Gadamer schreibt v. a. Jaspers die ›Schuld‹ dafür zu, einer in der Sache falschen ›existenziellen‹ Inanspruchnahme Heideggers den Weg bereitet zu haben, die nur eine kurze Zeit lang als das ultimativ ›Moderne‹ gelten konnte; vgl. H.-G. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, Frankfurt/M. 1977, 148, 203; E. Mounier, *Introduction aux Existentialismes* [1947], in: *Œuvres de Mounier, T. III, 1944–1950*, Paris 1962, 67–178; F. Heinemann, *Existenzphilosophie – lebendig oder tot?*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der aus seiner Sicht sehr kurzlebigen Popularität des Existenzbegriffs unter Hinweis auf *Sein und Zeit* (1927) und Jaspers' *Philosophie* (1932) auf Mitte der 1930er Jahre und bezeichnet seine eigene, ca. vier Jahre nach Sartres *L'Être et le Néant* (1943) veröffentlichte Auseinandersetzung mit Jaspers und Gabriel Marcel bereits als »post-existentialistisch«[49] – wobei er sich existenzialistischem Denken aber durchaus weiter verbunden fühlt, insofern es sich weigert, phänomenologische Deskription von der Arbeit einer »clarification personnelle, d'un effort pour ressaisir le sens de l'être-homme« zu trennen.[50] In Frankreich dominiert jedoch sehr bald die ontologische, primär gerade nicht auf eine ›menschliche‹ Existenz oder *réalité humaine*[51] bezogene Auseinandersetzung mit der Metaphysikkritik Heideggers, die anscheinend »das ganze Schicksal westlichen Philosophierens [mode occidental]« betraf, wie Ricœur feststellt[52] – ironischerweise aber unter Umgehung aller konkreten Geschichte, Geschichtlichkeit und Mitverantwortlichkeit für sie, die gerade erst radikal infragegestellt worden war.[53] Was die Hermeneutik betrifft,

---

[1949/50], Stuttgart ^{2}1954; G. Bauer, *»Geschichtlichkeit«. Wege und Irrwege eines Begriffs*, Berlin 1963, 28 [=G].

49 Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe,* Paris 1947, 14 [=MJ]; vgl. die Beschreibung der Relevanz des Existenzbegriffs nach dem Abflauen der entsprechenden Mode bei P. Ricœur, G. Marcel, *Entretiens,* Paris 1968, 21 ff., 73 ff. [=E]. Letzterer hatte sich schon früher distanziert; vgl. G. Marcel, *Reflexion und Intuition. Texte zur ontologischen Teilhabe des Denkens* (Hg. V. Berning), Frankfurt/M. 1987, 15, 152, 167 f.

50 P. Ricœur, *Note sur l'existentialisme et la Foi chrétienne*, in: *Revue de l'Évangélisation (Le Christianisme devant les courants de la pensée moderne) 6*, no. 31 (1951), mai-juin, 143–152, hier: 144.

51 Vgl. die entsprechende Anm. 30 in: G. Bataille, *Der Zauberlehrling*, in: D. Hollier (Hg.), *Das Collège de Sociologie 1937–1939*, Berlin 2012, 269–270.

52 P. Ricœur, *Ce qui me préoccupe depuis trente ans*, in: *Esprit,* no. 117/8 (8–9) (1986), 227–242; *Interprétation,* in: J. Leenhardt, R. Oischt (éd.), *Au jardin des malentendus,* Arles 1990, 171–175, auch in: *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999, 453–458, hier: 457 [=L2]; dt.: *Interpretation*, in: J. Leenhardt, R. Picht (Hg.), *Esprit. Geist. 100 Schlüsselbegriffe für Deutsche und Franzosen,* München, Zürich 1989, 186–192, hier: 191.

53 Dafür kann hier stellvertretend die Sammlung von einschlägigen Texten von K. Jaspers stehen, die genau diesen Titel tragen: *Mitverantwortlich*, Gütersloh o. J.; darüber hinaus natürlich die Abhandlung über die Schuldfrage (1946). Vgl. die aktuelle Bilanz in: R. Langthaler, M. Hofer (Hg.), *Existenzerhellung – Grenzbewusstsein – Sinn der Geschichte. Dem Andenken an Karl Jaspers (1883–1969). Wiener Jahrbuch für Philosophie 51* (2019).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die (wie besonders im Falle Emilio Bettis[54]) Wahrheit und Methode *nicht* gegeneinander ausspielte, drohte dieses Schicksal schließlich auf ihr »völlige[s] Verschwinden« hinauszulaufen, wie Ricœur in seiner Bilanz unter dem Titel *Heidegger und die Frage nach dem Subjekt* später (1968) feststellte.[55]

2. Enthistorisierte Geschichtlichkeit

Gadamer weist darauf hin, dass Heidegger nach 1945 die Begriffe Geschichte und Geschichtlichkeit meidet und stattdessen von »Geschick« und »Geschicklichkeit« spricht, wie um deutlich zu machen, »daß es hier nicht um selbstzuergreifende Möglichkeiten des menschlichen Daseins, um geschichtliches Bewußtsein und Selbstbewußtsein geht, sondern um das«, wovon ›der‹ Mensch »so sehr bestimmt wird, daß alle Selbstbestimmung und alles Selbstbewußtsein dahinter zurückbleiben«.[56] Wenn nun auch die Hermeneutik nur noch von Geschick(lichkeit) handelte, so konnte sich das als ›geschicktes‹ Manöver erweisen, auch der eigenen, mitzuverantwortenden Geschichte zu entgehen, die nachträglich als weder selbst bestimmte noch bewusste, weder bereits ergriffene noch endlich zurückzuweisende erschien. Ausgerechnet diejenige philosophische Disziplin, die wie keine andere geschichtliche Erfahrung, geschichtliches Verstehen und historisches Wissen hatte in Verbin-

54 E. Betti, *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften* [1955], Tübingen 1967. Der Autor insistiert auf der Nachvollziehbarkeit jeglichen Verstehens durch Andere, die er bei Heidegger völlig verkannt sieht (ebd., 171).

55 HuS, 11–36, hier: 133/CI, 316. Nicht zuletzt diese Feststellung wird Ricœur dazu bewegen, ›seine‹ Hermeneutik nicht mehr allein auf das Verstehen, sondern auf verschiedene Interpretationen und deren Konflikte im Kontext einer (von ihm vermissten) Philosophie der Sprache abzustellen, die nicht um ihren Weltbezug verkürzt wird (HuS, 193/CI, 522 f.). Um eine Vermittlung zwischen ontologischer Hermeneutik, die das ›Geschehen‹ des Affiziertseins von zu Verstehendem als *páthos* denkt, und einer Wirkungsgeschichte, die als »travail de l'histoire« zu denken wäre, bemühte sich Jean Grondin in *La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique*, in: *Archives de Philosophie 44* (1981), 435–453, hier: 437 f. So soll die »pathétique de la vérité« (449) mit einem potenziell kritischen, vom Vergangenen distanzierten und um Erklärung bemühten Verstehen vermittelt werden.

56 Gadamer, *Neuere Philosophie I*, 95.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dung bringen wollen und hätte in Verbindung bringen müssen[57], konnte sich so über letzteres erfolgreich hinwegsetzen und *dadurch*

57 Ging es doch explizit um die Auflösung des abstrakten Gegensatzes zwischen Geschichte und Historie als Wissen von ihr. Wir treiben Historie, weil wir geschichtlich sind, hieß es (WM, 197, 247, 267; vgl. HuS, 13/CI, 26). So aber neigte man dazu, daraus ein *einseitiges Fundierungsverhältnis* abzuleiten (das Ricœur nicht einmal begreiflich findet; HuS, 19/CI, 32) und konkreter Historiografie jegliche weitere Bedeutung für eine Revision gelebter Geschichtlichkeit abzusprechen. Diese Problematik ist nach einem Jahrhundert wieder radikal aufgebrochen, in dem speziell die deutschsprachige Hermeneutik im Verdacht steht, sich von der Geschichte abgewandt zu haben, *deren* Geschichtlichkeit doch zu ihren zentralen Anliegen zählen müsste. Zur Vorgeschichte dieser Problematik vgl. die Beiträge von Georg Misch und Ludwig Landgrebe in: F. Rodi, H.-U. Lessing (Hg.), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys,* Frankfurt/M. 1984, 132-146, 199–210. – Ich sehe hier ganz von der Frage ab, ob die von Husserls Beschreibung des sog. inneren Zeitbewusstseins ausgehende Phänomenologie auf ihrem »Weg in die Geschichte« (J. Derrida) nicht vor ganz ähnlichen Problemen stand, Husserls *Krisis*-Abhandlung zum Trotz. Vgl. die auf die Jahre 1953/4 zurückgehende, erst 1990 (frz.) bzw. 2013 (dt.) veröffentlichte Diplomschrift Derridas *Das Problem der Genese in Husserls Philosophie,* Zürich, Berlin 2013, die wesentlich von Ricœurs Studie über Husserl und den Sinn der Geschichte (1949) angeregt wurde (s. ebd., 134, 171, 179; zum Missverhältnis der transzendentalen Phänomenologie zu realer Geschichte vgl. 238, 273, 282, 295 und den ganzen 4. Teil), sowie J. Derrida, *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie. Ein Kommentar zur Beilage III der ›Krisis‹* [1962], München 1987; D. Carr, *Interpreting Husserl*, Dordrecht 1987, ch. III. 12; zu den folgenden Details B. Peeters, *Jacques Derrida. Eine Biografie,* Frankfurt/M. 2013. Ricœur habe ihn die Phänomenologie zu lesen gelehrt (ebd., 101, 175, 189), und ihm sei dessen Urteil wichtiger als jedes andere, bekennt Derrida, der sich als Ricœurs »Assistent auf Lebenszeit« bezeichnete und zeitweise als dessen Nachfolger vorgesehen war (ebd., 218, 454–466). Ricœur war es auch, der ihn auf *Totalité et infini* verwies (ebd., 199 f.), dem Derrida die wohl erste, bis heute maßgebliche Auseinandersetzung mit diesem ersten Hauptwerk von Levinas widmete. Dieses enge Verhältnis hat Brüche und Spannungen allerdings nicht verhindert. So hat Ricœur auf die *thèse* Derridas offenbar nicht reagiert. Derridas Diplomarbeit spielt ebensowenig wie dessen minutiöse Auseinandersetzung mit dem »Ursprung der Geometrie« eine erkennbare Rolle bei Ricœur (ebd., 103, 107, 134 f.). Der Streit beider um den Begriff der Metapher ist bekannt genug (255, 330); weniger aber die Montrealer Diskussion um Zeichen und Sinn. (Vgl. P. Plante-Gonthier, *Ricœur et Derrida à Montréal*, in: *Ithaque 30* [2022], 1–23.) Im Artikel *Philosophies du langage* der *Encyclopaedia Universalis,* für den J.-P. Cometti und Ricœur verantwortlich zeichnen, wird deutlich, wie sehr Derridas Begriff der *écriture* Ricœurs Bemühung zuwiderzulaufen schien, auf den Spuren W. v. Humboldts die referenzielle Dimension der Sprache und damit zugleich deren ›welthafte‹ Bedeutung zurückzugewinnen (kraft derer man *etwas*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sogar glauben machen, »das Innere der Weltgeschichte, nämlich als Seinsgeschichte« zum Vorschein gebracht zu haben (WM, 501) – zumindest solange, wie man nicht auf diese strategischen philosophischen Weichenstellungen als solche eigens aufmerksam wurde[58] und sie nicht ihrerseits im Kontext der Zeit situierte, die die Hermeneutik auf den Spuren Hegels »in Gedanken zu erfassen« hätte – *vorausgesetzt, es handelt sich um eine Disziplin von zuvor geschichtlich ›Ergriffenen‹* (s.o.).[59]

Wie ein solcher Anspruch in der Zeit des 20. Jahrhunderts aufrechtzuerhalten sein sollte, der man selbst ja noch durch und durch angehörte, war freilich in keiner Weise klar. Aus Gadamers Schriften geht hervor, dass diese Zeit – für ihn – keine wirklich

---

über etwas zu jemandem sagen kann), allen Strukturalismen zum Trotz. Diese Bemühung ist es auch, die Ricœur viel weniger bei seinen philosophischen französischen Zeitgenossen (in diesem Kontext mit der großen Ausnahme Émile Benvenistes) als bei den Analytikern normalen Sprachgebrauchs eine theoretische Verwandtschaft erkennen ließ (ohne die Intention des späten Wittgenstein, Philosophie in ›therapeutischer‹ Absicht auf diesen Gebrauch beschränken zu wollen, je mitgemacht zu haben); vgl. ebd. die Seiten 14 und 40 zu Derrida und S. 21 zu J. L. Austin und zu É. Benveniste in: www.universalis.fr/encyclopedie/philosophies-du-langage/ – Nach Levinas' Tod kommt es zu gegenseitigen noblen Gesten und zu einer bemerkenswerten *Konvergenz in der Sache*: beide Philosophen, Ricœur und Derrida, fragen sich, *wie man vom Anderen sprechen soll* (Peeters, *Derrida*, 751) im Horizont einer eminent gewaltsamen Geschichte, die Begriffe wie Versöhnung und ein Europa auf den Plan ruft, das seine unersetzliche Erbschaft nicht nur zu bewahren, sondern auch neu zu denken hat (ebd., 755). In diesem Sinne müsste es ein *Versprechen* sein (wie Derrida *und* Ricœur geschrieben haben; vgl. Vf., *Unaufhebbare Gewalt*, Kap. XV). Wie dieses Versprechen allerdings auszubuchstabieren wäre in einer Überkreuzung der Denkwege dieser Philosophen derart unterschiedlichen Temperaments, bleibt eine offene Frage. Und es wäre gänzlich abwegig, die hyperkomplexe Lage, die sie uns hinterlassen haben, in quasi handbuchartiger Form bilanzieren zu wollen und auf diese Weise zu Grabe zu tragen, statt zu bedenken, wie sie künftig fruchtbar zu machen wäre.

58 Was allerdings früh geschehen ist. Man vergleiche zu dieser Frage nur den Briefwechsel zwischen Karl Löwith und Leo Strauss in: L. Strauss, *Gesammelte Schriften. Bd. 3. Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe,* Hamburg 2022, 673 f.

59 R. Bubner, *»Die Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfaßt«,* in: *Hermeneutik und Ideologiekritik,* 210–243. Das Ergriffen-sein wird Ricœur später mit Blick auf Jan Patočka als Erschüttertsein, aber auch (im dritten Band von *Zeit und Erzählung*) als Entsetzen deuten.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

neue *philosophische* Herausforderung bedeutete.[60] Die »Katastrophe, die der Ausbruch und Verlauf des Ersten Weltkriegs für das Kulturbewußtsein der europäischen Menschheit bedeutete«, bedurfte anscheinend ebensowenig wie der »chaotische Irrationalismus der nationalsozialistischen Weltanschauung«[61] einer eingehenderen hermeneutischen Erforschung, die womöglich anderes hätte zutage fördern können als die Herausforderung, ein im Grunde längst, nämlich spätestens mit dem Anbruch der Neuzeit als ›gebrochen‹ erwiesenes Verhältnis zu *aller* Überlieferung hermeneutisch zu kontinuieren. Wie das geschehen kann, führte dann Gadamers Hauptwerk *Wahrheit und Methode* vor Augen, das nicht mehr von einem weltfremden Bewusstsein oder transzendentalen Ego, sondern von einer als Dasein sich manifestierenden und ihm aufgetragenen Geschichtlichkeit ausgeht, die es als immer schon geschichtlich in Anspruch genommenes verständlich werden lassen soll.[62]

Konkret sollte das bedeuten, dass jede(r) dem Kontinuum des Tradierten bzw. der »Autorität« weitergereichten Sinns »aus Herkommen und Überlieferung« zugehört, der sich auch die Hermeneutik unterstellt (WM, 265). Wenn diese sich nicht etwa »begriffslos dem Drang der Erfahrungen« überlässt, sondern Distanz zu ihnen zu gewinnen versucht, um sie eigens als solche zu verstehen, kann sie angeblich doch stets sicher sein, mit allem ihr als fremd Begegnendem letztlich wieder eins zu werden.[63] Sie stößt »nicht auf etwas grundsätzlich Anderes und [...] Fremdes«[64], sondern entdeckt

60 Bezeichnend dafür ist der ganze Duktus von Gadamers »Rückschau« unter dem Titel *Philosophische Lehrjahre,* wo der Überheblichkeit gewisser Nazi-Professoren (117) wie auch dem »Wörterbuch der Unmenschen«, dem NS-Terror, dem neuzeitlichen »Aufstand der Mittel«, sowie einer »neue[n], dritten[n] Welle der Aufklärung« gleichsam in einem Zug bspw. der »Manierismus der Rilkeschen Sprache«, aber auch die Gelassenheit einer Besinnung auf »das Ursprüngliche« entgegengehalten wird, wogegen die »beunruhigende Gewalt« der Gegenwart letztlich scheint gar nichts ausrichten zu können (vgl. ebd., 113–121, 181).

61 Gadamer, *Neuere Philosophie I,* 177, 114; vgl. *Hermeneutik und Historismus,* 268, zu Leo Strauss und der ursprünglichen »Katastrophe der Moderne«.

62 Gadamer, *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik,* 76, 92; WM, 197, 210, 213–217.

63 Bubner, *»Die Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfaßt«,* 224 f., 227.

64 Für den hermeneutischen »Geist gibt es nichts schlechthin *an sich* fremdes«, lehrte bereits Friedrich Ast; und »alles Verstehen [...] eines Anderen« sei »schlechthin unmöglich ohne die ursprüngliche Einheit und Gleichheit alles

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»unbewußte Gestalten« geistigen Lebens, das auf diese Weise seiner selbst inne wird[65]; und zwar so, dass man mit Hegel auf die »Bewahrung aller Wahrheitsmomente« zählen kann, die darin zur Geltung kommen.[66] Auf diese Weise weiß die »universale Kraft der Vereinigung, die der Vernunft zukommt, [...] nicht nur alle Gegensätze zu vermitteln, sondern auch alle Gegensätze der Wirklichkeit aufzuheben. Eben das bewährt sie in der Geschichte, sofern dies Fremdeste, Unvertrauteste und Feindlichste, was als die Macht der Geschichte über uns kommt, von der Versöhnlichkeit der Vernunft überwunden wird. Die Vernunft ist die Versöhnung des Verderbens.«[67] (Eine irritierend *zweideutige* Aussage, die gar nicht an *miteinander* zu Versöhnende denken lässt.)

Gadamer hält an diesem, am Beispiel der Strafe erläuterten idealistischen Grundgedanken zunächst fest, auch wenn er ihn durch das Moment einer unüberwindlichen Endlichkeit gewissermaßen eintrübt, die sich ausdrücklich nicht wie bei Dilthey bloß auf das Bewusstsein von ihr beschränken soll, insofern sie immer aufs Neue Ungesagtes und Intransparentes mit sich führt, so dass sie sich auch nicht einfach als ›fortschreitend‹ vernünftige denken lässt.[68] Jede neuerliche Aufhebung und Aneignung von zuvor Fremdem wird ein »beständiges Anderssein« zu gewärtigen haben und deshalb, wie Gadamer Derrida entgegenhält, nie in ein »bleibendes und identifizierbares Eins«, sondern stets wieder nur in ein weitergehendes

---

Geistigen« (1808), die es erlauben sollte, »die Gedanken eines [und idealiter jedes] Anderen aus ihren Zeichen zu verstehen«, wie Friedrich A. Wolf glaubte. F. Ast, *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik,* Landshut 1808, 165–212; F. A. Wolf, *Vorlesungen über die Altertumswissenschaft, Bd. 1,* Leipzig 1939, 272.

65 Bubner, *»Die Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfaßt«*, 236.

66 Gadamer, *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik,* 92; vgl. WM zu den Begriffen Aufhebung (290), totale Vermittlung (114, 324) und Versöhnung (329), deren hegelianische Bedeutung hier unmissverständlich zur Geltung kommt, wenn sie im Folgenden auch gegen einen idealistischen Erfahrungsbegriff abgegrenzt werden, der unterstellt, alle Erfahrung, die ihren Namen verdient, hebe ihre Geschichte in sich auf und lösche sie auf diese Weise geradezu (WM, 330). Derart gewonnenes, nicht wiederum in neue Erfahrungsbedürftigkeit mündendes »Sichwissen« verteidigt Gadamer nicht. Damit negiert er letztlich eine Hermeneutik, die es darauf anlegen würde, am Ende »überhaupt kein Anderes, Fremdes mehr außer sich« zu haben (WM, 337 f.).

67 Gadamer, *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik,* 92.

68 WM, 219, 340, 375, 379, 433, 437, 444, 447.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gespräch münden können, das immer wieder Differenz in jeder Identität aufbrechen lassen und so die »Alterität des Wahren« manifestieren wird.[69]

Das, so Gadamer, erweist sich zunächst im dialogischen Verhältnis zum Anderen[70], nach dessen Vorbild er – ganz im Gegensatz zu Ricœur[71] – immer wieder auch das Geschehen von Überlieferung denkt. In diesem Verhältnis spricht man einander zunächst an, ohne den jeweils Anderen zuvor verstehen zu müssen, und lässt sich etwas sagen.[72] Unter dieser Voraussetzung kann sich Verstehen als ein »sich miteinander verstehen« ereignen, worin »Fremdheit mit der Individualität des Du unauflöslich gegeben« sei. Zu einer hermeneutischen Herausforderung wird diese freilich erst, wenn man auf »gemeinsamen Sinn« in zumindest vorübergehend gestörtem Einverständnis *verzichten* muss (WM, 168 f.).

Zunächst geschieht Verstehen demzufolge in einem entsprechend brüchigen dialogischen Dasein – und nicht etwa nur, wo subjektiv »gemeinter Sinn« (Max Weber) nachzuvollziehen ist, der sich bereits in Getanem niedergeschlagen hat.[73] Bevor es dazu kommen kann, gehört bereits jede(r) »*der Welt* des Verständlichen« an, die sich grundsätzlich jedem erschließt – zumindest *als nach Verstehen Verlangendem*. Das macht die Mühe, Andere eigens verstehen und ihnen auf diese Weise auch gerecht werden zu wollen, keineswegs überflüssig, im Gegenteil (WM, 200–4). Aber gegen jede subjektivistische und psychologistische Missdeutung dieses Sachverhalts insistiert Gadamer auf einer primordialen Zugehörigkeit zu einer dem

69 Gadamer, *Hermeneutik im Rückblick*, 130, 137, 151, 155.

70 WM, 266, 283. Mit Blick auf Levinas schreibt Gadamer, angesichts des Anderen habe das Verstehen zu schweigen. Wie kann es dann sein, dass der das Verstehen herausfordernde Text geradezu *wie ein Anderer* begegnet (*Hermeneutik im Rückblick*, 160, 162)? Der Transfer einer dialogischen Hermeneutik auf das Verständnis von Überlieferung wirft gravierendere Schwierigkeiten auf, als sie bei Gadamer deutlich werden. Denn Texte stellen uns doch niemals *›von sich aus‹* derart in Frage, wie es Andere tun können, ohne dass es zuvor einer Zuwendung unsererseits zu ihnen bedürfte (wie im Fall des Lesens, ohne das Texte uns in gar keiner Weise ›ansprechen‹ können).

71 Das Verhältnis zwischen den beiden hat bereits ausführlich Aufmerksamkeit gefunden; vgl. u. a. bei J. Arthos, *Hermeneutics After Ricœur*, London 2019, 1–8, und das erste Kapitel mit den Verweisen auf F. Jameson, F. Dosse.

72 H.-G. Gadamer, *Kleine Schriften I,* Tübingen 1976, 9.

73 Gadamer, *Neuere Philosophie I*, 244, 249.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verstehen aufgegebenen Geschichtlichkeit, in der ihm menschliche Selbstbesinnung nur wie ein »Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens« vorkommt (WM, 261). Mit dieser elektrischen Metapher beschreibt Gadamer das »Wunder des Verstehens«, das ihm bereits in der Faktizität der Teilhabe an (wenn auch problematischem) gemeinsamem Sinn vorzuliegen scheint (WM, 276). Dieser manifestiert sich dann aber abgelöst von jedem Du in der Form einer schriftlichen Überlieferung, die zwischen Fremdheit und Vertrautheit die eigentliche Problematik der Hermeneutik aufbrechen lässt.[74] Nach klassischem, philologischem Vorbild[75] knüpft sie an Schriftliches als »ins Fremdeste entäußerte Verständlichkeit« an (WM, 156, 370) und stößt dabei wie zuvor auf die »Andersheit des Anderen« nun auf »Vergangenheit in ihrer Andersheit« (WM, 342) – nicht aber »im Sinne einer bloßen Anerkennung der Andersheit der Vergangenheit« als solcher, sondern so, dass dabei deutlich wird, »daß sie mir etwas zu sagen hat«. Auf diese Weise soll es wiederum möglich werden, deren Fremdheit aufzuheben (WM, 344, 272).[76] Letztere wird *pathisch erfahren*, indem sich am Verschriftlichten Fragen entzünden, die nach Antworten verlangen[77], in denen sich die Zugehörigkeit zur Überlieferung erweist, die als »großer Text« vorgestellt wird.[78]

Kommt es dabei zu einem gewissen Verstehen, so nur über die Distanz hinweg, die gerade durch Herkommen und Tradition ver-

74 WM, 159, 279, 351.

75 WM, 166, 173, 175, 178.

76 WM, 227 f., 370, 373. Wenn Ricœur später schreibt, es gehe nicht zuletzt in fiktionalen Narrativen darum, »[to preserve] the alterity of the other [...] in its difference«, bleibt er im Wesentlichen bei einem solchen Vorverständnis; vgl. P. Ricœur, *Can Fictional Narratives be True?,* in: A.-T. Tymieniecka (ed.), *Analecta Husserliana XIV* (1983), 3–19, hier: 16; P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. I: Zeit und historische Erzählung* [1983], München 1988, 143 [=ZEI]; frz.: *Temps et récit. Tome I*, Paris 1983, 139 [=TRI].

77 Nicht allerdings allein im Modus des Wissens, und auch nicht der angeblichen »Hauptfrage« aller Philosophie unterworfen: »was ist das Sein?«, in der lt. Heinrich Rombach »alles Fragen [...] seinen letzten Sinn« erhalten sollte, selbst die »Anfrage im Miteinandersein«, die nach »existenzieller« Antwort verlange; vgl. F. Löw, *Logik der Frage*, in: *Archiv für die gesamte Psychologie 66* (1928), 357–436; H. Rombach, *Über Ursprung und Wesen der Frage*, in: *Symposium. Jahrbuch für Philosophie III*, München 1952, 135–236, hier: 139, 143, sowie die umfassende Revision bei B. Waldenfels, *Antwortregister,* Frankfurt/M. 1994.

78 WM, 186, 363; *Hermeneutik und Historismus*, 243.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bürgt sein mag, aber nicht als Abgrund aufzufassen sein muss, wenn sie nur eine vorübergehende, typischerweise wie schon bei Hegel und Schleiermacher als Entfremdung sich geltend machende Diskontinuität impliziert (WM, 281, 158). Diese wird durch Verstehen überbrückbar; und infolgedessen wird Verlorenes ersetzbar sowie Welt wiederherstellbar; nicht freilich im Sinne bloßer Restitution, sondern durch »denkende Vermittlung mit dem gegenwärtigen Leben«, wie sie schon Hegel vorschwebte (WM, 159, 161). Diese Vermittlung soll es möglich machen, das, womit das Verstehen beginnt, nämlich den Anspruch des Anderen bzw. der schriftlich überlieferten Andersheit der Vergangenheit, als »das Andere des Eigenen und damit das Eine wie das Andere erkennen« zu lassen. Wenn es dabei wirklich gelingt, sich dieses Andere nicht allzu schnell anzueignen, sich vor dessen »voreiliger Angleichung an eigene Sinnerwartungen« in Acht zu nehmen und stets die eigene Gegenwart mitzusehen bzw. als das Eigene zu erkennen (MW, 283 f., 289[79]), was sollte dem dann im Wege stehen, dass die Hermeneutik der Geschichtlichkeit einer komprehensiven Metaphysik der Geschichte zuarbeitet, wie sie Hegel entworfen hat?

In einem 1943 gehaltenen Vortrag über *Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie* beschrieb Gadamer als den »wichtigsten Grundzug« der deutschen Philosophie der letzten Jahre »ihre historische Einstellung«.[80] Diese habe sich jedoch von ihren eigenen geschichtlichen Voraussetzungen abgewandt. Mit dem Christentum sei das Unwiederholbare menschlichen Seins zuallererst zur Geltung gekommen;[81] und auf dieser Basis habe der Fortschrittsglaube der Aufklärung in säkularisierter Gestalt bei He-

79 Auf alle diese Fragestellungen geht Ricœur ein in: *Zeit und Erzählung. Bd. III: Die erzählte Zeit* [1985], München 1991, 349–371 [=ZEIII]; frz.: *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*, Paris 1985, 313–332 [=TRIII].

80 H.-G. Gadamer, *Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie*, in: *Kleine Schriften I*, 1–10. Wenn mit den zitierten Worten seinerzeit etwa die letzten zehn Jahre gemeint gewesen sein sollten, so kann man nicht umhin, sich an jene Wortführer zu erinnern, die philosophisch wie auch in der öffentlichen Rhetorik immerfort das Historische bzw. Geschichtliche im Munde führten, ohne dass das der Auseinandersetzung mit eigener Geschichte zugutegekommen wäre.

81 Wie es Karl Löwith in *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* treffend beschrieben habe, stellt Gadamer 20 Jahre später fest, in: *Kleine Schriften IV*, Tübingen 1977, 155.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gel zum letzten Versuch einer Metaphysik der Geschichte geführt.[82] Aber mit dem als Tatsache vorausgesetzten »Zusammenbruch dieses metaphysischen Hintergrundes wird das Problem der Geschichte für das menschliche Daseinsbewußtsein bestimmend. Es wird zum Problem der Geschichtlichkeit« – jetzt erst, unter diesen spezifischen historischen Voraussetzungen und ohne immanenten Bezug auf einen Ursprung oder auf ein Ziel der Geschichte. Zumindest in Deutschland, wo das sogenannte historische Bewusstsein angeblich wie nirgends sonst ausgeprägt war.[83] Bloß als ›zwischenzeitliches‹ wird es fortan, seit Heidegger, »radikal in die Mitte des Philosophierens gestellt«.[84]

Diese »Revolution« erscheint Gadamer als entscheidender denn alles andere, was sich in der Neuzeit im Zeichen der Wissenschaften ereignet hat, wie er 1949 in seinen Reflexionen über *Die Grenzen der historischen Vernunft* schreibt. Der gerade zuendegegangene Weltkrieg wird allerdings nicht erwähnt. Stattdessen ist von endlichem »Schicksal« die Rede, in dem es den »Sinn des Seins« zwischen »Aufstieg, Blüte und Verfall« zu suchen gelte. So ›naturalistisch‹ jedenfalls stellt sich »das Problem der Geschichte« in Deutschland, dem »klassischen Land der Romantik«, dar, in dem man seit dieser Zeit begriffen zu haben scheint, dass *die Vernunft sich nicht selbst ermöglicht und sich selbst nicht versteht.* Denn das »Wesen der Geschichte« liege in dem, was der Aufklärung widersteht.[85] Anstelle seinerzeit aktueller Beispiele wie der Inanspruchnahme »arischer«

82 Von Gadamer auch beschrieben in seinem Leipziger Vortrag *Hegel und der geschichtliche Geist* (1938), den der Verfasser nach 1945 »unverändert wieder drucken konnte«, weil sich in der Sache offenbar auch unter dem Eindruck des Kriegsendes nichts grundsätzlich geändert zu haben schien (vgl. *Philosophische Lehrjahre,* 113).

83 Ebd., 142. Ein bloßes (sehr hartnäckiges) Vorurteil, wie ich meine. S. u., Anm. 99.

84 Gadamer, *Hermeneutik im Rückblick*, 178.

85 Vgl. J. Hörisch, *Der Mittler und die Wut des Verstehens. Schleiermachers frühromantische Anti-Hermeneutik,* in: E. Behler, J. Hörisch (Hg.), *Die Aktualität der Frühromantik*, Paderborn 1987, 13–32. Hier ist von einer Wut des Verstehens die Rede, die »Sinn gar nicht aufkommen« lasse; gemeint ist: für das »totaliter aliter« Unendliche (das die allzu Verständigen verfehlen; 24). Den darin liegenden »Überfluß an Sinn« noch verstehend begreifen zu wollen, müsse darauf hinauslaufen, ihn einer »feindlichen Behandlung« zu unterziehen (ebd., 24 f.).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mythen durch Alfred Rosenberg, die sich hier aufgedrängt hätten[86], spricht Gadamer allgemein von Mythen als »Offenbarung der eigentlichen Kraft der Geschichte« in der »unendliche[n] Wüste des aufgeklärten Bewußtseins«.[87] Hätte es nicht weitaus näher gelegen, sich zu fragen, woher die vom eigenen Land ausgegangenen Verwüstungen rührten, die in ein nicht umsonst ›Weltkrieg‹ genanntes Desaster mündeten, das sich mit naturalistischen Metaphern wie ›Verfall‹ von ›Verblühtem‹ kaum angemessen charakterisieren lässt?

Das hat in Gadamer'scher, ontologisch-hermeneutischer Perspektive freilich gar nichts mit dem Wesen der Geschichte zu tun, in dem Kriege wie der eben zuendegegangene oder der seinerzeit bereits sich durchsetzende Kalte Krieg nur Episoden ohne ›tiefere‹ Bedeutung zu sein schienen.[88] Über den vorläufig letzten heißen Krieg schreibt Gadamer denn auch nur, dass durch ihn wiederum deutlich geworden sei, wie »etwas geschehen« ist, auf Grund dessen einem

86 Vgl. M. Frank, *Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie. II. Teil*, Frankfurt/M. 1988, 105–130.

87 Gadamer, *Kleine Schriften I*, 10. In *Philosophische Lehrjahre* (51) wird Rosenbergs Schrift *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* ebenso wie Hitlers *Mein Kampf* als »verblasenes Zeug« und »Spuk« abgetan, der bald vorbei sein sollte, wie man nach einem »schrecklichen Erwachen« im Jahre 1933 hoffen konnte. Zur Aufklärung über die fraglichen Mythen vgl. L. Poliakov, *Der arische Mythos. Zu den Quellen von Rassismus und Nationalismus,* Hamburg 1993. So weit wie Gadamer an der zitierten Stelle, wo Mythen als Offenbarung scheinbar ganz unkritisch affirmiert werden, war Ricœur nie bereit zu gehen. Vgl. den Beitrag zum Thema mytho-poetischen Lebens in Bd. II. Im Übrigen ist es an der Zeit, der Metaphorik der Wüste und der Verwüstung auf den Grund zu gehen. Nicht nur lässt sie bei Gadamer ausgerechnet die jüdische Deutung der Wüste als Ort des Rückzugs und als Raum unabdingbarer Durchquerung sowie der »Öffnung der Freiheit« übersehen; sie begibt sich bei ihm auch kommentarlos in die Nähe eines Antisemitismus, der »Verwüstung« und »Entwurzelung« mit der »ungebundenen« Existenz »bodenloser Agenten der Neuzeit« in Verbindung bringt, denen die »Vernutzung« und »Verrechnung der Welt« zur Last gelegt wurde (Di Cesare, *Heidegger, die Juden, die Shoah,* 27, 135 ff., 159).

88 Zumal dann nicht, wenn es sich nur um diverse ›oberflächliche‹ Erscheinungsformen jenes *pólemos* handelt, den Heraklit in rätselhaften Fragmenten zur Sprache gebracht hatte, in denen Heidegger-Schüler wie Eugen Fink ein wesentlich ›strittiges‹ Sein meinten wiedererkennen zu können; vgl. E. Fink, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Freiburg i. Br., München 1979, 451; ders., *Traktat über die Gewalt des Menschen*, Frankfurt/M. 1974, 21, 165.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»das Alte alt« vorkommen mag.[89] Aber auf diese, fast nichtssagende Weise wurde nicht klar, worin gegebenenfalls die epochale Zäsur liegen könnte, die sich vielen nach 1945 aufdrängte wie ein Geschichtszeichen. Durch solche Diskontinuität erfährt man verschärft die Wirklichkeit von Geschichte, die »alles anders« werden lassen kann (was in dieser Allgemeinheit nur als Redensart durchgeht, sich aber bei genauerem Hinsehen als falsch erweist).[90] In Anspielung auf Hölderlin ringt sich Gadamer Mitte der 1960er Jahre konkret lediglich zu der Deutung durch, man habe es mit *untergehendem Vaterland* zu tun, das am Ende keine andere Wahl mehr lasse, als zu bejahen, wie im Untergang Leben sich erneuert.[91] In diesem Sinne soll sich das in Deutschland vermeintlich so überaus ausgeprägte historische Bewusstsein als »mit dem Wissen um das Anderssein, die Fremdheit fremder historischer Welten getränkt«[92] herausgestellt haben, die kommen und gehen, aufblühen, untergehen und vergessen werden – gerade so, als ob es sich um eine Art unhistorischen Naturprozess handeln würde. In gewisser Weise bildet genau dieses Wort – das Vergessen – den Schlusspunkt einer Hermeneutik, die es im Falle Gadamers zu den größten, wiederum auf Heidegger zurückgeführten Einsichten zählt, dass »Vergangenheit [...] nicht primär im Erinnern [...], sondern im Vergessen« da sei.[93] Auch Ricœurs Hermeneutik der Geschichtlichkeit wird dem Vergessen schließlich eine zentrale Bedeutung einräumen. Jedoch weniger als einem geschichtliches Leben ›immer schon‹ ausmachendem, sondern als moralisch erst zu ermöglichendem und mit geschichtskritischer Rationalität zu vermittelndem Vergessen, durch das bislang nicht zu Vergessendes daran gehindert werden soll, immer weiter fatale Wirkungen nach sich zu ziehen.

Dagegen ontologisiert Gadamer das Vergessen mit Heidegger auf eine Weise, die nicht mehr erkennen lässt, wie es das geschichtliche Verstehen herausfordert, das sich zuletzt als ›zäsuriert‹, diskontinuiert und unterbrochen erwiesen hatte, sich dabei jedoch gera-

89 Gadamer, *Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz,* in: *Kleine Schriften I,* 149–160, hier: 153.
90 Ebd., 154.
91 Ebd., 156 f.
92 Ebd., 158.
93 Ebd., 160.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

de nicht noch von der unbefragten Autorität eines überlieferten Herkommens verbürgt erfahren konnte. Das jedenfalls geht aus einer außerordentlich vielfältigen Nachkriegsliteratur hervor, die der ontologisierende Hermeneutiker keiner näheren Beachtung als womöglich maßgeblicher historischer Gegenwart für würdig befand. »Die Gegenwart gibt es gar nicht«, stellt er stattdessen fest, »sondern stets wechselnde Horizonte«, wie es noch im Jahre 1965 im Bericht über *Hermeneutik und Historismus* zu lesen steht.[94] Zwei Jahrzehnte zuvor schon hatte Gadamer zu bedenken gegeben, dass die romantische Vorstellung einer alle diese Horizonte ausleuchtenden »Unendlichkeit des Verstehens der historischen Vernunft vielleicht ein Wahn« sei. »Die entscheidende Frage« müsse vielmehr die nach »den Grenzen des historischen Selbstbewußtseins« sein.[95]

Heraus kommt dabei jedoch keine differenzierte Untersuchung dieser Grenzen[96], sondern eine Abkehr vom Historischen selbst[97] und in diesem Sinne zugleich eine Auskehr aus jenem Bewusstsein, das der Hermeneutiker als solches für ontologisch fehlgeleitet hält. Heraus kommt im Gestus des Mandarins nur eine erneute Einweisung ins Vergessen, das keine geschichtliche Zukunft hat – schon gar keine womöglich *besser auszurichtende* im Zeichen einer Ethik, die nicht einfach wie die ahistorische *phrónesis* aus der Antike herzuholen[98], sondern auf der Höhe der Gegenwart und ihrer Gewalt neu zu bedenken gewesen wäre. Die ontologische Hermeneutik neigt dazu, alle Verbindungen zum Historischen abzubrechen und dessen changierende historische Horizonte einer uferlosen, philosophisch

94 Gadamer, *Hermeneutik und Historismus,* 270.

95 Gadamer, *Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie*, 6 f.

96 Vgl. W. Kogge, *Die Grenzen des Verstehens. Kultur – Differenz – Diskretion,* Weilerswist 2002; G. Kühne-Bertram, G. Scholtz (Hg.), *Grenzen des Verstehens: philosophische und humanwissenschaftliche Perspektiven*, Göttingen 2002; I. Därmann, *Der Fremde im Widerstand gegen das Verstehen oder: Hermeneutik und Ethnologie auf dem Prüfstand erneuter Kritik*, in: *Philosophische Rundschau 52,* Heft 1 (2005), 21–39.

97 G. Scholtz, *Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften,* Frankfurt/M. 1995, 87.

98 Vgl. F. Volpi, *Praktische Klugheit im Nihilismus der Technik: Hermeneutik, praktische Philosophie, Neoaristotelismus*, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Heft 1 (1992), 5–23.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sekundären Kontingenz zu überantworten, zu der sie wenig zu sagen hat.[99]

Im Unterschied zu Heidegger hat Gadamer das Gespräch mit der Geschichtswissenschaft allerdings nie ganz aufgegeben, wie nicht zuletzt seine an Reinhart Kosellecks Überlegungen zum Verhältnis von *Historik und Hermeneutik* anschließende Reflexionen über Historik, Hermeneutik und Sprache aus dem Jahre 1985 zeigen.[100] Mit Blick die menschliches Species, die »den Krieg erfunden« habe, affirmiert Gadamer zunächst die Kraft eines Verstehens, die sich in immer neuer »Suche nach dem Verstehbaren« manifestiere.[101] Dann aber wird ihm dies zu einer Angelegenheit der Sprache als solcher, die zwar dadurch ausgezeichnet sei, dass sie es erlaubt, »Sachverhalte vorzustellen«, u.a. diejenigen, die den »Spielraum menschlicher Geschichte« zwischen Herrschaft und Unterliegen, Freund und Feind, Geheim und Öffentlich etc. ausmachen. Aber wenn sich dabei durch Verstehen Gemeinsames abzeichnet, dann *geschehe* »all das mit uns« so, dass dem nur eine Ontologie der Geschichtlichkeit des Daseins und nicht, wie ausdrücklich betont wird, eine Historik auf den Spuren Droysens gerecht werden könne, »die Grundstrukturen der Geschichte und ihrer Erkenntnis« herausarbeitet. Die philosophische Hermeneutik auf der Basis dieser Ontologie schließt explizit »nicht an die Tradition der Hermeneutik an«, sondern zielt auf »die fundamentale Seinsbedingung allen menschlichen Handelns und Schaffens« (nicht nur des Schreibens und Lesens von Texten).[102] Während sich die geschichtliche Erkenntnis und deren Historik »dem Rätsel

99 Von jenen wenigen einmal abgesehen, die wie das berühmt-berüchtigte *Spiegel*-Gespräch fahrlässige und womöglich unbedachte, jedenfalls nicht satisfaktionsfähige Äußerungen zur »Fabrikation« von Leichen und zu angeblichen Parallelen in der Agrarindustrie enthalten, die auf gewissen »Feldwegen« aufgefallen sein mögen...

100 H.-G. Gadamer, *Historik und Sprache*, in: R. Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik,* Frankfurt/M. 2003, 119–127. Inzwischen sind diese Querverbindungen Gegenstand vielfältiger Untersuchungen; doch dabei dominiert die Orientierung an ›großen Namen‹, an prominenten Briefwechseln und Nachlässen. Bezüge auf Ricœurs seit Jahrzehnten vorliegende Beiträge zum Verhältnis von Historik und Hermeneutik werden allenfalls gestreift. Vgl. H. Joas, P. Vogt (Hg.), *Begriffene Geschichte. Beiträge zum Werk Reinhart Koselleck,* Berlin 2011; S.-L. Hoffmann, *Der Riss in der Zeit. Kosellecks ungeschriebene Historik*, Berlin 2023.

101 Gadamer, *Historik und Sprache*, 121.

102 Ebd., 124.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Kontingenz« alles Vorgefallenen »ganz aus[liefert] und an ihm vergeht«, ohne im Grunde zu wissen (oder wissen zu wollen), »was uns all diese [...] Geschichten an[gehen]«, besteht der Philosoph auf dem anscheinend weit größeren Gewicht jener Faktizität, »die wir alle zusammen als die unsere wissen«, nämlich als ontologische Faktizität unseres Daseins, über die die Historiker schweigen. (Auf wen konkret sich hier die Pronomen beziehen sollen, bleibt völlig unklar.)

Allerdings fesseln nicht selten deren Geschichten. Warum? »Darauf gibt es nur eine ›hermeneutische‹ Antwort: Weil wir [!] uns [!] im Andern, im Andern der Menschen, im Andern des Geschehens wiedererkennen.«[103] Dieses als solches nicht problematisierte Sichwiedererkennen soll jedoch nur auf der Grundlage eines ekstatischen Daseins möglich werden, das aus dem Geschichtlichen in Richtung auf eine Geschichtlichkeit auskehrt[104], der jede(r) ontologisch zwar zugehört, die uns aber nur ›mit sein‹ lässt, ohne sich ihrerseits als auf uns angelegte herauszustellen. So tritt diese Geschichtlichkeit selbst als jenes unaufhebbar ›Andere‹ auf, indem sie unsere geschichtlichen Wirklichkeiten, Beziehungen zu Anderen, deren Konflikte, Kriege, Desaster und epochale Zäsuren unterläuft. Im Vergleich zur Geschichtlichkeit des Seins soll sich all das als bloß »vordergründig« erwiesen haben, wie Heidegger erklärte.[105] So schert die Ontologie der Geschichtlichkeit aus der Geschichte, in der sie aufgetreten ist, wiederum aus und weigert sich, zu ihr zurückzukehren.[106] Genau *dadurch* konnte sie sich ihrerseits geschichtsmächtig Einfluss verschaffen.

---

103 Ebd., 125 f.

104 Vgl. F. Rodi, *Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von »Sein und Zeit«. Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträgen (1925)*, in: *Dilthey-Jahrbuch 4* (1986/7), 161–177, hier: 171, 173; M. A. Gillespie, *Temporality and History in the Thought of Martin Heidegger*, in: *Revue Internationale de Philosophie 43*, no. 168 (1989), 33–51.

105 M. Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt/M. 1987, 252; ders., *Heraklit*, Frankfurt/M. ^{2}1987 (=*Gesamtausgabe. Bd. 55*), 26.

106 Ausnahmen lassen sich freilich feststellen, etwa Ernst Noltes *Historische Existenz. Zwischen Anfang und Ende der Geschichte?,* München, Zürich 1998, und Hans Freyers *Weltgeschichte Europas*, Wiesbaden 1948, von der der Heidegger-Schüler Ludwig Landgrebe in *Philosophie der Gegenwart*, Berlin 1957, 106 f., behauptet, sie beruhe auf dessen Beschreibung des »Geschicks des Seins«. Aber niemand wird darin heute noch eine angemessene Geschichtsdeutung

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zweifellos ist die beschriebene ontologische Wendung der Hermeneutik, die Gadamer selbst geradezu als Überwindung ihrer eigenen Tradition charakterisiert, nicht von allen Vertretern dieser Disziplin (so) mitgemacht worden.[107] Und es ist längst zu Reinterpretationen des Verhältnisses von Geschichte und Alterität gekommen, die sich nicht auf das Andere allen konkreten Geschehens reduzieren lässt. An dieser Entwicklung hatte vor allem das Spätwerk Ricœurs großen Anteil, in dem einer Alterität, die sich paradoxerweise als anders als

---

und einen zeitgemäßen Beweis der Leistungsfähigkeit einer ›ontologisch‹ fundierten Hermeneutik sehen wollen, deren konzeptuelle Komplexität zwischen Hermeneutik, Historik und Ethik erst durch Ricœur vollends deutlich geworden ist, ohne dass es zu einer Synthese hätte kommen können. Dass und wie diese Komplexität von den unverdrossenen Vertretern einer ontologisch fundierten bzw. reduzierten Hermeneutik unterlaufen wird, hat sie außerordentlich anfechtbar gemacht und dazu geführt, dass man sie als von historischer Zeit, ihren Zäsuren, epochalen Einschnitten und Desastern sich Abwendende und sie allenfalls ›Beschweigende‹ mit ihrer geschichtlichen Verantwortung konfrontieren musste.

107 Zudem weist Frithjof Rodi in *Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts*, Frankfurt/M. 1990, auf eine ganze Reihe von Reinterpretationen jener angeblichen ›Überwindung‹ hin, die die entsprechende Rhetorik als weitgehend unangemessen erscheinen lassen (94 f.). Auch hier aber bleibt es dabei, dass die Geschichte aus dem Horizont der Hermeneutik der Geschichtlichkeit weitestgehend verschwunden scheint. Die Geschichte kommt allenfalls *en passant* als »konstante Unglücksbilanz« (wie schon bei Arthur Schopenhauer) oder als »Weltgericht« (wie schon bei Friedrich Schiller) zur Sprache. Vgl. G. Scholtz, *Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften*, Frankfurt/M. 1991, 117, 123, wo erst am Ende mit Ernst Bloch auch das sog. Dritte Reich genannt wird, über das kritische Urteile nicht ausbleiben, die aber wiederum »auch der Tradition« im Sinne Gadamers zu verdanken sein sollen – in einer »Vielstimmigkeit und Divergenz« des Überlieferten, die nicht von sich aus klar macht, woran man sich hier kritisch zu orientieren hätte. Statt aber die »Einheit der Vernunft« durch die »Vielfalt ihrer Stimmen« *nur so zerfallen* zu sehen, dass schließlich kein universeller Wahrheitsanspruch mehr zu verteidigen wäre, ist zu fragen, ob diese Vielfalt nicht gerade das Milieu bildet, aus dem kritische Geltungsansprüche erst erwachsen, die die fragliche Geschichte gemeinsam beurteilbar werden lassen. Vgl. J. Habermas, *Wie ist nach dem Historismus noch Metaphysik möglich?*, in: *»Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache«. Hommage an Hans-Georg Gadamer,* Frankfurt/M. 2001, 89–99, hier: 90. In diesem Sinne hat das vorangegangene Pilotprojekt zur *Geschichtskritik nach ›1945‹* (v. Vf. hrsg., Hamburg 2023) an die *Stimmenvielfalt,* wie es im Untertitel heißt, erinnern sollen; an eine Vielfalt, die bei den hier besprochenen Hermeneutikern nirgends konkret zur Geltung kommt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sie selbst erweisen soll, zunehmend größeres Gewicht zukommt. Die Folge davon ist, dass auch die Anfänge von Ricœurs Denkwegen mit ihren hermeneutischen Dimensionen nachträglich in ein neues Licht rücken. Wie Gadamer, so sah auch Ricœur sich mit einem »Aufkommen des hermeneutischen Problems« konfrontiert, das sich ihm allerdings unter ganz verschiedenen historischen Voraussetzungen stellte und alsbald diversifizierte: nicht nur als (a) vor allem von Karl Jaspers übernommenes und mit Gabriel Marcel modifiziertes Problem des Verstehens menschlicher Existenz (sowohl als Gegenstand wie auch als ›Subjekt‹ des Verstehens), sondern auch als (b) Problematik einer textuell überlieferten Symbolik ihrer Deutung, die ihrerseits (c) unter den Druck einer Geschichtlichkeit gerät, durch die sie auch dann, wenn sie sich dazu wie im Fall von Ricœurs späterem Chicagoer Kollegen Mircea Eliade abwehrend verhält[108], zu kritischer Reinterpretation gezwungen wird – sei es (d) durch neue Disziplinen wie die Psychoanalyse, den sogenannten Strukturalismus (wie im Fall von Claude Lévi-Strauss) und die v. a. durch Ferdinand de Saussure und Louis Hjelmslev inspirierte Semiotik (wie im Fall von Algirdas-J. Greimas[109]), sei es (e) durch eine veritable Renaissance von Theorien der Geschichte und der Geschichtlichkeit, die ihrerseits die Frage aufwerfen mussten, ob und inwiefern sie noch als ›hermeneutisch‹ zu begreifen wären. Dass Geschichtlichkeit und Hermeneutik ohne Weiteres zusammengehen, wie es diesseits des Rheins von Schleiermacher über Droysen und Dilthey bis hin zu Jaspers und Heidegger klar zu sein scheint, versteht sich

108 Vgl. P. Ricœur, *Poetik und Symbolik – Erfahrung, die zur Sprache kommt*, in: F. Jaeger, B. Liebsch (Hg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften. Bd. 1. Grundlagen und Schlüsselbegriffe*, Stuttgart, Weimar 2004, 93–105.

109 Vgl. zu Lévi-Strauss und Greimas die einschlägigen Texte in L2, Teil 2 sowie in CI, Teil I, und die spätere, zwischen *La Métaphore vive* und *Temps et récit* liegende Wiederaufnahme der Auseinandersetzung mit Greimas in: *Herméneutique et sémiotique,* in: *Bulletin du Centre Protestant d'Études et de Documentation*, no. 255 (1980), I–XIII, die im Wesentlichen erneut die Berücksichtigung des (pränarrativ vorstrukturierten) Handelns sowie der dementsprechenden konsekutiven Logik dessen anmahnt, was *auseinander hervorgeht* und als solches nur in der Weise des Erzählens zum Vorschein zu bringen ist. Das ist auch der Kern der *mimesis praxeōs,* wie sie Ricœur seiner Verknüpfung von (weitgehend aristotelisch gedeuteter) Praxis und Narrativität zugrunde legt; vgl. die Ergänzung zur Trilogie *Zeit und Erzählung* in: *Le temps raconté*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale 89,* no. 4, oct.-déc. (1984), 436–452.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

speziell in der französischen Geschichtstheorie längst nicht mehr von selbst.[110] Deshalb nimmt Ricœurs späte Wiederaufnahme dieser Problematik über weite Strecken die Form einer *Rehabilitierung* eines *integralen* und, wie er meint, *unaufgebbaren Zusammenhangs von Hermeneutik der Geschichtlichkeit und Theorie der Geschichte* an, welche sich an vielen Fronten eigens zu den Herausforderungen verhalten muss, die zeitweise darauf hinauszulaufen schienen, diesen Zusammenhang weitgehend aufzulösen. Insofern kann keine Rede davon sein, Ricœurs ›hermeneutisches‹ Werk würde sich bruchlos in die Vorgeschichte der deutschen Mandarine des 20. Jahrhunderts einfügen.

3. Hermeneutik im Werk Ricœurs

3.1 Primordiale Teilhabe

Ricœur, dessen verschlungene Denkwege keineswegs von Anfang an eine hermeneutische Richtung einschlagen, sieht sich unter dem Eindruck von Gabriel Marcel und Karl Jaspers zunächst mit zwei Herausforderungen konfrontiert: mit dem »Mysterium« unserer

110 Vgl. M. Aymard, *The Annales and French Historiography (1929–72)*, in: *Journal of European Economic History 1* (1972), 491–511; H.-I. Marrou, *L'épistémologie de l'histoire en France aujourd'hui*, in: F. Engel-Janosi, G. Klingenstein, M. Lutz (Hg.), *Denken über Geschichte*, München 1974, 97–110; T. Stoianovich, *French Historical Method. The Annales Paradigm*, London 1976; M. Bloch, *Apologie des Historikers oder Der Beruf des Historikers* [1949], München 1985, 38 ff.; M. Bloch, F. Braudel, L. Febvre et al., *Schrift und Materie der Geschichte*, Frankfurt/M. 1977; P. Ricœur, *The Contribution of French Historiography to the Theory of History. The Zaharoff Lecture*, Oxford 1980 (d. i. weitgehend die Grundlage für die entsprechenden Kapitel in ZEI); G. Duby, G. Lardreau, *Geschichte und Geschichtswissenschaft*, Frankfurt/M. 1982, 7–36; G. Duby, *Über einige Grundtendenzen der modernen französischen Geschichtswissenschaft*, in: *Historische Zeitschrift 241* (1985), 543–553; P. Veyne, *Die Originalität des Unbekannten. Für eine andere Geschichtsschreibung*, Frankfurt/M. 1988; ders., *Foucault: Die Revolutionierung der Geschichte*, Frankfurt/M. 1992; J. LeGoff, *Geschichte und Gedächtnis*, Frankfurt/M. 1992; P. Ricœur, *Geschichtsschreibung und Repräsentation der Vergangenheit*, Münster 2002; M.-A. Lescourret, *Marc Bloch: Die Ratio des Historikers. Fragen zur Methodik*, in: T. Keller, W. Eßbach (Hg.), *Leben und Geschichte. Anthropologische und ethnologische Diskurse der Zwischenkriegszeit*, München 2006, 128–146.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Einfügung ins Sein (MJ, 56), für die jegliches Verständnis abhandenzukommen drohe[111], einerseits und mit unüberwindlich scheinenden Paradoxien menschlicher Existenz andererseits.[112] Beide Herausforderungen betreffen den Sinn menschlicher Freiheit, die auf sie ›antworten‹ muss (MJ, 183). Dabei erweist sie sich als ebenso ›durchlässig‹ wie ›disponibel‹ bzw. responsiv im Verhältnis zu dem, was sie in Anspruch nimmt und was an sie appelliert.[113] Auf diese Weise kann sie möglicherweise der Gefahr entgehen, im »Exil« einer nur sich selbst bzw. ihrer Autonomie verpflichteten epistemischen, der Welt eigentümlich fremd gegenüberstehenden Subjektivität eingeschlossen zu bleiben.[114] Insofern steht die Erinnerung an ein geradezu

111 Energisch wendet sich Ricœur allerdings auch gegen jegliche Hypostasierung eines Mystischen, zu dem jeglicher Zugang förmlich untersagt werde, und sucht eine indirekt symbolisch auszutragende Dialektik von Mysterium und Erscheinen plausibel zu machen (in: *L'Homme et son mystère*, in: *Le Mystère.* Semaine des intellectuels catholiques [18.–25. 11. 1959], Paris 1959, 119–130, hier: 119 f.).

112 MJ, 129–131. So konnte auch von einer »catégorie anthropologique générale du paradoxe« die Rede sein; vgl. ebd., 225, wo Philibert Secrétans *Vérité et pouvoir*, Lausanne 1968, 143, entsprechend zitiert wird. – Ricœur spricht zunächst von einer »ontologie paradoxale« (MJ, 131 vs. 193) ohne »*Aufhebung*« (dt. i. Orig.; 88, 193), bemüht aber doch den Begriff der Dialektik mit Blick auf »expériences révélatrices et imparfaitement transparentes« (75), denen nur eine Philosophie auf den Ruinen eines unhaltbaren Systemanspruchs gerecht werden könne, die hinnehmen muss, dass es durch sie zu einer Subversion aller Kategorien (92) kommt. Was bleibt, ist allenfalls eine Systematik der Zerrissenheit (»systématique de la déchirure«), in der man sich vorfindet (86). Wichtig ist in diesem Zusammenhang das Nachwort, in dem Ricœur die entsprechenden Einflüsse Kierkegaards und Marcels voneinander abgrenzt.

113 MJ, 178, 225. Die »disponibilité« wird hier einerseits als »perméabilité par l'être« und andererseits als aktives »laissez-passer accordé à l'appel« des Seins gefasst. Sie bezieht sich hier also keineswegs wie in späteren Aufsätzen auf den Anderen als solchen; vgl. P. Ricœur, *Gabriel Marcel et la phénoménologie,* in: *Entretiens autour de Gabriel Marcel,* Neuchâtel 1976, 53–74, hier: 66; *Entre éthique et ontologie: la disponibilité*, in: M. Sacquin (éd.), *Gabriel Marcel*, Paris 1989, 157–165, 193–200, hier: 159.

114 Es kommt allerdings entscheidend darauf an, wie dieses Exil zu deuten ist. Im Freud-Buch wird es als Diaspora einer Existenz beschrieben, die paradoxerweise von dem, was sie bereits ist, ausgeschlossen zu sein scheint und sich nicht ›besitzt‹ (DI, 58/DlI, 55). Aber würde eine zum Ziel gekommene Selbst-Aneignung der eigenen Existenz nicht wiederum auf eine fragwürdige Isolation hinauslaufen, gerade weil sie sich ganz selbst zu besitzen und insofern sich selbst zu genügen schiene?

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als Gabe ›gegebenes‹ Sein (E, 89 f.) im Zeichen der Dankbarkeit, ja der Treue (*fidélité*[115]), der Generosität und einer Hospitalität[116], die dem ›Anderen‹, das sie hereinlässt, im Grunde alles verdankt: das Konkrete, die Dichte einer persönlichen Existenz und deren Anhalt an der Welt, den sich ein weltloses *cogito* niemals aus eigener Kraft verschaffen könnte (MJ, 21, 29). All das ist zunächst keine Angelegenheit des Verstehens, sondern der Bezeugung (*attestation*[117]) der Wahrheit unserer originären Einfügung ins Sein, durch die wir *zur Welt sind*, wie es Merleau-Ponty ausgedrückt hat. Diese Einfügung kommt erst im Zuge einer »zweiten Reflexion« (MJ, 101) in den Blick, nachdem das sich reflexiv von der Welt distanzierende Bewusstsein in seinem Exiliertsein erkannt worden ist. Dieses soll aufgehoben werden durch eine zweite Kopernikanische Revolution, die nicht mehr das Ich oder das Denken ins Zentrum stellt, sondern begreiflich macht, »[que] le maître des objets se reconnaît gravitant autour de l'être« (MJ, 82).[118]

So ist Ricœur mit Marcel einer »participation primordiale au monde« auf der Spur (MJ, 55), die jedoch nicht zu einer ungebro-

115 MJ, 228, 256, 298.

116 MJ, 230, 240, 393.

117 MJ, 33, 249, 385, 395.

118 Vgl. zur besagten (ersten und zweiten) Kopernikanischen Wende P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. Tome I. L'Homme faillible,* Paris 1960, 57 [=HF]; dt.: *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I*, Freiburg i. Br., München [2]1989, 61 [=FM]; *Philosophie de la volonté. Finitude et Culpabilité. Tome II: La symbolique du mal*, Paris 1960, 331 [=SM]; dt.: *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg i. Br., München [2]1988, 405 [=SdB]. Die erste Wende bezeichnet (im Sinne Kants und Cassirers) die Kritik jeglicher vermeintlich unmittelbaren Wirklichkeitserkenntnis und das Erfordernis einer *selbstkritischen* Philosophie (DI, 22 f./DlI, 20); die zweite Wende deutet Ricœur mit Heidegger als ontologische Dezentrierung epistemischer Subjektivität, die aber im Unterschied zum späten Heidegger noch auf Strukturen menschlicher Existenz bezogen bleibt, deren Einfügung ins Sein durch Symbole ›zu denken gegeben‹ wird. Vgl. Ricœur, *Gabriel Marcel et la phénoménologie*, 74; *Le symbole donne à penser*, in: *Esprit 27*, no. 275 (7/8) (1959), 60–76, hier: 76 (auch in: *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3,* Paris 2013, 175–200 [=EC3]). In diesem Sinne bezieht sich Hermeneutik längst nicht mehr auf kanonisierte Texte einer Hochkultur oder auf Literatur im weitesten Sinne und auf Diskurse, sondern auf alles, was als ›Wirklichkeit‹ gelten kann, die als solche allerdings nur durch ›Existierende‹ zum Vorschein kommt (vgl. P. Ricœur, *R. Bultmann*, in: *Foi-Éducation [Foi et langage] 37*, no. 78 [1967], 17–35, hier: 18 f.).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chenen ontologischen Wiederbeheimatung einer exilierten Subjektivität führt[119], stellt sich die Welt in ihrer Alterität doch zugleich als eine geschichtliche dar, in der Verrat, Verzweifelung und Zerrissenheit drohen.[120] Diese Alterität nimmt verschiedene Gestalten an: vom Leiden, dem eine »prekäre« singuläre Existenz unvermeidlich überantwortet ist[121], über alte und neue – von manchen als »monströs« eingestufte – Formen des Bösen, bis hin zu Desastern, die die Welt zerbrechen zu lassen drohen und ein absolutes Scheitern – nicht zuletzt jedes Verstehens[122] – heraufbeschwören.[123] Dagegen, dass es dazu kommt, wird eine zwar in sich gebrochene, aber nicht endgültig zerbrochene »communauté de l'exister« aufgeboten, die

119 Man bleibt, so beschreibt es Marcel, »immer [...] und notwendigerweise auch anderswo« und ist insofern »ein im Exil Lebender« (G. Marcel, *Ontologie und Axiologie. Entwuf einer existenzialistischen Interpretation* [1949], in: *Reflexion und Intuition,* 123–150, hier: 159). Das Motiv eines *cogito* bzw. *sujet exilé/déraciné* taucht bei Ricœur immer wieder auf. Diesem setzt er auf den Spuren Marcels ein am Sein teilhabendes, aber nicht in ihm aufgehendes Selbst entgegen. Vgl. MJ, 29, 57; *Philosophie de la volonté. T. I*: *Le Volontaire et l'Involontaire*, Paris 1950, 18; *Préface* zu B. Sargui, *La participation à l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*, Paris 1957, 7–9; *Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel*, in: *Bulletin de la Société française de Philosophie LXXVIII*, no. 2 (1984), 3–16, hier: 9; auch in: L2, 49–67; *Nature et liberté*, in: F. Alquié et al., *Existence et natur*e, Paris 1962, 125–137, hier: 128.

120 MJ, 353, 374; zum Verrat ebd. 220 f.; SdB, 294/SM, 241 f.

121 MJ, 38, 141, 153 f. Die Rede ist von einem »malaise fondamental d'existence«, was aber nicht auf einen »romantisme de l'échec« hinauslaufen soll (E, 85).

122 C. Castoriadis, P. Ricœur, *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, Paris 2016, 69. Dieses 1985 aufgezeichnete Gespräch lässt die hier mit Blick auf weit frühere Schriften herausgestellten Probleme wieder anklingen. Vgl. zum Scheitern des Verstehens, das, wenn es sich das nicht eingesteht, geradezu »obszöne« Form anzunehmen droht, wie radikale Kritiker meinen, vgl. C. Caruth, *Trauma als historische Erfahrung. Die Vergangenheit einholen*, in: U. Baer (Hg.), *›Niemand zeugt für den Zeugen.‹ Erinnerungskultur nach der Shoah,* Frankfurt/M. 2000, 84–98, hier: 94 f.

123 Auch hier schwankt Ricœur zwischen Grenz- und Extremsituationen à la Jaspers und einem – zurückgewiesenen – Katastrophismus, der in einer zerbrochenen Welt nur ein Spektakel des Todes und Scheitern sieht, zumal wenn es keinerlei Kriterien für Erfolg gibt (MJ, 202, 331). Dass Marcel über das »reelle« Böse schweigt, kritisiert Ricœur, will sich aber keiner pantragisch-hoffnungslosen Geschichtsphilosophie ausliefern (MJ, 132, 344, 404, 430 ff.; P. Ricœur, *Philosophie und Religion bei Karl Jaspers*, in: P. A. Schilpp [Hg.], *Karl Jaspers*, Stuttgart 1957, 604–636).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich in ihrer jeweiligen historischen Lage[124] der Gefahr bewusst werden soll, das menschliche *coesse* (bzw. *coêtre, être-avec*) und damit ihren kommunikativen Sinn ganz einzubüßen, auf dem auch jegliche Objektivität beruht.[125] Diese Ausdrücke bezeichnen insofern offenbar nicht geschichtlich unanfechtbare Existenzialien[126] (im Sinne von Heideggers »Mitsein«[127]), sondern Formen einer *cohistorialité*, auf die Ricœur in seinem Spätwerk zu sprechen kommt.[128] In den historischen Schicksalen dieser Formen muss sich das Leben des Einzelnen orientieren, den Marcel als *homo viator* bzw. als *âme voyageuse, itinérant*[129] beschrieben hatte. Schon hier hat es den Anschein, als bleibe Einzelnen abgesehen von der Bezeugung ihrer Existenz, die bei Ricœur später als *attestation du soi* zur Sprache kommt, nur die Erzählung, um von sich und eigenen ›Lebenswe-

124 Vgl. die Unterscheidung von »conscience historique (*geschichtlich*)« vs. »historienne (*historisch*)«; MJ, 125.

125 Ricœur, *Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel*, 11.

126 Zur Differenzierung von Existenzialien und Existenziellem vgl. auch den Bultmann-Essay (s.o. Anm. 118). Die existenzial-ontologische Rede vom Dasein weist Ricœur hier nicht gänzlich zurück, hält sie aber für einen Formalismus (29 f.), der nicht lehre, wie zu leben sei. Eben deshalb wird sie zurückverwiesen auf die Vielfalt auszulegender Schriften und ihrer *altérité culturelle*, in denen sich höchst unterschiedliche Verhältnisse zu Geburt und Tod, Leben und Überleben niederschlagen. Wie genau Ricœur die bekannten Debatten um Anthropologie vs. Existenzialontologie mit ihrer Unterscheidung vom ›Existenziellen‹ beobachtet hat, beweist sein Beitrag im Anhang zu E. Bréhier (éd.), *Histoire de la Philosophie Allemande*, Paris ^{3}1967, 181–258. Noch 1988 bekennt er sich im Übrigen eindeutig zu einer anthropologischen Deutung des Werkes von Heidegger; *J'attends la renaissance* [Entretien avec P. Ricœur; réalisé et publié par J. Roman et E. Tassin], in: *Autrement. A quoi pensent les philosophes?* Édité par J. Message et al., Paris 1988, no. 102, 174–183; vgl. die spätere Korrelation in ZEIII, 105/TRIII, 98. Die existenziale Analyse stützt sich auf ein existenzielles Zeugnis, das freilich anders ausfallen könnte, als es Heidegger dargestellt hat; vor allem was den Vorrang des eigenen bzw. je-meinigen Todes im Verhältnis zum Tod des Anderen betrifft. Diesen Vorrang teilten auch Sartre und Levinas ausdrücklich nicht, von Eliade ganz abgesehen, der das Existenzial der Angst vor dem Tod für ein bloß modernes, zu überwindendes Phänomen gehalten hat. Vgl. M. Eliade, *Mythen, Träume und Mysterien*, Salzburg 1961, 72 f.

127 Als Existential (MJ, 159).

128 P. Ricœur, *La marque du passé*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, no.1 (1998), 7–31, hier: 17.

129 MJ, 139, 407; E, 119 f.; P. Ricœur, *L'humanité de l'homme*, in: *Studium Generale 15*, no. 5 (1962), 309–323, hier: 321.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gen‹ (Kierkegaard) Rechenschaft abzulegen.[130] Wir sind demnach geradezu verdammt dazu, zu erzählen.[131] Und wir sind, existenziell darauf angewiesen, demnach von Anfang an gewissermaßen eine Lebensgeschichte *in statu nascendi* bzw. »in quest of a narrative«, wie es später bei Ricœur heißt.[132]

Dabei mag man auf Mythen als Ressourcen auch der Philosophie zurückgreifen (MJ, 47), aber die Welt wird sich dabei nicht mehr als im Ganzen ›lesbare‹ erweisen, so als handele es sich um das fertige, durchgängig sinnvolle »manuscript d'un Autre«, das es lediglich zu entschlüsseln gelte. So sind wir auch »condamné à appréhender latéralement l'univers«, ohne dabei je zu einem komprehensiven Verständnis zu gelangen (MJ, 51) – auch nicht auf dem Wege einer Dechiffrierungsarbeit, wie sie Jaspers beschrieben hat.[133] Auf jeden Fall müsste sich auch diese Arbeit kommunikativ vollziehen – zwischen »êtres singulières«, die einander suchen, aber womöglich nicht finden (MJ, 204, 404).[134] So verlagert sich das philosophische Interesse

130 Vgl. S. Kierkegaard, *Stadien auf des Lebens Weg. Bd. 1/2*, Köln, Düsseldorf 1959; zu dieser Metaphorik U. Eco, *Grenzen der Interpretation*, München 1995, 196 f.

131 »Condamné à raconter« (MJ, 78). Virginia Woolf und Marcel Proust, die in *Zeit und Erzählung II* ausführlich kommentiert werden, sind bereits hier gegenwärtig (MJ, 111).

132 P. Ricœur, *Mimesis et représentation*, in: *Actes du XVIIIe Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française*, Strasbourg 1980, Université des sciences humaines de Strasbourg. Faculté de Philosophie (1982), 51–63, hier: 55; *Life in Quest of a Narrative*, in: D. Wood (ed.), *On Paul Ricœur*, London, New York 1991, 20–33. Aber geht es gleich um eine einzige und für wahr zu haltende Geschichte? Das lässt dieser Aufsatztitel zunächst offen. Ohnehin würde ein solcher Anspruch schlecht zur Inkompossibilität diverser Geschichten passen, auf die u.a. S. Kracauer (in: *Geschichte – Vor den letzten Dingen*, Frankfurt/M. 1971) aufmerksam gemacht hat. Zur Frage des Wahrheitsanspruchs diverser Geschichten vgl. D. Spence, *Narrative Truth and Historical Truth*, Toronto 1982. Selbst wenn eine (umfassende) Lebensgeschichte erzählbar würde (wem und bei welcher Gelegenheit auch immer): muss sie nicht in die Hände Überlebender fallen, die sich dann nur noch an einer nachträglichen »Hermeneutik des Toten« versuchen könnten? Vgl. Vf., *Geschichte im Zeichen des Abschieds,* München 1996, 140 ff.; G. Kunert, *Nachträgliche Monologe*, München 1984, 107.

133 Diese Arbeit bezieht sich letztlich auf alles (auch jenseits des bereits Denkbaren) zu denken Gegebene, hat aber keinen zureichenden Anhalt, wenn sie einem »ganz Anderen« auf der Spur ist, das überall und nirgends sein soll (MJ, 423; *Philosophie und Religion bei Karl Jaspers*, 614 f.).

134 Der Andere (*l'autre*) wird in diesem Kontext bereits als responsives, ineffables und unendliches Du »*au-delà de l'essence*« im Gegensatz zum Dritten be-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

an den zwischen ontologischem Mysterium und jenen Paradoxien sich abzeichnenden Wegen menschlicher Existenz sowie an deren zu bezeugender oder erzählbarer Wahrheit hin zu einer außerordentlich gefährdeten kommunikativen Ko-Existenz, die auch bei Jaspers zur brüchigen Grundlage allen ›unbedingten‹ Verstehens geworden war.[135]

3.2 Existenz und Vernunft – im Horizont des Sinns der Geschichte?

Wie zuvor Jaspers in seinen Groninger Vorträgen über »Vernunft und Existenz« insistiert auch Ricœur auf dem Spannungsverhältnis, das diese Begriffe bezeichnen. Auch kommunikativ realisierte Ko-Existenz steht in der permanenten Gefahr, ihren Sinn zu verlieren. Aber worin liegt dieser, wenn nicht geradewegs im »Sinn der Geschichte« selbst, um den es Husserl in Ricœurs Sicht gegangen war? Wie der eindringliche Aufsatz über *Husserl et le sens de l'histoire* aus dem Jahre 1949 beweist[136], sieht sich Ricœur dabei mit einem neuen Paradox konfrontiert. Dieses liegt darin, »daß die Geschichte einerseits unverständlich ist, wenn sie nicht eine einzige, von einem einheitlichen Sinn bestimmte ist, aber andererseits verliert sie gerade ihre Geschichtlichkeit, wenn sie kein unvorhersehbares Abenteuer ist«.[137] Kann sie ein ironisierbares Abenteuer, ein Drama oder auch eine Tragödie aber nicht allenfalls für singuläre Existenzen sein, denen der fragliche Sinn zweifelhaft erscheint, die auf ihn ihre

schrieben (MJ, 166 f.) und auf diese Weise wie auch die im Vokativ angerufene menschliche Existenz mit der Alterität des Anderen verbunden gesehen (MJ, 170). So klingen lauter sozialphilosophische Grundmotive an, die viel später durch Levinas, unter Berufung auf Franz Rosenzweig, populär geworden sind.

135 Jaspers, der einem »uneingeschränkten Willen zum Verstehen« das Wort redete, befielen nach dem Zweiten Weltkrieg schließlich jedoch nagende Zweifel daran, ob es einer anscheinend »abgründigen« Alterität gewachsen sein kann, die sich sowohl im Abstand zum desaströsen Ausgang dieser Zeit als auch zwischen den Menschen seiner Zeit aufgetan zu haben schien. K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Frankfurt/M., Hamburg 1955, 230, 237 f.

136 P. Ricœur, *Husserl et le sens de l'histoire*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale 54*, no. 3/4 (1949), 280–316; zit. n. dt. Fassung in: *Husserl und der Sinn der Geschichte*, in: H. Noack (Hg.), *Husserl*, Darmstadt 1973, 231–276.

137 Ebd., 267 f. Siehe dazu das Kap. zu Existenz, Geschichte und Wahrheit in Bd. I.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hoffnung setzen und sich gegebenenfalls eine Katharsis von ihm versprechen in Zeiten einer Krankheit, die ihr gemeinsames Leben befallen zu haben scheint? Solche Fragen bringt Ricœur *mit*, dann aber auch *gegen* Husserl vor[138], bei dem er letztlich alles vermisst, was in einem parallel erschienenen Aufsatz über *Le renouvellement du problème de la philosophie chrétienne par les philosophies de l'existence*[139] von Marcel und Jaspers her erneut zum Tragen kommt. Entgegen dem »climat inhumain«, wie es in einer puren Ontologie und Epistemologie vorherrsche, wird an eine dem Sein primordial zugehörige Existenz als konkrete »singularité exceptionelle«[140] diesseits jeglichen Verstehens erinnert, das gewissermaßen seinen theoretischen Ort noch sucht zwischen der existenzialen Ebene, die Heidegger ihm zugewiesen hatte, einerseits und Rationalitätsansprüchen andererseits, denen es in der Dimension eines kollektiven Werdens genügen könnte.[141] Diese Schwierigkeit wird sich in den folgenden Jahren weiter in dem Maße verschärfen, wie sich im Sinne eines christlich inspirierten und ›sozial‹ gewendeten Existenzialismus immer stärker die Frage nach den ›Anderen‹ Geltung verschafft, ohne die das Verhältnis von Existenz und Vernunft nicht denkbar ist. Genau das hatte jedenfalls Jaspers nahegelegt: Existenz und Vernunft können nur gleichsam im Durchgang durch unsere Beziehungen zu Anderen wirklich werden.

Doch wie kommen diese ins Spiel? Wie treten sie auf? Und wie nehmen sie Gestalt an? ›Sympathisch‹, wie es Max Scheler beschrieben hatte, oder (auch) antipathisch?, fragt Ricœur. Wenn es keine ethisch neutrale »existence brute« gibt, was macht die nicht-indifferente, vom phänomenologischen Paradigma der Dingkonstitution aus nicht zu begreifende *Alterität* der Anderen dann aus? Stellt die von den Anerkennungstheoretikern auf den Spuren von Hobbes und Hegel beschriebene Opposition auf Kampf gegeneinander ein-

138 Ricœur, *Husserl und der Sinn der Geschichte*, 232 f.

139 P. Ricœur, *Le renouvellement du problème de la philosophie chrétienne par les philosophies de l'existence*, in: *Le Problème de la philosophie chrétienne*, Paris 1949, 43–67.

140 Ebd., 56, 58.

141 Darauf bezieht sich nun auch der Begriff der Teleologie in *Husserl und der Sinn der Geschichte*, 256. Wieder bewegt sich Ricœur hier zwischen Existenz (bzw. Existenzialien) und Vernunft eines »sujet concrèt« (*Le renouvellement du problème de la philosophie chrétienne,* 57, 65).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gestellter Bewusstseine bereits den Schlüssel zu ihrer Alterität dar?[142] Oder erst der Respekt, den man ihnen so oder so – nicht bloß als Eigentümern, an denen sich die politische Ontologie der Neuzeit mit Locke und vielen anderen orientiert hatte[143] – schuldet, ohne dass sich dies allein mit phänomenologischen Mitteln aufweisen ließe, wenn es denn stimmt, dass Respekt oder Achtung einer ›Idee‹ gelten, die wie die Würde des Menschen eher eine Grenze des Erscheinens[144] Anderer markiert als das, was sie in der Alterität ihres In-Erscheinung-tretens selbst ausmacht? Genügt insofern ein Rekurs auf Kant, der – ohne sich je direkt über den Anderen als solchen oder über seine Alterität zu äußern[145] – gelehrt hat, warum dieser ungeachtet seiner Ähnlichkeit und politisch postulierten Gleichheit ein Rätsel für uns bleibt, so dass jeder Anspruch, ihn zu kennen oder ihn mit Anderen vergleichen und berechnen zu können, auf eine *Indiskretion* hinauslaufen muss, die nicht zu akzeptieren ist?[146]

So sehr Ricœur sich zunächst diesem kantischen, später allerdings in die Schranken gewiesenen Erbe (s.u.) verpflichtet weiß und so sehr er auch zwischen existenzialer Ontologie und transzendentaler Phänomenologie von der *anthropologischen* Aufgabe überzeugt ist, *die ›Existenz‹ des Menschen als zu kommunikativer Vernunft bestimmt* zu begreifen[147], seine frühen Analysen des Unwillentlichen,

142 P. Ricœur, *Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale 59*, no. 4 (1954), 380–397, hier: 386, 387 ff.; DI, 521, 534/DlI, 532, 545.

143 C. B. Macpherson, *Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke* [1962], Frankfurt/M. ^{2}1980; M. Brocker, *Arbeit und Eigentum. Der Paradigmenwechsel in der neuzeitlichen Eigentumstheorie*, Darmstadt 1992; D. Di Cesare, *Philosophie der Migration*, Berlin 2021.

144 P. Ricœur, *Sur la phénoménologie*, in: *Esprit 21*, no. 209 (12) (1953), 821–839; zur Kritik des Erscheinens vgl. ebd., 838.

145 Indirekt kommt aus Ricœurs Sicht bei Kant Alterität in der Rede von der Person *eines jeden* zur Sprache, jedoch als bereits nivellierte. Vgl. *Soi-même comme un autre*, Paris 1990 [=Sca], 308 ff.; dt.: *Das Selbst als ein Anderer,* München 1996, 320 ff. [=SaA].

146 Ricœur, *Sympathie et respect*, 382, 385, 389, 397.

147 Wobei dieser anthropologische Ansatz kulturkritisch und eschatologisch erweitert wird, wie v. a. der Aufsatz *Que signifie »Humanisme«?*, in: *Comprendre. Revue de politique de la culture 15,* mars (1956), 84–92, zeigt. Existieren, heißt es hier, bedeutet »exister historiquement en tant que homme de culture« und im Horizont seiner *künftigen* Möglichkeiten, die nur eine »croyance eschatologique« wirklich offen halten könne – paradoxerweise, indem sie daran

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

denen er seine erste eigenständige Monografie gewidmet hatte, hatten ihm doch deutlich gemacht, dass alles menschliche Tun und Gelebte (*vécu*) in der Tiefe eines anonymen Seins wurzelt, das es sich nicht transparent zu machen vermag. Wie können wir dann noch annehmen, wir seien die Subjekte unseres Tuns, nur weil wir daran gewöhnt sind, die entsprechenden Sätze mit dem ersten Personalpronomen einzuleiten, das allzu viele Philosophen bedenkenlos nominalisieren?[148] Bereits zu Anfang der 1950er Jahre verschärft die Psychoanalyse für Ricœur empfindlich diese Zweifel: Existieren wir nicht gewissermaßen außerhalb unserer selbst, noch dazu auf tragische, nicht logifizierbare Art und Weise und im Verhältnis zu Anderen, von denen das Gleiche gilt? Ist einer Phänomenologie unseres Bewusstseins überhaupt noch zuzutrauen, davon Rechenschaft abzulegen?[149] Jedenfalls nicht unter Umgehung einer reichhaltigen symbolischen Sprache »à la fois éclairante et voilante de l'être lui-même«[150], die ihrerseits der Auslegung und Interpretation bedarf.[151] Wenigstens das steht für Ricœur fest – lange bevor er sich mit der östlich des Rheins nach dem Zweiten Weltkrieg fest sich etablierenden Hermeneutik deutschsprachiger Provenienz *en détail* auseinandersetzen wird –, als er sich daran macht, den aus seiner Sicht

---

erinnert, was der Mensch sein bzw. werden kann (ebd., 89 f.). In diesem Verständnis geht es in FM um den »Sinn der Geschichte« (157/HF, 134). In späteren Schriften kommt jene gelegentlich wie bei Diskurstheoretikern als argumentativer Austausch kommunikativ bestimmte Vernunft weitgehend ohne solchen »Sinn« aus (P. Ricœur, *La Critique et la conviction*. Entretiens avec F. Azouvi, M. de Launay, Paris 1995, 197 [=CeC]; *Critique & Conviction*. Conversations with F. Azouvi, M. de Launay, New York 1998 [=C&C]).

148 Ricœur, *Philosophie und Religion bei Karl Jaspers*, 630 f.

149 Ricœur, *Sur la phénoménologie*. Hier ist die viel zitierte »Seinsvergessenheit« (als »oubli de l'être«) mit Blick auf Heidegger ebenso gegenwärtig wie die Wendung der Phänomenologie in eine ›existenzielle‹ Richtung (wie bei Thévenaz, 826), die weitere Häresien nach sich zieht (836), u.a. Versuche einer psychoanalytisch inspirierten Reduktion des Bewusstseins.

150 Zweifellos ein Heidegger'sches Grundmotiv; vgl. P. Ricœur, *Renouveau de l'ontologie*, in: *Encyclopédie française XIX* (1957), 19.16 – 19.18.3, hier: 19.18.2.

151 Und zwar derart, dass es den Anschein hat, als sei Interpretation nicht etwa eine Erfindung von ›Modernen‹, sondern »constitutive du travail des textes sur eux-mêmes«; vgl. das 1992 aus Anlass der Veröffentlichung der *Lectures 1* von Philippe Cournarie, Jean Greisch und Guillaume Tabard geführte Interview unter dem Titel *Paul Ricœur ou la confrontation des héritages*; verfügbar beim Fonds Ricœur.fr.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schwersten Fehler ›existenzialistischer‹ Philosophie zu korrigieren: *die Verwechselung von Endlichkeit und Schuld.*

Wir Menschen mögen von außerordentlich labiler ontologischer Verfassung[152], zum Scheitern verurteilt und hinfällig sein. Aber Schuld gehört nach Ricœurs Überzeugung nicht ohne Weiteres zu unserem Wesen. Wir können, als ›fehlbare‹ Wesen, von denen eine philosophische Eidetik Rechenschaft ablegen mag, allerdings *schuldig werden* und können es kaum vermeiden. (Nur dies kann es rechtfertigen, von ›wesentlicher‹ Schuld zu sprechen.) Wie, wodurch und mit welchen Folgen das Schuldig-werden geschieht, ist nicht reflexiver Selbstbesinnung, sondern nur einer Sprache des Bekennens zu entnehmen, die vielfach indirekt und bildlich vorgeht, so dass es gewisser »Entzifferungsregeln [règles de déchiffrement], d.h. [!] einer Hermeneutik« bedarf (FM, 8/HF, 10), um zu verstehen, was diese Sprache lehrt. Sie lehrt uns demnach etwas, weil zunächst die Symbole zu denken geben, auf die sie sich stützt, wenn sie von Schuld und Verderbnis erzählt (SdB, 27/SM, 26). Genau damit, mit dem Verderbten (»déchu«), muss man demzufolge anfangen, um sich kontrastiv an das nicht Verderbte, Unschuldige zu erinnern[153] – in der Hoffnung, eine freudig zu *bejahende »Zugehörigkeit zum Sein, als unserem«* (FM, 136 f./HF, 119) bestätigt zu finden, ungeachtet aller Angst, aller »Trauer des Endlichen« und allen Negativismus, den Philosophen wie Sartre angeblich bedenkenlos triumphieren lassen[154], statt zu prüfen, ob sich nicht allen Zweifeln und aller Verzweifelung zum Trotz doch ein »Verlangen nach Totalität«[155] des Sinns befriedigen lässt, der auch vorherrschender Absurdität und schierem Unsinn standzuhalten verspricht.

In diesem Sinne ist der Philosoph Ricœur mit Nachdruck auf Abwehr von allem eingestellt, was dieses Verlangen zu frustrieren droht – wie im Fall von neuen Formen des Bösen, Konzentrationslagern und Atombomben (FM, 10/HF, 13). Auch in diesen Fällen soll sich bestätigt haben, dass uns »nichts Menschliches fremd« ist, dass nichts und niemand »aus dem Menschen etwas anderes als einen Menschen machen kann« und dass auch der Feind wenigstens

152 FM, 18 f., 22, 68/HF, 22, 26, 63.
153 FM, 105 f., 186 f., 147/HF, 93, 160, 127 f.
154 FM, 178, 181/HF, 153, 155 f.
155 FM, 99, 118/HF, 88, 104.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

insoweit nur »meinesgleichen« sein kann, so dass sich in jedem Fall »die Differenz von mir zum Anderen verinnerlicht« und nur eine vorgängige Einheit bzw. darüber hinaus ein »immer schon« vorgängiges Einverständnis (»entente«) bekräftigen kann.[156] Eine hermeneutische Vernunft erst, die das im Rekurs auf Symbole und mythische Erzählungen vom Schicksal »exemplarischer Menschen«[157] verständlich macht, kann uns nicht fremd sein, obgleich Menschen als zu ihr bestimmte Individuen, die offenbar ihr Unwesen treiben können, nicht selten als abgrundtief böse und widervernünftig erscheinen. Was dabei in Erscheinung tritt – wie etwa die Neigung bzw. »Passion« eines affizierten Willens oder Gemüts[158] (*thymós*), der bzw. das sich ergreifen lässt –, war jedoch seit jeher bereits Sprachliches, genauer: *Sage*, wie im Mythus.[159] So braucht man sich auf der Ebene eines leibhaftigen *bíos* nicht lange aufzuhalten, zumal wenn der *thymós* von selbst schon zum *lógos* überleitet.[160]

156 Vgl. FM, 86, 179, 47/HF, 77, 154, 46; SdB, 180/SM, 149.

157 SdB, 187/SM, 154. Mythen, so Ricœur in Anlehnung an Eliade, sollen dazu führen, dass man durch »grundlegende Geschichten« (SdB, 194, 267/SM, 161, 220) überall das Alte, ja ursprünglich Heilige im Neuen entdecken kann (SdB, 400/SM, 330 f.). Aber könnten die Menschen und ihre Feinde nicht auch »nichts als historisch« werden? Diese Frage bleibt zwar offen (vgl. SdB, 233, 287/SM, 193, 236), doch eine rückhaltlose Historisierung des Bösen, von Schuld und Unschuld wehrt Ricœur erkennbar ab. Durch sie würde, so fürchtet er wohl, verloren gehen, was er die »anthropologische Tiefe« einer Philosophie nennt, die mit Rousseau und Kant allein dem Befund gerecht werden könne, dass der Mensch zu Dingen neigt, die seiner ›ursprünglichen‹ Bestimmung zuwiderlaufen oder sie gar vollkommen unerkennbar zu machen drohen (sofern das nicht schon längst der Fall ist...).

158 *Gemüt* steht in der dt. Übersetzung vielfach, wo das Orig. *θυμός* hat.

159 FM, 112, 76, 12, 170/HF, 99, 69, 14, 146.

160 FM, 111/HF, 99; Ricœur kommt mit Stephan Strasser darauf zurück in: *L'antinomie de la réalité humaine et la problème de l'anthropologie philosophique*, in: *Il Pensiero 5*, no. 3 (1960), 273–290, hier: 286 f.; vgl. ders., *Husserl and Wittgenstein on Language*, in: E. N. Lee, M. Mandelbaum (eds.), *Phenomenology and Existentialism*, Baltimore 1967, 207–217, hier: 217. Vgl. DI, 518/DlI, 528 f., wo Ricœur auf *Le volontaire et l'involontaire* zurückverweist.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.3 In der Krise der Sprache als solcher: Hermeneutik als ›modernes‹ Phänomen

Am Gesagten entzündet sich allerdings ein *fragendes Denken*[161], das ihm nicht nur Wahrheit zu- oder abspricht, wie es Aristoteles beschrieben hat, sondern drohende Sinnlosigkeit unbedingt abwehren soll. Auf theoretisch-hermeneutischer Ebene tut das Ricœur selbst, indem er entgegen allem Reden von unmittelbarer Erfahrung darauf insistiert, letztere könne und müsse vermittels vorgängiger Symbolgefüge gesagt werden[162], Bilder eingeschlossen, die weit mehr gesagt als gesehen werden.[163] Das jedenfalls soll für das poetische Bild (»image poétique«) gelten, das uns an den Ursprung des »être parlant« und direkt in die »expressivité à l'état naissant« versetzt, wie Ricœur mit Gaston Bachelard schreibt[164], dessen Poetik ihn offenbar in der Überzeugung bestärkt, es gelte – dankbar für das symbolisch zu verstehen und zu denken Gegebene – möglichst »alles zu verstehen«[165] und dann auch im Anschluss an eine erste Sinngebung (»donation de sens«) allegorisch und übersetzend zu interpretieren (SdB,

161 »Pensée interrogative« (SdB, 14/SM, 15). Zum fragenden Denken vgl. G. Marcel, *Der Mensch als Problem* [1955], Frankfurt/M. ^{2}1957, 21; M. Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986, 137–146, 159 ff., 170 f.

162 SdB, 185, 396/SM, 153, 324.

163 »Nos images sont parlées avant d'être vues«, schreibt Ricœur explizit: *L'imagination dans le discours et dans l'action*, in: *Savoir, faire, espérer. Les limites de la raison. T. 1*, Bruxelles 1976, 207–228, hier: 211; ähnlich: ders., *The Function of Fiction in Shaping Reality*, in: *Man and World XII*, no. 2 (1979), 123–141, hier: 129 f.

164 SdB, 20 f./SM, 21; DI, 28 f./DlI, 26; Ricœur, *Le symbole donne à penser*, 64. Hier heißt es mit Bezug auf das poetische Bild und mit Blick auf S. Freud, C. G. Jung und G. Bachelard: »c'est la même structure symbolique qui habite les rêves les plus prophétiques de notre devenir intime et qui soutient le langage du sacré sous ses formes les plus archaïques et les plus stables«. Vgl. G. Bachelard, *Poétique de l'espace* [1957], Paris ^{4}1964, 7; dt.: *Poetik des Raumes*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1975, 16.

165 Trotz der an anderer Stelle vorgebrachten Vorbehalte gegen diesen Begriff. Würde im Übrigen *alles* verstehen zu wollen, nicht darauf hinauslaufen, auch jegliches Leiden durchleiden zu müssen, wenn man mit Jaspers an der alten Devise »Leiden, um zu verstehen« (SdB, 261/SM, 215) festhalten will? Manches Leid mag dazu führen, dass man besser versteht als zuvor, aber für alles Leiden gilt das gewiss nicht. So kann auch die Generalisierung eines aus Leiden hervorgehenden (und womöglich darin zu suchenden) Verstehens und Lernens kaum überzeugen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

396, 24/SM, 324, 23) – in der Hoffnung, »aufs neue [zu] verstehen«, um auf diese Weise zu jener »zweiten Naivität« zu gelangen, nachdem die »erste« unwiderruflich eingebüßt werden musste (DI, 41, 507/DlI, 38, 518).[166] Der Kritik ausgesetzt, geht die Naivität des Glaubens bzw. *Vermeinens*, (symbolisch) *zur Welt selbst, im Ganzen und zu ihrem Sinn* Zugang zu haben, unvermeidlich verloren. Aber man kann sie hermeneutisch geläutert zurückgewinnen, hofft Ricœur, wenn sich ein Anderer findet, der diese Naivität ihrer anfänglichen Wirrnis und Angst entreißt, schriftlich Gesagtes interpretiert und auf diese Weise überhaupt erst in die Form möglichst zusammenhängender, verständlicher Rede bringt (SdB, 398 f./SM, 325).

So behauptet Ricœur auf »eine gewisse Situation der modernen Kultur« Antwort zu geben (SdB, 396/SM, 324), die scheinbar ganz in Frage stellt, dass »der Mensch durch und durch Sprache« ist und bleiben muss.[167] So spricht er auch im Freud-Buch von einer radikalen »Krise der Sprache«, genauer: des Vertrauens in die Sprache, das mit der »Erwartung eines Anrufs« steht und fällt, in dem wir erfahren, dass *zu uns* gesprochen wird; und zwar so, dass »das alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen« (DI, 40, 43/DlI, 37, 40). In dieser hinsichtlich der fraglichen Erfahrung durchaus prekären Perspektive ist Ricœur auf der Suche nach einer wahren Bestimmung eines wie auch immer unzulänglichen und fragmentierten, endlich aber wiederherzustellenden Sinns und letztlich sogar heilenden Verstehens (DI, 45, 56/DlI, 42, 53), das es erforderlich macht, anzugeben, *woraufhin* etwas oder jemand verstanden werden soll (wie Ricœur im Anschluss an Rudolf Bultmann schreibt). Hermeneutik, »diese Errungenschaft der ›Modernität‹«, hat insofern den kritischen Sinn einer Wiedergewinnung jenes Glaubens und stellt als solche *und unter diesem Vorbehalt* ein restauratives, letztlich eschatologisches Projekt dar, von dem man sich ›wirkliche‹ Heilung versprechen dürfte.[168]

---

166 Siehe dazu den Beitrag von Veronika Hoffmann, der auf diesen Ricœur'schen Grundbegriff eigens eingeht.

167 In seinen Leuvener Hermeneutik-Vorlesungen der Jahre 1971/2 ergänzt Ricœur mit Schleiermacher in diesem Sinne: »tout ce qui doit être présupposé et tout ce qui doit être langage trouvé est langage«; und mit Roman Jakobson: »rien de ce qui est phénomène de langage ne m'est étranger« (H71/2, 53 und 15).

168 SdB, 300, 312, 399 ff./SM, 246, 256, 327; Ricœur, *Le symbole donne à penser,* 71. Ob Ricœur jenem Vorbehalt allerdings im Sinne einer *Kriteriologie*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erkennbar sucht Ricœur die Sprachlichkeit des Menschen so anzusetzen, dass diese Aussicht wenigstens nicht von vornherein verbaut wird. So besteht er mit deutlicher Spitze gegen Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* auf der grundsätzlichen Verständlichkeit, Sagbarkeit (*dicibilité*) und Lesbarkeit all dessen, was leibliches Leben zum Ausdruck bringt[169], und wehrt sich gegen eine Übermacht des Negativen, der es unter dem Druck der Gewalt ausgeliefert zu werden droht.[170] Nicht nur soll dem eine ›ursprüngliche‹, lebendige Bejahung des Lebens bzw. des Seins vorausgehen. Dieser Druck soll auch nicht einem menschlichen Selbstverständnis widersprechen, dem gemäß wir uns als aktive, Widerstand leistende Wesen begreifen können, die zwar auf verschiedene Weise »Existenzminderung« erfahren und hinnehmen müssen, aber dadurch nicht dazu gezwungen werden, sich nicht länger als ›fähig‹ und als ihrer Erfahrung nicht gewachsen zu begreifen.[171] An dieser Aufgabe zu verzweifeln, würde darauf hinauslaufen, den Menschen in seiner Zerbrechlichkeit, Fehlbarkeit und Endlichkeit zu verraten, fürchtet Ricœur.[172] Diese Maßgabe, am Menschen als einem (primär willent-

---

des Symbols Rechnung tragen konnte bzw. ob es eine solche Kriteriologie überhaupt geben kann, bleibe dahingestellt. Ihr bürdet Ricœur die schwere, vielleicht allzu schwere Last auf, im historischen Moment der Philosophie des Symbols dem Vergessen der Hierophanien und der Zeichen des Sakralen entgegenzuwirken, um dafür Sorge zu tragen, dass der befürchtete »Verlust des Menschen« nicht eintritt, der aus seiner Sicht mit der zu erneuernden Kraft des Symbolischen steht und fällt (ebd., 61).

169 P. Ricœur, *Zum Grundproblem der Gegenwartsphilosophie. Die Philosophie des Nichts und die Ur-Bejahung*, in: R. Wisser (Hg.), *Sinn und Sein*, Tübingen 1960, 47–65, hier: 48, 50. Die Kritik an Merleau-Pontys Auffassung vom Zusammenhang von Wahrnehmung und idealen Bedeutungen wird im Wesentlichen wiederholt in dem wegweisenden Aufsatz *New Developments in Phenomenology in France: The Phenomenology of Language*, in: *Social Research 34*, no. 1 (1967), 1-30, wo die Sprache zu einer Überlebensfrage der Philosophie erklärt wird; ebd., 14.

170 Und zwar umso mehr, als jede hermeneutische Auseinandersetzung mit diesen Fragen, angefangen bei der Lektüre entsprechender Erfahrungen, mit Gewaltsamkeit belastet zu sein scheint. »All reading is a kind of violence«, schreibt Ricœur selbst in den *Lectures on Ideology and Utopia*, New York 1986, 115.

171 Ricœur, *Zum Grundproblem der Gegenwartsphilosophie*, 56, 65.

172 Ricœur, *L'antinomie de la réalité humaine,* 277.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lich bestimmten und sich bestimmenden) *sujet capable*[173] unbedingt festzuhalten, bleibt bis in das Spätwerk hinein deutlich erkennbar. Und sie bestimmt auch die Art und Weise, in der Ricœur in den folgenden Jahren der der menschlichen Zerbrechlichkeit, Fehlbarkeit und Endlichkeit innewohnenden Konfliktualität Rechnung zu tragen versucht – mit und gegen Sigmund Freud, der aus seiner Sicht als der erste gelten kann, der sie im Herzen des menschlichen Seins selbst ausgemacht hat.[174]

Kurz vor der Veröffentlichung seiner großen Studie zu Freud, die schlicht den Titel *De l'interprétation* (1965) trägt, hält Ricœur noch einmal fest, was Hermeneutik für ihn inzwischen ausmacht: Sie ist ein »segment de la compréhension de soi-même et de la compréhension de l'être«, das der Aneignung (»appropriation«) eines zunächst nicht (voll) verständlichen, symbolisch verfassten Sinns dient, welcher reflexiver Aufklärung bedarf – und zwar im Namen eines von den Illusionen der Introspektion befreiten »je terminal«, das sich des Sinns des Sinnes in Wahrheit sollte versichern können.[175] Es ist fraglich, ob sich für Ricœur an diesem Verständnis später noch grundsätzlich etwas geändert hat, nachdem er seine Re-

173 V.a. mit Blick auf Jean Nabert wird das entsprechende aktivistische Konzept dessen, was später menschliches Selbst heißen wird, beschrieben in: Ricœur, *Nature et liberté*, 130, 132, 135. Sein als *bíos*, Lebensform, wird demnach bestimmt als *effort* und *puissance d'exister*, später jedoch mit Hannah Arendt (im *Préface* zu H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris 1961/1983, 5–32, hier: 23) als *inter homines esse* und *espace d'apparition* bzw. Erscheinungsraum, der die »visibilité même du lien social«, des Zwischen (»du ›entre‹«) des *inter-esse* ausmache, in dem das Zusammenleben*wollen* in einer unvermeidlich strittigen und unaufhebbar pluralen Lebensform einem geradezu konstitutiven Ursprungsvergessen anheimfällt. Vgl. P. Ricœur, *Pouvoir et violence*, in: M. Abensour (éd.), *Ontologie et politique*, Paris 1989, 141–159, hier: 148 f., 151, 156.

174 Ricœur, *L'antinomie de la réalité humaine*, 289.

175 P. Ricœur, *Symbolique et temporalité* [gefolgt von einer Diskussion mit R. Boehm et al.], in: *Archivio di Filosofia 33, no. 1/2* (Ermeneutica e tradizione) (Atti del Colloquio internazionale, Roma 1963) 5–31, 32–41, hier: 7; nahezu identisch mit: *Structure et herméneutique*, in: *Esprit 31*, no. 322 (11) (1963), 596–627; sowie CI, 53–98. Zum »je terminal«, das im Gegensatz zum introspektiven »moi« ganz der an Freud angelehnten Devise (»*Wo Es war, soll Ich werden...*«) verpflichtet ist: »là où il y avait du non-sens, il doit y avoir du sens« – und zwar einen Sinn, der offenbar ganz und gar beim sprechenden Subjekt liegen soll; vgl. P. Ricœur, *La philosophie à l'âge des sciences humaines*, in: *Cahiers de philosophie 1*, no. 2–3 (1966), 93–99, hier: 95 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zeption der Psychoanalyse ausführlich dargelegt hatte, die nach dem Erscheinen von *Wahrheit und Methode* im Jahre 1960 bereits den Einfluss Gadamers verrät. Anders als Gadamer jedoch lokalisiert Ricœur den Ursprung der zuvor als ›modern‹ charakterisierten Hermeneutik in jenen paradigmatischen Mythen über exemplarische Menschen und insbesondere über deren Verstrickung in das Böse. Wenn *darin* indessen der »Geburtsort des hermeneutischen Problems« zu erkennen wäre (DI, 53, Anm. 53/DlI, 50), müsste auch die Hermeneutik einen uralten Ursprung haben[176] – nicht dank unseres von Heidegger und Gadamer beschworenen »Wohnens im Sein«, das als verständliches ganz und gar im »Haus der Sprache« unterkommen können soll, sondern dank des Symbols, das zu denken gibt, wie Ricœur immer wieder unter Verweis auf Kants *Kritik der Urteilskraft* sagt (DI, 51/DlI, 48).[177]

Zuvor aber verlangt das notorisch doppelsinnige oder vieldeutige, somit stets auch anderen Sinn und womöglich »zuviel« Sinn (HuS, 76/CI, 94) in sich bergende Symbol nach Interpretation, ohne dass man sich dabei ohne Weiteres auf eine nach Regeln verfahrende allgemeine Hermeneutik stützen könnte (DI, 69/DlI, 66).[178] Ricœur

176 Und so sind wohl auch die entscheidenden Sätze in der dritten Auflage von *Histoire et vérité* (355) aufzufassen, wo Ricœur betont, die Welt einer Kultur sei die Welt der Erinnerung bzw. des Gedächtnisses (»monde de la mémoire«); und genau deshalb sei das gegenwärtige Denken wesentlich ein hermeneutisches auf der Grundlage einer ständigen Reinterpretation des Vergangenen bzw. »sur notre lien avec le passé par le moyen de l'interprétation«.

177 So oft dies zitiert bzw. auch nachgebetet wird, so wenig sollte man versäumen, weiterzufragen: *unter welchen Umständen* gibt *das* bzw. *welches* Symbol *wem* ›etwas‹ (notorisch Vieldeutiges) zu denken, und warum jedes Mal *nur so*, dass es im Gedachten nicht aufgehen kann? Gibt es also stets auch ›Undenkbares‹ zu denken? Und kann es sich dabei in jedem Fall nur um eine Rückkehr zum bereits Symbolisierten handeln, oder ist dieses viel radikaler einer unvorhersehbaren Geschichtlichkeit ausgesetzt, wie es bei neuen Mythen der Fall zu sein scheint?

178 In seinen Unterhaltungen mit Azouvi und de Launay bringt Ricœur die Hermeneutik wie schon in Leuven (1971/2) allerdings doch wieder mit der Anwendung »rigoroser Regeln« in Verbindung (C&C, 73), wo es um einen Kampf geht »pour tenir ensemble l'intuition de la singularité et la compréhension selon des règles et des concepts« (H71/2, 56). Dabei ist nicht klar, wie je die Interpretation von Symbolen und Metaphern durch Kriterien sollte begrenzt oder geregelt und vor ihrem »unkontrollierten Wuchern« bewahrt werden können (vgl. dazu und zur »geregelten Polysemie« HuS, 78, 91). Was die

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

legt selbst die Frage nahe, ob man diese Regeln nicht nahezu beliebig ändern könnte, solange sie einer »existenziellen« Verankerung ebenso entbehren wie die entsprechenden »Sprachspiele« (HuS, 35/CI, 48). Das Symbol besagt stets anderes, als es ›sagt‹, wie indirekt auch immer, und spielt so Sinn gegen Sinn aus, ohne von sich aus nahezulegen, wie man sich dabei entscheiden sollte bzw. könnte. Erweist es sich schon als irreduzibel vielfältig, wie das Sein ausgesagt werden kann (DI, 36 f./DlI, 33 f.), so gilt dies erst recht für alle nicht-*aussage*förmige Weisen des Sichäußerns, Sagens, Schreibens, Singens... Und das soll kein Manko sein, kein bloßer Mangel an Eindeutigkeit, der buchstäblich heillose Verwirrung stiften würde, sondern gerade die *Gabe der Sprache*, die nur als vieldeutige unserem Streben, Verlangen oder Begehren nach Existenz im vollen Sinne des Wortes entgegenkommen kann (DI, 58 f./DlI, 56). Dennoch lässt Ricœur eine »Wissenschaft des Sinns« als vorstellbar erscheinen[179], die me-

---

Metapher angeht, kommt Bernhard H. F. Taureck zu diesem Ergebnis: *Metaphern und Gleichnisse in der Philosophie. Versuch einer kritischen Ikonologie der Philosophie,* Frankfurt/M. 2004. Ganz ähnlich, allerdings in semiotischer, auf Charles S. Peirce sich berufender Perspektive versucht Umberto Eco zwischen der von letzterem nahegelegten unbegrenzten Semiose einerseits und der von Derrida heraufbeschworenen »Abdrift« allen Sinns hindurchzusteuern, kann aber nur Argumente *gegen ›beliebige‹* Interpretationen vorbringen, nicht auch *für* Regeln *›richtigen‹* Interpretierens (Eco, *Grenzen der Interpretation,* 39, 187, 426–441). Auch im unabdingbaren Praxis-Bezug der Interpretation (ebd., 179) kommen Eco und Ricœur einander nahe. Ich verstehe auch die nachgelassenen Schriften Hans Blumenbergs zur Metaphorologie so, dass sie im Grunde jede Vorstellung preisgeben, die ›richtige‹ Verwendung von sprachlichen Bildern sei an Kriterien zu messen. Das wird im Einzelnen am Beispiel der Nacktheit gezeigt in: *Die nackte Wahrheit*, Berlin ^{2}2020; s. speziell 147, wo es heißt, Nacktheit sei »keine Konstante, als Metapher für die Wahrheit erst recht nicht«. An anderer Stelle ist freilich von einer »Herrschaft des Begriffs« die Rede, die sich metaphorischer Komplikationen entledigen könnte (154). Dagegen forscht Ricœur nach einem fruchtbaren Wechselspiel zwischen Metaphorik und bildloser Begrifflichkeit. Wie, das zeigt A. Friedrich, *Metaphorologie der Vernetzung. Zur Theorie kultureller Leitmetaphern*, Paderborn 2015, Kap. VII.

179 DI, 47/DlI, 44. Vgl. das phänomenologische Gegenstück bei Merleau-Ponty, das ganz ohne eine Perspektive des ›Heils‹ auskommt: Vf., *Wissenschaft des Sinns? Phänomenologie versus ›galileische‹ Psychologie oder Über die vergangene Zukunft einer nicht eingelösten Programmatik*, in: R. Giuliani (Hg.), *Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften*, München 2000, 143-177. Rundweg abgestritten wird die Möglichkeit einer derartigen Wissenschaft (sofern sie mit – hermeneutischem – Erklärungsanspruch auftritt) von G. Steiner,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

thodisch verfahren können müsste, wenn sie ihren Titel verdienen sollte.

3.4 Rede und Sagen, Texte und Welt

So wenig wie Gadamer entfaltet aber Ricœur in der Folgezeit eine hermeneutische Methode. Zunächst geht es ihm vielmehr darum,

---

Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?, München, Wien 1990, 115. Hinter diesem Standpunkt steht die Diagnose einer Krise der »Bedeutung der Bedeutung« (126, 163) infolge eines Verlustes des (primären, letztlich allein durch die Tora verbürgten) »Wortes«, der den (sekundären, parasitären, inflationären, journalistischen...) Gebrauch von Sprache in Beliebigkeit und Verantwortungslosigkeit münden lasse (137, 177). Aber kann nicht erst die Befreiung von einem *absolut autorisierten* Wort *radikale* Verantwortlichkeit für *eigenen* ›Sprachgebrauch‹ stiften? Muss die Sprache wirklich einer »Pornografie der Bedeutungslosigkeit« anheimfallen (193), wenn auch der Atheist oder Agnostiker von Ungerechtigkeit weiß und infolgedessen um die »Befreiung von Unmenschlichkeit« kämpft (301)? Dazu ist es nicht erforderlich, »in der [oder auch nur in *einer*] Sprache behaust« zu sein (85) wie ein Gläubiger, solange auch zwischen einander religiös Fremden ein Gespräch über diese Dinge noch möglich ist. Als solches ist letzteres zwar nicht zu verifizieren, insistiert Steiner (87), zumal wenn es sich der Alterität und Fremdheit des Anderen öffnet (195); aber es kann einen verantwortlichen Zusammenhang von Wort und Welt durch Vertrauen immer neu stiften und im gleichen Zug die »Bedeutung der Welt« herausstellen, um die es dabei geht (123 f.). Die beklagte »Krise der Sprache« ist nicht zu lösen im Rekurs auf eine immer schon ›gegebene‹ Bedeutung dieser Art, sondern allenfalls *im Durchgang durch die Erfahrung eines Weltverlustes*, den Steiner v.a. auf Stéphane Mallarmé und Artur Rimbaud zurückführt (129–135, 164), deren Poetik die *»Abwesenheit der Welt«* geradezu als *die »Wahrheit des Wortes«* erscheinen lasse (132). Gegen diese ›Referenzlosigkeit‹ – der zufolge gilt: »das Wort erlernt sich nicht aus der Welt, es ist keine Antwort auf die Welt« (144) – tritt auch Ricœur an, wenn er wie Steiner eingedenk des Aufschreis am Ende von Arnold Schönbergs *Moses und Aaron* (»Oh Wort, du Wort, das mir fehlt« oder »das sich mir entzieht«; 151) einen integralen Zusammenhang von Rede, Alterität des Anderen, Interpretation und praktisch zu bewährender Welt zu rehabilitieren sucht. Aber dabei gibt er nicht wie Steiner stellenweise der Versuchung nach, »das Wort« autoritativ bzw. autoritär aufs Neue inthronisieren zu wollen – noch dazu um den Preis einer Denunziation ›sekundärer‹, öffentlicher, politischer und journalistischer Diskurse, die bei Steiner an eine bekannte Polemik gegen das »Gerede« erinnert. Davon und von einer entsprechenden Geringschätzung der Öffentlichkeit, zumal einer demokratischen, ist Ricœur weit entfernt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die ihm vorschwebende, sprachphilosophisch fundierte Hermeneutik gegen elementare Missverständnisse zu verteidigen, die er in kritischen Diagnosen der aktuellen Semiologie, in bestimmten Richtungen des Strukturalismus und der Sprachanalyse angelegt sieht. Dazu zählen seines Erachtens verheerende Trennungen von Sprache (als System, *langage, language*) und Rede (als Praxis, *langue, discours, speech*), von Sagen (*dire*) und Gesagtem (*le dit*), Akten und Gehalten des Sprechens, sowie die Verkürzung der Sprache um ihre referenzielle und insofern ›welthaltige‹ Dimension[180], wie sie im Reden zu Anderen über etwas unverzichtbar ist, zu dem nur leibhaftige Subjekte in der Lage sind. Um das unverkürzt zu verstehen, genügt weder Karl Bühlers Organon-Modell der Sprache noch eine *ordinary language philosophy*, die sich mit mehr oder weniger konventionalisierten Sprechakten befasst, noch auch eine Theorie der Lebensformen auf den Spuren Wittgensteins oder Peter Winchs.[181] Keiner dieser Ansätze allein ist dazu fähig, davon Rechenschaft abzulegen, worum es im Kern gehen muss, nämlich wie es zur »simultaneous ›birth‹ of the spoken-being of the world and the speaking-being of man« überhaupt kommen kann.[182]

Zunächst verteidigt Ricœur in diesem Sinne die Bedeutung von Referenzialität und Subjektivität, sieht sich dabei allerdings dazu gezwungen, noch mehr vom Cartesianismus abzuweichen, wie er sowohl Husserls Phänomenologie als auch Lacheliers, Lagneaus und

180 Was m. E. keine Gleichung suggerieren sollte. Keinesfalls kann das, was hier und im Folgenden ›Welt‹ genannt wird, im referenziellen *Reden über sie* aufgehen.

181 K. Bühler, *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache* [1934], Frankfurt/M., Berlin, Wien 1978; E. v. Savigny, *Die Philosophie der normalen Sprache. Eine kritische Einführung in die »ordinary language philosophy«,* Frankfurt/M. 1974; P. Winch, *Die Idee der Sozialwissenschaften und ihr Verhältnis zur Philosophie* [1958/^{4}1965], Frankfurt/M. 1974. Über Aaron V. Cicourels *Cognitive Sociology*, New York 1974, bis hin zu Jonathan Lears *Radikale Hoffnung. Ethik im Angesicht kultureller Zerstörung* [2006], Berlin ^{3}2021, reicht eine nach wie vor fruchtbare, an Wittgenstein anschließende Diskussion sozialer und kultureller Lebensformen. Dabei hatte Wittgenstein selbst allenfalls *en passant*, mit Blick auf J. G. Frazers *The Golden Bough*, kulturtheoretische Implikationen dieses Begriffs in Betracht gezogen (ohne den Begriff an der fraglichen Stelle zu erwähnen; *Bemerkungen über Frazers ›The Golden Bough‹*, in: R. Wiggershaus [Hg.], *Sprachanalyse und Soziologie*, Frankfurt/M. 1975, 37–58).

182 Ricœur, *New Developments in Phenomenology in France,* 30.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Naberts, von Ricœur dann stärker auf ›existenzielles‹ Leben bezogene ›reflexive‹ Philosophie auf der Spur Fichtes geprägt hatte.[183] Die in beiden Richtungen verfolgte Reduktion *auf* das Bewusstsein (die von psychoanalytischer Seite im Zuge einer Reduktion *des* Bewusstseins selbst überboten wird) mag auf eine *apodiktische* Evidenz führen, aus der hervorgeht, *dass* wir sind bzw. existieren. Aber *wer* sind wir? Aus apodiktischer Evidenz geht keine Antwort hervor, die ohne Weiteres als *adäquat* gelten könnte.[184] Muss man, um zu einer solchen Antwort gelangen zu können, am Ende *den Weg des Bewusstseins aufgeben, »um zum Subjekt zu finden«* (ebd., 137), dessen Existenz sich weitgehend unbewusst um die Frage dreht, *wer* es ist? Wie ist im Zeichen der Lacan'schen Revision der Psychoanalyse die Sprachlichkeit unserer unbewussten Existenz zu verstehen? Lässt sie eine »Neuaneignung des wahren Subjekts« (ebd., 139) überhaupt zu – oder muss man es als *unaufhebbar sich selbst entzogen* begreifen? Und wie wäre dieses Sichentzogensein genauer zu verstehen: als Entfremdung oder als *eine Alteration, die gewissermaßen ›Andere‹ aus uns selbst macht, so aber, dass dies unvermeidlich und unabänderlich zur »Sinnkonstitution des Selbst« zählt*, wie es aus dem Spätwerk Ricœurs explizit hervorgeht (in dem sich die Spur eines seiner selbst bewussten ›Ichs‹ als Instanz der Reflexion weitgehend verloren hat)?[185]

Der zitierte Aufsatz macht überaus deutlich, wie das ganze begriffliche Arsenal, mit dem Ricœur bislang hermeneutisch gearbeitet hatte, durch die Frage in Mitleidenschaft gezogen wird, was es aus psychoanalytischer Sicht bedeutet, zu interpretieren. Zunächst muss diese Frage vom ›ontischen‹ Vorrang eines uns leibhaftig ausmachenden Unbewussten ausgehen, in dem sich auf subjektiv intransparente Art und Weise Prozesse der Sinnbildung vollziehen, an de-

183 DI, 56/DlI, 53; J.-M. Le Lannou, P. Ricœur, *Y a-t-il une tradition française en philosophie?* [Entretien], in: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques 74,* no. 1 (1990), 87–91, hier: 89.

184 P. Ricœur, *Die Zukunft der Philosophie und die Frage nach dem Subjekt*, in: H. R. Schlette (Hg.), *Die Zukunft der Philosophie*, Olten, Freiburg i. Br. 1968, 128–165, hier: 131, 136.

185 Vgl. demgegenüber die außerordentlich starke Stellung, die Motiven ursprünglichen Sichentzogenseins, des Verlusts und der Abwesenheit des Anderen in DI zukommt (281, 322, 394, 483, 492). Zu Ricœurs Lacan-Rezeption vgl. den Beitrag von Hans-Dieter Gondek in Bd. II..

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nen sich mehr oder weniger sinnfremde Kräfte abspielen (DI, 160 f./ DlI, 168 f.). Werden diese am ›Ort‹ des Unbewussten sich abspielenden Prozesse in einem quasi archäologischen Verfahren[186] ans Licht gebracht, wie entstellt und fragmentarisch auch immer, können ihre Resultate dann ›aufgehoben‹ werden in dialektisch-teleologischen Verfahren der Bewusstwerdung, wie sie Ricœur in Anlehnung an Hegel in Erwägung zieht?[187] Lassen es diese Verfahren zu, weiterhin an der hermeneutischen Grundüberzeugung festzuhalten, dass ›alles‹ Sprache bzw. Rede ›ist‹ bzw. dass grundsätzlich alles wenigstens als *sagbar* gelten darf und dass das Sagen in ein Gesagtes münden kann, in dem wir uns selbst wiederfinden, so dass sich die von Ricœur immer wieder hervorgehobene »Existenzbemühung« insofern bestätigt finden wird, die sich gewiss nicht darin erschöpfen sollte, ein schieres Da-sein zu affirmieren?[188] Wozu auch? Und wird sich der Wunsch, im vollen Sinne zu ›sein‹[189], in eine Welt der Rede einfügen, die wir mit Anderen gleichsinnig teilen? Oder müssen nun alle diese Voraussetzungen und Hoffnungen als brüchig und zweifelhaft erscheinen? Entzieht sich unser unbewusstes Sein der Versprachlichung? Klaffen Sagen und Gesagtes unvermeidlich auseinander?[190] Begegnen wir uns darin allenfalls als ›Andere‹ bzw. ver-

186 Ricœur, *Die Zukunft der Philosophie*, 138; vgl. Vf., *Archeological Questioning: Merleau-Ponty and Ricœur*, in: P. Burke, J. Van der Veken (eds.), *Merleau-Ponty in Contemporary Perspective*, Boston, Dordrecht 1993, 13–24.

187 Ricœur, *Die Zukunft der Philosophie*, 140 f.

188 Ebd., 165. Man müsste also weiter fragen: was für einer Art der Existenz gilt jene ›Bemühung‹?

189 Was auch immer das bedeuten mag. Als ›Lebensberater‹ in dieser Angelegenheit, der sich einfache Antworten zutrauen würde, tritt Ricœur nirgends auf. Noch seine nachgelassenen Fragmente erwägen eine ›Lebendigkeit‹, die zwischen radikaler Abgeschiedenheit à la Meister Eckhart, einem »ganz bestimmten« (nur »begnadet« ermöglichtem) Sterben und fragwürdigen Überlebenshoffnungen schwankt, die sich ungeachtet aller Versuche, sie abzuschütteln, immer wieder Geltung verschaffen. Vgl. P. Ricœur, *Lebendig bis in den Tod.* Fragmente aus dem Nachlass (frz./dt.) [2007], Hamburg 2011, bes. 58–71. Vielleicht führt gerade die in diesem Schwanken liegende Dynamik auf die Spur jenes ›Seins‹.

190 DI, 27/DlI, 24. Mehr und mehr zeigt sich Ricœur beunruhigt von dieser Frage: so in *Philosophie et langage*, in: R. Klibansky (ed.), *Contemporary Philosophy. Philosophie contemporaine*, Firenze 1969, 272–295, hier: 285–289, 291, wobei unterschiedliche Einflüsse zu Tage treten: die Rückbesinnung (mit W. v. Humboldt) auf die *Rede* als *energeia* der Sprache und auf das *Sagen* als Grund

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

andert, ohne uns je bruchlos wiederzufinden? Und wie wäre, wenn es sich so verhält, Kommunikation mit Anderen in einer *doppelsinnig geteilten* Welt vorzustellen, auf die wir uns beziehen, ohne dabei für uns in Anspruch nehmen zu können, uns selbst zu kennen? Wissen wir wirklich, wer spricht, wenn wir uns an Andere wenden, von denen wir annehmen müssen, dass sie sich selbst nicht derart kennen, dass sie ein adäquates Verständnis von sich selbst haben könnten? Wäre das eine unverzichtbare Voraussetzung menschlicher Kommunikation (oder dessen, was man dafür hält[191]) *oder eröffnen sich deren Wege überhaupt erst unter der Bedingung des Verzichts auf ein solches (vorgängiges) Verständnis?*

Muss die Hermeneutik, die Ricœur nunmehr in eine philosophische Anthropologie des Interpretierens einfügt, das einem leiblichen In-der-Welt-sein zur Sprache verhelfen und so weit wie möglich geklärt auf es zurückwirken können soll, an dieser Stelle nicht in

---

alles von ihm sich herleitenden Aussagens des apophantischen Logos (unter Hinweis auf M. Heideggers *Unterwegs zur Sprache* [1959], Pfullingen ^{6}1979) und schließlich das *dire* im Sinne von Levinas im Sinne einer »›diachrony‹ of […] saying [that] lacks an ontological basis«. P. Ricœur, *Main Trends in Philosophy*, New York, London 1978/9, 267, 371 f. Darum dreht sich schließlich der äußerst dicht geschriebene Levinas-Kommentar *Autrement. Lecture d'›Autrement qu'être ou au-delà de l'essence‹ d'Emmanuel Levinas*, Paris 1997/^{2}2006; dt.: *Anders. Eine Lektüre von ›Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht‹ von Emmanuel Levinas*, Wien, Berlin 2015. Hier geht es um die Frage, ob sich auch das Sagen *anders sagen* bzw. zum Ausdruck bringen lässt, ohne dass das, was schließlich ›anders *gesagt*‹ wird, das Sagen im Gesagten tilgt. Darauf beziehen sich auch die späten Überlegungen zur sprachlichen Hospitalität einer übersetzenden Rede und eines Schreibens, das, so hofft Ricœur, vermeiden können sollte, dass wir alle als Wesen gelten müssten, »die sich selbst fremd wären«, als »sprachlich Heimatlose [...], Exilanten«, die darauf verzichten müssten, »in einer aufnehmenden Sprache Asyl zu beantragen«. Diese Sprache wird immer die Sprache *Anderer* sein (P. Ricœur, *Vom Übersetzen. Herausforderung und Glück des Übersetzens,* Berlin 2016, 16).

191 Man erinnere sich nur an die starken Bedenken Gorges Batailles, die bei Ricœur nirgends zum Vorschein kommen. Bei Bataille liest man: »Entgegen dem, was gewöhnlich angenommen wird, ist die Sprache nicht die Kommunikation, sondern ihre Negation […].« G. Bataille, *Die Freundschaft und Das Halleluja (Atheologische Summe II)* [1961], München 2002, 89; vgl. Vf., *Kommunikative Gewalt. Verletztes Leben und das Begehren nach dem/der Anderen in Georges Batailles Reflexionen über die Freundschaft* (›*Atheologische Summe II*‹), in: A. R. Boelderl (Hg.), *Welt der Abgründe. Zu Georges Bataille*, Wien 2015, 47-71.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine Theorie der Kommunikation zwischen für sich selbst und im Verhältnis zueinander wesentlich intransparenten Subjekten übergehen, die allenfalls im Durchgang durch die Rede Anderer davon erfahren können, wer sie ›wirklich‹ bzw. ›in Wahrheit‹ sind? Müsste sie sich nicht von einer »Hermeneutik des ›Ich bin‹«[192], die das *cogito* das Unbewusste und die Sphäre der Zeichen nur durchlaufen lässt, um es zu sich selbst zurückfinden zu lassen, bereits hier zu einer »Hermeneutik der Alterität« (Jauß) wandeln?[193] Und müsste sich diese nicht auf deren dialogische, gewiss nicht im agonalen Gegeneinander à la Hegel[194] sich erschöpfende Ursprünge besinnen, wie sie bei Wilhelm v. Humboldt anklingen, wo er das Verstehen vom Hören als verwandelter Rückkehr »selbstgebildeten Wortes aus fremdem Munde« her deutet?[195]

---

192 Ricœur, *Die Zukunft der Philosophie*, 164.

193 Zwei wesentlich spätere Aufsätze zur Psychoanalyse lassen erkennen, inwieweit Ricœur selbst von diesen Fragen umgetrieben wurde: *La psychanalyse confrontée à l'épistémologie*, in: *Psychiatrie française 17. No. Spéciale: Entre théorie et pratique* (1986), 211–223. Hier wird die Trauer als »cœur même de la psychanalyse« bezeichnet; zugleich gilt das menschliche Begehren (bzw. der Wunsch; *souhait*) dem Anderen. Es bleibt dabei aber einer unter Verweis auf Lacan beschriebenen *Nachträglichkeit* (dt. i. Orig.) überantwortet, der Versuche gerecht werden müssen, vergangenes Leben narrativ intelligibel zu machen (213, 215 f.). So kommt die »psyché [comme] text à déchiffrer« zum Vorschein. Siehe auch: *The Self in Psychoanalysis and in Phenomenological Philosophy*, in: *Psychoanalytic Inquiry 6* (1986), 437–458 (auch in: *Écrits et conférences 1. Autour de la Psychanalyse*, Paris 2008, 139–166), sowie die späten Hinweise aus dem Jahre 1985 auf Freud und Lacan in: Castoriadis, Ricœur, *Dialogue sur l'histoire et l'imginaire social*, 63.

194 Offensichtlich grundiert Hegels Anerkennungstheorie auch das Freud-Buch (DI, 482 f./DlI, 493 f.). Im Spätwerk *Parcours de la reconnaissance. Trois études,* Paris 2004, 234, 315 ff. [=PR], dt.: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein,* Frankfurt/M. 2006, 234, 271 ff. [=WdA], dagegen fragt Ricœur, ob es nicht nötig ist, den Sinn, die Formen und Perspektiven des Kampfes gegeneinander auf allen Ebenen infrage zu stellen; vgl. P. Ricœur, *La lutte pour la reconnaissance et le don*, in: *Hermenéutica y responsabilidad. Homenaje a Paul Ricœur. Actas VII Encuentros internacionales de filosofia en el Camino de Santiago*, 2003, 17–27; sowie Vf., *In der Zwischenzeit. Spielräume menschlicher Generativität*, Zug 2016, Kap. VI.

195 S. o. Anm. 28; Trabant, *Traditionen Humboldts*, 174; vgl. W. v. Humboldt, *Gesammelte Schriften*, Berlin 1903–1936, Bd. 6, 160; Bd. 5, 380; T. Borsche, *Sprachansichten. Der Begriff der menschlichen Rede in der Sprachphilosophie Wilhelm v. Humboldts,* Stuttgart 1981, 280 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ricœur knüpft in seiner wichtigen Bilanz des aktuellen hermeneutisch-sprachphilosophischen Diskussionsstandes Ende der 1960er Jahre und dann wieder ein Jahrzehnt später an Humboldts Begriff der *energeia* der Rede an, die er zunächst im Sagen (*dire*) als Öffnung (»ouverture«) zur Welt, nicht im Gesagten oder Geschriebenen oder Werk (*ergon*) lokalisiert.[196] Doch geht es ihm hier wiederum in seiner Kritik der von Ferdinand de Saussure ausgehenden Linguistik, der von Gottlob Frege, Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein, Gilbert Ryle und John L. Austin initiierten Analyse ›normaler‹ Sprache und der Sprachakttheorie um die Sicherstellung des Weltbezugs einer *Sprachlichkeit* (dt. i. Orig.), die sich schriftlich niederschlagen kann und infolgedessen zu einer »réappropriation du sens« führen sollte. Keinesfalls kann es sich dabei um ein ›unmittelbares‹ Verhältnis zur sogenannten Lebenswelt, wie es Ricœur bei Merleau-Ponty meinte phänomenologisch beschrieben zu finden, oder um einen unvermittelten, psychologischen oder dialogischen Bezug zum ›Leben‹ im Sinne Schleiermachers und Diltheys handeln. Alles Unvermittelte ist Ricœur zutiefst suspekt, ja philosophisch geradezu wertlos. (Aber bedarf nicht jede Vermittlung des zunächst Unvermittelten, um möglich zu werden? Würde Vermittlung andernfalls nicht zu einem seinerseits unvermittelten Begriff?) Die Phänomenologie des Lebens bzw. der Lebenswelt muss in dem Maße hermeneutisch geläutert werden, wie das Unmittelbare das Wesentliche kaschiert.[197] Und das Geschriebene (»l'écrit«) ist das Mittel

196 Vgl. Ricœur, *Philosophie et langage*, 288; sowie im Aufsatz gleichen Titels *Philosophie et langage*, in: *Revue Philosophique 103*, no. 4 (1978), 449–463, hier: 454; zu W. v. Humboldt auch: P. Ricœur, *Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen*, in: H.-G. Gadamer, G. Boehm (Hg.), *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften,* Frankfurt/M. 1978, 83–117, hier: 91; P. Ricœur, *The Problem of the Will and Philosophical Discourse,* in: J. M. Edie (ed.), *Patterns of the Life-World. Essays in Honor of John Wild,* Evanston 1970, 273–289, hier: 284; J.-P. Cometti, P. Ricœur, *Philosophies du langage*, in: *Encyclopaedia Universalis;* www.universalis.fr/encyclopedie/philosophies-du-langage/. Ricœur deutet hier (2 f., 45) die ganze Genealogie neuerer Sprachphilosophie von W. v. Humboldts Schrift *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (1836) her.

197 Ricœur, *Philosophie et langage*, in: Klibansky (ed.), *Contemporary Philosophy,* 289. Das Unmittelbare kaschiert das Wesentliche anscheinend mit einer einzigen Ausnahme: der der religiösen, nicht konfessionellen Erfahrung jenes »bestimmten Sterbens«. S. o., Anm. 189.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

par excellence, mit dem man sich alles Unvermittelte und wie in der psychischen und dialogischen Erfahrung allzu direkt Begegnende scheinbar vom Leib halten kann auf der Suche nach adäquatem Verstehen[198], das allein als textuell vermitteltes einer menschlichen Welt (»monde humaine«) entsprechen wird.

Der 1970 veröffentlichte Aufsatz zur Frage, was ein Text ist, bestätigt mit Nachdruck die Zurückweisung einer psychologischen und dialogischen Fundierung der Hermeneutik, insistiert erneut auf dem textuell vermittelten Weltbezug menschlicher Sprachlichkeit und richtet diese wiederum am Ziel einer Wiederaneignung zunächst fremd erscheinenden Sinns im ›Eigenen‹ (*propre*) aus.[199] Dem Eindruck, in einer solchen Perspektive werde die *Welt nur gelesen*[200], widerspricht Ricœur dann allerdings. Texte zeichnen gleichsam nur einen *quasi-monde*[201] vor und sind dabei auf die »compréhension d'autrui« angewiesen, zumal es sich bei ihnen letztlich um »témoignages humains conservés par l'écriture« handelt.[202] Als solche Zeugnisse werden sie vom Sagen des Hermeneuten *wiederaufgegriffen,* der sich letztlich auch wieder an Andere wendet und erst auf diese Weise das Interpretieren erneut im Gelebten verankert, von dem eine *direkte Ontologie* nicht Rechenschaft ablegen kann.[203]

198 Ob es aber dergleichen geben kann, ist eine Frage, die nach Nietzsche als »offene Wunde« der Philosophie gelten muss; Ricœur, *The Problem of the Will*, 288.

199 P. Ricœur, *Qu'est-ce qu'un texte?,* in: R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl (Hg.), *Hermeneutik und Dialektik II,* Tübingen 1970, 181–200. In diesem Zusammenhang wirft Manfred Frank Ricœur vor, die idealistische Kritik an der Vorstellung eines sich selbst durchsichtigen Bewusstseins gar nicht wahrgenommen zu haben und seinerseits in geradezu anachronistischer Art und Weise kryptohegelianisch zu bleiben; M. Frank, *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher,* Frankfurt/M. 1985, 135–141.

200 Vgl. die Diskussionsbemerkungen Ricœurs in: *D'où vient l'ambiguité de la phénoménologie?,* in: *Bulletin de la Société française de Philosophie 65,* no. 2 (1971), 55–68, hier: 57.

201 Vgl. P. Ricœur, *Herméneutique et monde du texte*, in: *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, Paris 2010 [=EC2], 35–46, hier: 38.

202 Ricœur, *Qu'est-ce qu'un texte?*, 185 f.

203 Ricœur spricht von einem »ancrage [...] dans le sol du vécu«; ebd., 200. Zur Zurückweisung einer direkten Ontologie vgl. Ricœurs *Préface* zu G. B. Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris 1973, 9–14, hier: 13, sowie HuS, 30/CI, 44 und Cometti, Ricœur, *Philosophies du langage*, 33, 43, wo es heißt: »[Ce] qui est ›donné‹ du phénomène de l'existence n'est, avant toute

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wenig später geht Ricœur so weit, nach den von ihm zurückgewiesenen linguistischen, semiotischen und strukturalistischen Versuchen, die Sprache (nur) als System zu denken, zu verlangen, »de reprendre à nouveaux frais le problème de Merleau-Ponty de la ›parole parlante‹«.[204] Entgegen einer geradezu inflationären Bedeutung, die der Sprache als solcher mittlerweile zukomme, gelte es, sich darauf zurückzubesinnen, dass es »der Mensch« sei, der spreche; und zwar weil er bzw. *jemand*, ein(e) Einzelne(r), etwas zu sagen (*à dire*) habe – gewandt an Andere, möchte man hinzufügen, und auf deren Erwiderung hin (Karl Löwith).[205]

Ironischerweise zeichnet sich so eine Relativierung der Sprache (*langage*) durch eine Radikalisierung unserer Sprachlichkeit selbst ab[206]: Muss man sich nicht an Andere *als solche* wenden[207] – von

---

interprétation, qu'un effet de sens, un effet de surface. La phénoménologie est herméneutique dans la mesure même où l'immédiat cache l'essentiel.« Von letzterem könne aber nur eine »ontologie brisée« Rechenschaft ablegen.

204 Vgl. M. Merleau-Ponty, *Die Prosa der Welt*, München 1984, 27 ff. Diese *parole,* also das wirkliche Miteinandersprechen, war auch schon in frühen Aufsätzen zur Wahrheit und zur Lüge gemeint; besonders prägnant und aktuell in: *La Crise de la vérité et la pression du mensonge dans la civilisation actuelle*, in: *Vie enseignante 83* (1953), nov. 11, 11. Hier ruht jeglicher Sinn letztlich auf der an Andere gewandten Rede und auf dem Zeugnis (*témoignage*) des Anderen. Daraus und aus dem Angewiesensein jeglicher *vérification* auf politische Rahmenbedingungen erkläre sich auch deren *précarité*. – In Ricœurs späteren sprachphilosophischen Schriften bleibt der Rekurs auf Merleau-Pontys Verankerung allen Könnens, so auch des Sprechenkönnens, im *corps propre* maßgeblich, aber die daran anschließende Ausdruckstheorie des Phänomenologen verblasst hinter einer ganz auf den Satz als Grundeinheit gegenseitiger Rede (*parole*) abstellenden Hermeneutik; vgl. etwa P. Ricœur, *Préface*, in: A. Decrosse (éd.), *L'esprit de société. Vers une anthropologie sociale du sens,* Mardaga 1993, 5–15. Kritisch zu Ricœurs Konstellation von Semiotik und Phänomenologie generell vgl. E. Holenstein, *Linguistik, Semiotik, Hermeneutik*, Frankfurt/M. 1976.

205 *Le philosophe: Paul Ricœur*, in: *Bilan de la France 1945–1970* (Colloque de l'association de la presse étrangère), Paris 1971, 47–59, hier: 59. Das Gleiche müsste für das Symbol und für die Metapher gelten: »Le symbole [...] ne donne à penser que dans la mesure où d'abord il donne à parler«, und zwar gewandt an jemanden. Vgl. P. Ricœur, *Parole et symbole*, in: *Revue des Sciences Religieuses 49*, no. 1–2 (1975), 142–161, hier: 149. In dem Aufsatz *La métaphore et le problème central de l'herméneutique* (in: *Revue Philosophique de Louvain 70*, Quatrième série, no. 5 [1972], 93–112, hier: 97) spricht Ricœur von einer dreifachen Referenz (auf die Welt [»l'ensemble des références ouvertes par les textes«; 107], auf das Subjekt und auf den Adressaten, der im Anschluss an Émile Benveniste bezeichnenderweise erst an dritter Stelle ins Spiel kommt).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Geburt an und sogar über ihren Tod hinaus? Und was bedeutet das für eben jenes Sagen, das uns zuerst in der adressierten Rede, im Phänomen des Einanderansprechens, begegnet, das aber seine Spuren im Text und in der Interpretation, Auslegung und Deutung von Texten sowie in deren Rückwirkung auf eine Welt hinterlässt, von der wir nicht nur lesen, sondern *die wir leben*? Ricœur bekennt, wie fremd ihm im Grunde die linguistischen, semiotischen und strukturalistischen Theorien geblieben sind und wie er einer gewissen existenziellen, vor allem durch Merleau-Ponty vertretenen Philosophie verbunden geblieben ist, ohne dass es noch möglich wäre, »die Philosophie von 1945« zu wiederholen – womit wohl nicht die in diesem Jahr publizierte *Phänomenologie der Wahrnehmung*, der Ricœur in kritischer Distanz verbunden bleibt, sondern der seinerzeit *en vogue* befindliche sog. Existenzialismus namentlich Sartres, aber vermutlich auch die ihm vorangegangene französische Reflexionsphilosophie gemeint ist.[208] Keineswegs möchte Ricœur

206 Hatte Ricœur zunächst in der Rückbesinnung auf die normale Sprache geradezu die zu erneuernde Zukunft der Philosophie erblickt (*Qu'est-ce qu'un texte?,* 276), so beschäftigt ihn schon kurz darauf die Sorge einer inflationären Entwicklung in diese Richtung. Möglicherweise verlangte er deshalb auf den Spuren Merleau-Pontys danach, »[de] reprendre la parole parlante« (*Le philosophe*, 55 f., 59). Daran knüpft auch seine spätere Levinas-Rezeption mit dem Begriff des Sagens (*dire*) an.

207 Das wird freilich kaschiert, wenn man die später von Ricœur beschriebene ontologische Subversion der Phänomenologie durch die Hermeneutik so deutet, als gelte es, ein »*Being-demanding-to-be-said (un être-à-dire)* which precedes our actual saying« zur Geltung zu bringen. P. Ricœur, *On Interpretation*, in: A. Montefiore (ed.), *Philosophy in France Today*, Cambridge 1983, 175–197, hier: 190, 196. Was hat denn dieses *being* mit dem Anderen als solchem zu tun, der noch *als jemand* in Betracht kommen könnte? Die gleiche Frage stellte sich schon bei Heideggers Besinnung auf die Sprache als »Aufenthalt« des Menschen. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, 19. Hier wird die Sprache explizit nicht als »Betätigung des Menschen« aufgefasst; und die Anderen kommen schließlich nur noch als dessen »verweste [!] Gestalt« in Betracht (ebd., 49). Eine vor einschlägigem historischem Hintergrund bemerkenswerte Ausdrucksweise.

208 Die freilich keineswegs einfach *ad acta* gelegt wird; vgl. die triadische Konstellation von *philosophie réflexive, phénoménologie husserlienne* und deren hermeneutischer »Variante«, auf die D. Frey hinweist in EC2, 10. Noch in seinen Unterhaltungen mit Azouvi und de Launay bekennt sich Ricœur ausdrücklich zu seinem Selbstverständnis als eines Reflexionsphilosophen – aber des Selbst, des *ipse*, nicht des Ego (C&C, 156). Und das unterscheidet ihn

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auf der Spur eines von dieser Philosophie beschriebenen, in der Welt der Objekte exilierten *cogito* weiterdenken, sondern zur Welt *als gelebter* zurückfinden und besteht nicht zuletzt auch deshalb auf der referenziellen Dimension menschlicher Rede (*parole*), die ihm von einem »ontologischen Glauben« (»foi ontologique«[209]) getragen zu sein scheint, das Sein zur Sprache bringen zu können, wenn auch nur indirekt und metaphorisch – und dabei zugleich semantisch innovativ.

3.5 Die Leuvener Hermeneutik-Vorlesungen

Bevor Ricœur seine 1975 veröffentlichte Theorie der Metapher und semantischer Innovation vorlegte, hat er in mehreren, 1971/2 veranstalteten Kursen an der Universität Leuven noch einmal seine an *Le conflit des interprétations* (1969) anschließende Auffassung von Hermeneutik ausführlich dargelegt. Es lohnt sich, an dieses erst seit 2013 veröffentlichte Material[210] zu erinnern, insofern es zugleich Eckpunkte von Ricœurs Philosophie markiert, die später teils revidiert, teils, was die Hermeneutik angeht, ganz in Frage gestellt werden.

Zunächst bleibt es dabei: die Hermeneutik ist uralt, wie Ricœur gleich zu Beginn feststellt, und doch setzt sie als Philosophie erst mit Schleiermacher ein, denn erst infolge seiner Schriften hat sie explizit ein ganz eigenständiges Problem: das Problem des Verstehens *als solchen* (H71/2, 48). Aber sie erweist sich als romantisch, psycho-

---

eben doch wesentlich von den wichtigsten Repräsentanten dieser Richtung einschließlich Lagneaus, Lacheliers und auch Naberts. Zum weiteren Kontext der Philosophie nach 1945 in Frankreich vgl. J.-P. Aron, *Les Modernes*, Paris 1984, was Hegel, Heidegger und die für Ricœur relevanten Zusammenhänge ihrer Rezeption betrifft, bes. 11 ff., 99–108.

209 P. Ricœur, *Ontologie*, in: *Encyclopaedia Universalis XII*, Paris 1972, 94–102, hier: 98, 100. Schon in diesem Aufsatz weist Ricœur allerdings mit Blick auf Platon und Levinas auf ein »au-delà de l'être« bzw. der Ontologie hin, das seine spätere Auseinandersetzung mit dem radikalisierten Alteritätsdenken von Levinas maßgeblich mitbestimmen wird, wie es letzterer in seinem zweiten, 1974 zuerst erschienenen Hauptwerk *Autrement qu'être où au-delà de l'essence* entfaltet hat. Siehe dazu auch die (marginalen) Hinweise auf das fragliche ›Jenseits‹ in Ricœurs Rezension von E. Hoffmann, *Plato*, Zürich 1950, in der *Revue d'histoire et de philosophie religieuses 31*, no. 2 (1951), 240–242.

210 S. o. Anm. 20.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

logisch und subjektivistisch fehlgeleitet. Aus Ricœurs Sicht kann sie unmöglich etwa dem Anspruch gerecht werden, nachvollziehbar werden zu lassen, was Autoren wirklich hatten ›sagen wollen‹; und sie sollte sich weder einer als »obskur« bezeichneten Romantik ›unendlichen‹ Verstehens noch auch einer »démocratie chaotique de lectures« ausliefern (H71/2, 34, 50, 59), sondern sich an das textuell Objektivierte bzw. Geschriebene halten. Genau darin, und nirgends sonst, wird nach Ricœurs Überzeugung auch zu finden sein, was man ganz vergeblich in sich selbst bzw. in einem fragwürdigen Selbstverständnis sucht: »Ce que je suis pour moi-même n'est que la recherche de mon propre sens à travers les objectivations de ce sens« (H71/2, 61). Dabei hat der Begriff der Objektivierung einen hegelianischen Beiklang. Allenfalls in geistiger, textuell vermittelter, als »décentrement dans autrui« aufgefasster Distanz zu sich selbst wird es möglich sein, sich zu verstehen. Das kann im Dialog angeblich nicht gelingen, so vorübergehend und geradezu flüchtig (»transitoire et fugace«) er sich erweist. Vielmehr muss sich Gesagtes entäußern, wie es Ricœur in den einschlägigen Passagen der *Phänomenologie des Geistes* und in Hegels Theorie des objektiven Geistes treffend beschrieben findet (H71/2, 26 f., 62). Infolgedessen kann man auf ›Dasselbe‹ (*le même*) zurückkommen, es reidentifizieren und es »aufhebend« bewahren. Diesen Prozess der *Aufhebung* (dt. i. Orig.) versteht Ricœur hier ausdrücklich als *Substitution* mündlicher Rede und nicht etwa als bloß äußerliche und nachträgliche Hinzufügung zu einem dialogischen Geschehen des Verstehens, das sich auch selbst genügen könnte (H71/2, 22). Erst jenseits der »Intimität des Dialogs« beginnt der »œcuménisme de la lecture« (H71/2, 27). Hier, nicht im viel zitierten ›Leben‹, liegt das eigentliche Reich der Hermeneutik. Menschliches Leben, so wie es Dilthey beschrieben hat, verfügt glücklicherweise über die »puissance de se dépasser dans des significations« (H71/2, 63). Aber Diltheys Hermeneutik bleibt nach Ricœurs Dafürhalten weitgehend in der Vorstellung befangen, das dadurch möglich werdende Verstehen stehe und falle mit dem psychologischen »problème d'autrui« (H71/2, 68). Zwar hat die Hermeneutik einen wesentlichen Schritt über einen Kantianismus hinaus gemacht[211], der nur von einem unpersönlichen Geist ausgeht,

211 Zu Kant lesen wir hier: »L'esprit général de la Critique [...] est de renverser le rapport entre une théorie de la connaissance et une théorie de l'être; il

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der der Natur im Grunde fremd gegenübersteht und sie keinesfalls ›versteht‹. Und mit Recht entdeckt sie ein Verstehen, welches allenfalls *zwischen uns* möglich wird. Jedoch sucht sie es, wo es nach Ricœurs Überzeugung niemals zu finden sein wird: direkt im Verhältnis zum Anderen selbst, den es zu verstehen gilt. Ob das eine faire Beurteilung Diltheys ist, ist an dieser Stelle nicht zu untersuchen. Hier geht es vor allem darum, Ricœurs Denkwege nachvollziehbar werden zu lassen, um ermitteln zu können, wohin sie uns heute führen.

In dieser Hinsicht hat Ricœur in den Leuvener Kursen zur Hermeneutik insofern klar Position bezogen, als er feststellte, dass es heute darum gehen müsse, »[de] tirer toutes les conséquences de la transformation imposée au concept d'interprétation par la philosophie de Heidegger« (H71/2, 79). Darunter versteht Ricœur eine noch strengere Abwendung von jeglicher Psychologie des Verstehens (H71/2, 68). Nicht wir selbst und Andere sind in erster Linie zu verstehen, sondern die Welt (H71/2, 79) bzw. unser In-der-Welt-sein, das ›Verstehen‹ überhaupt erst möglich macht. An die Stelle der kantischen, epistemologischen Problematik, was wir wissen können, sollte man sich dem entsprechend fragen: »Quel est le mode d'être de cet être qui n'existe qu'en comprenant?« Das ist die normative Reformulierung des hermeneutischen Grundproblems, das in der »constitution ontologique de la compréhension« liegt (H71/2, 66). Jene Seinsweise aber heißt *Dasein*; und das bedeutet nicht Mensch- oder Subjekt-sein, sondern den Ort, »où la question de l'être surgit, le lieu de la manifestation; la centralité du Dasein est celle d'un être qui comprend l'être« (ebd.).

›Verstehen‹ heißt hier explizit nicht, jemanden oder sich selbst ›psychologisch‹ zu verstehen[212], sondern »aux choses mêmes« Zu-

faut mesurer la capacité du connaître avant d'affronter la nature de l'être; le kantisme n'a pas dépassé la recherche des conditions de l'expérience physique; c'est pourquoi l'esprit qu'il a porté au jour est un esprit impersonnel« (H71/2, 48 f.). Jener Schritt bleibt für Ricœur bis zum Schluss entscheidend, wie man seinem letzten Werk deutlich entnehmen kann, wo das Zur-Welt-sein als postkantianischer entscheidender Ausgangspunkt bezeichnet wird (PR, 90/WdA, 83).

212 Vgl. P. Ricœur, *La philosophie et la spécificité du langage religieux*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses 55*, no. 1, Hommage à Pierre Burgelin (1975), 13–26, hier: 14, 21 f. Hier wird die fragliche »Manifestation« als Gesche-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gang zu haben, wie es hier in Husserls Worten heißt.[213] ›Phänomen‹ aber soll im Gegensatz zu jeglicher methodologischen Bevormundung sein, »ce qui se montre en lui-même, ce qui se manifeste« und was in diesem Sinne als ›wahr‹ erscheint.[214] Wahrheit bedeutet hier nicht »cohérence ou vérification, mais manifestation«, die die Dinge und womöglich auch sich selbst ›sehen lässt‹ (»laisser les choses être vues«). Der Hermeneutik ist es nun um dieses Sich-Zeigen[215] bzw. diese ›Zeigung‹ (»monstration«[216]), ausdrücklich nicht mehr um ein »être-avec-un autre qui redoublerait notre subjectivité« zu tun. Dass es stattdessen um das »être-dans-le monde« geht, dank dessen überhaupt das (Sich-)Zeigen möglich wird, wird als außeror-

---

hen gedeutet, in dem sich ein »lebensweltliches«, in der Welt sich befindendes Dasein offenbart (*Befindlichkeit, Lebenswelt* und *Dasein* dt. i. Orig.). Freilich nicht direkt bzw. unvermittelt, sondern auf dem Umwege über Texte, die sich im Modus der Fiktion auf eine *anders mögliche* Welt beziehen, welche als neu zu beschreibende auch auf die menschliche Existenz soll zurückwirken können.

213 Aber durch Zeichen sollte der Zugang zu den ›Dingen selbst‹ niemals vermittelt sein, worauf Derrida insistiert (*Grammatologie*, 86), der hier an die Husserl geradezu entgegengesetzte Bedeutung von Phänomenologie bei Johann H. Lambert und Charles S. Peirce erinnert (s. a. K. Schuhmann, *›Phänomenologie‹. Eine begriffsgeschichtliche Reflexion*, in: *Husserl Studies 1* [1984], 31–68).

214 Vgl. P. Ricœurs Kursus *Introduction historique au problème des signes et du langage* der Jahre 1962/3, wo unter Verweis auf Parmenides von einem »laisser-apparaître du logos« die Rede ist (4). Hier zit. nach der vom Fonds Ricœur veröffentlichten Fassung. Dieses Material dreht sich im Kern um die später immer wieder aufgeworfene Frage der *ontologischen Fundierung der Sprache bzw. ihres Verlustes* – dem Ricœur Jahre später im Sinne einer erfinderischen Referenz mit »ontologischer Vehemenz« zu begegnen versucht.

215 Kritisch zu dieser Redeweise vgl. Vf., *Zeigen, Sagen und Verstehen. Paul Ricœurs hermeneutische Wege durch die Phänomenologie – von der Aufmerksamkeit zur Sensibilität für den Anderen*, in: *On the Proper Use of Phenomenology. Paul Ricœur Centenary* (O. Abel, P. Marinescu, eds.), *Studia Phaenomenologica. Romanian Journal for Phenomenology XIII* (2013), 117-142.

216 Vgl. SZ, 154 zur »Aufzeigung«. Diese kommt dem Gedanken einer »auto-présentation« (*Selbstdarstellung*; dt. i. Orig.) des Wahren nahe, wie Ricœur mit Blick auf die Einleitung zur *Phänomenologie des Geistes* (137) schreibt. Doch seit Merleau-Ponty spätestens, an dessen Kritik eines philosophisch seine Gegenstände überfliegenden Denkens (*survol*) Ricœur anschließt (H71/2, 70), lässt sich ein entsprechendes absolutes Wissen nicht mehr verteidigen. Insofern bleibt die Philosophie seither vom Verlust dieses Wissens (geradezu als »deuil du savoir absolu«) gezeichnet; zwischen Prätentionen eines derartigen Wissens und Hermeneutik müsse man wählen, glaubt Ricœur (H71/2, 137).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dentlich wichtig eingestuft, insofern nunmehr das »problème ›monde‹ prend la place du problème ›autrui‹«. So kommt Heideggers Depsychologisierung des Verstehens zum Ziel (H71/2, 68): dessen Bezug auf die Welt sticht den Bezug auf den Anderen aus. Daran ändert sich auch dadurch nichts, dass die Bestimmung des In-der-Welt-seins auf dem Weg einer radikalen Besinnung auf die Sprache als *dire* (sagen) – im Gegensatz zu *parler* (reden) – erfolgen soll.

Die Sagen versteht Ricœur als »constitution existentiale« des Daseins, das Reden hingegen als »son aspect mondain« (H71/2, 76). Und als Aufgabe existenzialer Analytik definiert er, das Sprechen der als Sagen begriffenen Rede unterzuordnen (»subordonner le parler au dire«). In existenzialer Hinsicht soll Verstehen nunmehr auch besagen können: »se taire, laisser dire. Ce qui ne signifie pas être muet, ni taciturne. Le vrai silence est dans l'articulation; en ce sens, il est un mode du dire« (ebd.). In der mit Jean Ladrière beschriebenen *Artikulation von Sinn* auf der Grundlage dessen, was sich vor jeglichem Sprechen und vor jeglicher Aussage (Apophansis; H, 74, 83) *zeigt*[217], soll dann auch menschliche Kommunikation möglich werden, bei der das »moment de référence à autrui« bezeichnenderweise erst hinzutritt.

---

217 Vgl. die Beschreibung des weiten Weges von Aristoteles' Schrift *Peri hermeneias* (oder *De interpretatione*), die sich auf die Aussage bzw. *Apophansis* (als das apo- oder kataphatische, zu- oder absprechende »Sehenlassen von etwas als etwas«) konzentriert, bis hin zum hermeneutischen ›Als‹, welches allem Verstehen innewohnt, das sich auf Zu-verstehen-Gegebenes bezieht, bei J. Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt 1991. Wird letzteres ›sinnhaft‹ erfasst, findet lt. R. Schaeffler bereits (problematisches) Verstehen statt, das aber, wenn es Auslegung und Interpretation nach sich zieht, erst zu ›wirklich‹ Verstandenem führen soll. So schwankt der Begriff der Hermeneutik nach wie vor zwischen einer erweiterten Bedeutung, die letztlich auf jegliche unser Verstehen herausfordernde Erscheinungsform von Sinn und Sprache zu beziehen wäre, einerseits und einer Beschränkung auf eine Theorie andererseits, die rekonstruieren sollte, wie ausgehend von ›Sinnhaftem‹, das in textueller Form vorliegt und auszulegen ist, eine eigens (nach Möglichkeit methodisch) zustande gebrachte Interpretation möglich ist. Vgl. R. Schaeffler, *Verstehen*, in: H. Krings, H. M. Baumgartner, C. Wild (Hg.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 6*, München 1974, 1628–1641; G. Funke, *Problem und Theorie der Hermeneutik. Auslegen, Deuten, Verstehen in Emilio Bettis Teoria generale della Interpretazione*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung XIV*, Nr. 2 (1960), 161–181; E. Coreth, *Grundfragen der Hermeneutik*, Freiburg, Basel, Wien 1969, 63 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dabei bleibt der *hermeneutische Sinn des Verstehens* scheinbar unverändert erhalten, wie ihn Gadamer als Kampf gegen das Fremde (»lutte contre l'étranger«) bestimmt hat, der darin besteht, es in Eigenes zu verwandeln (»rendre ›propre‹«) und es sich insofern auch anzueignen.[218] In diesem Sinne sei das Verhältnis »du même à l'autre [...] tout-à-fait fondamental« (H71/2, 50). Das Angeeignete aber manifestiert sich als Welt; und darunter ist nicht etwa alles Sichtbare (oder dessen horizontale Verweisungsganzheit, wie sie von Phänomenologen beschrieben worden ist[219]), sondern »l'ensemble des réalités constituées par les textes«[220] zu verstehen, die es möglich machen sollen, in ihnen die »dimension de ma propre existence« wiederzuerkennen (H71/2, 24).

Seines Erachtens falsche bzw. irreführende Vorstellungen von Aneignung weist Ricœur allerdings entschieden zurück (H71/2, 135 f.). So geht es nicht etwa darum, dass dieses Wiedererkennen jede(r) für sich allein vollzieht, sondern vielmehr um die eigentliche »énigme de la compréhension«, nämlich um die »transgression de l'incommunicabilité profonde des êtres, le franchissement d'une limite, absolue à d'autres égards, celle de la distinction des êtres« (H71/2, 26). Auf dem Spiel steht nicht weniger als ein *Sieg über die Einsamkeit, über die »impénétrabilité mutuelle des êtres«* – bei der es allerdings bleibt, solange nicht etwas auf dem Umweg über Texte ›verstanden‹ wird[221]; und dazu ist anscheinend unbedingt Interpretation erforderlich. Ausdrücklich heißt es bei Ricœur: »Il n'y a pas de compréhension qui ne soit déjà une interprétation« (H71/2, 61).

So absorbiert der Begriff der Interpretation den des Verstehens weitestgehend (und wohl auch jegliche wie auch immer ›verstehen-

218 Mit *appropriation* übersetzt Ricœur das deutsche Wort *Aneignung* und schreibt ihm grundsätzlich die Funktion zu, dem Kampf gegen kulturelle Distanz und historische Entfremdung (*aliénation*) zu dienen (H71/2, 129).

219 C. F. Graumann, *Grundlagen einer Phänomenologie und Psychologie der Perspektivität*, Berlin 1960.

220 So gesehen geht die Welt nicht in von ihr handelnden Texten auf; sie stellt sich vielmehr als das Ensemble der durch Texte eröffneten *Bezüge* dar; vgl. *Der Text als Modell,* 90 (s. o. Anm. 14).

221 Ersichtlich bleibt man hier meilenweit von Verhaltensweisen zur Einsamkeit des Anderen entfernt, die wie der Trost keines ›Umwegs‹ über Texte bedürfen; vgl. M. Ignatieff, *Über den Trost in dunklen Zeiten,* Berlin 2021. Ein solcher Umweg mag möglich sein, doch ist es gewiss nicht der einzige, auf dem jene »impénétrabilité« ihren fatalen Anschein einbüßen kann.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

de‹ Begegnung mit dem Anderen). Erst unter dieser Bedingung leistet auch das Verstehen, was seine allererste Aufgabe ist, nämlich zu orientieren (H71/2, 71). Ein sein In-der-Welt-sein nicht vermittels gewisser Texte verstehendes und interpretierendes Dasein müsste so gesehen weitestgehend orientierungslos bleiben. Und das Gleiche müsste für jedes vermeintlich ›unmittelbare‹ Verhältnis zum Anderen wie auch für den Dialog und selbst für Diskurse gelten, solange sie nicht in schriftlich Fixierbares münden.

Man fragt sich allerdings, ob Ricœur hier nicht durchgängig nur ein mehr oder weniger gelehrtes Interpretieren vor Augen hat, während er ein Verstehen und Interpretieren, das im Leben, im Verhältnis zu Anderen und in den mit ihnen doppelsinnig geteilten Lebensformen stattfinden mag, weitestgehend außen vor lässt; und das, obgleich der Sinn der Aneignung des zu Verstehenden und Interpretierten in einer »révélation de nouveaux modes d'être« liegen sollte – bzw. darin, »*si vous préférez Wittgenstein à Heidegger* [!], de nouvelles ›formes de vie‹«, die uns neue Wege des Selbstverständnisses eröffnen könnten (H71/2, 136). *Demnach kann der Begriff der Lebensform ohne Weiteres an die Stelle des ›Daseins‹ treten.* (Im Unterschied zum ›Dasein‹ bezieht sich *dieser* Begriff jedoch von Anfang an auf Art und Weisen, d.h. auf das ›Wie‹ gemeinsam geteilten Lebens und lässt sich insofern nicht einfach als terminologisches Äquivalent einsetzen.)

Es erstaunt in dieser Perspektive nicht wenig, dass Ricœur mehrfach auf die *Befindlichkeit* zu sprechen gekommen ist, in der sich wie etwa in einer *tristesse poétique* unsere Art der Verwurzelung in der Welt (»enracinement«) als deren Qualität zeige.[222] ›Versteht‹ die aber nichts? Oder handelt es sich um eine Art und Weise unseres Daseins, in der sich zeigt, nicht nur *dass*, sondern *wie* wir uns in einer sich weder einfach ›offenbarenden‹, noch auch allein im Gehalt von Texten aufgehenden, vielmehr zunächst praktisch mit Anderen im doppelten Sinne des Wortes geteilten Welt befinden;

222 Nicht zum ersten Male zeigt sich hier eine Sympathie mit Mikel Dufrenne, wenn Ricœur unter Verweis auf Jean Cohen und auf Raymond Ruyers Rede von einer »›expressivité‹ des choses« (H71/2, 125 f.) schreibt: »le sentiment de la situation [bzw. jene *Befindlichkeit*] est enraciné plus bas que le connaître; seules des expériences en quelque sorte plus ›sauvages‹ révèlent quelque chose de cette préséance de l'ontologique sur le gnoséologique« (H71/2, 70). Vgl. SZ, § 29.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und zwar so, dass darin zugleich eine Herausforderung liegt, dies zu verstehen, Verstandenes auszulegen und schließlich zu interpretieren; womöglich mit der Aussicht, dass sich bessere von schlechteren, unangemesseneren oder weniger fruchtbaren Interpretationen unterscheiden lassen und dass die ›besseren‹ auf unser Leben auch zurückwirken?

Genau diese Problematik wird dann in der Trilogie *Temps et récit* (1983–85) unter dem Titel *Refiguration* bzw. *Mimesis III* verhandelt. Zuvor aber geht Ricœur mit seiner Theorie der lebendigen Metapher noch einen Umweg, ohne dabei das für ihn zentrale Problem einer *zu interpretierenden Welt*[223] aus dem Auge verlieren zu wollen, in der wir uns vor allem hermeneutischen Zugriff und vor jeglicher Erkenntnis bereits befinden – so aber, dass sich dies nicht von der praktischen Herausforderung trennen lässt, sie auch umzugestalten, nicht um sie zu beherrschen, wie es ein vor allem auf sein ›Können‹ stolzes Subjekt nahelegen würde, sondern *um sie zu ändern, wo dies unabdingbar erscheint*. Entsprechende negativistische Momente werden auf Ricœurs späteren Denkwegen mehr und mehr zur Geltung kommen; und zwar so, dass sich der Eindruck aufdrängt, sie seien menschlichem, in Lebensformen sich manifestierendem Dasein selbst schon immanent.

4. Sprachspiele und Lebensformen in hermeneutischer Perspektive

In der Theorie der *métaphore vive* von 1975 wird deren eigentümliche sprachliche Vitalität in diesem Sinne als *ontologische Vehemenz*

223 Es geht um die Welt, wie Ricœur unter Hinweis auf Gadamer schreibt, nicht um die Umwelt (*milieu/monde ambiant*; *environnement*); vgl. H71/2, 28; sowie Ricœur, *Philosophie et langage,* in: Klibansky (ed.), *Contemporary Philosophy,* 291. Dieser Text deckt sich nicht mit dem 1978er Aufsatz gleichen Titels (s. u.). Die Welt-Umwelt-Unterscheidung hatte zuvor ausführlich Heidegger entfaltet, auf den sich Ricœur hier auch bezieht, jedoch nicht auf dessen in diesem Zusammenhang relevante *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (*Gesamtausgabe Bd. 29/30*), Frankfurt/M. ^{2}1992, die auf Freiburger Vorlesungen der Jahre 1929–30 zurückgehen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

charakterisiert.[224] Diese bezieht sich auf unsere *Zugehörigkeit* zu einer gelebten Welt, die nicht zuletzt dank ›kreativen‹ Redens und Schreibens auch umzugestalten ist. Von *normalisierten* Formen der Rede muss eine »linguistische Phänomenologie« im Sinne Austins[225] zwar zunächst ausgehen, aber das verpflichtet weder diejenigen, die gewöhnlich mehr oder weniger ›normal‹ sprechen, noch gar eine Hermeneutik, die den Sinn ihres ›Sprachgebrauchs‹ verständlich zu machen sucht, dazu, sich mit der Normalität der entsprechenden

224 P. Ricœur, *La Métaphore vive*, Paris 1975, 313, 379. Im gleichen Jahr betont Ricœur (in *Parole et symbole*, 159), bislang die referenzielle Dimension der Rede und der Sprache im Allgemeinen nicht genug beachtet zu haben, die sich auf die »prétention à dire quelque chose sur la réalité, bref [!] sa valeur de vérité« beziehe, wie unter Verweis auf Bertrand Russells *On Denoting* (in: *Mind 14* [1905], 479–493) und Peter F. Strawsons *On Referring* (in: *Mind 59,* no. 235 [1950], 320–344) behauptet wird. Es ist ein Desiderat, diese restringierte Ausrichtung des Wahrheitsbegriffs mit dem im Spätwerk herausgearbeiteten Wahrheitsregister der Selbstbezeugung zu konfrontieren.

225 P. Ricœur, *Sprachwissenschaftliche Analyse und Phänomenologie des Handelns*, in: *Wissenschaft und Weltbild 25* (1972), Nr. 4, 254–260, hier: 257; ders., *Phänomenologie des Wollens und Ordinary Language Approach*, in: H. Kuhn, E. Avé-Lallement, R. Gladiator (Hg.), *Die Münchner Phänomenologie*, Den Haag 1975, 105–124, hier: 115; P. Ricœur, *A la gloire de la phronesis (Éthique à Nicomaque. Livre VI)*, in: J.-Y. Château (éd.), *La vérité pratique. Aristote, Ethique à Nicomaque. Livre VI*, Paris 1997, 13–22. Hier bezieht sich Ricœur auf Aristoteles' Lehre praktischer Weisheit so, dass sie sich wie eine proto-phänomenologische Vorwegnahme der *ordinary language philosophy* liest. Vgl. auch den sehr kondensierten, aber zentralen, posthum veröffentlichten Text von Ricœur aus dem Jahre 1972 zum Verhältnis von Phänomenologie und Sprachanalyse: *Analyse linguistique et phénoménologie de l'action* [Un inédit de P. Ricœur], in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques 99*, no. 4 (2015), 661–671. *En passant* anknüpfend an die Münchner Phänomenologie, namentlich an Alexander Pfänders *Phänomenologie des Wollens* (1900) und *Motive und Motivation* (1911), einerseits und an Autoren analytischer Provenienz wie Elizabeth Anscombe, Stuart Hampshire, Richard Peters, Richard Taylor und Abraham I. Melden insistiert Ricœur hier wiederum auf dem Primat einer der Freiheit verpflichteten Praxis, die sich in Handlungen schlechterdings nicht auflösen lasse, v.a. deshalb nicht, weil erst in menschlicher Praxis bzw. in politischen Lebensformen deren teleologischer, auf das Gute ausgerichteter Sinn erkennbar werde. In diesen praxisphilosophischen, noch die politischen Schriften des Spätwerks bestimmenden Rahmen fügt sich hier auch die Anknüpfung an John L. Austin ein.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sprachspiele und Lebensformen[226] einfach abzufinden und insofern alles zu lassen, wie es ist.[227] In diesem Sinne schließt sich Ricœur Habermas' Kritik an der von Gadamer vertretenen Ontologisierung jener Zugehörigkeit an und besteht auf der Möglichkeit und auf dem Sinn kritischer Distanzierung von all dem, was uns geschichtlich auf zunächst ganz und gar intransparente Art und Weise ausmacht. Er geht sogar so weit zu sagen: »Nothing survives from the past except through a reinterpretation in the present which takes hold of the objectivation and the distanciation which have elevated previously living values to the rank of a text.«[228] Dem entsprechend wird der Reinterpretation von Überliefertem eine quasi richterliche Macht

226 Ricœur bedient sich beider, u.a. in dem Leuvener Kursus *Le discours de l'action* (digitalisierte Fassung von 2015 verfügbar beim Fonds Ricœur) systematisch behandelter Ausdrücke später v.a. im Kontext eher politischer Überlegungen zur Achtung von kulturellen Differenzen; vgl. *Entretien avec P. Ricœur*, in: *La philosophie d'aujourd'hui*, Paris, Lausanne 1975, 8–23, hier: 15, 22.

227 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/M. 1977, Nr. 124. Ausdrücklich geht es Ricœur ja um die Entdeckung neuer Seinsweisen (»modes d'être«) oder Lebensformen (s. o., H71/2, 136; *La métaphore et le problème central de l'herméneutique*, 109). Diese sind ihrerseits in leibhaftigem Leben von *sujets capables* fundiert: »Ce qui rend la phénoménologie du je peux plus fondamentale que l'analyse linguistique [...], c'est son étroite affinité avec une ontologie du corps propre«, schreibt Ricœur in: *L'homme comme sujet de la philosophie* [1988], in: EC3, 305–325, hier: 319. Genau das lasse eine bloße Sprachanalyse allzu leicht vergessen. Im Übrigen werde das ›Können‹ eines *homo capax* von jenen bezeugt, die an es glauben; P. Ricœur, *Croyance* [1969], in: *Encyclopaedia Universalis V,* 171–176; www.universalis.fr/encyclopedie/croyance/, 21. Zum *homo capax* vgl. die Hinweise bei W. Hamacher, *Sprachgerechtigkeit,* Frankfurt/M. 2018, 134, 376, der hier unter Hinweis auf Lactantius von einem nicht nur »fähigen«, sondern auch »zugreifende[n] und besitzergreifende[n]« Menschen spricht.

228 P. Ricœur, *Ethics and Culture. Habermas and Gadamer in Dialogue*, in: *Philosophy Today 17*, no. 2–4 (1973), 153–165, hier: 165; ders., *Wissenschaft und Ideologie*, in: H. Kohlenburger (Hg.), *Die Wahrheit des Ganzen,* Wien, Freiburg, Basel 1976, 135–150, hier: 148 f. Jede kritische Interpretation bedient sich einer »fonction neutralisante de l'imagination à l'égard de la thèse du monde« so, dass es ausgeschlossen ist, sich einer *Wirkungsgeschichte* im Sinne Gadamers (dt. i. Orig.) einfach zu überlassen (Ricœur, *L'imagination dans le discours et dans l'action*, 214, 221).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Entscheidung darüber zugetraut, was durch Tradierung ›überleben‹ soll.[229]

Mit der Frage, woran sich diese Macht normativ orientieren müsste, befasst sich Ricœur in direkt daran anschließenden Arbeiten zur Ideologie- und Utopiekritik, die unter von ihm bejahten säkularen Bedingungen ein eschatologisches Erbe antreten.[230] Nach wie vor kommt dabei Texten hermeneutischer Vorrang zu. Texte sind es aus Ricœurs Sicht, was uns eine Welt eröffnen und zu entdecken erlaubt[231]; und zwar so, dass wir uns auch selbst nur »devant la texte« verstehen[232] – möglichst kritisch distanziert von uns selbst und von der eigenen Erfahrung, die allerdings zur Sprache drängt (»demande à être dite«), gesagt und verstanden zu werden verlangt, ohne dass man dies auf unsere Subjektivität ›ursprünglich‹ zurückführen könnte.[233] Doch wirken die Texte zurück auf ihre Leser, die auch leibhaftig eine Welt bewohnen, wie es vor allem das Sichbefinden in ihr bzw. das *Gefühl* offenbart. »Rien n'est plus ontologique

229 Später wird demgegenüber ein jeglichem ›Richten‹ vorausgehendes Affiziertwerden von Vergangenem stark gemacht; v.a. in: P. Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen 1998.

230 P. Ricœur, *Ideology and Utopia as Cultural Imagination*, in: *Philosophic Exchange 7*, no. 1 (1976), 17–28. Oft übersehen wird das negativistische Moment in Ricœurs Argumentation, der zufolge wir zu normativen Entscheidungen in der Kritik von Überliefertem und Ideologischem nur »across and through the figures of false consciousness« gelangen (ebd., 28). Zum Zusammenhang von Eschatologie und Utopie vgl. ders., *L'herméneutique de la sécularisation. Foi, idéologie, utopie*, in: *Archivio di Filosofia 46*, no. 2–3 (1976), 49–68.

231 Zwar soll weiterhin gemäß alter hermeneutischer Überzeugung gelten, dass es eine Geschichtlichkeit (*historicité* bzw. *condition historique de l'existence*) gibt, die jedem historischen Bewusstsein vorausgeht (*Entretien avec P. Ricœur,* in: *La philosophie d'aujourd'hui*, 17); doch haben wir zu dieser Geschichtlichkeit nur vermittels der Geschichte der Texte Zugang, durch die *die Geschichte* ihrerseits geradezu *als Text* erscheint: P. Ricœur, *Objektivierung und Entfremdung in der geschichtlichen Erfahrung,* in: *Philosophisches Jahrbuch 84* (1977), 1–12, hier: 10.

232 P. Ricœur, *Phénoménologie et herméneutique*, in: *Phänomenologische Forschungen 1* (1975), 31–75, hier: 50. Infolge der Rückwirkungen von Gelesenem auf unser Leben kann man u. U. aber sagen: »dîtes-moi quelles sont vos textes, je vous dirai qui vous êtes« (vorausgesetzt, den Texten kommt eine gewisse Autorität zu); vgl. P. Ricœur, *L'autorité du texte et le lien communautaire*, in: *Esprit*, no. 313 (3/4) (2005), 187–190, hier: 188.

233 Ricœur, *Phénoménologie et herméneutique*, 47, 49.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

que le sentiment. C'est par lui que nous habitons le monde«[234] (also keineswegs nur ein hermeneutisches ›Sein-zum-Text‹). Das wird indessen nur in einer notorisch vieldeutigen, metaphorischen, poetischen Sprachlichkeit deutlich, die sich jeglicher epistemischen *Verifikation* entzieht.[235] Wie ein roter Faden zieht sich die Frage nach einem *nicht-verifikationistischen Wahrheitsverständnis* durch Ricœurs Schriften der nächsten Jahre.[236] Hatte nicht schon Gabriel Marcel die menschliche Existenz als eine Angelegenheit der Zeugenschaft beschrieben, die darauf angewiesen ist, dass einem geglaubt werden kann und dass man Anderen glaubt, ohne sich dabei je auf Beweise stützen oder auf einen forensischen historischen Diskurs berufen zu können, der alle Zeugnisse der Beurteilung durch Dritte unterwirft?

Die *herméneutique du témoignage* fasst die Bezeugung (*attestation*) als zunächst an den Anderen adressiert auf[237]; und zwar so, dass sich dabei auch das menschliche Selbst als ein der Wahrheit verpflichtetes bezeugt. In diesem Sinne gehen Selbst-Bezeugung und Zeugnis bzw. Bezeugtes zusammen – *par excellence* im Phänomen des Versprechens[238], bei dem die eigene Glaub- und Vertrauenswür-

234 P. Ricœur, *Puissance de la Parole: Science et Poésie*, in: *La Philosophie et les Savoirs*, Paris 1975, 159–177, hier: 176; ähnlich in: ders., *Gott nennen*, in: B. Casper (Hg.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg i. Br., München 1981, 45–79, hier: 55. Die Gefühle, *moods, humeurs*, die durch poetische Sprache ausgedrückt werden, »werfen uns [...] mitten in die Dinge«, heißt es hier.

235 In seinen *Remarques sur la communication du Professeur Karl Löwith*, in: H.-G. Gadamer (éd.), *Vérité et Historicité*, La Haye 1972, 22–28, spricht Ricœur allerdings auch von einer (geschichtlichen, nicht ›historischen‹) »vérification existentielle« (26). Später wird ein strikter Verifikationsbegriff, wie er auf erkennbare Sachverhalte bezogen werden kann, mit Blick auf das Ganze einer Lebensgeschichte zurückgewiesen (*Lectures on Ideology and Utopia*, 241).

236 P. Ricœur, *Conclusion*, in: H. L. van Breda (éd.), *Vérité et vérification. Actes du IV. Colloque International de Phénoménologie*, La Haye 1974, 190–209, hier: 192.

237 P. Ricœur, *L'herméneutique du témoignage*, in: *Archivio di Filosofia 42* (1972), 35–61, auch in: *An den Grenzen der Hermeneutik*, Freiburg i. Br., München 2008, 7–40.

238 Vgl. P. Ricœur, *Les implications de la théorie des actes de langage pour la théorie générale de l'éthique*, in: *Théorie des actes de langage, éthique et droit,* Paris 1986, 89–105, hier: 93 ff.; *Individu et identité personelle*, in: *Sur l'individu*, Paris 1987, 54–72, hier: 55, 71 (auch in EC3, 329–353).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

digkeit derer auf dem Spiel steht, die ihr Wort geben und, mehr noch, nicht selten *durch ihr ganzes Leben das Versprochene einlösen* müssen oder darin versagen. Dabei sehen sie sich mit einer nicht ›leicht zu nehmenden‹ Welt von Widerständen und Hindernissen, Um- und Abwegen konfrontiert[239], die nicht bloß wahrgenommen wird, wie es Husserls Phänomenologie der Lebenswelt zeitweise nahelegen konnte, sondern die menschliche Existenz als eine Weise des Widerstehens erfahrbar werden lässt – wie es bereits aus Maine de Birans Notaten, aus Diltheys Realitätsbegriff und aus Merleau-Pontys Rede von einer »Landschaft der Praxis« hervorging.[240]

Nicht nur eine ›Welt‹ von Dingen widersteht uns jedoch durch ihre Trägheit und Widrigkeit (*adversité*[241]), sondern vor allem die Anderen widerstehen uns; und zwar nicht allein durch ihr Tun, sondern schon dadurch, dass sie uns als Andere nicht zur Verfügung stehen.[242] Vielmehr stehen wir ihnen zur Verfügung gemäß einer »disponibilité qui procède d'abord de toi vers moi«. Dieser von Marcel entlehnte Gedanke lässt es als geradezu widersinnig erscheinen, von Anderen Besitz ergreifen zu wollen (»posséder l'impossédable«). Aber während Marcel hier weniger an Andere als solche, als vielmehr an das ›Sein‹ denkt, wird sich bei Ricœur, unter dem

239 Ricœur, *Phänomenologie des Wollens und Ordinary Language Approach*, in: Kuhn et al. (Hg.), *Die Münchner Phänomenologie*, 105–124, 110, 124 zu Hans Lipps' Phänomenologie des Versprechens und zur Kritik an einem vermeintlich primär ›sehenden‹, nicht praktisch sich manifestierenden *cogito*.

240 M. Merleau-Ponty, *Die Abenteuer der Dialektik* [1955], Frankfurt/M. 1984, 241. Nur am Rande ist hier darauf hinzuweisen, dass Ricœur in ›praxisphilosophischer‹ Hinsicht schließlich stark zu einer Reaktualisierung der aristotelischen *phronesis* neigte, wie es auch seine späte Erinnerung an Gadamer und sein Kommentar zu Pierre Aubenques *La Prudence chez Aristote* (1963) anzeigen: P. Ricœur, *Retour de Gadamer*, in: *Libération,* no. 4703 (1996), 1–3; auch verfügbar auf www.fondsricoeur.fr; *A la gloire de la phronesis (Éthique à Nicomaque. Livre VI)*, 13–22.

241 M. Merleau-Ponty, *Der Mensch und die Widersetzlichkeit der Dinge*, in: *Das Auge und der Geist*, Hamburg 1984, 115–134.

242 Inwiefern nicht, wird eines der großen Themen im späteren Werk von Levinas sein; u.a. in *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* [1974/8], Freiburg i. Br., München 1992, wo es auch zu einer Subversion des menschlichen Willens kommt (123 ff.), mit der sich Ricœur schwer tun musste. Hierbei geht es keineswegs darum, jene Verfügbarkeit, die man sich selbst versagt, nur Anderen zuzusprechen. Gemeint ist eher ein dem Anderen offen stehendes bzw. angebotenes Zur-Verfügung-stehen (ohne instrumentalistischen Beiklang).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

maßgeblichen Einfluss von Levinas, mehr und mehr der Gedanke durchsetzen, dass es der Andere als solcher ist, von dem her eine unüberwindliche Widersetzlichkeit gegen jegliche Inbesitznahme zur Geltung kommt und dass von daher das zunächst mit Marcel und Heidegger bedachte *co-esse* oder *être-avec* bzw. Mitsein in einem »monde en commun« neu zu interpretieren wäre.[243] Was es zu allererst zu verstehen gilt, ist dies: wie es überhaupt möglich ist, in einer gemeinsam geteilten und vielleicht bewohnbaren Welt zu ko-existieren (bzw. sie als solche zu leben, im transitiven Verständnis dieses Wortes), in der über niemanden zu verfügen ist, in der man vielmehr Anderen zur Verfügung steht, deren Alterität in dieser Welt nicht aufgeht. Auch das soll jedoch zunächst aus der Welt des Textes (»monde de texte«) mit der ihr eigenen Alterität symbolischen Sinns[244] hervorgehen, die sich indirekt auf eine mit Anderen geteilte, kommunikativ zu realisierende Welt der Praxis bezieht, »dans quoi il serait possible de vivre«.[245]

Ob sich eine solche, geradezu *veranderte Welt* aber als ›lebbar‹ erweisen wird, steht dahin. Lässt sich die zunächst sich aufdrängende »Unmöglichkeit der Kommunikation« wirklich aufheben – oder blickt man hier in »Abgründe [...], die der Diskurs niemals überwindet« – zumal er sich ›zwischen uns‹ niemals auf identischen Sinn stützen kann, den Ricœur für unauffindbar hält?[246] Stellt sich infolgedessen ein »Schmerz, der eigenen Vergangenheit gegenüber

243 Vgl. P. Ricœur, *Gabriel Marcel et la phénoménologie*, in: *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, Neuchâtel 1976, 53–74, sowie die sich anschließenden Diskussionsbemerkungen (75–94), hier: 56, 63, 66. Der von Marcel zu Levinas zurückgelegte Weg ist hier nicht i. E. nachzuzeichnen; vgl. aber Ricœur, *La pensée de Gabriel Marcel*, wo mit Blick auf beide Philosophen zwischen Ontologie und Ethik ein »milieu d'hospitalité« in den Blick kommt, das sich als bloße Ko-Existenz (das auch indifferent und bloß nebeneinander denkbar wäre) nicht mehr fassen lässt (ebd., 10–13). In entfernter Beziehung dazu steht der später ins Spiel kommende Begriff einer »hospitalité langagière« und »narrative«; etwa in: *Responsabilité et fragilité*, in: *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique,* no. 76–7 (2003), 127–141, hier: 136 f.

244 Ricœur, *Le symbole donne à penser,* 68.

245 Ricœur, *Philosophie et langage*, 460, 462 f.

246 P. Ricœur, *Diskurs und Kommunikation*, in: *Neue Hefte für Philosophie 11* (1977), 1–24, hier: 5; *Vom Übersetzen*, 43. Vgl. demgegenüber den Kommentar zu Freges (mehrfach wieder aufgegriffener) Unterscheidung von Sinn und Bedeutung (*sens* und *référence* bzw. *sens* und *dénotation* in H71/2, 18, 24, 27, 128 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fremd zu werden«, ein, ohne dass sich daraus noch eine »Bildung« ergeben könnte, wie sie Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* beschrieben hat? Oder müssen wir unvermeidlich daran festhalten, dass wir *sagen*, worin dieser Schmerz liegt, und dies werde sich im *Gesagten* als potenziell öffentlicher *articulation du sens* (Ladrière) dialektisch aufheben lassen?[247] Genau darauf baut Ricœur noch Mitte der 1970er Jahre[248] – weit entfernt, in dieser Hinsicht einfach »auf Hegel verzichten« zu wollen, wie er es später (in *Zeit und Erzählung III* [1985]) selbst forderte. Und dabei glaubt er sich rückhaltlos auf das »ursprünglichste Verstehen« verlassen zu dürfen, das seines Erachtens in dem »Versuch« liegt, »das zu bestimmen, was mich affiziert«, bzw. »zu denken, was ich empfange«[249]. Wenn das Denken

247 Vgl. P. Ricœur, *Phenomenology and the Social Sciences*, in: *The Annals of Phenomenological Sociology II* (1977), 145–159, hier: 147. Entsprechend optimistisch beurteilt er die Aussichten einer ›verstehenden‹, hermeneutisch fundierten Sozialwissenschaft in der Auseinandersetzung mit dem Anschein nach ›Sinnfremdem‹; P. Ricœur, *Hegel and Husserl on Intersubjectivity,* in: H. Kohlenburger (ed.), *Reason, Action and Experience. Essays in Honor of Raymond Klibansky*, Hamburg 1979, 13–29, hier: 18–25. Auf Ladrière beruft sich Ricœur mehrfach im Kontext seines *Discours sur l'action* (1970/1).

248 Ricœur, *Objektivierung und Entfremdung in der geschichtlichen Erfahrung*, 9.

249 Vgl. ebd., 4, sowie *Vom Übersetzen,* 43. Dem läuft allerdings eine Passivität zuwider, die Ricœur in seinem dem Freud-Buch unmittelbar vorangegangenen programmatischen Beitrag zur 1962 veranstalteten Konferenz der UNESCO über »Les fondements du symbolisme à la lumière de plusieurs disciplines« beschrieben hat: *Le conflit des herméneutiques: épistémologie des interprétations*, in: *Cahiers internationaux de symbolisme 1,* no. 1 (1963), 152–184. Hier geht es darum, die Symbole sprechen zu lassen, im Gegensatz zu einer weitgehend leer gewordenen technizistischen Sprache, der Ricœur die Wiederbelebung eines Archaismus entgegensetzt, von dem er sich auf den Spuren Heideggers und Bachelards eine Rückkehr zur vollen Sprache eines geradezu sprechenden, dabei vieldeutigen Seins verspricht. Die Rede ist sogar von einer *Remythisierung* (166) in einem »laisser venir de sens« und »laisser apparaître les visées les plus lontaines du symbole« (167), das deren Wahrheit in einer aussagbaren Analogie des Seins wiederherstellen soll (168). Diese würden wir nicht etwa willentlich wiederherstellen; vielmehr soll gelten: das Sein selbst bzw. genauer: die »étance même, la qualité d'être« (Étienne Gilson) »s'adresse à nous« (168, 170). Das jedenfalls geht aus einer ersten, kindlichen Naivität hervor, die Ricœur auf kritischem Wege wiedergewinnen will – im Durchgang durch die Entlarvung von Mythen, Symbolen und Träumen, die völlig zu verbergen, zu entstellen und zu entfremden drohen, worum es uns als begehrenden Lebewesen gehen muss: die im *désir* und in *pulsions* sich manifestierenden »visées fondamentales« unseres Lebens (173, 176). Dagegen werden kritische

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

unsere Affizierbarkeit derart durchdringen und sich transparent machen könnte, käme es am Ende nur noch in Frage, so affiziert zu werden, wie man sich affizieren lassen möchte?[250] Würde das nicht bedeuten, jegliche radikal passive Affizierbarkeit in Abrede zu stellen und sie insgeheim aktivistisch umzudeuten, so als würde sie sich nur uns selbst verdanken?[251]

Macht sich hier wiederum jene Abwehr alles ›Unmittelbaren‹ bemerkbar, die Ricœur zutiefst der »stummen Finsternis« (DI, 469/DlI, 480) des Leibes, jeglichem direktem Affiziertwerden, allen noch unverstandenen Gefühlen einschließlich der *diastasis* und *distentio* der Seele[252] und auch der menschlichen Stimme misstrauen lässt?

Verfahren einer Entschleierung (»dévoilement« bzw. »désoccultation«) so aufgeboten, als könnte die *alethéia* (i. Orig.) Heideggers das Gleiche bedeuten wie Bewusstwerdung im psychoanalytischen und Aufklärung im philosophischen Sinne (177). All dies richtet sich gegen unsere Widersetzlichkeit gegen die Wahrheit als unsere fundamentale Hybris (179). Ricœur deutet diese Wahrheit explizit an: es gehe darum, wieder ›wie die Kinder‹ zu werden, wie es an einschlägiger Stelle heißt (184). Ist das sehr weit entfernt von der Haltung (»attitude«) einer hermeneutischen Passivität, »qui se tient prêt à se laisser interpréter lui-même«? Vgl. Ricœur, *La philosophie et la spécificité du langage religieux,* 25.

250 Genau so deutet Ricœur Gadamers Begriff der Wirkungsgeschichte: als unserem Denken unterworfen, was wir empfangen. Dabei geht es um das »project of allowing oneself to be affected, and the competence to remain affected«; *History and Hermeneutics*, 7, 11. Zuvor war wiederum das Modell eines dialogischen Verhältnisses zum Anderen zurückgewiesen worden. Im Gegensatz zu letzterem behauptet Ricœur: »between our contemporaries and ourselves« könne im Grunde die gleiche Art der Vermittlung vorliegen wie zwischen uns und Texten, die sich auf die Vergangenheit beziehen (ebd., 14).

251 Diese Fragen brechen, wiederum offenbar unter dem Einfluss von Levinas, v. a. auf in dem Aufsatz: *L'attestation: entre phénoménologie et ontologie*, in: J. Greisch, R. Kearney (éd.), *Paul Ricœur. Les Métamorphoses de la raison herméneutique,* Paris 1991, 381–403, wo Ricœur auf der Suche nach einer Ontologie ist, die einem ›fähigen‹, in einer praktischen Welt von Wegen und Hindernissen sich bewährenden, Subjekt (*sujet capable*) genauso Rechnung tragen müsste wie dem ethischen Befund, dass es nur vom Anderen her überhaupt zum ›antwortenden‹ werden kann, niemals allein aus sich heraus (391, 400 ff.). So wäre denn auch der frühere Begriff des absolut Unwillentlichen umzudeuten.

252 Mit Blick auf Plotin und Augustinus erklärt Ricœur unmissverständlich: unsere Zeiterfahrung »n'est jamais vécue directement«, sie sei deshalb unvermeidlich auf symbolische (interkulturell diverse) Artikulation angewiesen; und zwar so radikal, dass man sagen kann, es sei der »procès de symbolisation

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erklärt sich so, dass er geradezu einer »Entmachtung der Stimme« das Wort redet und darauf insistiert, Hermeneutik beginne erst dort, »wo der Dialog endet«[253], und dieser könne, hermeneutisch geläutert, erst wieder einsetzen, nachdem die durch Texte vermittelte Alterität in der Selbstheit einsamer Leser:innen integriert worden ist, die sich dann aber erneut ›äußern‹ müssen, da sie sich in ihrer Selbstheit niemals hermeneutisch selbst genügen können?[254]

---

qui *fait* le temps humain«. Vgl. Ricœurs *Introduction*, in: *Le temps et les philosophies*. Études préparées pour l'UNESCO [par H. Aguessy, B. Hama, A. Hasnaoui et al.], Paris 1978, 11–29, hier: 24. Zur *distentio* als Entsprechung zur neuplatonischen *diastasis* vgl. ebd., 13, sowie *Autrement,* 12.

253 Man mag bezweifeln, ob die zentrale These des Interpretationsbuches, dass wir des Verstehens durch »ein andere[s] Bewußtsein« bedürfen und uns in unserem »Wunsch nach Sein« (*désir d'être*) keineswegs selbst genügen können (DI, 468/DlI, 480), mit dieser geradezu anti-dialogistischen Überzeugung des Autors je befriedigend konfrontiert worden ist.

254 Ich muss gestehen, dass mir diese Abwertung des Dialogischen, die unbedingte Hochschätzung verschriftlichter Textualität und die beschriebene Nachordnung allen Verstehens mit Anderen in lebenspraktischer Hinsicht fatal vorkommen. Vgl. P. Ricœur, *Die Schrift als Problem der Literaturkritik und der philosophischen Hermeneutik,* in: J. Zimmermann (Hg.), *Sprache und Welterfahrung*, München 1978, 67–88, hier: 86 f., 74.; sowie Ricœur, *Der Text als Modell,* 101. Hier verteidigt der Autor erneut die »Objektivität« des Textes gegenüber dem, was er für dialogistische Missverständnisse zu halten scheint. Auch im Verhältnis zum Text spielt sich keinerlei ›Dialog‹ ab. In der Tat stellen jedenfalls Texte nicht *von sich aus* Fragen an uns, wie es Andere tun können (s.o.). Schließlich geht Ricœur so weit, einer (analog vorgestellten) körperlosen Stimme des Textes mehr zuzutrauen als der Rede des Anderen in leibhaftiger Präsenz und einer vermeintlichen »Reminiszenz« des Wahren in der Innerlichkeit eines Subjekts, gegen die Ricœur noch in dem späten, anti-platonischen Essay polemisiert *Éloge de la lecture et de l'écriture*, in: *Études théologiques et religieuses 64*, no. 3 (1989), 395–405, hier: 398, 402. Doch bleibt er in dieser Frage am Ende zutiefst ambivalent, wie sein Hinweis auf die »einzigartige Passivität und Fremdheit« einer (nicht nur metaphorisch vorgestellten) Stimme beweist, die im Verhältnis des Selbst zu sich unaufhebbar und in gewisser Weise unheimlich bleibt (*Vielfältige Fremdheit*, in: *Andersheit – Fremdheit – Toleranz*, Ulm 1999, 11–30, hier: 28; auch in: EC3, 393–414).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5. Bewohnbare Welt?

Die wichtigste Funktion von Texten wäre es in dieser Sicht allerdings nicht, überhaupt etwas symbolisch und vieldeutig zu verstehen und zu denken zu geben, sondern wiederum: eine Welt vorstellbar zu machen in der man ›wohnen‹ (bzw. *beherbergt werden*) könnte.[255] Denselben *praktischen Sinn* hat *kreative* metaphorische Rede: sie zeitigt eine *augmentation icônique* (François Dagognet) unseres In-der-Welt-seins, das die Bewohnbarkeit einer Welt keineswegs von sich aus verbürgt. Gerade das steht vielmehr im Kern in Frage: ob eine Welt möglich ist oder im Zuge einer »reality remade« (Nelson Goodman) überhaupt erst *möglich werden* kann, »in which we could dwell«.[256]

Aber was bedeutet das – zumal im Rahmen einer Hermeneutik, die sich nach ›1945‹, in einem weitgehend verwüsteten Europa auch ihrerseits ganz neu im ›Kontext‹ von Zeit und Geschichte situieren musste?

Die Aufgaben der Hermeneutik hat Ricœur unter der Ägide dieser beiden Leitbegriffe in *Zeit und Erzählung I* (1983) klar umrissen[257]:

---

255 Ein wichtiger Unterschied: man *wird* beherbergt, wohnt aber ›selbst‹ – was von hermeneutischer Seite immer wieder unter Hinweis auf den einschlägigen Text Heideggers erläutert wird (s. H. Wiechens [Hg.], *Bauen Wohnen Denken. Martin Heidegger inspiriert Künstler,* Münster 1994). Als ob es nicht auch darauf ankommen würde, wie die Welt ›bewohnt‹ wird. In diesem Sinne schreibt H. Arendt: »Die Weise, nach der wir Menschen eigentlich auf der Erde sind, ist […] das Wohnen. Menschsein: Als Sterblicher auf der Erde sein, heisst: Wohnen.« Und sie fügt hinzu: »Menschsein = die Erde bewohnen = als Sterblicher auf der Erde sein; die Flüchtigkeit des menschlichen Bezugs zur Erde, der Mensch ist ›nicht von dieser Welt‹, er ist auf ihr nur im Modus des Wohnens. Dies besagt seine Sterblichkeit.« H. Arendt, *Denktagebuch, 1950 bis 1973. Erster Band,* München, Zürich ^{2}2003, 144. Doch weist die menschliche Sterblichkeit ihrerseits eine Historizität auf, in pandemischen, aber auch kriegerischen und genozidalen Zeiten und unter ökologischen Bedingungen, die Millionen zur Flucht zwingen – auf die Gefahr hin, unterwegs in einer *massa perdita* unterzugehen...

256 Ricœur, *The Function of Fiction in Shaping Reality*, 136, 139; *Mimesis et représentation*: 61.

257 Jedes interpretative Anknüpfen an das Werk Anderer muss unvermeidlich selektiv erfolgen. Wie das hier geschieht, wird gleich deutlich werden. Vergleichsweise abgeblendet bleiben abgesehen von hier zitierten und kommentieren Arbeiten zur Hermeneutik die folgenden Stationen, die Ricœurs Denkwege

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sie liegen darin, »die Gesamtheit der Vorgänge zu rekonstruieren, durch die ein Werk sich von dem undurchsichtigen Hintergrund des Lebens[258], Handelns und Leiden abhebt, um von einem Autor an einen Leser weitergegeben zu werden, der es aufnimmt und dadurch sein Handeln verändert« (ZEI, 88/TRI, 86). In der Aussicht auf eine bewohnbare Welt geht es jedoch darüber hinaus um das *Worumwillen* dieses als *Mimesis I-III* rekonstruierten Zusammenhangs. Deshalb insistiert Ricœur gegen die romantische Hermeneutik und über Heidegger hinausgehend: »Das, was in einem Text interpretiert wird, [ist] der Vorschlag einer Welt [...], in der ich wohnen und meine eigensten [!] Möglichkeiten entwerfen könnte« (ZEI, 127/TRI, 122). Haben wir einen solchen »Vorschlag« nicht zunächst Anderen zu verdanken, an die wir anknüpfen können? Und betrifft er nicht im Zuge der *Mimesis III*, durch die der Text gewissermaßen seinen Weg zurück in die Welt findet, das Zusammenleben mit Anderen, die uns Zeit-Räume lassen, eröffnen und sichern müssen, ohne die wir auch die ›eigensten‹ Möglichkeiten niemals realisieren könnten?

---

durchlaufen haben: (a) das Verhältnis zwischen Hermeneutik und Reflexion (P. Ricœur, *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique* [communication de P. Ricœur suivie d'un débat avec A. Caracciolo et d'autres], in: *Archivio di Filosofia 31*, no. 1–2 [1961], 51–73; ders., *Herméneutique et réflexion*, in: *Archivio di Filosofia 32*, no. 1–2 [1962], 19–41); (b) die Konflikte verschiedener Interpretationen (Ricœur, *Le Conflit des herméneutiques: épistémologie des interprétations*, 152–184); (c) das Verhältnis von Symbolik, Zeitlichkeit und Existenz (P. Ricœur, *Existence et herméneutique*, in: H. Kuhn et al. [Hg.], *Interpretation der Welt*, Würzburg 1965, 32–51, auch in: CI, 23–50); (c) die Frage der Demythologisierung (*Conférence au centre européen universitaire de Nancy*; vgl. Nr. II. A. 222 in der Bibliographie in: L. W. Hahn [ed.], *The Philosophy of Paul Ricœur*, Chicago, La Salle 1995); (d) die Frage kritischer Distanzierung vom Überlieferten, der Ideologie- und Säkularisierungskritik (seit Anfang der 1970er Jahre; vgl. P. Ricœur, *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II* [1986], Paris 1998; sowie ders., *L'herméneutique de la sécularisation. Foi, Idéologie, Utopie,* s. Anm. 230); (e) die biblische Hermeneutik (vgl. v. a. P. Ricœur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* [1994], Paris 2006); (f) die Funktion der Hermeneutik in den Sozialwissenschaften (P. Ricœur, *L'herméneutique et la méthode des sciences sociales*, in: P. Amselek [éd.], *Théorie du droit et science,* Paris 1994, 15–25); sowie schließlich (g) Fragen des Verhältnisses zwischen Hermeneutik und Rhetorik, Gerechtigkeit und Recht (P. Ricœur, *Rhétorique. Poétique. Herméneutique*, in: *De la métaphysique à la Rhétorique*, Bruxelles 1986, 143–155, auch in: L2, 481–495; ders., [*Pour une herméneutique juridique:*] *Interprétation et/ou argumentation*, in: *Le Juste 1* [1995], Paris ^{2}2022, 215–242).

258 »Fond opaque du vivre«; *Mimesis et représentation,* 53.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Betrifft also die nur zu bezeugende »habitabilité du monde« insofern einen sozialen »accord de l'homme et du monde«?[259]

Müsste eine bloß auf Texte fixierte literarische Hermeneutik nicht in der Tat eine »arme Verwandte«[260] einer viel weiter zu fassenden Hermeneutik bleiben, die letztlich auf eine durch Texte ›refigurierte‹ *soziale Welt* zielt, welche zu einer nicht bloß irgendwie, sondern gegebenenfalls auch *würdig* und *gut* bewohnbaren[261] nur durch eine Praxis der Hospitalität und Gastlichkeit *dank Anderer* werden kann?[262] Was Ricœur in seinem späten Werk explizit als »Hermeneutik des Selbst« entfaltet, lässt diesen Zusammenhang nicht immer deutlich erkennen (Sca, 29 ff./SaA, 28 ff.). Doch sieht er sich bereits in *Soi-même comme un autre* (1990) dazu genötigt, selbsthaftes Leben nicht nur als auf der Suche nach seiner eigenen Erzählbarkeit befindliches[263] zu verstehen, sondern es hinsichtlich seiner praktischen Bezeugung zu denken, die sich in den Spielräumen einer solchen Praxis bewegt.[264]

---

259 P. Ricœur, *Philosophie, sentiment et poésie. La notion d'apriori selon Mikel Dufrenne*, in: *Esprit 29,* no. 293 (3) (1961), 504–512, hier: 509 f.

260 ZEIII, 283 ff./TRIII, 255 ff.

261 Vgl. Ricœur, *Entre éthique et ontologie: la disponibilité*, in: Sacquin (éd.), *Gabriel Marcel*, 157–165, 193–200, wo der Autor mit Blick auf Wittgenstein zu bedenken gibt, es gehe um eine im Zeichen von Hiroshima versehrte Welt, »dans lequel on peut vivre« (195 f.). Aber *wie,* ist mit John Rawls u.a. die Frage. Vor dieser Frage bleiben Hermeneutik-Theoretiker wie Quentin Skinner und E. D. Hirsch noch stehen, die auf dem historischen Kontext literarischer Interpretationsarbeit insistieren; vgl. E. D. Hirsch, *Three Dimensions of Hermeneutics*, in: *New Literary History 3* (1971), 245–261, hier: 250–254; Q. Skinner, *Hermeneutics and the Role of History*, in: *New Literary History 7* (1975), 209–232.

262 Keineswegs müsste man, um dem Rechnung tragen, wie »in Heideggers Diskurs die Herrschaft einer ausgedehnten Metaphorik der Nähe« im Sinne »der einfachen und unmittelbaren Präsenz« sowie mit ihr kurzgeschlossener Werte von »Nachbarschaft, Behausung, Haus, Dienst, Bewahrung, Stimme und Gehör« bedienen, wie Derrida argwöhnte. Sind nicht alle diese Begriffe im Zeichen unaufhebbarer Alterität revidiert worden, die es ausschließt, in der fraglichen »Nähe« wie im »Häuslichen« je ganz ›bei sich‹ zu sein? Vgl. J. Derrida, *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988, 136.

263 Wie der Titel jenes einschlägigen Textes lautet (s. o. Anm. 132). P. Ricœur, *The Human being as the Subject Matter of Philosophy*, in: *Philosophy and Social Criticism 14,* no. 2 (1988), 203–215, hier: 213; Sca, 210 f./SaA, 219.

264 Drastisch schreibt Ricœur: »A life is no more than a biological phenomenon as long as it has not been interpreted« – und zwar vor allem im eigenen Interesse

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Weder ein solches Leben auf der Suche nach seiner eigenen Erzählbarkeit noch auch das praktisch bezeugte Selbst lässt sich als biologisch reduzierbares vorstellen. Dass man wie auch Ricœur selbst bis heute häufig mit Charles Taylor von Menschen auch als hermeneutischen (*self-interpreting*) *language animals* spricht[265], kaschiert in dieser Hinsicht entscheidende Unterschiede. In geschichtlichem Leben wird nicht auf eine gewisse Umgebung ›reagiert‹, sondern in einer mehr oder weniger zu verstehenden Welt[266] auf Anderes und Fremdes Antwort gegeben[267]; und zwar so, dass dabei das jeweilige ›Worauf‹, das keineswegs einfach ›gegeben‹ ist[268], ebenso wie die Möglichkeit des Verstehens selbst radikal mit auf dem Spiel steht[269]. Wenn darin mehr liegt als nur

---

eines Selbst, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, um es mit Heidegger zu sagen (vgl. Ricœur, *Life in Quest of a Narrative*, 27 f.). Wie das zur später v.a. mit Levinas gedachten Dezentrierung des Selbst im Zeichen eines ihm vom Anderen her widerfahrenden und es im Sinne von G. Marcel ›verfügbar‹ machenden Anspruchs passen soll, bleibt rätselhaft. Gilt es zwischen Biologie und Hermeneutik eines letztlich auf sich selbst zentrierten Selbst nicht noch dritte Wege zu erkunden? Siehe dazu die Überlegungen im Anschluss an Canguilhem zum Leben in biologischer, sozialer und existenzieller Bedeutung in: *Le Juste 2*, Paris 2001, 217. – Der Begriff einer narrativen Identität, die geradezu durch die Erzählung hervorgebracht wird (P. Ricœur, *Le récit interprétatif*, in: *Recherche de Science Religieuse 73*, no. 1 [1985], 17–38, hier: 21, 23), hat inzwischen eine fragwürdige Karriere hingelegt, in der der nicht weniger wichtige Gedanke praktisch bezeugten, nicht erst nachträglich erzählten Selbstseins weitgehend unterschlagen wird.

265 C. Taylor, *Philosophical Arguments,* Cambridge, London 1995, 113; J. R. Searle, *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, Oxford 2010, ch. 6.

266 S. o. Anm. 223 zur Unterscheidung von Umwelt und Welt.

267 E. Cassirer, *Essay on man* [1944], New York 1954, 6, 21, 24, 26, 43 f.; J. Starobinski, *Aktion und Reaktion. Leben und Abenteuer eines Begriffspaares*, Frankfurt/M. 2003; D. Böhler, *Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode*, in: M. Fuhrmann, H. R. Jauß, W. Pannenberg (Hg.), *Text und Applikation. Poetik und Hermeneutik IX,* München 1981, 483–511, hier: 484 f.

268 Waldenfels, *Antwortregister*, 15, 241.

269 Und zwar derart radikal, dass Georges-Arthur Goldschmidt zu dem Schluss kam, dass gerade das, was der Sprache Widerstand leistet und das Sprechen immer wieder scheitern lässt, sie am meisten ausmacht und sie »zum Reden bringt«. »In diesem Abgrund gründet das Sprechen«, lesen wir in seinem Buch *Freud wartet auf das Wort. Freud und die deutsche Sprache II,* Frankfurt/M. 2008, 15 f., 25, 146, 158 – im Gegensatz zu Paul Valéry, für den feststand: »Der eigentliche Vollzug der Rede [...] überlebt das Verstandenwerden nicht«

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

›leben‹, so muss das »Anders-sein-als-Leben« allerdings aus ihm selbst entsprungen sein, mutmaßte Georg Simmel.[270] Nimmt dieses Anders-sein geschichtliche Form an, erweist es sich keineswegs nur als eine Art Zutat zum Leben, die ihm äußerlich bliebe, sondern als – förderliches oder zersetzendes – »Ferment der Lebendigkeit«[271] eines menschlichen, leibhaftigen Selbst, das sich responsiv zu allem verhalten kann, was seine ›Antworten‹ herausfordert, und auf diese Weise eine geschichtliche Gestalt annehmen kann. Insofern geht letztere aus dem Leben hervor und wirkt auf es zurück, ohne dass aber Leben und Geschichte je ganz zur Deckung kommen könnten.

Interpretiertes Leben ist abgesehen davon auf den ethischen und moralischen Kontext menschlicher Lebensformen angewiesen, in denen es sich nur als wie auch immer ›aufgenommenes‹ auch verständlich werden und verständlich machen kann, wenn auch nur begrenzt. Wo es keinen solchen Kontext gibt, entbehrt auch das Erzählen jeglichen sozialen Anhalts. Dieser Kontext muss sich als Zeit-Spielraum des Erzählens und Zuhörens praktisch bewähren, in dem allein es möglich wird, narrativ ›Wiederholtes‹[272] an Andere zu adressieren. Ohne diese Möglichkeit bliebe alles Erzählen und jede mimetische Refiguration praktischen Lebens einer Weltlosigkeit überantwortet, in der wie gesagt nicht einmal die ›eigensten‹ Möglichkeiten irgendeine Chance hätten, Wirklichkeit[273] zu werden.

Nicht zuletzt so wäre zu verstehen, dass Ricœur die menschliche Zeiterfahrung als den »ultimativen Referenten« einstuft[274]: Ob sie in die Erfahrung einer ›wirklich‹ bewohnbaren Welt einmünden wird, steht und fällt allerdings mit der Dimension *sozialer Zeit*, in der

---

(*Theorie der Dichtkunst*, Frankfurt/M. 1975, 150). Für Goldschmidt zeigt sich in der an den Anderen gewandten Rede ein unaufhebbares Nicht-Verstehen, das gleichwohl nicht einfach als Mangel an Verstehen zu begreifen ist, da es die Rede immer neu inspiriert.

270 G. Simmel, *Das Problem der historischen Zeit*, Berlin 1916, 31.

271 P. Yorck v. Wartenburg, *Bewußtseinsstellung und Geschichte. Ein Fragment*, Hamburg 1991, 6.

272 Vgl. zum Begriff der Wiederholung P. Ricœur, *The Human Experience of Time and Narrative*, in: *Research in Phenomenology IX* (1979), 17–34, hier: 20.

273 Was diesen Begriff angeht, so insistiert Ricœur auf dem im Deutschen unverkennbaren Zusammenhang mit dem Wirkenden und dadurch Wirklichen: *Mimesis et représentation,* 63.

274 Ricœur, *The Human Experience of Time and Narrative*, 25.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

man einander Gehör schenkt.[275] Würde die Theorie der *Mimesis I–III* nicht in Richtung auf diese Dimension erweitert, müsste sie letztlich auf ein narrativ vermitteltes Verhältnis des Selbst zu sich selbst beschränkt bleiben.

Ricœur scheint diese Gefahr geahnt zu haben. Zwar wiederholt er in seinem zentralen Aufsatz zur hermeneutischen Logik von 1978 bzw. 1981[276] noch einmal alle wesentlichen Grundgedanken der philosophischen (hier ganz überwiegend deutschsprachigen) Tradition, der er sich am meisten verbunden fühlt.[277] Doch es ist unverkennbar, wie im Laufe der 1980er Jahre mit Macht ein radikaler Begriff des Anderen – als ›Du‹ eines Anrufs und als Quelle der Verantwortung[278] – ins Spiel kommt, der die Frage nach dem Selbst ganz neu aufzuwerfen zwingt.[279]

---

275 Auch so könnte man verstehen, dass es in »*Geschichte*, history and *histoire*« um unser »mutual belonging to the world« geht; vgl. P. Ricœur, *Can Fictional Narratives be True?,* in: A.-T. Tymieniecka (ed.), *Analecta Husserliana XIV* (1983), 3–19, hier: 11.

276 Ricœur, *»Logique herméneutique?«;* hier zit. nach der Fassung in: G. Fløistad (ed.), *Contemporary Philosophy. Vol. 1*, The Hague, Boston, London 1981, 179–223; repr. in: EC2, 123–196. Rückblickend auf Lipps, Dilthey und Heidegger heißt es: »avant que l'histoire ait un objet et une méthode, nous sommes historiques« (181); d.h. auch: bevor es zu Formen der Distanzierung von der vermeintlichen Autorität einer Wirkungsgeschichte kommen kann, die sich jeglicher spekulativen Aufhebung widersetzt (185–8) und auf Kritik angewiesen ist. Dabei dient wiederum die Psychoanalyse als Modell der Interpretation von unaufhebbar Nicht-Transparentem (198). Gleichwohl wird einer »réintégration des significants aliénées dans une compréhension de soi médiate« das Wort geredet (199), die auf den Kontext einer Gesprächsgemeinschaft angewiesen ist (210). Während hier noch auf die Ritter-Schule verwiesen wird (202), sprengt die immer stärker sich Geltung verschaffende Radikalisierung der Alteritätsproblematik jedoch wenig später jede ›neo-aristotelische‹ Deutung von ›sittlichen‹, konventionalisierten, eingespielten und normalisierten Lebensformen als Instantiierungen eines Ethos (215).

277 Vgl. die einzelnen Untersuchungen in: G. Marmasse, R. Picardi (éd.), *Ricœur et la pensée Allemande. De Kant a Dilthey*, Paris 2019.

278 Ricœur, *Gott nennen*, 63; ders., *Le sujet convoqué. A l'école des récits de vocation prophétique*, in: *Revue de l'Institut Catholique de Paris 28*, oct.-déc. (1988), 83–99. Hier wird das menschliche Selbst als responsives, in Relation zum Anderen stehendes und durch diese singularisiertes zunächst ohne textuelle Vermittlung beschrieben (83 f., 88). Und die Zeugenschaft, aus der diese Relation allein hervorgeht, lehrt: »L'homme est ouvert par le défi de répondre.« Darauf gründet sich nun scheinbar alles, was man sich von ihm versprechen kann (94, 97). Dabei kommt es aber auf *jemanden* als ein *Selbst* an, das

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wiederum wehrt sich Ricœur zunächst gegen einen Primat des Dialogischen[280], wie er von Buber und Rosenzweig bis hin zu Le-

allein Antwort zu geben vermag, insistiert Ricœur gegen Levinas, dem er vorwirft, die Alterität des Anderen aus der Sorge heraus in eine absolute Exteriorität verwiesen zu haben, sie könne andernfalls einer fatalen Verselbigung zum Opfer fallen. Dabei habe er zugleich den Unterschied von Selbigkeit und Selbstheit verkannt. Letztere allein kann zum Anderen als solchem ein responsives Verhältnis haben (vgl. P. Ricœur, *Emmanuel Levinas: penseur du témoignage*, in: J.-C. Aeschlimann [éd.], *Répondre d'autrui*, Neuchâtel 1989, 17–40, hier: 19, 37) – und nur unter der Bedingung, die Polysemie der Alterität nicht zu unterschlagen, wie es Levinas nicht nur gelegentlich zu tun scheint. P. Ricœur, *De la métaphysique à la morale*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale 98*, no. 4 (1993), 455–477, hier: 469. Gegen eine *verabsolutierte Alterität* wendet sich Ricœur bereits in seinem Freud-Buch (537, 542). Genau diese Alterität fasste Derrida anscheinend geradezu als Bestätigung jener radikalen, nicht dialektisierbaren Differenz (*différance*) auf, die aus seiner Sicht auf die Spur einer niemals gegenwärtig werdenden und keiner *Aufhebung* (dt. i. Orig.) sich unterwerfenden Ent-Gegenwärtigung führt, welche keinerlei erfüllte bzw. »unendliche« (insofern quasi-göttliche) Präsenz mehr gestatten soll (Derrida, *Grammatologie*, 44, 46, 108, 123, 486). Noch lange nicht zureichend entfaltet ist die Frage, wie sich diese Dekonstruktion jeglicher Gegenwärtigkeit von ›Gegenwart‹ zu der eigentümlichen praktischen ›Präsenz‹ eines/r jeden verhält, der/die sagt: »Ich bin für dich da...« oder einen Anderen aufnimmt. Erfordert das nicht stets ein ›Jetzt‹ »in der Gegenwärtigkeit einer Gegenwart«; und zwar trotz jener radikalen Alterität, die die Dekonstruktion in jedem Gebrauch eines (grundsätzlich wiederholbaren) Wortes lokalisiert? (Vgl. Steiner, *Von realer Gegenwart*, 187, 195, 221; P. Plante-Gonthier, *Ricœur et Derrida à Montréal*, in: *Ithaque 30* [2022], 1–23, hier: 8.) Was man Derridas »performative Wende« genannt hat (H.-D. Gondek, B. Waldenfels [Hg.], *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*, Frankfurt/M. 1997), bewegt sich auf diese Frage zu, die besonders für Ricœurs in Schriften der 1990er Jahre wieder verstärkte Hinwendung zum Verantwortungsbegriff wichtig wird – gewiss auch mit Blick auf das für Levinas zentrale Motiv der »Nähe« (*proximité*) des Anderen, gegenüber dem ich mich in einer unaufholbaren Verspätung befinde. In diesem Gedanken überschneidet sich die Dekonstruktion der Gegenwart mit deren eminenter praktischer Bedeutung. Vgl. bes. die entsprechenden Kapitel in Levinas, *Jenseits des Seins*, sowie 199, 253. Hier (260) treten schließlich Identität und Alterität wieder zusammen, ohne ineinander aufzugehen.

279 Es ist ein Desiderat, die entsprechende Vorgeschichte zu rekonstruieren. Schon Gabriel Marcel (*Die Erniedrigung des Menschen* [1951], Frankfurt/M. 1957, 189) siedelte jenen Anruf als Herausforderung zur Antwort »jenseits der Ordnung des *wer*« an.

280 In einer Diskussion mit Gadamer wird freilich das Modell des Dialogs als »all encompassing« bezeichnet; vgl. H.-G. Gadamer, P. Ricœur, *The Conflict of Interpretations*, in: R. Bruzina, B. Wilshire (eds.), *Phenomenology. Dialogues*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vinas zur Geltung gekommen ist, und setzt sich von der auf Platon (*Phaidros,* 275a) zurückgehenden Vorstellung ab, durch Texte werde womöglich bloß die originäre menschliche Kommunikation entstellt.[281] Und er will die Position keineswegs aufgeben, philosophische Hermeneutik müsse *nicht* zu einer »falschen Versöhnung« mit radikaler Differenz führen.[282] Er akzeptiert sogar die Idee einer »Rückwandlung der Schrift in Sprache«, die wenigstens »analog« zur Kommunikation von Angesicht zu Angesicht wäre.[283] Aber noch will er an einem interpretativen Verstehen festhalten, in dem es vor allem darum geht, sich selbst wiederzufinden und in diesem

---

and Bridges, New York 1982, 299–320, hier: 318. Zur Ursprünglichkeit des Dialogischen bzw. des Gesprächs und Hörens (voneinander und aufeinander) vgl. H.-G. Gadamer, *Die Verborgenheit der Gesundheit*, Frankfurt/M. 1993, 205. Im Kontext seiner späteren normativen Überlegungen zur Praktischen Philosophie begreift Ricœur das Hören auf Andere (*alteram partem audire*) nicht primär hermeneutisch, sondern sogleich als eine »fundamentale« Angelegenheit der Gerechtigkeit, wohingegen der Hermeneutik eine weitgehend mit der Medizin vergleichbare Problematik der Interpretation von Normen, Regeln, Gesetzen, deren Auslegungen und Anwendungen zugedacht wird. Vgl. P. Ricœur, *La Justice, vertu et institution,* in: *La sagesse pratique. Autour de l'œuvre de Paul Ricœur. Actes du colloque international*, Amiens 1997, sous la dir. de J. A. Barash et M. Delbraccio, C. R. D. P. de l'Académie d'Amiens 1998, 11–18, hier: 12, 14.

281 Ricœur, *Gott nennen*, 48. Und doch soll (in psychoanalytischer Sicht) gelten: »the shortest path from the self to itself lies in the speech of the other« (*On interpretation*, 192).

282 In dem Aufsatz *Can Fictional Narratives be True?* heißt es, es gehe darum, dass die »alterity of the other is preserved in its difference« (16).

283 Hier schließt sich das weitläufige, vor allem von Derridas Husserl-Kritik angeregte Diskussionsfeld um einen Begriff der Schriftlichkeit an, der sich weitestgehend vom Hören und vom Dialog entfernt, vor allem vom Sich-sprechen-hören und von einer schriftunbedürftigen Rede. Trotz vielfacher Abgrenzungen steht Ricœur hier doch Merleau-Pontys Sprachbegriff und Levinas' Apologie eines Dialogs vor allem Dialog näher, in dem es darum geht, die Stimme des Anderen zu vernehmen – und zwar gerade ohne einem irreführenden Ideal der Selbst-Präsenz anzuhängen, wie ihn Derrida glaubte Husserl nachweisen zu können. Vgl. J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, Frankfurt/M. 1979; ders., *Randgänge der Philosophie*, 159–174; M. Frank, *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur neusten französischen Hermeneutik und Texttheorie*, Frankfurt/M. 1980; R. Rorty, *Dekonstruieren und Ausweichen*, in: *Eine Kultur ohne Zentrum*, Stuttgart 1993, 104–146; E. Levinas, *Dialog*, in: Liebsch (Hg.), *Emmanuel Levinas*, 25–53.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sinne auch die Welt zu bewohnen.[284] Niemals genügt Schriftliches, Überliefertes und diskursiv Versprachlichtes sich selbst. Niemals ist all das *for its own sake*; vielmehr gibt es Antwort auf das, was ihm vorausgeht und worin es wieder eingeht: »une manière d'habiter et d'être-au-monde qui le précède et demande d'être dite«.[285] (Aber müsste sich dieses ›Sein‹ nicht ganz und gar praktisch, in menschlichen Lebensformen, in Weisen des Aufeinanderhörens, des Dialogs und der Solidarität auch *bewähren*?)

6. Im historischen Kontext

Das Spätwerk Ricœurs beruft sich in dieser Hinsicht weniger denn je auf ein direkt einsichtiges ›Sein‹. Vielmehr ist von einer *conditio historica* die Rede, von Bedingungen menschlicher Existenz, denen sie unterworfen ist, zu denen sie sich aber auch verhält – wenn auch erst nachträglich und so, dass erst dann zu realisieren ist, was es bedeutet, zu einem geschichtlichen Leben bestimmt zu sein, das rückhaltlos darauf angewiesen zu sein scheint, zu bewahrheiten, um was es in ihm gehen musste. Mitte der 1990er Jahre gibt Ricœur für seine Person eine überraschend eindeutige Antwort unter Verweis auf die Ereignisse der 1940er Jahre, deren »monströse« Dimension stets im Zentrum seines Denkens geblieben sei.[286] »Nous ne sommes qu'au début d'une histoire«, gibt er anschließend mit Jan Patočkas Rede vom 1914 sich abzeichnenden Selbstmord Europas und mit Blick auf jene Institutionen zu bedenken, von denen man sich Gerechtigkeit versprechen sollte, ohne dass man bereits absehen könnte, wie weit man damit je kommen wird.[287]

Sind jene fraglichen, von Ricœur leider nicht näher beschriebenen ›Ereignisse‹ bereits richtig verstanden worden? Wenn der Prozess, sie verständlich zu machen oder zu erklären, noch immer im Gang ist, wie man annehmen muss, stellt dann nicht unsere eigene *condi-*

284 Ricœur, *Gott nennen*, 56, 72 f.
285 P. Ricœur, *Narrativité, phénoménologie et herméneutique*, in: A. Jacob (éd.), *Encyclopédie philosophique universelle, T. 1. L'univers philosophique*, Paris 1989, 63–71, hier: 71.
286 Siehe die Anm. 46 zur Einleitung (Bd. I).
287 Ebd., 73.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tio historica[288] eine eminente Herausforderung für jede Hermeneutik dar, die für sich in Anspruch nimmt, von unserer Geschichtlichkeit und von deren Spannungsverhältnissen zur historischen Erkenntnis Rechenschaft abzulegen?[289] Die Hermeneutik, so wie sie in Ricœurs Spätwerk Gestalt annimmt, steht nicht außerhalb dieser Geschichtlichkeit, sondern verhält sich ihrerseits responsiv zu ihr. Das zeigt sich, wo Ricœur von einem verwundeten kollektiven bzw. kulturellen Gedächtnis ausgeht[290] und die darauf bezogene Verantwortung befragt, die ihm nunmehr vor allem eine praktische Verantwortung für die der Zeit und dem Verschwinden, aber auch der Vernichtung Preisgegebenen zu sein scheint, wie er unter Hinweis auf Hans Jonas schreibt.[291] Muss sich speziell die europäische Geschichte angesichts dessen nicht wie ein »Friedhof« nicht gehaltener Versprechen ausnehmen?[292] Ist im Gegenzug künftiger Geschichte menschlicher Lebensformen abzuverlangen, einer Hyperbolik der Verantwortung, die jedem Anderen geschuldet ist, besser gerecht zu werden?[293] Oder müssen wir uns mit der klinischen Einsicht begnügen, dass die *condition humaine* zu zerbrechlich ist, »pour lui faire porter tout le malheur du monde« ohne absehbares Ende?[294]

---

288 P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000, 373; dt.: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 441.

289 Vgl. P. Ricœur, *Mémoire, Histoire, Oubli*, in: *Esprit,* no. 323 (3/4) (2006), 20–29.

290 P. Ricœur, *La mémoire politique*, in: *Divinatio. Studia Culturologica Series 6* (1998), 27–37, hier: 37.

291 P. Ricœur, *Responsabilité: limitée ou illimitée?*, in: *Le Crime contre l'humanité: mesure de la responsabilité?,* in: *Les Cahiers de l'Ecole Cathédrale 33* (1998), 23–30, hier: 25; *Responsabilité et fragilité*, 128; ders., *L'unique et le singulier,* Brüssel 1999, 48; ders., *Responsable: devant qui?,* in: *Autres Temps*, no. 42 (1994) juin, 47–53. Hier heißt es: »d'être né crée une forme de demande de protection, et crée donc des devoirs du côté de la société« (47). Und im Weiteren wird nahegelegt, dass eine philosophische Anthropologie hier ihren unhintergehbaren Ausgangspunkt hat: »au niveau de la constitution du lien humain« bzw. eines »lien d'altérité« nach Maßgabe einer Verantwortung (49), die im Fall des Neugeborenen auf besondere Weise evident ist, wie Hans Jonas schrieb, auf den Ricœur auch hier Bezug nimmt: »Les enfants n'ont pas choisi de naître. Du seul fait qu'ils sont là, leur fragilité oblige« (52). Siehe auch den Abschnitt 4 im Beitrag über pathische Subjektivität.

292 Ricœur, *La marque du passé*, 31; *Welches neue Ethos für Europa?,* 115.

293 Ricœur, *La marque du passé*, 26.

294 Ebd., 30. Mehrfach zieht es Ricœur vor, von einer *condition humaine* statt von einer »nature humaine« zu sprechen (*Histoire et vérité* [1955/^{3}1967], Paris

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wer die späten, um diese Fragen kreisenden Texte Ricœurs liest, wird kaum erkennen, dass sie einer synthetischen Antwort nahe kommen. Ungeachtet seines häufigen Gebrauchs dialektischen, stets um »Vermittlung« besorgten Vokabulars hat Ricœur seine Aufgabe tatsächlich ja auch nie darin gesehen, so etwas wie eine nichts auslassende Synthese zu liefern. Was sein Werk hinterlässt, ist denn wohl auch kein ›in sich geschlossenes‹ Œuvre, sondern eine Vielzahl von Baustellen, die gerade in ihrem ›unfertigen‹ Zustand das Beste versprechen, was von einem Philosophen zu erwarten ist: zu denken zu geben; und zwar Anderen – wie das Symbol, aber auch das *páthos* unseres geschichtlichen Affiziertseins[295] von einer Vergangenheit, die uns immer wieder einholt und außer sich geraten lässt, sofern wir es nicht bereits sind als mehr oder weniger Welt-Fremde, die einander Hospitalität wenn nicht schulden[296], so doch gewähren können, um auf diese Weise ein stets prekär bleibendes Zusammenleben in einer *cohistorialité* fortzusetzen, von der man sich mehr versprechen könnte als eine Verlängerung der europäischen Gewaltgeschichte immer wieder gebrochener Versprechen.[297] Weit entfernt davon, so scheint es, bereits ein befriedetes europäisches Haus, die Sprache oder das Sein zu ›bewohnen‹ (noch dazu auf durch und durch ›verständliche‹ Art und Weise), müssen wir diese Aufgaben – mit und nach Ricœur und vielen anderen – neu bedenken, jetzt, wo sich bereits ein »déclin de la Terre« abzeichnet und nicht wenige nur noch die Option der Flucht sehen, *in ihr* oder *aus ihr*. Schließlich könnte der Mensch emigrieren, weil man nicht begriffen hat, was Ricœur in den testamentarisch anmutenden Satz gefasst hat: »Seul le service de l'homme peut lui donner une règle et un sens«[298] –

2001, 163); so ist im Spätwerk *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, 441, 579, auch von einer *conditio historica* die Rede (s.a. das Interview in: *La philosophie d'aujourd'hui*, 16). Infolgedessen wirft Ricœur die Frage auf, ob sich heute noch eine Anthropologie konzipieren ließe, die auf jedes ›Wesen‹ des Menschen verzichten könnte.

295 Ricœur, *La marque du passé*, 11; *La condition d'étranger*, in: *Esprit,* no. 323 (3/4) (2006), 264–274, hier: 268 f.

296 Ebd., 9, 13.

297 Ebd., 24.

298 P. Ricœur, *L'aventure technique et son horizon planétaire*. in: *Esprit,* no. 323 (3/4) (2006), mars-avril, 98–109, hier: 105, 109 (zuerst erschienen in *Christianisme social 66*, no. 1–2 [1958], 20–33).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

unter dem hermeneutischen Vorbehalt einer in jedem Fall »unvollkommenen Vermittlung«, wie wir in der späten *Hermeneutik des historischen Bewußtseins* lesen, das sich standhaft weigern soll, sich jener Affizierbarkeit – gar noch »im Stil der Klage oder tiefe[r] Betroffenheit« – auszuliefern (ZEIII, 350/TRIII, 313). Im Gegenteil: diese Affizierbarkeit gilt erstaunlicherweise als eine »Kategorie des Machens« (ebd., 334), nicht menschlicher Sensibilität, Passivität oder Passibilität.[299] So manifestiert sie sich denn auch nur in der Form von bewusst betriebenen, durch Lektüre vermittelten Frage-Antwort-Spielen, wie sie von Collingwood über Toynbee und Gadamer bis hin zu Jauß bekannt sind, zieht sich aber den Verdacht zu, letztlich jegliche Alterität zurückzuweisen, die nicht doch jenem Bewusstsein als einem *sujet capable* zur Verfügung stünde.[300] So gesehen scheint dieses alle Blessuren, die es als *cogito brisé* ontologisch, als unvermeidlich im Zeichen ältester Symbolik auf existenzialer Ebene vermitteltes, als unbewusst dezentriertes und schließlich als in sich selbst verandertes erlitten zu haben schien, bestens überstanden zu haben. Vielleicht aber zu gut, um wahr zu sein.

299 Vgl. die aktuellen Revisionen dieser Begriffe bei P. Stoellger, *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer ›categoria non grata‹,* Tübingen 2000; M. Mayer, *Humanismus im Widerstreit. Versuch über Passibilität,* München 2012; K. Busch, H. Draxler (Hg.), *Theorien der Passivität*, Paderborn 2013; Vf. (Hg.), *Sensibilität der Gegenwart. Wahrnehmung, Ethik und politische Sensibilisierung im Kontext westlicher Gewaltgeschichte.* Sonderheft Nr. 17 der *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft,* Hamburg 2018.

300 Speziell Robin G. Collingwoods Theorie des historischen *re-enactments* hatte Ricœur kritisiert; weniger allerdings deshalb, weil sie primär als eine Angelegenheit des Verstandes bzw. des Denkens (*mind, thought*) beschrieben worden war. Die Problematik der Alterität, die Ricœur ausdrücklich nicht-identitär lösen möchte, ist es wert, neu aufgerollt zu werden (vgl. R. G. Collingwood, *The Idea of History* [1946], London, Oxford, New York 1977, 230, 282 ff.; ZEIII, 226 f., 231, 279 f./TRIII, 206 f., 211, 251 f.).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Emil Angehrn

Hermeneutik des Verdachts

Konstellationen negativer Hermeneutik

1. Einleitung – Hermeneutik und Hermeneutikkritik (897) | 2. Hermeneutik der Endlichkeit (900) | 2.1 Dimensionen des Sinns: Leiblichkeit, Sinnlichkeit, Äußerlichkeit (901) | 2.2 Die Zeitlichkeit des Verstehens: Entgleiten des Ursprungs und des Abschlusses (904) | 3. Kritische Hermeneutik (906) | 3.1 Sinnverzerrung und explanatorisches Verstehen (907) | 3.2 Modelle kritischer Hermeneutik: Hermeneutik des Verdachts, Genealogie, Dekonstruktion (909) | 3.3 Konstitutive und kontingente Selbstverfehlung (911) | 4. Negative Hermeneutik (913) | 4.1 Das Nichtseinsollende als Sinngrenze und Herausforderung (913) | 4.2 Die zweifache Negativität des Bösen und des Leidens (915) | 4.3 Der Umweg des Verstehens (918) | 4.4 Das Negative im Sinnhorizont des Lebens (921)

1. Einleitung – Hermeneutik und Hermeneutikkritik

Das Konzept einer »Hermeneutik des Verdachts« markiert den Einsatzpunkt in Ricœurs Entwicklung einer kritischen Hermeneutik. Er bringt den eigentümlichen Begriff ins Spiel in der methodologischen Eingangsreflexion seiner Freud-Monographie (1965), in welcher er Freuds Ansatz, den er unter dem Titel *De l'interprétation* erörtert, im weiteren Horizont der Interpretationstheorien positioniert. Deren Bereich vermisst Ricœur als Feld eines »Konflikts der Interpretationen«[1], womit er nicht auf die Differenz variierender inhaltlicher Auslegungen, sondern auf die Unterschiedlichkeit von Interpretationsformen und -methoden abhebt, die nicht einem einheitlichen Kanon folgen oder in einer »allgemeinen Hermeneutik« zusammengeführt sind (DlI, 35). Vielmehr folgen sie getrennten Mustern und Wegen, die Ricœur »im Ausgang vom äußersten Gegensatz« erkunden will (ebd.). Entgegengesetzt sind dessen Pole in der Art und Weise, wie sie sich zum Sinn verhalten, dem die interpretatorische Arbeit gilt. Am einen Extrem haben Interpretationen mit einem Sinn zu tun,

1 P. Ricœur, *De l'interpretation. Essai sur Freud,* Paris 1965, 29–44 [=DlI]; vgl. P. Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique,* Paris 1969 [=CI].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der sich offenbart, den es zu vernehmen und in seinem Reichtum zu entfalten gilt, am anderen mit einem Sinn, der verstellt und verzerrt ist und dessen verfälschende Gestalt kritisch aufzulösen ist. Die Interpretation gilt einerseits der »Sammlung des Sinns«, andererseits der »Entmystifizierung« und Entlarvung falscher Sinnprätentionen; idealtypische Instanzen sind auf der einen Seite die religiöse Symbolinterpretation, auf der anderen die Praxis des Misstrauens bei den »Meistern des Verdachts«, zu denen Ricœur neben Sigmund Freud auch Karl Marx und Friedrich Nietzsche zählt. In extremer Polarität stehen sich die Motive und hermeneutischen Grundhaltungen gegenüber – »volonté de soupçon, volonté d'écoute«, Verdacht und Glaube, zurückweisende Abwehr und sich-öffnendes Vernehmen (DlI, 36).

In gewisser Weise präsentiert sich die Hermeneutik des Verdachts als paradoxe Verstehensfigur. Der Verdacht steht für einen Vorbehalt, der der Intention, etwas in seiner Bedeutung zu verstehen, zunächst zuwiderzulaufen scheint; er widerspricht dem *principle of charity,* das als Voraussetzung des Verstehens verlangt, zu unterstellen, dass eine Äußerung aufrichtig, konsistent, idealiter wahr sei. Er verkörpert eine gleichsam widernatürliche, kontraintuitive Haltung, die uns zwar im zwischenmenschlichen Verkehr nicht unbekannt ist, die wir aber beim Bemühen, einen alten Text oder ein exotisches Ritual zu begreifen, typischerweise nicht einnehmen. Der Verdacht meldet einen Vorbehalt gegenüber dem Verständlichkeits- und Geltungsanspruch an, mit dem eine Person, eine Äußerung, ein Monument uns entgegentreten. An die Stelle der Integritäts- und Wahrheitsvermutung tritt die Hypothese einer Täuschung oder Selbsttäuschung; ihren gemeinsamen Fokus hat die Verdachtshermeneutik in unterschiedlichen Gestalten des »falschen Bewusstseins«. Allerdings erschöpft sie sich nicht im negativen Gestus der Abwehr; die drei Meister des Verdachts sind nicht einfach »Meister der Skepsis«, sondern zugleich Initiatoren einer »Interpretationskunst«, mittels deren sie den unterdrückten, simulierten oder chiffrierten Sinn zu »entziffern« suchen und anstelle des »unmittelbaren Sinn-Bewusstseins« eine »vermittelte Wissenschaft des Sinns« zum Tragen bringen. Der Verdacht, als Angelpunkt einer Hermeneutik, zielt nicht auf bloße Entlarvung, sondern auf eine »Erweiterung« des Bewusstseins (DlI, 41 ff.).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Als Paradigma eines indirekten Zugangs zum Sinn bedeutet die Hermeneutik des Verdachts zugleich die Absage an ein vereinfachtes, idealisiertes Verstehens- und Hermeneutikmodell. Sie meint eine Absage sowohl an das Modell eines hermeneutischen Intentionalismus, der das Verstehen idealtypisch vom subjektiven Erfassen eines subjektiv gemeinten Sinns her begreift, wie an die Projektion eines reinen und vollständigen Verstehens. Sie wendet sich gegen die Subjektivierung und die Totalisierung des Sinns. Sie macht deutlich, dass das Sinngeschehen sich nicht in der Innerlichkeit des sinnproduzierenden und sinnrezipierenden Subjekts, des reinen Sagens und Hörens, sondern in Vermittlung über die Äußerlichkeit und Materialität vollzieht, und dass es weder aus einem ersten Ursprung kommt noch in einen vollendenden Abschluss mündet. In nichtidealisierten, realen Verständigungsverhältnissen bleibt der Sinn mit Intransparenz und Unfertigkeit behaftet. Darauf hinzuweisen ist nicht zuletzt gegenüber bestimmten Ansätzen der Hermeneutik-Kritik geboten, deren Hermeneutikverständnis die Projektion solcher Idealisierungen anklingen lässt. Gegen sie akzentuiert die Hermeneutik des Verdachts, wie andere Ansätze kritischer Hermeneutik, Grundzüge des Verstehens, die dessen Endlichkeit betonen und die im zwischenmenschlichen Dialog wie im historischen Diskurs und in der kulturwissenschaftlichen Arbeit gleichermaßen zum Tragen kommen.

Neben der Endlichkeit sind es andere, unterschiedliche Aspekte, die von einer kritischen Hermeneutik herausgestellt werden und anhand deren sie die Natur des menschlichen Verstehens, seine Möglichkeiten wie seine Grenzen und Probleme auslotet. Wir können sie in drei Stufen nachzeichnen.

Auf einer ersten geht es darum, die Partialität und Unabgeschlossenheit des Verstehens sichtbar zu machen, die durch dessen konstitutive Endlichkeit und Situiertheit bedingt sind. Hermeneutik, jenseits idealisierender Konstrukte, stellt mit den Potentialen zugleich das Mangelhafte, Unvollkommene heraus, das dem ›normalen‹ Umgang mit Sinn innewohnt. Auf einer zweiten Stufe geht es um das spezifischere Sinndefizit, das in der internen Falschheit und Verzerrung liegt, auf welche die Hermeneutik des Verdachts das Augenmerk richtet. In Frage steht eine kontingente, pathologische oder machtbedingte Störung oder Verhinderung des Sinns, die zum Gegenstand der Kritik, gegebenenfalls der Korrektur werden kann;

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in der Auseinandersetzung mit ihr kommt die Hermeneutik des Verdachts mit begrifflichen und praktischen Anliegen anderer Ansätze kritischer Hermeneutik überein. Auf einer dritten Stufe steht die immanente Negativität des Nicht-Verstehbaren, Irrationalen und Nicht-Seinsollenden im Blick. Es geht um eine Sinngrenze, wie sie exemplarisch durch das Leiden und das Böse verkörpert wird, die für das Verstehenwollen eine Herausforderung *sui generis* repräsentieren. Sie bilden den Anstoß einer negativen Hermeneutik, die nicht nur mit äußeren Verstehensgrenzen, sondern mit der Negativität und inneren Nichtverstehbarkeit des Gegenstandes konfrontiert ist. Wie die Kritik nicht nur der idealisierten Ganzheit, sondern der intrinsischen Verstellung gilt, so liegt das Moment des Negativen nicht nur im Markieren der Sinngrenze, sondern in der Auseinandersetzung mit dem in sich Negativen. Im Ganzen wird durch diese Figuren der Bogen vom endlichen Verstehen über die kritische Hermeneutik zu einer negativen bzw. negativistischen Hermeneutik gespannt. Diesen Spannungsbogen hat eine nicht-reduktive Verständigung über Sinn und Verstehen auszuleuchten. Er öffnet den Raum einer Hermeneutik, die das menschliche Verstehen in seiner Fülle wie seiner Fragilität, in seiner Schwäche wie seiner Macht zur Sprache bringt. Für sie bietet das Werk Paul Ricœurs unterschiedliche Anknüpfungspunkte und wegweisende Leitlinien.

2. Hermeneutik der Endlichkeit

Die erste Figur ist die des endlichen, problematischen, fragwürdigen Verstehens. Sie bildet sozusagen den Normalfall der Hermeneutik. Hermeneutik erschöpft sich nicht in der Explikation der Logik des Sinnverstehens mit seinen unterschiedlichen Zugangsweisen und Methoden. Sie ist immer auch eine Auseinandersetzung damit, dass Verstehen sich nicht von selbst versteht, dass es auf Schwierigkeiten und Widerstände stößt; sie ist ein Sich-Abarbeiten an den Grenzen und Lücken des Sinns. Die paradigmatischen Felder der Hermeneutik sind die der Begegnung mit einem Fernen und Fremden, das wir nicht ohne weiteres, vielleicht gar nicht verstehen, mit alten Texten und exotischen Kulturen, mit unverständlichen Ausdrucks- und Lebensformen. Sie stehen für die begrenzte Anwendbarkeit der idealisierten Interpretations- und Übersetzungsmodelle, die sich des

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in Gegenständen und Äußerungen verkörperten Sinns mit untrüglicher Gewissheit und in erschöpfender Entfaltung versichern wollen. Wenn in gewissen Fällen – bei elementaren Sprechakten, Chiffrierungen – fraglos unfehlbare oder vollständige Deutungen möglich sind, so bilden nicht sie das Muster normaler Sinnschöpfungen und Verstehensakte im menschlichen Leben. Oft bleibt das Verstehen vorläufig, das Sinnangebot dunkel, die Interpretation ungesichert. Solche Insignien der Endlichkeit sind einerseits mit der lebensweltlichen Dimensionalität, andererseits der temporal-strukturellen Verfassung des Sinnprozesses verwoben.

2.1 Dimensionen des Sinns: Leiblichkeit, Sinnlichkeit, Äußerlichkeit

Meinen, ausdrücken, zu-verstehen-geben, Sinn erfassen, sinnvoll reagieren, Sinn gestalten und weitergeben – all dies, so hat sich gezeigt, vollzieht sich nicht allein in der Innerlichkeit des Bewusstseins und im Register intellektuell-kognitiver Akte. Sinn ist eine Dimension des menschlichen Lebens, des individuellen wie des sozialen Wahrnehmens und Verhaltens, des Erkennens wie des affektiven Erfahrens und praktischen Handelns. In exemplarischer Form hat die Phänomenologie diese Dimension der Existenz als eine des Sinns und damit der Hermeneutik erkundet. Edmund Husserl hat die Lebenswelt als vergessenes Sinnesfundament der Wissenschaft herausgestellt, Martin Heidegger hat die menschliche Existenz als eine, die sich »jederzeit in einer bestimmten überkommenen, umgearbeiteten oder neuerarbeiteten *Ausgelegtheit*« bewegt, analysiert und die phänomenologische Beschreibung des Lebensvollzugs als »Hermeneutik der Faktizität« bestimmt.[2] In exemplarischer Weise hat Maurice Merleau-Ponty in weit ausholenden Untersuchungen

2 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, Husserliana Bd. VI*, Den Haag 1962, 48 f.; M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation).* Ausarbeitung für die Marburger und Göttinger Philosophische Fakultät (Herbst 1922), in: *Gesamtausgabe, Bd. 62*, Frankfurt/M. 2005, 314–419, hier: 354, 366.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zum menschlichen Verhalten und Wahrnehmen[3] die Grundanschauung ausgeführt, dass wir in allem Tun und Erleben je schon in Sinnverhältnisse involviert, »zum Sinn verurteilt«[4] sind. Paradigmatisch sind seine Ausführungen in der Betonung der sinnlich-leiblichen Dimension, die sämtliche Bereiche des Menschseins umfasst, vom Körpererleben zur Sprache und handwerklichen Arbeit, vom Sozialverhalten zur kulturellen Praxis und künstlerischen Produktion. Zumeist ist der Sinn, mit dem wir rezeptiv wie kreativ zu tun haben, ein inkarnierter, leibhaft fundierter, intersubjektiv situierter, gegenständlich materialisierter Sinn. Nicht der Geist, sondern das sinnlich-leibliche, weltlich-soziale Leben ist der genuine Ort der Sinnbezüge und Bedeutungsverweisungen, in denen wir uns bewegen, uns zu uns selbst verhalten und mit anderen und der Welt kommunizieren.

Es liegt auf der Hand, dass diese gewissermaßen tieferliegende Lokalisierung des Sinns mit Erkenntnis- und Verstehensschranken einhergehen kann. Auch wenn es eigene Erschließungsformen im Medium des Sinnlich-Somatischen, auch des Affektiven und Praktischen gibt – wir können eine Situation atmosphärisch erfassen, eine Melodie hörend assimilieren, eine Botschaft emotional begreifen –, so verbleiben sie anders als diskursive Verständigung im Offenen, Zweideutigen oder Partiellen. Dass wir uns selbst nicht restlos durchschauen und andere nicht vollkommen verstehen, hängt damit zusammen, dass das zu Verstehende nicht in transparenten Fakten und rationalen Relationen vor Augen liegt. Das sinnlich-leibhaft Erfahrene bleibt mit Zonen des Dunklen und Diffusen durchsetzt. Wir haben darin mit einem Sinn zu tun, der aus einem nicht-aufgehellten, vielleicht nicht-aufhellbaren Grund kommt. In der Selbstbesinnung wie in der Fremdbeschreibung sind wir mit Unbewusstem und Vorbewusstem konfrontiert, das wir im Verstehen irgendwie mit anklingen lassen, doch nicht ins Licht der Bestimmtheit überführen können.

Die Psychoanalyse steht exemplarisch für solche Verkettung des Sinns mit dem Nicht-Sinn, die den Zentralbegriff des Unbewussten wie die Trieblehre durchzieht. Es gilt die Linien des Sinnhaft-

3 M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement* [1942], Paris [6]1967; *Phénoménologie de la perception,* Paris 1945; vgl. E. Angehrn, *Sinn und Nicht-Sinn. Das Verstehen des Menschen,* Tübingen 2010, 90–118.

4 Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, XIV f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verstehbaren vom Somatischen über das Sinnlich-Affektive zum Geistig-Bewussten freizulegen und in ihren Transformationen zu erfassen. Ricœur hat die durch die Psychoanalyse gestellte Herausforderung in Anlehnung an Freuds ›Energetik‹ auf den Begriff gebracht, es gelte die Transformation von Kraft in Sinn zu erfassen. Freuds Theorie praktiziert nach ihm einen »gemischten Diskurs«, in welchem er »Fragen des Sinns« (Bedeutung des Traums, des Symptoms, der Kultur) und »Fragen der Kraft« (Konflikt, Besetzung, Verdrängung) verschränkt, um einem bestimmten Zug der psychischen Realität, nämlich der »Verbindung von Sinn und Kraft in einer Semantik des Begehrens« Rechnung zu tragen (CI, 160). Ähnlich hat Bernhard Waldenfels die praktisch-strebensmäßige Ausweitung des Hermeneutischen dahingehend gefasst, dass die menschliche Intentionalität als ein »Ineinander von Bedeuten und Begehren«, ein Gerichtetsein in der zweifachen Dimension des theoretischen und praktischen Weltbezugs fungiert.[5] Richard Rorty hat die Transzendierung des Bewusstseins über das Vitale hinausgeführt und die Pointe der Freud'schen Konzeption geradezu als eine »Mechanisierung« beschrieben, welche Bewusstes und Unbewusstes in einem »einheitlichen *Kausal*-Netz« integriert, innerhalb dessen unbewusste Vorstellungen (wie bestimmte Körperteile, etwa die Fingerspitzen oder die Keimdrüsen) als Ursachen für Bewusstseinsänderungen dienen.[6] Auch wenn eine existentielle Hermeneutik den Schritt über die Innerlichkeit hinaus nicht in physikalisch-mechanischen Termini begreift, teilt sie das Anliegen, die Dimensionalität des Sinns über die Sphäre des Bewusstseins und des Kognitiv-Rationalen hinaus auszuweiten. Die ganze Weite des Seelischen und Sinnlich-Körperlichen, einschließlich seiner Stimmungen und Leidenschaften, Empfänglichkeiten und Impulse bildet den Bereich, in welchem die Bedeutungshaftigkeit des menschlichen Lebens sich konstelliert und zu verstehen gibt.

5 B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik,* Frankfurt/M. 2002, 22.

6 R. Rorty, *Freud und die moralische Reflexion*, in: *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays,* Stuttgart 1988, 38–81, hier: 40–44.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.2 Die Zeitlichkeit des Verstehens: Entgleiten des Ursprungs und des Abschlusses

Neben der nicht-reduktiven Lebensdimension ist die temporale Verfasstheit ein Angelpunkt der Endlichkeit von Sinn und Verstehen. Nach beiden Zeitrichtungen, im Rückgang zur ursprünglichen Sinnsetzung und im Ausgriff zur explizierenden Entfaltung bleibt der Sinnprozess ohne Endpunkt, ohne Erstes und ohne Letztes. Zwar gibt es auch in dieser Hinsicht idealtypisch-reine Formen der Sinnstiftung und Sinnaneignung, Bezugnahmen auf einen ersten Anfang und einen vollendenden Abschluss, wie dies etwa Husserl für die historische Selbstvergewisserung der Philosophie postuliert, die auf eine »Urstiftung« zurück- und eine »Endstiftung« vorausgreift, um sich ihres Projekts und Entwicklungsgangs zu versichern.[7] Wissen, woher wir kommen und wohin wir gehen, ist eine Weise des Sich-über-sich-Verständigens. Ein Werk, eine Tradition, eine Institution verstehen kann idealiter heißen, auf ihren Autor oder Gründungsakt zurückgreifen und das darin Angelegte, das in einem Text Gemeinte, in einer Verfassung Niedergelegte aufzudecken und durchsichtig auszulegen. Eine naheliegende Interpretationsregel folgt der *intentio auctoris* als Richtschnur des Deutens. Allerdings ist es eine Regel, die notorisch umstritten ist und mit der Anweisung konkurriert, ein Werk besser zu verstehen, als der Autor es verstanden hat, und gegen die exklusive Autorität des Urhebers die Eigenkompetenz und Aufgabe des Lesers zur Geltung zu bringen. Im Normalfall indes steht nicht ein Autoritätsstreit, sondern das strukturelle Voraussetzungsgefüge des Verstehens in Frage. Dass dieses in vielen Fällen kein reines, kein vollständiges und unzweifelhaftes Verstehen ist, ist der Erfahrung in verschiedenen Situationen vertraut. Es gilt für das alltägliche Sichorientieren wie die wissenschaftliche Erforschung. Um eine historische Episode transparent zu machen, können wir Vergangenes unter wechselnden Blickwinkeln beleuchten, wir können von unterschiedlichen Ausgangspunkten ausgehen, wir können hinter den Anfang einer Geschichte zu früheren Ereignissen und wiederum älteren Vorgeschichten zurückgehen, ohne notwendig auf ein Letztes, an sich Erstes zu stoßen. Und wir können, um einen Text in all seinen Filiationen und Querbezügen auszuloten, über etablierte

7 Husserl, *Krisis*, §§ 6, 7, 9b–g.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Deutungen hinausgehen, weitere Kontexte erschließen und spätere Horizonte aufmachen, ohne zu einer abschließenden, erschöpfenden und mit der Sache selbst verschmelzenden Lesart zu gelangen.

Es kann sein, dass sich die Unabschließbarkeit der Interpretation dem unausschöpfbaren Sinnüberschuss verdankt, wie ihn Ricœur paradigmatisch an den großen Symbolen der Menschheit erkennt. Für ihn ist das klassische religiöse oder kulturelle Symbol ein fortwährender Quellpunkt des Deutens und Entwerfens: »Das Symbol«, so die prägnante Formel, »gibt zu denken«, es verlangt nach Interpretation, weil es »mehr sagt als es sagt und nie aufhören wird, zu sagen zu geben«. Der Überschuss seines – wesenhaft zeitlich verfassten – Sinnpotentials drängt zu immer neuen Versuchen, seine Bedeutung einzufangen und auseinanderzulegen, in einer Kette der Interpretationen, in denen das Tradierte in immer anderen Gestalten ersteht (CI, 32 f.). Jede sukzessive Interpretation, die eine Vereindeutigung des anfänglich Mehrdeutigen erstrebt, ist ihrerseits der Tendenz der Vereinseitigung, Verarmung ausgesetzt, verbleibt im Unabgeschlossenen und Vorläufigen.

Indessen kennzeichnet solche Offenheit nicht nur die hermeneutische Arbeit an den großen Symbolen, sondern die allgemeine Verstehenspraxis im Lebensweltlichen, Historischen, Kulturellen. Die individuelle und soziale Selbstverständigung, zwischen Selbstentwurf und Selbstfindung, zwischen historischer Betrachtung und kreativer Formgebung vollzieht sich im Feld des tastenden Vorangehens, Revidierens und Neuausrichtens, und jedes einzelne Werk, das idealiter auf eine Vollendung, einen endgültigen Abschluss zielt – und ihn im Einzelfall erreichen mag –, bleibt normalerweise mit Rändern des Unfertigen, Nicht-Festgelegten behaftet. Neuere Theorien haben diese Offenheit pointiert herausgestellt, sie zu einem konstitutiven Merkmal des Sinngeschehens gemacht. Dass dieses nicht von einem identifizierbaren Anfang ausgeht und in einem festgelegten Telos sein Ende findet, hat die Dekonstruktion mit markanten Begriffen signalisiert. Was in der Retrospektive als *Spur,* Ur-Spur *(archi-trace)* aufscheint, als Residuum von einem, das immer schon vergangen, vorübergegangen (wie der Gott, dessen Vorübergegangensein man erst im Nachhinein gewahr wird), nie gegenwärtig gewesen ist, hat seine Entsprechung in der prospektiven *différance,* dem fortwähren-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den Aufschub, der nie eingeholten, nie zur Identität mit sich gelangenden Differenz.[8]

Der Entzug des Ursprungs spiegelt sich im Entgleiten des Abschlusses, und beides kennzeichnet keine Ausnahmesituation, sondern die Normalität des Verstehens unter Bedingungen der Endlichkeit. Die Andersheit und Nicht-Identität ernst zu nehmen gehört zum Sagen und Hören, zum Zeigen und Verstehen im menschlichen Leben. In diesem Sinne beharrt Hans-Georg Gadamer darauf, dass eine nicht-reduktive Hermeneutik je schon, nicht erst belehrt durch Theorien der Dekonstruktion oder des Nichtidentischen, die Endlichkeit und Offenheit, die Alterität und Differenz im Kern des Verstehens ansiedelt und im Innersten des Gesprächs zum Tragen bringt.[9] In signifikanter Weise verbindet er die Endlichkeit des Verstehens und Unabschließbarkeit des Interpretierens mit einer Rehabilitierung der ›schlechten Unendlichkeit‹ – jener von Hegel perhorreszierten Figur des endlosen Regresses und Immer-Weiter-Getriebenseins, die das Los des Endlichen ausmacht und dem wahren Unendlichen, das in der Vollendung des Mit-sich-Einswerdens liegt, entgegengesetzt ist. Auch hier bestätigt sich, dass profilierte Kritikpunkte, die gegen die Hermeneutik vorgebracht worden sind, nicht sie selbst, sondern allenfalls ein Zerrbild treffen.

3. Kritische Hermeneutik

Die Dunkelheit, Brüchigkeit, Unfertigkeit des Sinns ist zunächst eine für das verstehende Subjekt. Dies ist, entsprechend dem bisher betrachteten Modell, sozusagen die Normalsituation des Hermeneutischen. Es geht um die Probleme des Verstehens, die durch die – zeitliche, soziale, kulturelle – Distanz oder Fremdheit zwischen Sinnproduktion und Sinnrezeption, zwischen Autor und Leser, zwischen geschichtlichem Ereignis und historischem Gedächtnis bedingt sind. Die Aufgabe des Hermeneutischen liegt im vermittelnden Brückenschlag, in der Übersetzung und interpretierenden Transpo-

8 J. Derrida, *La différance,* in: *Marges de la philosophie,* Paris 1972, 1–29; E. Levinas, *La trace de l'autre,* in: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1988, 187–202.

9 H.-G. Gadamer, *Destruktion und Dekonstruktion*, in: *Gesammelte Werke 2: Hermeneutik II*, Tübingen 1993, 361–372; *Text und Interpretation*, ebd., 330–360.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sition ins Eigene – mit dem idealen Ziel einer Verschmelzung der Horizonte und Konvergenz der Verstehensraster. Eine Äußerung so auffassen, wie sie gemeint war, ein Symbol in dem begreifen, was es bedeutet, dies scheint die nächstliegende Richtschnur der Kunst des Verstehens.

Diesem ersten Typus steht eine andere Hermeneutik gegenüber, die mit den Sinnlücken befasst ist, die sich auf Seiten des zu Verstehenden auftun. In Frage steht eine Kluft im Inneren der Sinnproduktion selbst, eine Nicht-Koinzidenz zwischen Meinen und Sagen, zwischen Erleben und Verhalten, zwischen Gehalt und Gestalt eines Werks. Es ist der Typus, der durch die Hermeneutik des Verdachts exemplifiziert wird. Das Verstehensproblem liegt nicht in der Fremdheit des Anderen für uns, sondern in dessen Selbstfremdheit; der Vorbehalt gilt der inneren Konsistenz der Äußerung selbst. Manifesterweise kann sich diese zweite Distanz mit der ersten überlagern: Die Selbst-Intransparenz einer Äußerung für sich kann zum gesteigerten Verstehenshindernis für den Interpreten werden. Dennoch ist die analytische Distinktion zwischen der Unverständlichkeit für den Sprecher und jener für den Hörer zur Explikation des hermeneutischen Problems von Belang; es gilt eine bestimmte Radikalisierung der Sinngrenze zu erfassen und auf sie zu antworten. Zu verdeutlichen ist, wie das Verstehen mit dieser Sinngrenze umgeht und wodurch sich der Typus der kritischen Hermeneutik auszeichnet.

3.1 Sinnverzerrung und explanatorisches Verstehen

Von vornherein entzieht sich das hier reklamierte Verstehen der Empathie in das Meinen und Wollen von Subjekten. Die intentionale Bewusstheit, die dem agierenden und sich äußernden Subjekt nicht zu Gebote steht, kann noch weniger einem nachvollziehenden Verstehen als Stütze und Orientierung dienen. In dem Maße, wie nicht mehr die unhintergehbare Endlichkeit des menschlichen Tuns und Erlebens, sondern partikulare, kontingente Ursachen für solche Intransparenz und Verzerrung verantwortlich sind, stellt sich die Frage nach deren Genese, womit sich gegebenenfalls das emanzipatorische Postulat ihrer Überwindung verbindet. Exemplarisch ist dies mit Bezug auf individuelle und soziale Verhältnisse durch die Konzepte der Psychoanalyse und der Ideologiekritik herausgearbei-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tet worden. Es sind Theorien, die sowohl die Mechanismen der Bewusstseinsverzerrung untersuchen wie Techniken zu ihrer Behebung ins Auge fassen. Verstehensmäßig beinhalten sie die Notwendigkeit eines Umwegs über die Außenperspektive und über eine Erklärung des Sinnentzugs, die einen indirekten Zugang zum Sinn eröffnet. Gefordert ist ein Verständnis der Verzerrung, das zugleich eine virtuelle Selbstaufklärung des Meinens intendiert; Jürgen Habermas und Alfred Lorenzer haben diese Verflechtung im Konzept eines »explanatorischen Verstehens« gefasst, welches den Sinn einer unverständlichen Äußerung dadurch erschließt, dass es gleichzeitig die »Bedingungen der Genesis des Unsinns« aufklärt.[10] Anders als im Normalfall der Hermeneutik haben wir hier nicht die Möglichkeit, auf das Verweisungsnetz von Sprache, Handeln und Weltdeutung als Verständnisrahmen einer Äußerung zu rekurrieren, sondern sind mit der Tatsache konfrontiert, dass dieser Nexus in signifikanten Fällen für die Handelnden oder Sprechenden selbst nicht gegeben ist. Um hier weiterzukommen, sind empirische Theorien und explikative Methoden relevant, die im Horizont der Hermeneutik des Verdachts zum Tragen kommen.

Ricœur hat die Referenzautoren dieser Hermeneutik über die Trias Freud, Marx und Nietzsche bestimmt, die unterschiedliche Faktoren als Bedingungen des Sinnentzugs ins Spiel bringen. Es sind Faktoren, die in den Bereichen der seelischen Dynamik, der sozialen Macht und ökonomischen Mechanismen, des Umgangs mit Trieben und Bedürfnissen virulent werden und zu je eigenen Formen der Unterdrückung, der Entfremdung und des Leidens führen. Hermeneutisch bedeutsam sind sie, sofern sie mit Verstellung und Falschheit einhergehen und darin die Voraussetzungen von Verstehen und sinnhafter Verständigung untergraben. Dabei geht es in alledem nicht nur um Lücken des Verstehens und Erschwernisse des Kommunizierens; ›kritisch‹ ist die hier verhandelte Hermeneutik nicht allein im Aufweis der Sinngrenzen gegen ein idealisiertes Verständigungsmodell. Wichtig ist in der inkriminierten Falschheit desgleichen der Fokus des Selbstverhältnisses, die

10 J. Habermas, *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, in: *Kultur und Kritik,* Frankfurt/M. 1973, 264–301, hier: 281; A. Lorenzer, *Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse*, Frankfurt/M. 1970.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Selbstbehinderung und Selbstverstellung im Sinngeschehen, zuletzt die existentielle Selbsttäuschung und Selbstverfehlung. Dabei setzen die drei Prototypen unterschiedliche Akzente. Während Nietzsches Trieb- und Machttheorie gewissermaßen deskriptiv den manipulativ-verdeckenden Umgang mit Wahrheit und Wahrhaftigkeit als Basis der Selbstbehauptung aufweist, geht es für die Marxsche Ideologiekritik um eine Falschheit des Bewusstseins, die zutiefst mit der falschen, entfremdeten Lebensform unter Bedingungen kapitalistischer Ausbeutung verschränkt ist, und handelt die Psychoanalyse von einer Sprach- und Bewusstseinsverengung, die gleichermaßen eine Beschneidung der freien Entfaltung der Person bedeutet und mit manifestem oder verdecktem Leiden einhergeht. ›Kritisch‹ ist solche Hermeneutik nicht nur im Aufweis falscher Sinnprätentionen, sondern als Kritik und Widerstand gegen Unterdrückung und Destruktion. Von der Gegenseite kommt, was in der Anstrengung des Verstehens und Sich-Verstehens in Frage steht, im erkenntnisleitenden Interesse der psychoanalytischen ›Tiefenhermeneutik‹ zum Ausdruck, das nach Habermas der emanzipatorischen Reflexion und Selbstwerdung gilt.[11] Das Telos des Verstehens ist kein bloß kognitives Durchdringen dunkler Lebensschichten, sondern ein Sehend- und Freiwerden des Subjekts. Die Überwindung der Sinngrenzen geht mit der Befreiung des Subjekts von Zwängen und Fremdheit einher.

3.2 Modelle kritischer Hermeneutik: Hermeneutik des Verdachts, Genealogie, Dekonstruktion

Die Hermeneutik des Verdachts erweist sich darin als Modell einer kritischen Hermeneutik, in welcher sich psychoanalytische und sozialkritische Motive verflechten. Im Nachgang zum Freud-Buch (1965) analysiert Ricœur das Verhältnis von »Hermeneutik und Ideologiekritik« (1973), das er nicht als schematischen Gegensatz gelten lassen will, sondern als ein Wechselverhältnis auffasst, in welchem sowohl das kritische Potential der Hermeneutik wie die hermeneutischen Prämissen der Kritik des falschen Bewusstseins aufzu-

11 J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M. 1968, 267, 280, 300.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

weisen sind.[12] Den Knotenpunkt der antagonistischen Sichtweisen, die Ricœur durch Habermas' Auseinandersetzung mit Gadamer exemplifiziert, sieht er in einer »Hermeneutik der Endlichkeit«[13], die sowohl der historischen Zugehörigkeit wie dem emanzipatorischen Impuls des Verstehens Rechnung trägt. Der Anstoß der Hermeneutik des Verdachts wird zur Folie einer kritischen Theorie des Sinns, die nicht nur einen epistemologischen Hintergrund der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule bildet, sondern in variierender Gestalt auch in anderen Konzepten kritischer Deutung und Rekonstruktion ausformuliert worden ist. Als profilierte Beispiele sei auf die Genealogie und die Dekonstruktion verwiesen.

Die genealogische Analyse, die Nietzsche seiner späten Moralabhandlung[14] zugrundelegt und die Foucault in mentalitäts- und kulturgeschichtlichen Untersuchungen durchführt, ist von vornherein durch eine der Verdachtshermeneutik verwandte kritische Perspektive bestimmt, sofern sie einen Sachverhalt nicht nur für den Historiker oder Betrachter übersetzend begreifbar machen, sondern ihn gegen seine interne Verstellung und Verfälschung an ihm selbst aufhellen und richtigstellen will.[15] Dabei soll die Verzerrung ihrerseits in ihren Ursachen und Motiven expliziert werden und ihre Erklärung in das indirekte Verständnis der fraglichen Verhaltens- und Ausdrucksformen eingehen. Moralisches Verhalten soll durch die genealogische Rekonstruktion nicht nur in seinem Auftreten anders erklärbar, sondern in seinem Sinn und Gehalt neu verstehbar, als ein anderes Phänomen deutbar werden. Moral zeigt sich dem genealogischen Blick nicht als eine erhabene, bessere Einstellung, sondern als ein zwiespältiges, suspektes Verhalten. Ebenso verändern Foucaults Analysen unser Verständnis von Wissen und Macht, Sexualität und Selbstsein. Das Junktim von erklärend-rekonstruierender und

12 P. Ricœur, *Herméneutique et critique des idéologies*, in: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II,* Paris 1986, 333–377; der Aufsatz, der von Habermas' Kritik am Universalitätsanspruch der Gadamer'schen Hermeneutik (1970) ausgeht, situiert sich vor dem Hintergrund des daran anschließenden Diskussionsbandes (mit Beiträgen von Karl-Otto Apel u. a.) *Hermeneutik und Ideologiekritik,* Frankfurt/M. 1971.

13 Ricœur, *Herméneutique et critique des idéologies*, 372.

14 F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, in: *Kritische Studienausgabe*, hg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin 1980 ff., Bd. 5, 245–412.

15 Vgl. M. Saar, *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt/M. 2007.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

interpretierend-deutender Betrachtung paktiert mit dem Vorbehalt gegenüber der Falschheit und Selbsttäuschung, die dem Gegenstand anhaften und die der hermeneutische Verdacht durchschaut; nicht zuletzt wird der interne Konnex zwischen Falschheit und Selbsttäuschung, zwischen äußerer Verdeckung und innerer Selbstverfehlung gerade durch den Topos der Ideologie angezeigt. Kritische Hermeneutik stößt auf die Verblendung im Kern der Dissimulation.

Nach einer anderen Hinsicht ist die kritische Theorie des Sinns im Vorgehen der Dekonstruktion gegenwärtig. Diese teilt nicht den polemisch-entlarvenden Gestus der Genealogie, doch deren Nähe zur Hermeneutik des Verdachts im Vorbehalt gegen externe Falschheit und interne Verblendung. Im Umgang mit Texten und Traditionen bringt sie in den Sinndokumenten eine Intransparenz und Brüchigkeit zum Tragen, in der sich Fremd- und Selbsttäuschung durchdringen; die Auseinandersetzung mit dieser Verflechtung vermittelt den Impuls zur dekonstruierenden Auflösung und Neuerung. Dekonstruktive Lektüre operiert schematisch in einer dreifachen Operation, die das rezeptive Vernehmen mit der kritischen Zersetzung und dem konstruktiven Entwurf verbindet und die Bedeutung eines Textes oder historischen Gebildes dadurch zum Tragen bringt, dass sie deren äußere Gestalt zerschlägt und in konstruktiver Transformation neu konfiguriert. Dekonstruktion ist ein Anschließen an die Kette des Hervorbringens, Tradierens und Umgestaltens von Sinngebilden, ein Partizipieren an der Geschichte des Sinns, deren Dynamik sich jenseits metaphysischer Teleologie als unabgeschlossener Prozess vollzieht. Das zweifache Entgleiten von erstem Anfang und abschließender Vollendung markiert die zeitliche Signatur des Verstehens im Lebensvollzug des Einzelnen wie der Gemeinschaft.

3.3 Konstitutive und kontingente Selbstverfehlung

Die Verbindung des hermeneutischen Verstehensproblems mit dem Knoten von Verhüllung und Selbsttäuschung wirft erneut die Frage auf, wieweit wir hier mit einem konstitutiven oder einem kontingenten, historisch oder sozial bedingten Sinndefizit zu tun haben. Es ist die Frage, ob die Hermeneutik des Verdachts unter die im Vorigen umrissene Hermeneutik der Endlichkeit zu subsumieren oder als ein davon abweichender, eigener Typus der Verstehensproblematik

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu fassen ist. Gehört zu den von Freud diagnostizierten Desillusionierungen des modernen Selbst nicht nur das Eingeständnis der Begrenztheit, sondern auch die Einsicht in prinzipielle Verzerrungen des subjektiven Bewusstseins? In gewisser Weise scheinen die durch Marx, Nietzsche und Freud angezeigten Sinnlücken mit unverrückbaren Bedingungen menschlicher Verständigung verwoben, an denen sich hermeneutische Praxis abarbeitet, ohne sie zu eliminieren. Das Unbewusste ist ebensowenig abzuschaffen wie die soziale Bedingtheit und Interessenbedingtheit des menschlichen Glaubens und Sprechens.

Gerade das Phänomen der Selbsttäuschung ist, anders als das Belügen und Täuschen, von der existentiellen Hermeneutik als eine Verfallenstendenz erkannt worden, der sich das Subjekt oft nur schwerlich oder gar nicht entziehen kann. Nach Jean-Paul Sartre ist die Unaufrichtigkeit *(la mauvaise foi)* ein konstitutives Merkmal der Existenz, Ausdruck der selbstwidersprüchlichen Seinsart des Menschen als eines Wesens, »das ist, was es nicht ist, und nicht ist, was es ist«.[16] Ähnlich beharrt Heidegger darauf, dass die Selbstverfehlung der Uneigentlichkeit nicht als moralischer Makel, sondern als wesensmäßige Seinsform des Menschen im Zeichen der ›zunächst und zumeist‹ gegebenen, ›alltäglichen‹ Existenz anzusehen ist. Dennoch ist hier das Terrain betreten, auf welchem ein fließender Übergang zwischen normalem und pathologischem Sinnentzug, zwischen unhintergehbarer Begrenzung und kritisierbarer Verblendung stattfindet, die aber zugleich durch eine qualitative, strukturelle Differenz getrennt sind. Es ist etwas anderes, ob wir uns nicht in letzter Tiefe kennen oder uns, willentlich oder unwillentlich, ein falsches Bild von uns selbst machen. Je nach konkreter Phänomenbeschreibung wird das Urteil mit Bezug auf die prototypischen Gestalten des falschen Bewusstseins bei Marx, Freud und Nietzsche anders ausfallen, sich näher bei einer unhintergehbaren anthropologischen Selbstverfehlung oder einer durch historische Machtverhältnisse bedingten Verfälschung situieren.

Wichtig ist für den ganzen Typus der Hermeneutik des Verdachts, der sich in den Horizont kritischer Kulturtheorie hinein ausweitet, die zweifache Fokussierung der Verstehenslücke in der Verdeckung und der Selbstverhüllung des Sinns. Kritische Herme-

16 J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1943, 97.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

neutik verbindet die Ausgrabung verdeckter Sinnschichten (gemäß der psychoanalytischen Archäologie-Metapher) mit der analytischen Durchdringung des Verworrenen und der kritischen Aufdeckung von Selbsttäuschung und Selbstverkehrung. Darin verschränkt sich die theoretisch-kritische Arbeit der Hermeneutik mit der praktisch-kritischen Auseinandersetzung. Der Stachel des Verstehens assoziiert sich mit dem Sensorium für das Defiziente. Die Hermeneutik des Verdachts vertieft sich zur Hermeneutik des Negativen.

4. Negative Hermeneutik

4.1 Das Nichtseinsollende als Sinngrenze und Herausforderung

Wenn Hermeneutik nicht nur mit der Form und Logik des Verstehens, sondern ebenso mit den Problemen und Schwierigkeiten des Verstehens, mit den Grenzen des Sinns befasst ist, so lassen sich darin unterschiedliche Formen auseinanderhalten. Zum einen kann die Verstehensgrenze darin liegen, dass der Gegenstand eine sinnfreie, nicht-sinnhafte Gegebenheit ist, wie ein Kristall oder das Wetter, das wir erklären und vorhersagen, doch nicht in seiner Bedeutung erfassen, in genuiner Weise ›verstehen‹ können. Zum anderen kann der Gegenstand dem Verstehen durch die zeitliche Ferne, die soziale oder kulturelle Fremdheit, die Überkomplexität und Dunkelheit entzogen sein – der hermeneutische Normalfall, dem die verschiedenen Methoden der Interpretation antworten. Als drittes hat sich der Sinnentzug gezeigt, der in der Selbstverstellung und Selbstverhüllung des Gegenstandes begründet ist – die Hermeneutik des Verdachts, die dem Sinnentzug nicht nur mit Methoden der Aufdeckung und Deutung, sondern auch der Kritik, Therapie und Korrektur begegnet. Als viertes ist schließlich jene Sinngrenze ins Auge zu fassen, die in der Negativität des Gegenstandes, seiner intrinsischen Sinnwidrigkeit liegt.

Verstehenwollen ist hier mit einem sich dem Verständnis direkt Widersetzenden, einem Sinnlosen, Absurden, Irrationalen konfrontiert. Dies ist im theoretisch-kognitiven Bereich bei widersprüchlichen oder logisch inkonsistenten Äußerungen der Fall, die sich der Möglichkeit eines verstehenden Nachvollzugs von vornherein entziehen. Der hermeneutisch gewichtigere Fall jedoch ist im Bereich

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Praktischen gegeben. Hier geht es um ein Negatives, das wir nicht verstehen können, weil es als ein Nichtseinsollendes, als eines, das wir zutiefst nicht wollen, nicht akzeptieren und nicht bejahen können, zuletzt auch aus dem Bereich des Erkennbaren und Verstehbaren ausgeschlossen ist. Wir stoßen auf den Sachverhalt, durch den Metaphysik, Geschichtsphilosophie und Theodizee, aber auch unsere lebensweltliche Orientierung herausgefordert sind: Das Negative, Destruktive, Sinnwidrige bildet eine Provokation und einen Stein des Anstoßes für das Verstehen, das idealiter auf ein rationales Begreifen zielt. Das sinnlose Leiden Unschuldiger, wie es Albert Camus in *La Peste* anprangert, die unverdienten Schicksalsschläge, die Hiob erleidet, ja, die Naturkatastrophe des Erdbebens von Lissabon, die Voltaire als Anklage gegen die Schöpfung dem metaphysischen Optimismus entgegenstellt, sind Instanzen des Übels, die sich dem Begreifen in gleichem Maße widersetzen wie sie sich jeder Rechtfertigung verweigern. Das Unerträgliche, Unverzeihliche kann nicht verstehend assimiliert werden (gleichsam in Umkehrung des Diktums, dass alles verstehen alles verzeihen heißt). Die Nicht-Verstehbarkeit des Praktisch-Negativen, dessen, was nicht sein soll und nicht gewollt und gebilligt werden kann, was emotional verabscheut und moralisch verurteilt wird, ist gewissermaßen eine Verschärfung der Nicht-Denkbarkeit und Nicht-Sagbarkeit des Theoretisch-Negativen, dessen, was nicht ist oder, in schwächerer Version, defizitär, dysfunktional, selbstdestruktiv ist. Die parmenideisch-platonische Grundintuition, dass sich das Seiende denken und sagen lässt, während das Nicht-Seiende unerkennbar und unaussprechlich ist, wird zum Initialpunkt einer Grenzziehung metaphysischen Denkens, die im Blick auf das wertmäßig-ethisch Nichtige noch radikalisiert wird. Das *malum* zu verstehen ist *die* Herausforderung, der die menschliche Vernunft nicht genügen kann.

Nun ist für die Verdeutlichung dieser Problemstellung eine Differenzierung innerhalb des Praktisch-Negativen von Belang. Ihr anthropologischer Ausgangspunkt ist die Unterscheidung zwischen erlittenem und verschuldetem Übel, Leiden und Bösem, die eine nicht zu harmonisierende Dualität in der defizitären Verfassung des Menschseins anzeigt. Ihre etablierte Formel erhält sie in der von Leibniz auf den Begriff gebrachten Distinktion zwischen dem *malum physicum* und dem *malum morale* (von Leibniz im Blick auf die Theodizeefrage durch das *malum metaphysicum* ergänzt):

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einerseits ein Negatives, das äußerlich bedingt, objektiv gegeben ist, unter welchem der Mensch leidet (Naturkatastrophen, Missbildungen, Krankheit, Tod), andererseits ein subjektiv bedingtes, vom Menschen verursachtes und moralisch verschuldetes Negatives (eine Verfehlung, eine böse Tat). Es sind zwei Modalitäten des Negativen, das wir im Tiefsten nicht wollen und nicht akzeptieren können, mit dem wir gleichwohl in unserem Dasein unhintergehbar konfrontiert sind und das wir in unser Verständnis der Welt und des menschlichen Lebens zu integrieren haben. Sowohl der Ursprung des Bösen wie die Rechtfertigbarkeit des Leidens bilden abgründige Herausforderungen für das rationale Denken, das etwas von seinen Gründen her, in seinem Begründetsein, idealiter in seinem Gutsein erfassen will. Dies scheint die intellektuelle Redlichkeit mit Bezug auf das Leiden wie das Böse zu versagen, auch wenn die relativierende Akzeptanz des Übels – als untergeordnetes Moment eines versöhnten Ganzen, als Mittel und Weg zum Heil, als stoisch zu ertragendes unabänderliches Leid – nicht nur in metaphysischen oder geschichtsphilosophischen, sondern auch lebenspraktischen Belangen ihre Plausibilisierung finden mag.

Zu verdeutlichen in dieser Konstellation ist mehreres: das Verhältnis zwischen den Formen des Negativen, zwischen erlittenem und begangenem Übel, Schmerz und Verfehlung, und das prinzipielle Problem, wieweit solche Negativität mit der existenziellen Mangelstruktur des Menschseins verbunden, aus ihrem Grund zu begreifen ist, schließlich die Frage, in welcher Weise erfahrene Negativität, die sich dem Begriff und rationalen Verstehen widersetzt, doch in eine hermeneutische Verständigung zu integrieren ist.

4.2 Die zweifache Negativität des Bösen und des Leidens

Sowohl das Leiden wie das Böse bilden manifeste Angelpunkte einer radikalen Besinnung auf Bedingungen des Menschseins. Eine negativistische Hermeneutik bedenkt die Abgründigkeit des Bösen und die Unerträglichkeit des Leidens in ungetrennter Durchdringung. Theodor W. Adornos Negative Dialektik ist durch den Impuls, »Leiden beredt werden zu lassen«, ebenso bestimmt wie durch die Hölle des »menschlich Bösen«, die jeden »spekulativen metaphysischen

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gedanken« untergräbt.[17] Von der Denkform her scheint zunächst das normative Negativum des Bösen die direktere, grundlegendere Provokation für das Verstehen und seinen Sinnanspruch; es widerspricht den Geltungskriterien des Richtigen, an denen sich ein emphatisches Verstehenwollen als Regulativ ausrichtet. Den Ursprung, ja, die Möglichkeit des Bösen, seine Verträglichkeit mit der Ordnung des Seins zu begreifen war seit je ein Prüfstein *par excellence*, ein Paradox und Ärgernis für den philosophischen Begriff. In diesem Sinn spricht auch Ricœur von »Le scandale du mal« und behandelt das Böse als »un défi à la philosophie et à la théologie«.[18] Dieser unausweichlichen Herausforderung gegenüber stand das Phänomen des Leidens in der Philosophie vielfach eher im Hintergrund – zur Irritation jener Autoren, die mit Simmel ihr Erstaunen darüber äußern, wie wenig man der Geschichte der Philosophie die Schmerzen der Menschheit ansehe.[19]

In Wahrheit jedoch bildet auch das Faktum des Leidens, die Erfahrung von Gewalt und Unterdrückung einen Einspruch gegen das Begreifen, ja, gegen die Möglichkeit des Aussprechens und Beschreibens. Nicht zuletzt in Auseinandersetzung mit Extremerfahrungen der Entmenschlichung im Holocaust sind die Nicht-Sagbarkeit und Nicht-Repräsentierbarkeit des radikal Negativen – bis hin zum Repräsentations-Verbot gegenüber dem absoluten Leiden, gewissermaßen in Spiegelung des theologischen Bilderverbots – vielfach reflektiert worden.[20] Gleich tief indes wie die Widerständigkeit gegen den Logos ist das Bedürfnis des Beredtwerdens. Was dem Ausdruck entzogen ist, soll ans Licht kommen, muss zur Sprache gebracht werden. Auch das Leiden wird der philosophischen Reflexion zum unausweichlichen Thema. Für Karl Jaspers gehört die Erfahrung des Leidens zu den ›Grenzsituationen‹, in denen der Mensch in radikaler Weise mit sich selbst konfrontiert wird, eine

17 T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt/M. 1966, 27, 352.

18 P. Ricœur, *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève 1986; *Le scandale du mal*, in: *Esprit,* no. 140/1 (7/8) (1988), 57–63.

19 G. Simmel, *Fragmente und Aufsätze.* Aus dem Nachlass und Veröffentlichungen der letzten Jahre, hg. v. G. Kantorowics [1923], Hildesheim 1967, 17; Adorno, *Negative Dialektik*, 154.

20 Vgl. E. Angehrn, *Sein Leben schreiben. Wege der Erinnerung*, Tübingen 2017, 155–186.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wahrheit über sich und die Bedingungen des Menschseins erfährt.[21] Andere Autoren unterstreichen den Aspekt des Nichtgewollten und Lebensfeindlichen, zugleich des Irrationalen, das dennoch nicht einfach fremd und außerhalb, ohne Berührung mit unserem Verstehenwollen bleibt. Auch wenn das Negative nicht einer affirmativen Totalität eingegliedert werden kann, ist es Teil dessen, wovon wir Rechenschaft ablegen müssen, wenn wir uns selbst und die Welt verstehen wollen. Emmanuel Levinas hat als Bedingung dieser Wiedereingliederung in den Sinnhorizont einen Perspektivenwechsel benannt, der das Leiden nicht einfach in einer spekulativ-theoretischen, sondern zwischenmenschlich-ethischen Sicht wahrnimmt. In der Begegnung mit dem Leiden Anderer, die mich in meiner Verantwortung in die Pflicht nehmen, gewinne ich einen sinnhaften Zugang zu einer Negativität, die ich weder rechtfertigen noch wollen oder begreifen kann. In diesem Appell des Anderen und Beanspruchtwerden durch den Anderen gewinnt das Leiden, das Mit-Leiden mit dem sinnlosen Leiden des Anderen, einen Sinn, außerhalb dessen die vielgestaltige Erscheinung des Leidens für unser Bewusstsein eine bloße Abstraktion bleibt.[22] Wirkliches Verstehen, so Levinas, findet nur in einem Verhältnis zum anderen statt, das von vornherein kein bloß kognitiv-deutendes, sondern ein – leidend und handelnd – praktisches ist.

Wenn sich beide Ausprägungen des Praktisch-Negativen, Böses und Leiden, als essentielle Bezugspunkt des menschlichen Verstehens erweisen, so bleibt ihr wechselseitiges Verhältnis zunächst unterbestimmt. Es scheint naheliegend, sie nicht einfach auseinanderfallen zu lassen, sondern in ihrem Spannungsverhältnis und zugleich ihrer gemeinsamen Zugehörigkeit zum Menschsein zu bedenken. So ist in der Naturphilosophie des spekulativen Idealismus versucht worden, zwischen dem Ausgesetztsein an Krankheit und Tod und der Sünde als Quelle von Leiden und Sterben eine systematische Verbindung herzustellen, als Konnex zweier fundamentaler Negati-

21 In der *Psychologie der Weltanschauungen* (1919) behandelt Jaspers das Leiden als Grundmerkmal aller Grenzsituationen, in der *Philosophie II: Existenzerhellung* [1932], Berlin, Heidelberg, New York ^{4}1973, als eine Grenzsituation neben anderen (Tod, Kampf ums Dasein, Schuld).

22 E. Levinas, *La souffrance inutile*, in: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris 1991, 100–112, hier: 103 f., 110 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vitäten im Menschsein, denen sich der Lebenswille entgegenstellt; exemplarisch ist die Spiegelung zwischen ontologischer und ethischer Negativität, Krankheit und Bösem etwa in Schellings Theorie der Krankheit nachgezeichnet worden.[23] Im Normalverstand indessen verbleibt ein Hiatus zwischen den divergierenden Ausprägungen des Negativen, zwischen Krankheit und Verfehlung, Leiden und Bösem, die nichtsdestoweniger in einem integrativen Bild des Menschen zu versammeln sind.

4.3 Der Umweg des Verstehens

Dabei stellt sich die Frage, wieweit solche Negativität grundsätzlich mit der Natur des Menschen zusammenzudenken, von ihr her begreifbar zu machen ist. Naheliegend ist diese Verbindung im Falle des *malum physicum,* das mit der Hinfälligkeit der menschlichen Natur verflochten ist, sei es, dass es, wie Krankheit und Tod, direkt in dieser wurzelt oder dass es durch sie ermöglicht wird, sofern der Mensch in seiner natürlichen Verfassung ein endliches, verletzbares Wesen ist. Seine begrenzte Souveränität bedeutet, dass er für interne Störungen wie äußere Schädigungen empfänglich, dass er dem Leiden ausgesetzt ist. Jedem Menschenbild ist die Möglichkeit des Leidens eingeschrieben; nur dessen Übermaß, Zufälligkeit, Sinnlosigkeit, Ungerechtigkeit bildet eine Irritation für das Verständnis. Demgegenüber sind der Ursprung und die Möglichkeit des *malum morale,* des Bösen, für das rationale Weltbild, für das Bild des gütigen Gottes wie die Idee der guten Menschennatur prinzipiell zum Stein des Anstoßes und zur aporetischen Frage geworden. Es ist eine Frage, die in der philosophischen Reflexion vielfach debattiert worden ist. Ricœur ist ihr in seinen frühen Untersuchungen zur Philosophie des Willens nachgegangen, indem er zugleich eine be-

23 Vgl. O. Müller, *Von der Krankheit des Organismus zur ›Krankheit zum Bösen‹ – Schellings naturphilosophische Grundlegung der Medizin und die Erneuerung seiner Anthropologie*, in: F. Hermanni, D. Koch, J. Peterson (Hg.), *»Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist – Freiheit!« Schellings Philosophie in der Sicht neuerer Forschung*, Tübingen 2012, 246–278.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

deutsame Differenzierung zwischen dem Problem der Fehlbarkeit als solcher und dem Problem des Bösen vorgenommen hat.[24]

Die Unterscheidung ist durch die Einsicht motiviert, dass sich eine Theorie des Bösen nicht in einer allgemeinen Reflexion auf Bedingungen des Menschseins formulieren lässt. Diese kommt nur dazu, allgemeine Strukturen der Existenz zu beschreiben, zu denen die Endlichkeit des Menschen und damit das Prinzip der Fehlbarkeit gehören, doch nicht das Ereignis des Bösen in seiner Faktizität. Nur die Möglichkeit, nicht das kontingente Faktum des Bösen ist in einer phänomenologischen Wesensanalyse einzuholen. Deshalb ist hier der hermeneutische Umweg gefordert, der sich auf die Interpretation von Symbolen und Mythen (Chaos, Befleckung, Sündenfall u.a.) einlässt, welche auf die Frage nach dem Ursprung des Bösen bildliche und narrative Antworten anbieten, zu welchen weder die Ansätze der Theodizee noch der spekulativen Philosophie Zugang haben.[25] Es sind Zeugnisse von Völkern und Kulturen, die darin ihr Verständnis des Menschen und der Geschichte artikulieren. Wichtig ist die Feststellung, dass solche Zeugnisse nicht einfach souveräne kulturelle Hervorbringungen sind, in denen das Leben sich objektive Gestalt gibt und in seinem Ausdruck zu erkennen gibt. Auch wenn Mythen und Symbole menschliche Schöpfungen sind, werden sie in der hermeneutischen Lektüre als Ausdruck von Erfahrungen wahrgenommen, deren die Menschen nicht Herr sind, als Zeugnis von etwas, das ihnen widerfährt und von dem sie in ihrem Wesen betroffen sind, ohne dass sie für es einzustehen und Verantwortung zu übernehmen vermöchten. Hermeneutische Erkenntnis ermöglicht ein Verständnis des Selbst jenseits der Introspektion und des eigenmächtigen Entwurfs.

---

24 P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Tome I: Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950 (dt.: *Das Willentliche und das Unwillentliche,* München 2016); *Philosophie de la volonté. Tome II: Finitude et culpabilité 1: L'homme faillible; 2: La symbolique du mal,* Paris 1960 (dt.: *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld 1: Symbolik des Bösen; Phänomenologie der Schuld 2*, Freiburg i. Br., München 1971). – Vgl. zum Folgenden E. Angehrn, *Selbstverständigung und Alterität. Zwischen Phänomenologie und Hermeneutik*, in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns. Die Willensphilosophie Paul Ricœurs im Kontext,* München 2019, 229–248.

25 Zum hermeneutischen Umweg vgl. die Unterscheidung des ›kurzen‹ (durch Heidegger eingeschlagenen) vom ›langen‹ Weg des Verstehens der Existenz: Ricœur, CI, 10.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dass sich hermeneutische Selbstverständigung jenseits von Reflexionsphilosophie und phänomenologischer Wesensbeschreibung auf den Umweg der Mythenlektüre und Symboldeutung einlässt, ist mehr als eine methodologische Weichenstellung. Es ist eine in der Sache begründete Umdisposition des Verstehens, welche die Mythen nicht im Anschluss an Freud als psychologische Projektionen[26], sondern als Kristallisationen einer radikaleren Einsicht auffasst, in welcher Menschen einen Grund ihrer selbst erkunden. Dabei haben die Ursprungs- und Sündenfallerzählungen für das Verständnis der *conditio humana* nicht vorrangig eine ätiologisch-explikative als vielmehr eine verstehend-interpretative Funktion. Philosophische Reflexion ist darin – als eine »Philosophie mit Voraussetzung«[27] – auf eines verwiesen, das sie zuletzt nicht aus sich hervorbringt, sondern aus den Zeugnissen des Mythos und der Symbolik aufnimmt und in die Selbsterkenntnis des Menschen eingehen lässt.[28]

Die in den Schriften Ricœurs im Ganzen umrissene Hermeneutik des Selbst, in welcher sich die frühen anthropologischen mit den späteren hermeneutischen Motiven verbinden, situiert sich in der Perspektive einer negativen Hermeneutik, die wesentlich durch die Auseinandersetzung mit erfahrener Negativität und den Grenzen des Verstehens bestimmt ist. Sie umfasst die Überlegungen über das Böse, die Ricœur in den drei Bänden seiner Philosophie des Willens (1950–1960) entwickelt, wie die genannten Ausführungen zum physischen Übel und zum Leiden (1986, 1988). In gewisser Weise kann man in den letzteren eine Verschärfung der negativistischen Betrachtung sehen, sofern das Böse über die Lektüre der Mythen und Symbole im Prinzip in den Kreis einer hermeneutischen Deutung eingebunden bleibt, während das Skandalon des Leidens diesen Kreis tendenziell aufsprengt und den Anspruch sinnhaften Verstehens unterläuft. Dezidiert wird dieser Akzent durch Levinas gesetzt, der in seinen Meditationen zum sinnlosen Leiden dieses als das Nichtassimilierbare – *›l'inassumable‹* – schlechthin begreift, welches sich der Rationalisierung nicht nur entzieht, sondern sich ihr,

26 S. Freud, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, in: *Gesammelte Werke. Band IV*, Frankfurt/M. [6]1969, 287 f.

27 Ricœur, *Philosophie de la volonté II,* 576.

28 Ricœur, *Philosophie de la volonté II,* 27 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als »Verwerfung und Verweigerung des Sinns«, frontal widersetzt.[29] Es ist eine Konfrontation mit dem absoluten Nicht-Sinn, eine Aporie im radikalen Bemühen des Verstehens, die Levinas durch den genannten Übergang von der theoretisch-kognitiven zur intersubjektiv-praktischen Perspektive überwindet. Die Frage ist, wieweit sich auch bei Ricœur eine analoge Wendung ausmachen lässt.

4.4 Das Negative im Sinnhorizont des Lebens

In der Tat bringt auch Ricœur das Angesprochensein durch den Anderen und solidarische Sichverhalten zum Anderen als Angelpunkt eines integralen, vollen Verstehens zum Tragen. Von Belang ist dafür zum einen die generelle Hinwendung zu Fragen der praktischen Philosophie[30] und der zwischenmenschlichen Anerkennung[31] in den späteren Schriften. Relevant ist zum anderen die zugespitzte Auseinandersetzung mit erfahrener Negativität als Herausforderung des Verstehens. Pointiert wird sie ausgetragen in der Begegnung mit dem äußersten Negativen, dem Tod, der für viele eine unüberwindliche Grenze des Erkennens und Kommunizierens markiert. Den Tod kann man weder erleben – nach Ludwig Wittgensteins Satz: »Der Tod ist kein Ereignis des Lebens. Den Tod erlebt man nicht«[32] – noch rechtfertigen und sinnhaft verstehen. Er ist zeitlich jenseits des bewussten Erfahrens und Mitteilens, als Übergang ins Nichts dem Deuten und rationalen Begreifen entzogen. So beteuert auch Jaspers, dass man den Tod »nur als den des Anderen«, nie als eigenen erfahren (sondern nur »erleiden«) kann.[33] Und dennoch ist er eine Realität, ein Einbruch in den Gang des Lebens, der die Ordnung unseres Daseins erschüttert, ein Gegenstand des Schreckens und der tiefsten Angst. Als solcher aber trifft er uns nach Heidegger in

29 Levinas, *La souffrance inutile*, 100.

30 P. Ricœur, *Ethique et morale*, in: *Lectures I. Autour du politique,* Paris 1991, 258–270; *Le juste entre le légal et le bon*, ebd. 176–195; vgl. J. A. Barash, M. Delbraccio (éd.), *La sagesse pratique. Autour de l'œuvre de Paul Ricœur*, Amiens 1998.

31 P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990; *Parcours de la reconnaissance. Trois études,* Paris 2004.

32 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt/M. [14]1979, 113, Nr. 6.4311.

33 Jaspers, *Philosophie II: Existenzerhellung*, 222.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

unserer absoluten Unvertretbarkeit, so dass wir auch hier auf eine unüberschreitbare Schwelle stoßen: Wir haben keinen Zugang zum Erleben des Anderen, wir können nicht wissen, was es für den Anderen bedeutet, vor dem Tod zu stehen, zu sterben.

Indessen ist auch diese Beschreibung nicht das letzte Wort, nicht die abschließende Auskunft über das Sterben (wie auch der Solipsismus der Heidegger'schen Todesanalyse von anderen seit je bestritten worden ist[34]). Eben hier kommt der von Levinas betonte Perspektivenwechsel von der beobachtend-deskriptiven zur handelnd-teilnehmenden Einstellung zum Lebensende ins Spiel, den auch Ricœur in seinen späten Reflexionen geltend macht. Die Blindheit der Beobachter-Perspektive angesichts des Sterbens wird von der solidarischen Anteilnahme überwunden.[35] Ricœur verweist in diesem Zusammenhang auf das Zeugnis von Jorge Semprun, der im Blick auf eigene Erlebnisse im Konzentrationslager Wittgensteins Verdikt entschieden verwirft und auf der Möglichkeit beharrt, den fremden Tod erleben zu können und im begleitenden Hindurchgehen durch die Zone des Todes einen authentischen Zugang zum Sterben des Anderen zu gewinnen.[36] Das begleitende, helfende Miterleben eröffnet ein verstehendes Verhältnis zu Sterben und Tod. Nicht der medizinische oder soziologische Blick auf den Sterbenden als Noch-nicht-Toten, sondern der zwischenmenschliche Bezug zu ihm als noch Lebendem – als ›lebendig bis in den Tod‹[37] – ermöglicht die Reintegration des Todes in den Sinnhorizont des Lebens.

So entfaltet Ricœurs Werk zwischen den frühen und späten Schriften den Bogen eines Denkens, das sich mit dem menschlichen Verstehen in Konfrontation mit Erfahrungen der Negativität auseinandersetzt: mit Erfahrungen der Fehlbarkeit und des Bösen einerseits, des Leidens und des Todes andererseits. Es zeichnet im Ganzen Umrisse einer negativistischen Hermeneutik, welche die menschliche Selbstverständigung im Horizont der Auseinandersetzung mit dem, was nicht sein soll und was wir nicht wollen

34 K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* [1928], Darmstadt 1969; D. Sternberger, *Der verstandene Tod. Eine Untersuchung zu Martin Heideggers Existenzialontologie* [1934], in: *Schriften I: Über den Tod*, Frankfurt/M. 1977, 69–264; E. Levinas, *Le temps et l'autre* [1948], Paris 1983.

35 P. Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, suivi de *Fragments*, Paris 2007, 45 ff.

36 J. Semprun, *Schreiben oder Leben*, Frankfurt/M. 1995, 230.

37 Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

können, konzipiert. Die hermeneutische Urspannung zwischen Verstehen und Nicht-Verstehen greift aus auf die unterschiedlichen Grenzen des Sinns – des Nicht-Sinnhaften, des verdeckten und des verzerrten Sinns, des Sinnwidrigen und des Negativen –, und sie berührt die unterschiedlichen Sphären der Negativitätserfahrung in der Mangelstruktur des Menschen, der psychischen und sozialen Beschädigung des Lebens, der Feindseligkeit der Welt, der Sinnlosigkeit des Seins. Vom Knotenpunkt der Hermeneutik des Verdachts aus hat sich ein facettenreich verzweigtes Netz negativer Hermeneutik aufgespannt. Sie verdeutlicht die Notwendigkeit, in der Hermeneutik des Selbst wie im Verstehen der Welt die Begegnung mit dem Negativen und Anderen ernst zu nehmen.

Zuletzt aber verweist die Frage, in welcher Weise Verstehen und Nichtverstehen, Sinn und Nicht-Sinn sich in einer einheitlichen Problemstellung zusammenschließen, auf die Frage nach der Ursprünglichkeit des Verstehens und des Sinns. Die Frage meint keine bloß theoretisch-kognitive Option. In sie spielt der Wille zum Gespräch und zum Sinn hinein, das Verstehenwollen, das auch dem basalen Neinsagen zum Nicht-Sinn, der ursprünglichen Verneinung vorausliegt. Das grundlegende Jasagen zum Leben und zum Sinn trägt die Möglichkeit des Erkennens und schafft den Raum für das Fragen und die Verneinung. »Im Herzen der Verneinung«, so Ricœur, gilt es »die ursprüngliche Bejahung [*affirmation originaire*] wiederzugewinnen« (von Jacques Derrida zur »vor-ursprünglichen Zustimmung oder Zusage« vertieft, »die weder gläubig noch positiv noch dogmatisch ist und doch jeder Befragung« vorausliegt).[38] Es ist eine Affirmation, durch welche sich negativistische Hermeneutik von Nihilismus und Indifferentismus abhebt, ohne die unhintergehbare Erfahrung des Nichtseinsollenden und die Fundamentalität des Neinsagens zu relativieren.

38 P. Ricœur, *Négativité et affirmation originaire* [1956], in: *Histoire et vérité*, Paris [3]1967, 378–406, hier: 389; J. Derrida, *Die unbedingte Universität*, Frankfurt/M. 2001, 13.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tim-Florian Steinbach

Ricœurs kritische Hermeneutik im Spannungsfeld von Poetik und Symbolik

1. Symbolik (926) | 1.1 Doppelte Intentionalität: Der Symbolbegriff zwischen Archäologie und Eschatologie (929) | 1.2 Mythos und Symbolik: Die Erweiterung des Symbolbegriffs in *Zeit und Erzählung* (933) | 2. Poetik: Die Funktion der Metapher im Kontext von Poetik und Symbolik (938) | 3. Die heuristische Funktion: Von der Metapher über die Erzählung zum Symbol (944) | 4. Die Ontologie der heuristischen Funktion: Die Verschmelzung von Poetik und Symbolik (951)

Die Poetik steht im Werk Ricœurs nicht für die traditionelle literarische Gattung, die Dichtkunst, sondern leitet sich vom griechischen Begriff *poiesis* ab.[1] Sie steht für die Aspekte von Handlungen, die dazu dienen, etwas herzustellen. Im Gegensatz zu den praktischen Aspekten von Handlungen sind sie nicht ethischer Natur[2], wenngleich sich die praktisch-ethischen Aspekte für Ricœur im Kontext seiner praktischen Philosophie als anschlussfähig an die poietischen erweisen mögen. Die Poetik steht insofern für ein produktives Moment, das im Werk Ricœurs noch die Konstitution von Identität und deren Integration in den kulturell bedingten und in symbolische Kontexte verwobenen Glaubenszusammenhang bestimmt.

Die Poetik setzt sich Ricœur zufolge aus zwei Aspekten zusammen: aus der semantischen Innovation und der heuristischen Funktion. Die semantische Innovation operiert sprachimmanent und

1 Vgl. P. Ricœur, *Poetik und Symbolik – Erfahrung, die zur Sprache kommt* [1982], in: F. Jaeger, B. Liebsch (Hg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften. Bd. 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe*, Stuttgart, Weimar 2004, 93–105, hier: 94 [=PS], sowie C. Brabant, *Ricœur's hermeneutical ontology*, in: J. Verheyden, T. L. Hettema, P. Vandecasteele (eds.), *Paul Ricœur. Poetics and Religion*, Leuven, Paris, Walpole/MA 2011, 453–472, hier: 459.

2 Zu einer kritischen Perspektive auf die terminologische Unterscheidung von *poiesis* und *praxis* bei Aristoteles vgl. T. Ebert, *Praxis und Poiesis. Zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung des Aristoteles*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung 30*, Heft 1 (1976), 12–30.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

steht für einen Prozess, der neue Bedeutungen hervorbringt. Ricœur veranschaulicht diesen Prozess anhand der Funktion der Metapher. Die heuristische Funktion dient dazu, auf Grundlage der semantischen Innovation, neue Aspekte der Wirklichkeit zu entdecken. Die heuristische Funktion bewahrt die semantische Innovation davor bloße Fiktion zu sein und korreliert sie mit der Wirklichkeit. Sie steht für die ontologische Dimension der Poetik, die Ricœur ausgehend von der semantischen Ebene, d.h. der Metapher als Funktion der Sinnproduktion und Spracherweiterung, über die Narrativitätstheorie, die der Ausbildung einer eigenen, narrativen Identität dient, bis hin zur Symbolhermeneutik verfolgt. Im Zuge dessen dient das Verfahren der Interpretation dazu, die eigene Existenz an das Heilige zu binden. Insofern die Poetik eine ontologische Dimension aufweist, übersteigt sie den Bereich einer bloß deskriptiven Disziplin. Beide Funktionen der Poetik, die semantische Innovation und die heuristische Funktion, entfalten auf Ebene der Semantik, der Narrativität und der Symbolik ihre Wirkung. Die Poetik ist konstitutiver Bestandteil dieser Bereiche und verbindet sie miteinander.

Koordiniert wird das poietische Verfahren im Hintergrund von der produktiven Einbildungskraft, das Ricœur Kants *Kritik der Urteilskraft* entlehnt. In der Philosophie Ricœurs realisiert die produktive Einbildungskraft das Verfahren der semantischen Innovation. Von Bedeutung ist, dass Ricœur im Kontext seiner Poetik die Funktion der semantischen Innovation ins Zentrum rückt. Diese stellt ein Alleinstellungsmerkmal gegenüber anderen Philosophien dar, die an die Kants *Kritik der Urteilskraft* anschließen und die das Vermögen der produktiven Urteilskraft ins Zentrum ihrer Theoriebildung rücken.[3]

1. Symbolik

Bereits in den beiden Bänden zur *Phänomenologie der Schuld* sowie in *Die Interpretation* hat Ricœur den Symbolbegriff erörtert und für sein eigenes Philosophieren fruchtbar gemacht. Wenngleich der Symbolbegriff in *Zeit und Erzählung* nicht im Zentrum stehen mag,

3 Vgl. R. Kearney, *On Paul Ricœur. The Owl of Minerva* (*Transcending Boundaries in Philosophy and Theology*), Aldershot 2004, 38–39.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

so hat Ricœur die Diskussion an dieser Stelle doch fortgeführt und den Symbolbegriff weiterentwickelt. Den Kulminationspunkt dieser Auseinandersetzungen bildet ein mit Blick auf die genannten Arbeiten vergleichsweise kurzer Text mit dem Titel *Poetik und Symbolik*. Ricœur greift an dieser Stelle auch auf weitere umfangreiche Arbeiten wie *Die lebendige Metapher* zurück, korreliert seine Theorie der lebendigen Metapher mit seiner Symboltheorie und weist dadurch die Poetik als zentralen Bestandteil der Symbolik aus. Der Zusammenhang beider kulminiert in dem Begriff der narrativen Symbolik, den Ricœur in *Poetik und Symbolik* prägt, der im Folgenden als Leitfaden dienen wird. Da Ricœur in *Poetik und Symbolik* Themen in konziser Form zusammenführt, an denen er über viele Jahre hinweg ausführlich gearbeitet hat, bleibt eine gewisse Unschärfe im Hinblick auf diese im Folgenden nicht aus. Das Zentrum der folgenden Darstellung bildet das Zusammenspiel dieser beiden Pole, die in ihrer Spannung das Feld von Ricœurs kritischer Hermeneutik abstecken.

Im Folgenden gilt es zunächst, Ricœurs Symbolbegriff näher zu betrachten, wie er diesen in *Die Interpretation* ausarbeitet, sodann dessen Erweiterung in *Zeit und Erzählung*. In einem zweiten Schritt ist zu zeigen, inwiefern Ricœurs Verständnis der Metapher mit dem von ihm konzipierten Symbolbegriff korreliert. Sowohl in diesem ersten als auch im zweiten Schritt ist die Verbindung zwischen Poetik und Symbolik bereits deutlich zu erkennen: Die Vermittlung zwischen beiden schafft die Erzählung, der Mythos, wie Ricœur diesen in Anschluss an die Aristotelische *Poetik* ausarbeitet. Das gemeinsame Merkmal der lebendigen Metapher und der Erzählung ist die Möglichkeit, die Wirklichkeit in einem neuen Licht sehen und sie auf eine neue, bisher nicht bekannte Weise erfassen zu können. Gegenüber der Tradition integriert Ricœur seiner Metapherntheorie auf diese Weise eine ontologische Dimension, die er mit seiner Poetik und Erzähltheorie verschränkt, um darüber hinaus Poetik und Symbolik zusammenzuführen. Der Weg führt von der Metaphern- über die Narrativitätstheorie zur Symbolik und damit von der Ebene der Semantik über die Hermeneutik im engeren Sinne zur Hermeneutik im weiteren Sinne, der Interpretation. Letztere ist mit der Interpretation von Symbolen befasst.

Im Nachgang der historischen Kritik des 19. Jahrhunderts entsteht zunehmend deutlicher eine Diskrepanz zwischen Glauben und Wissen. Im theologischen Kontext ist dieses historisch-kritische Verfah-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ren und der Versuch, die Möglichkeit des Glaubens zu restituieren, unter dem Stichwort der Entmythologisierung mit Rudolf Bultmann verbunden, mit dessen Schriften sich Ricœur auseinandergesetzt hat und der mit dem Begriff der Entmythologisierung ein entscheidendes Stichwort liefert, das Ricœur seiner eigenen Theoriebildung integriert.[4] Bultmann möchte die Kluft zwischen antiken und modernen Sprach- und Denkformen überbrücken. Da der Sinngehalt antiker Mythen für die Moderne zu einem großen Teil schlicht unverständlich sei, gelte es die in den Mythen enthaltene existenzielle Dimension in die moderne Sprache zu übersetzen, d.h. zu interpretieren.[5] Es geht damit auch um die Frage, wie z.B. die der Bibel impliziten Sinngehalte für die Gegenwart noch von Bedeutung sein können. Der Zusammenhang von Poetik und Symbolik im Werk Ricœurs verfolgt ebendieses Ziel: ein Verfahren zu entwickeln, dass es ermöglicht, Sinngehalte vergangener Zeiten für die Gegenwart zu öffnen. Vor diesem Hintergrund erweist sich Ricœurs Hermeneutik als ein kritisches Verfahren, das die Möglichkeit abweist, den Sinngehalt von Symbolen unhinterfragt zu übernehmen, vielmehr muss dieser interpretativ erschlossen werden. Die Spannung zwischen Glauben und Wissen gibt dabei den Rahmen vor, in dem das Verhältnis zwischen Poetik und Symbolik im Werk Ricœurs operiert.

Symbole konservieren Sinngehalte und ermöglichen so deren Tradierung. Sie können immer wieder von Neuem aktualisiert, d.h. rezipiert werden. Jede Aktualisierung ist zugleich Interpretation, die dem bestehenden Sinngehalt etwas Neues hinzufügt. Symbole unterliegen daher Modifikationen. Fortwährende Aktualisierung, Rezeption und Modifikation verleihen den Symbolen einen historischen

4 P. Ricœur, *Mythe et proclamation chez R. Bultmann*, in*: Les Cahiers du Centre Protestant de L'Ouest 3*, no. 8 (1967), 21–33; P. Ricœur, *R. Bultmann*, in: *Foi-Education (Foi et langage) 37*, no. 78 (1967), 17–35; P. Ricœur, *Vorwort zur französischen Ausgabe von Rudolf Bultmanns ›Jesus‹ (1926) und ›Jesus Christus und die Mythologie‹ (1951)* [1968], übers. von O. Dudle, in: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen*, Bd. 1, München 1973 [=HuS], 175–198; P. Ricœur, *Bultmann: Une Théologie sans Mythologie. Existentiel-Existential*, in: *Cahiers d'Orgemont (Importance de la théologie de Rudolf Bultmann) 13,* no. 72 (1969), 21–37, 38–40; P. Ricœur, *Die Hermeneutik Rudolf Bultmanns*, in: *Evangelische Theologie 33,* Heft 5 (1973), 457–476.

5 Vgl. R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* [1941], in: H.-W. Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos*, Bd. 1, Hamburg ^{4}1960, 15–48.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Index. Symbole, so Ricœur in Anschluss an Mircea Eliade, »sterben nicht, sie werden umgewandelt« (PS, 101). Im Zuge dieser Umwandlung weicht die Unmittelbarkeit des Glaubens vergangener Zeiten zunächst dem kritischen Verfahren einer Hermeneutik, die mittelbar ermöglichen soll, dort wieder glauben zu können, wo die historische und säkulare Kritik die Unmittelbarkeit des Glaubens unterläuft.

In dieser Spannung bewegt sich auch bereits Ricœurs Auseinandersetzung mit dem Symbolbegriff in *Die Interpretation:* zwischen einer Hermeneutik des Verdachts, einer Archäologie auf der einen, und einer Hermeneutik zur Widerherstellung des Sinns, einer Eschatologie auf der anderen Seite. Die dem Logos unzugängliche Ebene der menschlichen Existenz konstituiert sich als Gefühl und artikuliert sich in Symbolen: als ein »angeborenes Verhältnis zur Welt«, in dem sich die vorprädikative Erfahrung im Umgang mit den Dingen geltend macht (PS, 101). In Symbolen verdichtet sich diese vorprädikative, sprachlich nicht vollständig artikulierbare Erfahrungsebene und existenzielle Struktur menschlichen Daseins. Symbole operieren an den Grenzen des Logos und verbinden uns auf der einen Seite mit dem Leben im Allgemeinen, dies bringt uns die Archäologie zu Bewusstsein, sowie auf der anderen Seite mit dem Universum im Ganzen, dies verdeutlicht die Eschatologie.[6] Um diese Ebene zur Sprache zu bringen, bedarf es eines hermeneutischen Verfahrens, das sich auf die spezifische Modalität des Symbols einlässt, die Ricœur in der doppelten Intentionalität des Symbols begründet sieht.

1.1 Doppelte Intentionalität: Der Symbolbegriff zwischen Archäologie und Eschatologie

Die Relevanz, sich mit dem Symbolbegriff auseinanderzusetzen, resultiert für Ricœur aus der Beobachtung, dass die zeitgenössischen philosophischen Disziplinen keine Gemeinsamkeit mehr aufzuweisen scheinen, ausgenommen die Tatsache, dass sie sich auf dem Gebiet der Sprache treffen. Und selbst dies erscheint ihm nicht unproblematisch, da die zunehmende Pluralisierung divergierender,

6 Das Symbol entsteht »an der Grenze zwischen *Bios* und *Logos*« und ist darüber hinaus »sprachlich und kosmisch zugleich« (PS, 100–101).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

scheinbar vollkommen heterogener Wissenschaften den Eindruck erweckt, dass gerade diese Gemeinsamkeit preisgegeben werde.[7] Vor diesem Hintergrund widmet sich Ricœur in *Die Interpretation* der »Frage nach der Rückgliederung der menschlichen Rede«, um in philosophischer Reflexion den gemeinsamen Nenner der verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen herauszuarbeiten: die symbolische Grundstruktur der Sprache (DI, 15).

Im Zuge dessen spricht er sich gegen eine esoterische Auffassung des Symbols und im Gegenzug für einen weiten Symbolbegriff aus, der dadurch in die Nähe von Ernst Cassirers Symbolbegriff gerät: Das Symbol gewährt nicht nur Eingeweihten Zugang zu »etwas Verborgenem«, sondern steht für die »Strukturen der menschlichen Erfahrung kultureller Art […], die geeignet sind, die Mitglieder einer Gemeinschaft aneinander zu binden« (PS, 93). Zugleich scheint ihm Cassirers Symbolbegriff jedoch zu weit gefasst, um die Modalität des Symbols erfassen zu können. Ricœurs Symbolbegriff liegt zwischen diesen beiden Extremen, zwischen einem esoterischen Verständnis des Symbols, das etwas Geheimes und Verborgenes inhäriert, das nur Eingeweihten preisgegeben wird, und einem unspezifischen Symbolbegriff, wie Cassirer diesen laut Ricœur motiviere. In *Die Interpretation* hält Ricœur fest, dass der universalistische Symbolbegriff Cassirers die spezifische Leistung des Symbols nicht mehr erkennen lässt, da sich dieser als »universelle Vermittlung des Geistes zwischen uns und dem Realen« auf jede erdenkliche Art und Weise der Vermittlung erstreckt und alle Phänomene der Wahrnehmung sowie der Sprache gleichermaßen umfasst.[8]

Ein solch universalistischer Ansatz unterminiert und nivelliert die spezifische Modalität des Symbols, aus der die hermeneutische Problemstellung allererst hervorgeht und die Ricœur zufolge in der doppelten Verweisungsstruktur des Symbols begründet liegt. Strukturell implizieren Symbole doppelte Sinnverweisungen, eine »doppelte Intentionalität«[9] zwischen einem wörtlichen und einem analogen Sinn, »zwischen eindeutigen Ausdrücken und vieldeutigen Ausdrücken« (DI, 23).

---

7 Vgl. P. Ricœur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud* [1965], Frankfurt/M. 1969, 15–16 [=DI].

8 DI, 22; vgl. auch DI, 23–24 sowie HuS, 22.

9 P. Ricœur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II* [1960], Freiburg i. Br., München 1971, 11 [=SdB].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Symbol und Metapher ist das Merkmal gemeinsam, dass sie auf die Funktion der Analogie zurückgehen. Jedes Symbol weist eine »wörtliche Intentionalität« sowie zugleich eine analoge Intentionalität, auf, die sich über die erste, wörtliche Intentionalität legt.[10] Insofern sind Symbole »undurchsichtig«, da nicht sogleich eindeutig zu erkennen ist, welche Bedeutung genau sie zum Ausdruck bringen, wobei der analoge Sinn den wörtlichen Sinn voraussetzt: der »augenscheinliche Erstsinn« intendiert »analogisch einen Zweitsinn«, der durch den ersten, wörtlichen Sinn gegeben wird.[11] »Etwas anderes sagen wollen, als man sagt, das ist die symbolische Funktion«, die zur Interpretation herausfordert (DI, 24).

Ricœur veranschaulicht diese Struktur der doppelten Intentionalität an folgendem Beispiel: Das Befleckte oder Unreine steht seinem wörtlichen Sinn nach für den Fleck; zugleich baut sich über dieser konventionellen Intentionalität jedoch eine zweite Intentionalität auf, die durch »den physischen ›Schmutz‹ hindurch« eine »bestimmte Situation des Menschen im Sakralen« zum Ausdruck bringt, eben »befleckt, unrein zu sein« (SdB, 22). Diese zweite Intentionalität geht über den bloß wörtlichen Sinn hinaus und bezieht die existenzielle Dimension des Menschen mit ein. Der analoge Sinn meint über den wörtlichen Sinn hinaus etwas, das sich uns *wie* ein Fleck darstellt.

Die existenzielle Dimension des Symbols bekundet sich in der Unauflösbarkeit des mittels einer Analogie hergestellten Zusammenhangs. Für Ricœur ist entscheidend, dass die Analogie eine »nicht schließende Denkform« ist, d.h. sie legt die Relationen und deren Relata offen: »A verhält sich zu B wie C zu D« (SdB, 23). Ebendiese Relation, die die Analogie exponiert, lässt sich im Symbol nicht mehr vollständig objektivieren. Das Symbol bringt dadurch zwei Bezugspole in Zusammenhang miteinander, die sich in ihm überlagern. Im Gegensatz zur Analogie legt das Symbol die Struktur dieses Zusammenhangs nicht sogleich offen. Die Analogie operiert lediglich auf der Ebene der Logik der Sprache, das Symbol hingegen verschränkt zwei Ebenen untrennbar miteinander, indem es mittels

10 SdB, 22; vgl. auch P. Ricœur, *Der Konflikt der Interpretationen. Ausgewählte Aufsätze (1960–1969)* (Hg. v. D. Creutz, H.-H. Gander), Freiburg i. Br., München 2010, 186–188 [=KdI].

11 SdB, 22; vgl. auch KdI, 186–188.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sprache über die Sprache hinausgeht und die Ebene der menschlichen Existenz mit einbezieht. Das Symbol lässt uns dadurch »am verborgenen Sinn teilhaben […], ohne daß wir die Ähnlichkeitsbeziehung mit unserem Verstand radikal erfassen könnten«.[12] Die existenzielle Ebene überlagert die Ebene des wörtlichen Sinns. Der Mensch steht inmitten symbolischer Sinnverweisungen und wird von diesen getragen. In dieser existenziellen Dimension liegt das Symbol laut Ricœur jeder Form der Hermeneutik zugrunde (vgl. SdB, 23 f.).

Zu Beginn von *Poetik und Symbolik* greift Ricœur diesen Aspekt der symbolischen Dimension auf, wenn er davon spricht, dass sich religiöse Erfahrung sprachlich zwar nicht vollständig ausschöpfen lässt, ohne Sprache jedoch auch keine Vermittlung religiöser Erfahrung stattfindet. Um der religiösen Erfahrung zur Sprache zu verhelfen, stellt Ricœur der Symbolik die Poetik an die Seite, denn die Poetik fragt stets nach dem produktiven Moment einer Sprache und fördert deren »erfinderische und schöpferische Kraft« zutage (PS, 94). Aufgrund dieser Synthese aus Symbolik und Poetik rückt die spezifisch religiöse als eine vorbegriffliche, noch nicht reflektierte Erfahrungsebene zunächst in zwar den Hintergrund, bringt am Ende der philosophischen Reflexion und poetischen Modifikation jedoch einen erweiterten Erfahrungsbegriff hervor.

12 KdI, 187. Die biblischen Gleichnisse gehen insofern auf die Struktur der Analogie zurück, als sie zwei Bezugspole allegorisch aufeinander beziehen, deren Bekanntheit vorausgesetzt wird; insofern eignet dem Gleichnis ein teleologischer und appellativer Charakter, den die Metapher nicht aufweist. Innerhalb einer Erzählung eröffnet sich die metaphorische Dimension aus den Handlungen selbst (vgl. P. Ricœur, E. Jüngel, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*. Mit einer Einführung von P. Gisel, München 1974, 59 [=M]). Auch im Hintergrund der religiösen Sprache wirkt damit stets die Funktion der Metapher, die die existenzielle Dimension des Symbols entfaltet. Die Möglichkeit einer christlichen Ethik wird nicht von außen an das Subjekt herangetragen, sondern geht Ricœur zufolge aus den eigenen Handlungsvollzügen hervor (vgl. M, 54–70). Mit Blick auf *Das Selbst als sein Anderer* spricht Marty davon, dass die Analogie die Zurechenbarkeit verschiedener Handlungen zu einem Subjekt ermöglicht (vgl. F. Marty, *L'unité analogique de l'agir. Paul Ricœur et la tradition de l'analogie*, in: J. Greisch [éd.], *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénomenologie*, Paris 1995, 85–101). Ricœur selbst verweist darauf, dass es die Metapher ist, die ebendiese Zurechenbarkeit ermöglicht und die damit zugleich zur Voraussetzung einer Ethik wird (P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, 117–118 [=SaA]).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Poetik verhilft durch Reflexion auf das produktive Moment der Sprache noch der Erfahrung zur Artikulation, die der Sprache voraus liegt, so auch im Hinblick auf religiöse Erfahrung.[13] Religiöse Erfahrung ist grundlegend symbolisch, da sie Individuen als Mitglieder einer Gemeinschaft erkennen lässt; im Umkehrschluss erkennen die Mitglieder einer Gemeinschaft ihre Bindung an eine Gemeinschaft als »Regeln für ihr Verhalten« an, die symbolisch codiert sind.[14] In der symbolischen Grundstruktur religiöser Erfahrung spiegelt sich das Gemeinsame einer bestimmten Kultur. An diesem Punkt schließt Ricœurs erweiterter Symbolbegriff an, wie dieser sich im ersten Band von *Zeit und Erzählung* findet.

1.2 Mythos und Symbolik: Die Erweiterung des Symbolbegriffs in *Zeit und Erzählung*

In *Zeit und Erzählung* adaptiert und erweitert Ricœur den von Aristoteles in der *Poetik* entwickelten Mimesis-Begriff, um ihn für seine eigene Hermeneutik fruchtbar zu machen. Ricœur übersetzt den Aristotelischen Begriff des Mythos mit dem Begriff der Fabel bzw. der Fabelkomposition (*mise en intrigue*). Dieser bildet den Rahmen seiner Narrativitätstheorie und steht für die Zusammensetzung von Handlungen zum Ganzen einer Erzählung.[15] Im Kontext des Mythos stellt der Begriff der Mimesis als Nachahmung von Handlungen die vielleicht wichtigste Funktion dar. Mythos und Mimesis gehören

13 Vgl. P. Ricœur, *Expérience et langage dans le discours religieux*, in: J. Greisch (éd.), *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénomenologie*, Paris 1995, 159–179.

14 PS, 93. Etymologisch steht *religio* für die Gewissenhaftigkeit und Sorgfalt bei der Einhaltung von Vorzeichen und Vorschriften (vgl. F. Kluge, *Religion*, in: ders., *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin, Boston ^{25}2012. – Online unter: www.degruyter.com/database/KLUGE/entry/kluge.9169/html. Abgerufen am 2. 11. 2021).

15 Ricœur bespricht im Zuge der Aristotelischen Poetik fast ausschließlich die Strukturen und Merkmale der Tragödie, die ihm als Vorlage für seine Narrativitätstheorie dienen. Aristoteles reserviert den Begriff des Mythos für die Tragödie. Mögliche Vorbehalte gegenüber der Übertragung des Aristotelischen Begriffs des Mythos auf andere literarische Gattungen diskutiert Ricœur selbst in: P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. II: Zeit und literarische Erzählung* [1984], München 1989, 260–264 [=ZEII].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

untrennbar zusammen und lassen sich nur in Bezug aufeinander definieren.[16] In dieser wechselseitigen Bezugnahme übernimmt die mimetische Tätigkeit nicht lediglich eine abbildende und nachahmende Funktion. Sie ist eine zentrale Funktion der Poetik. Sie wirkt produktiv und geht auf die Funktion der Metapher zurück.[17]

Ricœurs Adaption und Erweiterung des Aristotelischen Mimesisbegriffs führt zu einer dreifachen Mimesis: Die Mimesis I steht als Präfiguration für den kulturellen Hintergrund und geht der poetischen Tätigkeit voraus. Bevor Handlungen in eine Erzählung überführt werden, besitzt jede Erzählerin und jeder Erzähler ein kulturelles Vorverständnis und damit einen gewissen Erfahrungsschatz im Umgang mit empirischen Handlungen sowie eigenen Zeiterfahrungen. Dieses auf Ebene der Mimesis I präfigurierte Vorverständnis wird auf Ebene der Mimesis II konfiguriert, d.h. zu einer Erzählung komponiert, und auf Ebene der Mimesis III refiguriert, d.h. angeeignet, wozu die Erzählung das Vorbild abgibt. In ihrem Zusammenspiel ist die dreifache Mimesis konstitutiv für die eigene Identitätsbildung, die sich als narrative Identität konstituiert. Die Kultur bildet in diesem Kontext die Voraussetzung der narrativen Konfiguration und, als Vorverständnis lebensweltlicher Handlungsvollzüge, den Ausgangspunkt der Kompositionsarbeit. Diesem Vorverständnis sind u.a. die von Ricœur sog. symbolischen Ressourcen implizit, sie bilden eine der wesentlichen Komponenten, die die Mimesis I ausmachen. Mit diesen schließt Ricœur an Cassirers Symbolbegriff an, dessen Grenzen er im Kontext seiner Symbolhermeneutik noch kritisch aufgezeigt hatte.

Gemeinsam mit den Sinnstrukturen und dem zeitlichen Charakter von Handlungen bilden die symbolischen Ressourcen die Ebene der Mimesis I. Wenn die Mimesis als Nachahmung von Handlungen Nachahmung sein soll, dann bedarf es einer der Erzählung »vorgängige[n] Kompetenz«, um Handlungen überhaupt als Handlungen identifizieren zu können, d.h. die Fähigkeit Sinnstrukturen erkennen

16 Vgl. P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. I: Zeit und historische Erzählung* [1983], München 1988, 59, 64–65 [=ZEI].

17 Die Mimesis wirkt nicht lediglich *poietisch*, sondern immer auch praktisch, sie ist ebenso *mimēsis praxeōs* und ermöglicht dadurch den Übergang zur praktischen Philosophie (vgl. ZEI, 60 sowie hierzu I. Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York 2010, 290–298).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu können, die den Handlungen vorausliegen (ZEI, 90). Die symbolischen Ressourcen, das zweite Merkmal der Mimesis I, implizieren eine zeitliche Struktur. Bevor wir von der Zeit als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sprechen, ist sie die Zeit unseres täglichen Handelns. Die Erfahrung des Vergangenen führt uns unser Handlungsvermögen vor Augen und ermöglicht uns dadurch, Zwecke zu verfolgen. Jede narrative Gestaltung der Zeit gründet in dieser »pränarrativen Struktur der Zeiterfahrung«.[18]

Die symbolischen Ressourcen bilden insofern das zentrale Merkmal der Mimesis I, die als Handlungen und Erzählungen grundlegend symbolisch strukturiert sind und daher über die symbolischen Strukturen miteinander vermittelt werden können. Handlungen können narrativ aufbereitet werden, da eine Erzählung ihrerseits »in Zeichen, Regeln und Normen artikuliert: immer schon *symbolisch vermittelt* ist« (ZEI, 94).

In Anschluss an Cassirer weist Ricœur Symbole als »kulturelle Prozesse« aus, »in denen die gesamte Erfahrung artikuliert wird«, d.h. auch die religiöse Erfahrung, die Ricœur in *Poetik und Symbolik* in den Vordergrund rückt (ebd.). Handlungen sind symbolisch präformiert, so dass jeder Handlungsvollzug die impliziten symbolischen Ressourcen und damit die in einer bestimmten Kultur manifestierten Symbole aktualisiert. Das Symbol ist erstens öffentlich, tritt zweitens nie isoliert auf, sondern ist stets Teil eines Symbolnetzes einer bestimmten Kultur, und geht drittens dem individuellen Handlungsvollzug voraus; es führt Regeln ein, die eine Kultur und damit kollektive und individuelle Handlungsvollzüge bestimmen.

Ricœurs Anschluss an Cassirers Symbolbegriff ersetzt den Symbolbegriff in seiner doppelten Verweisungsstruktur nicht, wie er diesen in *Die Interpretation* entwickelt, sondern ergänzt diesen vielmehr. Nur weil Kultur und Handeln des Menschen bereits auf der Erfahrungsebene grundlegend symbolisch präformiert sind, ist es möglich, über die profane Ebene menschlichen Handelns hinauszugehen und diese zu transzendieren, d.h. auf einen Sinn zu beziehen, der sich in der Kultur allenfalls nur noch partiell institutionalisieren und sprachlich fassen lässt – daher das Bedürfnis, die Ebene religiöser Erfahrung in den Blick zu nehmen. Deren symbolische Grundstruktur und Manifestation in Symbolen schlägt eine Brücke

18 ZEI, 98; vgl. ebd., 98–103.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zwischen der Ebene der Erfahrung über die profane Ebene einer säkularen Hermeneutik der narrativen Identität hin zu einer Restitution des Heiligen als Eschatologie in Gestalt einer kritischen Phänomenologie[19], d.h. einer Religionsphänomenologie und Symbolhermeneutik. Die Wirklichkeit als Ganze umfasst auch diese transzendente Ebene, auf die Ricœurs Symbolhermeneutik abzielt und die nur über die doppelte Verweisungsstruktur des Symbols in den Blick rückt.[20]

Auf dem Weg zu einer Eschatologie als Wiederherstellung des Sinns sehen wir uns Ricœur zufolge jedoch einem Problem gegenüber: Der Mythos besitzt in seiner existenziellen Dimension keine erklärende Kraft mehr für die Gegenwart, zumindest nicht mehr unmittelbar. Er ist *lediglich* Mythos und wird als Relikt vergangener Zeiten wahrgenommen. Die historische Kritik des 19. Jahrhunderts und die moderne Geschichtswissenschaft lassen keine Anbindung des modernen Denkens an den Mythos mehr zu. Ihr Gegenstand muss sich dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit und Objektivität fügen und zu diesem Zweck von mythischen Residuen befreit werden. Bevor die existenzielle Dimension des Mythos in die Untersuchung einbezogen werden kann, gilt es für Ricœur deshalb, diese Bewegung mitzugehen, um im Nachhinein wieder Anschluss an den Mythos zu suchen. Zunächst bedarf es deshalb der zuvor skizzierten Reflexion auf die Funktion des Symbols mit den Mitteln der modernen Hermeneutik, die den Mythos entmythologisiert. Das Resultat dieser Entmythologisierung findet sich in *Zeit und Erzählung:* Der entmythologisierte Mythos ist *mise en intrigue*, d.h. die im Zentrum der Untersuchung von *Zeit und Erzählung* stehende Fabelkomposition. Untersuchungsgegenstand sind hier die strukturellen Merkmale des Mythos; eine mögliche Verweisungsstruktur auf einen Bereich des Transzendenten gerät im Rahmen dieser Untersuchung nicht in den Blick. Die Aufgabe der Interpretation besteht im Nachgang deshalb darin, die doppelten Sinnverweisungen des Symbols zu explizieren, wiederherzustellen und den Mythos als Erzählung mit der Symbolik und so mit der existenziellen Ebene des Mythos zu korrelieren.

19 Vgl. Ricœur, *Expérience et langage dans le discours religieux*, 161.

20 »D'une manière ou d'une autre, tous les systèmes de symboles contribuent à *configurer* la réalité.« (P. Ricœur, *De l'interprétation* [1983], in: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique. T. 2*, Paris 1986, 11–35, hier: 17.)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Für Ricœur ist der Mythos als Fabel und Erzählung daher selbst »eine Art Symbol, ein in Erzählform entwickeltes Symbol« (SdB, 26). Der Mythos bereitet die Ebene der menschlichen Existenz und Erfahrung narrativ auf. Auf diese Weise verleiht er »dem Rätsel der Existenz« zumindest eine »erzählende Deutung« (PS, 97). Zugleich ist das Symbol eine Funktion des Mythos, gründet jedoch tiefer, es ist »wurzelhafter als der Mythos« (SdB, 26). Über die Interpretation von Symbolen lassen sich daher die Verbindungen des Menschen an das Heilige wiederentdecken. In struktureller Hinsicht ist der Mythos Gegenstand von Ricœurs Hermeneutik der narrativen Identität, das Symbol vermittelt die dort gewonnene, narrative Identität mit einer Eschatologie des Sinns. Auf dem Boden der Moderne vermag das Symbol, was der Mythos nicht mehr zu leisten imstande ist: das Heilige zum Ausdruck und uns mit diesem in Verbindung zu bringen. Die Hermeneutik ist deshalb in einem ersten Schritt »Entmystifizierung« und »Illusionsabbau«, in einem zweiten Schritt »Manifestation und Wiederherstellung eines Sinns«, Archäologie und Eschatologie (DI, 40).

Die Möglichkeit eines unmittelbaren Glaubens in Symbolen, d.h. einer vormodernen Form des Glaubens, gleichzusetzen mit einer unreflektierten, nicht kritisch hinterfragten Übernahme symbolisch tradierter Sinngehalte, ist nicht mehr gegeben. Dennoch gründet die Möglichkeit zu solch einem unmittelbaren Glauben in der Modalität des Symbols selbst. Im Symbol manifestiert sich die Grundstruktur der Analogie in ihrer existenziellen Dimension, es verdichtet diese, statt sie aufzulösen und bindet den Menschen in seiner ganzen Existenz. Doch die Analogie operiert auf einer logischen Ebene und impliziert keine zeitliche Struktur. Symbole werden tradiert und erhalten dadurch einen historischen Index, sie arbeiten jedoch nicht aktiv mit dieser zeitlichen Struktur, sie bleibt ihnen implizit. Dies trifft gleichermaßen auf die Metapher zu, die ebenfalls auf die Struktur der Analogie zurückgeht. Der Umweg, um dem Glauben wieder Platz zu schaffen, führt mit Ricœur deshalb über eine Theorie der Narrativität, die eine Hermeneutik der Zeitlichkeit impliziert, aus der die narrative Identität entspringt. Konstitutives Moment für Ricœurs Theorie der narrativen Identität ist die Poetik, deren zentrale Funktion ist die Metapher.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. Poetik: Die Funktion der Metapher im Kontext von Poetik und Symbolik

Der Mythos in seiner existenziellen Dimension lässt das menschliche Leben im Allgemeinen mit dem Sein im Ganzen zusammenfallen. Er ermöglichte einst ein intuitives Erfassen dieser Koinzidenz von Existenz und Sein. Dem erkennenden Logos war diese Ebene der Existenz seit jeher unzugänglich; gegenwärtig lassen die Nachwehen der historischen Kritik nicht mehr zu, diesen Zusammenhang noch intuitiv zu erfassen. Der Mythos muss deshalb erzählt und ausgelegt, d.h. interpretiert werden. Was aber bleibt vom Mythos in seiner existenziellen Dimension? Eine Ahnung vom Ursprung des eigenen Seins, wie Ricœur ausführt. Der eigene Ursprung wird so zu einem »Rätsel«, das der Mythos zwar noch immer aufwirft, aber nicht auflöst (PS, 97). In *Zeit und Erzählung* nimmt Ricœur deshalb den Mythos auf struktureller Ebene näher in den Blick. Dies ermöglicht, die narrativen Momente des Mythos herauszuarbeiten und dort einen Ursprung zu setzen, wo ein solcher unlängst verloren scheint, um ausgehend von diesem hermeneutisch einen Zielpunkt in den Blick zu nehmen: die eigene, narrative Identität.

Als Erzählung verbindet der Mythos Poetik und Symbolik miteinander. Das gemeinsame Bindeglied ist die Metapher in ihrer Funktion der semantischen Innovation. Semantische Innovation und heuristische Funktion bilden die beiden zentralen Funktionen der Poetik. Die semantische Innovation steht für das Hervorbringen neuer Bedeutungen und damit für eine Erweiterung dessen, was sich sprachlich, über den Bereich des bereits Bekannten hinaus, zum Ausdruck bringen lässt. Die heuristische Funktion korreliert die semantische Innovation mit der Wirklichkeit, sie bildet die ontologische Dimension der Poetik, sei es auf semantischer Ebene als Funktion der Metapher, auf Ebene des Mythos als Erzählung mit Blick auf die eigene Identität oder auf Ebene der Interpretation und Symbolik unter Verweis der eigenen Existenz auf das Heilige. Sie verhindert dadurch, dass sich die Poetik in der bloßen Fiktion oder esoterischen Gefilden verliert.

Für das weitere Verständnis der Tragweite von Ricœurs Poetik sind zwei Voraussetzungen relevant, die Ricœurs Verständnis der Metapher begründen. Erstens wehrt sich Ricœur gegen die traditionelle Annahme, eine Metapher sei nicht mehr als bloß schmücken-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Beiwerk der Sprache, zweitens wirkt im Hintergrund der Metapher in ihrer Funktion als semantische Innovation das Vermögen der produktiven Einbildungskraft. Ricœur schließt damit an Kants *Kritik der Urteilskraft* an.

Ricœurs Theorie der Metapher widersetzt sich der bis ins 20. Jahrhundert weithin geläufigen Annahme, eine Metapher sei nichts weiter als ornamentaler Zierrat der Sprache, so dass eine Metapher lediglich in blumiger Rede zum Ausdruck bringe, was sich so oder auch anders, insbesondere aber begrifflich präziser ausdrücken ließe. Einen eigenen Erkenntniswert oder Informationsgehalt weise sie nicht auf. In der Forschung wird diese Auffassung unter dem Titel der Substitutionstheorie diskutiert und in ihren Anfängen Aristoteles zugeschrieben.[21] Aristoteles restringiere die Metapher in ihrer Funktion auf die Übertragung eines einzelnen Wortes. Im Zuge dieser Übertragung werde dann lediglich ein Wort durch ein anderes ersetzt, so rückt z.B. an die Stelle des Alters der Lebensabend: »Was das Alter in Bezug auf das Leben ist, das ist der Abend in Bezug auf den Tag. Man wird also den Abend das Alter des Tages nennen, oder, wie Empedokles, das Alter den Lebensabend oder Lebensuntergang.«[22] Laut Ricœur mag allenfalls die Aristotelische *Rhetorik* eine solche Lesart nahelegen, in der *Poetik* geht Aristoteles über eine solche Substitutionstheorie jedoch hinaus[23], insofern er die Metapher dort als Übertragung »von der Gattung auf die Art oder

21 So auch von Sinnreich, bei dem sich eine einschlägige Definition der Substitutionstheorie der Metapher findet: »Jede Theorie der Metapher stimmt mit der des Aristoteles darin überein, daß die Metapher ein übertragenes Wort ist. Entgegengesetztenfalls liefe sie auch Gefahr, von etwas anderem zu sprechen als von der Metapher, denn Metapher heißt einfach übertragenes Wort (*metaphorá*). […] Im Unterschied zum übertragenen Wort existiert das eigentliche Wort. Und das Verhältnis beider zueinander ist von jeher das ›Kreuz‹ der Theorie der Metapher gewesen.« (J. Sinnreich, *Die Aristotelische Theorie der Metapher. Ein Versuch ihrer Rekonstruktion*, München 1969, XXVI.) Rolf macht darauf aufmerksam, dass es sich bei der Aristotelischen Theorie der Metapher gerade nicht um eine Substitutionstheorie handelt (vgl. E. Rolf, *Metapherntheorien. Typologie. Darstellung. Bibliographie*, Berlin, New York 2005, 22–34, 93–126). Zur Substitutionstheorie und deren Rezeption vgl. H. Weinrich, *Metapher*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5: *L–Mn* (Hg. v. J. Ritter u. K. Gründer), Basel 1980, 1179–1186.

22 Aristoteles, *Poetik*, übers. von A. Schmitt, in: *Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 5 (Hg. von H. Flashar), Berlin 2008, 1457b22–25.

23 Vgl. P. Ricœur, *Die lebendige Metapher* [1975], München 1986, 21 [=LM].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von der Art auf die Gattung oder von einer Art auf eine (andere) Art oder gemäß einer Analogie« definiert.[24]

Für Ricœurs Verständnis der Metapher sind drei Aspekte von Bedeutung, die sich aus dieser Struktur ergeben.[25] Erstens impliziert eine Metapher auf struktureller Ebene ein Regelwerk: Eine Metapher koordiniert nicht, wie die Substitutionstheorie annimmt, den Austausch einzelner Worte; nicht der Sinn eines einzelnen Wortes wird verschoben. Vielmehr steht die Metapher immer schon inmitten von Relationen, ohne die sie selbst nicht in Erscheinung treten könnte. Eine Metapher ist nie ein einzelnes Wort, sondern stets ein »*Paar* von Begriffen oder Verhältnissen, zwischen denen die Übertragung stattfindet: *von* der Gattung *zur* Art, *von* der Art *zur* Gattung, *von* einer Art *zur* anderen, *vom* zweiten *zum* vierten Glied einer Verhältnisbeziehung und umgekehrt« (LM, 27).

Indem die Metapher Relationen zwischen verschiedenen, durchaus kategorial voneinander getrennten Bereichen herstellt, die für gewöhnlich nicht in Bezug zueinander stehen, überschreitet sie die Grenzen einer bekannten Ordnung und verstößt gegen diese. Es handelt sich bei der Metapher damit zweitens um einen »kalkulierten Irrtum«, der nicht dazu dient, ein Wort durch ein anderes zu ersetzen, sondern um die Grenzen einer bestehenden Ordnung zu überschreiten (ebd.). Sie ist Kalkül einer Grenzüberschreitung. Diese Grenzüberschreitung wirkt stets auf den ganzen Kontext, in dem die Metapher steht, und produziert stets einen neuen Sinn. Insofern besitzt die Metapher einen eigenen Informationsgehalt, weil sie imstande ist, die Wirklichkeit neu zu beschreiben. Sie erzeugt eine neue Ordnung, indem sie aus einer bestehenden Ordnung heraus neue Facetten der Wirklichkeit entdecken lässt, für die in der bestehenden Ordnung kein Platz vorgesehen war. Diese Funktion der Metapher bildet laut Ricœur ihr heuristisches Moment. Diese heuristische Funktion ist sowohl Bestandteil der Narrativitätstheorie als auch der Symbolik. Im Kontext von Ricœurs Metapherntheorie trennt sie das poetische, d.h. schöpferische Moment der Metapher

24 Aristoteles, *Poetik*, 1457b8–9. Ricœur betont, dass Aristoteles den Gegensatz zwischen einem eigentlichen, ursprünglichen und wörtlichen auf der einen und einem übertragenen, metaphorischen Wortsinn auf der anderen Seite selbst nicht intendiert (vgl. LM, 25).

25 Vgl. hierzu auch konzise PS, 98.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erst in aller Schärfe von ihrer rhetorischen Funktion, die dazu dient, ein Publikum von der eigenen Meinung zu überzeugen.[26]

Drittens ist die Metapher aufgrund ihrer Kontextgebundenheit diskursiv.[27] Der diskursive Charakter der Metapher ist für Ricœur von Interesse, weil die Metapher zwar Identität herstellt, indem sie zwei Bereiche aufeinander bezieht und in diesem Bezug durchaus Identität behauptet, dies jedoch ohne ihren diskursiven Charakter aufzugeben. Dort, wo z.B. ein Vergleich die beiden in Bezug zueinander gesetzten Bereiche und deren Differenz offenlegt, behauptet die Metapher im Gegenzug Identität. Erst wenn wir nicht mehr vergleichend sagen ›Achill stürzte los *wie* ein Löwe‹, sondern stattdessen sagen ›Achill *ist* ein Löwe‹, stellen wir Identität her. ›Achill‹ und ›Löwe‹ sind in der Metapher als Bezugspole erkennbar und doch auf einen gemeinsamen Punkt konzentriert: »Der Vergleich sagt ›dieses ist *wie* das‹; die Metapher sagt: ›dieses ist das‹« (LM 33 f.), »sie sagt, daß sich die Sache tatsächlich so verhält« (M, 54). Mit der Metapher kommt es zu einer Annäherung von zwei Bereichen, die ein Vergleich auf Distanz hält. Die Metapher überbrückt diese Distanz, ohne sie vollständig aufzuheben, sie bewahrt sie, wie Ricœur sagt, in einem »verkürzten Ausdruck« (LM, 35). Die ontologischen Implikationen dieses metaphorischen Kurzschlusses (*court-circuit*) entfalten erst im Kontext der Symbolik ihr ganzes Potenzial.[28]

Die Leistung und Funktion der Metapher liegt dann darin begründet, dass sie bereits auf der Ebene der Sprache Sinnbereiche miteinander in Verbindung bringt, deren bloß wörtlicher Sinn für sich genommen keinen Zusammenhang erkennen lässt. Sie bewirkt, wie Ricœur deutlich macht, einen Zusammenbruch des primären, wörtlichen Sinns, bezieht den gesamten Kontext ein, in dem sie steht, und bringt etwas Neues hervor. Sie ist insofern innovativ. Auf »den Trümmern des wörtlichen Sinnes« lässt die Metapher eine neue Ordnung entstehen: »eine neue semantische Pertinenz« (LM, 226). Im Werk Ricœurs rückt die Substitutionstheorie in den Hintergrund, die Prädikationstheorie der Metapher im Gegenzug in den Vordergrund. Die Metapher fungiert als Prädikat, das mindestens den ganzen Satz, ggf. sogar den gesamten Kontext einbezieht, in

26 Vgl. LM, 238–239.

27 Vgl. LM, 27 sowie hierzu differenzierter Rolf, *Metapherntheorien*, 195–204.

28 Vgl. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 115.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dem sie steht: »*Die Metapher geht hervor aus der Spannung zwischen allen Termini der metaphorischen Aussage.*«[29] Auf diese Weise bezieht sie Teil und Ganzes aufeinander und verbindet beide miteinander. In dieser prädikativen Funktion übernimmt die Metapher eine »Orientierung aufs Ganze« (LM, 51). Die Metapher als semantische Innovation operiert auf Ebene der Sprache. In ihrer Funktion steht sie für »Sinnproduktion« und eine »sprachimmanente Spracherweiterung« (LM, II). Mit ihr einher geht die heuristische Funktion, die für die Entdeckung »neuer Merkmale der Wirklichkeit« steht (PS, 94).

Selbst wenn die Metapher nur im Augenblick ihrer Realisierung für Ricœur im eigentlichen Sinne Metapher und damit lebendige Metapher ist, so wirkt sie doch nachhaltig: Sie führt eine neue Ordnung herbei, die noch dann bestehen bleibt, wenn die Metapher ihrer Lebendigkeit beraubt in das Lexikon einer Sprache eingegangen ist.[30] Im Kontext der Aristotelischen *Poetik* ist die Metapher in dieser Funktion Teil des Mythos.[31] Der Mythos dient dem Aufbau

29 M, 47. Mit dem Begriff der lebendigen Metapher wendet sich Ricœur zwar strikt gegen eine Substitutionstheorie der Metapher, diese ist seines Erachtens jedoch nicht grundlegend falsch, insofern auf syntaktischer Ebene durchaus ein Wort durch ein anderes ersetzt wird; auf semantischer Ebene geht die Metapher jedoch über die Substitutionstheorie hinaus (vgl. auch P. Ricœur, *Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik* [1972], in: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, 109–134, hier: 110 f. sowie hierzu T.-F. Steinbach, *Gelebte Geschichte, narrative Identität. Zur Hermeneutik zwischen Poetik und Rhetorik bei Hans Blumenberg und Paul Ricœur*, Freiburg i. Br., München 2020, 303 f., und Rolf, *Metapherntheorien*, 196.

30 Darin besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen Metapher und Symbol. Als lebendige Metapher ist die Metapher nur in dem Augenblick tatsächlich eine Metapher, in dem sie die Funktion der semantischen Innovation ausübt, um einen neuen Sinn erkennen zu lassen. Symbole besitzen im Gegensatz dazu eine »erstaunliche Langlebigkeit […], weil sie in den dauerhaften Gegebenheiten des Lebens, des Gefühls und des Universums tief verwurzelt sind« (PS, 101). Während die Metapher den Kontext, in dem sie wirkt, verändert, selbst aber verschwindet, sobald sie den neuen Sinn hat erkennen lassen und ihre Bedeutung konventionalisiert wurde, beharrt das Symbol und ist imstande, semantische Verschiebungen in sich aufzunehmen und zu konservieren.

31 Vgl. LM, 36–44. Das »Geheimnis der Metapher als Sinnverschiebung auf der Ebene der Worte [liegt] in der Erhöhung des Sinnes auf der Ebene des *mythos*«. Die Metapher ist dann »nicht bloß eine Abweichung im Verhältnis zur gewöhnlichen Sprache, sondern dank dieser Abweichung das bevorzugte Mittel der Sinnerhebung, in der die *mimēsis* besteht« (LM, 52).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Handlungen, er strukturiert diese und bezieht die einzelnen Handlungen auf das Ganze der Erzählung; diese Möglichkeit verdankt der Mythos der Funktion der Metapher.[32] Sie ermöglicht es, die einzelnen Handlungsstränge und -ebenen einer Erzählung auf die Erzählung insgesamt zu beziehen, sie besitzt eine integrative Funktion.

Vor diesem Hintergrund bildet die Funktion des Mythos die Handlung zu strukturieren das narrative Komplement zur semantischen Innovation, d.h. der Funktion der Metapher. Eine Orientierung aufs Ganze bewirkt der Mythos insofern, als er singuläre Ereignisse in das Ganze einer Geschichte integriert, indem er einen Anfang und ein Ende setzt, die Ereignisse kontextualisiert und ihnen damit eine Bedeutung gibt. Singuläre Ereignisse könnten ohne weiteren Kontext nicht verstanden werden, sie blieben bedeutungslos, umgekehrt gilt: Zusammengenommen konstituieren die einzelnen Ereignisse die Geschichte. Der Mythos als Fabel und Erzählung ist eine Synthese heterogener Bestandteile, die für sich genommen zusammenhangslos und widersprüchlich blieben. Er führt Handelnde, Ziele, Mittel und Interaktionen unter einem gemeinsamen Thema zusammen und unterstellt sie eigenen zeitlichen Merkmalen.[33]

Mythos und Symbol stehen in Wechselwirkung miteinander: Das Symbol mag »wurzelhafter als der Mythos« sein, der Mythos – Fabel und Erzählung – ist jedoch selbst nichts anderes als »ein in Erzählform entwickeltes Symbol« (SdB, 26). Der Mythos ist deshalb imstande, Poetik und Symbolik miteinander zu vermitteln, verweist die »mythische Erzählung« doch auf einen »Bereich fundamentaler Erfahrung« (PS, 102). Dieser Bezug der mythischen Erzählung zur Ebene existenzieller Erfahrungen verdankt der Mythos der symbolischen Funktion.

Die Erzählung vermittelt Poetik und Symbolik miteinander. Die integrative Funktion der semantischen Innovation der Metapher und das Ausgreifen der symbolischen Funktion auf die der Sprache vorausliegende Erfahrungsebene kulminieren in dem Begriff der »metaphorischen Symbolik«, der es laut Ricœur erlaubt, »im weitgefassten Sinne von narrativer Symbolik« zu sprechen (PS, 102).

32 Die Möglichkeit zur Orientierung aufs Ganze kann die Metapher sowohl im Bereich der Rhetorik als auch im Bereich der Poetik umsetzen, wenngleich sich die Art der Umsetzung jeweils anders ausnimmt (vgl. LM, 43–47).

33 Vgl. PS, 102; ZEI, 105–110.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Erzählung und die semantische Innovation kommen in der metaphorischen bzw. narrativen Symbolik zusammen. Im Grenzbereich dieser Überschneidung von Metapher und Symbol, von semantischer Innovation und symbolischer Funktion, öffnet sich das Feld der heuristischen Funktion, das die Poetik von der Metapher über die Erzählung bis in die Symbolik hineinträgt. Für Ricœur spielt in diesem Kontext stets die Analogie zur Modellbildung naturwissenschaftlicher Verfahren eine Rolle, denn ihm zufolge dienen sowohl die heuristische Funktion als auch die Verfahren naturwissenschaftlicher Modellbildung dazu, neue Bereiche der Wirklichkeit zu erschließen. Erst unter Einbezug dieser ontologischen Dimension sowie in Übertragung auf die Symbolik entfaltet die heuristische Funktion ihr ganzes Potenzial.

3. Die heuristische Funktion: Von der Metapher über die Erzählung zum Symbol

Die Metapher ist aufgrund ihrer Übertragungsleistung imstande, kategorial getrennte und scheinbar vollkommen heterogene Bereiche miteinander in Verbindung zu bringen. Sie lässt dort Ähnlichkeiten erkennen, wo die Differenzen unüberbrückbar zu sein scheinen: Sie erzeugt eine »Spannung zwischen Identität und Differenz«, die im Begriff der Ähnlichkeit zum Ausdruck kommt.[34] Sie löst diese Spannung bis zuletzt jedoch nicht auf, sondern lässt sie bestehen. Weder stellt die Metapher ausschließlich Identität zweier Sinnbereiche her und lässt den einen in dem anderen aufgehen, noch verweist sie diese ausschließlich auf ihre Differenzen. Die Metapher stellt eine Form der Identität her, die sich zwar in einem Wort manifestiert, zugleich trägt die Metapher diese Identität jedoch über die Grenzen des einzelnen Wortes hinaus und verweist sie auf den Kontext, in dem sie steht.

In ihrer Funktion Teil und Ganzes miteinander zu vermitteln und sowohl Identität herzustellen als auch zugleich die Differenz zu anderem bestehen zu lassen und beide Pole doch aufeinander zu verweisen, leistet die Metapher laut Ricœur, was die Modellbildung

34 LM, 9; vgl. ebd., 181–192, 275.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

im Bereich der Naturwissenschaften leistet: Sie dient als ein heuristisches Mittel, um Neues in bekannte Zusammenhänge zu integrieren und stiftet dadurch Anschaulichkeit für dieses Neue und vormals Unbekannte. Dieses heuristische Mittel verdankt sich der poetischen Imagination und soll, wie Ricœur sagt, »vermittels der Fiktion eine inadäquate Interpretation sprengen und einer neuen, adäquateren den Weg bahnen« (LM, 228). Im Bereich der Wissenschaft erschafft die Imagination Modelle, um anhand dieser neue, bisher unbeachtete Bereiche der Wirklichkeit zu erschließen. Diese »Logik der Entdeckung« ist der Modellbildung und der Metapher gemeinsam: Es wird eine Sprache eingeführt, die neue Zusammenhänge aufdeckt.[35] Die Metapher ist imstande, die Relationen, in denen Identität und Differenz zueinander stehen, zu variieren und dadurch neue Perspektiven auf diese zu eröffnen: »Die Dinge selbst werden ›gesehen als‹« (LM, 232).

Diese Funktion des ›Sehen als‹ hebt Ähnlichkeiten an Dingen hervor, die zuvor einander unähnlich erschienen. Die Metapher übt diese Funktion aus, bevor innerhalb der Sprache Begriffe oder Metaphern für die Ähnlichkeiten existieren, auf die sie verweist. Das ›Sehen als‹ steht Ricœur zufolge deshalb für »die *nichtsprachliche* Vermittlung der metaphorischen Aussage«, d.h. für eine vorprädikative Struktur, durch die sie auf bildhafte Weise selbst noch abstrakte Zusammenhänge vor Augen führt.[36] Dadurch wird plausibel, dass die Metapher der existenziellen Erfahrungsebene der Symbolik integriert werden kann. Sowohl Metapher als auch Symbol greifen auf eine emotional besetzte, vorprädiktive Ebene der menschlichen Erfahrung und Existenz zu und transzendieren diese. Mit Blick auf die Funktion der Metapher bedeutet dies zunächst nicht mehr, als dass sie ermöglicht, diese Ebene auch dann zu artikulieren, wenn noch keine Sprache bereitsteht. Zugleich ist die Metapher stets eine Abweichung von einer gegebenen Ordnung, die im Zuge dieser Abweichung immer auch eine neue Ordnung konstituiert. Beide Aspekte zusammengenommen rücken die Metapher für Ricœur in die Nähe des Kantischen Begriffs des Schemas sowie des Schematismus.

35 LM, 228; vgl. ebd., 230 f.

36 LM, 207; vgl. ebd., 43. Zu den phänomenologischen Aspekten dieser vorprädikativen Struktur vgl. A. Breitling, *Paul Ricœur und das hermeneutische Als*, in: S. Ort und A. Breitling (Hg.), *Vor dem Text. Hermeneutik und Phänomenologie im Denken Ricœurs*, Berlin 2002, 79–97.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im Prozess der Herstellung einer neuen Ordnung sieht Ricœur die produktive Einbildungskraft am Werk: »Als Schema betrachtet weist das Bild eine sprachliche Dimension auf« und diese sprachliche Dimension des Bildes ist für Ricœur zufolge der Ort, an dem die neuen Bedeutungen entstehen (LM, 191). Der Metapher kommt dann eine ganz ähnliche Aufgabe zu, wie dem Schema im Kontext der Kantischen Erkenntnistheorie: Ohne selbst die Anschauung beizubringen, führt das Schema der Einbildungskraft doch auf Anschaulichkeit.[37] Ricœur spricht deshalb auch vom »Schematismus der metaphorischen Attribution« (LM, 191). Die Metapher operiert innerhalb einer gegebenen Ordnung, jede Abweichung erzeugt zugleich neue sinnhafte Strukturen, die nachvollzogen und verstanden werden können. Für Ricœur ist die Metapher »der Ort in der Rede, der diesen Schematismus sichtbar macht, weil Identität und Differenz hier nicht verschmolzen sind, sondern im Widerstreit miteinander stehen«. Die produktive Einbildungskraft ist der »Entstehungsort des bildlichen Sinnes im Spiel von Identität und Differenz« und dieses Spiel bringt die Metapher zum Vorschein (ebd.).

Die Metapher führt kein Bild vor Augen, sie sorgt nicht unmittelbar für eine Anschauung, sondern übernimmt die Funktion, Relationen in Ordnungsgefügen zu koordinieren und Zusammenhänge zwischen verschiedenen Sinnbereichen herzustellen. Sie stiftet Orientierung. Die Metapher des Bildes steht bei Ricœur für das ›Sehen als‹, d.h. für die Möglichkeit der Zusammenführung von Teil und Ganzem, Identität und Differenz, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit. Identität und Differenz zusammenzuführen, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit zugleich erkennen zu können, darin besteht für Ricœur »natürlich beim Dichter, aber auch beim Philosophen der Geistesblitz der Metapher, der Poetik und Ontologie vereint« (LM, 36).

Auf Grundlage der Analogie, die auf logischer Ebene operiert, bildet die Metapher den, wie Ricœur sagt, logischen Raum aus, in dem wir uns metaphorisch gesprochen bewegen. Indem sie sich »über den Widerstand der gewöhnlichen Kategorisierungen der Sprache« hinwegsetzt, sorgt sie innerhalb dieses »logischen Raum[s]« für Distanzveränderungen (ZEI, 8). Indem sie weit entfernte und scheinbar disparate Sinnbereiche aufeinander bezieht, erzeugt sie neue Bedeutungen und steckt die Grenzen ab, innerhalb derer Möglichkeit

37 Vgl. hierzu Steinbach, *Gelebte Geschichte, narrative Identität*, 297–313.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Wirklichkeit aufeinander bezogen werden. Der so entstandene Raum ist ein Raum von Bedeutungen, er bildet die Grundlage für die eigene Identitätsbildung, wie anhand der heuristischen Funktion im Sinne der Modellbildung in *Zeit und Erzählung* deutlich wird.

Da die Metapher primär den logischen Raum ausleuchtet, in dem die narrative Gestaltung von Identität vollzogen wird, bedarf es zusätzlich einer zeitlichen Koordination. Den Übergang vom logischen Raum zur Zeit stiftet der narrative Schematismus, für den der Kantische Begriff des Schematismus das Vorbild abgibt. Koordiniert wird der narrative Schematismus von dem Vermögen der produktiven Einbildungskraft, in dem die Möglichkeit zur Refiguration und Aneignung von zeitlichen Strukturen gründet, wie wir diese in Erzählungen konfiguriert vorfinden.

Im Kontext seiner Transzendentalphilosophie sucht Kant die Anwendbarkeit der begrifflichen Erkenntnis auf die Erscheinungen der empirischen Wirklichkeit nachzuweisen. Diese Leistung erbringt die Einbildungskraft mittels eines transzendentalen Schemas, das u.a. das Muster für den Schematismus abgibt. Dieser Schematismus wirkt im Hintergrund der reinen Verstandesbegriffe und schlägt eine Brücke von den Kategorien des Verstandes zu den empirischen Anschauungen.[38]

Wie Kant in der *Transzendentalen Ästhetik* der *Kritik der reinen Vernunft* deutlich macht, liegt die Zeit *a priori* allen Erscheinungen zugrunde: »In ihr allein ist alle Wirklichkeit der Erscheinungen möglich.«[39] Die Zeit ist die reine Form der sinnlichen Anschauung, d.h. die subjektive Bestimmung der Verhältnisse der Dinge, wie sie uns »unserm innern Zustande« nach, d.h. in der reinen Anschauungsform der Zeit erscheinen. Der Raum liegt allen äußeren Erscheinungen zugrunde und ist als äußerer Sinn auf diese beschränkt. Als Form des inneren Sinnes und Bedingung aller Erscheinungen *a priori* ist die Zeit nicht unmittelbar auf die äußeren Anschauungen gerichtet, sondern zunächst auf den äußeren Sinn. Die Zeit liegt

38 Vgl. Steinbach, *Gelebte Geschichte, narrative Identität*, 155–172.

39 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl.)* [1781], in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4 [Erste Abtheilung, Bd. 4] (Hg. Preußische Akademie der Wissenschaften), Berlin 1903, 1–405, hier: 31; I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft. Zweite Auflage* [1787], in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 3 [Erste Abtheilung, Bd. 3] (Hg. Preußische Akademie der Wissenschaften), Berlin 1904, 46 [=KrV; Seitenzählung im Folgenden nach A (1. Aufl.) bzw. B (2. Aufl.)].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dem Raum und damit die innere der äußeren Form der reinen Anschauung zugrunde: »[A]lle Erscheinungen überhaupt, d. i. alle Gegenstände der Sinne, sind in der Zeit, und stehen notwendigerweise in Verhältnissen der Zeit.«[40]

Der Schematismus ist die transzendentale Zeitbestimmung. Die Zeit als formale Bedingung des inneren Sinnes stellt *a priori* Allgemeinheit vor, dies hat sie mit den reinen Verstandesbegriffen gemeinsam, die das Mannigfaltige sinnlicher Erscheinungen *a priori* – in Allgemeinheit unter der Einheit des Begriffs – unter sich begreifen. Mit den sinnlichen Erscheinungen teilt die transzendentale Zeitbestimmung, dass sie in jeder dieser empirischen Vorstellungen enthalten ist. Alle Erscheinungen sind in der Zeit.

Dadurch, dass sie Allgemeinheit vorstellt, ebenso wie die reinen Verstandesbegriffe, alle Erscheinungen umfasst und zugleich in jeder dieser Erscheinungen enthalten ist, ist es der transzendentalen Zeitbestimmung möglich, die Kategorien und empirischen Erscheinungen in Bezug zueinander zu setzen. Das Verfahren des Schematismus subsumiert auf diese Weise empirische Vorstellungen unter die entsprechenden Kategorien. Das transzendentale Schema der reinen Verstandesbegriffe stellt »Einheit nach Begriffen« her, die die Kategorien zum Ausdruck bringen – es ist ein »transzendentales Produkt der Einbildungskraft«.[41] Vor diesem Hintergrund bildet die produktive Einbildungskraft eines der zentralen Vermögen im Kontext der Narrativitätstheorie Ricœurs. Sie ermöglicht die Konfiguration sowie die Refiguration der Zeit und gewährleistet über die Aneignung von zeitlichen Strukturen die Ausbildung einer narrativen Identität.

Diese Möglichkeit realisiert die produktive Einbildungskraft durch das Verfahren der semantischen Innovation. Wenngleich die Funktion der Metapher diese im Hintergrund noch bestimmt, tritt die semantische Innovation im Kontext der Narrativitätstheorie Ricœurs nicht als Metapher, sondern als narrative Funktion in

40 KrV, A 34/B 51. Im Kontext von Ricœurs Narrativitätstheorie wird dieses Verhältnis auf den Kopf gestellt, freilich ohne an den Grundfesten der Kantischen Transzendentalphilosophie zu rütteln: Die Metapher begrenzt den logischen Raum, innerhalb dessen wir die Zeit zu refigurieren und uns anzueignen imstande sind (vgl. hierzu Steinbach, *Gelebte Geschichte, narrative Identität*, 334–342).

41 KrV, A 142/B 181.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erscheinung.[42] Die narrative Funktion unterbricht den Bezug zur Wirklichkeit und stellt in Form von Erzählungen mögliche Welten vor, die die bereits bekannte Wirklichkeit nicht lediglich abbilden. In Anlehnung an das Husserl'sche Verfahren der phänomenologischen Reduktion wird der Bezug zur Wirklichkeit eingeklammert, die Möglichkeit geht dann der Wirklichkeit voraus. Wenngleich für Ricœur, was er in Anlehnung an Kant als narrativen Schematismus bezeichnet, stets kulturellen Bedingungen untersteht[43], konstituieren im Kontext seiner Narrativitätstheorie doch die möglichen Welten von Erzählungen den Hintergrund, vor dem Leserinnen und Leser eine narrative Identität ausbilden.

Der Schematismus der narrativen Funktion koordiniert die Sinnstrukturen einer Erzählung. Getragen von der Referenzfunktion der Sprache, die stets auf die Wirklichkeit verweist, nehmen diese Sinnstrukturen im Kontext von Ricœurs Hermeneutik der narrativen Identität dort Bedeutung an, wo diese Sinnstrukturen von Leserinnen und Lesern angeeignet werden. Für Ricœur erschöpft sich die Referenzfunktion der Sprache nicht in ihrer deskriptiven Funktion, vielmehr wohnt ihr ein poetisches Moment inne, das es ermöglicht gegenüber bereits Bekanntem, neue Bezüge herzustellen. »Damit bereichert die poetische Sprache die Sprache mit Aspekten, Eigenschaften und Werten der Wirklichkeit, die sich ansonsten der direkten deskriptiven Sprache entzögen und nur zum Ausdruck kämen aufgrund des komplexen Zusammenspiels, das zwischen einer metaphorischen Feststellung und dem geregelten Überschreiten der gewöhnlichen Wortbedeutungen in unserer Sprache stattfindet« (PS, 104).

Dieser der poetischen Sprache eigene Referenzmodus prägt die Sprache insgesamt. Es handelt sich um die metaphorische Referenz, die vermag die Wirklichkeit neu zu konfigurieren. Im Kontext der Narrativitätstheorie bezieht sich die Referenzfunktion auf die Welt, die das Werk entfaltet, so dass sich »die mimetische Kraft der Erzählung mit der Kraft der Neubeschreibung von Modellen und Metaphern vergleichen« lässt: Mithilfe der heuristischen Funktion der Metapher »nehmen wir neuartige Beziehungen zwischen Dingen

42 Vgl. Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, 296.

43 Vgl. Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, 312 f.; Steinbach, *Gelebte Geschichte, narrative Identität*, 334–342.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wahr, und zwar aufgrund jenes Isomorphismus, der definitorisch zwischen dem Modell und seinem Anwendungsbereich gilt« (PS, 104 f.). Ein Modell, so Ricœur in Anlehnung an Mary Hesse, ist »ein Instrument, um Dinge neu zu beschreiben«.[44] Aus diesem Grund wirkt die Funktion der Metapher noch im Hintergrund der Narrativitätstheorie Ricœurs, denn die Mimesis ist nichts anderes als die metaphorische Referenz (vgl. LM, 235). Sie übt ihre Funktion lediglich in einem anderen Kontext aus, dient aber nach wie vor der Erfassung und Integration neuer, noch unbekannter Aspekte der Wirklichkeit. Die heuristische Funktion führt in ihrer Referenzfunktion einen Ereignischarakter herbei, d.h. sie lässt die entworfene Welt in Dialog mit der Wirklichkeit der Leserinnen und Leser treten. Ereignischarakter und Dialogfunktion imaginieren nicht lediglich eine Wirklichkeit, sondern zielen darauf ab, diese als eine »neue *Erfahrung* zur Sprache bringen«, um sie Wirklichkeit werden zu lassen und mit anderen zu teilen (ZEI, 123).

Im Akt des Lesens beziehen Leserinnen und Leser die über die Referenzfunktion der Erzählung eröffnete Welt auf sich. Diese Erzählungen und Texte zu verstehen, bedeutet, die Welt, die die Fiktion entwirft, als Möglichkeit der Gestaltung des eigenen Selbst wahrzunehmen. Die möglichen Welten der narrativen Fiktion stellen mögliche Existenzweisen in Aussicht, die vorgestellten Handlungen in diesen möglichen Welten nehmen Modellcharakter für wirkliche Handlungen an.

Dies geschieht erstens dadurch an, dass Handlungen auf eine Erzählung insgesamt bezogen werden und der Kontext der Erzählung die Handlungen orientiert und strukturiert; im Zuge der Wechselwirkung zwischen dem Ganzen der Erzählung und den einzelnen Handlungen unterwirft der Bezug auf das Ganze das Dargestellte zweitens einem Verfahren der Typisierung. Die Mimesis als Nachahmung menschlicher Handlungen ist zugleich »Wiedergabe des Menschlichen […] in vergrößernder, veredelnder Form« (LM, 50). Erzählungen typisieren und stellen Menschen besser oder schlechter dar, als sie in Wirklichkeit sind, menschliche Charakterzüge und Handlungsvollzüge werden auf Wesenszüge reduziert.

Das Verfahren der Typisierung bezieht sich erstens auf die Möglichkeit, das typisch Menschliche nachahmend darzustellen, zwei-

44 PS, 104; vgl. auch LM, 231–235.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tens auf die wechselseitige Bedingtheit von Teil und Ganzem. Die Erzählung bzw. die Fabel sieht von den konkreten empirischen Details ab und hebt allgemeine und typische Aspekte hervor. Sie berichtet deshalb viel eher von dem, was möglich ist, als von dem, was sich wirklich zugetragen hat, und stellt dieses Mögliche als Allgemeines und Typisches dar. Je allgemeiner das Thema der Erzählung ist, desto mehr Leserinnen und Leser werden sich mit dem dargestellten Allgemeinen identifizieren und dieses auf sich bzw. ihre individuelle empirische Lebenswelt beziehen können. Anteil daran besitzt auch die Mimesis, die charakteristische, typische Merkmale des Menschlichen über Handlungen in der Fiktion, d.h. in einem Raum des Möglichen darstellt (vgl. ZEI, 69 f.). Narrationen sind Modelle möglicher Erfahrungshorizonte. In diesen liegt die ontologische Dimension der heuristischen Funktion begründet.

4. Die Ontologie der heuristischen Funktion: Die Verschmelzung von Poetik und Symbolik

Wird die heuristische Funktion in die Symbolik integriert, so ist sie imstande, die eigene Existenz dem Ganzen der Natur und des Kosmos zu integrieren. Sie erhält die Spannung zwischen Identität und Differenz aufrecht, die eigene Existenz kann deshalb als Teil des großen Ganzen begriffen werden. Die Möglichkeit hierzu liegt in der ontologischen Dimension der heuristischen Funktion der Metapher begründet. In *Die lebendige Metapher* diskutiert Ricœur diesen Aspekt unter der Frage, welchen Wahrheitsgehalt die Metapher aufweist. Seines Erachtens greifen Ansätze zu kurz, die der Metapher lediglich einen fiktiven Status zuschreiben: Die Metapher beschreibt nicht etwas *als ob* es etwas anderem gleiche, sondern führt einen ontologischen Kurzschluss herbei. Sie setzt etwas als etwas anderes und integriert, was soeben noch neu und unbekannt war, der bestehenden Wirklichkeit.

Die Metapher verbindet zwei Sinnbereiche miteinander, einen bekannten mit einem neuen, kategorial anderen Sinn. Wird dem wörtlichen Sinnbereich der Status des Wirklichen zuerkannt, dem neuen Sinnbereich zugleich ein Status des Nicht-Wirklichen, dann operiert die Metapher lediglich im Bereich des *als ob*. Sie schilderte existente Dinge dann lediglich *als ob* sie Eigenschaften anderer Din-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ge aufwiesen. Die Aussage ›Achill *ist* ein Löwe‹ trüge dann lediglich dem impliziten Sachverhalt Rechnung, dass Achill stark *wie* ein Löwe ist. Deutlich wird damit jedoch auch, dass Achill eben kein Löwe ist. Die Metapher wäre damit wieder der Rhetorik unterstellt, die allein dem wörtlichen Sinn Existenz zugesteht, dem neuen Sinn einen Wirklichkeitsstatus jedoch abspricht, da der neue Sinn lediglich zur Ergänzung des wörtlichen Sinns diene. Jede neue Sinnzuschreibung wäre damit obsolet.

Die ontologische Dimension der Metapher setzt Ricœur zufolge jedoch keine absolute Grenze zwischen Existenz und Nicht-Existenz, zwischen *ist* und *ist nicht*. Vielmehr trägt sie den relationalen Sinn der Kopula in den Existenzsinn hinein. Die Metapher tritt daher als eine Funktion der Kopula in Erscheinung und betrifft unmittelbar den Status der Wirklichkeit, der metaphorisch zum Ausdruck gebracht werden muss. Die Spannung zwischen *sein* und *nicht sein* kulminiert laut Ricœur im *Sein wie*.[45] Dieses *Sein wie* ist kein beliebiger Überschuss und dekorativer Zierrat, von dem ebenso gut abgesehen werden könnte, sondern die »metaphorische Modalität der Kopula selbst« (LM, 240). Die Referenz der Metapher wird auf diese Weise verdoppelt und wirkt in zwei Referenzbereichen zugleich, zwischen *sein* und *nicht sein*. Aus der metaphorisch induzierten Modalisierung des Seins erklärt sich für Ricœur allererst »die Artikulation von zwei Bedeutungsebenen innerhalb des Symbols« (LM, 278). Die Metapher macht daher den »eigentlichen semantischen Aspekt« bzw. den »semantischen Kern« des Symbols aus, insofern sie die doppelte Intentionalität des Symbols auf die Wirklichkeit verweist (PS, 98 f.). Dennoch, so macht Ricœur deutlich, operiert die Metapher innerhalb klar definierter Grenzen.

Auf der einen Seite hebt die Metapher von einem Vorgefühl ab, wie Ricœur sagt; sie wird in diesem Fall von der Erfahrung begrenzt, der sie zur Artikulation verhilft. Auf der anderen Seite setzt ihr der von Ricœur sog. spekulative Diskurs eine Grenze, indem dieser die zentralen Begriffe bestimmt, mit denen jeder Diskurs operiert. Dem Begründungsanspruch nach ist der spekulative Diskurs ein »Diskurs erster Stufe« und »in allen spekulativen Versuchen am Werk, die ›großen Gattungen‹, die ›Seinskategorien‹, die ›Verstan-

45 Vgl. LM, 239–241, 251.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

deskategorien‹, die ›philosophische Logik‹, die ›Grundelemente der Vorstellung‹ […] zu ordnen«.[46]

Der spekulative Diskurs legt damit das Fundament für die Arbeit der Philosophie, als »Bedingung der Möglichkeit des Begrifflichen« operiert er auf transzendentalphilosophischer Ebene (LM, 280). Das Begriffliche tendiert auf Eindeutigkeit und Identität, die Metapher zur Pluralisierung von Bedeutungen, indem sie Ähnlichkeiten hervorhebt und Identität und Differenz miteinander vermittelt, ohne deren Verhältnis aufzulösen. Zwar gilt, dass der spekulative Diskurs den metaphorischen begrenzt. Darüber hinaus jedoch, so macht Ricœur in Anlehnung an Kant deutlich, fordert die Metapher den spekulativen Diskurs immer auch heraus. Angetrieben von der schöpferischen Einbildungskraft will sie einerseits »Klarheit des Begriffs, andererseits versucht sie, die Dynamik der Bedeutung zu bewahren, die vom Begriff unterbrochen und fixiert wird« (LM, 284). Die Metapher ist imstande, die Grenzen zu verschieben, die der spekulative, terminologisch operierende Diskurs setzt.

An diesem Punkt tritt die ganze Tragweite der Metapherntheorie Ricœurs zutage: Da uns das Sein nicht unmittelbar zugänglich ist, greifen wir mittelbar auf das Sein zu. Das Sein muss modalisiert, d.h. »metaphorisiert« werden, damit wir über das Sein überhaupt sinnvoll sprechen können; die Metapher sagt das Sein in ontologischer Funktion als ein »Sein-wie« aus (ZEIII, 250). Sie setzt es in die Wirklichkeit, schließt es für die Sprache auf und pluralisiert es.[47] Die »Korrespondenz zwischen dem Sehen-als und dem Sein-wie« parallelisiert die ontologische Funktion der Metapher mit der sprachlichen Funktion der Metapher, neue Sinnzusammenhänge zu stiften und dadurch neue Bedeutungen zutage zu fördern.[48] Darin gründet die »metaphorische Modalität der Kopula«, das Sein selbst kann nicht anders als metaphorisch zum Ausdruck gebracht werden.[49]

46 LM, 280 f.

47 Vgl. LM, 220, 286–287, 290 f.

48 ZEIII, 250; vgl. Brabant, *Ricœur's hermeneutical ontology*, 457–460.

49 LM, 240; vgl. M, 54. Damit erübrigt sich für Ricœur die Diskussion um die Metapher, wie diese Heidegger und in Anschluss an diesen Derrida führen, da beide in ihrer Kritik an der Ontotheologie die Substitutionstheorie der Metapher voraussetzen und damit einhergehend die Unterscheidung zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, d.h. zwischen einem wörtlichen Sinn und einer metaphorischen Sinnverschiebung, die Ricœurs Theorie der lebendigen

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Funktion der Metapher ermöglicht dadurch, das Sein über die verschiedenen Bereiche menschlicher Erfahrung, menschlichen Wissens und Handelns mittelbar zu reflektieren und diese Reflexion ist Aufgabe der Hermeneutik und Interpretation; »die Hermeneutik zeigt, wie die Zugehörigkeit zur Sprache das universale Medium der Zugehörigkeit zum Sein ist«.[50]

Die Metapher operiert an den Grenzen des rationalen Diskurses. Die Parallelisierung der beiden Modi *Sehen-als* und *Sein-wie* ermöglicht den Einbezug der Erfahrungsebene. Lässt der Mythos das allgemein Menschliche mit dem Sein zusammenfallen, diesen Zusammenschluss jedoch nur intuitiv erfassen, so ermöglicht die kritische Hermeneutik Ricœurs eine philosophische, wenn auch mittelbare Reflexion auf diesem Zusammenschluss. Der Weg führt über die Funktion der semantischen Innovation sowie der heuristischen Funktion. Die Metapher stellt in diesem Zusammenhang eine der zentralen Funktionen dar. Deren Integration in die Strukturen des Mythos als Erzählung sowie die Symbolik erlaubt auf einem Umweg zu dem zurückzukehren, was einst Mythos und Glaube intuitiv erfahrbar machten: den Menschen mit dem Sein im Ganzen in Beziehung zu setzen. Hermeneutik und Interpretation erschließen dadurch einen Bereich, der einem rein rationalen, terminologisch operierenden Diskurs unzugänglich ist. Sie leisten damit für die Philosophie, was üblicherweise die Dichtung dank der poetischen Sprache zu artikulieren weiß: »die Erfahrung der *Zugehörigkeit*, die den Menschen in die Rede und die Rede ins Sein einschließt« (LM, 303).

Die Poetik ist nicht nur essenzieller Bestandteil des spekulativen Diskurses, sondern auch der Symbolik. Symbolik, als »umfassende Einheit« begriffen, impliziert die Metapher und die Erzählung gleichermaßen; die beiden Funktionen der Poetik – semantische Innovation und heuristische Funktion –, kommen in dieser umfassenden Einheit zusammen und lassen den Menschen am Sein im Ganzen

---

Metapher unterläuft (vgl. hierzu das erste Unterkapitel der sechsten Studie in der deutschen Übersetzung von *Die lebendige Metapher* (LM, 254–273); im französischen Original handelt es sich um das dritte Unterkapitel des achten Kapitels; aufschlussreich für diesen Kontext sind im französischen Original auch die beiden ersten Unterkapitel des achten Kapitels, die nicht in die deutsche Übersetzung eingegangen sind).

50 M, 25; vgl. auch LM, 224 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

teilhaben. »Vermöge von Metapher und Erzählung erzeugt die Symbolfunktion der Sprache weiterhin Bedeutung und erneuert unser Seinsgefühl« (PS, 105).

Existenzielle Erfahrungen, die sich mitunter höchst widersprüchlich ausnehmen und die wir rational nur bedingt erfassen können, werden von der Funktion der Metapher in ihrer Widersprüchlichkeit zusammengehalten, ferner transzendiert. Schlussendlich entwirft auch der biblische Text eine Welt, die als Möglichkeit auf das eigene Sein bezogen werden kann, auch die »Funktion der biblischen Sprache« ist imstande, »eine neue Möglichkeit von Existenz zu eröffnen« (M, 45). Doch in diesem Fall gründet die symbolische Dimension tiefer und geht die über die Sagbarkeit des Seins hinaus. Sie transzendiert die existenzielle Verbundenheit und öffnet sie dem Glauben, indem sie die metaphorische Funktion in ihrer Intensität steigert.[51] Schließt uns die Metapher auf der einen Seite allererst die biblische Sprache auf[52], so macht die religiöse Sprache sich die Funktion der Metapher zunutze und intensiviert sie. Poetik und Symbolik verhelfen einer Erfahrungsebene zum Ausdruck, der in ausschließlich rationalen Diskursen keinerlei Bedeutung zukommt. Insofern sieht sich selbst noch eine christliche Ethik auf die Poetik sowie auf die Symbolik gleichermaßen verwiesen.[53]

51 Vgl. M, 40, 42, 66. »[…] d'abord, ces trois modalités du langage ou de ce qu'on peut appeler aussi, au sens large, le symbolisme religieux – récit, prière, poème – correspondent à des degrés croissants d'innovation sémantique; ensuite, et par là même, elles peuvent être comprises comme autant d'étapes sur le chemin qui mène de la souffrance à ce qui n'est pas elle. Car le symbole ne donne pas seulement à penser: il aide à vivre. Et la métaphore vive ne dit pas seulement l'existence vive: elle la rend telle. Ils contribuent, en relation ou non avec le récit, à donner corps à l'espérance.« (J. Porée, *Finitude et transcendence. Une philosophie à deux foyers*, in: Verheyden et al. (eds.), *Paul Ricœur. Poetics and religion*, 189–212, hier: 204.)

52 Vgl. Ricœur, *Expérience et langage dans le discours religieux*, 169 f.

53 Vgl. M, 70 sowie hierzu ausführlich: A. Thomasset, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Leuven 1996, insbes. 173–184, 251–276; zum Verhältnis von Poetik und Religion vgl. J. Greisch, *Lire, interpréter comprendre. Vers une herméneutique philosophique de la religion*, in: Verheyden et al. (eds.), *Paul Ricœur. Poetics and religion*, 3–35.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Werner Stegmaier

Symbole interpretieren, Zeichen sein

Ein Versuch, Hölderlin und Nietzsche neben Levinas in Ricœurs Spiel zu bringen

1. Einleitung (957) | 2. Ricœur: Unwillkürlichkeit des Symbols, Willkürlichkeit des Zeichens (961) | 3. Hölderlin: Ein deutungsloses Zeichen sein (966) | 4. Nietzsche: In Symbolen schwimmendes Sein (974) | 5. Levinas: Ein Zeichen für den Andern sein (984) | 6. Schluss (992)

1. Einleitung

Paul Ricœur hat einen imposanten thematischen Bogen vom Existenzdenken im Anschluss an Karl Jaspers und Gabriel Marcel über die Phänomenologie Edmund Husserls und die Philosophie des Willens zu seinem Lebensprojekt einer hermeneutischen Phänomenologie geschlagen, in deren Mittelpunkt er zunächst die produktive Metapher, dann die narrative Identität und schließlich das Selbst in den Spielarten seiner Andersheiten stellt. Er hat sich dabei immer auch an den philosophischen Strömungen seiner Zeit orientiert, ohne einfach an sie anzuschließen. Er bezog sie ein, um sie auf seinem Weg zusammenzuführen, sein Denken war bewusst auf Vermittlung und Versöhnung angelegt, was ihn zu immer komplexeren Antworten kommen ließ.

Geht man seinen Weg weiter, kann man dann auch seine Fragen neu in Frage stellen, etwa die, ob das philosophische Verständnis des Selbst einerseits noch auf ein Subjekt im Sinne Descartes' und Kants und andererseits auf eine Seinsbindung im Sinn von Aristoteles und Heidegger angewiesen ist.[1] Ricœur will wie schon Heidegger das

1 Zu weiteren Fragen vgl. die Einleitungen Burkhard Liebschs zu den von ihm herausgegebenen Sammelbänden *Hermeneutik des Selbst – Im Zeichen des Anderen. Zur Philosophie Paul Ricœurs*, Freiburg i. Br., München 1999 (*Fragen nach dem Selbst – im Zeichen des Ande*ren, 11–43) und *Bezeugte Vergangenheit oder Versöh-*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

moderne Denken wieder in einem vorgegebenen Sein verankern, auch wenn, nach den neuzeitlichen Zweifeln, ein solches Sein nicht unmittelbar zugänglich, sondern nur auf komplexe Weise anzuzeigen und zu erschließen ist. Zugleich hat Ricœur auf diesem Weg eine wegweisende Methode entwickelt, die man ebenfalls auf Aristoteles zurückführen kann: für die hermeneutische Forschung exponierte Gegensätze zu bilden, nicht um in ihnen Widersprüche zu finden und sie wechselseitig auszuschließen und auch nicht, um sie dialektisch in einer höheren Einheit aufzuheben, sondern um durch sie Alternativen aufzuspannen, in deren Spielraum sich das situativ Angemessene zeigt. Es ist die Methode, für die sich Aristoteles in seiner praktischen Philosophie entschieden hat, weil hier andere Erkenntnisansprüche gelten, sich aber, in Ricœurs Begriffen, die Frage nach dem Richtigen im Blick auf ein gutes Leben in gerechten Institutionen stellt. Das vorgegebene Sein erscheint hier als *ἦθος / áethos*, als gewohntes Leben mit all seinen gegensätzlichen Möglichkeiten, unter denen man sich zu orientieren hat und an denen man sich auch orientieren kann. Die modernen Zweifel greifen hier nicht. Der Sinn des Aufspannens von Spielräumen ist nicht, sich auf eine bestimmte Mitte festzulegen und sie zur Norm zu machen, wie Aristoteles zuweilen verstanden wird,[2] sondern sie zu nutzen, um zwischen den immer schlechten Extremen (wie Tollkühnheit und Feigheit im Krieg oder Verschwendung und Geiz im Umgang mit seinem Vermögen) in der *jeweiligen* Situation sich für die *jeweilige* rechte Mitte zu entscheiden; eine Entscheidung (*προαίρεσις / prohaíresis*), auf die Aristoteles so großes Gewicht legt, würde sich erübrigen, wenn es sich um generelle abstrakte Normen handeln würde.

Dieses orientierende Verfahren, aus Gegensätzen Spielräume des eigenen Denkens zu machen und dabei zu beiden in Distanz zu bleiben, erweist sich als produktiv bei allen Fragestellungen Ricœurs, von seiner Ausleuchtung des Spielraums zwischen dem *Willentlichen und dem Unwillentlichen*, zwischen Descartes' Philosophie des Be-

---

nendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur (*Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 24*), Berlin 2010 (*Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Fruchtbarkeit und Fragwürdigkeit von Ricœurs Rehabilitierung eines philosophischen Geschichtsdenkens,* 23–58) sowie die Einleitung zum ersten Band.

2 Vgl. etwa U. Wolf, *Aristoteles' ›Nikomachische Ethik‹. Werkinterpretation*, Darmstadt 2002.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wusstseins und Freuds Analyse des Unbewussten in *De l'interprétation. Essai sur Freud* bis zum Spielraum zwischen Selbigkeit (*mêmeté*) und Selbstheit (*ipséité*) und zwischen aristotelisch-teleologischer und kantisch-deontologischer Ethik in Werk *Soi-même comme un autre*. Sich an Spielräumen zwischen Alternativen zu halten ist auch alltägliche Orientierungspraxis und schon darum von hoher Plausibilität.[3]

Das Verfahren bewährt sich auch bei einem von Ricœurs ersten großen Leitthemen, dem Symbol und seiner Interpretation, das er geradezu zu seinem Problem erklärt und als Motto beibehalten hat: »Das Symbol gibt zu denken« (*Le symbole donne à penser*).[4] Mit der Auflösung der alten, scheinbar ewigen Ordnungen des Seins sind die Medien seiner zeitlichen Vermittlungen, die Symbole und Zeichen, in den Mittelpunkt des philosophischen Denkens gerückt.[5] Ricœur entwickelt den Symbolbegriff zunächst an der Phänomenologie des Bösen, dann an der Psychoanalyse, die beide auf den Willen zurückweisen, der mit seiner nur begrenzt beeinflussbaren Eigenwilligkeit für ihn wiederum ein vorbewusst Vorgegebenes und damit eine Seinsbindung aufweist. Symbole, in denen der Wille und das Unbewusste in ihm hervortreten, sind vielsagend und vieldeutig; das gilt umso mehr für den Menschen und die Natur überhaupt und mehr noch von Gott, Symbolen, die an Aussagekraft nicht zu erschöpfen sind. Symbole des Religiösen, des Unbewussten, aber auch der personalen Identität oder des Selbst drängen aufgrund der Fülle ihrer Bedeutungen unablässig dazu, sie zu interpretieren. Die Interpretationen gehen aber stets von einem bestimmten Standpunkt aus und sind durch einen bestimmten Horizont begrenzt. So verengen sie die Bedeutungen der Symbole auf bestimmte Perspektiven, und in bestimmten Perspektiven wird von ihnen Eindeutigkeit erwartet oder gefordert. Damit tut sich auch beim Interpretieren von Symbolen ein Gegensatz und Spielraum auf, nun der von Bedeutungsfülle

3 Vgl. W. Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, Berlin, New York 2008, 221–225.

4 P. Ricœur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg i. Br., München 1971, 401; *Eine intellektuelle Autobiographie* [1995], in: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005 [=TP], 3–78, hier: 24.

5 Vgl. D. Rustemeyer, *Formen von Differenz – Ordnung und System*, in: F. Jaeger, B. Liebsch (Hg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften, Bd. 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe,* Stuttgart, Weimar ^{2}2011, 76–91.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Bedeutungsenge oder von Vieldeutigkeit und Eindeutigkeit. Auf der Seite der Eindeutigkeit steht das Extrem der völlig eindeutigen Zeichen der Mathematik und der Logik, die über ihren genau definierten Gebrauch hinaus nichts besagen, also keine spezifische Aussagekraft, sondern lediglich eine vollständig geregelte Verweisungsfunktion haben und haben sollen. Und hier stehen auch – und sie hat Ricœur vor allem im Sinn – die ganz in ihren differenzierenden Funktionen aufgehenden Zeichen (*signes*) des Strukturalismus. In diesem Spielraum von bedeutungsarmen Zeichen und bedeutungsvollen Symbolen liegt Ricœurs Interesse klar bei den Symbolen, auch wenn er sich des Interesses an Eindeutigkeit, auf die letztlich auch die Interpretationen zielen, stets bewusst ist. So ergeben sich viele Zwischenstufen zwischen Bedeutungsfülle und Bedeutungsenge, die Ricœur sein ganzes Werk hindurch bearbeitet.

Er bindet auch das Symbol an ein vorgegebenes Sein. Während Zeichen im gängigen Sinn willkürlich eingesetzt und ihr Gebrauch schlicht durch Vereinbarung oder Disziplinierung geregelt werden, verlangen Symbole für Ricœur, *weil* sie in einem Sein wurzeln, nach Interpretation, und um dies recht zu verstehen, bedarf es wiederum einer philosophischen Theorie, der Hermeneutik. Eine solche Entgegensetzung von Symbol und Zeichen gibt die Geschichte der Philosophie jedoch nicht her; sie ist Ricœurs eigene philosophische Entscheidung. Ich nehme sie auf, um ein hermeneutisches Experiment mit ihr anzustellen. Zugleich an Ricœur anschließend und über ihn hinausgehend, sehe ich mich nach weiteren Anhaltspunkten für seinen Spielraum zwischen Symbol und Zeichen um. Da fallen als die äußersten und aufschlussreichsten Anhaltspunkte Hölderlins Eingangsvers seiner Hymne *Mnemosyne* »Ein Zeichen sind wir, deutungslos« und Nietzsches Zuschreibung eines »ganz in Symbolen und Unfasslichkeiten schwimmenden Seins« an den »Typus Jesus« in *Der Antichrist* ins Auge. Ricœur ist, soweit ich sehe, auf beide nicht eingegangen. Levinas, mit dem sich er sich auseinandergesetzt hat, spricht, auch er in einem späten Werk, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence,* von »Zeichen geben, so dass man selbst zum Zeichen wird«.[6] Sie alle zeigen ein Sein des Zeichens

6 E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [=AQ], Dordrecht u. a. 1974, (stark interpretierend) ins Deutsche übersetzt von Thomas Wiemer als *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br., München 1992, 313.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

selbst an. Sie eröffnen einen Spielraum zu Ricœurs Position. Ich will versuchen, sie in sein Spiel einzubringen und zu fragen, was sie für das Selbst des Menschen in seinem Austausch mit Anderen bedeuten. Natürlich kann ich bei diesem Experiment auf knappem Raum nur wenige grobe Linien ziehen.

2. Ricœur: Unwillkürlichkeit des Symbols, Willkürlichkeit des Zeichens

Ricœur hat seine grundlegenden Kapitel zum Begriff Symbol im I. Teil von *Die Interpretation* von 1965 zwanzig Jahre später in einem Artikel *Poetik und Symbolik*[7] noch einmal zusammengefasst und bekräftigt.[8] Danach erscheinen Symbole »an der Grenze von Trieb und Sprache« oder »Instinkt und Kultur« (PS, 99), aus »Triebschicksalen« (Freud) werden »Sinn-Schicksale« (Ricœur) (DI, 18). Nach Freuds *Traumdeutung* zeigt und verbirgt der Traum zugleich, er hat einen »Doppelsinn« (DI, 19), der seine Dechiffrierung herausfordert: das Symbol ist nach Ricœur »ein doppelsinniger linguistischer Ausdruck, der nach Interpretation verlangt, und die Interpretation eine Arbeit, die darauf abzielt, die Symbole zu entziffern« (DI, 21). Cassirers Verständnis des Symbols, nach dem es »der gemeinsame Nenner aller Arten [ist], die Realität zu objektivieren, ihr einen Sinn zu geben«, scheint Ricœur zu weit und zu funktional; der Begriff »Zeichen« mit seinem Verweisungscharakter scheint ihm hier angebrachter (DI, 22 f.). Nach Ricœur will »das Symbolische […] vor allem die Nicht-Unmittelbarkeit unserer Wirklichkeitserkenntnis zum Ausdruck bringen« (DI, 22): »Etwas anderes sagen wollen, als man sagt, das ist die symbolische Funktion« (DI, 24). Anders als ein willkürliches Zeichen verweist ein Symbol nicht nur auf anderes,

7 P. Ricœur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/M. 1969 [=DI]; *Poetik und Symbolik*, in: H.-P. Dürr (Hg.), *Die Mitte der Welt. Aufsätze zu Mircea Eliade*, Frankfurt/M. 1984, 11–34, wiederabgedruckt als *Poetik und Symbolik: Erfahrung, die zur Sprache kommt*, in: Jaeger, Liebsch (Hg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften, Bd. 1*, 93–105 [=PS].

8 Einen einführenden Überblick zu Ricœurs Symboldenken gibt U. I. Meyer, *Das Symbol gibt zu denken. Eine Untersuchung zur Symbolinterpretation bei Paul Ricœur*, Aachen 1990.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sondern hat so etwas wie eine eigenwillige Bedeutung. Und das zeige sich vor allem am Willen selbst, in der Religion und beim Traum.

In einer »Epistemologie des Symbols« (DI, 25–28) teilt Ricœur drei »Zonen« der Symbolik ein. Das sind 1. die Zone der religiösen Deutung der Natur: zu ihr gehören die »Symbolik des Himmels, als Bild des Hohen und Unermeßlichen, des Mächtigen und Unwandelbaren, des Herrschers oder Weisen« und die »Symbolik der Vegetation, die entsteht, vergeht und wiederentsteht«, »des Wassers, welches droht, reinigt oder belebt«. Die 2. Zone ist die des Traums, die mehr noch als die vorige in der Erzählung angesiedelt ist: Träume müssen erzählt werden, und ihre Erzählung evoziert Metaphern, in denen die Sprache »lebendig«, produktiv wird. Der Metapher geht jedoch das Symbol voraus: »Zur Metapher kommt es im bereits gereinigten Reich des *Logos*, während das Symbol an der Gabelung von Gewalt und Bedeutung, von Trieb und Diskurs entsteht, kurz: an der Grenze zwischen *Bios* und *Logos*« (PS, 100). Die 3. Zone ist dann die poetische Imagination, deren Darstellung sich Ricœur aufgespart hat. Seine übergreifende Definition des Symbols ist dann: »Symbol ist dort vorhanden, wo die Sprache Zeichen verschiedenen Grades produziert, in denen der Sinn sich nicht damit begnügt, etwas zu bezeichnen, sondern einen anderen Sinn bezeichnet, der nur und mittels seiner Ausrichtung zu erreichen ist« (DI, 29).

Im Anschluss an Mircea Eliade will Ricœur das Symbol vor der Sprache und ihren Metaphern an das Sein des Kosmos anbinden: »Eine Metapher ist eine freie Erfindung des Diskurses, ein Symbol dagegen ist an den Kosmos gebunden« (PS, 100). Während Metaphern im Moment ihrer Innovation aufblitzen, scheinen Symbole »eine erstaunliche Langlebigkeit zu besitzen, weil sie in den dauerhaften Gegebenheiten des Lebens, des Gefühls und des Universums tief verwurzelt sind« (PS, 101). Sie behalten etwas Drängendes auch noch, wo sie zur Sprache kommen. Durch die Sprache gewinnt man aber zugleich Abstand zu ihnen, und hier entsteht dann der »Konflikt der Interpretationen«, der wiederum die »Reflexion« auf sie herausfordert. Doch auch sie sind wieder an ein vorgegebenes Sein gebunden, hier der Sprachen selbst und der Kulturen, in die sie eingebettet sind: »Die Reflexion ist die Aneignung unseres Strebens nach Existenz und unseres Wunsches nach Sein, durch die Werke hindurch, die von diesem Streben und diesem Wunsche zeugen« (DI, 59). Da die Werke in Zeichen bestehen, muss die philosophi-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sche Reflexion aber auch die Zeichen einschließen: »Dies ist im Prinzip und in der größtmöglichen Allgemeinheit die Wurzel des hermeneutischen Problems« (DI, 60).

In der Poetik der Erzählung, in der Ricœur ebenfalls an Aristoteles anschließt, kommt diese Symbolik jedoch an eine Grenze. Denn die Phantasie kann die »Realität« so neu »konfigurieren« (PS, 104), dass sie zu einer Welt in Zeichen wird; ontologische und epistemologische Fixpunkte verflüchtigen sich. In der poetischen Sprache kommt es zur »Referenzspaltung«: Ricœur will aber den ganzen Spielraum von Symbol und Zeichen bewahren und führt darum eine eigene »metaphorische Referenz« ein, die ebenfalls »der direkten Beschreibung unerreichbar ist« (ebd.). So soll »die umfassende Einheit der Symbolik, einschließlich Metapher und Erzählung, wiederentstehen« und wieder das Sein erreicht werden: »Vermöge von Metapher und Erzählung erzeugt die Symbolfunktion der Sprache weiterhin Bedeutung und erneuert unser Seinsgefühl« (PS, 105).

Der Blick in die Geschichte der Begriffe des Symbols und des Zeichens erweckt hier einige Zweifel.[9] Sie haben *beide* in ihrer Geschichte eine so große Spannweite entwickelt, dass sie jeweils auch den anderen einschließen: man kann jeden zum Ober- bzw. Unterbegriff des andern machen. Das griechische *σύμβολον / symbolon* verfügt über ein weites Bedeutungsspektrum von Vertrag, Passwort, Losung über Glaubensbekenntnis bis zu Anzeichen, Vorzeichen, Sinnbild und Gleichnis. Als Erkennungszeichen schließt es in der Tat an etwas nicht unmittelbar Erkennbares an, und so wurden zunächst auch die Sprachzeichen verstanden, die jedoch häufig synonym mit Symbol Zeichen (*σημεῖον / saemeîon*) genannt werden. Aristoteles hat noch eine Ähnlichkeitsbeziehung unter den Gegenständen, die als Eindrücke (*παθήματα / patháemata*) in die Seele gelangen und den Gedanken (*νοήματα / noáemata*), zu denen sie dort werden, angenommen; in Zeichen, ob *σύμβολον* (*symbolon)* oder *σημεῖον* (*saemeîon),* teilt sich etwas von der Sache selbst mit. Der christliche Gebrauch der Begriffe nimmt das auf: hier wird hinter dem Symbol oder Zeichen nun ein nicht offenbarer Sinn

9 Vgl. S. Meier-Oeser, O. R. Scholz, M. Seils, Art. *Symbol*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, *Bd. 10,* Basel, Darmstadt 1998, Sp. 710–739, und S. Meier-Oeser, H. Frank, Art. *Zeichen*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, *Bd. 12*, Basel, Darmstadt 2004, Sp. 1155–1179. In beiden Artikeln wird Ricœur nicht erwähnt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

für die Eingeweihten vermutet. So können Symbole *und* Zeichen zur Offenbarung der ›wahren‹ Bedeutung, aber auch zu ihrer Verbergung eingesetzt werden. Im Sinn des Schöpfungsglaubens kann alles, auch die Verbergung Symbol Gottes sein, und die ›symbolische Theorie‹ (*συμβολική θεωρία / symbolikáe theoría*) hat die Aufgabe, das deutlich machen. Noch für Ricœur lösen gerade bleibende Unähnlichkeiten zwischen Symbolen und Symbolisiertem die Erkenntnisbewegung oder die Interpretation der Symbole aus.

Den unähnlichen Symbolen kommt ein Moment von Willkür zu; so können sie in willkürliche Zeichen übergehen. Aber auch Kant, der die Seinsbindung von Wahrnehmungen, Begriffen und Zeichen entschieden fallen ließ, bewahrt in seiner Konzeption der »figürlichen« Erkenntnis des Verstandes via Schemata noch ein Ähnlichkeitsmoment, und in Begriffen der Vernunft, die nach ihm nicht ›schematisiert‹, sondern ›symbolisiert‹ werden, teilt sich, wie im Schönen als Symbol des Sittlichen, eine ›innere‹ Ordnung ›äußerlich‹ mit. Daran schließt die Romantik die Idee an, die Dinge, insbesondere die schönen Dinge, ›sprächen‹ aus sich selbst und würden dadurch sittlich bedeutsam; für Hölderlin ist diese Idee zentral. Das ›sprechende‹ Symbol *ist* dann auf seine Weise, ohne dass seine Bedeutung hinreichend durch Begriffe interpretiert werden könnte. Die Natur spricht überall als ein solches Symbol, aber nur die Kunst kann ausdrücken, was sie sagt. Alles, auch Mythen, Gesichter, Träume, kann auf diesem Weg zum Symbol werden. Der Symbol-Begriff wird so prominent, dass auch die formale Logik ihn als ›symbolische Logik‹ übernimmt – für ihre durch und durch arbiträren, nicht in einem Sein verankerten Zeichen. Umso mehr vermeidet de Saussure den Begriff des Symbols und entscheidet sich für den Begriff des Zeichens (*signe*), und Ricœur nimmt von strukturalistischen und poststrukturalistischen Ansätzen entsprechenden Abstand.

›Symbol‹ ist in seiner Geschichte der vielleicht unfesteste Begriff, der ›Proteus unter den Begriffen‹, wie man ihn genannt hat. Er symbolisiert selbst, könnte man sagen, eine unergründliche, unerschöpfliche Bedeutungsfülle. Darum scheint es eine einseitige, wenn man so will, willkürliche Entscheidung zu sein, ihn auf das Anschaulich-Machen von Unanschaulichem und das Aussprechen von Unaussprechlichem und dabei auf ein ›Seinsgefühl‹, das Symbole dabei gäben, festzulegen. Denn auch Zeichen, einschließlich willkürlicher

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Laut- und Schriftzeichen, gehören in ihrer eigenen Materialität (der Stimme, dem Material, mit dem sie auf eine Oberfläche geschrieben sind, den elektrischen Strömen, durch die sie auf einem Bildschirm erzeugt werden) dem Sein an, sind jedenfalls vorfindbar da, auch in der »Zuhandenheit« ihres Gebrauch, die Heidegger von ihrer bloßen »Vorhandenheit« unterschieden hat.[10] Dennoch hat Ricœurs Entscheidung ihre Berechtigung. Denn Symbole in Ricœurs Sinn sind, anders als Zeichen, zum einen nicht »zeughaft«, man kann über sie nicht wie über Werkzeuge verfügen. Auf der anderen Seite müssen Zeichen als solche leicht erkennbar, sofort zu identifizieren und also von ihrer Umgebung abgehoben sein, in einem Wort: auffallen wie ein Pfeil, der deutlich sichtbar an einen Pfahl genagelt ist, um auf einen Weg hinzuweisen, von dem er selbst ganz unabhängig ist. Symbole in Ricœurs Sinn werden dagegen als Symbole erst deutlich, wenn man sich über die Zusammenhänge klar wird, denen sie zugehören. Charles Sanders Peirce, der die erste umfassende Philosophie des Zeichens entwickelt hat, bezieht darum den Begriff des Symbols in den des Zeichens ein als den Begriff dafür, worauf ein Zeichen für wen verweist, ordnet ihn also dem Begriff des Zeichens unter. Josef Simon entnimmt dem in seiner aktuellen *Philosophie des Zeichens*[11] die Grundentscheidung, dass Zeichen das sind, »was wir verstehen«,[12] und umgekehrt, dass alles, was wir verstehen, Zeichen sind, dass wir, schlicht gesagt, in Zeichen leben. Zeichen müssen dann nicht auffallen und sind darin auch nicht von Symbolen unterschieden; Simon führt das Stichwort Symbol nicht. In ihrer Entscheidung für den umfassenden Begriff des Zeichens dürfte Simons Philosophie des Zeichens der zeitgenössische Gegenpol zur Ricœurs Philosophie des Symbols sein. Beide sind, soweit ich sehe, nicht aufeinander eingegangen.

Hinter der Entgegensetzung von Symbol und Zeichen steht so der Gegensatz oder die Alternative einer aristotelischen Seinsphilosophie und einer von jeder metaphysischen Seinsbindung gelösten Zeichenphilosophie. Ricœur sieht darin eine philosophische Not: »wir sind jene Menschen, die noch nicht damit begonnen haben, die *Idole* zu töten, und gerade erst damit beginnen, die *Symbole* zu

10 M. Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], Tübingen 1984, §§ 15–18.
11 J. Simon, *Philosophie des Zeichens*, Berlin, New York 1989.
12 Ebd., 39.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vernehmen. Vielleicht ist diese Situation in ihrer offensichtlichen Not belehrend: vielleicht gehört der extreme Ikonoklasmus zur Wiederherstellung des Sinns« (DI, 40). Er will die Seinsbindung, von der die Moderne sich gelöst hat, wiedergewinnen. Sein Weg dahin, die Hermeneutik, lebt vom »Wunsch, angerufen zu werden, jenseits von Schweigen und Vergessen, die durch die Manipulation der leeren Zeichen und die Konstruktion formalisierter Sprachen immer größer werden« (DI, 45).

Versuchen wir nun, Hölderlin und Nietzsche ins Spiel zu bringen.

3. Hölderlin: Ein deutungsloses Zeichen sein

Ricœur scheint sich nicht näher auf Hölderlin eingelassen zu haben. Das ist erstaunlich gerade angesichts von Hölderlins Sensibilität für den Austausch von Poesie, Philosophie und Religion miteinander, an dem auch Ricœur so viel lag; Hölderlins Vers »Versöhnung ist mitten im Streit und alles Getrennte findet sich wieder« am Ende des *Hyperion* kann man fast als Maxime Ricœurs lesen. Vielleicht schienen ihm Heideggers Interpretationen von Hölderlins Hymnen, die auf eine wechselseitige Erhöhung des Dichters und des Denkers im Stiften eines bleibenden Seins hinausliefen, so überzeugend, dass er hier nicht weiter nachforschen zu müssen glaubte.[13]

Um Hölderlin nichtsdestotrotz ins Spiel von Ricœurs Philosophieren zu bringen, greife ich die Verse heraus, die Hölderlin seiner späten Hymne *Mnemosyne* vorangestellt hat.[14] Sie sind tief und dunkel

13 Einen Überblick über Heideggers zwar als tief, aber auch ›gewaltsam‹ geltende Hölderlin-Interpretation gibt I. Buchheim, Art. *Heidegger*, in: J. Kreuzer (Hg.), *Hölderlin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, Weimar 2002, 432–438. – Zu Hölderlins Hymne *Andenken*, die Heidegger hoch schätzte, hat Ricœur einen Beitrag von Anselm Haverkamp in einen Tagungsband aufgenommen: A. Haverkamp, *Souvenir de Hölderlin*, in: J. Greisch, R. Kearney (éd.), *Paul Ricœur. Les Métamorphoses de la raison herméneutique. Colloque Cerisy-la-Salle*, Paris 1991, 263–279. Deutsche Fassung in: A. Haverkamp, *Laub voll Trauer. Hölderlins späte Allegorie*, München 1991, 71–92, Kap. III: *Verschwiegener Lorbeer – Andenken (Hölderlin und Heidegger)*. Haverkamp folgt in seinen textnahen und subtilen Interpretationen Heidegger nicht.

14 Ob man bei dem erst im 20. Jahrhundert im Druck erschienenen Text philologisch »Fassungen« unterscheiden kann, wie der Herausgeber der sog. Stuttgarter Ausgabe, Friedrich Beißner, angenommen hat – dann handelt es sich um

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wie die Sprüche Heraklits, dem Hölderlin eng verbunden war und der mit seinem ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει (»Der göttliche Gebieter, dessen das Orakel in Delphi ist, sagt weder aus noch verbirgt, sondern gibt Zeichen«; DK B 53) die Philosophie des Zeichens in Gang gebracht hat und sie bis heute durchstrahlt. Ricœur interpretiert den Spruch in *Die Interpretation* im Sinn seiner Philosophie des Symbols: »Das Rätsel blockiert nicht das Verständnis, sondern provoziert es; im Symbol gibt es etwas zu enthüllen, zu entflechten; gerade der Doppelsinn, die intentionale Ausrichtung des zweiten Sinns innerhalb und vermittels des ersten Sinns, ruft das Verständnis hervor« (DI, 31). Doch hier wird man zweifeln: die Institution des Orakels von Delphi mag ein Symbol in Ricœurs Sinn sein, Heraklits Spruch selbst weist jedoch in die Richtung der bloßen Zeichen, die ebenso zum Sagen wie zum Verbergen gebraucht werden können. ›Zeichen‹ lässt sich hier *nicht* durch ›Symbol‹ ersetzen. Denn gerade Zeichen, von denen man Eindeutigkeit erwartet, können in spektakulären Fällen wie denen mancher Orakelsprüche das Gegenteil dessen bedeuten, was man erwartet hat, und Heraklit verweist auf diese Doppeldeutigkeit sichtlich mir der Absicht, sie auf die Kommunikation unter Menschen zu verallgemeinern. Es geht dabei um die bedeutsamsten Aussagen im Leben der Menschen, um Prognosen für die Zukunft als Anhalt eigener Entscheidungen. Sie wirken wie Versprechen, und auch Versprechen unter Menschen können Erwartungen erwecken, die dann enttäuscht werden. Eben weil die Bedeutungen der Zeichen ohne Bindung an ein Sein sind, können sie immer auch missverstanden werden. Und um diese nackten, gegensätzlich deutbaren Zeichen scheint es sich auch in Hölderlins Versen zu handeln:

Ein Zeichen sind wir, deutungslos
Schmerzlos sind wir und haben fast
Die Sprache in der Fremde verloren.

---

die »2. Fassung« –, ist umstritten. Der Manuskriptbestand ist so komplex, dass sich aus ihm verschiedene Druckfassungen erheben lassen. Vgl. R. Reuß, »… *Die eigene Rede des andern«. Hölderlins »Andenken« und »Mnemosyne«*, Basel, Frankfurt/M. 1990, 352–356. Reuß erstellt aus Beißners 3 »Fassungen« eine einzige, mit den unten zitierten Versen beginnende. In ihr schließt der erste Vers »Ein Zeichen sind wir, deutungslos«, nicht mit einem Satzzeichen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Verse haben, seit sie Anfang des 20. Jahrhunderts entdeckt und veröffentlicht wurden, ebenso tiefe wie verwirrte, meist in hohe pathetische Höhen sich versteigende Interpretationen hervorgerufen.[15] So sind sie selbst zu so etwas wie Symbolen für Interpretationsbedürftigkeit und -streit geworden. Heidegger kündigt in seinen Vorlesungen von 1951/52 unter dem Titel *Was heißt Denken?* ihre Deutung an, unterlässt sie dann aber.[16] Er spricht stattdessen über Nietzsche, bis er dann das philosophische Denken selbst zu bestimmen versucht – möglicherweise als deutungsloses Zeichen, aber das bleibt offen. Anselm Haverkamp, einer der eindringlichsten Hölderlin-Interpreten, parodiert mit den Eingangsversen von *Mnemosyne* Heideggers Deutung des Schlussverses der Hymne *Andenken* »Was bleibet aber, stiften die Dichter« in: »Was bleibet, sind Zeichen ohne Deutung; was die Dichter stiften, ist nicht Deutung, sondern: daß sie bleiben. […] In den Hintergrund tritt gegen derart dauerhaft gemachte Zeichen der Zorn und der Schmerz, wie ihn Deutung und Interpretation vermitteln.«[17] Roland Reuß dagegen stößt sich in seiner ausführlichen, kritischen und luziden Interpretation an der, wie er meint, »gewaltsamen« Sprache des »sentenziösen Stakkato« der Verse und kann sich nicht von der Annahme lösen, dass ein Zeichen nicht *ist*, sondern auf etwas verweist, und sieht den Eingangsvers an »durchgängiger Widersprüchlichkeit« scheitern.[18] Zugleich hat Otto Lorenz die *Friedensfeier* auf eine Weise interpretiert, die vom Ricœur'schen Spielraum zwischen Symbol und Zeichen Gebrauch macht, ohne sich auf Ricœur zu beziehen.[19]

Danach schreibt Hölderlin seine Dichtung der Natur selbst zu; er versteht, wie erwähnt, die Natur als Symbol und die Kunst im Anschluss an den § 42 von Kants *Kritik der Urteilskraft* als

15 Vgl. den Art. *Mnemosyne* von B. Philipsen, in: Kreuzer (Hg.), *Hölderlin-Handbuch*, 375–378. Zu den philologischen Kontexten s. F. Beißner, *Hölderlins letzte Hymne*, in: ders., *Hölderlin. Reden und Aufsätze*, Weimar 1961, 211–246. Die Hymne sollte einmal den Titel *Das Zeichen* tragen. Auch dass es sich um eine Hymne und, wenn ja, um die letzte handelt, hat Reuß mit guten Gründen in Frage gestellt.

16 M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, Tübingen 1954.

17 Haverkamp, *Laub voll Trauer*, 69.

18 Reuß, *… Die eigene Rede des andern*, 378–388.

19 O. Lorenz, *Schweigen in der Dichtung: Hölderlin – Rilke – Celan. Studien zur Poetik deiktisch-elliptischer Schreibweisen*, Göttingen 1989, 76–128.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den Ausdruck des Sittlichen im Schönen. In großer Dichtung wie der griechischen Tragödie aber ereignet sich nach Hölderlin das »Paradoxon«, dass »das Ursprüngliche« in den Worten, in denen es zur Sprache kommt, »nicht in ursprünglicher Stärke, sondern eigentlich in seiner Schwäche« erscheine: in der Tragödie aber sei »das Zeichen an sich selbst unbedeutend, wirkungslos«, hier sei das Ursprüngliche »gerade heraus«; weil hier »das Zeichen an sich selbst als unbedeutend = 0 gesetzt« sei, könne »das Ursprüngliche, der verborgene Grund jeder Natur sich darstellen«.[20] Das wird man so verstehen dürfen, dass das Zeichen, je vollkommener das Bezeichnete in ihm zum Ausdruck kommt, selbst unauffällig und vergessen wird wie ein Schauspieler, wenn er ganz in seiner Rolle aufgeht; die Zeichen sind so bedeutungsvoll, dass sie keine Deutungen mehr provozieren, dass sie in diesem Sinn deutungslos werden.[21] In Ricœurs Sinn gehen die Zeichen der Dichtung so im Symbol auf, dass sie von ihm nicht mehr unterscheidbar sind, die Natur vollkommen ausdrücken. *Der Spielraum von Symbol und Zeichen schließt sich im bloßen, aber vollkommenen Zeichen.* Ist das Zeichen vollkommen, so hat es sein eigenes Sein in eigener Klarheit, und es kann bei ihm bleiben. So heißt es in der *Friedensfeier*: »Ein Weiser mag mir manches erhellen; wo aber / Ein Gott noch auch erscheint, / Da ist doch andere Klarheit.« Und dann: »Schicksalgesetz ist dies, daß Alle sich erfahren, / Daß, wenn die Stille einkehrt, auch eine Sprache sei«.[22] Die Klarheit der Zeichen, die für sich selbst spricht, ist die Sprache der Stille der Deutungen. Der Gott wird auch in *Mnemosyne* erscheinen.

Doch unter Menschen ist die Interpretationsfreudigkeit nicht zu ermüden, und der Konflikt der Interpretationen bricht auf. Die *Friedensfeier* fährt fort: »Wo aber wirkt der Geist, sind wir auch mit, und streiten, / Was wohl das Beste sei.« Die meisterliche Arbeit

20 F. Hölderlin, *Die Bedeutung der Tragödien*, in: ders., *Sämtliche Werke*, hg. v. F. Beißner, Frankfurt am Main 1965, 997. Zur Interpretation vgl. P. Szondi, *Die Bedeutung der Tragödien*, in: ders., *Hölderlin-Studien. Mit einem Traktat über philologische Erkenntnis*, Frankfurt am Main 1970, 170–172.

21 Lorenz, *Schweigen in der Dichtung*, 86, kommentiert das so: »Das Gedicht fungiert nur als temporäres ›Zeichen‹ eines verschwiegenen ›Grundes‹. Es vermittelt das Bewußtsein einer naturhaften Totalität des Lebens, indem es sich als Mittlergestalt auslöscht.«

22 Hölderlin, *Sämtliche Werke*, 346.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

an der Gestaltung der Zeichen geht darum weiter, bis »[d]er stille Gott der Zeit und nur der Liebe Gesetz«, das »schönausgleichende«, hervortritt. Dies ist für Hölderlin eben das unumstrittene und nun deutungslose Zeichen, das unter den Kommunizierenden unmittelbar verstanden wird:

> Viel hat von Morgen an,
> Seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander,
> Erfahren der Mensch; bald sind wir aber Gesang.
> Und das Zeitbild, das der große Geist entfaltet,
> ein Zeichen liegts vor uns, daß zwischen ihm und andern
> Ein Bündnis zwischen ihm und andern Mächten ist.

Dieses Zeichen wirkt wie ein Erkennungszeichen, ein Symbol in diesem Sinn. Es ist aber nicht mehr interpretationsbedürftig, vielmehr das poetisch vollkommene Zeichen, das den Streit der Interpretationen ruhen lässt und Frieden stiftet. Hölderlin lässt es aus der Liebe kommen, die er ihrerseits als unmittelbares und uneingeschränktes Einander-Verstehen begreift:

> Nicht er allein, die Unerzeugten, Ewgen
> Sind kennbar alle daran, gleichwie auch an den Pflanzen
> Die Mutter Erde sich und Licht und Luft sich kennet.
> Zuletzt ist aber doch, ihr heiligen Mächte, für euch
> Das Liebeszeichen, das Zeugnis,
> Daß ihrs noch seiet, der Festtag, …[23]

Der Festtag ist der Tag, an dem sich die Himmlischen in Gegenwart des »Fürsten« in einem feierlich ausgestatteten Saal versammeln werden. Es ist umstritten, wer der Fürst des Festes sein mag.[24] Für Otto Lorenz sind es die dichterischen Zeichen selbst, das »wohlkalkulierte Gefüge sprachlicher Zeichen mit großem Unbestimmtheitsindex«, dessen »entsubstantialisierte Elemente« oder »Funktionskräfte« nicht definiert werden können und sollen:[25] am Festtag werden die Zeichen zu dem, was Ricœur dem Symbol zuschreibt, sie bekommen eine Überfülle an Bedeutung, fordern nun aber (idealiter) keine Interpretation mehr heraus, werden zu deutungslosen

23 Ebd.

24 Vgl. P. Szondi, *Er selbst, der Fürst des Festes. Die Hymne* Friedensfeier, in: ders., *Hölderlin-Studien*, 62–92, hier: 85–87.

25 Lorenz, *Schweigen in der Dichtung*, 93, 99, 97.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zeichen. *Was Ricœur vom Symbol erwartet, kann sich im bloßen Zeichen vollkommen erfüllen.*

Lorenz sieht auch bei Hölderlin hier den »Lösungsweg für das ihn bedrängende Problem der Ich-Identität«.[26] In seiner »mit Vorliebe Gegensätze vermittelnden Dichtung«[27] vereinen sich im Liebeszeichen des Fürsten der *Friedensfeier* Dionysos, Christus und Diotima.[28] Hölderlin entwirft nach Lorenz damit »das Projekt einer in Akten der permanenten Selbstüberwindung sich vollziehenden Konstitution von Identität, das geeignet scheint, die Aporien der am reflexionsphilosophischen Modell orientierten Selbsterkenntnis zu vermeiden«.[29] Das scheint eben das zu sein, was Ricœur in seinem späten Werk sucht. Bei Hölderlin »verspricht der Bezug zu einem zugleich anwesenden und abwesenden Gott eine aporienfreie Selbsterfahrung«: »Der offenbare und zugleich verborgene Gott als unersetzlicher Identitätsgarant, als ein Gegenüber, das alles weiß und nichts endgültig festlegt, ist der Dreh- und Angelpunkt für Hölderlins höchst eigenwillige Ich-Konzeption.«[30] Das Zeichen, das »eine durchgängige Bestimmbarkeit gewährleistet und zugleich eine völlige Freiheit von aller Bestimmung einräumt«,[31] könnte das Zeichen des ersten Verses von *Mnemosyne* sein.[32]

---

26 Ebd., 104.

27 Ebd. 98.

28 Zur »Vereinigung« von Dionysos und Christus zum »Fürsten des Festes« vgl. Szondi, *Er selbst, der Fürst des Festes*, 75 ff.

29 Lorenz, *Schweigen in der Dichtung*, 104.

30 Ebd.

31 Ebd., 106.

32 Lorenz versteht das Liebeszeichen der *Friedensfeier* seinerseits in Anspielung auf Habermas als »das ›Zeichen‹ der universalen Einstimmigkeit«, als »die herrschaftslose Gemeinschaft der Menschen selber« (*Schweigen in der Dichtung,* 117). Den Vers »Ein Zeichen sind wir, deutungslos« erwähnt er erst in seinem Kapitel zu Paul Celan, nennt ihn dort »das resignative Fazit der zweiten Fassung von »Mnemosyne« (249) und sieht in ihm ein Schweigegebot. Das hilft nicht weiter. P. Schäfer, *Aus der Erstarrung. Hellas und Hesperien im ›freien Gebrauch des Eigenen‹ beim späten Hölderlin*, Hamburg 2020, 134 f., der die jüngste Interpretation von Hölderlins späten Hymnen vorgelegt hat und *Mnemosyne* im Zusammenhang mit »*Patmos*: Das lyrische Ich auf dem Weg in die Kolonie« behandelt, versteht die ersten Verse als eine eindrückliche Warnung vor der »Sprachlosigkeit, die den Geist gefährdet, wenn er sich in der Fremde verliert«, d.h. wie schon Beißner, *Hölderlins letzte Hymne*, 236, als Ausdruck einer »Abstumpfung«. Sie tritt nach Schäfer ein, »wenn man Fremdes allzu schematisch

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zeichenphilosophisch gelesen reichen die Verse sehr weit. Das erste Wort »Ein« in »Ein Zeichen sind wir«, kann bedeuten, dass der Sprecher, das lyrische Ich, und seine Leserschaft, die er mit dem »wir« einlädt, ihm zu folgen, *Zeichen füreinander* sind, durch die oder in denen »wir« einander verstehen. »Ein« und »Zeichen« sind dann gleich betont. Liegt die Betonung auf »Zeichen«, so sind wir *nichts anderes als Zeichen*, wofür und für wen auch immer. Betont man schließlich das »Ein«, wird es zum bestimmten Zahlwort, und unser ›Gespräch‹ ist dann *ein gemeinsames Zeichen* wie in der *Friedensfeier*: wir gehen im Zeichen-Sein auf. Die drei Lesarten schließen einander nicht aus, die wechselnde Betonung schafft die Bedeutungsfülle.[33] Das Zeichen-Sein wäre dann »deutungslos« im Sinn der *Friedensfeier*: wir bedeuten so viel und so Vielfältiges füreinander, dass wir uns nicht lieblos auf bestimmte Deutungen beschränken dürfen, ohne einander einzuschränken und dadurch zu verletzen. Denn bestimmte Deutungen von bestimmten Standpunkten aus in bestimmten Horizonten begrenzen stets die unausgesprochene Bedeutungsfülle, wirken darum befremdend und entfremdend, sie *diskriminieren* – nicht nur in schlechtem, sondern auch in gutem Sinn: wer den einen auszeichnet, setzt den andern

---

nachahmt«; er sieht in den Eingangsversen eine »Kritik des Klassizismus«, auch und gerade des graecophilen. Das erschöpft den Sinn der Verse sicherlich nicht. Zeichen der Entfremdung können nach Schäfer jedoch auch eine Chance sein, sich neu wiederzugewinnen: »Der Mensch ist in der Verlorenheit der Entfremdung für einen äußeren Beobachter nur noch ein Zeichen, denn er versteht sich selbst nicht mehr und ist insofern nicht in der Lage, sich selbst zu deuten, er ist deutungs- und bedeutungslos.« Diesen Hinweis werde ich aufgreifen. Schäfer vermutet wie viele andere hier jedoch nur eine Beschreibung von Hölderlins Fremderfahrung in Bordeaux. Auch H.-P. Balmer, *Verstehen, Verständigen, Anerkennen. Ein Versuch zur Sprachlichkeit des Daseins*, München 2018, der sich immer wieder auf Hölderlin *und* auf Ricœur bezieht, versteht die *Mnemosyne*-Verse in dieser Richtung. Sie seien »Verse voller Trauer und Resignation«: »Mit dem Verlust humaner Befähigungen – der Erinnerung, des treuen Behaltens, der Sprache selbst –, so ist hier die Sorge, geht Verkümmerung einher, zerreißt das Band zwischen Mensch und Welt. Isolation, Entfremdung, Empfindungslosigkeit greifen um sich. Die Menschengestalt wird deutungslos: eine tote Hieroglyphe, die nicht einmal sich selbst noch irgendetwas sagt« (118). Aber dabei bleibt es nicht. Das deutungslose Zeichen hat bei Hölderlin das Zeug, das Menschliche gerade wiederzugewinnen. Die genannten Deutungen scheinen mir insgesamt zu kurz zu greifen.

33 Vgl. Hölderlin, *Wechsel der Töne*, in: ders., *Sämtliche Werke*, 963–965.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

herab, wer den andern lobt, stellt sich über ihn. Im Sinn der *Friedensfeier* schmerzen Deutungen, wie immer sie auch ausfallen.

Schmerzende Deutungen können uns die Sprache verschlagen, wenn wir sensibel genug dafür sind, wir fühlen uns dann unter Menschen in die Fremde versetzt. Das schließt für Hölderlin nach seinem Vers aus *Da ich ein Knabe war* ein Verstehen *jenseits* der Sprache, ein unmittelbares Verstehen nicht aus. Doch das ist dann ein Verstehen der Natur: »Ich verstand die Stille des Aethers, / der Menschen Worte verstand ich nie.«[34] Aber auch in der Fremde unter Menschen haben wir nur »fast / Die Sprache […] verloren«: denn davon können »wir«, kann der Sprecher ja noch reden. *Wir sind durch den Schmerz der begrenzenden und befremdenden Deutungen hindurchgegangen und können nun ein Zeichen sein, an dem die Deutungen schmerzlos abgleiten.* In Ricœurs Sprache haben wir unser Selbst dadurch gewonnen, dass wir Deutungen anderer immer gewärtig sind, uns aber von ihnen nicht mehr schmerzen lassen; wir sind in diesem Sinn ein deutungsloses Zeichen geworden, zwar als bedeutungsvolles Zeichen erkennbar, das Deutungen durch andere und durch sich selbst offensteht, sich aber nicht mehr von ihnen berühren lässt. Wir sind *selbstgenügsame Zeichen, die sich nicht mehr durch Interpretationen faszinieren oder irritieren lassen.*

Im folgenden Text von *Mnemosyne* geht es dann darum, wie dieses Zeichen-Sein möglich ist oder wäre. Es ist, so Hölderlin, »Streit« unter den »Himmlischen« ebenso wie in der Natur, in der eines das andere zu überwältigen sucht. Aber auf das »deutungslos« und »schmerzlos« lässt er ein »zweifellos« folgen: zweifellos ist der »Eine«, jener Gott, der das »täglich […] ändern« kann. Im Beilegen des Streits könnten »Die Sterblichen« den »Himmlischen« ein Vorbild sein und »das Echo«, mit dem sie die Himmlischen sonst nachahmen, »wenden«. Denn die Sterblichen leiden unter den diskriminierenden Interpretationen, und der »Abgrund« dieser Not kann sie zur Besinnung bringen. Es wird, so Hölderlin, lange Zeit brauchen, bis wir schmerzlose deutungslose Zeichen füreinander werden, als solche miteinander auskommen, einander vielleicht sogar lieben können. Aber es kann sich herausstellen, dass eben dies das »Wahre« wäre: »Lang ist / Die Zeit, es ereignet sich aber / Das Wahre.«

34 Hölderlin, *Sämtliche Werke*, 193.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das »Liebe«, das es dazu braucht, ist bereits da für Hölderlin in seiner vertrauten Heimat, wo ihn aber ein Kreuz an eine fernere vergangene geistige Heimat und ihre »Gestorbenen« erinnert, die Heimat Homers und der griechischen Helden, unter denen schon Ajax »in der Fremd« und im Wahnsinn »gestorben« war, nachdem er sich den Himmlischen nicht fügte. Die »Fremde« lässt sich danach auch wörtlich-geographisch verstehen, aber in einem weiteren Sinn: Fremdheit erfährt man zuerst daran, dass man die Zeichen einer fremden Sprache nicht versteht; daran aber, dass man die fremde Sprache nicht versteht, wird man sofort als Fremder erkannt. So ist die Fremdheit selbst ein Zeichen, das in der Fremde sogleich verstanden wird und rasch Anlass zu diskriminierenden Interpretationen werden, aber auch deutungslos bleiben kann. In der Fremde sind wir immer schon ein beunruhigendes (wenn auch vielleicht erfreuliches) und darum vorschnell gedeutetes Zeichen.

Mnemosyne schließt mit dem Vers »dem / Gleich fehlet die Trauer«.[35] Eine ihrer Strophen spricht jedoch auch von Reife – und der Sehnsucht auf Unerfülltes oder Unerfüllbares, bei der es bleiben muss. Was bleibe, sei die Notwendigkeit der Treue (zu anderen, zu sich selbst?), und hier klingt Nietzsche schon an – das Schwimmen in Symbolen:

> Ins Ungebundene gehet eine Sehnsucht. Vieles aber ist
> Zu behalten. Und not die Treue.
> Vorwärts aber und rückwärts wollen wir
> Nicht sehn. Uns wiegen lassen, wie
> auf schwankem Kahn der See.[36]

4. Nietzsche: In Symbolen schwimmendes Sein

Wenn Ricœur Hölderlin in seinem Denken von Zeichen und Symbol wenig beachtet hat, so ist er mit Nietzsche schnell, vielleicht zu

35 Zum Interpretationsstreit darüber vgl. Haverkamp, *Laub voll Trauer*, Kap. II: Am Feigenbaum (Zu Mnemosyne, 2. Fassung: »Am Feigenbaum ist mein / Achilles mir gestorben …«), 49–70.

36 T. W. Adorno, *Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins*, in: ders., *Noten zur Literatur III*, Frankfurt am Main 1965, 156–209, hier: 200, interpretiert den Schlussvers als »Vorsatz, der Synthesis sich zu entschlagen, der reinen Passivität sich anzuvertrauen, um Gegenwart ganz zu erfüllen«.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schnell fertig geworden. Er erwähnt ihn stereotyp zusammen mit Marx und Freud als einen der »drei Meister des Zweifels« oder des »Verdachts«, gegen deren Destruktionen er insbesondere mit seiner Hermeneutik des Selbst konstruktiv angehen will.

In *Die Interpretation* nimmt er Nietzsches Stichworte Wahrheit und Lüge im Titel von dessem frühem Entwurf *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* auf. Nietzsche entwickelt hier aus der Metaphorologie eine wegweisende Epistemologie. Danach sind unsere Begriffe weitgehend erstarrte Metaphern, können mit der Zeit aber auch wieder in Bewegung kommen. Ricœur jedoch findet darin grundsätzlich »Wahrheit als Lüge« und Bewusstsein als »falsches Bewußtsein« verstanden. Er beklagt, dass Nietzsche nicht mehr nur an der Wahrheit der Sache, sondern am Bewusstsein selbst zweifle, dass er mit seinem Zweifel Descartes noch übertreffen wolle und an die Stelle des Bewusstseins einen seinerseits dogmatischen Perspektivismus des Willens zur Macht setze.[37]

In einem Vortrag von 1969 über *Religion, Atheismus und Glaube* macht er Nietzsche, weiterhin im Bund mit Freud, nicht jedoch mit Marx, erwartungsgemäß zum Hauptzeugen des Atheismus – und gewinnt ihm neue Seiten ab.[38] Nietzsches philologische, die Texte genauer lesende und genealogische, nach dunklen Ursprüngen fragende Hermeneutik der Religion befreie zu einem neuen Glauben, den Ricœur dann auf Heideggers existenziales Denken und zugleich auf Spinozas *Ethik* als »Seinsbejahung im Seinsmangel« (RAG, 82) gründet. Nietzsche ziele mit dem Wort »Gott ist todt! Gott bleibt todt! Und wir haben ihn getödtet!«, das er in seiner *Fröhlichen Wissenschaft* (Nr. 125) einen »tollen Menschen« herausschreien lässt,

37 Eine ausführliche Darstellung von Ricœurs früher Stellungnahme zu Nietzsche gibt J. N. Hofmann, *Wahrheit, Perspektive, Interpretation. Nietzsche und die philosophische Hermeneutik*. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 28, Berlin, New York 1994, 169–173 (und nochmals 360–369 im Zusammenhang mit Freuds Psychoanalyse). Er resümiert: »Ricœur hat sich mit Nietzsche nicht in *der* Weise auseinandergesetzt, die man erwarten könnte« (172).

38 P. Ricœur, *Religion, atheism, and faith*, in: A. MacIntyre, P. Ricœur, *The religious significance of atheism*, New York, London 1969, 59–98; dt.: *Religion, Atheismus und Glaube* [=RAG], in: A. MacIntyre, P. Ricœur, *Die religiöse Kraft des Atheismus,* Freiburg i. Br., München 2002, 65–102.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nur auf den »moralischen Gott« der Verpflichtung durch Gebote;[39] er sei der Gott der Ontotheologie und lebe in reinster Form auch noch in Kants Pflichtenethik weiter. Unter Kants »Autonomie des Willens« lege Nietzsche das Ressentiment der Schwachen frei. Doch sei er selbst vom Ressentiment, dem »Geist der Rache«, nicht losgekommen, er wende sich gegen die »Anklage« in der Religion seinerseits im Modus der »Anklage der Anklage« (RAG, 90). Seinsbejahung suche er dagegen auf dem Boden des Willens zur Macht und dessen Nihilismus. Ansonsten bleibe es bei Mythen, die allesamt nicht vor »Selbstzerstörung« gefeit seien, der »Mythologie von Dionysos«, des kosmologischen »Mythos von der ewigen Wiederkehr aller Dinge mit seinem ›amor fati‹«, der geschichtsphilosophischen »Mythologie vom Übermenschen« und des »Mythos von der Welt als Spiel«. Immerhin verkündeten diese Mythen »die Schuldlosigkeit und den nicht-ethischen Charakter des Seins im Ganzen« (RAG, 90).

Ricœur bemüht sich nicht, diese »Mythen« ihrerseits schlüssig zu interpretieren. Er sucht seinerseits eine »Ethik des Wunsches zu sein oder der Bemühung zu existieren« auf den Spuren der Hiob-Erzählung, der Vorsokratiker, des freudschen Realitätsprinzips und Heideggers – in der Richtung, wie dieser Hölderlins »*dichterisch wohnet der Mensch*« kommentiert. Mit ihnen will er von der »Anklage« der Religion auf den »Trost« des Glaubens umstellen. Und damit kommt er auf das Symbol zurück: »Als Idol überwunden, lässt sich das Vaterbild [Gottes] als Symbol wieder gewinnen. Als Symbol wäre es ein Gleichnis des Grundes der Liebe, der Bewegung, die uns von bloßer Ergebung ins Schicksal zum dichterischen Leben geführt hat. Darin, glaube ich, liegt die religiöse Bedeutung des Atheismus. Ein Idol muss sterben, damit ein Symbol des Seins sprechen kann« (RAG, 102).

In seinem Spätwerk *Soi-même comme un autre*[40] nimmt Ricœur die frühere Kritik an Nietzsche in erweiterter Form wieder auf. Er unterstellt ihm nun, ganz unversöhnlich, eine im Vergleich zu Descartes' probeweiser Annahme der »Nichtunterschiedenheit von

39 Vgl. Nietzsche, *Nachlass*, in: ders., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (Hg. G. Colli, M. Montinari), München, Berlin 1980 [=KSA], Bd. 12, 213 (5[71]7).

40 P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, dt.: *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996 [=SaA].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Traum und Wachzustand« »noch hyperbolischere Nichtunterschiedenheit von Lüge und Wahrheit«, »eine universale Herrschaft der Verstellung« und einen »Offenbarungston« für die Lehren vom Willen zur Macht, dem Übermenschen und der Ewigen Wiederkunft (SaA, 26). Er vergleicht Nietzsche jetzt mit Descartes' *genius malignus*, zu dem er mit seiner »Gewalt der Verneinung« (SaA, 158) selbst werden wolle. Nietzsche ziele auf die »Absetzung« des *Cogito* (SaA, 34) und die »Demütigung« Descartes' (SaA, 32, 361), er wolle über ihn triumphieren: »*Ich zweifle besser als Descartes*« (SaA, 26). Gegenüber Descartes als dem Begründer der Frage nach der Selbstheit wird Nietzsche wieder zum schärfsten Gegner der Subjektphilosophie, dessen extremen Zweifel man freilich durch das Selbstaufhebungsargument, nach dem er konsequent auch an seinem Zweifel zweifeln müsse, entschärfen könne. Nietzsche, heißt es nun, bediene sich willkürlicher Interpretationsmethoden (SaA, 413 ff.). Ricœur scheint in seiner schwankenden Abwehr Nietzsches übersehen zu haben, dass dieser ihm ein starkes Angebot sowohl für seine Philosophie des Symbols als auch für neue Wege des Glaubens gemacht hat.

Die jüngere Nietzsche-Forschung hat mit ihrer genaueren Lektüre gezeigt, dass Nietzsche selbst, wie besonders aus dem Ersten Hauptstück von *Jenseits von Gut und Böse* und dem darauf folgenden V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft*, aber auch aus *Also sprach Zarathustra* zu ersehen ist, allen ontologischen, metaphysischen, martialischen und mystischen Interpretationen seiner angeblichen ›Lehren‹ den Boden entzogen hat.[41] Seine Philosophie der Interpretation ist konsistent zu rekonstruieren.[42] Im prophetischen Ton lässt Nietzsche seinen Zarathustra sprechen, mit dem er jedoch nicht verwechselt werden will.[43] Sein Perspektivismus ist alles andere als dog-

41 Vgl. W. Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft,* Berlin, Boston 2012.

42 Vgl. G. Abel, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 15, Berlin, New York 1984, 133–184.

43 Vgl. E. Müller, *Das Pathos Zarathustras*, in: G. Pelloni, I. Schiffermüller (Hg), *Pathos, Parodie, Kryptomnesie. Das Gedächtnis der Literatur in Nietzsches »Also sprach Zarathustra«,* Heidelberg 2015, 11–31.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

matisch und hebt seinerseits das Selbstaufhebungsargument auf.[44] Kurz: seit den 70er und 80er Jahren des 20. Jahrhunderts hat die Nietzsche-Forschung ein gänzlich neues Nietzsche-Bild entwickelt gegenüber dem, an dem Ricœur noch hing.[45] Gerade in Frankreich hätte man damals schon, ermuntert von Interpreten wie Jacques Derrida und Paul de Man, die Ricœur zitiert, Nietzsche sorgfältiger lesen können. Ricœurs Distanz zu Nietzsche wird freilich verständlich, wenn man bedenkt, dass Nietzsche ein tief verwurzeltes Bedürfnis nach einer aristotelischen Seinsbindung und zugleich nach einer religiösen Glaubensbindung wie das Ricœurs von Grund auf zu entwurzeln droht.

Mit Descartes einerseits und Nietzsche andererseits kann Ricœur auf seine Weise den Spielraum »Verherrlichtes Subjekt, gedemütigtes Subjekt« eröffnen (SaA, 26), um in ihm das Subjekt neu als »Selbst« zu konstituieren. Man kann auch diesen Spielraum, wie erwähnt, als Spielraum von Symbol und Zeichen verstehen, wenn man das ›verherrlichte Subjekt‹ um seine Leiblichkeit, seine durch Andere beeinflusste interne Andersheit und sein Gewissen bereichert und das ›gedemütigte Subjekt‹ als haltloses Zeichen versteht. Doch Nietzsche hat seinerseits schon den Spielraum von Zeichen und Symbol neu eröffnet, ohne seine Philosophie des Zeichens und des Symbols – so wenig wie die des Bewusstseins und des Subjekts – systematisch zu formulieren und zusammenhängend zu publizieren.[46] Er hielt eine Seinsbindung sowohl der Zeichen als auch der Symbole seit Kants Aufklärung der Metaphysik, aber auch eine Beherrschung des Erkenntnisgeschehens durch ein transzendentales Subjekt im Sinn Kants für illusorisch und obsolet. Verzichtet man zudem auf die ebenfalls metaphysische Vorgabe eines an sich bestehenden Allgemeinen überhaupt – hier ist Nietzsches stärkster Bruch mit der Tradition anzusetzen –, so hat man alles, was es geben mag, in indi-

44 Vgl. J. Dellinger, *Von der ›Kritik des Intellekts‹ zur Perspektivierung des‚Perspektivismus'. Überlegungen zum Problem des Perspektivischen in FW 373, 374 und 375*, in: H. Heit, S. Thorgeirsdottir (Hg.), *Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation*, Berlin, Boston 2016, 49–61.

45 Vgl. J. Simon, *Das neue Nietzsche-Bild,* in: *Nietzsche-Studien 21* (1992), 1–9.

46 Vgl. W. Stegmaier, *Nietzsches Zeichen*, in: *Nietzsche-Studien 29* (2000), 41–69. Nietzsches »Theorie des Bewußtseins« ist von Erwin Schlimgen, *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 41, Berlin, New York 1999, rekonstruiert worden.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vidueller Auseinandersetzung miteinander zu verstehen: *dieses* sich dann ohne apriorische Vorgaben von Gesetzen unablässig miteinander Auseinandersetzende hat Nietzsche »Wille zur Macht« genannt – im Sinn einer möglichst prinzipiensparsamen Hypothese, nicht einer dogmatischen Behauptung.[47] Als Willen zur Macht können und müssen dann konsequenterweise auch leibliche Willensäußerungen, der Wille zur Wahrheit, der Wille zur absoluten Geltung der Logik, der Wille zur Annahme von an sich bestehenden Gesetzen und Allgemeinem überhaupt begriffen werden und – nicht selbstwidersprüchlich, sondern in äußerster Konsequenz – auch der Wille zu dieser Behauptung selbst. Man hat es dann immer mit Interpretationen zu tun, und eben deshalb muss man lernen, wie Philologen *im Zeichengeschehen selbst* Interpretation und Text zu unterscheiden.[48] Solche Neuorientierungen demütigen nach Nietzsche nicht, sondern befreien, wie es zeitweise auch Ricœur gesehen hat, zu neuen Spielräumen des philosophischen Denkens, die nun nicht mehr nur Spielräume von Gewissheiten, sondern auch von Ungewissheiten sind. So lässt Nietzsche seinen Zarathustra auch »das Selbst« fassen, das er ausdrücklich schon so nennt: als Zusammenspiel der »grossen Vernunft« des Leibes und der »kleinen Vernunft« des »Geistes«, der für jene »ein kleines Werk- und Spielzeug« ist.[49] Und so sehr Nietzsche den religiösen Glauben verunsichert, so sehr bemüht er sich auch um eine Phänomenologie der Religion.[50] Und hier stößt er zuletzt selbst auf eine große Überraschung und orientiert sich neu.

In seiner Philosophie des Zeichens setzt Nietzsche konsequent beim unvermeidlichen Anders-Verstehen Anderer an. Er geht von einem »Spielraum und Tummelplatz des Missverständnisses« aus,

47 Vgl. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Nr. 36, und dazu W. Stegmaier, *Nietzsche an der Arbeit. Das Gewicht seiner nachgelassenen Aufzeichnungen für sein Philosophieren*, Berlin, Boston 2022, 220–236.

48 Vgl. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Nr. 22. Vgl. Hofmann, *Wahrheit, Perspektive, Interpretation, Teil 1: »Grundzüge einer Philosophie der Interpretation im Denken Nietzsches«,* 17–155, und C. Benne, *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie.* Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 49, Berlin, New York 2005.

49 Nietzsche, *Also sprach Zarathustra I*, Von den Verächtern des Leibes. Vgl. dazu W. Stegmaier, *Nietzsches Philosophie der Orientierung*, in: S. Kaufmann, P. Schwab, A. U. Sommer (Hg.), *Nietzsches Philosophien*, Berlin, Boston (i. E.).

50 Vgl. W. Stegmaier, *Nietzsches Religionsprojekt. Seine Kritik, Analyse und Funktionalisierung der Religion*, in: *Nietzscheforschung 27* (2020), 55–74.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in dem man schon »für den guten Willen zu einiger Feinheit der Interpretation von Herzen erkenntlich sein« müsse; doch gerade »›die guten Freunde‹« seien oft zu bequem dafür und hielten sich an ihren guten Glauben.[51] Unter dem Druck des Mitteilungs-Bedürfnisses entstehe eine »Oberflächen- und Zeichenwelt«, in der unvermeidlich alles Individuelle »verallgemeinert« und dadurch »vergemeinert« werde.[52] Logik, Zeit- und Raumsinn seien, notiert sich Nietzsche, »Abbreviatur-Fähigkeiten«, die einen »Zeichen-Apparat« erschaffen, mit dem immer mehr erfasst werden kann: denn »ganze Arten von Zeichen« können wieder in Zeichen abgekürzt werden.[53] Von den Affekten über die Gedanken bis zu moralischen Regungen werde in der Kommunikation alles erst durch konventionell abgekürzte Zeichen verständlich. Das schließe laufende Uminterpretationen nicht aus, sondern ein: »die ganze Geschichte eines ›Dings‹, eines Organs, eines Brauchs« und erst recht eines Menschen sei »eine fortgesetzte Zeichen-Kette von immer neuen Interpretationen und Zurechtmachungen«.[54] Die verwendeten Zeichen können eine unterschiedliche Ausdruckskraft haben, im Sinn Ricœurs symbolisch aufgeladen werden: Dichter wie Pindar, Horaz oder Hölderlin[55] können mit einem »minimum in Umfang und Zahl der Zeichen« ein »maximum in der Energie der Zeichen« erreichen.[56] So können die entindividualisierenden konventionellen Zeichen wieder zu individuellen Mitteilungen gebraucht werden.

Spannt man auch hier einen Spielraum auf, so geraten bei Nietzsche auf dessen eine Seite die Logik, die Mathematik und die mathematischen Naturwissenschaften mit ihrem Willen zur Eindeutigkeit: er zwingt sie zu einer hochreduzierten »Welt-Interpretation«, die sie

51 Vgl. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Nr. 27.
52 Vgl. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft V*, Nr. 354.
53 Nietzsche, *Nachlass*, KSA, Bd. 11, 464 (34[131]) und Bd. 12, 17 (1[28]).
54 Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral II*, Nr. 12.
55 Hölderlin war Nietzsche seit seiner Schulzeit tief verpflichtet. Er war, schreibt er in einem Brief, sein »Liebling aus der Gymnasialzeit« (Brief an Erwin Rohde vom 3. Sept. 1869). Er notiert sich immer wieder Verse und Sätze von ihm, auch den, der es Heidegger dann so angetan hatte: »Ein Räthsel ist Reinentsprungenes« aus der Hymne *Der Rhein*. Hölderlin mag Nietzsche auch die Vereinbarkeit von Christus und Dionysos denkbar gemacht haben.
56 Nietzsche, *Götzen-Dämmerung, Was ich den Alten verdanke*, Nr. 1.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die »Musik des Lebens« überhören lässt.[57] Auf der anderen Seite aber steht, auch von Nietzsche erst sehr spät in seinem Werk entdeckt, jenes »ganz in Symbolen und Unfasslichkeiten schwimmende Sein«, das Christus gelebt habe, den er als den »Typus Jesus« anspricht. Unter den »Cruditäten«, in die die wohlmeinenden ersten Jünger, Paulus und später die Kirchenväter dieses ›Sein‹ »übersetzten«, »um überhaupt Etwas davon zu verstehn«, sei es kaum mehr wahrnehmbar.[58] Wie Hölderlin um das Zeichen-Sein, geht es Nietzsche hier um das Symbol-Sein selbst, das, durchaus im Sinn von Ricœur, zu einem Sein von Dauer wurde, das immer neue Interpretationen hervorrief und hervorruft. Um es sehen zu lassen, bietet Nietzsche seine ganze philologische, psychologische und genealogische Heuristik und Hermeneutik auf.

Inmitten seines »Fluchs auf das Christentum«, seiner Schrift *Der Antichrist*, mit der er die europäische Kultur revolutionieren wollte, entwirft er eine Phänomenologie des Typus Jesus. Er stößt auf ein im Hölderlin'schen Sinn selig in Gott geborgenes, unerschöpflich bedeutungsvolles Leben, das sich nur noch in Symbolen ausdrückt. Den Begriff Symbol gebraucht er in seinem vorausgehenden Werk noch konventionell im Sinn eines Erkennungszeichens und der Abkürzung von Umfassenderem, das sich aus ihm erraten lässt, und stellt es häufig mit dem Rätsel zusammen. Der Reiz der Ungewissheit, des Ungenauen, des erahnten Tiefsinns hafte ihm an. Wie für Ricœur, so gibt es auch für Nietzsche »den ersten und den zweiten Sinn eines *Ganzen*. Ebenso *Lust* an dem Schillernden, Zwei-, Dreideutigen, *auch die Kehrseite ist gut*.«[59] Nietzsche verbindet Symbole ebenfalls mit dem »Abwaschen von Unreinlichkeit«, allerdings kritisch: »Man legt zweite und dritte Bedeutungen hinein, man verdirbt sich den Sinn und die Lust am Wirklichen und hält diess zuletzt, nur *insofern es Symbol sein kann*, noch für werthvoll.«[60] Besondere Lust an Symbolen hätten die alten Griechen gezeigt, deren Kultur eine weit stärker symbolische als geistige gewesen sei.[61] Nun sei dies Symbolische wieder aufgelebt im Rauschhaften, aber auch Schauspieleri-

57 Vgl. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft V*, Nr. 372 und 373.
58 Nietzsche, *Der Antichrist*, in: KSA, Bd. 6, Nr. 31.
59 Nietzsche, *Nachlass,* KSA, Bd. 11, 211 (26 [240]).
60 Nietzsche, *Morgenröthe*, Nr. 33.
61 Vgl. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I,* Nr. 3, 215, 218, 234.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen der Musik Wagners,[62] in dem der junge Nietzsche einen neuen Dionysos sah. Von Wagner löste er sich, bei Dionysos blieb er: er rief den Halbgott Dionysos in seinem späteren Werk zum Gott seines eigenen Philosophierens aus. Hier fand er »Welt-Bejahung«.[63]

Zuletzt aber begreift er den Typus Jesus als »Symbolisten par excellence«, ohne noch einen Unterschied zwischen Symbol und Zeichen zu machen. Zeichen sind Gelegenheiten zu Gleichnissen, zu Symbolen: »Wenn ich irgend Etwas von diesem grossen Symbolisten verstehe, so ist es das, dass er nur *innere* Realitäten als Realitäten, als ›Wahrheiten‹ nahm, – dass er den Rest, alles Natürliche, Zeitliche, Räumliche, Historische nur als Zeichen, als Gelegenheit zu Gleichnissen verstand. Der Begriff ›des Menschen Sohn‹ ist nicht eine concrete Person, die in die Geschichte gehört, irgend etwas Einzelnes, Einmaliges, sondern eine ›ewige‹ Thatsächlichkeit, ein von dem Zeitbegriff erlöstes psychologisches Symbol. Dasselbe gilt noch einmal, und im höchsten Sinne, von dem Gott dieses typischen Symbolikers, vom ›Reich Gottes‹, vom ›Himmelreich‹, von der ›Kindschaft Gottes‹. Nichts ist unchristlicher als die *kirchlichen Cruditäten* von einem Gott als *Person*, von einem ›Reich Gottes‹, welches *kommt*,von einem ›Himmelreich‹ *jenseits*,von einem ›Sohne Gottes‹, der *zweiten Person* der Trinität. Dies Alles ist – man vergebe mir den Ausdruck – die *Faust* auf dem Auge – oh auf was für einem Auge! des Evangeliums; ein *welthistorischer Cynismus* in der Verhöhnung des Symbols [...]. Aber es liegt ja auf der Hand, was mit den Zeichen ›Vater‹ und ›Sohn‹ angerührt wird – nicht auf jeder Hand, ich gebe es zu: mit dem Wort ›Sohn‹ ist der *Eintritt* in das Gesammt-Verklärungs-Gefühl aller Dinge (die Seligkeit) aus-

62 Vgl. Nietzsche, *Nachlass,* KSA, Bd. 13, 135 f. (11[322]).

63 Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse,* Nr. 295. Vgl. *Nachlass,* KSA, Bd. 11, 681 (41[7]): »Als der griechische Leib und die griechische Seele ›blühte‹, und nicht etwa in Zuständen krankhafter Überschwänglichkeit und Tollheit, entstand jenes geheimnißreiche Symbol der höchsten bisher auf Erden erreichten Welt-Bejahung und Daseins-Verklärung. Hier ist ein *Maaßstab* gegeben, an dem Alles, was seitdem wuchs, als zu kurz, zu arm, zu eng befunden wird: – man spreche nur das Wort ›Dionysos‹ vor den besten neueren Namen und Dingen aus, vor Goethe etwa, oder vor Beethoven, oder vor Shakespeare, oder vor Raffael: und auf Ein Mal fühlen wir unsre besten Dinge und Augenblicke *gerichtet*. Dionysos ist ein *Richter*! – Hat man mich verstanden?«

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gedrückt, mit dem Wort ›Vater‹ dieses Gefühl selbst, das Ewigkeits-, das Vollendungs-Gefühl.«[64]

Wir sind hier ganz nah bei Hölderlins »Ein Zeichen sind wir, deutungslos«, vielleicht ist Nietzsches Bild des Typus Jesus dessen treffendste Interpretation. Nietzsche selbst scheint sie stark zu denken gegeben haben. Hatte er seine Schrift noch mit einer geradezu dogmatischen Formulierung der Lehre vom Willen zur Macht eingeleitet,[65] so entwirft er in deren Mitte jenes in Schmerzen deutungslos gewordene Symbol, *seinen* Typus Jesus, als ein Leben *ohne* Willen zur Macht. Dieses Leben war, vermutet er, die »Folge einer extremen Leid- und Reizfähigkeit, welche überhaupt nicht mehr ›berührt‹ werden will, weil sie jede Berührung zu tief empfindet«, so dass – wie dann auch für den späten Hölderlin – »die *Liebe* als einzige, als letzte Lebens-Möglichkeit« blieb. Die »Unfähigkeit zum Widerstand« gegen jede »Realität« werde hier zur »Moral«.[66] Man könne darin etwas Krankhaftes sehen, aber auch, »mit einiger Toleranz im Ausdruck, Jesus einen ›freien Geist‹ nennen – er macht sich aus allem Festen nichts: das Wort *tödtet*, alles was fest ist, *tödtet*. Der Begriff, die *Erfahrung* ›Leben‹, wie er sie allein kennt, widerstrebt bei ihm jeder Art Wort, Formel, Gesetz, Glaube, Dogma. Er redet bloss vom Innersten: ›Leben‹ oder ›Wahrheit‹ oder ›Licht‹ ist sein Wort für das Innerste, – alles Übrige, die ganze Realität, die ganze Natur, die Sprache selbst, hat für ihn bloss den Werth eines Zeichens, eines Gleichnisses – [einer] Symbolik par excellence [...].«[67]

Jesus habe auch diese Symbolik nicht zum theologischen Dogma gemacht: »Die Seligkeit wird nicht verheissen, sie wird nicht an Bedingungen geknüpft: sie ist die *einzige* Realität – der Rest ist Zeichen, um von ihr zu reden…« Und auch diese zeichenhafte Rede habe der Typus Jesus weniger vorgeschrieben als vorgelebt, in einer »eigentlich evangelischen Praktik«.[68]

So weit das von Ricœurs philosophisch-theologischen Überzeugungen mit ihrem Anschluss an Heideggers existenziales Denken

64 Nietzsche, *Der Antichrist*, Nr. 34.
65 Vgl. Nietzsche, *Der Antichrist*, Nr. 2: »Was ist gut? – Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht.«
66 Nietzsche, *Der Antichrist*, Nr. 29.
67 Nietzsche, *Der Antichrist,* Nr. 32.
68 Nietzsche, *Der Antichrist,* Nr. 33.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

entfernt sein mag, es kommt seinem Symbolverständnis entgegen, bereitet es vor – und überschreitet es: Nietzsches Typus Jesus wird zu einem symbolischen Sein, das sich von einer irgendwie feststellbaren Seinsbindung gelöst hat und selbst zu einem ›ewigen‹, zeitenthobenen Sein geworden ist. Eben als solches aber wurde Christus nach Nietzsche zum Religionsstifter, zum Stifter eines Glaubens, der nicht mehr im Bekenntnissinn Glaube, aber, so Nietzsche, immer noch möglich ist: »Heute noch ist ein *solches* Leben möglich, für *gewisse* Menschen sogar nothwendig: das echte, das ursprüngliche Christenthum wird zu allen Zeiten möglich sein… *Nicht* ein Glauben, sondern ein Thun, ein Vieles-*nicht*-thun vor Allem, ein andres *Sein*…«[69]

Nietzsche hält sich, ohne religiöse Verpflichtung, hier auch den Spielraum zu Dionysos offen, den im Mythos immer neu zerrissenen und wieder auferstandenen Gott. Er macht ihn zu seinem Symbol dafür, starre Gegensätze in Frage stellen, ihre Seiten wechseln und sie in andere aufheben, kurz: in Schmerz und Seligkeit zugleich neue begriffliche Spielräume schaffen zu können. Dies ist für ihn und ist wohl bis heute die äußerste Freiheit des Geistes.

Ricœur sieht in Nietzsches berühmter Schlussformel seines *Ecce homo*, »*Dionysos gegen den Gekreuzigten*…« jedoch immer noch Anklage am Werk (RAG, 100). Nietzsche freilich versteht das ›gegen‹ als ›anti‹ im griechischen Sinn, d.h. nicht nur als Gegnerschaft, sondern auch als Stellvertretung und Überbietung.[70]

5. Levinas: Ein Zeichen für den Andern sein

Mit Emmanuel Levinas hat sich Ricœur in einer eigenen Schrift unter dem Titel *Autrement* (*Anders*) auseinandergesetzt.[71] Er spricht über das »Anders«, wie Levinas es denkt, und zeigt zugleich an, dass er anders darüber denkt. Sein spätes Hauptwerk *Soi-même comme un autre* (*Das Selbst als ein Anderer*) war da bereits erschienen;

69 Nietzsche, *Der Antichrist*, Nr. 39.

70 Vgl. W. Stegmaier, *Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche*, Göttingen 1992, 361.

71 P. Ricœur, *Anders. Eine Lektüre von* Jenseits des Seins und anders als Sein geschieht *von Emmanuel Levinas* [1997], Wien, Berlin 2015 [=AL].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ricœur hatte Levinas auch dort schon in die Thematik des Anderen im Selbst einbezogen. Der Gegensatz von Zeichen und Symbol erscheint hier als Gegensatz von mehr oder weniger zeichenhafter Identität der »Selbigkeit« (*mêmeté*) und mehr oder weniger bedeutungsvoller »Selbstheit« (*ipséité*): das »Selbst« (*soi-même*), der Begriff, mit dem Ricœur den aufgespannten Gegensatz überwölbt, ist einerseits durch bloße Zeichen wie Name, Ausweis, Lebenslauf usw. leicht zu identifizieren und hat andererseits eine undurchdringliche Tiefe, die wie ein Ricœur'sches Symbol nur hermeneutisch zu erschließen ist. In der Mitte steht das große Thema des mittleren Ricœur, die »narrative Identität«, die sich aus Erzählungen aufbaut, die das Selbst von sich selbst entwirft und die sich aufgrund seiner Erfahrungen mit der Zeit wandeln. Durch die den ganzen Spielraum umfassende »Hermeneutik des Selbst« soll das von den »Meistern des Verdachts« destruierte Subjekt neu konstituiert werden, unter Einbeziehung des »Anderen« in Gestalt der Leiblichkeit, der Kommunikation mit anderen und des moralischen Bewusstseins, die dem Selbst nur begrenzt verfügbar sind und es laufend zu einem Anderen werden lassen; sie sind allesamt »Ausdruck der Andersheit, die der Selbstheit keine Ruhe lässt« (TP, 78).[72] Daran kann dann Ricœurs sogenannte »Kleine Ethik« (TP, 73) anschließen, die trotz aller Andersheit Gegenseitigkeit gewährleisten soll. Ricœur greift noch einmal auf Aristoteles, hier dessen Begriff der φρόνησις / *phrónaesis* zurück, die Fähigkeit zur reflektierten Handlungsentscheidung im Spielraum gegensätzlicher Möglichkeiten. Der Focus des Werkes im Ganzen liegt auf der Identifikation und Selbstidentifikation des Selbst in den seit Descartes, der noch ganz auf das Denken und dessen Selbstbezug baute, erschlossenen Spielräumen. Ricœurs Spätwerk soll zugleich den Spielraum festigen für sein »konfliktuell-konsensuelles Verhältnis zwischen [s]einer Philosophie ohne ein Absolutes und [s]einem biblischen Glauben, der sich mehr von der Exegese als von der Theologie nährt« (TP, 78).

Um die Andersheit im Sein des Selbst geht es auch Levinas in seinem späten Hauptwerk *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (wörtlich *Anders als Sein oder jenseits des Wesens*), aber eben anders. Ricœur hält sich in *Autrement* möglichst nah an Levinas' Text, wobei er natürlich nur wenige Ausschnitte heranziehen kann. Er stützt sich

72 Ricœur, *Eine intellektuelle Autobiographie* [1995], in: TP, 53–78.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vor allem auf Levinas' eigenen Überblick über seine Argumentation zu Beginn des Werks. Levinas hatte mit *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* seinerseits auf eine Kritik Derridas an seinem ersten Hauptwerk *Totalité et Infini* (wörtlich *Totalität und Unendliches*) geantwortet, der ihm vorgeworfen hatte, bei aller Abwendung von der Metaphysik und der Zuwendung zur Beziehung zum Andern hin, die diesen jedem gewaltsamen begrifflichen Zugriff entziehen sollte, immer noch die gewaltsame Sprache der Metaphysik zu sprechen.[73] Derridas Beitrag, der beide, Levinas und Derrida, mit einem Schlag bekannt machte, veranlasste Levinas, sein Denken noch einmal neu von der Reflexion der Sprache her zu formulieren. So entstand geradezu ein Paradigma der Figurierung des Selbst in der Kommunikation mit einem Anderen – ohne Identifikation mit ihm.[74] In seinem einleitenden Überblick zu *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* spricht er nicht davon, und so spricht auch Ricœur nicht davon. Er zielt direkt auf die »Überlappung der Ordnung des SAGENS [le *Dire*] und der Ethik der Verantwortung«, die im Mittelpunkt der Aus-einandersetzung steht (AL, 10). Levinas, hält Ricœur ihm vor, entziehe dem verantwortungsvollen Sagen sein Subjekt, das Subjekt des Sprechaktes, um eine Passivität denkbar zu machen, die nach Levinas passiver ist als jede Passivität: denn nach Levinas ist es gerade nicht Sache des Selbst und seines Subjekts, sich von sich aus dem Andern zuzuwenden – das ist der entscheidende Punkt seiner Ethik –, sondern das Selbst wird vom Anderen durch dessen bloße Gegenwart, also auf beiden Seiten unwillentlich, in Beschlag und in Verantwortung genommen; er nennt das die »An-archie des *Guten*« (AQ, 170; vgl. 222 ff.). Das läuft Ricœurs Intentionen direkt entgegen.

Um gegen das gewohnte Verständnis des Ethischen als von sich aus gewährter Selbstlosigkeit nachhaltig auf die An-archie des Guten aufmerksam zu machen, was ihm gelungen ist, gebraucht Levinas aufschreckende Begriffe wie Besessenheit (*obsession*), Geiselschaft (*ôtage*) und Verfolgung (*persecution*): Ricœur nennt das »verbalen Terrorismus« (AL, 36). Wenn Levinas schließlich so weit geht, im

73 J. Derrida, *Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas*, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976, 121–235.

74 Vgl. W. Stegmaier, *Die Zeit und die Schrift. Berührungen zwischen Levinas und Derrida*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 21,* Nr. 1 (1996), 3–24, wiederabgedruckt in: T. Freyer, R. Schenk (Hg.), *Emmanuel Levinas – Fragen an die Moderne*, Wien 1996, 51–72.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Anderen, um dessen Andersheit vor den Zugriffen des Selbst zu schützen, Gott zu sehen, hält Ricœur das für »gewaltsam antitheologisch« (AL, 34). Er bedient sich auch hier wieder des Selbstaufhebungsarguments: Levinas spreche über das intime Verhältnis des Selbst zum Andern erneut aus der Position des Dritten (AL, 41). So grenzt er sich von Levinas, wie schon von Nietzsche, vor allem ab. Er gibt, wie er selbst zugesteht, »Salven« ab (AL, 48). In seiner intellektuellen Autobiographie spielt Levinas keine Rolle mehr.

Burkhard Liebsch rückt in seinem ausführlichen Nachwort zu Ricœurs *Autrement* einiges zurecht. Nach einer hilfreichen Übersicht über die Vorgeschichte der Philosophie des Anderen als Anderen, die erst mit Levinas ihren Durchbruch erlebte, macht er die Schwierigkeit deutlich, zu *sagen*, was das *autrement*, das »anders« ausmacht: denn es ist das, was sich dem Sagen, Thematisieren und Identifizieren gerade entzieht und darum eine ganz andere Sprache erfordert. In der Tat *schreibt* Levinas auch anders als gewohnt, in einer appellativen, oft existenziell und religiös aufgeladenen, zugleich befremdlichen und anziehenden Sprache, entgrenzt herkömmliche Begriffe irritierend weit. Er wagt überraschende Übertragungen und kühne Verknüpfungen in äußerster Dichte und herausfordernder Tiefe, ohne seine Begriffe genau festzulegen. Er riskiert hochspekulative Deutungen phänomenologischer Befunde, zieht nach kurzen Anläufen weitreichende Folgerungen, knüpft an frühere Philosophien immer nur in einzelnen Punkten an. Er bewegt sich unter ihnen in waghalsigen Zeitsprüngen, wartet plötzlich mit Religion auf und bezieht sie bruchlos in die Philosophie ein, aus der sie längst ausgeschlossen schien. Das Sagen, *Dire*, scheint überall in Levinas' Gesagtem, seinem *Dit*, durch, das scheinbar dogmatisch Festgelegte wird durch Levinas' Weise zu sprechen aufgebrochen. Dabei bleibt Levinas stets nüchtern, appelliert nie an Gefühle, leistet sich, trotz oder wegen seines tiefen Ernstes, auch Selbstironie und kommt auch ohne gerade gedankliche Linienführung stets zu nachvollziehbaren Ergebnissen. Mit all dem sucht er – nicht nur hier, sondern in seinem ganzen Werk –, die direkte Thematisierung und Identifizierung zu vermeiden, in deren Modus Ricœur auch weiterhin spricht.

Levinas stellt sich dabei bewusst in die Tradition der jüdischen Aufklärung (*Haskala*), die kommentiert und kommentiert, ohne zu systematisieren. Liebsch macht auch auf den zeitgenössischen historischen Hintergrund von Levinas' Philosophieren aufmerksam,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den Terror der Nazis, dem auch Levinas' eigene litauische Familie zum Opfer fiel. Levinas wollte, so Liebsch, die Alterität so denken, dass selbst die Nazis keinen Zugriff auf sie hatten, die, unter Duldung der größten Teile des deutschen Volkes, auch der intellektuellen Elite, die Juden vernichten wollten, deren Andersheit sie besonders fürchteten. Das Extrem der diskriminierenden Identifikation war hier, den in die Vernichtungslager Verfrachteten eine Nummer, ein nacktes mathematisches Zeichen, in den Unterarm einzubrennen, das über die Person nicht mehr besagen sollte, als dass sie unter die zu Vernichtenden gezählt wird. Levinas sah, worauf auch Liebsch nicht mehr eingeht, die Verantwortung, die ihm als Überlebendem zugefallen war, darin, das der völligen Vernichtung ausgesetzte Judentum in der oder, wenn man so will, in die Philosophie zu retten. Das war für ihn jedoch keine Glaubens-, sondern eine ethische und am Grund der ethischen eine philosophische Frage. Er eröffnete, hier an Martin Buber und Franz Rosenzweig anschließend, für das ›griechische‹ oder ›westliche‹ Denken, in dem die Philosophie bisher bestand, den Spielraum des ›jüdischen Denkens‹, das von ihr weitgehend ausgegrenzt worden war.[75] In ihm ist Gott unbegreiflich und verpflichtet dennoch, sich stets an ihn zu halten. Und so ist für Levinas der Andere nicht Gott, sondern *wie* Gott.

Phänomenologisch schließt Levinas an die Situation des *face-à-face* an, der gespanntesten Situation im Verhältnis zum Andern: nach der hebräischen Bibel kann man in Gottes Angesicht nicht sehen und mit dem Leben davonkommen. Im alltäglichen Verkehr der Menschen untereinander erschwert der Blick in das Gesicht des Anderen identifizierende und diskriminierende Festlegungen, hält sie für einen Augenblick in der Schwebe, und die Schwebe dieses flüchtigen Augenblicks könnte die letzte Chance des Ethischen sein, das unter Hitler seinen vollkommenen Zusammenbruch erlebte. Das Gesicht des Andern selbst, so Levinas, wehrt sich gegen den Übergriff auf ihn, indem es ›sagt‹: ›Du wirst nicht töten‹.[76] Dieses unausgesprochene ›Sagen‹ verhindert keineswegs die physische Gewalt, provoziert sie vielleicht sogar. Aber es weckt das Gewissen gegen sie und lässt sie zögern. Im Sinn Hölderlins wird hier der Schmerz des

75 Vgl. W. Stegmaier, *Levinas zur Einführung*, Hamburg ^{3}2019.

76 Zu möglichen Beispielen, auch aus der hebräischen Bibel, auf die Levinas selbst sich jedoch nicht beruft, vgl. ebd., 141–151.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gedeuteten, im Sinn Nietzsches die Unfähigkeit zum Widerstand zur Moral,[77] im Sinn Ricœurs sträubt sich das Gesicht, interpretiert zu werden. Im Spielraum von Zeichen und Symbol wird das Gesicht des Anderen zum zugleich irritierenden und faszinierenden Symbol schlechthin, und als leibliches Symbol gibt es, willentlich oder unwillentlich, Zeichen. Ricœur nimmt das nicht auf; er erwähnt das für Levinas zentrale *face-à-face* nur kurz in *Soi-même comme un autre* (SaA, 230, 246), in *Autrement* nicht mehr.

Dabei hat Levinas in *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* eine explizite Philosophie des Zeichens und des Symbols entwickelt, wie Nietzsche, ohne sie systematisch auszuarbeiten. Er geht dabei ebenfalls von einer Seinsbindung des Ich und seines Erlebens und Denkens aus – jedoch einem bloßen *il y a*, einem unartikulierten ›es gibt‹, das erst in den ›Hypostasen‹ des Bewusstseins Gestalt annimmt.[78] Nach *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* wird das Sein in Symbolen (*symboles*) der Sprache wahrnehmbar; in seiner sprachlichen Form ist alles Wissen symbolisch: »Die Begrifflichkeit und Symbolik des Wissens ist also nicht der Notbehelf eines Denkens, das unfähig wäre, sich intuitiv auf die ›Sache selbst‹ hin zu öffnen. Von sich her ist die Offenheit auf das Sein hin Einbildungskraft und Symbolik: das Offenbare als Offenbares geht über sich hinaus als Symbol von diesem zu jenem; das Offenbare als Offenbares wird im ›dieses als jenes‹ identifiziert, also von vornherein behauptet und zur Sprache gebracht« (AQ, 145).

Das ist mit Ricœurs Symbolbegriff gut vereinbar. Primär aber ist für Levinas hier eben das »Sagen« (*le Dire*) selbst, das Sprechen zu Anderen in konkreten Situationen, nicht das »Gesagte« (*le Dit*), das über alle konkreten Situationen hinaus Festgestellte (AQ, 29–34). Denn das Gesagte kann sich zu einem Allgemeinen verselbständigen

77 Zur Beziehung von Levinas' und Nietzsches Denken vgl. W. Stegmaier, *Levinas' Humanismus des anderen Menschen – ein Anti-Nietzscheanismus oder Nietzscheanismus?*, in: ders., D. Krochmalnik (Hg.), *Jüdischer Nietzscheanismus*. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 36, Berlin, New York 1997, 303–323, und S. Pfeuffer, *Die Entgrenzung der Verantwortung. Nietzsche – Dostojewski – Levinas*. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 56, Berlin, New York 2008.

78 Vgl. E. Levinas, *Le temps et l'autre*, in: J. Wahl u. a. (éd.), *Le Choix – Le Monde – L'Existence,* Grenoble, Paris 1947, deutsch: *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 1984, 26–29.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und im Extrem totalitär werden: »Der Staat, der Nähe des Nächsten entsprungen, [steht] immer im Begriff, mich wie meinen Nächsten sich einzuverleiben, indem er uns erstarren läßt« (AQ, 350). Das Sagen aber ist ein Sich-dem-Andern-Aussetzen, gleichgültig, was gesagt wird, es ist vor allem Gesagten ein »Sich-zum-Zeichen-Machen« und ein Sein für den Andern (AQ, 144), wenn man so will, das *face-à-face* in der Sprache: »Zeichen geben, so dass man selbst zum Zeichen wird« (AQ, 313). Es ist, was Levinas oft betont und worauf auch Ricœur immer wieder zurückkommt, Zeichen des »Me voici«, des »Hier bin ich!«, mit dem nach der hebräischen Bibel Adam auf Gottes Ruf antwortete. Die andere Seite ist dann der selbstsichere Gebrauch der Zeichen zur Bezeichnung von etwas in einem Zeichensystem, in dem Zeichen konventionelle und möglicherweise allgemein definierte Funktionen haben.[79] Die Sprache als den Anderen ansprechendes Symbol wird hier zum bloß bezeichnenden Zeichen, das Thematisierung und Identifizierung und Diskriminierung ermöglicht, das Symbol zum Verstummen bringt: »Sein *bezeichnet* von da an, statt zu *erklingen*« (AQ, 105). Auch das ist Ricœurs Verständnis nahe: Andere sind Zeichen füreinander, die sich als unergründliche Symbole erweisen.

Wenn das Zeichen-Sein für Andere aber ursprünglicher ist als das Bezeichnen von anderem oder die Bedeutsamkeit (*signifiance*) der Zeichen (*signes*) früher als das identifizierte Sein (AQ, 48 f.), so geht das aristotelische, cartesische, kantische, Husserl'sche Subjekt dem Zeichen-Geben nicht voraus, es ist ein Moment darin: »Das Subjekt des *Sagens* gibt nicht Zeichen, es macht sich zum Zeichen, es geht auf in Verpflichtung.« Es exponiert sich, bevor es objektiviert: »aller identischen Washeit beraubt«, ist es, so Levinas in Anspielung auf den Typus Jesus, »wie eine Wange, die dem hingehalten wird, der sie schlägt«. Das Subjekt des Sagens gibt »Zeichen gerade von seinem Zeichensein« (AQ, 118 f.).

Levinas bringt die unvergleichbare Andersheit von Ego und Alter auf den knappen, aber komplexen Begriff (oder Nicht-Begriff) der Nicht-Indifferenz (AQ, 185 f., 318). Man muss ihn, wie im Hebräischen, von rechts nach links lesen: Mit begrifflichen Differenzen unterscheidet, diskriminiert man anderes und Andere; sofern Differenzen Allgemeinbegriffe sind, schalten sie die Andersheit des

79 AQ, 97 f., 316, Anm., 359.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Anderen aus, machen, wenn man darauf nicht eigens achtet, gleichgültig, indifferent gegen sie; gegen diese Indifferenz aber regt sich dann die Verantwortung für den Andern in seiner Andersheit, die Nicht-Indifferenz, die Nicht-Gleichgültigkeit, mit der nach Levinas das Ethische beginnt und in der es seine erste und letzte Chance hat. Diese Nicht-Indifferenz aber setzt der Herrschaft des Subjekts eine Grenze; sie lässt keine Freiheit, sich dem Andern von sich aus zuzuwenden; man wird von ihm in Anspruch, in Besitz, als Geisel genommen, ob man will oder nicht. Man wird nach Levinas Subjekt erst in der Verantwortung oder durch die Verantwortung für den Andern.

Ricœur zieht hier *seine* Grenze: Das Geschehen der Kommunikation muss beherrschbar bleiben, darf nicht in fremdbestimmten Verpflichtungen zerfließen. Die meisten werden dem unwillkürlich zustimmen, aus Anhänglichkeit an das ebenso für Aristoteles wie für die Moderne selbstbestimmte Subjekt, das feststehende und feststellbare Ordnungen gewährleistet. Levinas weiß, das es ohne solche beherrschbare und herrschende Ordnungen nicht geht. Er denkt sie jedoch von der unbeherrschbaren Beziehung zum Andern her auf dem Weg über »den Dritten«. Der Dritte kommt dadurch ins Spiel, dass man es ja immer noch mit weiteren Anderen zu tun hat und auch ihnen gerecht werden muss. So muss man verallgemeinern und allgemeine Ordnungen wie den Staat schaffen, der allgemeine Gleichheit und Gerechtigkeit garantiert, aber auch totalitär werden kann. Der ethische Maßstab allgemeiner Ordnungen muss darum die Beziehung zum individuellen Nächsten bleiben. Damit allgemeine Ordnungen sich nicht gegen die Individuen verselbständigen, fügt Levinas der Figur des *Dire* die Figur des *Dédire* hinzu: wo etwas gesagt, festgestellt wird, kann es unter neuen Umständen auch wieder ›weggesagt‹ und damit die Festlegung der Zeit angepasst werden; das Diskriminieren, ob im Guten oder im Bösen, kann und soll selbst diskriminiert werden. Levinas löst so den scheinbaren Selbstwiderspruch, dass auch seine philosophische Bestimmung des *Dire* ein *Dit* sei, in ein zeitlich versetztes Sagen, Wegsagen und Neusagen auf. Auch allgemeine Ordnungen erhalten dann so etwas wie eine narrative Identität, man kann Ricœurs Konstitution des Selbst auf die Konstitution des Staates übertragen. Ricœur erscheint Levinas' Denken jedoch noch hyperbolischer als Descartes' hyperbolischer Zweifel (SaA, 405) oder Nietzsches Umgang mit Wahrheit

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Lüge. Er will Levinas' radikale »Exteriorität« der Andersheit des Anderen weiterhin in einen Diskurs integriert sehen, der von vornherein auf Gleichheit und Gegenseitigkeit setzt und auf sie die Gerechtigkeit begründet.

6. Schluss

Hölderlin, Nietzsche, Levinas und Ricœur vereint in ihren späten Werken der Wille, sich nicht ohne Not identifizieren zu lassen, sich selbst nicht vorbehaltlos mit Fremd-Identifikationen zu identifizieren, sondern sich für sein Selbst weite Spielräume offen zu halten – mit Hilfe der Unterscheidung von Zeichen und Symbol. Hölderlin reduziert in der Not der »Fremde« das Sein des Selbst auf das Zeichen-Sein selbst, um Fremd-Identifikationen schmerzlos ertragen zu können, ein in diesem Sinn deutungsloses Zeichen zu werden, das dennoch und gerade dann die unerschöpfliche Bedeutungsfülle eines Symbols haben kann. Nietzsche findet sich in der Rolle eines Antichristen beim Durchdenken des Willens zur Macht des Christentums, das Institution geworden ist, im Zeichen eines ganz anderen, seinerseits unter Schmerzen deutungslos gewordenen Lebens wieder, des in Symbolen schwimmenden Seins seines Typus Jesus, dem nach seiner, Nietzsches, Deutung Fremd-Identifikationen fremd sind und der die Fremd-Identifikationen anderer im Licht seiner evangelischen Praktik befremdlich aussehen lässt und dafür die Kreuzigung auf sich nimmt. Levinas, dessen Volk Opfer eines extremen Willens zur Macht und des Willens zu exterministischer Fremd-Identifikation geworden ist, entzieht dieser in der Philosophie den Boden, indem er das Selbst so denkt, dass sein Zeichen-Sein, das sich schutzlos Deutungen aussetzt, gerade durch diese Schutzlosigkeit für einen Augenblick, der ethisch ausschlaggebend sein kann, Übergriffe der Fremd-Identifikation entwaffnet und sich zugleich für eine Verantwortung für den Andern exponiert. Er nimmt darin, ohne selbst darauf zu verweisen und wohl auch ohne sich dessen bewusst zu sein, Hölderlins Ausgesetztheit des Zeichen-Seins und Nietzsches griechisches *antí* in der ungewollten, wenn nicht abgewehrten und doch unabweisbaren Stellvertretung für den Andern auf. Dies sind außerordentlich fragile Gedanken außerordentlich sensibel Philosophierender. Sie zeigen dennoch, in

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

welchen Spielräumen Symbol und Zeichen philosophisch als Symbol-*Sein* und Zeichen-*Sein* gedacht werden konnte, nicht anhand von Fiktionen oder Idealen, sondern von tatsächlich gelebtem Leben. Sie machen deutlich, wo Ricœur seine Grenzen gezogen hat. Er hat sie so gezogen, dass das Zeichen-und-Symbol-Geschehen durch Subjekte beherrschbar bleibt, in deren Verantwortung es dann liegt, sich und andere auf ein gutes Leben in gerechten Institutionen zu verpflichten. Dieser Spielraum ist noch nie so umfassend und zeitgemäß ausgeleuchtet worden. Dennoch ist das Subjekt-Sein, an dem er Halt finden soll, nicht nur mit Hölderlin, Nietzsche und Levinas so fragwürdig geworden, dass es nun im 21. Jahrhundert wie eine willkürliche Annahme erscheint.

Vielleicht kann man das in eine heute plausiblere Sprache fassen, die zugleich nüchterner, bescheidener und pragmatischer auftritt. Das könnte die Sprache der Orientierung sein, die überall mit Zeichen und Symbolen operiert. In ihr kondensiert jenes Zeichen-und-Symbol-Sein in das schlichte ›an‹ des Sich-*an*-etwas-oder-*an*-jemandem-Orientieren. Wir orientieren uns von Kind auf unvermeidlich zumeist an Anderen, beobachten, was Andere in vergleichbaren Situationen tun und entscheiden dann, ob wir uns ebenso oder ähnlich oder anders verhalten wollen. Wir folgen anderen nicht einfach, sondern halten uns im *Sich-orientieren-an* Spielräume für eigene Entscheidungen offen. Wir lernen dann immer mehr, aufgrund eigener Beobachtungen und Beurteilungen zu entscheiden, werden eigenständiger in unserer Orientierung, erweitern unsere Spielräume. Wir sehen dann aber auch, dass wir meist alternative Beobachtungs- und Identifikationsmöglichkeiten und dabei keine letzte Gewissheit haben, ob wir auf kurze, mittlere oder lange Frist richtig entscheiden. Denn wir haben stets nur Anhaltspunkte, an die wir uns vorläufig halten und zu denen wir stets Distanz halten, um uns mit der Zeit aufgrund neuer Anhaltspunkte neu entscheiden zu können. In der Sprache von Zeichen und Symbol sind Anhaltspunkte Zeichen einer Situation, die sich als bedeutungsvolle, zu immer Weiterem führende Symbole, aber auch als haltlos erweisen können. Ihre Seinsbindung bleibt offen, auch wenn man sich ihrer noch so sehr zu versichern sucht.

In unseren Orientierungen hinreichend selbständig geworden, haben wir so vieles unter Ungewissheit zu entscheiden, dass wir in den meisten Zusammenhängen weiterhin auf die Orientierung an ande-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ren Orientierungen angewiesen sind, seien es Lehrer, Handwerker, Ingenieure, Journalisten, Amtspersonen, Politiker, Ärzte, Anwälte usw. – Fachleute jeder Art (natürlich auch weiblichen Geschlechts), auf deren professionelle Orientierungsüberlegenheit in spezifischen Fragen wir uns verlassen müssen. Aber auch ihnen können wir immer nur vorläufig vertrauen; auch sie sind für uns nur Anhaltspunkte, an denen wir bis auf weiteres festhalten: wir leben auch hier in Zeichen und Symbolen. Je mehr wir aber andere Orientierungen, bewusst oder unbewusst, willentlich oder unwillentlich, einverleibt haben, desto weniger können wir sie von eigenen Orientierungen im Sinn von Heideggers Eigentlichkeit unterscheiden; auch sie und mit ihr die Frage nach der Authentizität der eigenen Orientierung wird zum Mythos. Im Sich-orientieren-an sind wir Selbst und Andere zugleich. Wir erwarten in unseren Orientierungen darum auch keine Gleichheit und Gegenseitigkeit. Denn jede Orientierung beobachtet notgedrungen die gemeinsame Situation von einem anderen Standpunkt aus und mit anderen Bedürfnissen und Interessen. Aber eben deshalb orientieren wir uns aneinander – beobachteten und dächten wir alle gleich, wäre das gar nicht nötig – und können dann auch erfolgreich kooperieren, ohne darum in allem in Konsens zu sein. Gelingende Kooperation reicht aus, und sie lässt allen Beteiligten ihre Spielräume, die sie dann wiederum kooperativ, z.B. in demokratisch beschlossenen Gesetzen, auch einschränken können. Wo Situationen moralisch relevant werden, orientieren wir uns um – wo akute Lebensnöte eintreten, sehen wir uns unmittelbar zur Hilfe verpflichtet, ob wir sie dann leisten oder nicht. Wir erfahren die Not anderer im Sinne von Levinas tatsächlich als Zeichen unserer eigenen Verantwortung, die uns nicht die Freiheit lässt, uns ihnen zuzuwenden oder nicht, auch wenn wir die Situation ignorieren können. Und wir erwarten, wenn wir dann helfen, nicht sogleich Gegenleistungen; wir achten im Gegenteil das Ethische dort am höchsten, wo auf Gegenseitigkeit verzichtet wird.

Mit jeder neuen Orientierung in einer neuen Situation und mit jeder Einverleibung anderer Orientierungen in die eigene ändert sich das Selbst. Orientierungen lernen laufend hinzu, bleiben nie dieselben und müssen sich daher im Sinn Ricœurs immer neu selbst erzählen. Dieses Orientierungsgeschehen kann man aber nur sehr begrenzt beherrschen, schon weil man die meisten alltäglichen Orientierungsentscheidungen nicht bewusst und willentlich trifft;

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das würde unsere Orientierung und zumal unser Bewusstsein massiv überfordern, wie Nietzsche immer wieder herausgestellt hat. Es verzeichnet die Orientierung deshalb, in ihr ein zugrundeliegendes und steuerndes Subjekt im aristotelischen oder im cartesischen Sinn vorauszusetzen. Bei auffälligen Entscheidungen und Auseinandersetzungen *betrachten* wir uns wohl als solche Subjekte, handeln wir in ihrem Zeichen oder werden von anderen so behandelt. Die Macht über uns selbst, die wir einander unterstellen, haben wir aber wieder nur in Spielräumen, deren andere Grenze die vollkommene Machtlosigkeit, wenn nicht das Desinteresse an der Macht ist. Es reicht darum aus und entspricht der Phänomenologie der alltäglichen Orientierung besser, das Selbst als schlichten Selbstbezug jeder Orientierung anzusetzen, die sich von ihrer Umgebung unterscheiden und sich daraufhin beobachten muss, ob und wieweit sie dieser Umgebung, beginnend mit dem eigenen Leib und virtuell endend mit dem ganzen Weltgeschehen, gerecht wird. Die bedeutsamsten Anhaltspunkte sind dabei andere Menschen, konkrete andere Menschen, nicht ›der‹ Mensch in hohen und höchsten Verallgemeinerungen.[80] So besteht die Andersheit des Selbst der menschlichen Orientierung darin, dass sie sich in der Orientierung an Anderen laufend selbst überholt: in der Sprache Hölderlins mit der Zeit ihrer selbst unter Schmerzen sicherer wird, um ›schmerzlos‹ ein ›deutungsloses Zeichen‹ sein zu können, in der Sprache Nietzsches ›in Symbolen schwimmt‹, die die Orientierung beweglich und für anderes und Andere offen halten, in der Sprache Levinas' zum Zeichen für Andere wird und Verpflichtungen für sie annimmt. Im Sinn Ricœurs kann man so in selbstgezogenen Grenzen einen gelassenen, fruchtbaren und ethisch wertvollen Ausgleich unter den eigenen und anderen Orientierungen schaffen, auch mit dem Ideal, ein gemeinsames gutes Leben in gerechten Institutionen entstehen zu lassen.

80 Vgl. meine Beiträge in B. Liebsch, W. Stegmaier, *Orientierung und Ander(s)heit. Spielräume und Grenzen des Unterscheidens*, Hamburg 2022.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Burkhard Liebsch

Mytho-poetisches Leben

Zwischen mythischer Erbschaft, Narrativität und Entmythologisierung

1. Vergessene, revidierte und neue Mythen in Zeiten der Entmythologisierung (997) | 2. Zwischen gelebten und politisierten Mythen: Voraussetzungen der Erforschung von Mythen nach 1945 (a) (1008) | 3. Entmythologisierung im Kontext einer Überfülle von Mythologemen: Voraussetzungen der Erforschung von Mythen nach 1945 (b) (1015) | 4. Ricœurs mythos- bzw. mythologiekritische Einsatzpunkte im Verhältnis zu Mircea Eliade, Ernst Cassirer, Georges Dumézil, Paul Veyne u. a. (1031) | 5. Zur Frage der Entmythologisierung: zwischen poetischem Leben und Kerygma: Rudolf Bultmann, Claude Lévi-Strauss u.a. (1039) | 6. Zivilisationskritische Erforschung des Möglichen diesseits des Ursprünglichen (1046) | 7. Bilanz (1061)

Life's but a walking shadow, [...] *a tale*
Told by an idiot, full of sound and fury,
Signifying nothing.
William Shakespeare[1]

Die Abwesenheit des Mythos ist auch ein Mythos.
Georges Bataille[2]

1. Vergessene, revidierte und neue Mythen in Zeiten der Entmythologisierung

In seiner programmatischen, das Apollinische und das Dionysische nachträglich mythisierenden Schrift *Die Geburt der Tragödie* spricht Friedrich Nietzsche von »abstracten, ohne Mythen geleiteten Menschen« der Gegenwart, die allenfalls »noch durch vermittelnde Abstraktionen sich die einstmalige Existenz des Mythus glaublich [...] machen« können, nachdem sich ihnen geradezu alles »in ›Historie

1 W. Shakespeare, *Macbeth*, Act V, Scene 5, 24–28.
2 G. Bataille, *Die Abwesenheit des Mythos*, in: *Der Pfahl IX*, München 1995, 171 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Kritik‹« verwandelt zu haben scheint, wofür sie den Preis größter Leere eines »mythenlos« gewordenen und nunmehr womöglich bedeutungslosen Lebens zahlen müssten.[3] Diese Schrift zeigt *par excellence*, wie Mythen als bloß noch zu erinnernde zur Sprache gebracht werden, im zwiespältigen Bewusstsein ihrer Unersetzlichkeit einerseits und ihrer Unwiederbringlichkeit in ›ursprünglicher‹ Form andererseits. Obgleich Nietzsche selbst an einer programmatischen Rückgewinnung des Mythischen, seiner Quellen, seiner musikalischen und poetischen Ausdrucksformen sowie seiner politischen Bedeutung arbeitete, war er sich darüber klar, dass es »kaum möglich« sein dürfte, »mit dauerndem Erfolge« einen längst fremd gewordenen »Mythus überzupflanzen, ohne den Baum durch dieses Ueberpflanzen heillos zu beschädigen« (KSA 1, 149). Dabei war die Wirklichkeit, in der Mythisches vorliegt, und das, was man damit – etwa politisch – machen kann, seinerzeit noch kaum erforscht. Die Erforschung von Mythen und Mythologien, so uralt sie sein mögen, ist ein relativ junges, erst im 20. Jahrhundert, als man sich bereits im »›Späthorizont‹ des Mythischen« zu befinden meinte[4], zu voller Blüte gelangtes Phänomen. Die wesentlich von der Aufklärung und Frühromantik, von der seit dem 18. Jahrhundert aufkommenden Philosophie der Sprache, des Symbolischen und der Zeichen, von der Soziologie, Völkerpsychologie und Ethnologie, von der strukturalen Anthropologie und der Religionsgeschichte sowie schließlich von Theorien der Metapher und des Erzählens angeregte Arbeit am Begriff des Mythos ist erst in diesem Horizont umfassend zur Geltung gekommen. Dabei konnte diese Arbeit im Rekurs auf den aristotelischen Begriff des *μῦθος* (Erzählung, Fabel, sagenhafte Geschichte) und auf Platons *μυθολογία* (das Erzählen oder Erdichten von Geschichten) allerdings weit zurückgreifen – zwei Konzepte, die von den Philosophen beargwöhnt worden waren, da sie ihnen in einem zweifelhaften Verhältnis zu wirklichem Wissen zu stehen

3 F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, in: *Sämtliche Werke, Bd. 1. Kritische Studienausgabe* (Hg. G. Colli, M. Montinari), München 1980, 9–156, hier: 145 ff. [=KSA].

4 Vgl. die Diskussion über »Mythen im 20. Jahrhundert: Depotenzierung und Usurpation« zu Vorlagen von W. Iser und J. Striedter in: M. Fuhrmann (Hg.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption,* München 1971 [=TuS], 687–719, hier: 711.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schienen.[5] Schon in der Antike lagen Geschichten in hunderten, zu Dramen und Tragödien verarbeiteten Stoffen so vor[6], dass auch ihrer literarischen Tradierung in der Folge geradezu mythisches Ansehen zuwachsen konnte. *Myth as literature* trug wesentlich dazu bei, dass sich diese *literature as myth* etablieren konnte. Auch das mag einen Althistoriker wie Paul Veyne noch zweieinhalb Jahrtausende später skeptisch zu fragen veranlasst haben, ob die Griechen der Antike wirklich an ihre Mythen geglaubt haben[7], wie es gerade diejenigen suggerierten, die sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts auf sie beriefen, um mit ihnen sodann eine romantisch-interpretative Ästhetisierung zu veranstalten, die mit dem ›Volk‹, das zur gleichen Zeit wie nie zuvor zum Politikum wurde, tatsächlich wenig gemein hatte.[8] Hatte nicht schon das Christentum die antike Mythologie weitgehend destruiert? War diese danach nicht allenfalls noch in neu zu schaffender, poetischer Mythologie wiederzugewinnen, ohne eine Grundlage im sogenannten Volk zu haben, das sich als selbstbewusstes gerade erst zu formieren begann? Jean Bollack kam zu dem Schluss, dass »die mannigfaltigen Anstrengungen des modernen Denkens, das Phänomen des Mythischen zu erfassen, [...] ausnahmslos die Geschichtsauffassung der Romantiker voraussetzen«, die sich wie Friedrich Schlegel um eine solche Mythologie bemüht haben.[9] »Während seit Aristoteles der Mythos als Verfallsform einer von jeher offenbarten Wahrheit erschien, als eine Art von Vergessen oder

5 Aristoteles, *Metaphysik,* XII, Buch Λ, 1074 a, 38; 7.

6 M. Fuhrmann, *Mythos als Wiederholung in der griechischen Tragödie und im Drama des 20. Jahrhunderts*, in: TuS, 121–143, hier: 122.

7 Vgl. P. Veyne, *Glaubten die Griechen an ihre Mythen?,* Frankfurt/M. 1987; ders., *Die griechisch-römische Religion. Kult, Frömmigkeit und Moral*, Stuttgart 2015; TuS, 712.

8 Nietzsche dagegen spricht zunächst geradezu von einem »dichtenden Volk«, das immer mythisch denke, fragt sich dann aber, wo es, abgesehen von »bloßer Vielheit« und Ausnahmen wie Goethe, vorliegen soll (KSA 1, 477, 485 ff.). Man kann nicht umhin, in diesem Zusammenhang an Franz Kafkas *Josefine*-Erzählung zu denken, in der das Volk geradezu dadurch definiert wird, auf jegliche (dichtende u.a.) Kunst zu »pfeifen«. Vgl. M. Meyzaud, *Kafka pfeift auf den Ursprung des Kunstwerkes. Über ›Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse‹*, in: B. Liebsch (Hg.), *Sensibilität der Gegenwart. Wahrnehmung, Ethik und politische Sensibilisierung im Kontext westlicher Gewaltgeschichte.* Sonderheft Nr. 17 der *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft,* Hamburg 2018, 345–358.

9 F. Schlegel, *Rede über die Mythologie*, in: ders., *»Athenäums«-Fragmente und andere Schriften*, Stuttgart 2005, 190–201.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

absichtlicher Verschleierung, welche die Philosophie wieder aufhebt, gilt der Romantik das Mythische als das Anfängliche, Unbedingte, und die Philosophie wird ihr zur Auslegerin des Mythos, dessen geheimnisvoll ursprüngliche Wahrheit sie in eine beherrschte, präzisere, eben darum auch ärmere Sprache bringt.«[10] Tatsächlich propagierten Romantiker explizit »neue« Mythen. Das trifft mit Blick auf *Die Geburt der Tragödie* (1872) und *Also sprach Zarathustra* (1883–5) auch auf Nietzsche zu, der Mythen aber keineswegs nur beerben, sondern geradezu usurpieren will[11], wie es auch politische, z. T. auf ihn sich berufende Instrumentalisierungen von Mythen beabsichtigen, die sie selbst dann, wenn sie sie auf Ursprüngliches zurückzuführen scheinen, im Grunde rückhaltlos futurisieren und dabei zur manipulierbaren Variablen politischer Willensbestimmung depotenzieren.

Ohne jegliche romantische Voraussetzung kommt seither dagegen die ethnografische Erforschung von Mythen aus, die ebenfalls auf ehrwürdige Anfänge zurückblicken kann: sei es auf die Historiografie Herodots, sei es auf die ersten Berichte über Fernreisen in der frühen Neuzeit, auf Reflexionen über das »Barbarische«, wie sie in Michel de Montaignes *Essais* zu finden sind, oder auf Denis Diderots berühmtes *Supplément au voyage de Bougainville*.[12] Claude Lévi-Strauss, der Mitte der 1930er Jahre auf Montaigne und Diderot verweist, wusste natürlich um die Bedeutung der Erfahrung des Fremden in der Antike, um die Bedeutung der europäischen Entdeckungsreisen und des mit ihnen verbundenen Kolonialismus für die moderne Ethnologie.[13] Doch er behauptete in einem 1937 gehaltenen

10 J. Bollack, *Mythische Deutung und Deutung des Mythos*, in: TuS, 67–119, hier: 67.

11 Und zwar auf eine für einen genealogischen Denker wie Nietzsche höchst erstaunliche, nämlich rigoros identitäre Art und Weise, will er doch die griechischen Mythen der Antike für ein »deutsches Volk« vereinnahmen.

12 A. Diehle, *Die Griechen und die Fremden*, München 1994, 38. Der Autor spricht hier mit Blick auf Herodot bereits von einer »entwickelten Ethnographie und Sozialphilosophie«. Vgl. S. Moravia, *Beobachtende Vernunft. Philosophie und Anthropologie in der Aufklärung*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1977, Zweiter Teil; W. Neuber, *Fremde Welt im europäischen Horizont. Zur Topik der deutschen Amerika-Reiseberichte der Frühen Neuzeit*, Berlin 1991; W. Lepenies, *Soziologische Anthropologie*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1977; K.-H. Kohl, *Entzauberter Blick. Das Bild vom guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation*, Frankfurt/M. 1981.

13 C. Lévi-Strauss, *Von Montaigne zu Montaigne*, Frankfurt/M. 2018, 41, 84 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vortrag über die »revolutionäre Wissenschaft« namens Ethnologie, bei dieser handle es sich ungeachtet dieser Vorgeschichte um eine »sehr junge« Disziplin. Sie sei »gerade erst entstanden«.[14] Ähnlich kann man bei Mircea Eliade, einem Pionier der komparativen Religionsforschung, lesen: »Die Entdeckung des nicht-europäischen Menschen und seiner geistigen Welt« sei »das wichtigste Phänomen des 20. Jahrhunderts« gewesen.[15] Doch während Lévi-Strauss menschliches *Leben im Mythischen* weitgehend für eine sicher bald der Vergangenheit angehörende Angelegenheit oraler Kulturen hielt, die noch nicht durch Literarisierung in den Raum der Geschichte eingetreten zu sein schienen, so dass ihre jeweiligen Mythen nicht wie in der griechischen Antike Sache von Dichtern, sondern nur von Priestern sein konnten, legt es Eliade nahezu zeitgleich auf eine *Remythisierung* modernen Lebens an, das, wie er meint, als rückhaltlos vergeschichtlichtes außerstande sei, es mit dem Leiden aufzunehmen und ihm standzuhalten.[16] Als der Geschichte und ihrer Gewalt vollkommen ausgeliefertes könne es dem Leiden im Allgemeinen und dem Leiden an und unter der Geschichte im Besonderen keinerlei Sinn abgewinnen. Erst dadurch werde es schlechterdings unerträglich. Dagegen hält Eliade eine Rekosmisierung menschlichen Lebens für unbedingt notwendig[17], das andernfalls einer geradezu

14 Ebd., 44. Dazu wäre wissenschaftsgeschichtlich allerdings weit mehr zu sagen; nicht zuletzt mit Blick auf die hier nur *en passant* zu erwähnenden, inzwischen gut dokumentierten Aktivitäten des *Collège de Sociologie*, das v.a. mit Georges Bataille, Roger Caillois und Michel Leiris in den 1930er Jahren ebenfalls um eine Rückgewinnung des Mythischen für die Gegenwart bemüht war, zu einem in politischer Hinsicht fragwürdigen Preis, den Emigranten aus Deutschland aktuell vor Augen hatten, wo der Nationalsozialismus mit seinen »germanischen« und »arischen«, zum »Mythos des 20. Jahrhunderts« (Alfred Rosenberg) hochstilisierten Märchen triumphierte. Zu jener Institution sowie zur politischen Sensibilität von Emigranten wie Hans Mayer, Paul L. Landsberg und Walter Benjamin vgl. D. Hollier (Hg.), *Das Collège de Sociologie 1937-1939*, Berlin 2012; T. Keller, *Verkörperungen des Dritten im Deutsch-Französischen Verhältnis. Die Stelle der Übertragung*, Leiden, Boston, Paderborn 2018, 516–521. Ricœur wird in diesen Zusammenhängen überhaupt nicht genannt; und die Arbeiten des *Collège de Sociologie* haben, soweit das bislang erkennbar ist, auch kaum erkennbare Spuren in seinem Werk hinterlassen.

15 M. Eliade, *Im Mittelpunkt. Bruchstücke eines Tagebuchs,* Wien 1977, 103 [=IM].

16 M. Eliade, *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr* [1949], Frankfurt/M. 1986, 111, 164 f.

17 Ebd., 22, 174.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

weltlosen Profanität[18] überantwortet bleiben müsse, ohne je in Erfahrung zu bringen, was in Wahrheit »ist«. Nur indem es sich, mit »ontologischem Durst«, einem kosmischen, beständigen Sein einordne und es wie in archaischen Lebensformen rituell immer neu gründe, werde es wieder zu religiöser Erfahrung und im gleichen Zug dazu fähig, alles auszuhalten, was ihm widerfährt.[19]

Eliade geht so weit, sich gegen jegliche Lektüre (auch von Mythen) auszusprechen, wenn sie dahin führe, dass man sich nur ›zerstreue‹, also einer im Grunde weltlosen Tätigkeit hingebe, die kein Verhältnis zu dem habe, *was in Wahrheit bestehe*: das Sein, die Welt, der Kosmos.[20] So betreibt Eliade nicht nur wie der Kulturanthropologe Lévi-Strauss eine wissenschaftliche Rekonstruktion von Mythen, welche in archaischen Lebensformen noch ein Überleben fristen mögen, die längst zum Untergang verurteilt sind; und er betreibt nicht wie der Romantiker Friedrich Schlegel eine primär imaginative Ästhetisierung einer bestimmten Gattung der literarischen Überlieferung, sondern eine Remythisierung des gelebten Lebens selbst. Denn nur kosmisch fundierte Mythen verbürgen aus seiner Sicht ein *wirklich lebbares* Leben – im Gegensatz zu einer ›aufgeklärten‹ Profanität, die über keinerlei wahre Orientierung verfüge.[21] Eliades

18 M. Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen* [1957], Frankfurt/M. [2]1985, 25, 59.

19 M. Eliade, *Mythen, Träume und Mysterien* [1956], Salzburg 1961, 15. Dem widerspricht Ernesto Grassi, obgleich auch er sich an Eliade anlehnt. Dabei gibt er zu bedenken, ob nicht »der Begriff des Religiösen […] zu einer so nichtssagenden Schablone geworden [ist], daß wir durch seine Nennung höchstens Unlustgefühle im Leser erwecken können« (*Kunst und Mythos* [1957]. Revidierte und erweiterte Ausgabe, Frankfurt/M. 1990, 67).

20 Eliade, *Mythen, Träume und Mysterien*, 38.

21 Eliade, *Das Heilige und das Profane,* 25. Das bestätigt Roland Barthes in seinen in den 1950er Jahren verfassten *Mythologies* – freilich in einem Eliade genau entgegengesetzten Sinn: Mythen beanspruchen nur eine Wahrheit, um eine jeglicher Geschichtlichkeit entzogene Pseudo-Natur zu fingieren. Dabei gehe es tatsächlich gar nicht um Wahrheit, sondern nur um den Gebrauch, den man von allemal künstlich Mythisiertem macht, und darum, die Welt und die Beziehungen zu Anderen ›unbeweglich‹ werden zu lassen. Hier sind Mythen- und Ideologiekritik kaum noch zu unterscheiden. Und jene profane Welt scheint längst unbestreitbare Realität, in der ironischerweise anscheinend jederzeit alles mythisiert werden kann. Vgl. R. Barthes, *Mythen des Alltags*, Frankfurt/M. 1964, 115, 133, 147. Man käme so schnell an kein Ende, wollte man bilanzieren, wie oft schon einer ›aufgeklärten‹ Profanität die Schuld sowohl am Verlust der

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mythologie soll insofern lehren, warum ohne (speziell ›kosmische‹) Mythen schlechterdings nicht auszukommen sei.

Damit befindet sie sich in einem auf den ersten Blick unüberwindlichen Gegensatz zu einer ebenfalls nahezu zeitgleichen Programmatik der »Entzauberung« (Max Weber[22]) alles Mythischen durch fortschreitende Rationalisierung, aus der angeblich unweigerlich eine ›an sich‹ sinn-indifferente Welt hervorgehen muss, sowie im Gegensatz zu einer bis heute vor allem mit dem Namen des Theologen Rudolf Bultmann verknüpften Rhetorik der Entmythologisierung, die Mythen und die sie rechtfertigenden Mythologien in eine zu überwindende Vorgeschichte verweist. Darüber hinaus widerspricht Eliades Mythologie mit ihrem Versuch, eine angeblich ›verlorene‹ mythische Fundierung menschlicher Lebensformen zu rehabilitieren, politischen Instrumentalisierungen von Mythen, die besonders wie die von Georges Sorel propagierten dazu dienen sollten, »sich auf einen Kampf vorzubereiten, um das Bestehende zu zerstören«.[23] So wandte sich Sorel gerade gegen ein naives Leben im Mythischen, wollte aber als politische Waffen einzusetzende neue Mythen keineswegs ganz willkürlich erfinden, sollten sie doch dazu dienen, als wirksame ›soziale‹ Mythen berechtigter Empörung mit ›fortschrittlicher‹ Gewalt zur Sprache zu verhelfen. Dabei war die Funktionsweise von Mythen, der man sich nach Sorels Vorbild auf der politischen Linken wie auf der politischen Rechten bedienen wollte, seinerzeit noch gar nicht erforscht. Das geschieht tatsächlich erst im 20. Jahrhundert und im Rekurs auf eine mytho-poetische Produktivität, die angefangen bei einer ›epischen‹ Funktionsweise der Erinnerung[24] über eine pränarrative Logik menschlichen Tuns und metaphorische Semantik bis hin zur Narrativität, die in Fa-

---

angeblichen Wahrheit des Mythischen als solchen als auch an der infolgedessen eingetretenen Trostlosigkeit gegeben wurde, die sich die politisch manipulative Instrumentalisierung von Mythen zu Nutze machen kann. Vgl. bspw. G. Kunert, *Verspätete Monologe*, München 1987, 21 f.

22 Vgl. K. Löwith, *Max Weber und Karl Marx*, in: C. Seyfarth, W. M. Sprondel (Hg.), *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers*, Frankfurt/M. 1973, 19–37; E. Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, München 1972, 14, 354, 392, 397.

23 G. Sorel, *Über die Gewalt* [1906], Frankfurt/M. 1981, 40 f., 145.

24 Vgl. TuS, 688 f. zu Robert Musil und James Joyce.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

beln, Märchen, Legenden, Sagen und nationalen Mythen, in denen sich ganze Völker ihrer ›Ursprünge‹ versichern wollen, eine außerordentliche Vielfalt von Textsorten und entsprechenden Sprachspielen (*language games*) hervorbringt.[25] Wo letztere ihrerseits auf ihre Ursprünge hin befragt werden, hat es vor allem die Mythenrezeption darüber hinaus mit einer entscheidenden Ambiguität zu tun: Auch da, wo sie sich auf archetypische, paradigmatische und als klassisch geltende Vorbilder wie Homers *Odyssee,* Sophokles' *Antigone*, Aischylos' *Orestie* oder Vergils *Aenaeis* bezieht, muss sie damit rechnen, dass diese keineswegs nur eine bereits bekannte universale Bedeutung zum Vorschein bringen[26], sondern in Revisionen münden, die jegliche Modellhaftigkeit austreiben und zur restlosen Aufzehrung des Vorbildcharakters selbst führen können.[27]

Dafür ist James Joyces *Ulysses* gewiss ein prominentes und bereits vielfach analysiertes Beispiel. Keineswegs war Joyce dazu verurteilt, den Mythos der Odyssee nur nachzuahmen oder in neuartiger Applikation zu variieren, wie es Hermann Broch im *Tod des Vergil* getan (und später auch Ricœur nahegelegt[28]) hat. Vielmehr kann Odysseus nun nachträglich wie der Dubliner Anti-Held Bloom dastehen – und seine Reise der ganz normalen ›Irre‹ im »Welt-Alltag«[29] der irischen Metropole ähnlich erscheinen. Die Odyssee fungiert keineswegs ein für allemal als archetypische unilaterale Vorlage mit einem invarianten eidetischen Kern[30]; vielmehr sieht man sie heute anhaltender und radikaler Umdeutung ausgesetzt, durch die spätere Interpretationen stärker werden können als diejenigen Ge-

25 Vgl. P. Ricœur, *Myth and History*, in: *The Encyclopedia of Religion, Vol. 10*, New York, London 1987, 273–282.

26 Vgl. Fuhrmann, *Mythos als Wiederholung*, TuS, 132, sowie die Diskussion über »Mythos und Dogma« zur Vorlage von H. Blumenberg ebd., 527–547, hier: 532, und W. Iser, *Der Archetyp als Leerform*, ebd., 369–408, hier: 404.

27 Vgl. K. Stierle, *Mythos als ›Bricolage‹ und zwei Endstufen des Prometheusmythus*, in: TuS, 455–472, hier: 463 f.

28 Vgl. P. Ricœur, *The human experience of time and narrative*, in: *Research in Phenomenology IX* (1979), 17–34, hier: 31; Vf., *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, München 1996, wo auf Joyce ausführlich eingegangen wird; H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos* [1979], Frankfurt/M. 1996, 87 f. [=AM].

29 H. Broch, *Dichten und Erkennen,* Zürich 1955, 187 ff.

30 Wie es Eliade zu unterstellen scheint, wenn er sagt, jede Emigration sei im Grunde eine Odyssee und auch Joyce habe nur eine Wiederholung des Exemplarischen vorgelegt, wie es sich bei Homer finde (IM, 208, 248 ff.).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schichten, die durch sie reinterpretiert werden.[31] Das Gleiche kann von Franz Kafkas *Prometheus*, von seinen Erzählungen *Die Wahrheit über Sancho Pansa* und *Das Schweigen der Sirenen* und auch von Albert Camus' *Der Mythos von Sisyphos* gesagt werden:[32] indem sie Mythen radikal revidieren, an die sie sich anlehnen, entbinden sich diese Texte von deren narrativ tradierter Maßgeblichkeit und werfen die offene Frage auf, ob sie nicht ihrerseits als maßgebend gelten dürfen, indem sie zum Vorschein bringen, wie das menschliche Leben ›irrt‹, nicht zum Ausgangspunkt zurückfindet und sich nicht durch Mythen und Mythologien narrativ seiner Wirklichkeit versichern kann, sondern einer Unwirklichkeit, Rückkehrlosigkeit und unaufhebbarem, nirgends sesshaft werdendem Exiliertsein in allenfalls transitorischem Sinn ausgesetzt bleibt, der sich nicht als ›ursprünglicher‹ deuten lässt – oder wenn, dann doch in einem ironischerweise ganz neuen, allerdings wiederum zur Mythisierung tendierenden Sinn.

So wird durch Autoren wie Joyce, Kafka und Broch radikal fragwürdig, wie Mythos und Leben zusammengehören. Während die zu ihrer Zeit sich überhaupt erst formierende junge Wissenschaft Ethnologie beide Begriffe mit Blick auf außer-europäische, archaische, orale, einerseits noch nicht in die moderne Geschichte eingetretene, andererseits zum baldigen Untergang durch sie verurteilte Kulturen zur Identität einer *mythischen Lebensform* zusammenzieht, sieht sich die eurozentrische Mythenrezeption mit einem bereits in der Antike feststellbaren weitgehenden *Auseinandertreten von Leben und Mythos* konfrontiert, so dass der Eindruck entstehen kann, man habe es in beiden Fällen unter dem gleichen Begriff ›Mythos‹ mit geradezu gegensätzlichen Sachverhalten zu tun.[33] Zudem wirft die Ethnologie Fragen der nachträglichen Interpretation von Mythen auf, die nicht-literarischen Kulturen fremd sein müssen, insofern sie keine schriftliche Überlieferung und keine entsprechende Gattung kennen. Darüber hinaus zieht man eine Radikalität nachträglicher

31 »Heute, so sagt Borges, kommt *Ulysses* vor der *Odyssee* und sagt diese voraus«, konstatiert George Steiner in: *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?,* München, Wien 1990, 26 f., 169; vgl., was die *Odyssee* und die *Aenaeis* angeht, auch B. Cassin, *Nostalgie. Wann sind wir wirklich zuhause?,* Berlin 2021, sowie die Rez. d. Vf. in: *Philosophischer Literaturanzeiger 75,* Nr. 2 (2022), 127–135.

32 Vgl. Iser, *Der Archetyp als Leerform,* 403–407.

33 Vgl. aber E. Leach, *Claude Lévi-Strauss*, München 1971, Kap. 4.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Umdeutungen in Betracht, die bis hin zu einer rigorosen politischen Instrumentalisierbarkeit von Mythen reichen, welche sich um deren ›originäre‹ Bedeutung nicht im Geringsten schert. Wo Mythen im Dienst der Propaganda einer »Neuen Mythologie« politisch implementiert werden, treten sie in diametralen, aber gerade verleugneten Gegensatz zur Identität eines *mythisch verfassten* Lebens. Das zu remythisierende Leben wird dann nur noch als indifferentes Objekt einer politischen Technik behandelt, die eine derartige Identität bloß nachahmt und das Nachahmen selbst kaschiert.

Darauf wurde man nach einschlägigen Erfahrungen mit eminent gewaltsamen politischen Remythisierungsprojekten im Rahmen eines totalitären Systems wie des sogenannten Dritten Reiches[34] aufmerksam und sah sich infolgedessen dazu veranlasst, dem Zusammenhang von Leben und Mythos auf den Grund zu gehen, wie es dann in konzertiertem Vorgehen von sprachphilosophisch-symboltheoretischer, ethnologischer, semiotischer und hermeneutischer Seite geschehen ist. Wie kein anderer hat Ricœur alle diese Zugänge miteinander zu verbinden versucht und sich dabei dazu gezwungen gesehen, den Sinn von Sprache als *langage*, *parole* und *langue*, als Rede, Diskurs und System, als in Lebensformen realisiertes Medium des Verstehens und als überlieferte Ressource einer Hermeneutik interpretierbaren Sinns neu zu bestimmen bzw. gegen Reduktionen zu verteidigen, die von verschiedenen Seiten drohten. Die Beschränkung kommunizierbaren Sinns auf die menschliche Rede (wie sie Ricœur bei Merleau-Ponty anzutreffen meinte[35]) schien ihm ebenso verfehlt wie deren Vernachlässigung in semiotischen Beschreibungen der Sprache als System oder Ensemble synchroner Strukturen

34 Zu diesem Hintergrund vgl. das instruktive Nachwort der Herausgeber A. Nicholls und F. Heidenreich in: H. Blumenberg, *Präfiguration. Arbeit am politischen Mythos*, Berlin 2014, 83–146. Nietzsche, in dessen Schrift *Die Geburt der Tragödie* bereits unheilvoll der Begriff eines »Führers« auftaucht, der das (deutsche) Volk an seine ursprüngliche Mythik und Tragik erinnern soll, spielt für Ricœur mitsamt der politischen Erblasten, die damit verbunden sind (siehe dazu B. H. F. Taureck, *Nietzsche und der Faschismus. Ein Politikum*, Leipzig 2000), keine besondere Rolle.

35 P. Ricœur, *New Developments in Phenomenology in France: The Phenomenology of Language*, in: *Social Research 43*, no. 1 (1967), 1–30; ders., *Philosophie et langage*, in: R. Klibanski (ed.), *Contemporary Philosophy. Philosophie contemporaine*, Firenze 1969, 272–295; vgl. bes. M. Merleau-Ponty, *Die Prosa der Welt* [1969], München 1984, 27–146.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nach linguistischem Vorbild, das seinerzeit einer Geschichtlichkeit nicht Rechnung zu tragen vermochte, ohne die sich nach Ricœurs Überzeugung eine metaphorisch, symbolisch, semantisch und mythisch reichhaltige, allerdings permanenter Reinterpretation bedürftige Überlieferung gar nicht angemessen vorstellen lässt, die nach 1945 wie nie zuvor die Frage aufwerfen musste, unter Rückgriff auf welche Sinn-Ressourcen überhaupt noch eine Zukunft anzubahnen wäre, die nicht derart verfinstert sein müsste wie die Gegenwart.[36]

Bei Eliade, Ricœurs späterem Chicagoer Kollegen[37], kommt die geschichtlich-politische Gegenwart nur noch als Schrecken in Betracht. Und Lévi-Strauss zog es erklärtermaßen vor, den Menschen im Denken der sozialen Strukturen, in denen sich sein Leben reproduziert, »aufzulösen«[38], statt ihn sich der Gewalt einer angeblich dialektisch verfahrenden, weiterhin ungeachtet aller Desaster fortschrittlichen Vernunft unterworfen vorzustellen, wie es bei Sartre der Fall war.[39] So stimmten beide, Lévi-Strauss und Eliade, wie so

36 Bereits in seinem Buch *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris 1947, spricht Ricœur von Mythen als »ultime ressource du philosophe« (47).

37 Die einschlägige Vorgeschichte, gemeinsame Seminare usw. kommentiert F. Dosse in *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913–2005),* Paris 2008, bes. 457 ff., siehe auch: P. Ricœur, *La Critique et la Conviction*. Conversations avec F. Azouvi et M. de Launay, Paris 1995, ch. 1.

38 Diese bekanntlich auch bei Foucault anzutreffende Rhetorik sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich das Denken der Genannten, besonders Lévi-Strauss' und Eliades, aber auch Michel Foucaults, im Hinblick auf Mythen z.T. aus den gleichen Quellen speiste, nicht zuletzt aus Georges Dumézils Forschungen (vgl. die Hinweise bei D. Eribon, *Michel Foucault. Eine Biografie*, Frankfurt/M. 1991, 126). Auch zwischen Ricœur und dem (frühen) Foucault (der Ricœur später gelegentlich mit offener Geringschätzung bedachte; s. ebd., 269 f.), besteht eine viel größere Nähe, als gemeinhin angenommen wird, wenn man bedenkt, dass beide, anfangs intensive Jaspers-Leser, unter dem Eindruck von »Grenzerfahrungen« und des Tragischen standen, von dem Foucault dann allerdings in *Folie et déraison* (1961; dt. *Wahnsinn und Gesellschaft*) in Richtung einer Vernunftkritik abzweigt, die keine Gemeinsamkeit mehr mit dem hat, was man Ricœurs Kantianismus nennen kann (vgl. ebd., 153). Das gilt auch für Foucaults als *Archäologie des Wissens* deklarierten Anschluss an jene ›Philosophen des Begriffs‹ (Jean Cavaillès, Gaston Bachelard, Georges Canguilhem), die sich von allem, was sie für ›Humanismus‹, ›Existenzialismus‹ und ›Phänomenologie‹ hielten, mehr oder weniger dezidiert absetzten (s. ebd., 167).

39 Vgl. J.-P. Sartre, *Kritik der dialektischen Vernunft. 1. Band. Theorie der gesellschaftlichen Praxis* [1960], Reinbek 1967, 112 f., 510 ff., wo Lévi-Strauss ausführ-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

viele andere in den Chor all jener ein, die seinerzeit weder den Begriff einer alles und jeden rückhaltlos umfassenden Geschichte noch gar einer auf sie zugeschnittenen Geschichtsphilosophie weiterhin verteidigen wollten. Die entsprechende Skepsis teilte Ricœur – vor allem, was letztere angeht. Doch war er zu keiner Zeit bereit, den Begriff der Geschichte preiszugeben; jedenfalls nicht so, dass jegliche menschliche Mitverantwortung dafür, wie sie zukünftig Gestalt annehmen wird, gleich mit aus dem Blick gerät.[40] Im Gegenteil begab er sich auf lange, bis in sein Spätwerk reichende Wege der Rekonstruktion ihrer Grundlagen in symbolischen, mythischen und metaphorischen Dimensionen menschlichen Lebens, deren Geschichtlichkeit nach 1945 allerdings nicht mehr selbstverständlich in Anspruch zu nehmen war; schon gar nicht im Zuge einer bloß restaurativen oder politisch-instrumentellen Remythisierung und angebliche mythische Substanz bloß nachahmenden Remythologisierung. In dieser Hinsicht sind nach 1945 Voraussetzungen der Erforschung des Mythischen ins Spiel gekommen, ohne die diese Wege nicht verständlich werden.

2. Zwischen gelebten und politisierten Mythen: Voraussetzungen der Erforschung von Mythen nach 1945 (a)

Dass Menschen seit alters *in Mythen als ›Bildern‹ gelebt* haben, die sie als solche nicht erkannten, zumal sie ihnen niemals bloß Bilder waren, die anderes repräsentieren müssten, konnte erst deutlich werden, nachdem ein solches, mythisch verfasstes Leben *nicht* mehr

lich besprochen wird, sowie C. Lévi-Strauss, *Das wilde Denken* [1962], Frankfurt/M. ^{2}1977, Kap. IX. Die für letzteren entscheidende Differenzierung zwischen »heißen« und »kalten« Gesellschaften (bzw. gesellschaftlichen Zeiten und deren relativer Gewichtung) spielt bei Ricœur, soweit ich sehe, keine besondere Rolle.

40 In diesem Punkt ist Ricœur nicht weit von Nietzsche, wo dieser ungeachtet des mit William Shakespeare und Arthur Schopenhauer aufgefassten »furchtbaren Vernichtungstreiben[s] der sogenannten Weltgeschichte« nicht völlig auf eine »Verbesserung der als veränderlich erkannten Seite der Welt« verzichten will (*Die Geburt der Tragödie*, in: KSA 1, 9–156, hier: 56; *Unzeitgemäße Betrachtungen IV*, in: KSA 1, 429–510, hier: 445).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ungebrochen möglich war. Zuvor soll es sich dagegen um kulturelle »Bildwelten« gehandelt haben, wie Ernst Cassirer in seiner *Philosophie der symbolischen Formen* Mitte der 1920er Jahre schrieb, in denen zunächst die »Wirklichkeit« gegeben ist, in der Menschen kraft symbolischer Gestaltung leben bzw. *die sie selbst leben*, indem sie sie durch ihr kulturelles Leben hervorbringen.[41] Dabei kommt es scheinbar zu Antworten auf alle das menschliche, in die Natur, die Welt bzw. den Kosmos eingefügte Leben betreffenden Fragen, die als solche allerdings vielfach erst wiederentdeckt werden mussten. Denn *gelebte Antworten*, wie sie in mythisch verfassten Lebensformen vorliegen, lassen die praktischen Kontexte vergessen, aus denen sie hervorgehen. Nachträglich mag man wissen wollen, was sie besagen sollten oder was ihre ›Funktion‹ war. Und dann wird, nach Hans Blumenbergs Beobachtung, das zunächst an Mythen »Unverstandene für eine alte Antwort« gehalten, zu der erst noch »die passende Frage gesucht werden muß«.[42]

---

41 E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache* [1923], Darmstadt [7]1977, 48, 51; vgl. ders., *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften* [1921/2], in: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt [6]1977, 169–200, hier: 174 ff.; H. Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotenzial des Mythos*, in: TuS, 11–66, hier: 14.

42 TuS, 34; E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken* [1924], Darmstadt [7]1977, 285. Vor allem auf das Unverstandene und letztlich nicht begrifflich Fassbare stellt Blumenbergs mit seiner Studie über *Licht als Metapher der Wahrheit* (1957) einsetzendes Projekt einer Metaphorologie ab, das, beginnend mit *Schiffbruch mit Zuschauer* (1979), schließlich in eine *Theorie der Unbegrifflichkeit* (2007) eingeht. Diese verzichtet im Gegensatz zu Ricœur ganz auf kerygmatische Prätentionen und, qua Metaphorologie, auch weitgehend auf praktische Perspektiven der Gewährleistung einer bewohnbaren Welt, für die es kaum genügen dürfte, in ihr mit metaphorischen Mitteln angesichts einer überwältigenden Wirklichkeit irgendwie auszukommen. Aus Blumenbergs Sicht geht es ja vor allem darum, wie ein biologisch unzureichend ausgestattetes Wesen, »dem Wesentliches mangelt«, vermittels eigener Leistungen überleben kann, für welche die Metapher exemplarisch steht (H. Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1981, 115, 124). Über solche Kompensationsgedanken geht Ricœur weit hinaus. Jedoch verbindet ihn hinsichtlich der von Blumenberg betonten anthropologisch ›konstitutionellen‹ Bedeutung des Metaphorischen ebenso wie hinsichtlich seines Interesses, Metaphern und Begriffe in ein fruchtbares Wechselverhältnis zu bringen, viel mit dem Projekt seines auf parallelen Bahnen wandelnden Kollegen (vgl. H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie.* Sonderdruck aus dem *Archiv für Begriffsgeschichte Bd. 6*, Bonn 1960, 106). Zu entsprechenden Ansatzpunkten

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In einem 1952 erschienenen Aufsatz über *Zeit, Mythos und Glaube* stellte Jan Patočka in diesem Sinne fest: »Der Mythos gelangt nirgends zu einer wirklichen Frage, sondern nur zu rätselhaften und monströsen Bildern. Alles im Mythos ist Realität, ein Äußeres, eine Vorstellung, mit der wir konfrontiert werden; es fehlt ihm völlig an gedanklicher Konstruktion. Der Mythos erzählt, und im Sinn der Erzählung ist sein universelles Wissen enthalten: Er ›besitzt Antworten, noch bevor Fragen gestellt werden‹.«[43] Unter der Voraussetzung, keine klare Abgrenzungen zwischen Vorstellung und Realität, Sein und Schein, Wesen und Erscheinung usw. zu kennen, entgeht dem Mythos demnach nichts, auch der »Un-Sinn« nicht.[44] Erst die neolithische Revolution bringt ihn im Zuge einer *»ersten Erschütterung«,* wie Patočka schreibt, an die Grenzen des Fraglichen, das als solches radikal aufbricht, wo alles einfache Akzeptieren von Gegebenem, Vorgefundenem, Überliefertem und bloßem Hörensagen aufhört und stattdessen ein *»sich aussetzendes Leben«* anfangen muss, das sich als »anders« erweisen wird, als »frei« und insofern *»ohne Zuflucht« bei vermeintlich fertig vorliegenden Antworten.*[45] Fraglich ist seither allerdings, ob auf diese Weise ein früher oder später restlos zu entmythisierendes bzw. zu entmythologisierendes Leben beginnen musste.

Immerhin lassen jedoch bereits die ältesten Thematisierungen von Mythen *als Mythen* in der griechischen Antike erkennen, dass man nicht mehr ungebrochen unter ihrem Eindruck lebte. Hans Blumenberg siedelt sie zwischen »in der Passivität dämonischer Gebanntheit« erlebtem *Terror* einerseits und der *Poesie* »imaginärer Ausschweifung anthropomorpher Aneignung der Welt« andererseits an und gibt damit einer voluminösen Bestandsaufnahme heutiger

siehe die Beiträge von R. Konersmann und R. Zill in: F. J. Wetz, H. Timm (Hg.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Frankfurt/M. 1999, 121–141, 164–183, sowie A. Friedrich, *Metaphorologie der Vernetzung. Zur Theorie kultureller Leitmetaphern*, Paderborn 2015, Kap. VII.

43 J. Patočka, *Zeit, Mythos und Glaube*, in: ders., *Kunst und Zeit. Kulturphilosophische Schriften*, Stuttgart 1987, 70–84, hier: 78.

44 J. Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Stuttgart 1988, 236 [=KE].

45 Ebd., 233, 62, 65. Hervorhebungen im Vorangegangenen v. BL.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Probleme der Mythenrezeption« die leitenden Stichworte vor.[46] Dabei insistiert er darauf, dass seinerzeit jeder das Recht gehabt habe, an erzählte Mythen zu glauben oder ihnen keinerlei Glauben zu schenken. Einer normativen Theologie seien sie nicht unterworfen gewesen. Die alte griechische Mythologie habe nicht den Glauben, sondern allenfalls die Phantasie beherrscht – und das auch nur in Spielräumen »angenehme[r] Zweideutigkeiten«, die die Freiheit menschlicher Imagination nicht übermäßig eingeengt hätten. So sehr sich diese Mythologie noch auf eine als ›kosmisch‹ aufgefasste Welt bezogen haben mag, so wenig sei sie noch dazu in der Lage gewesen, die damaligen Lebensformen (*bíoi*) durchgängig und »konsequent« zu prägen.[47]

Für Paul Veyne, der davon offenbar ebenfalls überzeugt ist, gründeten sich die Mythen der alten Griechen lediglich auf zunächst weitgehend unkritische Formen eines Glaubens und Vertrauens, das man anderen schenkte, die ihrerseits davon erzählten, was »man sagt«.[48] Nicht nur zeigte sich dabei das ›Glauben‹ in sehr unterschiedlichen, naiven, aber auch begrenzten Formen[49]; es war auch keineswegs ausgeschlossen, nicht mehr alles glauben zu *müssen* oder sich lieber auf Zwischeninstanzen wie Zeugen und Ermittler verlassen zu *wollen*, zumal wenn es darum ging, sich auf eine mehr oder weniger weit entfernte Vergangenheit zu beziehen.[50] Bedenkt

46 Die als solche allerdings energisch angefochten worden sind; vgl. TuS, 528 f., 533, 540 ff., 546. Es ist im Übrigen ein Desiderat, Querverbindungen zwischen Ricœur und Blumenberg weiter als bisher nachzugehen, dessen Interessen am Mythischen bis weit in die 1950er Jahre zurückgehen, wie jetzt seine *Schriften zur Literatur 1945–1958*, Berlin 2017, deutlich machen. Auf die sich daran anschließende Entwicklung von der frühen Metaphorologie über die Theorie der Unbegrifflichkeit bis zu den *Höhlenausgängen* sei hier nur am Rande hingewiesen. Siehe dazu den Beitrag von Alexander Friedrich in diesem Band.

47 Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotenzial des Mythos*, 17, 19. Jene Bestandsaufnahme geht auf eine Tagung im Jahre 1968 zurück. Querverbindungen zu Ricœur sind nur marginal festzustellen (TuS, 458, 634). Umgekehrt hat Ricœur die durch die vielbändige Reihe »Poetik und Hermeneutik« angestoßenen Forschungen offenbar nicht wahrgenommen.

48 Veyne, *Glaubten die Griechen an ihre Mythen?*, 35, 40 ff., 94, 160, 162.

49 Ebd., 160 f., Anm. 33, wo Veyne unter Verweis auf Jean Piaget von diesem zunächst als »banal« eingestuften Befund aus dazu übergeht, ähnlich wie Michel Foucault die Heterogenität verschiedener »Wahrheitsregime« anzunehmen, was einer eindeutigen Vorherrschaft mythischer Vorstellungen widerstreiten soll.

50 Ebd., 25, 28 f., 47.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

man nicht die praktische, auf Weisen des Weitersagens sich stützende Funktionsweise von Mythen in mythischen Lebensformen und die unterschiedlichen Formen des Glaubens an sie, so kommt es leicht zu einem »Mythos der Mythologie«, der *uns* daran glauben lässt, mythische Gehalte hätten ›archaisches‹ Leben ganz und gar bestimmt, und zwar gemäß einer Vorstellung von der praktischen Bedeutung von Mythen, die man sich erst später von ihnen gemacht hat, nachdem sie diese Macht bereits weitgehend eingebüßt zu haben scheinen.[51] Blumenberg spricht stattdessen von einem »*im Vergessen« mythischen Sinnes »lebendig Gebliebenen«,* das einer erklärenden Paraphrase bedürfe, die Mythen ironischerweise erst im Zuge ihrer Ausdeutung mächtig erscheinen lasse. So wird »Mythologie [...] nur als in ihre Rezeption übergegangene angetroffen«, die ihrerseits mit interpretativer Macht eine fragwürdige Remythisierung betreibt, wenn sie glauben macht, ›früher‹ habe man Mythen in ungebrochenem Glauben an sie wirklich gelebt (TuS, 32 ff.).

Zusätzliche Gründe dafür, einem Mythos der Mythologie mit großer Skepsis zu begegnen, ergeben sich aus der »neuen Macht mythischen Denkens«, das ihm in der Gegenwart politisch zugewachsen ist, wie Ernst Cassirer gleich zu Beginn seiner kurz vor Kriegsende (1945) abgeschlossenen Studie über den *Mythus des Staates* feststellte, nachdem er bereits im Kontext seiner *Philosophie der symbolischen Formen* untersucht hatte, was unter mythischem Denken und unter ›dem‹ »Mythos als Lebensform« vorzustellen ist.[52] War es Cassirer zunächst darum gegangen, die ›geistigen‹ Funktionen des Mythos herauszuarbeiten (statt ihn als primitives, konfuses, letztlich bloß irrationales Phänomen abzutun), so befürchtete er in den 1940er Jahren eine vollkommene Niederlage rationalen Denkens durch eine zuvor seines Erachtens ungekannte Macht des Mythischen, die, weit über Erzählungen hinausgehend, auf die sich die

51 TuS, 28, 36. Auch Nietzsche scheint, ohne Veynes spätere Fragen aufzuwerfen, jener Mythologie aufzusitzen, wo er der antiken mythischen Welt in der Sicht der damals Lebenden »gleiche[] Realität und Glaubwürdigkeit« bescheinigt; vgl. KSA 1, 55.

52 E. Cassirer, *Der Mythus des Staates* [1946/7], Hamburg ^{2}2016, 7 [=MdS]; ders., *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken*, Dritter Abschnitt; E. W. Orth, *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie: Studien zur Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Würzburg 1996, 42.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Etymologie des griechischen Begriffs *mythos* zunächst bezog (MdS, 35), politisch und manipulativ radikal in die gegenwärtigen Lebensformen der Menschen einzugreifen und sie schließlich wie im sogenannten Dritten Reich, aus dem Cassirer hatte emigrieren müssen, zu verfälschen drohte. Dabei lief die historisch-philologische, ethnologische, soziologische und religionsgeschichtliche Forschung, an die Cassirer in den 1920er Jahren zunächst anknüpfte, geradezu auf eine Identität von Mythos und Lebensform hinaus. Die archaischen, mythisch verfassten Lebensformen, denen man sich mit Edward B. Tyler und Henri Lévy-Bruhl, Emile Durkheim, James G. Frazer, Marcel Mauss u.a. zuwandte, kannten offenbar kein instrumentelles Verhältnis zu Mythen, wie es in einer geradezu inflationären Politisierung mehr oder weniger willkürlich herbeizitierter Mythen zu Cassirers Lebzeiten zum Vorschein kam, der nicht zuletzt deshalb an die rigorose *politische* Mythen-Kritik Platons erinnerte. »Von allen Dingen auf der Welt ist der Mythos das ungezügeltste und unmäßigste« und läuft wie nichts anderes der »dialektischen« Aufgabe zuwider, »das Unbegrenzte auf bestimmtes Maß zurückzuführen, dem Grenzenlosen Grenzen zu setzen« (MdS, 102 f.). Auf diese Weise drohte der Mythos die Grundlagen jedes Staates zunichte zu machen (MdS, 89), zumal in verzweifelten Lagen, wo die Menschen zu verzweifelten Mitteln zu greifen neigen.[53]

Als ein solches Mittel begriff Cassirer speziell politische Mythen (MdS, 363), wie sie der Nationalsozialismus instrumentalisiert hatte, der bewiesen zu haben schien, dass »der Mythos [...] nicht wirklich besiegt und unterdrückt« werden konnte. Vielmehr sei er »immer da, [...] auf seine Stunde und Gelegenheit wartend. Diese Stunde kommt, sobald die anderen bindenden Kräfte im sozialen Leben des Menschen aus dem einen oder anderen Grunde ihre Kraft verlieren und nicht länger imstande sind, die dämonischen mythischen Kräfte zu bekämpfen« (MdS, 364). Von derartigen Kräften *so* zu reden, als würden sie die Menschen nur wie ihnen gänzlich Fremdes heimsuchen, kann allerdings wiederum auf eine Mythisierung des Mythischen selbst hinauslaufen, das, wie Cassirer selbst betont,

53 Dagegen bedurfte aus Nietzsches Sicht jeder Staat mythischer Grundlagen (KSA 1, 145); und dem Grenzenlosen Grenzen zu setzen, statt es dionysisch zu affirmieren und ästhetisch darzustellen, wäre ihm als gänzlich abwegig erschienen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»sogar in primitiven Gesellschaften, wo Mythus das Ganze des sozialen Fühlens und des sozialen Lebens des Menschen durchdringt, [...] nicht immer auf gleiche Weise« und »in der gleichen Stärke« wirksam ist (MdS, 361). Es gebe sogar in solchen Gesellschaften stets eine »weltliche Sphäre«, die »vollständig von der Erfahrung und Vernunft kontrolliert ist und vollständig unberührt von allen mystischen Elementen« bleibe (MdS, 362). Das habe sich erst seit 1933 durch eine politische »Technik des Mythos« geändert[54]; und zwar derart durchgreifend, dass es nur noch »wenige Worte« zu geben scheint, »die die allgemeine Zerstörung überlebt haben«, zu der es aus Cassirers Sicht gerade deshalb gekommen ist, weil man das menschliche Leben radikal politischer Verfügungsmacht zu unterwerfen versucht hat. Gemeint ist hier nicht weniger als die Zerstörung der »ganze[n] Form unseres sozialen Lebens« (MdS, 367 ff.) – gerade durch politische Versuche, eine bloß imitierte Substanzialität und Identität von Mythos und Lebensform herzustellen. »So absurd und unangemessen, so phantastisch und lächerlich« man die neuen politischen Mythen zunächst gefunden hat, so fatal war es, sie in dieser Hinsicht nicht recht ernst zu nehmen. Diesen »Fehler« dürfe man keinesfalls wiederholen. Denn was durch die Instrumentalisierung politischer Mythen drohte, sei geradezu eine Zerstörung der »Logik der sozialen Welt«, die, wie Cassirer noch hoffte, »nicht ungestraft verletzt werden« könne (MdS, 387 f.).

Cassirer, der am 13. April 1945 in New York verstarb, hat mit diesen quasi testamentarischen, mahnenden Worten der philosophischen Erforschung von Mythen und Mythisierungen, Mythologien und Mythologisierungen, die nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs ganz neu einsetzen musste, gleich Mehreres ins Stammbuch geschrieben: Es handelt sich bei Mythen ursprünglich um eine Angelegenheit von Lebensformen, die zu keiner Zeit ›restlos‹ mythisch bestimmt waren. Das droht erst durch eine politische Instrumentalisierung von Mythen, die die Philosophie dazu zwingt, sich kritisch zu ihnen zu verhalten. Andernfalls macht sie sich einer Mythisierung des Mythischen selbst schuldig, die einerseits die das Leben angeblich durchgreifende Macht von Mythen überschätzt und andererseits übersieht, welchen Anteil eine erst unserer Zeit zu verdankende Politisierung des Mythischen daran hat. Weit entfernt, letzteres ins

54 Vgl. weiter unten Anm. 125 zu Hermann Broch.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Reich einer archaischen Vorvergangenheit verweisen zu können, sieht sich die Philosophie des Mythos bzw. des Mythischen mit einer Überfülle mythischer Gehalte konfrontiert, deren Fundierung in kulturellen Lebensformen zwar fraglich erscheint.[55] Es kann jedoch nicht einfach davon ausgegangen werden, wir lebten bereits in einem weitgehend entmythisierten bzw. entmythologisierten Zeitalter. Das anzunehmen, würde auf einen Mythos der Aufklärung über Mythen hinauslaufen, die speziell als politisch Bedrohliches unweigerlich im Spiel bleiben, wie Cassirer glaubte.

3. Entmythologisierung im Kontext einer Überfülle von Mythologemen: Voraussetzungen der Erforschung von Mythen nach 1945 (b)

In einer unaufhebbaren Pluralität von kulturellen Gedächtnissen[56] ist uns eine Vielzahl von Mythen überliefert, die sich im Rahmen der von Herbert Jennings Rose, Robert v. Ranke-Graves und vielen anderen rekonstruierten griechischen Mythologie als komplex miteinander verflochten, aber auch, wie besonders im Fall der Sagen von Orpheus' Trauer und Odysseus' Irren durch die Welt, als von ihrem früheren Kontext abgespaltene Mythologeme bis in die Gegenwart hinein transponierbar erwiesen haben.[57] Dank komparativer anthropologischer, religionshistorischer und ethnologischer For-

55 Allerdings vermittelt das überreichliche Vorhandensein von Mythen und Mythologemen keineswegs ohne Weiteres auch eine »ursprüngliche Sinnfülle« (vgl. P. Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* [1969/^{2}2013], Paris 2017, 53–97 [=CI]; dt.: *Struktur und Hermeneutik* [1963], in: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973 [=HuS], 37–79, hier: 39 f.). Im Gegenteil kann sich deren Überlieferung auch in dem Maße erschöpfen, wie sie Symbole mythologisiert und dabei deren Bedeutung gleichsam gerinnen lässt. Dann käme der Mythos einer toten Überlieferung gleich; und nur gegen ihn wäre diese wieder zum Leben zu erwecken.

56 Zum Begriff des kulturellen Gedächtnisses vgl. J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992.

57 Vgl. Blumenberg, AM, 193; TuS, 65; W. Storch (Hg.), *Mythos Orpheus. Texte von Vergil bis Ingeborg Bachmann*, Leipzig ^{3}2001.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schungen, die längst den europäischen kulturhistorischen Rahmen gesprengt haben, sind in dieser Mythologie Grundmotive erkennbar geworden, die sich weltweit im Erbe archaischer und schriftloser, aber auch hochkultureller Lebensformen erkennen lassen. Diese Motive betreffen vor allem die Frage, woher die Menschen kommen, woraus sie abstammen, was sie als solche ausmacht, was sich im Zeichen ihrer Ursprünge zugetragen hat und wie die von letzteren sich ableitende Gegenwart und Zukunft im Ganzen ihrer jeweiligen Welt zu verstehen ist, sei es in der Form rituell zu gewährleistender Wiederholung der Ursprünge, sei es als deren Verlust, Verrat oder Überwindung. Stammen sie, als Autochthone, von der Erde oder von einem Urelternpaar ab[58] – oder verdankt sich ihre Existenz dem Licht[59], dem ›Wort‹[60], der Sprache oder dem Raub des Feuers[61]? Erinnern sie sich daran – oder haben sie ihre Ursprünge vergessen, um sie womöglich gerade deshalb auf fatale Weise zu wiederholen? Ist die Form der Wiederholung am Ende nur dank der Erinnerung an Mythen zu verstehen, die davon erzählen, wie ›der Mensch‹ seine Grenzen übertreten konnte, sei es, um schuldig zu werden, sei es, um sich fortan seiner selbst schämen zu müssen[62] oder um endlich von all dem frei zu sein? Lehren Mythen in der Form exemplarischer bzw. paradigmatischer Geschichten, die sich in einer nicht datierbaren, *legendären Zeit*[63] zugetragen zu haben scheinen, wie ›der Mensch‹ werden konnte, was er nunmehr unabänderlich zu sein hat: ein schuldiges, sich seiner selbst schämendes, um seine in-

58 Vgl. A. O. Lovejoy, *Die große Kette der Wesen* [1936/1964], Frankfurt/M. 1985, 323, 351; C. Jamme, *»Gott an hat ein Gewand«. Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart*, Frankfurt/M. 1991, 204, 217; E. Voegelin, *Rasse und Staat*, Tübingen 1933, 172.

59 Vgl. AM, 194, 225, 229.

60 AM, 621.

61 AM, 129, 394, 422, 508.

62 Vgl. AM, 364.

63 Vgl. den Begriff der mythischen bzw. remythisierten Zeit in: P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. III: Die erzählte Zeit* [1985], München 1991, 166 f., 215 [=ZEIII] (frz.: *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*, Paris 1985, 154 f., 196 f. [=TRIII]), sowie die Unterscheidung von mythischem Anfang und *arché* ebd., 420 f. (TRIII, 377 f.). Letztere soll »wiederholt« bzw. in die Gegenwart wieder eingeholt werden, aber als letztlich unerforschliches »Mysterium der Zeit« im Verhältnis zu ihrem Anderen (ebd. 432, 437/TRIII, 388, 392). Von einer bloßen Überwindung des Mythischen kann auch hier keine Rede sein.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nere Einheit und um seine frühere bruchlose Verbundenheit mit der Natur gebrachtes, gerade deshalb in seiner Freiheit zugleich unfreies Un-Wesen, das sich schicksalhaft oder tragischerweise immer wieder in Verhältnisse und Taten verstrickt, die ihn von sich selbst, von Anderen, von der Natur und von seinen eigenen Ursprüngen trennen, an die er sich eben deshalb immer wieder zu erinnern hat und die er auf diese Weise zu erneuern versuchen muss? Oder lähmt die Erinnerung an diese Geschichten nur eine rückhaltlose Freiheit, die sich über die Scham genauso hinwegsetzen kann wie über jede Schuld und die keineswegs einem vermeintlichen Paradies nachzutrauern braucht, in dem sie angeblich von beidem nicht belastet gewesen sein musste?[64] War ihr nicht seit jeher ›alles erlaubt‹?[65] Konnte sie nicht jedes Verbot und jedes Gesetz übertreten und sogar die Übertretung als solche verneinen? Oder haben erste, ›ursprüngliche‹ Untaten unvermeidlich *beides* auf den Plan gerufen: das Gesetz und die Übertretung, das Verbot und die Versuchung, sich ihm zu widersetzen?[66]

Genau dies: wie sie zu interpretieren sind, lehren Mythen keineswegs ohne Weiteres und von sich aus. Im Gegenteil: sie nähren des öfteren den Verdacht, sie sollten kaschieren, bannen oder leugnen, wogegen sie sich wenden – vor allem die überwältigenden Schrecken, denen sich menschliches Leben seit jeher auf der Welt ausgesetzt sah.[67] Kritische Nachfragen wie die, wie es sich zu mythisch verarbeiteter, ›gedichteter‹, rituell wiederholter und narrativ verge-

64 Vgl. Patočka, KE, 234.

65 A. Camus, *Der Mensch in der Revolte* [1951], Reinbek 1969, 50. Oder handelt es sich hier um einen totalitären Mythos, der glauben machen sollte, alles sei erlaubt, wogegen Hannah Arendt nach Ricœurs Einschätzung ihren Versuch setzte, »die Bedingungen einer nicht-totalitären Welt zu denken«? P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 229; dt.: *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 238.

66 Vgl. G. Bataille, *Die Literatur und das Böse*, München 1987, 183 unter Verweis auf Marcel Mauss' Begriff der Transgression und Roger Caillois, sowie Vf., *Leidenschaftliche Souveränität und Unannehmbarkeit der Gewalt. Georges Bataille im Kontext politischer Theorie*, in: M. Riekenberg (Hg.), *Die Gewaltsoziologie Georges Batailles*, Leipzig 2012, 123–150.

67 TuS, 23, 33, 49 f.; W. Lange, *Tod ist bei Göttern immer nur ein Vorteil. Zum Komplex des Mythos bei Nietzsche*, in: K. H. Bohrer (Hg.), *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Frankfurt/M. 1983, 111–137, hier: 115, 117, 120 [=MuM].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

genwärtigter Wirklichkeit verhalten hat, wurden erst durch eine Erforschung von Mythen auf den Plan gerufen, die der mythopoetisch-imaginativen Kraft mündlicher Überlieferung weniger denn je unterworfen war und sie vielfach *als nur noch lesbares* ›Kulturgut‹ vorfand.[68] Von Mythen hörte sie kaum mehr; man las allenfalls noch von ihnen in Formen einer Dichtung[69], die offenbar keine Lebensform mehr unvermittelt prägen konnte und wohl auch schon im alten Griechenland nicht mehr hatte prägen können. So war dem ersten Anschein nach von Mythen nur noch unter entmythisierten bzw. entmythologisierten Voraussetzungen zu handeln, die paradoxerweise jedoch remythisierende und remythologisierende Folgen zeitigen konnten, wenn Mythen in geschichtlichem Rückblick überhaupt erst als schicksalhafte Macht charakterisiert wurden.

Dafür ist Freuds Beschreibung des ersten Mordes an jenem Vater, der aufseiten seiner Söhne kollektives und in gewisser Weise erbliches Schuldbewusstsein nach sich gezogen haben soll, das bezeichnendste Beispiel. Im Lichte der psychoanalytischen Theorie dieses ›ursprünglichen‹ Verbrechens konnte man mit Jacques Lacans *Séminaire VII. L'Étique de la psychanalyse* zu dem Schluss gelangen, es sei geradezu die Funktion des Vaters, »ein Mythos zu sein«, und zwar als »toter Vater«.[70] So konnte die kritische Rekonstruktion von Mythen unter entmythologisierten Voraussetzungen angeblich zur Stiftung eines neuen Mythos führen, der erst im Nachhinein als ›uralt‹ und dementsprechend mächtig erschien.[71] »Niemand wäre

68 Schon Aristoteles befand in seiner *Poetik*, es sei keineswegs notwendig, sich beim Schreiben einer Tragödie an geheiligte Mythen zu halten, da selbst die bekanntesten Stoffe »nur wenigen bekannt sind«; vgl. Veyne, *Glaubten die Griechen an ihre Mythen?,* 59.

69 »Wir kennen keinen einzigen griechischen Mythos in seinem rituellen Zusammenhang«, betont deshalb Eliade, für den es im Hinblick auf »lebendige Mythen« genau darauf aber entscheidend ankäme. M. Eliade, *Die Sehnsucht nach dem Ursprung. Von den Quellen der Humanität* [1969], Frankfurt/M. 1976, 105 [=SnU].

70 Vgl. B. H. F. Taureck, *Ethik im Kontext Lacans*, in: ders. (Hg.), *Psychoanalyse und Philosophie. Lacan in der Diskussion*, Frankfurt/M. 1992, 138–172, hier: 159.

71 Erst recht in Verbindung mit einer Trieblehre, von der Freud selbst gesagt hatte, sie bringe »mythische Wesen« zur Sprache; vgl. P. Ricœur, *Une interprétation philosophique de Freud*, in: *Bulletin de la Société française de la Philosophie LIX,* no. 3 (1966), 73–102, hier: 97; S. Freud, *Neue Folgen zur Einführung in die Psychoanalyse* [1932], *Gesammelte Werke. Bd. XV*, London 1940–1952, 101;

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

imstande, in den primitiven Religionen oder Mythologien auch nur einen Fall eines ermordeten Vaters zu entdecken«, behauptete dagegen einer ihrer besten Kenner, Mircea Eliade. »Dieser Mythos ist von Freud geschaffen worden. Und, was noch interessanter ist: Die intellektuellen Eliten akzeptieren ihn (weil sie ihn verstehen? Oder weil er für den modernen Menschen wahr ist?).«[72]

Es lässt sich kaum eine empirische Forschung vorstellen, die nachzuweisen in der Lage wäre, inwieweit dieser Mythos tatsächlich rezente Lebensformen prägt. Ein Mythos, der das nicht vermag, ist am Ende doch nur eine phantastische Geschichte, wie die Neue Mythologie der deutschen Frühromantiker eine weitgehend esoterische Angelegenheit[73] oder, bestenfalls, eine kulturhistorische und -kritische Angelegenheit, aber keine gelebte Wirklichkeit. Die gleiche Fragwürdigkeit dürfte zahlreiche andere Mythen betreffen, von denen es paradoxerweise gerade in der Moderne als des Zeitalters der Demystifizierung und der Entmythologisierung nur so wimmelt. Wo das Vorliegen eines Mythos festgestellt wird, handelt es sich bei näherem Hinsehen vielfach jedoch um eine Diagnose, die als solche bereits entmystifizierend wirkt, auch wenn das nicht unbedingt beabsichtigt ist: Von Freuds »Mythos vom Urverbrechen«[74] und vom Prometheus-Mythos, der »als Sinnbild des homo faber, wie ihn das Atomzeitalter geprägt hat«, »unter den antiken Gestalten, die das Gedächtnis des Abendlandes bewahrt«, bis heute »vielleicht den ersten Rang« einnimmt[75], über Thomas Hobbes' *Leviathan* oder *Behemoth* als Mythos des Staates[76], den »Mythos« Adam Smiths als Gründervater aufgeklärter Ökonomie weiter über den »Mythos

---

sowie zur Aktualität dieser Problemlage: J. N. Howe, K. Wiegandt (Hg.), *Trieb. Poetiken und Politiken einer modernen Letztbegründung*, Berlin 2014.

72 Eliade, IM, 220 (Notiz aus dem Jahre 1960); SnU, 74 f. Zur zuletzt gestellten, hier nicht zu entscheidenden Frage vgl. C. Lévi-Strauss, *Strukturale Anthropologie I,* Frankfurt/M. 1978, 224 f. [=SAI].

73 K. H. Bohrer, *Friedrich Schlegels Rede über die Mythologie*, in: MuM, 52–82, hier: 71.

74 P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud* [1965], Paris 1995, 558 [=DlI]; dt.: *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/M. 1974, 547 [=DI].

75 K. A. Pfeiff, *Nachwort,* in: Aischylos, *Prometheus,* Paderborn 1964, 48–91, hier: 48; vgl. Ricœur, SdB, 249.

76 B. Willms, *Der Weg des Leviathan. Die Hobbes-Forschung von 1968–1978*, Berlin 1979.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vom 19. Jahrhundert« als einer Welt der Sicherheit[77], die es in Wahrheit gar nicht gegeben habe, den »Mythos« eines ›gehegten‹ Staatenkrieges«, der schon in dieser Zeit in Wirklichkeit jederzeit zum »Äußersten« zu eskalieren drohte[78], den »Mythos des Erbfeindes im Westen«[79], den Mythos der (biologisch unhaltbaren) »Rasse«[80], des fiktiven »Dritten Reiches« und des »Lebensraums«[81], den durch Rienzi-, Lohengrin-, Parsival- und Siegfried-Anleihen überdeterminierten »Hitler-Mythos«[82], den Mythos der angeblich nur missbrauchten, ansonsten aber soldatisch untadeligen Wehrmacht[83], den »Evolutionsmythos« als tragendem Gerüst der Geschichte[84], den »Sowjet-Mythos«, dem vor allem Gläubige außerhalb Russlands lange verfallen zu sein schienen,[85] den gerade im Westen verbreiteten modernen Mythos der Beherrschbarkeit der Natur und den »Mythos der Machbarkeit« gesellschaftlicher Verhältnisse bzw. »des

77 Vgl. G. Steiner, *In Blaubarts Burg. Anmerkungen zur Neudefinition der Kultur*, Frankfurt/M. 1972, 13, 15, 17, 37. In diesem Kontext mag Steiner an Stefan Zweigs Beschreibung der (vermeintlich noch sicheren) »Welt von gestern« gedacht haben.

78 Wie es schon Carl v. Clausewitz in seiner Theorie des Krieges beschrieben hatte.

79 T. Mann, *Essays. Bd. 2. Politik*, Frankfurt/M. 1977, 324.

80 P. Weingart, J. Kroll, K. Bayertz, *Rasse, Blut und Gene. Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland,* Frankfurt/M. 1992.

81 L. Kettenacker, *Der Mythos vom Reich*, in: MuM, 261–289.

82 H. R. Vaget, *»Wehvolles Erbe«. Richard Wagner in Deutschland. Hitler, Knappertsbusch, Mann*, Frankfurt/M. 2017, 69, 103, 114, 128, 455. Für diesen Hinweis danke ich meinem Bruder Ansgar.

83 P. Eichel, *Politik mit der Erinnerung. Gedächtnisorte im Streit um die nationalsozialistische Vergangenheit,* München, Wien 1995, 10.

84 Vgl. A. Reif (Hg.), *Antworten der Strukturalisten*, Hamburg 1973, 151 f., 157.

85 A. Koestler, *Der Yogi und der Kommissar (1941–1950)*, in: *Diesseits von Gut und Böse*, Bern, München, Wien 1965, 9–187.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sozialen«[86] bis hin zum »Mythos Jugend«[87] und zum Mythos der »Befreiung der Farbe« in der Kunst[88] – all das noch überboten vom apokalyptisch grundierten »Mythos der Krise«[89] als eines Vorscheins katastrophalen Untergangs, ein Thema, das »fast schon zu einem Genre geworden ist« (Annie Le Brun).[90]

Wer in dem einen oder anderen Kontext von einem Mythos spricht, trifft nicht bloß eine deskriptive Feststellung, sondern entzaubert ihn quasi im gleichen Atemzug.[91] Kann der als solcher bezeichnete und erkennbar gewordene Mythos überhaupt machtvoller Mythos *bleiben*? Nichts leichter, so scheint es, als das: etwas oder jemanden als Mythos zu bezeichnen und instantan als solchen zu entmächtigen. Wie auch immer in speziellen oder das menschliche Leben im Ganzen betreffenden Fällen eine mythische Orientierung wirksam gewesen sein mag, sie erscheint als erkannte oder entlarvte zugleich als illusionär, ideologisch oder schlicht unzutreffend. So argumentierte zuletzt noch der programmatische Aufklärer Steven Pinker: die Rede vom 20. Jahrhundert als einem »Jahrhundert des

86 H. Kesting, *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg. Deutungen der Geschichte von der Französischen Revolution bis zum Ost-West-Konflikt,* Heidelberg 1959, 63 f. Auch Ricœur reihte anfangs das Soziale (mit Blick auf Auguste Comte und Émile Durkheim) unter die modernen Mythen ein: »La Société de Durkheim est un abstrait, un mythe comme l'Homme de Feuerbach, le citoyen des libéraux, l'État des hégéliens, l'Utopie de Proudhon, la morale kantienne, la religion du vicaire savoyard. Elle doit être jointe aux autres avatars de l'absolu et de Dieu. En se forgeant tous ces absolus, l'homme fait semblant d'être esprit.« P. Ricœur, *Nécessité de Karl Marx*, in: *Être 2*, no. 5 (1937/8), 6–11, hier: 7. An dieser Stelle klingen bereits Grundmotive der späteren Ideologiekritik Ricœurs an, die sich nicht an Prophetien und Utopien eines »abstrakten Menschen«, sondern an praktischen Herausforderungen (*exigences*) orientiert, für die es im Sozialen Zeugnis abzulegen gelte. *Évasion ou témoignage* lautet schon hier die entscheidende Alternative (ebd., 9, 11).

87 T. Kroebner, R.-P. Janz, F. Trommler (Hg.), »*Mit uns zieht die neue Zeit.*« *Der Mythos Jugend*. Frankfurt/M. 1985.

88 J. Crary, *Aufmerksamkeit*, Frankfurt/M. 2002, 134.

89 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung Bd. II: Zeit und literarische Erzählung* [1984], München 1989, 41; frz.: *Temps et récit. Tome II. La configuration du temps dans le récit de fiction*, Paris 1984, 40.

90 Zit. n. J.-L. Nancy, *Äquivalenz der Katastrophen (Nach Fukushima)*, Zürich, Berlin 2013, 15.

91 Vgl. P. Stoellger (Hg.), *Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten*, Tübingen 2014.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Völkermords« sei nichts als ein Mythos[92], Genozide aber beileibe keine spezifisch moderne Angelegenheit. Dabei brachte er ein Verständnis von Aufklärung ins Spiel, das seinerseits scheinbar überhaupt keiner Mythisierung oder Mythologisierung zu verdächtigen ist und ohne Weiteres dazu in der Lage zu sein scheint, Mythen zum bloßen Vorurteil oder Gerücht zu depotenzieren.

Dabei steht die Aufklärung – auch über Mythen selbst – längst in dem Verdacht, ihrerseits dem Mythischen verfallen zu sein; vor allem, wenn sie so verstanden wird, dass Aufklärung als solche bereits die fraglichen Mythen entzaubert und wirkungslos werden lässt. Derart aufgefasste Aufklärung sei selbst ein Mythos, lehrten schon Max Horkheimer und Theodor W. Adorno[93] – in dem Wissen, dass diese Einsicht auf ihre eigene »Dialektik der Aufklärung« zurückfallen könnte.[94] Kehrt Mythisches womöglich in jedem Versuch, sich von ihm zu lösen, wieder?[95] Betrifft das am Ende auch jeden Versuch, über Illusionen und Ideologien aufzuklären?[96] Erhebt die Kritik des angeblich bei beiden Philosophen anzutreffenden »Mythos der Zweckrationalität« ihn nicht überhaupt erst dazu, um im gleichen Augenblick glauben zu machen, er müsse als derart entlarvter bereits seine Kraft entscheidend einbüßen?[97]

Obgleich dieser Verdacht nicht erst seit Horkheimer und Adorno in der Welt ist, geht die in der Regel disqualifizierend und polemisch gemeinte Feststellung, etwas sei ›nur‹ ein Mythos, auch bei Philosophen bis heute erstaunlich unkritisch durch. Sie fungiert wie eine rhetorisch-politische Spielkarte, mit der man alles entwerten kann,

92 S. Pinker, *Gewalt*, Frankfurt/M. 2013, 477–490, 495.

93 M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* [1944], Frankfurt/M. 1971, 10 ff.; T. W. Adorno, *Negative Dialektik* [1966], Frankfurt/M. 1975, 394.

94 Bataille, *Die Abwesenheit des Mythos* (s. o., Anm. 2); O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie,* Frankfurt/M. 1982, 14.

95 Dem entsprechend scheinen wir »zu einer unaufhörlichen Symbiose aus Mythos und selbst mystifizierender Entzauberung verdammt«; R. Comay, *Die Geburt der Trauer. Hegel und die Französische Revolution,* Konstanz 2018, 110.

96 Hier kann nur *en passant* darauf verwiesen werden, dass die aufgeworfenen Fragen zumindest implizit in Ricœurs 1975 gehaltenen Chicagoer *Lectures on Ideology and Utopia* (New York 1986) wieder auftauchen. Siehe auch P. Ricœur, *L'herméneutique de la sécularisation. Foi, idéologie, utopie*, in: *Archivio di Filosofia 46*, no. 2–3 (1976), 49–68.

97 J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt/M. ^{2}1985, Kap. V, 138.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

angefangen beim ›Gegebenen‹, das bei Autoren wie Wilfried Sellars als bloßer Mythos gilt[98], oder auch beim »Mythos der erfüllten Präsenz«[99], wie ihn Derrida Lobrednern der Stimme von Rousseau über Husserl bis hin zu Lévi-Strauss glaubte nachweisen zu können. Bloß Gegebenes und vollkommen Gegenwärtiges gebe es nicht, des »Mythos vom Gegebenen« sollten sich Philosophen endlich entledigen, heißt es.[100]

Womöglich ist auch »der Andere« bloß ein Mythos. »Wenn die Existenz des Anderen kein reiner Mythos ist«, müsste ich »im tiefsten Innern meiner selbst [...] Gründe finden, an den Anderen *zu glauben*, aber an den Anderen selbst als einen, der nicht ich ist«, lesen wir bei Sartre[101], der auch »den Mythos vom allgemeinen Menschen« zurückweist[102] und sich für eine »Gesellschaft ohne Mythos« ausspricht, wobei er nicht weniger als das Kapital, die Arbeit, die Nation, den Staat und die Diktatur des Proletariats im Auge hat.[103] Wenn all das erst einmal gründlich entmystifiziert ist, wird vielleicht ein Humanismus jenseits des Hungers und aller uns knechtenden Bedürfnisse möglich werden, spekuliert Sartre (EM, 106, 117) – ohne zu bedenken, ob nicht ein imaginärer »Mensch ohne Mythos« schließlich »so weitgehend entfremdet« sein könnte, »dass er nur noch als das handelnde Bewusstsein dieses Nichts erscheint« (Maurice Blanchot).[104] Und hat nicht gerade Sartre selbst, weit entfernt, sich zu radikaler Entmystifikation durchzuringen, die Geschichte zum eigentlichen Mythos, ja zum Kultgegenstand erhoben, wie es ihm in der Tat Lévi-Strauss und Foucault glaubten vorwerfen zu

98 P. Bieri, *Analytische Philosophie des Geistes*, Königstein/Ts. 1981, 23; G. Gamm, *Nicht nichts. Studien zu einer Semantik des Unbestimmten*, Frankfurt/M. 2000, 160 ff., 170 zu Willard v. O. Quine und Donald Davidson; Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotenzial des Mythos*, 38, zu Adorno.

99 J. Derrida, *Grammatologie,* Frankfurt/M. 1983, 143.

100 Vgl. dagegen B. Waldenfels, *Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung*, Berlin 2010, 109, 11, zum »Faktum der Erfahrung« – ohne »Mythos des Gegebenen«.

101 J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* [1943], Reinbek 1993, 454 f.; ders., *Bewußtsein und Selbsterkenntnis* [1947], Reinbek 1973, 9, 19; ders., *Drei Essays,* Frankfurt/M., Berlin, Wien 1975, 25 ff.

102 J.-P. Sartre, *Überlegungen zur Judenfrage*, Reinbek 1994, 82, 86.

103 J.-P. Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, Reinbek 2005, 118 [=EM].

104 M. Blanchot, *Die Freundschaft*, Berlin 2011, 105.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

müssen[105], so dass »die einzige Frage« scheinbar noch die sein konnte, »ob man nach dem Sturz des hegelschen Götzen endlich zu einer nüchternen Konzeption« der Geschichte gelangen wird, wie Vincent Descombes meinte?[106]

›Nüchtern‹ soll hier wohl besagen: restlos entmystifiziert – mit der Folge, dass eine derart aufgefasste Aufklärung unaufgeklärt über sich selbst zu bleiben droht, wie es schon Søren Kierkegaard in seiner Schrift *Der Begriff Angst* andeutete, wo er feststellte, »daß keine Zeit so schnell dabei war, Verstandesmythen hervorzubringen, wie die unsrige, die selber Mythen hervorbringt, während sie doch alle Mythen ausrotten will«.[107] Genau das könnte der hartnäckigste aller Mythen sein: der Mythos von einem »Wissen, das von allem Mythos rein ist«.[108] Seitdem dieser Verdacht geäußert wurde, kommt es nicht mehr in Frage, die Auseinandersetzung mit Mythen lediglich als deren sie entmystifizierende Vergegenständlichung zu begreifen, ohne zu bedenken, ob nicht genau dies das Einfallstor einer unerkannten Mystifizierung eines sich selbst bereits für entmystifiziert haltenden und zu radikaler Entmystifizierung befähigten Bewusstseins ist.

Offenbar sind Mythen keineswegs ohne Weiteres auszurotten oder durch Rationalisierung einfach zu überwinden, so dass man sie ohne die geringste Nachwirkung hinter sich lassen könnte. Insofern zeichnet sich längst kein direkter, undialektisch gangbarer Weg »von Mythos zum Logos« (Wilhelm Nestle)[109] mehr ab. Wer ihn wie schon Lukrez durch ›Physik‹ rückstandslos zu neutralisieren glaubt, macht am Ende nur die seit jeher stattgefundene und nach wie vor erforderliche »Arbeit« *des* und *am* Mythos unkenntlich, gibt Blumenberg

105 C. Lévi-Strauss, D. Eribon, *Das Nahe und das Ferne. Eine Autobiographie in Gesprächen*, Frankfurt/M. 1989, 174, 181 [=NuF]; Eribon, *Michel Foucault*, 255.

106 V. Descombes, *Das Selbe und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich 1933–1978*, Frankfurt/M. 1981, 131.

107 S. Kierkegaard, *Werke I. Der Begriff Angst* [1844], o. O. 1960, 44 (§6).

108 Zit. n. Descombes, *Das Selbe und das Andere*, 110.

109 Vgl. J. Derrida, *Chōra*, Wien 1990, 24. Mit jenem Gegensatz eröffnet Ricœur seinen Beitrag *Mythe 3. L'interprétation philosophique*, in: *Encyclopaedia Universalis IX,* Paris 1971, 530–537 (auch in: *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3,* Paris 2013, 237–276), wo er mit Blick auf Schellings Begriff des Tautegorischen zu bedenken gibt, ob Mythen eine Wahrheit zu entnehmen wäre, die anders (v.a. begrifflich) nicht zum Ausdruck gebracht werden könnte. ›Nicht anders‹ heißt schon hier, unter Verweis auf Roman Jacobson, nur auf metaphorischer Grundlage (ebd., 532).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu bedenken (AM, 133). Das Gleiche gilt für eine ›romantische‹ Art der Einfühlung in Mythisches, die es zunächst als nachwirkungslos Vergangenes nimmt und es sodann für die Gegenwart glaubt retten zu sollen in »totem antiquarischen Treiben«.[110]

Auch Hegel, der so hart über die Romantiker gedacht hat, wollte aber weder den Mythos noch auch das Mythische einfach hinter sich lassen, wie die ihm zugeschriebene Rede von einer neuen »Mythologie der Vernunft« beweist.[111] Und ist nicht die Idee einer durchgängig zu rationalisierenden Geschichte, die ungeachtet aller offenkundigen Unvernunft bereits auf dem besten Wege dahin ist, vernünftig zu werden, ihrerseits ein Mythos? Oder wird die Zukunft der Geschichte auf jeden Fall eine »Vergangenheit ohne Mythos«, auch ohne jeglichen derartigen Mythos der Vernunft erfordern, wie es der britische Historiker John H. Plumb nahelegte?[112]

Ersichtlich bezieht sich *diese* Frage nicht mehr nur auf einzelne Mythen oder auf eine komplexe, gegenständlich vorliegende Mythologie, sondern darüber hinaus auf jedes sie überliefernde und nachträglich rekonstruierende Verhältnis zu ihr, das, wenn es als sie eindeutig überwindendes oder aufhebendes begriffen wird, ebenfalls als mythisches bzw. mythisierendes erscheinen kann. Nicht nur einzelne Mythen und Mythologien können gewissermaßen (wie geschwächt, verblasst und fragmentarisch auch immer) ›überleben‹, auch *im Verhältnis zu ihnen* kann Mythisches wiederkehren, wiederaufleben oder neu einsetzen, so dass sich jedes kritische Bedenken dieses Verhältnisses dazu gezwungen sieht, nach der Gegenwärtigkeit von Mythos und Mythischem im *prima facie* Nicht-Mythischen bzw. Entmythisierten zu fragen, ohne dass man sich dabei je dessen sicher sein könnte, beides werde nicht *a tergo* in der Reflexion dieses Verhältnisses selbst wiederkehren, wie verwandelt auch immer.

Schon Giambattista Vico begriff Geschichte nicht als Überwindung des Mythos, sondern letzteren als deren auf Dauer tragende

110 O. Pöggeler, *Hegels Kritik der Romantik*, München 1999, 81.

111 C. Jamme, H. Schneider (Hg.), *Mythologie der Vernunft. Hegels ›ältestes Systemprogramm‹ des deutschen Idealismus,* Frankfurt/M. 1984.

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schicht.[113] Und noch Leszek Kołakowski fragte explizit nach der bleibenden »Gegenwärtigkeit des Mythos«.[114] Die Frage ist allerdings, wie diese Gegenwärtigkeit zu verstehen sein soll. In diesem Punkt gehen bis heute die Standpunkte weit auseinander. So sprach Hans-Georg Gadamer, der um Alfred Rosenbergs, 1930 veröffentlichte nazistische Programmschrift *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* wie auch um Ernst Jüngers dezidiert anti-historische und anti-demokratische Mythisierung des »Arbeiters«[115] (1932) sehr wohl wusste, Mythen erstaunlicherweise generell die »Offenbarung der eigentlichen Kraft der Geschichte« in der »unendliche[n] Wüste des aufgeklärten Bewußtseins« zu.[116] Dagegen vermochten mit der Erforschung von Mythen derart Vertraute wie Lévi-Strauss in ihrer eigenen Gegenwart nach dem von ihnen festgestellten »Zerfall der Mythologie« allenfalls noch atavistische Reste von ihr zu erkennen, etwa in der Musik Richard Wagners[117] (ungeachtet ihrer schon von Nietzsche nach anfänglicher Bewunderung verspotteten antiquarischen Staffage und ohne Berücksichtigung ihrer späteren, besonders durch Thomas Mann[118] gebrandmarkten politischen Ausschlachtung durch die nazistische Phantasmagorie eines sich selbst mystifizierenden

113 G. Vico, *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker* [1725/^{3}1744], Reinbek 1966, 10–20; F. Fellmann, *Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte,* Freiburg i. Br., München 1976, 28, 55.

114 L. Kołakowski, *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, München 1973; zum Verhältnis zwischen Jaspers und Bultmann speziell: ders., *Die Illusion der Entmythologisierung*, in: *Die Moderne auf der Anklagebank,* Zürich 1991, 70–96.

115 Vgl. zum Kontext J. Traulau, *Unterirdische Territorien der Moderne: Die Auflösung des Subjekts in Ernst Jüngers ›Der Arbeiter‹,* in: P. Koslowski, R. Schenk (Hg.), *Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover 9* (1998), 163–190, hier: 184.

116 H.-G. Gadamer, *Kleine Schriften I*, Tübingen 1976, 10; ders., *Philosophische Lehrjahre*, Frankfurt/M. 1977, 51. Siehe auch Anm. 87 zum Beitrag Hermeneutik im Kontext des 20. Jahrhunderts (Bd. II).

117 C. Lévi-Strauss, *Mythos und Bedeutung*, Frankfurt/M. 1980, 229 [=MuB]; Bohrer, MuM, 129 ff.

118 U. a., abgesehen von den einschlägigen Wagner-Kritiken in: *Schicksal und Aufgabe* [1944] und in *Deutschland und die Deutschen* [1945], in: Mann, *Essays. Bd. 2. Politik*, 245–261, 281–198, hier: 251, 295 ff., wo sich Mann gegen eine »technisierte Mystik« im Geist einer Romantik wendet, die »Surrogate für das wirklich Soziale« liefern solle.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

›Ariertums‹[119]). Andere haben auf Igor Strawinskis drittes, 1913 in Paris uraufgeführtes Ballett *Le Sacre du Printemps* verwiesen, das einen Mythos der Opferung jungen Lebens in Szene setzte, worin manche bloß einen Atavismus, andere eine nach wie vor virulente Archaik und wieder andere nachträglich eine Art Vorahnung bevorstehender Kriege meinten erkennen zu können.[120] Lévi-Strauss befürchtete allerdings, nach dem Roman werde auch die Musik ihre Rolle als Hüterin des Mythischen einbüßen. Serielle Musik werde sie jedenfalls kaum mehr wahrnehmen können (MuB, 268 f.). Wieder andere meinten, die Kunst oder die Dichtung werde sie übernehmen.[121] Letzterer sprach Manfred Frank den Rang einer »Neuen Mythologie« zu[122]; und zwar gerade derjenigen Dichtung, die den mehr oder weniger selbst verschuldeten Verlust des Behaustseins in der Welt beschreibt – wohingegen uralte Mythen genau das verbürgen sollten: die *Bewohnbarkeit einer ›kosmischen‹ Welt*, *an* und *in* der man sich kraft eines mythischen Weltbildes scheinbar in jeder Hinsicht orientieren könnte, wie vor allem Eliade argumentierte. Dass menschliche, die Welt selbst ordnende und angeblich beherrschende Vernunft alles Mythische von Homer an bis hin zur neuzeitlichen, von Alexandre Koyré rekonstruierten »Zerstörung des Kosmos« durch die moderne Physik ruinieren musste[123], mochte Eliade nicht als unvermeidlich hinnehmen. Für ihn konnte sich Mythosforschung nie auf eine bloße Rekonstruktion untergegangener Welten und Orientierungen *an* und *in* Bildern von ihnen beschränken, sondern musste *vergegenwärtigende Erinnerung* an das sein, wonach die Menschen der Moderne zutiefst begehren und was sie seiner Meinung nach am allermeisten entbehren: Geborgenheit in einer

119 Vgl. L. Poliakov, *Der arische Mythos. Zu den Quellen von Rassismus und Nationalismus,* Hamburg 1993; P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, *Le mythe nazi*, Paris 1991; P. Lacoue-Labarthe, *Poetik der Geschichte*, Berlin 2004.

120 H. Münkler, *Kriegssplitter. Die Evolution der Gewalt im 20. und 21. Jahrhundert*, Reinbek 2015, 60 f., 70, 83.

121 T. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt/M. 1973, 87, 192.

122 M. Frank, *Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie. II. Teil*, Frankfurt/M. 1988.

123 A. Koyré, *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*, Frankfurt/M. 1980.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Welt, die der Destruktivität dessen, was wir ›Geschichte‹ nennen, nicht ausgesetzt zu sein scheint.[124]

Auch andere haben in dieser Destruktivität den entscheidenden Grund für die heutige Rückbesinnung auf das Mythische gesehen, die sich, wie Hermann Broch seinerzeit beobachtete, zu einer »Sehnsucht nach neuem Mythos«[125] steigern konnte, auch um den Preis, sich einer politischen »Technik des Mythos«[126] auszuliefern, die sich am Ende beliebiger mythologischer Versatzstücke bediente, um ihrer rassistischen Ideologie Vorwände zu liefern, die den Einen eine unanfechtbare neue Heimat versprach, wofür Andere voller Hass oder indifferent radikaler Weltlosigkeit, Verlassenheit und schließlich der Vernichtung auszuliefern sein sollten. Seitdem auch politische Nostalgie als derart potenziell gefährliche entlarvt ist[127], ist keine philosophische Mythos-Theorie mehr möglich, die neben (a) konkreten Mythen und komplexen Mythologien, (b) der ›aufklärenden‹ Struktur ihrer Rekonstruktion und Vergegenwärtigung sowie der Frage, (c) inwiefern in ihr *a tergo* Mythisches wiederkehrt, nicht auch (d) die Frage politisierten ›Gebrauchs‹ von Mythen und Mythologien in der Gegenwart für deren Zwecke aufwirft und (e) dabei bedenkt, ob dieser Gebrauch gewaltsam erfolgt bzw. erfolgen darf. Wie diese Fragen heute unvermeidlich zusammengehen, lässt sich am besten

124 Eliade, SnU, 95; IM, 70.

125 H. Broch, *Die Idee ist ewig. Essays und Briefe,* München 1968, 114; *Mythos und Dichtung bei Thomas Mann* [1935], in: *Schriften zur Literatur 1. Kritik*, Frankfurt/M. 1975, 30 f. Broch spricht mit Blick auf Mann (Mitte der 1930er Jahre) von einer »Rückverwandlung eines chaotischen Seins in ein mythisches Organon«, wohingegen Mann selbst die Gefahr einer faschistoiden Faszination im Mythos sah. Ich komme am Schluss dieses Beitrags darauf zurück. Später, in dem Essay *Hugo v. Hofmannsthals Prosaschriften* ([1950], ebd., 300–334), verwirft Broch die Möglichkeit eines »modernen« Mythos. Dergleichen könne es als (kosmogonische) Erzählung davon, »wie der Mensch das scheinbar Unüberwindliche überwinden und auf Erden zu wohnen vermag«, nicht mehr geben. Die »mythologische Realität« sei von der wissenschaftlichen vollständig »abgelöst« worden (ebd. 314).

126 Vgl. J. M. Krois, *Problematik, Eigenart und Aktualität der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen*, in: H.-J. Braun, H. Holzey, E. W. Orth (Hg.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Frankfurt/M. 1988, 15–44, hier: 33.

127 Vgl. G. Mak, *In Europa. Eine Reise durch das 20. Jahrhundert*, München 2005, 334; M. Gessen, *Die Zukunft ist Geschichte. Wie Russland die Freiheit gewann und verlor*, Berlin ^{2}2018, 251, 367, 568; sowie Cassin, *Nostalgie.*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

beobachten, wo quasi-mythische Denkfiguren in nachträglichen Stiftungsnarrativen zum Vorschein kommen, indem sie ›Ursprünge‹ zur Geltung bringen.

Spätestens seit Vico und Rousseau ist klar, dass wir auf naturgeschichtlichen Wegen allein zu keiner ganz befriedigenden Aufklärung über den Ursprung des Menschen, menschlicher Sozialität und politischer Lebensformen gelangen werden. Angesichts allzu vieler, leichtfertiger Beschwörungen des »Ursprungs von allem und jedem« in einer regelrechten *hantise des origines* (Marc Bloch) hat Eliade diesen Begriff als »Klischee« eingestuft.[128] Was die Menschen, ihre Sozialität und Politizität ausmacht, kann nur im verspäteten Rückgriff auf Stiftungsereignisse deutlich werden, aus denen paradoxerweise erst im Nachhinein hervorgeht, was sie gezeitigt haben. So kann man mit Vico in den frühesten Spuren menschlicher Bestattung eine Praxis der Würdigung der Toten und darin geradezu den ›ursprünglichen‹ Sinn menschlicher Kultur überhaupt erkennen.[129] Oder man erkennt in den Anfängen politischen Lebens in der Antike den Ursprung des »völlig diesseitigen«, keines Mythos mehr bedürftigen Politischen selbst[130], läuft dabei freilich wiederum Gefahr, einem unerkannten Mythos zum Opfer zu fallen, wenn man etwa meint, das Politische habe schon hier seinem ganzen Sinn nach dazu gedient und tatsächlich dazu verholfen, Gewalt zu vermeiden, durch Regeln einzuhegen oder in der Struktur eines Gemeinwesens wie der *polis* aufzuheben.[131] Stiftet man so, etwa im Rekurs auf einen politisierten Mythos wie Aischylosʻ *Orestie*, einen in der Sache *irreführenden* »Mythos des Politischen«, der das Paradox kaschiert, dass allen Maßnahmen, zu denen man gegen Gewalt greift, aufs Neue Gewalt heraufbeschwören – insbesondere dann, wenn es sich um

128 E. E. Evans-Pritchard, *Sozialanthropologie gestern und heute. Marett-Gedächtnis-Vorlesung, 1950,* in: ders., *Theorien über primitive Religionen* [1965], Frankfurt/M. 1981, 11; Eliade, SnU, 67.

129 Vgl. R. P. Harrison, *The Dominion of the Dead*, Chicago, London 2003, 15.

130 Vgl. J.-P. Vernant, *Die Entstehung des griechischen Denkens*, Frankfurt/M. 1982, 68, 123.

131 J. G. Droysen, *Historik* [1857–1882], Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, 159; H. Niehues-Pröbsting, *Überredung zur Einsicht. Der Zusammenhang von Philosophie und Rhetorik bei Platon und in der Phänomenologie*, Frankfurt/M. 1987, 11.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

institutionell legitimierte handelt?[132] Politik mag »eine Erfindung der Griechen« gewesen sein, aber ist Politik seitdem ihrem eigentlichen Sinn nach und tatsächlich als rationale, Gewalt in Macht aufhebende Angelegenheit zu verstehen?[133] Oder muss man hier ideologiekritisch – im Grunde schon seit Jacob Burckhardts *Griechischer Kulturgeschichte*[134] – von einem ›Mythos der Aufhebung‹ sprechen[135], der weit über einen bloß ätiologischen Mythos, wie ihn im Falle Roms Titus Livius geliefert hat[136], und weit über eine Art Vergangenheitspolitik hinausgeht, durch die sich eine bestimmte politische Lebensform nachträglich legitimiert? Schließlich geht es in der Perspektive derer, die den »Ursprung des Politischen« beschwören, um dessen bis heute virulenten Sinn, an dem es sich nach wie vor zu orientieren gelte, sei es im Sinne der berüchtigten Freund-Feind-Unterscheidung, die noch der Althistoriker Christian Meier weitgehend von Carl Schmitt übernommen hat, sei es im Sinne eines versöhnenden Friedens (Dolf Sternberger), sei es im Sinne eines Zusammenlebens in Dissens und Widerstreit, wie es von Nicole Loraux über Jean-François Lyotard bis hin zu Jacques Rancière beschrieben wurde.

132 C. Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt/M. 1983, 219, 236; P. Ricœur, *Histoire et vérité* [1955/^{3}1967], Paris 2001 [=HV], 294–321; dt.: *Geschichte und Wahrheit,* München 1974 [=GW], 248–175.

133 M. I. Finley, *Das politische Leben in der antiken Welt*, München 1991, 72, 124.

134 Der Historiker Jacob Burckhardt sprach im Zusammenhang seiner Kritik des deutschen Humanismus von »allergrößten Fälschungen des geschichtlichen Urteils, welche jemals vorgekommen« sind und den Gewaltcharakter der griechischen Antike weitgehend verkennen lassen. Zit. n. H. Ritter, *Notizhefte,* Berlin ^{7}2011, 266.

135 K. Held, *Phänomenologie der politischen Welt*, Frankfurt/M. 2010, 272, 279 ff.

136 A. Koschorke, S. Lüdemann, T. Frank, E. Matala de Mazza, *Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas*, Frankfurt/M. 2007, 51.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4. Ricœurs mythos- bzw. mythologiekritische Einsatzpunkte im Verhältnis zu Mircea Eliade, Ernst Cassirer, Georges Dumézil, Paul Veyne u. a.

Ricœur hat sich mehrfach in diesem überkomplexen Feld der Erforschung von Mythen und kritikbedürftigen Mythologisierungen, von Entmythologisierung, Aufklärung und Politisierungen positioniert. Noch in seinem Spätwerk *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000) hat er vor allem mit Bezug auf Loraux' Werk[137], aber auch mit Blick auf Lyotards Begriff des *différend*[138] zur Frage der Stiftung des Politischen im Zeichen von Dissens und Widerstreit Stellung genommen und erinnerte dabei an seine frühe Auseinandersetzung mit dem »politischen Paradox« in *Histoire et vérité* (1955), wo letzteres allerdings nicht als bloßer ›Mythos‹ abgetan wird. Ricœur bekennt sich vielmehr zum Modell einer *nur nachträglich einsichtig werdenden Stiftung des Politischen*, die auf kein konkretes historisches Ereignis zurückgeführt werden könne, aus dem der eigentliche Sinn des Politischen bereits unmissverständlich hervorgehen würde. Er bedenkt dieses Modell mit Blick auf Rousseaus Vertragstheorie und auf ein im Begriff des Bürgers nicht aufgehendes Verständnis des Nächsten, dem keine Gewalt angetan werden soll.[139] Dies behauptet Ricœur in einer quasi negativistischen Perspektive ausgehend von der schlimmsten Not, der weltweit Andere ausgeliefert bleiben (oder werden), während der Westen immer mehr von seinem eigenen Wachstum fasziniert zu werden scheint. So kommt es im Rahmen eines zweifellos christlich inspirierten Sozialismus zu einer Politisierung religiöser Begriffe (wie des Nächsten), die aber von jeglicher »falschen Religion« befreit werden sollen. In diesem Kontext ist auch von Säkularisierung und von »totaler Entmythologisierung« die Rede (GW, 302/HV, 347).

Wie vor allem die fünf Jahre später veröffentlichte *Symbolik des Bösen* (1960) hinreichend beweist, hat Ricœur letztere aber zu keiner Zeit so aufgefasst, als könne (oder sollte) man alles Mythische als Relikt oder Residuum einer archaischen Erbschaft einfach hinter

137 P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000, 651 [=MHO]; dt.: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 769 ff. [=GGV].

138 MHO, 413/GGV, 487.

139 GW, 109–123, 219–231/HV, 113–127, 265–277.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich lassen.[140] Wenn der Mythos »die Erfahrung des Menschen in ein Ganzes ein[holt], das von der Erzählung Richtung und Sinn empfängt«, leiste er »ein Verständnis der menschlichen Realität im Ganzen mittels einer Erinnerung und einer Erwartung«.[141] Noch heute spricht man in diesem Sinne oft von einem »holistischen« Orientierungsbedürfnis[142], stellt dabei in der Regel jedoch in Rechnung, dass es keinen Mythos und kein quasi-mythisches Surrogat mehr geben kann, welches dieses Bedürfnis restlos zu befriedigend verspricht, so als wäre das »Ganze« jener »Realität« eine umfassende Ordnung, auf die *ein* Mythos zuzuschneiden wäre.[143] Davon geht

140 Vgl. aber die frühe Einstufung von Leidenschaften und Mythen als »forces historiques également inhumaines« im Marx-Aufsatz von 1937/8: *Nécessité de Karl Marx*, 9.

141 P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Finitude et Culpabilité. Tome II: La symbolique du mal*, Paris 1960, 13 [=SM]; dt.: *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg i. Br., München 1971/^{2}1988, 12 [=SdB]. Im dritten Band von *Zeit und Erzählung* wird es dann allerdings entscheidend (mit Bezug auf Reinhart Koselleck, Jürgen Habermas u.a.) darum gehen, ob irgendeine Erinnerung und irgendeine Erwartung genügt, oder ob beide Begriffe spezifischen Rationalitätsansprüchen unterworfen werden sollten.

142 J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 1*, Berlin ^{3}2019, 13.

143 Vgl. C. I. Gulian, *Mythos und Kultur. Zur Entwicklungsgeschichte des Denkens*, Frankfurt/M. 1981, 185, 192. Gulian erklärt den Mythos ganz und gar aus der Unumgänglichkeit einer Stellungnahme zu einem *Notstand des Sinns*, der im archaischen Bewusstsein nicht weniger als eine menschliche Verantwortung für die rituell zu gewährleistende Aufrechterhaltung der Ordnung der Welt implizierte (ebd., 51, 187). Wir können heute freilich nicht mehr mit Hilfe *eines* Mythos auf existenzielle Bedrohungen durch den Tod, durch menschliche oder natürliche Gewalt, durch ›das Böse‹ oder durch Feindschaft Antwort geben. *Das Mythische* als Erfahrungsstufe, als kulturelle Dimension oder symbolische Form werden wir niemals ganz unter oder hinter uns lassen. (Eine solche, nie ganz überwundene Stufe hat Jean Starobinski im Sinn, mit Blick auf ein partizipatives, auch beim Kind anzutreffendes Weltverhältnis im Kapitel VII *Fabel und Mythologie im 17. und 18. Jahrhundert*, in: *Das Rettende in der Gefahr. Kunstgriffe der Aufklärung*, Frankfurt/M. 1992, 342 f.; eine symbolische Form dagegen E. Cassirer in: *Sprache und Mythos – Ein Beitrag zum Problem der Götternamen* [1924], in: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, 71–158.) ›*Der Mythos*‹ als allumfassende Deutung des menschlichen Bedrohtseins und als Versprechen einer universalen Sinngebung selbst letztlichen menschlichen Scheiterns wird sich angesichts der Zerstörung jeglicher kosmischen Ordnung im Zuge der Genesis der kopernikanischen Welt wie auch angesichts der Erfahrung der radikalen, seit Hobbes eindringlich bewusst gewordenen Brüchigkeit aller menschlichen Ordnungen wohl nicht mehr regenerieren. Das ist kein

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auch Ricœur nicht mehr aus. In der Folge interessiert ihn denn auch weniger der Gesamtkontext einer Mythologie oder das, was einzelne Mythen in verschiedenen interpretativen Adaptionen leisten mögen, als vielmehr das Symbolische als Nährboden mytho-poetischer Erfahrung, die, wie er annimmt, danach verlangt, metaphorisch vermittelt und narrativ zum Ausdruck gebracht zu werden. Schematisch gesagt, könnte man sagen, dass Ricœurs Denkweg (seit Mitte der 1950er Jahre[144]) vom Symbolischen über das Mythopoetische und über seine Theorie der Metapher zur Philosophie der Narrativität verläuft. Nach dem 1959er Aufsatz *Le Symbole donne à penser* und der kurz darauf folgenden, sehr dicht geschriebenen Skizze *Le symbole et le mythe* (1963)[145] macht in dieser Perspektive besonders der Essay *Poétique et symbolique* aus dem Jahr 1982 diesen Denkweg deutlich.[146]

---

bloß destruktives Resultat, wenn man bedenkt, dass es auch ein ›Antworten um jeden Preis‹ erschwert und ›totale‹ Antworten ausschließt, die den Tod des Fragens nach sich zu ziehen drohen, insofern ein umfassender Mythos eine ›totale‹ Antwort zu liefern scheint.

144 Vgl. etwa P. Ricœurs Berufung auf Mythen zunächst im Rahmen einer »christlichen Anthropologie« in der Transskription *Les Grecs et le péché*, in: *Recherches d'anthropologie chrétienne sur le terrain philosophique. I. Les Grecs et le péché. II. Le philosophe en face de la confession des péchés* [étude présentée à la Pastorale de Bièvres, 1957], in: *Supplément à La confiance 3*, no. 1–2 (1957), 17–32, hier: 30.

145 P. Ricœur, *Le symbole et le myth*e, in: *Bulletin du Centre Protestant d'Études*, no. 15/6 (1963), 14–19. Hier heißt es, »il y a symbole partout où il faut interpréter le sens apparent afin de découvrir, de démasquer, de déchiffrer le sens caché« (14) – zunächst auf der Ebene des Traums, dann kosmischer Symbolik und schließlich poetischer Imagination. In jedem Falle wird indirekt etwas ander(e)s gesagt, indem etwas zum Ausdruck gebracht wird; mythisch allerdings in narrativer Form so, dass man von einer ersten, wilden (»sauvage«) Form des Denkens sprechen kann, wie es Lévi-Strauss in *Das wilde Denken* ja auch nahegelegt hatte. Um Denken im engeren Sinne handelt es sich allerdings erst, wenn es (wie auch alle Religion) rigoros *entmystifiziert* worden ist (19). Unter dieser Voraussetzung kann eine »Restauration« oder »Reprise« der existenziellen Bedeutung statthaben, die symbolisch und mythisch niemals *eindeutig* übermittelt werden konnte.

146 P. Ricœur, *Le symbole donne à penser*, in: *Esprit 27,* no. 257 (7/8) (1959), 60–76; *Poétique et symbolique*, in: B. Laurent, F. Refoulé (éd.), *Initiation à la pratique de la théologie. T. I,* Paris 1982, 37–61; im Folg. zit. nach der dt. Fassung: *Poetik und Symbolik – Erfahrung, die zur Sprache kommt*, in: F. Jaeger, B.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eine »Erfahrung, der keine Worte gegeben werden, bleibt eine blinde, konfuse und nicht mitteilbare Erfahrung«, lesen wir hier[147], ähnlich wie schon in der *Symbolik des Bösen* (SdB, 185/SM, 153). Die Erfahrung ist deshalb auf eine Symbolik angewiesen, die Ricœur über Cassirer hinausgehend als eine aufgrund ihrer irreduziblen Vieldeutigkeit poetisch produktive begreift.[148] Im Rückgriff auf kulturimmanente und öffentliche symbolische Ressourcen bzw. Interpretanten, aufgrund derer etwas ›für etwas‹ oder ›als etwas‹ gilt[149], kommt der menschlichen Erfahrung eine textuelle Struktur zu, gebunden an die Normalität eingespielter Lebensformen[150] und vor allem an soziale Austauschprozesse (für die Lévi-Strauss als Kronzeuge aufgerufen wird). Auf dieser Ebene *fungierender Kultur*, die normalerweise nicht als solche bedacht wird, können wir so bereits von deren *Lesbarkeit* ausgehen. Erst recht dann, wenn sie in

---

Liebsch (Hg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften. Bd. 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe,* Stuttgart, Weimar 2004, 93–105.

147 Ebd., 93.

148 Vgl. DI, 22 ff./DlI, 22, sowie die primär auf den Symbolbegriff abstellende Rezeption in *La métaphore vive,* Paris 1975, 134 ff., 291 f., 311 f.; P. Ricœur, *La structure symbolique de l'action*, in: *Symbolisme religieux, séculier et classes sociales*, 1re section, no. 2, Strasbourg 1977, 29–50, hier: 32, sowie die marginale Bezugnahme im ersten Band von *Zeit und Erzählung. Bd. I: Zeit und historische Erzählung* [1983], München 1988, 90, 94 [=ZEI] (frz.: *Temps et récit. Tome I*, Paris 1983, 87 f., 91 [=TRI]), und in *Main Trends in Philosophy*, New York, London 1978/9, 351 f.

149 Nur *en passant* ist hier auf Clifford Geertz', auch von Ricœur zitiertes einschlägiges Buch *Dichte Beschreibung*, Frankfurt/M. 1987, sowie auf John R. Searles spätere Ontologie sozialer Tatsachen zu verweisen; J. R. Searle, *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen,* Reinbek 1997; ders., *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, Oxford 2010.

150 Ricœur verweist auf die seinerzeit einschlägige Diskussion um die Wittgenstein-Deutung Peter Winchs (*Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie*, Frankfurt/M. 1974; vgl. R. Wiggershaus [Hg.], *Sprachanalyse und Soziologie*, Frankfurt/M. 1975) und nähert sich schließlich einer Position, derzufolge die Sprache nur in einer irreduziblen Vielfalt von »jeux de langages« vorliegt. So in dem Interview mit Peter Kemp in: *L'histoire comme récit et comme pratique*. Entretien avec P. Ricœur [propos recueillis par P. Kemp], in: *Esprit,* no. 54 (6) (1981), 155–165, und in dem auf das Jahr 1978 zurückgehenden Interview unter dem Titel *Myth as the Bearer of Possible Worlds* in: R. Kearney, *On Paul Ricœur. The Owl of Minerva* [2004], Abingdon, New York 2017, 117–125, hier: 124.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

expliziten Mythen zum Ausdruck kommt, die Ricœur hier wiederum als Ursprungserzählungen *à la Eliade* auffasst. Die Frage, was es heißt, einen Mythos *als solchen* zu verstehen, beantwortet Ricœur allerdings über Eliade hinausgehend so: Es bedeutet zu verstehen, was der jeweilige Mythos dank seiner narrativen Struktur zu Symbolen hinzufügt, um »der Menschheit die Einheit eines konkreten Universalen zu vermitteln« und im gleichen Zug zu deuten, *was es mit der menschlichen Existenz auf sich hat* (Überantwortung ans Chaos oder Ordnung, Sünde und Selbstverlust, Last, Schuld und Unterdrückung oder Rettung und Versöhnung, Heimkehr oder endgültige Verirrung usw.).[151] So, meint Ricœur, lege der (bzw. ein) Mythos »Zeugnis ab [...] von einer engen Übereinstimmung zwischen der Menschheit und dem Sein insgesamt, zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen oder, kurz, von einem Sein vor jeder Spaltung«.[152]

Von der Menschheit kann so streng genommen allerdings nur in bzw. aus der Perspektive von denjenigen die Rede sein, die an den Mythos glauben oder in ihm leben. Ob die gemeinte Übereinstimmung wirklich besteht oder gilt, wird aber ganz und gar fraglich, sobald sich die enge Verbindung des jeweiligen Mythos mit einer mehr oder weniger mythisch strukturierten Lebensform lockert. Das ist unvermeidlich der Fall, wenn eine *semantische Innovation* zum Zuge kommt, die kraft menschlicher, keineswegs bloß reproduktiv ›abbildender‹ Einbildungskraft alles auf andere Weise sagen und neu beschreiben kann (wie Ricœur in Anlehnung an Mary Hesse und Max Black sagt[153]), auch in der Weise der Fiktion bzw. der

151 Bemerkenswert scheint mir in diesem Zusammenhang, dass Ricœur das Exil als ein »symbole primaire de l'aliénation humaine« begreift (im Gegensatz zum Mythos der Vertreibung aus dem Paradies; *Le Symbole donne à penser*, 67). Zur paradigmatischen Bedeutung der konkreten Universalität von Mythen vgl. auch Ricœur, DI, 51/DlI, 48. Die Symbolik des Bösen reduziert der Autor hier auf den Rang eines lediglich »bevorzugten Beispiels« (53). Viel allgemeiner geht es im Mythischen um *die Aporien menschlicher Existenz,* wie Ricœur später schreibt, womit er ganz klar macht, dass er ein ›existenziell‹ ausgerichteter Denker bleibt, auch ganz ohne die eine oder andere Spielart von ›Existenzialismus‹; vgl. *Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen*, in: H.-G. Gadamer, G. Boehm (Hg.), *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften,* Frankfurt/M. 1978, 83–117, hier: 115.

152 Ricœur, *Poetik und Symbolik*, 97.

153 P. Ricœur, *Parole et symbole*, in: *Revue des Sciences Religieuses 49*, no. 1–2 (1975), 142–161, hier: 159; M. Black, *Models and Metaphors. Studies in Lan-*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erfindung. Die aber wird nie ganz frei sein, wenn sie sich auf Symbole stützt. Denn im Unterschied zu potenziell gänzlich *ungebundenen Metaphern* bleiben Symbole gewissermaßen »an der Grenze zwischen Bios und Logos«[154] situiert und halten dabei zugleich die Erinnerung an eine kosmische Verankerung menschlichen Lebens wach.[155] Von einer entsprechenden Hierophanie oder ›numinosen‹

---

guage and Philosophy, Ithaca/NY 1962; M. Hesse, *Models and Analogies in Science*, Notre Dame 1966.

154 *Poetik und Symbolik*, 100; *Parole et symbole*, 153; *L'antinomie de la réalité humaine et le Problème de l'anthropologie philosophique*, in: *Il Pensiero 5*, no. 3 (1960), 273–290, hier: 288; *L'Homme et son mystère*, in: *Le Mystère*. Semaine des intellectuels catholiques (18 au 25 Nov. 1959), Paris 1960, 119–130, hier: 128; *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. Tome I. L'Homme faillible,* Paris 1960, 98; dt.: *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I*, Freiburg i. Br., München 1971/^{2}1989, 111.

155 Die Differenz zwischen Symbol und Metapher soll schließlich darin liegen, dass diese als eine freie diskursive Erfindung möglich sei, jenes dagegen »lié aux configurations du cosmos« bleibe (*Parole et symbole*, 155; DI, 28/DlI, 26). Auch hier ist der Einfluss Eliades, aber auch Bachelards mit Händen zu greifen. Wenn freilich heute von einer regelrechten Zerstörung des Kosmos bzw. des Kosmischen als solchen die Rede ist, so hält Ricœur doch daran fest, »[de] relier le sémantique au pré-sémantique dans la profondeur de l'expérience humaine«, und zwar kraft des Symbolischen, ohne das linguistische Metaphorik letztlich ihren Anhalt an der Welt einbüßen müsste. Das wird hier zumindest suggeriert (*Parole et symbole*, 161). Ob es dazu kommt, wird allerdings entscheidend von den Adressaten symbolischer und metaphorischer Rede abhängen, was Ricœur nur *en passant* in Betracht zieht (vgl. seinen Aufsatz *La métaphore et le problème central de l'herméneutique*, in: *Revue Philosophique de Louvain 70*, no. 5 [1972], Quatrième série, 93–112, hier: 103, sowie *Puissance de la Parole: Science et Poésie*, in: *La Philosophie et les Savoirs*, Paris 1975, 159–177, wo von einem »être cosmique de l'homme« auf der Basis eines »fond mythico-poétique« die Rede ist, der uns letztlich nicht zur Disposition stehe [174, 177]). Insofern bleibt es dabei: *wir bewohnen die Welt auf mytho-poetischer Grundlage*; und das zeigt sich in unserer Befindlichkeit, denn »rien n'est plus ontologique que le sentiment« (174, 176 f.). Ersichtlich ist es von dieser sprachtheoretischen Auffassung einer anscheinend *allein aufgrund symbolischer, mythischer und metaphorischer Mittel ›bewohnbaren‹ Welt zur Philosophie einer Gastlichkeit, die letztere aus und im Verhältnis zu Anderen denkt, die allein sie gewähren können*, noch ein weiter Weg. Wer sich mit Heidegger etwa auf Hölderlins Vers »dichterisch wohnet / Der Mensch auf dieser Erde« berufen und daraus mit ihm schließen wollte, dass »das Bleibende« nur »die Dichter« stiften, würde nur allzu leicht Fragen der Einrichtung, Gewährleistung und Öffnung einer Bleibe (*demeure*) übersehen, wie sie sich heute im Kontext einer praktischen Kultur der Gastlichkeit stellen, die

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dimension des Symbols (wie sie bei Georges Dumézil und Mircea Eliade diskutiert wird) kann sich die Erzählung allerdings ganz und gar lösen. So ist der Mythos am Ende nur noch ein Beispiel unter vielen anderen Spielarten der Narrativität, die es allerdings jedes Mal erlauben soll, abgelaufene Zeit ›als‹ Geschichte, d.h. so zu verstehen, dass man nachträglich zu erkennen meint, wie sie von Anfang an auf ihr vorläufiges Ende zulief.[156] Dabei kann es zwischen der Erfindung und der Entdeckung von *Zeit als Geschichte* kraft semantischer Innovation, die sich von tradierten Mythen völlig löst, gleichwohl

überdies auf ein Leben in, mit und aus der Natur angewiesen ist. Unter demografisch und ökologisch gegenwärtig enorm verschärften Lebensbedingungen zumal bedeutet in der Tat mehr denn je »exister [...] *demeurer* [bleiben bzw. wohnen]« »von einem menschlichen Empfang aufgetan« (E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* [1961], Paris 1990, 166; dt.: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg i. Br., München 1987, 223). Der fragliche Heidegger-Bezug (vgl. D. Di Cesare, *Philosophie der Migration*, Berlin 2021, 198, 231) ist nicht nur deshalb überaus problematisch, weil dessen Weg in eine Ontologie des »Wohnens« in der Welt keinerlei Distanz zu einer vernichtenden Politik hat erkennen lassen, die Anderen jedes Recht, auf und in der Welt zu sein, bestritten hat. Insofern muss diese Ontologie ›fundamental‹ fehlerhaft sein. Zur politischen Kultur der Gastlichkeit Vf., *Für eine Kultur der Gastlichkeit*, Freiburg i. Br., München 2008; *Unaufhebbare Gewalt. Umrisse einer Anti-Geschichte des Politischen. Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie*, Weilerswist 2015, Kap. XIII.

156 Ricœur, *Poetik und Symbolik*, 102. Was Aristoteles in seiner Poetik als *μύθος* bezeichnet, nennt Ricœur auch das Einfädeln einer Intrige (*mise en intrigue* oder *emplotment*), dessen eigentliche Leistung es ist, nachträglich einsehbar zu machen, wie vorhergehende Ereignisse zu gewissen Resultaten haben führen können. So gesehen muss man in der Tat immer das Ende einer Geschichte vor Augen haben, von dem her sich erst ein signifikanter Ereigniszusammenhang *als nachvollziehbarer* abzeichnen kann. Im Leben ereignen sich zahllose *Vorfälle*, ohne *als Ereignisse* recht verständlich zu werden. Wir existieren deshalb in der Vorstellung Ricœurs ständig im Interesse an einer narrativen Rekapitulierbarkeit (*followability*) des Geschehenen, durch die temporale Unordnung in (kontingente) Ordnung einzumünden scheint (vgl. ZEI, 57, 109, 224 f., 310/TRI, 58, 105, 211 f., 288 f.; *Das Selbst als ein Anderer*, 177; *Life in quest of a narrative*, in: D. Wood [ed.], *On Paul Ricœur,* London, New York 1991, 20–33, hier: 29). Bei dieser narratologischen, die radikale Kontingenz geschichtlicher Prozesse keineswegs leugnenden Deutung des *μύθος* als einer Fabelkomposition bleibt zunächst unklar, wie sie sich zur Etablierung von politischen Mythen etwa verhält. Der Übergang zu dieser Frage ist nicht möglich, ohne Ricœurs Verständnis geschichtlicher Rationalität eigens in Betracht zu ziehen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zur *metaphorischen Referenz* auf unser verzeitlichtes Leben »auf radikalster ontologischer Stufe« kommen, indem wir verstehen, wie durchlebte Zeit einer Geschichte gleicht, ohne dass aber Zeit und Geschichte je zusammenfallen könnten.[157]

In diesem Verständnis knüpft der späte Ricœur, etwa in seinem Tübinger Vortrag über *Zufall und Vernunft in der Geschichte* von 1985, wiederum an den aristotelischen Begriff des *mythos* und an die Literaturtheorie an, die ein *emplotment* oder Einfädeln einer Intrige (*mise-en-intrigue*) beschreibt, wodurch Vorfälle bzw. Ereignisse nachträglich als auf ein Resultat hinauslaufend erkennbar werden. So wird aus der wilden, ungeregelten Kontingenz von Vorfällen ein narrativ intelligibler Ablauf im Zuge einer »Synthese des Heterogenen«, die in der mündlichen, literarischen oder wissenschaftlichen (historiografischen) Erzählung zweifellos jeweils unterschiedlichen Ansprüchen genügen muss. Zu expliziten Rationalitätsansprüchen kommt es erst auf der Ebene einer Wissenschaftlichkeit, die sich nicht damit begnügt, irgendwelche *Vorfälle* irgendwie zu verknüpfen, sondern *Ereignisse* erklären will, um sie als auseinander hervorgehende und aneinander anschließende besser zu verstehen.[158]

Von derartigen Ansprüchen ist der Mythos zunächst weit entfernt. Aber Mythen stellen symbolische Ressourcen bereit, ohne die es zu überhaupt keinem Verständnis der menschlichen Realität kommen würde (wenn man der *Symbolik des Bösen* folgt), die niemals einfach als ›Wirklichkeit‹ vorliegt, sondern interpretativ gestaltet, erzählt und nacherzählt wird – zunächst unkritisch in Formen der Wiederholung dessen, was ›man sagt‹ (wie es Paul Veyne beschrieben hat, auf den auch Ricœur sich explizit bezieht[159]), dann aber zunehmend kritisch nach Maßgabe dessen, was sich für andere erst einmal *nicht* ohne Weiteres als nachvollziehbar darstellt. So reduziert kritisches Erzählen das als selbstverständlich Vorauszusetzende und läuft zunehmend darauf hinaus, dem Ereignis, seiner Verknüpfung mit Nachfolgendem und seiner Einfügung in einen *plot* jegliche Selbstverständlichkeit zu entziehen. Das kann und soll aber nach Ricœurs Verständnis niemals auf eine Zerstörung symbolischer

157 Ricœur, *Poetik und Symbolik*, 105.

158 P. Ricœur, *Zufall und Vernunft in der Geschichte*, Tübingen 1986, 12 f., 24.

159 Ebd., 15; P. Veyne, *Geschichtsschreibung. Und was sie nicht ist* [1971], Frankfurt/M. 1990.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und mythischer Ressourcen, sondern nur auf deren gewissermaßen geläuterte Verwendung hinauslaufen.

5. Zur Frage der Entmythologisierung: zwischen poetischem Leben und Kerygma: Rudolf Bultmann, Claude Lévi-Strauss u.a.

Das wird überdeutlich, wo sich Ricœur mit Rudolf Bultmanns Position zur Entmythologisierung auseinandersetzt, die zuvor bereits zwischen letzterem und Karl Jaspers radikal umstritten war. Ähnlich wie schon Patočka und später Kołakowski sprach sich Jaspers für eine »existenzielle« Gegenwärtigkeit des Mythischen aus und weigerte sich, sie einem mit Heidegger existenzial-ontologisch begriffenen ›Dasein‹ allein vorzubehalten. Während Jaspers aber so weit geht, die Daseins-Ontologie zu verwerfen, bleibt Ricœur an einem *interpretativen Wechselspiel zwischen existenziellem menschlichem Selbstverständnis und Existenzialität* interessiert, nicht zuletzt auch um die Verbindung zur religionsgeschichtlichen, soziologischen und ethnologischen Erforschung konkreter Mythen und ihrer überlieferten Erbschaften nicht völlig preisgeben zu müssen. Schließlich sind es die ihnen zu entnehmenden, *existenziell artikulierten Formen menschlichen Selbstverständnisses, aus denen allenfalls indirekt auf eine Ontologie des Menschen zu schließen ist*, wie Ricœur glaubt.[160] Vorausgesetzt, man entmythologisiert die Mythen, lässt sich ihrer

160 Zu dieser Ontologie vgl. P. Ricœur, *L'humanité de l'homme*, in: *Studium Generale 15*, no. 5 (1962), 309–323; zum Verhältnis von Ontologie (des Menschen) und mythischen Ereignissen (wie dem ›Fall‹ in eine nicht nur endliche, sondern fehlbare und ›schuldige‹ Existenz) P. Ricœur, *Culpabilité tragique et culpabilité biblique*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses 33,* no. 4 (1953), 285–307, hier: 300 f. Entscheidend ist hier, wie auch im Fall von Kants »radikal« Bösem, ob ein solches Ereignis auf Spuren einer »originären« (letztlich für Ricœur auf die Schöpfung zurückweisenden) Struktur menschlichen Seins führt. Die gleiche Frage beschäftigt Ricœur wenig später in seiner Auseinandersetzung mit A. Hesnards psychoanalytischem Versuch, Moralität ohne jeglichen Rekurs auf eine Mythik der Schuld und der Sünde verständlich zu machen. In einer solchen klinischen Beschränkung werde letztlich auch die Vergebung undenkbar, die Ricœur schon hier als die eigentliche Energie bzw. als »intensivstes« Moment menschlicher Freiheit auffasst, durch die Vergangenheit erneuert und eine versprochene Zukunft angebahnt werden kann.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Überlieferung, die scheinbar überwundene Stufen kollektiver Erfahrung bzw. ihrer Deutung aufbewahrt hat, dann nicht immer noch etwas über den Sinn menschlicher Existenz entnehmen? Ließe sich so nicht Hegels Rede von Stufen reinterpretieren, die »der Geist« hinter sich hat und in seiner »gegenwärtigen Tiefe« als aufgehobene bewahrt?[161]

Diese Vorstellung konnte auf die ethnologische, soziologische, religionshistorische und kulturgeschichtliche Vergegenwärtigung der Wirklichkeit von Symbolen, Mythen und Mythologien angewandt werden, musste dabei aber die Frage aufwerfen, wie die ›Tiefe‹ von deren gegenwärtiger Wirklichkeit genau zu verstehen sein sollte.[162] Dazu gab es von Henri Lévy-Bruhl über James G. Frazer, Maurice Merleau-Ponty, Ernst Cassirer und Susanne K. Langer bis hin zu Claude Lévi-Strauss höchst gegensätzliche Überlegungen[163] – von der undialektischen Überwindung archaischen Denkens über dessen rationalisierte Aufhebung in weiter fortgeschrittener Intelligenz bis hin zur Koexistenz gleichwertiger Denk- und Lebensformen, der vor allem Lévi-Strauss das Wort redete[164] – allerdings in dem angesichts »trauriger Tropen« gewonnenen melancholischen Wissen, dass alles

---

Vgl. P. Ricœur, *Morality without sin or sin without moralism*?, in: *CrossCurrents 5*, no. 4 (1955), 339–352, hier: 351.

161 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke 12* (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1986, 105.

162 Was Cassirer angeht, vergleiche man die Beiträge von Helmuth Holzhey u.a. im Teil II von H.-J. Braun, H. Holzhey, E. W. Orth (Hg.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen,* Frankfurt am Main 1997, 191–205.

163 V.a. Merleau-Ponty hatte bereits an jenes Hegel'sche Diktum angeknüpft. Zum Einfluss Cassirers auf Merleau-Ponty und auf Aron Gurwitsch, von dem Merleau-Ponty entscheidende Anstöße empfangen hat, siehe Krois, *Problematik, Eigenart und Aktualität der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen*, 24, 39; S. K. Langer, *Fühlen und Form. Eine Theorie der Kunst* [1953], Hamburg 2018, 330. Hier dominiert noch die Vorstellung eines an teleologisch wirkenden Mächten sich orientierenden Mythischen als Vorstufe rationalerer Weltverhältnisse. Vgl. HuS, 53, sowie die entsprechende Bilanz bei C. R. Hallpike, *Grundlagen primitiven Denkens,* Stuttgart 1984, die die u.a. bei Merleau-Ponty mit Bezug auf Lévi-Strauss anzutreffende Revision dieser Vorstellung allerdings nicht zur Kenntnis nimmt; vgl. M. Merleau-Ponty, *Von Mauss zu Claude Lévi-Strauss*, in: A. Métraux, B. Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München 1986, 29–36.

164 Vgl. Ricœurs späte Stellungnahme in MHO, 198/GGV, 243.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»wilde Denken« zumindest auf der Ebene kollektiver Lebensformen endgültig zum Untergang verurteilt zu sein scheint.[165]

Ricœur hat m. W. nicht direkt in die um diese Fragen entbrannten Debatten eingegriffen; vielmehr beschäftigte ihn offenbar das Problem, welche Herausforderung in uralten Symbolen, Mythen und Mythologien sowie im Vorhaben ihrer Entmythologisierung für eine Hermeneutik liegt, die den Anspruch hat und seines Erachtens haben muss, zwischen ältester Überlieferung und Aufbrüchen in eine ›neue Zeit‹ (wie die dem Neuen verpflichtete Moderne) in der Weise der Interpretation zu vermitteln. Wo das nicht einmal versucht wird, so glaubte er, gehen schließlich die Menschen sich selbst verloren (CI, 388), so dass sie nicht mehr wissen, was und wer sie sind.

Die zunächst profiliertesten *hermeneutischen* Positionen zu diesen Fragen lagen für Ricœur nach dem Krieg zweifellos in den Schriften Rudolf Bultmanns (v.a. *Neues Testament und Mythologie* [1941][166]) und in deren rigoroser Kritik durch Karl Jaspers vor. Während Bultmann unterstellte, Mythen müssten einer nachhaltigen Entwertung verfallen bzw. ganz untergehen, insofern es gar nicht mehr möglich scheint, »aus Weltbildern« zu leben, die allemal mit ihnen einhergehen, insistierte Jaspers, Mythen seien keineswegs vergangen oder erledigt, sie entsprächen vielmehr der *Wirklichkeit, in der wir, bzw. die wir ›poetisch‹ leben.*[167] Dieses Leben restlos entmythologi-

165 C. Lévi-Strauss, *Traurige Tropen* [1955], Frankfurt/M. 1978. Zur Vorgeschichte dieser nicht erst von Lévi-Strauss artikulierten Melancholie vgl. Kohl, *Entzauberter Blick*, 229 mit Bezug auf Louis-A. de Bougainville und Denis Diderot.

166 Vgl. unten die Angaben in Anm. 169, sowie die frz. Fassung: *Nouveau Testament et mythologie. Suivi de Paul Ricœur*, in: *Démythologisation et herméneutique*, Genf 2013, 123–177.

167 K. Jaspers, R. Bultmann, *Die Frage der Entmythologisierung,* München 1981, 43, 87, 113 [=FE]. Wie Jaspers hier das Mythische und die menschliche Wirklichkeitserfahrung zusammenbringt, weist Parallelen zu Ricœurs Bezugnahmen auf die *Poetiken* Gaston Bachelards und ebenso zu Jan Patočka auf, der schrieb: »Unter Mythos verstehen wir [...] die ganze Art und Weise, wie der Mensch existiert und wie in seiner Existenz sich der eigenartige, dem Mythos eigene ›Schlüssel zum Seienden‹ zeigt« (KE, 439). Auf Patočkas Mythos-Deutung ist Ricœur in seiner *Hommage* an den tschechischen Philosophen zu sprechen gekommen, wobei er zugibt, durch die in dessen *Ketzerischen Essays* anzutreffende Affirmation des *pólemos* im Sinne Heraklits geradezu »verstört« worden zu sein. Vgl. P. Ricœur, *Hommage an Jan Patočka*, in: J. Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Berlin 2010, 7–17, hier: 12. Bachelard ist im Werk Ricœurs eher hintergründig, aber doch an vielen Stellen

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sieren zu wollen, müsse darauf hinauslaufen, die Menschen ihrer nicht bloß ›*empirischen*‹ Bindung an die Welt zu berauben, der sie sich nur durch Chiffren einer übersinnlichen, allerdings nicht gegenständlich aufzufassenden Wirklichkeit vergewissern könnten (FE, 101, 116), in der es schließlich um den Grund und um die Grenzen ihres Seins gehe.[168] Beides sieht Bultmann, der sich gegen jegliche Hypostasierung eines »Umgreifenden« wendet, auf das solche Chiffren verweisen könnten (FE, 102), bereits in der Existenzialontologie Heideggers bestens beschrieben, wohingegen Jaspers den ›existenzialen‹ Begriff des Verstehens zurückweist und das *in jeder Wirklichkeitserfassung erfolgende und deshalb immer gegenwärtig primäre Verstehen* von *nachträglichem, kritisch zu beurteilendem Verstehen* abhebt, für das gerade nicht gelten kann, dass das »Verstehen [...] im Besitze seiner selbst und des Verstandenen« sei (FE, 49). Auf diese Weise insistiert Jaspers auf einer »Spannung« zwischen beiden Begriffen des Verstehens, die sowohl dem mytho-poetischen primären, auch als ›existenziell‹ bezeichneten Verstehen wie auch einem dezidiert kritischen, sekundären Verstehen Rechnung tragen soll, von dem sich, wie er meint, die Existenzialontologie im Grunde völlig abgewandt habe. Im Ausgang von »existenzieller«, lediglich (wie bei Kierkegaard) *indirekt mitteilbarer* »Wahrheit, die nur [!] im mythischen Denken geistig wirksam« werde, führe ein Weg zum kritischen Verstehen, indem sich jeder den anderen kommunikativ aussetzt, ohne ›seine‹ Wahrheit dabei einfach vermittels eines begrifflich Allgemeinen interpretieren und verallgemeinern zu wollen (FE,

präsent. Vgl. oben, Anm. 155 zum Kontext der »Expressivität der Welt«, die symbolisch zur Sprache kommt; SdB, 20 f., 396; P. Ricœur, *Philosophie et langage*, in: *Dossiers pédagogiques de la Radio-Télévision scolaire*, no. 11, mars (1965), wieder abgedruckt in: *Cahiers Philosophiques*, juin (1993), 57–69, hier: 65; HuS, 98; *The Function of Fiction in Shaping Reality*, in: *Man and World XII*, no. 2 (1979), 123–141, hier: 130 ff.; *The Human Experience of Time and Narrative*, in: *Research in Phenomenology IX* (1979), 17–34, hier: 30; *Zeit und Erzählung Bd. II,* 32 (*Temps et récit II*, 32); *Imagination et métaphore* [communication à la Journée de la Société Française de Psychopathologie de l'Expression, Lille, 1981], in: *Psychologie médicale 14* (1982), 1883–1887, hier: 1887.

168 In *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, 47, kommentiert Ricœur den Begriff der Chiffre so, dass er den Punkt markiere, an dem der Mythos seinen Platz in der Philosophie der Existenz erhalte.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

46, 124 f.). Dem jeweils anderen muss man stattdessen erst einmal den kommunikativen Ausdruck dessen zumuten, ›worin man lebt‹ (FE, 44), ohne dabei umstandslos einen allgemeinen Geltungsanspruch auf Wahrheit, Richtigkeit, Angemessenheit usw. erheben zu können.

Dabei wird man immer ans Unverständliche rühren und kann sich niemals eines kommunikativen Erfolgs sicher sein, der wenigstens darin bestehen würde, ansatzweise verstanden zu werden (FE, 52) – zumindest hinsichtlich dessen, was überhaupt des Verstehens bedarf. Die Polemik zwischen Jaspers und Bultmann bestätigt genau das: Beide sprechen die gleiche Sprache, beide sind Hochschullehrer und teilen weitgehend den gleichen Bildungshorizont. So scheint Verstehbarkeit als Mitteilbarkeit immerhin gesichert (FE, 54). Und doch steht schließlich fest: »Wir werden uns nie verstehen.« Aber genau das »darf nicht wahr sein«, soll nicht der »Boden des Verstehens« preisgegeben werden (FE, 80, 119, 137). Man kann sich nicht verstehen, will dies aber keinesfalls hinnehmen. Man ›versteht‹ allenfalls, dass man schon in der Beschreibung dessen, was wir primär, ohne eigenes interpretatives Zutun, als Wirklichkeit erfahren, keinesfalls übereinkommen kann.

Nicht mit dieser Debatte selbst (soweit ich sehe), wohl aber mit den Schriften Bultmanns hat sich Ricœur immer wieder auseinandergesetzt, besonders in seinem ausführlichen Vorwort zu *Jésus, mythologie et démythologisation* (Paris 1968).[169] Hier wiederholt Ricœur zunächst seine hermeneutische Grundpositionen: ›Hermeneutik‹ bezieht sich wie bei Wilhelm Dilthey auf schriftlich Fixiertes, worin sich der zunächst im Modus einer *parole parlante* sich zeigende Ausdruck menschlichen Lebens niedergeschlagen hat. Auf diesen Ausdruck kann man sich nur vermittels einer Reihe von Interpretatio-

169 Hier zit. nach dem Wiederabdruck in: CI, 503–528; vgl. R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* [1941], in: H.-W. Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos, Band 1*, 1948, Hamburg, 1960, 15–48; R. Bultmann, *Zum Problem der Entmythologisierung, Kerygma und Mythos II*, in: H.-W. Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos II*, Hamburg 1952, 177–208; P. Ricœur, *Mythe et proclamation chez R. Bultmann*, in: *Les Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest 8* (1967), 21–33; *R. Bultmann*, in: *Foi-Education (Foi et langage) 37*, no. 81 (1967), 17–35; *Bultmann: une Théologie sans Mythologie,* in: *Cahiers d'Orgemont,* no. 72 (1969), 21–37, 38–40.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nen zurückbeziehen, die das, was sich ereignet hat (*événement*) und wovon mythisch erzählt wird, nachträglich als »Ankunft« (*avènement*) eines Sinns verständlich werden lassen.[170] Genau so verfährt Bultmann in Ricœurs Verständnis mit seiner Rekonstruktion des Christentums, das er dann aber als Zeugnis (*témoignage*) menschlicher Existenz deutet (CI, 509), die es im Lichte heiliger Texte zu dechiffrieren gelte (CI, 511). Das könne heute jedoch nur noch in einer kritischen Distanz zum Überlieferten erfolgen, die Bultmann als ›restlose‹ Demythologisierung auf den Begriff bringt (CI, 513). Nur unter dieser methodologischen Voraussetzung sei der wahre (kerygmatische) Gehalt des Überlieferten zu retten (CI, 514–7). Speziell erfordert das, jegliche irreführende ›verweltlichende‹ Deutung (*mondanisation*) dieses Gehaltes zurückzuweisen, die letztlich zu illusorischen Vorstellungen (*représentations*) von Bezeugtem führt, das an den existierenden Menschen (bzw. »à son Moi véritable«; CI, 520) appelliere und den es zu einer sein ganzes Dasein betreffenden Entscheidung herausfordere. Gegen Bultmann insistiert Ricœur aber darauf, dass das Bezeugte *zu denken geben* muss (»donner à penser«), wenn es nicht ein *sacrificium intellectus* nach sich ziehen soll, und dass es nach Maßgabe eines im Sinne Gottlob Freges und Edmund Husserls objektivierten und ›idealen‹ Sinnes danach verlangt, verstanden und interpretiert zu werden.

Ohne eine entsprechende Auffassung schriftlich manifestierter Objektivität und Idealität des Sinns ist für Ricœur überhaupt keine (kritische) Hermeneutik möglich. Mehr noch: das kritische Verhältnis zum Text und zur Semantik seiner Wirklichkeitsbezüge müsse jeder Entscheidung über seine ›existenzielle‹ Bedeutung *vorausgehen* (CI, 524). Zwar sei mit Husserl nicht verständlich zu machen, wie der Text den Einzelnen in Anspruch (*revendication*) nimmt; doch dieses Desiderat ist nicht auf dem Weg einer ›direkten‹ Hermeneutik menschlicher Existenz einzulösen, die sich wie im Fall Bultmanns auf Heidegger beruft, sich aber den langen Umweg über dessen ausdrücklich nicht-anthropologisch entfaltete Problematik des Da-Seins erspart, die, wie Ricœur hier meint, auch eine radikale Revision des Sinns von Sprache erfordert (CI, 526 f.). Statt wie Jaspers die existenziale Rede vom Da-Sein (*le ›là‹ de l'être*) letztlich zu

170 Mit diesem Begriffspaar (*événement/avènement*) arbeitet Ricœur bereits in *Histoire et vérité* (1955).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verwerfen, klagt Ricœur hier also deren nicht anthropologisch bzw. existenziell verkürzte Berücksichtigung ein, gibt aber auch zu bedenken, dass die Rede von Existenzialien (*existentiaux* wie Situation, Entwurf [*projet*], Verlassenheit bzw. Geworfenheit [*déréliction*], Sorge [*souci*], Sein-zum-Tode [*être pour la mort*]) Gefahr läuft, sich auf formalisierte, inhaltlich entleerte Abstraktionen von lebendiger Erfahrung zu reduzieren. Soll es nicht dazu kommen, bedarf es wiederum des Umwegs über tradierte Texte, die uns allenfalls ein indirektes Selbstverständnis ermöglichen, im Durchgang durch die Interpretationen Anderer, die keine Philosophie der Reflexion ersetzen kann.[171] Einer Programmatik der Entmythologisierung fühlt sich Ricœur zwar grundsätzlich wie auch Bultmann verpflichtet, aber er versteht sie so, dass sie gegebenenfalls die im Mythischen womöglich liegende Wahrheit kritisch zum Vorschein bringen muss, statt alles Mythische grundsätzlich zu entwerten. Eine als Zerstörung alles Mythischen aufgefasste Entmythologisierung würde sich aus Ricœurs Sicht von vornherein um dieses Wahrheitspotenzial bringen.[172]

In genau diesem Verständnis erfolgte bereits die Arbeit an der Symbolik des Bösen, wo sich Ricœur einerseits ausdrücklich zu einer als »Spitze der ›Modernität‹« aufgefassten Entmythologisierung und Profanität[173] bekennt, andererseits aber zu bedenken gibt, ob eine Kritik von Mythen und Mythologisierungen nicht gerade zum Vorschein zu bringen vermag, wie »das Sein« symbolisch »noch zu mir sprechen kann« (SdB, 400 f.), statt es für immer als gänzlich sinnfremdes verstummen zu lassen.

171 Die für Ricœur aber einen gewissen Stellenwert behält; und zwar einen derart zentralen, dass Manfred Frank ihm vorwerfen konnte, die im romantischen Individualitätsbegriff zum Vorschein kommende radikale Alterität letztlich doch wieder verfehlen zu müssen; vgl. M. Frank, *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur neuesten französischen Hermeneutik und Texttheorie*, Frankfurt/M. 1980, 15, 17, 133, 140 (Anm. 99).

172 Erst recht dann, wenn Symbolisierung und Mythisierung nicht voneinander unterschieden werden; vgl. dazu das die ganze Problematik noch einmal resümierende Interview *Myth as the Bearer of Possible Worlds* in: Kearney, *On Paul Ricœur. The Owl of Minerva*, 117–125.

173 So auch im bereits zitierten Essay *R. Bultmann*, 21, 34.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

6. Zivilisationskritische Erforschung des Möglichen diesseits des Ursprünglichen

Erzählen Mythen nicht von »exemplarischen« Menschen und Schicksalen?[174] Stimulieren sie nicht die menschliche Imagination als »unentbehrlichen Modus der Erforschung des Möglichen« (FM, 187/HF, 161)? Oder lassen sie uns in eine selbst gestellte Falle laufen, weil sie in ihrer hermeneutischen Aneignung des Möglichen nur deutlich machen, was im Lichte des Wirklichen schon vorher möglich (und nur so möglich) war – so dass das erfahrene Böse nachträglich auf eine vorherige Schuld und Fehlbarkeit zurückzuführen ist, worin es scheinbar von vornherein angelegt war? Droht auf diese Weise die von Henri Bergson analysierte Interpretationsfolie der nachträglichen Bewahrheitung des Möglichen[175] in eine retrospektive Fatalitätsillusion (Raymond Aron) umzuschlagen? Liegt die Freiheit unserer hermeneutischen Interpretationsspielräume nicht gerade darin, beides unterscheiden zu können?

In der *Symbolik des Bösen* schreibt Ricœur gleich zu Beginn, dank gewisser Mythen, die sich auf den »Ursprung der Zeiten« beziehen, sei es möglich, unsere Bindung an das dem Menschen Heilige zu klären, und zwar im Kontext des »Ganzen« seiner Existenz, die auf diese Weise eine narrativ vergegenwärtigte »Richtung« und ihren »Sinn« empfange. So könne der Mythos paradoxerweise in entmythologisierter Form »zur Würde des Symbols« und »zu einer Dimension des modernen Denkens« erhoben werden (SdB, 11 f./SM, 13). Dabei stützt sich Ricœur bereits hier, wie später noch des öfteren, auf Eliades Beschwörung jenes Ursprungs *in illo tempore*[176], ohne indessen so weit gehen zu wollen, einfach von einer

174 SdB, 187/SM, 327; IM, 250.

175 Vgl. FM, 186/HF, 160; H. Bergson, *Das Mögliche und das Wirkliche* [1930], in: ders., *Denken und schöpferisches Werden. Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt/M. 1985, 110–125.

176 Ricœur, SdB, 191/SM, 158; *Myth and History*, 273. Hier definiert Ricœur Mythen wiederum als (Ursprungs-) Erzählungen, die sich auf eine »primordiale« Zeit beziehen. Im Unterschied zu Eliade beweist Ricœur allerdings ein genaues methodologisches Bewusstsein der Schwierigkeit, nur nachträglich auf kontingente Anfänge als Ursprünge zurückkommen zu können. Siehe dazu die detaillierten Überlegungen zur Nachträglichkeit eines *lire à rebours* (nach psychoanalytischem Vorbild) in A. LaCocque, P. Ricœur, *Penser la Bible* [1998],

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mythisch vergegenwärtigten und wahren »Gegebenheit« unserer Einfügung in ein solches Ganzes, bei Eliade *Kosmos* genannt, ausgehen zu wollen.[177] Schon der archaische Mensch, der in mythisch verfassten Lebensformen zuhause war, war ein gespaltener Mensch und auf Wiederherstellung und Wiedergutmachung des Gespaltenen bedacht. Nur weil der Mythos zu keiner Zeit je ganz mit der »spontanen Form des In-der-Welt-seins« zusammenfallen konnte, setzte er eine bis in unsere Gegenwart hinein reichende Nachgeschichte seiner Deutungen in Gang, die es nach wie vor als durchaus strittig erscheinen lassen, *inwiefern* alte Mythen bereits paradigmatische, dramatische und für den »verborgenen Sinn der menschlichen Erfahrung« *grundlegende Geschichten* zum Vorschein bringen (SdB, 194 f./SM, 161). Die bereits erwähnte Reinterpretation, die Homers *Odyssee* durch James Joyces *Ulysses* erfahren konnte, ist dafür ein prägnantes Beispiel.

Ricœur hat das durchaus sehen wollen[178], sich aber gegen eine Auflösung mythisch-hermeneutischen Potenzials in der Geschichte solcher Reinterpretationen gewandt und dabei eine anthropologi-

---

Paris 2016, 81 f. Ein Ursprung bezeugt sich gewiss nicht von sich aus als solcher, spricht in diesem Sinne nicht und bedarf einer nachträglichen Bestätigung.

177 In diesem Zusammenhang gehört die wichtige, viel spätere Stellungnahme Ricœurs zur Debatte zwischen Mircea Eliade und Raffaele Pettazzoni anlässlich der 1994 erfolgten Veröffentlichung ihrer Korrespondenz (1926–1957) um die Frage, ob und wie ggf. das Wesen des Religiösen vor einer historistischen Auflösung in einer ›terroristischen‹ Geschichte zu bewahren bzw. wie es auf eine Phänomenologie der historischen Erscheinungsformen des Religiösen und der »*essences* de l'expérience *vécue*« (im Sinne Gerard van der Leeuws) zu gründen wäre, in der es darum geht, »que l'homme est capable de produire de son fond imaginaire les symboles et les mythes susceptibles de répondre à ses angoisses«; P. Ricœur, *Note de lecture. Une correspondance hors-pair: Pettazzoni et Eliade*, in: *Revue des sciences religieuses 70,* no. 3 (1996), juillet, 394–399, hier: 398 f.

178 Vgl. das auf das Jahr 1981 zurückgehende, unter dem Titel *The Creativity of Language* veröffentlichte Interview in: Kearney, *On Paul Ricœur. The Owl of Minerva*, 127–143, hier: 131. Man fragt sich allerdings, ob Ricœur Joyce nicht wie auch Samuel Beckett letztlich zu jenen zählte, für die angeblich »Ordnung das zu Verleugnende« war (Ricœur, *Zeit und Erzählung Bd. II*, 45/*Temps et récit II*, 44). Hier wie auch an anderen Stellen gibt sich Ricœur als Kritiker von Unordnung als solcher. Was zu kurz kommt, ist die Frage, welche Ordnung um welchen Preis gegen andere Ordnungen und Unordnungen zum Zuge kommen soll.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sche Grundüberzeugung erkennen lassen, von der er offenbar nicht abzulassen bereit war. Was hier auf dem Spiel steht, ist jenes »fragende Denken«, das wissen will, wie alles angefangen hat, woher wir kommen, wozu wir da sind usw., und dabei »drohende Sinnlosigkeit« abwehren muss (SdB, 14/SM, 15).[179] Ohne sich dabei je auf unmittelbare Erfahrung stützen oder gar berufen zu können, insofern diese symbolisch vermittelt und dabei unvermeidlich mehrdeutig *gesagt* werden muss (SdB, 16, 396/SM, 17, 324), hat dieses Denken letztlich nur eine vieldeutige und metaphorische Symbolik selbst als Anhaltspunkt, auf der alle Hermeneutik der Mythen aufruht und die keine Entmythisierung oder Entmythologisierung je loswird (SdB, 15, 393/SM, 16, 320 f.).[180]

Nachdem Eliade den 1959 in der Zeitschrift *Esprit* veröffentlichten, als »aufwühlend« empfundenen Aufsatz Ricœurs *Das Symbol gibt zu denken* gelesen hatte (IM, 191[181]), ging er ebenfalls von diesen Voraussetzungen aus[182], macht aber die für Ricœur entscheidende

179 Diese Problemstellung erinnert stark an Theodor Lessings *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, so als ob es um »alles oder nichts« gehe. Ein durch und durch mytho-poetisch verfasstes Leben bewegt sich aber derart in wenigstens Sinnhaftem, dass es einer völligen Sinnlosigkeit kaum je begegnen dürfte. Gemeint ist denn wohl auch eher Sinnwidriges.

180 Ricœur unterscheidet beide Begriffe erkennbar, wo er etwa den Begriff der Anschuldigung bereits in dem Moment »demythisiert« sieht, wo er als mythisch belasteter erkannt wird; wohingegen es zur Demythologisierung erst komme, wenn diese Belastung auch *zurückgewiesen* werde (CI, 447). Im programmatischen Aufsatz *Le Symbole donne à penser* (72) heißt es, jegliche Kritik demythologisiere; und das sei unumgänglich: »c'est le *logos* du *mythos* que la critique ne cesse d'exorciser«. Aber von der demythologisierenden Kritik verspricht sich Ricœur keine Destruktion des Mythischen, sondern – paradoxerweise, wie er selbst schreibt – eine Erneuerung, Verlebendigung auch der Philosophie selbst. Das wird auch in der *Symbolik des Bösen* ganz deutlich (SdB, 186), wo die Entmythologisierung lediglich als Zerstörung eines mythischen »Pseudowissens«, keineswegs aber des Mythischen selbst begriffen wird. Ob sich beides klar trennen lässt, ist allerdings die Frage. In der dt. Übersetzung von Ricœurs frz. Vorwort zu Bultmanns Jesus-Büchern von 1926 und 1951 ist von Entmythisierung und von Entmystifizierung die Rede (HuS, 184).

181 Vgl. SdB, 27, 395 ff./SM, 26, 323 ff.; DI, 555/DlI, 566 f.

182 Allerdings mit deutlichen Vorbehalten gegen eine als spekulativ empfundene philosophische Hermeneutik und im Festhalten an der Empirie von Dokumenten (vgl. SnU, 57, 86, 91; IM, 280).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Konfiguration von Mythik und Entmythologisierung nicht mit[183], sollte religionsgeschichtlicher Forschung aus seiner Sicht im Gegenteil doch ein eindeutig restaurativer Sinn zukommen.[184] Eliade will letztlich den von »existenzialistischer Obsession« angeblich nur kaschierten Verlust des Kosmos wiedergutmachen, durch Erinnerung an ihn allerdings eine »neue [!] existenzielle Dimension« gewinnen, ohne den Menschen förmlich aus der Geschichte zu vertreiben (SnU, 21, 70). So will er der Desakralisierung und Banalisierung der Welt, die letztlich dem radikal weltkritischen, wenn nicht -abgewandten Christentum zu verdanken sei, entgegenwirken[185], um die verheerenden Folgen eines Sturzes in die historische Zeit wenigstens zu mildern, die den religiösen Zauber des Kosmos zerstört habe. Ob dagegen eine programmatische räumliche, die Welt rekosmisie-

183 Vgl. Eliades Kommentar zur Religion im Sinne Dietrich Bonhoeffers »in einer Welt ohne Gott« (IM, 234), sowie zur Entmythologisierung Bultmanns (IM, 241, 273), der auch als »Mythoklast« aufgefasst wurde, H. Timm, *Remythologisierung? Der akkumulative Symbolismus im Christentum*, in: MuM, 432–456, hier: 433.

184 Distanz einer solchen Restaurationsperspektive gegenüber (noch ganz ohne Berücksichtigung Eliades) in schon Ricœurs früheren Schriften zum inneren Zusammenhang von legitimer staatlicher Gewalt und Ethik der Nächstenliebe zu entnehmen. Mit Blick auf die paulinische Dämonologie heißt es: »On ne peu restaurer un figure mythique sans restaurer la totalité qui la supporte.« Aber letzteres ist eben *nicht möglich*. Vgl. P. Ricœur, *Le problème de la violence I*, in: *Foi Education,* no. 40 (1957), 7–14, hier: 13. Wie weit entfernt Ricœur davon war, mit einer derartigen Restauration zu liebäugeln, zeigt sich auch an einem benachbarten Schauplatz: in der Besinnung auf eine im Sinne K. Barths und D. Bonhoeffers »post-religiöse« Existenz, die am (nicht-religiösen) Anderen Maß nimmt, an den sie sich wendet, nachdem sie Nietzsches Religionskritik rückhaltlos ernstgenommen und auf eine ganz in die »Innerlichkeit« sich zurückziehende Metaphysik der Religion verzichtet hat. Vgl. P. Ricœur, *L'interprétation non-religieuse du christianisme chez Bonhoeffer* [Transkription eines Exposés von Ricœur, gefolgt von einer Diskussion am Centre Protestant de l'Ouest; 4./5. Juni 1966], in: *Les Cahiers du Centre Protestant del'Ouest*, no. 7 (1966), 3–20.

185 IM, 183, 194; C. Noica, *Eines Menschen Leben als Stufen des Konkreten*, in: H. P. Duerr (Hg.), *Die Mitte der Welt. Aufsätze zu Mircea Eliade*, Frankfurt/M. 1984, 244–256, hier: 268; K. Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Göttingen 1967, sowie mit Blick auf Parallelen zwischen Löwith und Eliade im Versuch, einen ›kosmischen‹ Weltbegriff auf der Höhe der eigenen Gegenwart zu rehabilitieren, Vf., *Verzeitlichte Welt. Zehn Studien zur Aktualität der Philosophie Karl Löwiths*, Stuttgart ^{2}2020.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rende Rezentrierung nach dem archaischen Vorbild einer »Weihe des Ortes« helfen wird, erscheint allerdings als fraglich.[186] Das deutet Eliade schließlich selbst an, wo er zu bedenken gibt, ob eine sakrale, mythische Welt nicht längst endgültig verloren und allenfalls in Träumen noch präsent ist (IM, 203).[187]

So sehr Ricœur mit Eliades Verweisen auf ein Ursprüngliches *in illo tempore* sympathisiert hat, so wenig glaubte er, dass die sei es auf das Christentum, sei es auf die Aufklärung, auf die Technik oder auf das moderne Wirtschaften zurückzuführende Entzauberung der Welt durch eine Art kosmo-sakraler Wiederverzauberung zu heilen wäre.[188] In dieser Hinsicht stand er eher auf der Seite von

186 Eliade, IM, 201, 282; vgl. dagegen die *polis*: Vernant, *Die Entstehung des griechischen Denkens,* 102, 110.

187 Es könnte sich auch um Alpträume handeln. Schließlich reden auch Neo-Nazis einer »Weihe des Ortes« das Wort – und zelebrieren sie mehr oder weniger heimlich an germanischen Tinkstätten. Nicht umsonst hat Levinas geradezu allergisch auf eine Mystik der »Geister des Ortes« reagiert und behauptet, »den Ort [als solchen] verlassen zu haben«. Vgl. E. Levinas, *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt/M. 1992, 175. Ob das politisch überzeugen kann, bleibe dahingestellt. Braucht nicht jede(r) einen (ggf. auch politisch-rechtlich zu sichernden) Ort und Raum zum Leben? Muss es nicht in Wahrheit darum gehen, *wie* man sich diesen als gastlichen, für den Anderen als solchen aufgeschlossenen, nicht identitär in Beschlag zu nehmenden vorzustellen hat? Vgl. Vf., *Europäische Ungastlichkeit und ›identitäre‹ Vorstellungen. Fremdheit, Flucht und Heimatlosigkeit als Herausforderungen des Politischen*, Hamburg 2019.

188 Wie sie offenbar Roger Caillois vorschwebte, wo er eine nivellierte Profanität zurückwies (*Der Mensch und das Heilige.* Durch drei Anhänge über den Sexus, das Spiel und den Krieg in ihren Beziehungen zum Heiligen erweiterte Ausgabe [1950], München, Wien 1988, 72, 138, 173, 223). Von einer Apologie des Festes als einer u.U. auch im Krieg zu erneuernden Sakralität war Ricœur so weit entfernt wie nur möglich. Vgl. P. Ricœur, *L'aventure technique et son horizon planétaire*, in: *Esprit*, no. 323 (3/4) (2006), 98–109, hier: 104, 107; zuerst erschienen in: *Christianisme Social 66,* no. 1–2 (1958), 20–33. Allerdings gab er später zu bedenken, ob die Entzauberung überhaupt zu ertragen ist (in: *Ist »die Krise« ein spezifisch modernes Phänomen?,* in: K. Michalski [Hg.], *Über die Krise. Castelgandolfo-Gespräche*, Stuttgart 1986, 38–63, hier: 60). Und zu Anfang der 1960er Jahre hatte er ein aus der Demythologisierung des Kosmo-Sakralen hervorgehendes *neues Sakrales* in Betracht gezogen, das sich in personaler Zärtlichkeit (*tendresse*) sollte zeigen können – zwischen Eros und Agapé, in einer neuen Mythik der Gegen- oder Wechselseitigkeit *(réciprocité; mutualité*), die (androgyne) Mythen der »Indistinktion« ebenso hinter sich lässt wie die Vorstellung, das Sakrale lasse sich als Angelegenheit

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lévi-Strauss, der davon ausging, der Mythos sei (wie auch manche Mythologen) stets *auf der Suche nach der verlorenen, ihrerseits »mythischen« Zeit;* und diese habe keinen Platz mehr in der technischen Zivilisation (SAI, 225), es sei denn in der psychischen Verfassung des Einzelnen, wie es der Psychoanalyse zu entnehmen sei.[189] Als »Gesamterklärung«, die in der Form eines »Bildes« die ganze Welt als sinnvoll oder erklärbar erscheinen lasse, sei der Mythos jedoch am Ende, stellte Lévi-Strauss fest (NuF, 203/6). Heute gilt demnach *nicht* mehr, dass im Rahmen einer »geschlossenen Ordnung« alles eine Bedeutung haben muss und insofern »nichts fremd« sein kann bzw. darf (MuB, 131, 158, 194 f.). Man kann und will womöglich auch gar nicht mehr »auf kürzestem Wege zu einem totalen Verständnis des Universums gelangen« (MuB, 29), auch nicht auf dem Weg einer als Ersatz dienenden Geschichtstheorie, die letztlich auch ›nur ein Mythos‹ ist, wie Lévi-Strauss zu bedenken gibt (MuB, 53 ff., 123). Sosehr er einerseits glaubte, eine tief im Mythischen verankerte unbewusste Logik[190] nachweisen zu können, die allen Phänomenen des Sozialen zugrundeliegen[191] und noch in unserer Gegenwart in

---

einer »existence sexuée« jemals in kulturellen Institutionen bändigen. Vgl. P. Ricœur, *La sexualité. La merveille, l'errance, l'énigme*, in: *Esprit 28,* no. 289 (11) (1960), 1665–1676, hier: 1669.

189 In seinem Freud-Buch liefert Ricœur selbst eine komplexe Erklärung dafür, warum Wesen wie wir, die Kind gewesen sind, unaufhörlich in die Kindheit zurückgerissen zu werden drohen, oder warum sie sich danach sehnen, ohne gemäß des Realitätsprinzips »auf den Vater verzichten« zu können; vgl. DI, 467, 562/DlI, 479, 573. Wie das, zumal in politischer Hinsicht, möglich ist, ohne dass der Vater gleich sterben bzw. ums Leben gebracht werden müsste, diskutiert Ricœur in *Die Vatergestalt: Vom Phantasiebild zum Symbol*, in: J. Storck (Hg.), *Fragen nach dem Vater*, Freiburg i. Br., München 1974, 25–76; hier: 31, 66. Hier werden wiederum Bestandsstücke hermeneutischer Überlieferung reinterpretiert – wie etwa die Kontamination vertikaler Macht- und Gewaltverhältnisse nach dem Hegel'schen Vorbild von Herrschaft und Knechtschaft, die auf diese Weise fortgeschrieben werden, ohne dass zu erkennen wäre, wie man sich aus ihnen lösen könnte (vgl. ebd., 36).

190 NuF, 62, 65, 164, 179.

191 Das gilt besonders für alles Geben, Nehmen und Erwidern, was Lévi-Strauss durchgängig unter den Begriff des Austauschs fasst (vgl. C. Lévi-Strauss, *Einleitung in das Werk von Mauss*, in: M. Mauss, *Soziologie und Anthropologie. Bd. 1*, München 1978, 7–41, hier: 30; SAI, 75). Die entsprechenden Symmetrieannahmen sind bis heute ebenso umstritten wie das Verhältnis von Struktur und subjektiver Einsicht in sie. Man denke im einen Fall nur an Levinas, im anderen an Pierre Bourdieu. Darin zeigen sich bis heute Folgen der schlechten

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mehr oder weniger unveränderten Formen »wilden Denkens« erhalten geblieben sein müsse, so sehr fasste er den Mythos doch als etwas bereits Verlorenes auf (MuB, 266; vgl. HuS, 53), insofern er ein geschlossenes Weltbild und auf diese Weise zugleich eine sozialintegrative Funktion implizierte, von der der Bestand archaischer, nicht-literarischer Lebensformen entscheidend abhing. Zwar wird es solche Lebensformen in absehbarer Zeit nicht mehr geben, doch können gleichwohl noch Mythen als verselbständigte, auf niemandem mehr konkret zurückzuführende Erzählungen einer legendären Zeit zirkulieren (MuB, 114); und unbewusst kann sich Mythisches reproduzieren und sogar neu bilden, das die Psychoanalyse auf eine solche Zeit meinte zurückführen zu können. Aber an der Existenz und Rehabilitierbarkeit *des* bzw. *eines* – noch dazu weltweit einheitlichen – Mythos bestehen nunmehr erhebliche Zweifel, die Lévi-Strauss auch nicht beschönigt hat (MuB, 132, 180).

Ricœur hat ihm jedoch vorgehalten, nur bestimmte, nämlich außer-europäische Mythen in Betracht gezogen und infolgedessen die Beziehung zur Zeit weitgehend übersehen zu haben, ohne die sich prähellenische, indoeuropäische und semitische Quellen des Mythischen nicht verstehen ließen, an denen keineswegs nur bemerkenswert sei, welcher unbewussten Struktur sie womöglich gehorchen. Vielmehr gehe es darum, »was sie sagen« sollten und wie ihr »Sagen angefüllt« sein konnte »mit Sinn«, der philosophisch zu denken gibt – vorausgesetzt, man verkürzt Mythen, die für Ricœur im Zusammenhang seiner 1963 mit Lévi-Strauss, Mikel Dufrenne, Jean-Pierre Faye, Kostas Alexos u.a. geführten Diskussion über das Wilde Denken vor allem als Ursprungserzählungen in Betracht kommen, nicht um ihre *semantische* Dimension (MuB, 85), von der für Ricœur zugleich ihre *Referenz* auf eine sprachlich zum Ausdruck zu bringende *Welt* und die *Geschichtlichkeit* entsprechender Ausdrucksformen abhängen musste.[192] Dagegen insistiert Lévi-Strauss darauf,

---

Alternative, alles Soziale entweder »wie Dinge« zu studieren, wie es Emile Durkheim in seinen *Regeln der soziologischen Methode* vorgeschlagen hatte, oder aber es »von innen« zu verstehen; vgl. SAI, 382; *Einleitung in das Werk von Marcel Mauss*, 21 f.; A. Callié, *Anthropologie der Gabe*, Frankfurt/M. 2008.

192 Zur weiteren Auseinandersetzung mit Lévi-Strauss vgl. P. Ricœur, *Symbolique et temporalité* [gefolgt von einer Diskussion mit R. Boehm u.a.], in: *Archivio di Filosofia 33,* no. 1–2 (1963), 5–41; unter dem Titel *Structure et herméneutique* in CI, 53–98; dt. in: HuS, 37–80, wo Ricœur eine tradierte und auf Ereignisse

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

jeglicher Sinn sei letztlich die Resultante einer »Kombination von Elementen [...], die selbst nicht sinnvoll sind« – wie es die moderne Semiologie seit Ferdinand de Saussure[193], die Phonologie Nikolai S. Trubetzkois und die von Vladimir Propp inaugurierte morphologische Analyse von Geschichten erwiesen habe.[194] Und diese Kombination sei letztlich »das Reale«, von dem bereits in *Traurige Tropen* die Rede ist, wo Lévi-Strauss bekennt, die Phänomenologie habe ihn geradezu abgestoßen, weil sie ständig glauben mache, von der erlebten Erfahrung aus, »die sich am offenkundigsten zeigt«, sei zur effektiven, tatsächlich quasi-dinglich vorliegenden Wirklichkeit des Sozialen vorzudringen.[195] Dabei hatte die hermeneutisch gewendete Phänomenologie seit Heidegger darauf aufmerksam gemacht, dass *das Erfahrene als solches* gegebenenfalls einer »destruktiven Präparation«[196] des zunächst Gegebenen bedarf, um überhaupt zum Vorschein kommen zu können.

---

bezogene Geschichtlichkeit von Lévi-Strauss' Begriff der Diachronie (MuB, 72, 82, 201) absetzt und sich für ein erweitertes, letztlich »alles« verstehendes Verstehen ausspricht (vgl. MuB, 91), scheinbar auf der Linie von Jaspers und auch von Merleau-Pontys Essay *Von Mauss zu Claude Lévi-Strauss*, in dem von einer zu erweiternden Vernunft die Rede ist (23). Vgl. die daran sich anschließende Diskussion in: I. Därmann, C. Jamme (Hg.), *Fremderfahrung und Repräsentation*, Weilerswist 2002, wo allerdings gar kein Bezug auf Ricœur genommen wird; siehe aber I. Därmann, *Lévi-Strauss und die Philosophie*, in: M. Kauppert, D. Funcke (Hg.), *Wirkungen des wilden Denkens. Zur strukturalen Anthropologie von Claude Lévi-Strauss,* Frankfurt/M. 2008, 192–224.

193 Vgl. M. Krampen, *Ferdinand de Saussure und die Entwicklung der Semiologie*, in: ders., K. Oehler, R. Posner, T. v. Uexküll (Hg.), *Die Welt als Zeichen. Klassiker der modernen Semiotik*, Berlin 1981, 99–171, wo auch missverständliche Anlehnungen von Lévi-Strauss an de Saussure zur Sprache kommen. Zusätzlich verwirrend, auch bei bzw. durch Ricœur, ist der durchgängige Gebrauch von Begriffen wie *signifiant* und *signifié* im Zusammenhang mit der ihnen zugeschriebenen ›referenziellen‹ Dimension, die man bei de Saussure gerade weitgehend neutralisiert findet.

194 MuB, 86; SAI, 32 ff., 45; vgl. zu diesem Kontext R. Barthes, *Das semiologische Abenteuer*, Frankfurt/M. 1988, 106–117.

195 Lévi-Strauss, *Traurige Tropen,* 51. Noch die Ausführungen Pierre Bourdieus zur vermeintlichen Alternative zwischen Sozialphysik und Sozialphänomenologie beerben diese Problematik in: *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt/M. 1993, Kap. 9.

196 Vgl. K. Joisten, N. Thiemer (Hg.), *Das Denken Wilhelm Schapps – Perspektiven für unsere Zeit*, Freiburg i. Br., München 2010.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aber nicht hier setzt Ricœurs Gegenkritik an. Vielmehr befürchtet er, dass eine sprachlich, symbolisch und mythisch vermittelte Wirklichkeit, die auf unbewusste, ihrerseits nicht immer schon ›sinnvolle‹ Strukturen reduziert wird, nichts mehr *sagen* bzw. *bedeuten* könne. So könne von ihr auch keine Botschaft, kein Kerygma, mehr ausgehen (MuB, 112).[197] Während es für Lévi-Strauss genügt, dass es zur »Errichtung irgendeiner Ordnung« gemäß gewisser Regeln (typischerweise in der Form binärer Operationen) kommt, um von ›Sinn‹ sprechen zu können (MuB, 25, 35), läuft diese Position für Ricœur letztlich auf die Liquidierung jeglicher Rede hinaus, in der es *jemandem*, dem man Subjektstatus zuschreiben kann, um *etwas zu Sagendes* geht, ob in der Form einer Anrede, einer Bitte, einer Erwiderung, eines Einspruchs oder des Protests. Sollte all das *nur* Selbsttäuschungen eines Bewusstseins zum Ausdruck bringen, das es womöglich sogar darauf anlegt, seine Mechanismen des Sichverkennens »vor sich selbst zu verbergen«, wie es schon Nietzsche in der vierten seiner *Unzeitgemäßen Betrachtungen* andeutete?[198]

Ricœur hat später durchaus anerkannt, dass das Bewusstsein mit Recht in diesem Verdacht steht und dass das menschliche Selbst mit der gleichen Hypothek belastet ist.[199] Aber er neigte zu keiner Zeit einem Anti-Humanismus zu, der zeitweise in eine Art Glaubensstreit um die Existenz des Menschen ausartete, ungeachtet mancher Schlichtungsversuche wie etwa dem des wichtigsten Mentors Michel Foucaults in Sachen Epistemologie, Georges Canguilhem, der der Aufgeregtheit mancher Humanisten mit dem Hinweis begegnete, es gebe schlechterdings kein Menschenrecht auf Subjekt- oder

197 Für Levinas handelte es sich aus ähnlichen Gründen bei Lévi-Strauss' *Traurige Tropen* um »das am meisten atheistische Buch, das in unseren Tagen geschrieben wurde, das absolut desorientierteste und desorientierendste Buch« (*Schwierige Freiheit*, 153).

198 F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen IV*, in: KSA 1, 429–510, hier: 457; vgl. MuB, 210, 216, 265.

199 »Die Selbstheit […] ist der Ort des Verkennens [*méconnaissance*] schlechthin […], das sich selbst verkennt«, heißt es in: *Parcours de la reconnaissance. Trois études,* Paris 2004, 370; dt.: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt/M. 2006, 318, 321. Deshalb erkennt sich ggf. auch die Anerkennung nicht ihrerseits als solche.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Objektstatus in den sogenannten Humanwissenschaften.[200] Wenn sich ›der Mensch‹ als deren Subjekt und Objekt nicht gut denken lasse, wie Foucault argumentiert hatte[201], müsse man das eben hinnehmen. Selbst Foucault hatte daraus keineswegs geschlossen, dass es keine Menschen mehr gebe oder dass die Frage, wer was zu wem sagt, gänzlich irrelevant sei.[202] Für Ricœur handelt es sich hierbei primär um eine praktische Frage, die sich *zwischen* den Menschen stellt, *in* ihren kommunikativen Verhältnissen, nicht um eine epistemologische Problematik hinsichtlich des Status sogenannter Wissenschaften vom Menschen, ob man sich nun als Existenzialist und Humanist oder als Strukturalist und bekennenden Antihumanisten bezeichnet oder nicht (MuB, 253, 257).

Solche Label sind ohnehin rasch im Kurs gefallen, zumal sie der Aufklärung der strittigen Fragen eher im Wege standen. Für Lévi-Strauss mussten sie sich zentral um das Problem drehen, wie es möglich war, dass »einige Jahrhunderte Humanismus [...] zu den großen Kriegen, zu Ausrottungen, Konzentrationslagern und zur Zerstörung aller Arten von Lebewesen« sowie zur »Verarmung der Natur« geführt haben. Diese zweifellos sehr undifferenzierte Diagnose bezog sich allerdings auf einen Humanismus, der glauben machte, die Menschen dürften rücksichtslos »nach Belieben über alles verfügen« (MuB, 224). Ricœur hat freilich einem derartig »schamlosen« Humanismus (wie Lévi-Strauss sich ausdrückte) nie das Wort geredet[203], sah sich aber von verschiedenen Versionen eines vielfach klischeehaft zitierten ›strukturalistischen‹ Anti-Huma-

200 Vgl. G. Canguilhem, *Tod des Menschen oder Ende des Cogito?,* in: M. Marques (Hg.), *Der Tod des Menschen im Denken des Lebens,* Tübingen 1988, 17–51, hier: 19, sowie Anm. 104 zum Beitrag über das Politische in Bd. III.

201 M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften* [1966], Frankfurt/M. 1974, 9. Kap.

202 Allerdings fragte er: »wen kümmerts, wer spricht?« (M. Foucault, *Schriften zur Literatur*, Frankfurt/M. 1988, 31), bevor er im Rekurs auf die *parrhesia* der Antike (siehe dazu M. Foucault, *Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia.* 6 Vorlesungen gehalten im Herbst 1983 an der Universität von Berkeley/Kalifornien, Berlin 1996) und in seiner späteren *Hermeneutik des Subjekts* (*Vorlesung am Collège de France [1981/2]*, Frankfurt/M. 2004) auf die Bedeutung dieser Frage wieder zurückkam.

203 Vgl. P. Ricœur, *Que signifie ›Humanisme‹?*, in: *Comprendre. Revue de politique de la culture 15*, mars (1956), 84–92.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nismus[204] bis hin zu Levinasʻ *Humanismus des anderen Menschen*[205] und der erst spät realisierten ›ökologischen‹ Kritik an einem technizistischen und eurozentrischen Verständnis menschlicher Herrschaft über die Natur[206] zusehends in die Frage verwickelt, wie radikal das tradierte philosophische Verständnis des Menschen revidiert werden muss, um sich der von Lévi-Strauss angesprochenen Destruktivität zukünftig widersetzen zu können.

Zunächst ging Ricœur in seinem Frühwerk *Le volontaire et l'involontaire* (1950) von der Idee eines ›fähigen‹ Subjekts (*sujet capable*) aus, das er in *Finitude et culpabilité* (1960) dann zwar als ›fehlbares‹, nicht aber – ungeachtet seiner offenbar radikal ›bösen‹ Potenziale – als fatalerweise auch destruktives auffasste. Nachdem er sich in Abwehrkämpfe gegen strukturalistische, semiologische, linguistische Reduktionismen menschlicher, textuell vermittelter Subjektivität hatte verwickeln lassen, versuchte er anschließend in der auf *Herméneutique et structuralisme* (1969) folgenden Essaysammlung *Du texte à l'action* (1986) Wege des menschliche Handelnkönnens im Kontext sozialer und politischer Lebensformen zu bahnen, die dem Guten und dem Gerechten verpflichtet sind. Erst jetzt radikalisiert sich für Ricœur die Frage, woher diese Verpflichtung stammt, auf welche Herausforderungen sie zurückgeht und ob diese nicht auf die Spur einer Affizierbarkeit oder Passivität führen, die uns in keiner Weise zur Disposition steht. Gelangen wir hier nicht auch an Grenzen jenes Könnens, des Handelns, des Technischen und unserer Macht in allen ihren Erscheinungsformen, die man als wesentliche Ursache jener Destruktivität ausgemacht hat?

Letztere musste für Lévi-Strauss zu erneuerter oder zu überhaupt erst zu entdeckender »Demut vor dem Leben« (MuB, 248) führen, aber jeglichem Eurozentrismus absagen, dessen letzte Apotheose er in einem ›fortschrittlichen‹ Begriff der Geschichte sah, dieser »letzte[n] Frontstellung der Mythologie in der westlichen Welt« (MuB, 266 f.). So scheint ausgerechnet einer der weltweit prominentesten

204 L. Ferry, A. Renaut, *Antihumanistisches Denken,* München, Wien 1987; F. Dosse, *Geschichte des Strukturalismus. Bd. 1/2*, Frankfurt/M. 1999.

205 E. Levinas, *Humanismus des anderen Menschen* [1972], Hamburg 1989.

206 Vgl. P. Ricœur, *L'éthique, le politique, l'écologie* [Entretien avec P. Ricœur. Propos recueillis par E. et J. P. Deléage], in: *Écologie politique. Sciences, Culture, Société,* no. 7 (1993), 5–17. Zur Technik als solcher hatte sich Ricœur freilich immer wieder kritisch geäußert. Vgl. dazu den Beitrag von E. Wolff in Bd. III.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erforscher alter und fremder, fast vergessener und rezenter Mythen und Mythologien beide Begriffe in einem Streich zu verwerfen. Dabei geht es ihm allerdings ausdrücklich um den »Gebrauch, den wir von der Geschichte machen«, um »unsere Vergangenheit zu interpretieren, um die Gegenwart zu erklären und zu kritisieren und eine Zukunft zu formulieren, die sich [...] je nach den sozialen Gruppen und den Individuen, die sie formulieren, ändert« (MuB, 267). Das ist die Lehre eines ethnologischen Denkens, das Lévi-Strauss nun endlich auch in der Historiografie, vor allem in der französischen *Annales*-Schule, im Werk von Emmanuel Le Roy Ladurie, Fernand Braudel, Georges Duby etc., beherzigt sieht.

Hier wird auch Ricœur (neu) ansetzen[207], aber den Begriff des Mythos zu retten versuchen. Ausgehend von der nach wie vor für ihn gültigen Erkenntnis Wilhelm Diltheys, dass wir zunächst geschichtlich *sind*, bevor wir Geschichten erzählen und Geschichte denken, sucht er den Kern einer »mytho-poetischen« Aktivität bzw. einer *poétique profonde* herauszuarbeiten[208], die durchlebte Geschichte in erzählbare und schließlich auch rational beurteilbare Geschichte transformieren kann.[209] Demzufolge *leben* wir zunächst mytho-poetisch, wie es auch Jaspers und Patočka nahegelegt hat-

207 P. Ricœur, *The Contribution of French Historiography to the Theory of History*, Oxford 1980.

208 Ricœur, *Mythe 3. L'interprétation philosophique*, 534; DI, 552/DlI, 563; *Entretien avec Paul Ricœur: »J'essaye d'être un méditateur«*, in: *La Croix 17* (1971), 17 nov.; P. Ricœur, *Herméneutique*. Cours professé à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain 1971–2. Elektron. Ressource, ed. v. D. Frey und M.-A. Vallée, Fonds Ricœur 2013, 103.

209 Was den Übergang vom Mythischen zu kritischer Geschichte angeht, die ihrerseits mythischen Ursprungs sei, so schließt sich Ricœur der Rede von einem »epistemologischen Bruch [*coupure*]« an, zu dem es ansatzweise schon zu Herodots und Thukydides' Zeiten gekommen sei, u.a. durch die kritische Beurteilung von Zeugen und deren Aussagen (*Myth and History*, 273). Die sich daran anschließende entscheidende Frage sei, wie sich Gesellschaften insgesamt zur ihrer mythisch vermittelten, dann aber kritisch beurteilten Geschichte verhalten (ebd., 276), deren narrative Struktur letztlich auf einer Logik des Handelns beruhe. Das Festhalten daran trennt Ricœur letztlich auch von der meist mit Louis Althusser verknüpften Rede von einem epistemologischen Bruch, die Ricœur an anderer Stelle energisch zurückweist; vgl. *L'histoire comme récit et comme pratique*, 162 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten; und zwar symbolvermittelt[210] so, dass es darauf ankommt, dies im Medium vieldeutigen, unumgänglich metaphorisch-kreativen Sinns *sagbar* zu machen und die entsprechenden mündlichen und vor allem schriftlichen Manifestationsformen *kritisch* zu beurteilen (was auch Lévi-Strauss zugegeben hat), ohne dabei aber eine Beschränkung auf irgendwelche soziale Gruppen, Ethnien, Völker oder Nationen und deren Idole hinnehmen zu müssen. Denn die Geschichten, die wir erinnern und erzählen, sind im Horizont einer ›menschheitlichen‹ Geschichte zu situieren, die Ricœur – ganz anders als Nietzsche – bis in sein Spätwerk hinein auf kantischer, kosmopolitischer bzw. welt-bürgerlicher Grundlage konzipiert. Auf eine Mythologie des Historischen bzw. auf einen »Mythos der Geschichte für Philosophen« (Foucault) soll das *insofern* allerdings nicht hinauslaufen[211], als Ricœur die mit Kant vorgestellte Einheit der Geschichte nicht für narrativ in einer einzigen kompossiblen Geschichte darstellbar hält.[212] Die Vielzahl von Geschichten und Gegengeschichten, mit denen wir zumal im Fall von Gruppen, Ethnien, Völkern und Nationen konfrontiert sind, erweist sich als unaufhebbar bzw. nicht synthetisierbar. Aber allesamt sind sie darauf angewiesen, durchlebte Geschichte narrativ darstellbar und infolgedessen auch kommunizierbar und überlieferbar werden zu lassen.[213] Ricœur zeigt sich nach wie vor überzeugt davon, dass das entsprechende Begehren in menschlicher (individueller und kollektiver) Existenz verwurzelt ist und dass es auf die allein hermeneutisch zu verbürgende Verständlichkeit dieses Begehrens rückhaltlos angewiesen ist, die sich in nachvollziehbaren und beurteilbaren Geschichten soll niederschlagen können.

---

210 Vgl. zum Umstellen des Mythischen auf das Symbolische bei Bultmann: Timm, *Remythologisierung?,* in: MuM, 437.

211 Ohne Verweis auf Nietzsche erwägt Ricœur die Frage einer »mythologization of history« im weiten Sinne ihrer Rekonstruktion in einem »founding narrative« in: *Myth and History*, 281; zu Foucault vgl. Eribon, *Michel Foucault*, 255.

212 Insofern verfängt für ihn auch nicht die ›postmoderne‹ Kritik, die sich im Falle Jean-François Lyotards gegen eine alles umfassende Makroerzählung gewandt hatte.

213 Und zwar nicht nur die jeweils eigene für sich selbst, sondern auch für andere. Man denke nur an die europäischen Nachbarschaftsverhältnisse und deren bis heute virulente Verflechtungen von Eigen- und Fremdgeschichten.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diese sind offenbar rationaler Kritik verpflichtet. Denn warum sonst würde man die KZ-Welt des Nationalsozialismus und deren revisionistische ›Interpretationen‹ genauso wie »falsche Religionen« und gewaltträchtige, inflationäre politische Instrumentalisierungen von Mythologemen, Mythen und Mythologien zurückweisen?[214] Dabei wird niemand weiterhin glauben machen können, es sei je möglich, gänzlich ›entmythisiert‹ zu leben. Denn das ›gelebte‹ Leben versteht sich nicht ohne Weiteres selbst, erweist sich aber rückhaltlos darauf angewiesen und muss sich dabei auf – wie Ricœur optimistisch hofft – unabänderlich vieldeutige ›Bilder‹[215], Narreme, Metaphern und Symbole stützen, die es nicht sich selbst verdankt, sondern aus einer Geschichtlichkeit übernimmt, der es zunächst naiv zugehört, bevor es möglich werden kann, sich in gewissen Maßen kritisch von ihr zu distanzieren, vor allem dort, wo Symbole in Idolen stecken bleiben (DI, 555/DlI, 566). Dabei kommt es zur Schwächung von Mythen und zur Depotenzierung von Symbolen und Mythologien, die nur noch durch Reinterpretation fortbestehen können, wobei die Frage offen bleibt, inwieweit es zu einer effektiven Refiguration unseres mehr oder weniger unverstandenen Lebens kommen kann, wie sie Ricœur im Zirkel der Mimesis (I–III) beschrieben hat. Mitnichten haben vorliegende Reinterpretationen ohne Weiteres die Kraft, unser Leben zu resymbolisieren und zu remythisieren.[216] Daran konnten auch forcierte, in manipulativer Absicht vorgenommene Politisierungen gewisser Mythen nichts ändern. Auch dafür ist der National-Ästhetizismus[217] des sogenannten Dritten Reiches das bezeichnendste Beispiel.

---

214 Auch Eliade wollte die Geschichte nur unter dem Vorbehalt transzendieren, dass man die Verpflichtungen akzeptiert, die uns die historische Gegenwart nicht zuletzt angesichts der Schrecken einer KZ-Welt auferlegt (IM, 210); vgl. Bohrer, MuM, 9.

215 Darunter solche »der Zerrüttung, des Vergehens, des allmählichen Versinkens, des ungesättigten Endes, der Zerstreuung, der Entstellung, der reichlich vorhandenen Dürftigkeit [...]«, aber auch der Vergeudung und Zersplitterung... (ZEI, 50/TRI, 51; s.a. ZEIII, 207, 219/TRIII, 190, 200).

216 Vgl. W. Iser, *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie,* Frankfurt/M. 1991, 132–5.

217 Vgl. zu diesem Begriff P. Lacoue-Labarthe, *Die Fiktion des Politischen: Heidegger, die Kunst und die Politik*, Stuttgart 1990, Kap. 7. In der bereits genannten kleinen Schrift *Le mythe nazi* begriffen Lacoue-Labarthe und Nancy den Mythos als das mimetisch-identitäre Verfahren *par excellence*, mit dessen

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ricœur, der sich so sehr um eine für die eigene Gegenwart fruchtbare Reinterpretation von Symboliken und Mythen und um deren Fundierung in einem mytho-poetischen, symbolisch und metaphorisch vermittelten Leben bemüht hat, hat m. W. nirgends mit einer verbindlichen »Neuen Mythologie« geliebäugelt[218], weder auf den Spuren der deutschen Frühromantik noch Nietzsches oder gar der Faschisten und Nationalsozialisten, deren von oben verordnete Mythen ohnehin zu einem weitgehenden Ansehensverlust jeglicher Mythisierung beigetragen haben, ohne nachhaltig als ›gelebte‹ wirken zu können. Wohl aber glaubte er offenbar an die Rehabilitierung einer mytho-poetischen Entlastungsfunktion von Erzählungen und (kritisch revidierten) mythologischen Geschichten, die möglicherweise alles Leiden erträglich(er) machen können, wie auch Hannah Arendt mit Isak Dinesen annahm.

Für gewiss ist es allerdings nicht zu halten, »[that] all sorrows can be borne if you put them into a story or tell a story about them«.[219] Auch Ricœur scheint aber diesen Standpunkt zu vertreten und sich dabei einer Abwehr aller radikalen, ›unsäglichen‹ Trauer und Gewalt verdächtig zu machen, die uns die Sprache verschlägt. Sollen am Ende *Geschichten von der Geschichte durch Leugnung oder Verdrängung der Gewalt und des Entsetzlichen entlasten*, das sie mit sich bringt, wie auch Nietzsche zu wissen glaubte (KSA 1, 35, 57)? Nur Überlebende können sie erzählen, die sich keinesfalls einem Traumatismus ausliefern sollen, der ihr Weiterleben gefährden könnte, wie Ricœur meint. In die Richtung einer Vertiefung dieser düsteren Frage hat er sich allerdings erst spät und nur fragmentarisch vorgewagt.[220] Viel mehr lag ihm daran, dass die Erfah-

---

Hilfe sich ein vorerst nicht existierendes Volk eine rassische Kraft zuschreibt, mit der es Weltgeschichte ganz auf eigene Rechnung gegen alle Anderen glaubt durchsetzen zu können. Die Autoren fragen, ob das Politische heute nicht gerade im Gegensatz zu einer derartigen Selbstmystifikation mit mimetischen Mitteln zu rehabilitieren wäre (s. ebd., 14, 22, 34 f.). Mit Bezug auf Ricœurs Theorie der Mimesis und seinen Begriff vom Politischen wäre diese Diskussion neu zu führen.

218 Von wenigen Allusionen in frühen Schriften vielleicht abgesehen.

219 H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1981, 164; dies., *Menschen in finsteren Zeiten*, München 2001, 104–125, hier: 118.

220 Vor allem in den nachgelassenen Bruchstücken, die dt. unter dem Titel *Lebendig bis in den Tod* veröffentlicht worden sind, aber auch in *Devant l'inacceptable: le juge, l'historien, l'écrivain,* in: *Philosophie. Revue trimestrielle.*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rung bisheriger Geschichte nicht jeglichen Horizont für das künftig Bessere verfinstert. Und in diesem Sinne war er auf der Suche nach mythisch vermittelten Ursprüngen (ungeachtet der rigorosen Kritik, der dieser Begriff ausgesetzt war), die allein, wie er meinte, zur »*Instituierung*« einer Geschichtlichkeit beizutragen vermögen, die zukünftig verbindlich bleiben wird.[221] Insofern kann Berufung auf sie *die historische Zeit selbst* wieder ins Leben rufen bzw. erneuern: als Zeit künftiger Freiheit, die, vernünftig gedacht, zwar aus keiner Kosmogonie mehr hervorgeht und keine Heilsgeschichte[222] mehr vorzeichnet, wohl aber im Zuge einer wohlverstandenen »Futurisierung« eines demythologisierten Mythos aus einer *fondation passée* eine *fondation à venir* abzuleiten erlaubt, auf die man noch eine gewisse Hoffnung setzen dürfte.[223] Darauf sind wir nach Ricœurs Überzeugung ganz und gar angewiesen angesichts der offenkundigen Unordnung der *condition humaine*, ohne indessen noch auf deren totalisierende Aneignung (»appropriation totalisante«) in einer »totalité de sens« im Sinne Hegels bauen zu können (ebd.).

7. Bilanz

So bleibt Ricœur zutiefst ambivalent: Nachdem er zwischenzeitlich eine Rückkehr zu Hegel[224] in Betracht gezogen, dann aber doch einen »Verzicht« auf dessen Geschichtsidealismus erklärt hatte[225],

---

La philosophie devant la Shoah, no. 67 (2000), 3–18, wo ein klinisches und therapeutisches Kriterium des Überlebens selbst extrem traumatisierender Ereignisse im Sinne psychoanalytischen Durcharbeitens (*working through*) ins Spiel kommt (17).

221 Ricœur, *Mythe 3. L'interprétation philosophique*, 534. Siehe oben die entsprechende Anmerkung 36 zu Nietzsche.

222 Dt. i. Orig.

223 Ricœur, *Mythe 3. L'interprétation philosophique*, 535.

224 So lautet der erste Abschnitt in: P. Ricœur, *Philosophie et ontologie I. Retour à Hegel*, in: *Esprit 23,* no. 229 (8) (1955), 1378–1391.

225 ZEIII, 312–333/TRIII, 280–299; vgl. Vf., *Probleme einer genealogischen Kritik der Erinnerung. Anmerkungen zu Hegel, Nietzsche und Foucault*, in: *Hegel-Studien 31* (1996), 113-140, revidiert in: *Geschichte als Antwort und Versprechen*, Freiburg i. Br., München 1999, Kap. II.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

galt die Einheit der Geschichte abgesehen von *tâches directrices*[226] weitgehend zerfallen, und ihre Ursprünge schienen wenn nicht ganz und gar verblasst, so doch in der Gegenwart rigoroser Reinterpretation unterworfen zu sein, sei es im Zuge brutaler politischer Instrumentalisierungen, sei es unter der Maßgabe einer Kritik, die darauf besteht, jeden falschen Anschein von Wahrheit in mythischem Denken und Beschwörungen von Ursprüngen zu beseitigen[227] – vom Mythos der ›Erde‹ und des ›Blutes‹ bis hin zum serbisch-kroatischen Amselfeld.[228]

Offenbar ist das dem Mythos oft zugrundegelegte Bedürfnis so harmlos nicht, sich in einer als fremd und unbegründet erfahrenen Welt heimisch machen zu wollen[229], die auch Ricœur noch auf die Erde (»terre« als »nom mythique de notre être-au-monde«) bezieht.[230] Er, der früher das Sein als *ursprünglich bejahtes* aufgefasst hatte, rekurrierte in diesem Zusammenhang weniger auf eine Anthropologie der Angst, die mythisch zur Furcht rationalisiert werden kann (AM, 10 ff., 68, 125), sondern vielmehr auf ein Verlangen nach (bewohnbarer) Ordnung, das aus seiner Sicht *par excellence* die Narrativität mit ihren überkommenen mythischen, symbolischen und metaphorischen Ressourcen verbürgt.[231]

---

226 Von denen schon früh die Rede ist; vgl. P. Ricœur, *Dimensions d'une recherche commune*, in: *Esprit 16,* no. 151 (12) (1948), 837–848, hier: 838.

227 G. L. Mosse, *Geschichte des Rassismus in Europa*, Frankfurt/M. 1994, 212; vgl. die Revision des Begriffs des Archaischen bei Marcel Hénaff, der auf einer v.a. politisch-kritischen Revision der »Ursprünge« okzidentalen Denkens besteht, das sich keiner »romantischen« Nostalgie hingibt, sondern rekonstruktiv verfährt und so zu einer *beurteilten Geschichte* vorstößt: *La grèce avant la raison*, in: *Esprit*, no. 11 (2013), 58–71.

228 Vgl. E. Fink, *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, Freiburg i. Br., München 1977, 309 f.; Weingart et al., *Rasse, Blut und Gene. Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland*; zum »Kosovo-Mythos« S. Weigel (Hg.), *Märtyrer-Portraits*, München 2007, 129.

229 Hier schließt Ricœur in seinen *Lectures on Ideology and Utopia* wieder an, wo er auf die »repetition of founding events« mit ihrer ideologischen, zur Verdinglichung (*reification*) neigenden Tendenz zu sprechen kommt (261). – Noch B. Latour, *Das terrestrische Manifest,* Berlin 2018, erweist sich als erstaunlich unberührt von den aufgeworfenen Fragen.

230 P. Ricœur, *L'identité narrative,* in: *Esprit*, no. 140/1 (7/8) (1988), 295–304, hier: 301 f.

231 So heißt es in einer Diskussion über Gabriel Marcel: die mythische Fiktion »ouvre un monde« in der Form einer veritablen kreativen Imitation (vgl.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schon Friedrich Schlegel schrieb: »Der Mensch dichtet gleichsam die Welt, nur weiß er es nicht gleich« (AM, 620). Poetisch und episch aber konnte man schon zu Robert Musils Zeit nicht mehr so weit kommen, sich auf diese Weise der Welt als eines Ganzen zu versichern.[232] Unser Leben scheint mythopoetisch und episch verfasst zu sein (wie es auch Friedrich Hölderlin vorschwebte); und zwar auf eine Weise, die sich hartnäckig der philosophischen Auslegung widersetzt, wie Ricœur anmerkt (ZEIII, 27/TRIII, 28). Dabei findet es sich immer wieder welt-fremd und insofern exiliert vor[233], ohne eine überkomplexe, nicht mehr im Ganzen erzählbare Welt noch mit narrativen Mitteln allein bewältigen zu können. Zudem muss alles Erzählen *an Andere adressiert* werden. *Ohne die Gastlichkeit ihres Zuhörens läuft es ins Leere.*[234] Nicht nur angesichts einer vielfach als archaisch beschriebenen Fremdheit der Welt, auch aus den Schrecken, dem Entsetzlichen, der Gewalt und Unverständlichkeit der Gegenwart entspringt das Verlangen, sich an Andere zu wenden, um narrativ Gehör zu finden und das andernfalls Überwältigende

---

Ricœurs Bemerkung in: *Gabriel Marcel et la phénoménologie*, in: *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, Neuchâtel 1976, 53–94, hier: 92; sowie *Phénoménologie et herméneutique*, in: *Phänomenologische Forschungen 1* [1975], 31–75, hier: 47). Die tatsächliche, praktische Bewohnbarkeit einer gemeinsam zu teilenden Welt kann allerdings so nicht verbürgt werden. Die kreative Imagination kann allenfalls Wege künftiger Praxis in der Gastlichkeit konkreter Lebensformen weisen. Ähnliche Einwände erheben sich gegen Mikel Dufrennes Beschreibung einer ästhetisch-poetischen Einfügung in die Welt, die deren *habitabilité* verbürgen können sollte. P. Ricœur, *Philosophie, sentiment et poésie. La nation d'›apriori‹ selon Mikel Dufrenne*, in: *Esprit 29*, no. 293 (3) (1961), 504–512, hier: 510; auch in: *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999, 325–334. Ein Rekurs auf die *expressivité primordiale* einer *nature poétisable* wird dafür nicht genügen; vgl. P. Ricœur, *Le Poétique* [1966], ebd., 335–347, hier: 337, 339.

232 R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, *Bd. 1/2*, Hamburg 1978, 650.

233 Vgl. G. Steiner, *Sprache und Schweigen. Essays über Sprache, Literatur und das Unmenschliche,* Frankfurt/M. 1973, 165.

234 So ist zumindest ansatzweise Ricœurs Bezugnahme auf Wilhelm v. Humboldt im Kontext eines gastlichen »Modells des Gedächtnisaustauschs« und der Übersetzung zu verstehen, wie es in dem Aufsatz *Welches neue Ethos für Europa?* entwickelt worden ist (in: P. Koslowski [Hg.], *Europa imaginieren. Der europäische Binnenmarkt als kulturelle und wirtschaftliche Aufgabe*, Berlin, Heidelberg, New York 1992, 108–120, hier: 111; frz. in: *Imaginer l'Europe*, Paris 1992, 107–116). Vielfältige Aktualisierungen und Bezugnahmen darauf finden sich in: Vf., M. Staudigl, P. Stoellger (Hg.), *Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte - Kulturelle Praktiken - Kritik*, Weilerswist 2016.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wenn nicht zu meistern, so doch zu entschärfen (MuM, 497). Durch nichts ist freilich verbürgt, dass das Mitgeteilte für die Erzählenden und für ihre Adressaten ertragbar sein wird[235], wenn man sich nur mythischer Mittel bedient. Wo wären überhaupt Beispiele dafür zu finden, dass der Rekurs auf Mythen das Namenlose, die Indifferenz der Welt, das Schreckliche und nicht zu Bewältigende nachhaltig zu depotenzieren erlaubt?[236] Hat nicht auch die in dieser Funktion von Nietzsche so hoch geschätzte Tragödie in dieser Hinsicht längst ausgedient?[237]

Jedenfalls wäre es ein zweifelhafter Erfolg, sollte es einer Rückbesinnung auf Mythen gelingen, uns in der Welt derart heimisch zu machen, dass ihre radikale Befragbarkeit wieder ganz aus dem Blick gerät und selbst das Entsetzliche als zum ›Leben‹ irgendwie ›dazugehöriges‹ Moment einer gewissen (tragischen oder dionysischen) ›Weltanschauung‹ für erträglich gehalten oder gar hingenommen und insofern normalisiert wird. Wenn nicht »Schuld an der Welt«, wie sie ein alter Mythos beschreibt, so doch Verantwortung für sie ist uns heute so gegeben (AM, 146, 221), dass auch der Gebrauch von Mythen nur noch kritisch erfolgen dürfte – auch um den Preis, dass wir es hinnehmen müssen, das schlechterdings Unerträgliche, Intolerable und Entsetzliche als solches in nicht rationalisierbarer, nicht mythisierbarer Rohheit ›gelten zu lassen‹.

So, kritisch, wollte auch Thomas Mann den Mythos »ins Humane umfunktionieren« und ihn »dem intellektuellen Faszismus« ein für allemal »wegnehmen« (AM, 255).[238] Sobald Mythen nicht mehr mit gewissen Lebensformen zusammenfallen[239], in denen die mythisch Lebenden sie nicht einmal *als* Mythen verstehen können, werden sie auch als Mittel der Formierung menschlichen Zusammenlebens einsetzbar. Dabei kommt es nach einschlägiger Erfahrung zu Ab-

235 Vgl. C. Bürger, *Arbeit an der Geschichte*, in: MuM, 493–507, hier: 503.

236 Vgl. AM, 38, 40, 60, 78, 92, 109 ff., 125, 128.

237 Vgl. G. Steiner, *Der Tod der Tragödie*, Frankfurt/M. 1981. Ich glaube allerdings nicht, dass sich das Entsetzliche (hier: *terror*) im Gegensatz zum Schauder (hier: *horror*) heute noch darauf bezieht, »was gewichtig und beständig im menschlichen Leid ist«, wie Steiner mit Joyce sagt (136). In der ihm eigenen Hyperbolik lässt es sich auf solche Weise weder identifizieren noch gar normalisieren.

238 Vgl. die Anm. 118 oben zu H. Broch und T. Mann.

239 Vgl. SdB, 191/SM, 158.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

grenzungen, die die Einen in der Welt ›heimisch‹ machen mag, die Anderen aber ins Exil, in die Fremde, ins Niemandsland treibt, wie es *par excellence* der Mythos vom Exodus deutlich macht, den man auch als »Gründungslegende unserer Zeit« und als »Muster aller Revolutionen« bezeichnet hat.[240] Gleich wer auswandert und sich diesen Mythos zu eigen macht, immer bleiben Andere zurück, in einem hoffnungslosen Ägypten, das für immer von allem Heil ausgeschlossen bleibt, in dessen Namen man eine seither in Gang befindliche »Sinngeschichte« konstruiert hat.[241] An eine derartige Geschichte bzw. an deren Identifizierbarkeit mit dem, was man heute Weltgeschichte nennt, hat Ricœur zweifellos längst nicht mehr geglaubt. So konnte er denn auch nicht mehr lehren, was uns vor ›dem Bösen‹ in Sicherheit bringen soll (das ihn einst so sehr beschäftigt hat, ohne ganz und gar dessen neue Erscheinungsformen erfassen zu können[242]) – bis hin zu einer politischen Instrumentalisierung auch dieses Begriffs, die Andere nicht nur rhetorisch der Vernichtung preisgab. So triumphierte ein politisch-manichäisches Schwarz-Weiß-Denken[243], das jedem eine eindringliche Warnung davor sein sollte, der glaubt, man könne sich mythischer, symbolischer und metaphorischer Sinn-Ressourcen bedienen, ohne zugleich Abgründe radikaler Gewalt heraufzubeschwören, der möglicherweise allein noch extrem nüchterne Prosa gewachsen ist.[244]

240 J. Assmann, *Exodus. Die Revolution der Alten Welt* [2015], München 2019, 307.

241 Vgl. ebd., 16, 20, 101.

242 Bis ins Spätwerk hinein bleibt diese Problematik spürbar. So wo Ricœur Mythen angesichts des vielfältigen Bösen, das ›immer schon‹ bereits ›da‹ sei (»toujours déjà là«), die Funktion zuschreibt, »[de] coordonner l'ordre du monde à l'ordre du commandement éthique«, wodurch sich das Gute behaupten soll; J.-P. Changeux, P. Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle,* Paris 1998, 239, 303, 307. Mehrfach beruft sich Ricœur in diesem Zusammenhang auf Hans Jonas' Essay über den »Gottesbegriff nach Auschwitz« (vgl. Jonas' *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt/M. 1994, Kap. 9).

243 F. Jullien, *Schattenseiten. Vom Bösen oder Negativen*, Berlin 2005, 31. Gegen derartiges Denken hat Ricœur das Politische in Stellung gebracht, das er 1955 geradezu als Widersetzlichkeit dagegen definiert, es aufgrund solchen Denkens zu einem ›Alles-oder-Nichts‹ kommen zu lassen. (Siehe den Beitrag zum Politischen in Bd. III.)

244 Steiner, *Der Tod der Tragödie,* 246.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hans-Dieter Gondek

Wie Freud lesen, zwei Versionen

Paul Ricœur, Jacques Lacan

1. Überschnittene Biographien (1067) | 2. Drei Fragen – zur Versachlichung (1075) | 3. Überschneidungen im Werk (1079) | 4. Probleme einer spezifisch philosophischen Freud-Interpretation – im Horizont kultureller Symbolik (1091) | 5. … im Gegensatz zu Lacans Symbolauffassung (1095) | 6. Kraft, Widerstand und Traum – zwischen Energetik und Hermeneutik (1099) | 7. Zur zwischen Lacan und Ricœur strittigen Strukturalen Anthropologie (1104) | 8. Metapher, Bild, Begehren und der Status psychoanalytischer Archäologie in Ricœurs expliziten Bezugnahmen auf Lacan (1108) | 9. Fazit (1118)

Stellen Sie sich vor, dass man […] *einen Satz zitiert,*
wobei man mit dem Namen des Autors,
Herr Ricœur zum Beispiel, anzeigt, woher er ist.
Stellen Sie sich vor, man zitiert denselben Satz und setzt ihn
unter meinen Namen.
Das kann in den beiden Fällen absolut nicht denselben Sinn haben.
Jacques Lacan[1]

1. Überschnittene Biographien

Man mag sich noch so sehr auf die in der Sache relevanten Werke und grundlegenden Einsichten konzentrieren wollen, aber wenn man Ricœur und Lacan diesbezüglich ins Verhältnis setzen will, lässt sich eine Bezugnahme auf biographische Details nicht umgehen. Sicher nicht, um in Anekdoten zu schwelgen oder kurzschlüssige psychologische Konstruktionen auszubeuten,[2] sondern um für einmal

1 J. Lacan, *Le Séminaire Livre XVII: L'envers de la psychanalyse* [=Sem XVII], Paris 1991, 40; dt.: *Das Seminar Buch XVII: Die Kehrseite der Psychoanalyse*, Wien, Berlin 2023, 42.

2 In genau diesem Sinne schießen die an sich solide recherchierten historischen Analysen von Élisabeth Roudinesco mitunter über ihr Ziel hinaus; vgl. *La Batail-*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

grundsätzlich die gescheiterte Begegnung in ihren Eckdaten zu resümieren, da dieses Scheitern alle späteren Stellungnahmen zu diesem Verhältnis und Einschätzungen desselben überschattet – und eine prinzipiell neutrale und unvoreingenommene Einstellung dazu quasi *eo ipso* auszuschließen scheint.[3] Das muss nicht so weit führen wie bei einer Übersetzerin, die den »selbstverliebten Selbstdarsteller« Lacan einer »Hexenjagd« gegen Ricœur bezichtigt, die in Verbindung mit den bekannten Ereignissen in Nanterre[4] dafür verantwortlich gewesen sein soll, dass Ricœur seine Lehrtätigkeit ins Ausland verlegte (zunächst nach Louvain, dann nach Chicago).[5] Doch selbst der Autor der meines Wissens einzigen Monographie über Ricœur und Lacan sieht sich von vornherein zu einem asymmetrischen Herangehen genötigt: »The present book [...] seeks to mediate between Ricœur and Lacan, but by so doing is automatically placed on the side of Ricœur.«[6] Und hält es im Weiteren für angebracht, sich hinsichtlich ethisch-politischer Fragestellungen vertretungsweise auf Texte von Slavoj Žižek zu beziehen, da es angeblich an entsprechen-

---

le de cent ans. Histoire de la psychanalyse. 2. 1925–1985, Paris 1986, 398–405; und *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris 1993, 395 f., 423; dt.: *Jacques Lacan. Bericht über ein Leben, Geschichte eines Denksystems*, Köln 1996, Wien, Berlin 2011, 299, 319 f.

3 Als große Ausnahme einer sehr aufgeschlossenen Annäherung an Lacan aus Ricœur'scher Perspektive möchte ich hier drei Artikel von Peter Welsen anführen: *Das Subjekt und sein Anderes – Subversion und Wiederaneignung des Subjekts bei Paul Ricœur und Jacques Lacan*, in: *Philosophisches Jahrbuch 95* (1988), Heft 2, 307–320; *Die Ethik des rechten Sprechens – zur Frage der Verantwortung bei Jacques Lacan*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung 42*, Heft 4 (1988), 682–693, und *Opazität und Transparenz – zum Verhältnis von Sprache und Bewußtsein bei Jacques Lacan und Paul Ricœur*, in: E. W. Orth (Hg.), *Logik, Anschaulichkeit, Transparenz. Phänomenologische Forschungen. Bd. 23.* Freiburg i. Br., München 1990, 74–103.

4 Vgl. dazu ausführlich F. Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913–2005)*. Édition revue et augmentée, Paris 2008 [=SV], Kap. VII, 369–435, v.a. 405–418.

5 P. Ricœur, *Über Psychoanalyse. Schriften und Vorträge*, Gießen 2016, Anmerkungen [der Übersetzerin], Anm. LXXXVII, 297.

6 K. Simms, *Ricœur and Lacan*, London 2007, 2. Simms ist auch der Verfasser einer monographischen Einführung: *Paul Ricœur*, London, New York 2003, die Ricœurs Freud-Interpretation behandelt (45–60), Lacan daselbst aber vollständig ausklammert.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den »writings by the master himself« (gemeint ist natürlich Lacan) fehlt.[7]

Was ist geschehen, so dass selbst ein so höflicher und konzilianter akademischer Geist wie Paul Ricœur noch Jahrzehnte später Lacan eines Mangels an »intellektueller Redlichkeit [probité intellectuelle]« bezichtigt?[8] Zu einer ersten Begegnung kam es auf einem Kolloqui-

7 K. Simms, *Ricœur and Lacan*, 13. Unabhängig davon, ob das Argument stimmt, lässt sich ein Vorbild für diese Verfahrensweise ohne Weiteres ausfindig machen: Jürgen Habermas hatte dereinst die direkte Auseinandersetzung mit dem seines Erachtens nicht so »argumentationsfreudigen Philosophen« Derrida zu Gunsten einer ersatzweisen Befassung mit »seinen im angelsächsischen Argumentationsklima aufgewachsenen literaturkritischen Schülern« abgebrochen (J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M. 1985, 228). Doch kann sich Simms gar auf Ricœur selbst berufen, der es vorzog, statt sich direkt mit Lacan auseinanderzusetzen, den damaligen Lacan-Schülern Laplanche und Leclaire, bei deren Vortrag in Bonneval er wahrscheinlich anwesend war, zu folgen, »presumably because the schemata presented in the work of the latter are simpler, while remaining faithful to the Lacanian idea« (Simms, *Ricœur and Lacan*, 49; vgl. P. Ricœur, *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965 [=DlI], 385–394; dt.: *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/M. 1969, 405–415 [=DI]). Dass die von Laplanche und Leclaire verwandten Schemata dem Lacan'schen Denken getreu bleiben, wird von Lacan selbst bestritten; vgl. J. Lacan, *Le Séminaire Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* [=Sem XI], Paris 1973, 224–226; dt.: *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*, übers. v. N. Haas, Olten 1978, Weinheim, Berlin ^{3}1987, 261–264, und Sem XVII, 70 f.; dt.: 78 f. Eine umfassende Darstellung und Beurteilung der Auseinandersetzung zwischen Lacan und Laplanche findet sich bei U. Hock, *Lacan – Laplanche. Zur Geschichte einer Kontroverse*, in: H.-D. Gondek, R. Hofmann, H.-M. Lohmann (Hg.), *Jacques Lacan – Wege zu seinem Werk*, Stuttgart 2001, 203–235; vgl. auch Roudinesco, *La Bataille*, 319–324; A. Costes, *Lacan: Le fourvoiement linguistique. La métaphore introuvable*, Paris 2003 (mit einem *Préface* von J. Laplanche, 11–14), und neuerdings F. Martens, *Lacan pris au mot. Les fureurs de Bonneval ou Laplanche maudit par son maître*, Paris 2022. Dass auch und gerade in Fragen der Ethik eine direkte Konfrontation von Ricœur und Lacan möglich ist, zeigt überzeugend Marie-Lou Lery-Lachaume, *Ricœur, Lacan, et le défi de l'inconscient. Entre constitution herméneutique et responsabilité éthique*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 7*, no. 1 (2016), 72–86.

8 P. Ricœur, *La Critique et la Conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay* [=CeC], Paris 1995, 107–111, hier: 108; dt.: *Kritik und Glaube. Gespräch mit François Azouvi und Marc de Launay*, Freiburg i. Br., München 2009, 98–101, insbesondere 100. In *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris 1995; dt.: *Eine intellektuelle Autobiographie*, in: P. Ricœur, *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, 3–78, verweist Ricœur lediglich auf Lacans Einfluss auf die ablehnende Rezeption seines Freud-Buches

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

um über *Das Unbewusste*, das vom 30. Oktober bis 2. November 1960 in Bonneval in der Region Centre-Val de Loire abgehalten wurde, organisiert von Henri Ey, der selbst kein Psychoanalytiker war, sondern Neurologe und Psychiater,[9] und auf dem Psychoanalytiker aus den beiden damals seit der Spaltung von 1953 nebeneinander bestehenden Gesellschaften, aber auch Psychiater und Philosophen sowie der Soziologe Henri Lefebvre vortrugen.[10] Lacan nahm teil, beschränkte sich aber auf Diskussionsbeiträge; aus seinem Umfeld legten Jean Laplanche und Serge Leclaire eine umfangreiche Untersuchung vor: *L'inconscient: une étude psychanalytique*[11], womit sich Lacan später, wie schon angemerkt, nicht sehr zufrieden zeigte, vor allem nicht mit Laplanches Anteil.[12] Ricœur hielt den Schlussvortrag über *Das Bewusste und das Unbewusste* (*Le Conscient et l'Inconscient*),[13] der nach übereinstimmender Auskunft von Ricœur und sei-

---

unter Psychoanalytikern (37; dt.: 30), würdigt aber zugleich dessen Revision der Freud'schen Psychoanalyse (33; dt.: 26).

9 Von dem man allerdings wissen muss, dass er seit den Zeiten einer gemeinsamen Medizinerausbildung in den frühen 1930er Jahren mit Lacan befreundet war.

10 Einen umfassenden Überblick über die Bedeutung, die Umstände und den Verlauf des Kolloquiums von Bonneval gibt Roudinesco, *La Bataille*, 317–328. Siehe auch mit stärkerer Berücksichtigung der phänomenologischen Optionen P. Cabestan, *›L'inconscient est structuré comme un langage‹. Éléments pour une réception phénoménologique de la conception lacanienne du primat du signifiant*, in: *Alter*, no. 19 (2011), 3–24. Und mit starker Zentrierung auf die dort einsetzende Auseinandersetzung zwischen Lacan und Laplanche Francis Martens, *Lacan pris au mot*.

11 J. Laplanche, S. Leclaire, *L'inconscient: une étude psychanalytique*, in: *Les Temps Modernes 17*, no. 183 (1961), 81–129, und in: H. Ey (éd.), *L'Inconscient (VI^e Colloque de Bonneval)*, Paris 1966, 95–130 (die Neuveröffentlichung von 1966 in den Kongressakten enthält eine wichtige Anmerkung von J. Laplanche; 95–96, in der dieser auf Distanz zum damaligen Vortrag, vor allem aber zu Lacan geht).

12 Vgl. oben, Anm. 7, die Texte von Hock und Martens. Lacans ausführlichste Auseinandersetzung mit Laplanche findet sich im Vorwort zu einer Dissertation über ihn: *Préface*, in: A. Rifflet-Lémaire, *Jacques Lacan*, Brüssel 1970, 9–20; wiederveröffentlicht unter dem Titel *Préface à une thèse* in: J. Lacan, *Autres Écrits*, Paris 2001, 393–403.

13 P. Ricœur, *Le Conscient et l'Inconscient*, in: Ey (éd.), *L'Inconscient*, 409–422; wiederveröffentlicht in: P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* [1969], Paris 2013 [=CI], 147–173 (nach dieser, der Taschenbuchausgabe, wird im Weiteren zitiert); dt.: *Das Bewußte und das Unbewußte*, in: P. Ricœur, *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, München

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nen Biographen bei Lacan auf ein solches Maß an Anerkennung stieß, dass dieser ihn auf der Rückfahrt nach Paris mitnahm und zur Teilnahme an seinem Seminar einlud, das jeden Mittwoch im großen Hörsaal des Hôpital Sainte-Anne in Paris abgehalten wurde. Auch wenn Ricœur diese Teilnahme nach seinem eigenen Bekunden immer mehr zur lästigen Pflicht wurde und ihn die Art und Weise, wie Lacan sein Seminar durchführte, abstieß,[14] kam er doch über eine längere, in der biographischen Literatur nicht sehr eindeutig eingegrenzte Zeit dieser Einladung nach.[15]

Die letzte dokumentierte Begegnung fand 1964 in Rom auf einem von Enrico Castelli organisierten Kolloquium über *Technik und*

1974, 9–35 [=HuP]. Da ich mit den Übersetzungen von J. Rütsche in vielen Dingen nicht einverstanden bin – wie auch mit einigen anderen Übersetzungen und Übersetzern von Werken Ricœurs (ich habe mich dazu in einem im Zuge der Ausarbeitung des vorliegenden Textes quasi als Nebenprodukt entstandenen Artikel geäußert: *Über's Übersetzen und über den praktischen Umgang mit Übersetzungen – am Beispiel einiger Werke von Paul Ricœur und ihrer Übertragungen ins Deutsche*, in: *Phänomenologische Forschungen* [2022], Nr. 1, 57–81), ziehe ich es vor, grundsätzlich nach den Originaltexten zu zitieren, die Zitate selbst zu übersetzen und die vorliegenden Übersetzungen nur hilfsweise und zum Zweck des Vergleichs anzugeben; auf den Hinweis auf etwaige Modifizierungen der Übersetzungen wird verzichtet. Ein Teil der Texte aus *Hermeneutik und Psychoanalyse* sowie aus dem (ebenfalls durch J. Rütsche übersetzten) Parallelband *Hermeneutik und Strukturalismus* sind inzwischen neu aufgelegt worden: P. Ricœur, *Der Konflikt der Interpretationen. Ausgewählte Aufsätze (1960–1969)*, ausgewählt, herausgegeben u. eingeleitet v. D. Creutz u. H.-H. Gander, Freiburg i. Br., München 2010; ärgerlich an dieser Publikation ist, dass trotz einer behaupteten Überarbeitung nahezu alle Fehler und Ungenauigkeiten der früheren Ausgaben beibehalten wurden.

14 Vgl. Ricœur, CeC, 109; dt.: 100; Dosse, SV, 292, 294.

15 Es werden in der Literatur sehr unterschiedliche Zeiträume genannt. Am verlässlichsten scheint mir noch die Angabe bei Charles E. Reagan zu sein, der die Jahre 1960 bis 1963 nennt (C. E. Reagan, *Paul Ricœur. His Life and His Work*, Chicago 1996, 26 – hervorzuheben ist, dass Reagan seinen biographischen Abriss mit Hilfe von vier ausführlichen Interviews mit Ricœur erarbeitet hat, die sich über einen Zeitraum von einer Dekade erstreckten); É. Roudinesco spricht von den drei Seminaren über die *Übertragung*, die *Identifizierung* und die *Angst*, was sich mit den Zeitangaben bei Reagan deckt; vgl. *La Bataille*, 401. Vinicio Busacchi weist darauf hin, dass im Fonds Ricœur rund 30 Seiten Aufzeichnungen Ricœurs zu Lacans Seminar über die *Übertragung* und weitere rund 20 Seiten zu dem Seminar über die *Angst* liegen; vgl. *Lacan's Epistemic Role in Ricœur's Re-Reading of Freud*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 7*, no. 1 (2016), 56–71, hier: 60.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kasuistik statt, auf dem Ricœur über »Technik und Nicht-Technik in der Interpretation«, v.a. der Interpretation bzw. Deutung in der psychoanalytischen Kur, sprach (*Technique et non-technique dans l'interprétation*[16]), und Lacan statt eines ausgearbeiteten Vortrags einige grundsätzliche Überlegungen aus dem Stegreif vorbrachte,[17] deren ausführliche Darlegung in dem kurz darauf begonnenen Seminar über *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse* erfolgen sollte, dem ersten Seminar, das Lacan nicht mehr in Sainte-Anne abhalten konnte, sondern in einem ihm auf Initiative von Louis Althusser hin zur Verfügung gestellten Hörsaal der *École normale supérieure*.[18]

Zum definitiven Zerwürfnis kam es mit dem Erscheinen von Ricœurs großer Freud-Studie 1965, auf die Lacan äußerst ablehnend reagierte.[19] Außer im Seminar über *Die vier Grundbegriffe* aus dem Jahr 1964, also vor dem Erscheinen von Ricœurs Freud-Buch, worin sich Lacan sehr deutlich vom Unternehmen einer Hermeneutik im Besonderen und von der Philosophie im Allgemeinen abgrenzt,[20] und einigen nicht allzu spezifischen Seitenhieben, die dem Ricœur'schen Verständnis von Energetik gelten,[21] findet sich eine

16 Erschienen in: *Archivio di Filosofia*, Nr. 34 (1964), 23–50 (mit Diskussion); wiederveröffentlicht (ohne Diskussion) in: Ricœur, CI, 247–270; dt.: *Technik und Nicht-Technik in der Interpretation*, in: HuP, 103–124.

17 Was Ricœur sehr verärgerte. Nach Roudinescos Darstellung habe Lacan behauptet, einen ausgearbeiteten Vortrag aus Furcht zurückgehalten zu haben, dass Ricœur ihm seine Ideen stehlen werde; vgl. *La Bataille*, 401. Ricœur sowie der Philosoph Jean Brun sollen beim Veranstalter E. Castelli mit Erfolg darauf gedrungen haben, dass der ›Unruhestifter‹ zu weiteren Kolloquien dieser Reihe nicht mehr eingeladen werde; vgl. Dosse, SV, 294 f.

18 Was Konsequenz der (zweiten) Spaltung der französischen psychoanalytischen Vereinigung im Jahr 1963 war, zu der es auf Druck der Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung kam, die insbesondere auf den Entzug von Jacques Lacans Lehr- und Ausbildungsbefugnis drängte. Siehe dazu Roudinesco, *La Bataille*, 328–377, und in Kurzfassung dies., *Jacques Lacan*, 333–342; dt.: 250–257.

19 Dosse (SV, 300) beschreibt in seiner Ricœur-Biographie einen wütenden, *De l'interprétation* geltenden Auftritt Lacans in seinem Seminar (leider ohne Nennung eines Datums) und kann sich dabei auf mehrere namhafte Gewährsleute berufen.

20 J. Lacan, Sem XI, 140–141; dt.: 160–161.

21 Vgl. J. Lacan, *Le Séminaire Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris 2006, 32f.; dt.: *Das Seminar Buch XVI, Von einem Anderen zum anderen*, Wien, Berlin 2022, 35 f. (Ricœur wird nicht ausdrücklich genannt, aber die Argumentation ist eindeutig auf ihn gemünzt). Ähnlich Sem XVII, 54 f.; dt.: 58 f. Keine Hilfe

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ausführlichere Stellungnahme Lacans zu Ricœurs *De l'Interprétation* in den Sitzungen seines Seminars vom 23. und 30. März 1966.[22] Lacan bezieht sich allerdings nicht direkt auf Ricœurs Buch, sondern nimmt – am 23. März 1966 – das Erscheinen einer Rezension von dessen Werk in der Zeitschrift *Les Temps modernes*, die Lacan seinem Publikum dringend zur Lektüre empfiehlt und sachlich so sehr unterschreibt, dass er dem Autor attestiert, eher ein »Freudianer« als ein Philosoph zu sein,[23] zum Anlass einer grimmigen Abrechnung, die im Vorwurf einer »*détournement de pensée*« gipfelt, der »Umwendung«, ja »Entwendung« eines »Denkens«, was den Vorwurf des Plagiats vermutlich gewollt mitanklingen lässt.[24] In der Sitzung

---

bei der Suche nach Stellungnahmen Lacans zu Ricœur leistet Henry Krutzen, *Jacques Lacan. Séminaire 1952–1980. Index référentiel*, Paris ²2003, der insgesamt nur zwei Stellen angibt (76), die sich auf Ricœur beziehen, v.a. natürlich die aus dem Seminar XI (vgl. hier Anm. 20).

22 Es handelt sich um zwei aufeinander folgende Sitzungen des dreizehnten Seminars *L'objet de la psychanalyse* (1965–1966), für das noch keine ›offizielle‹ Ausgabe innerhalb der Reihe der durch Jacques-Alain Miller herausgegebenen und bearbeiteten Seminare in den Éditions du Seuil vorliegt. Man kann auf verschiedene Versionen von Mitschriften zurückgreifen, unter denen die der Gruppe *Staferla* als sehr verlässlich gilt, auf die ich mich auch hier beziehe.

23 Die Rezension, der man vom Umfang und von der Weite des Ausholens her durchaus den Charakter einer *book-length study* zusprechen kann, stammt von einem Schüler von Louis Althusser, Michel Tort, der dem *Cercle épistémologique* zugehörte, der die Zeitschrift *Cahiers pour l'analyse* herausgab, die sich um eine Annäherung an Lacan bemühte, aber u.a. auch Foucault und Derrida einen Raum eröffnete. Michel Tort ließ sich zum Psychoanalytiker ausbilden, aber tat dies ausdrücklich nicht bei Lacan, sondern bei (dem von Lacan nicht unbedingt geschätzten) Daniel Lagache, und er trat auch nicht der von Lacan 1964 gegründeten *École freudienne de Paris* bei (dies als Indizien, die gegen den mitunter geäußerten Verdacht sprechen, Lacan habe diese Besprechung quasi in Auftrag gegeben). Die Besprechung ist unter dem Titel *De l'interprétation ou la machine herméneutique* in zwei Teilen in *Les Temps modernes 21*, no. 237 (1966), 1461–1493, und no. 238, 1629–1652, erschienen; sie ist in einem äußerst ruppigen Ton verfasst, der auch das *argumentum ad hominem* nicht scheut, womit sich der Rezensent allerdings eher selbst schadet, da manches durchaus beachtenswerte Argument in der Sache kaum mehr durchdringt. Rund vierzig Jahre später geht der Autor entschieden auf Distanz zum Lacanianismus und zu der von Lacan mit seiner Lehre vom *Vater* inthronisierten Gegenreformation in der Psychoanalyse; vgl. M. Tort, *Fin du dogme paternel*, Paris 2005, 478 f.

24 Lacan bezieht sich dabei auf eine andere Besprechung, verfasst, wie er selbst sagt, von jemandem »aus meiner unmittelbaren Umgebung«, nämlich Jean-Paul Valabrega (der allerdings auch nicht sehr lange dieser Umgebung angehören

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vom 30. März 1966 spricht Lacan abermals von einer »*détournement d'un mouvement de la pensée*«, der Ver- oder Entwendung einer Bewegung des Denkens, ja von einer »*trahison philosophique*«, einem »philosophischen Verrat« – durch jemanden, dem er doch erst beigebracht habe, Freud zu lesen –, der zurückzuführen sei auf eine »*malhonnêteté foncière* dans la position philosophique elle-même, si elle ignore combien la *psychanalyse* la renouvelle«, »eine *tiefgreifende Unehrenhaftigkeit* in der philosophischen Position selbst, sofern sie ignoriert, wie sehr die *Psychoanalyse* sie erneuert«.[25]

Der Plagiatsvorwurf ist inakzeptabel in jeder Hinsicht, und er ist auch von Ricœur klar zurückgewiesen worden.[26] Die ganze Situation ist in höchstem Maße dazu angetan, jeden Leser zu veranlassen, sich auf eine Seite zu schlagen, und in Anbetracht des Ausgangs des Ganzen wird man den eigentlichen Mangel an Redlichkeit wohl kaum bei Ricœur suchen wollen. Lacans Reaktion auf das Erscheinen von *De l'Interprétation* disqualifiziert ihn insofern schon von der Form her als ernstzunehmenden Diskutanten. So hat sich nicht nur im Umfeld der an Ricœur Interessierten hinsichtlich des Ablaufs der Begegnung zwischen Ricœur und Lacan und der Motive, die dabei im Spiel waren, eine gewisse *doxa* ausgebildet, zu der vor allem Élisabeth Roudinesco in ihren Arbeiten zur Geschichte der Psychoanalyse in Frankreich und speziell zu Leben und Werk von Jacques Lacan die Grundbausteine geliefert hat, die aber teilweise durch Ricœur selbst in seinen (auto-)biographischen Texten bestätigt wurden, sofern sie nicht sowieso von vornherein auf Angaben Ricœurs, der von Roudinesco interviewt wurde, beruhten.

---

wird), die unter dem Titel *Comment survivre à Freud? Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique français contemporain* in der Zeitschrift *Critique* erschienen war (*22*, no. 224, Jan. [1966], 68–78) und verhohlen einen Plagiatsvorwurf erhoben hatte (was Ricœur, da es somit um seine menschliche und akademische Ehre und Reputation ging, zu einer Stellungnahme veranlasste, die in der darauf folgenden Nummer veröffentlicht wurde – *Une lettre de Paul Ricœur*, in: *Critique 22*, no. 225 [1966], 183–186).

25 Die Hervorhebungen sind der zitierten Mitschrift entnommen; sie können, müssen aber nicht herausgehörten Betonungen entsprechen.

26 Ricœur, CeC, 107 f.; dt.: 98 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. Drei Fragen – zur Versachlichung

Diese gängige und in der Sekundärliteratur häufig wiederholte – und wenn variierte, dann im Sinne der Übertreibung und falschen Vereindeutigung – *doxa* möchte ich hinsichtlich dreier Punkte hinterfragen – hinterfragen, mehr nicht:

1. Es wird behauptet, dass insbesondere Lacan und seine Schüler für die schlechte Aufnahme von *De l'Interprétation* verantwortlich seien. Richtig daran ist, dass von ihrer Seite die Ablehnung am schärfsten und auch am unsachlichsten formuliert wurde. Doch, wie noch zu zeigen sein wird, konnte Ricœurs Freud-Buch von praktizierten Psychoanalytikern als Ganzes gar nicht akzeptiert werden, weil es ihnen quasi die Arbeitsgrundlage entzog, und wäre es nur die ihres Selbstverständnisses. So lassen beispielsweise André Green[27] und René Major[28] durchblicken, dass in dieser Hinsicht die Ablehnung die gesamte französische Psychoanalyse umfasste.[29]

---

27 Vgl. A. Green, *Paul Ricœur à Bonneval*, in: *L'Herne. Cahier Ricœur*, Paris 2004, 275–283, v.a. 279: »Wenn die Psychoanalytiker positiv auf Ricœurs Vortrag [es geht um den Vortrag 1960 von Bonneval über »Das Bewusste und das Unbewusste«] reagierten, dann auf Grund seiner Scharfsinnigkeit und seiner Genauigkeit. Aber letzten Endes konnten Sie diese transzendentale Trinität nicht akzeptieren, die am Ende stets die Klarheit, den Willen und das Vermögen über sich bevorzugt.« Jüngst ist auch ein Brief von A. Green an P. Ricœur veröffentlicht worden, in welchem ersterer 1961 auf Ricœurs damaligen Vortrag reagiert und dessen Autor als den »jedenfalls meiner Kenntnis nach – einzigen Philosophen« anerkennt, der diese Vermittlung [zwischen Psychoanalyse und Philosophie] wahrhaftig versucht hat« (A. Green, *Lettre à Paul Ricœur*, in: A. Thiriez-Arjangi, G. Dierckxsens, M. Funk Deckard, A. Bruzzone [éd.], *Le mal et la symbolique. Ricœur lecteur de Freud*, Berlin, Boston 2023, 467).

28 R. Major, *Paul Ricœur et la psychanalyse*, in: J.-C. Aeschlimann (éd.), *Éthique et responsabilité – Paul Ricœur*, Neuchâtel 1994, 175–186, v.a. 185. Ähnlich auch Jacques Sédat, der sämtliche Versuche einer wissenschaftlichen Fundierung der Psychoanalyse und damit auch Ricœurs hermeneutische Diskussion als eine Art von »Eskapismus« verwirft; vgl. J. Sédat, *Ricœur, Freud et la démarche psychanalytique,* in: C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia (éd.), *Paul Ricœur et les sciences humaines*, Paris 2007, 97–115, hier: 99.

29 Etwas verhaltener und stärker auf die epistemologischen und methodischen Fragen des Verhältnisses von psychoanalytischer Deutung und philosophischer und/oder theologischer Hermeneutik ausgerichtet sind hier drei Texte von Laplanche von Interesse, der anders als Lacan die Psychoanalyse in der universitären Lehre zu etablieren bemüht war: *Interpréter [avec] Freud*, in: ders.,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. Welches war Lacans Motivation, Ricœur in sein Seminar einzuladen? Élisabeth Roudinesco und auch andere beantworten diese Frage mit der (angeblichen) Abfuhr, die Lacan 1960 auf dem Kongress in Bonneval durch Merleau-Ponty erfahren habe, der sich gegen eine strukturalistische Sprachkonzeption und deren Implikation für ein Verständnis des sprechenden Subjekts ausgesprochen hatte. Nur war diese Stellungnahme Merleau-Pontys (die im Übrigen nur in einer von Jean-Bertrand Pontalis verantworteten protokollierten Zusammenfassung vorlag; Merleau-Ponty war 1961 verstorben) in nichts überraschend, sondern lag ganz auf der Linie seiner Phänomenologie der Sprache, wie er sie im Grunde seit der *Phénoménologie de la perception* vertrat, spezifisch aber in seiner Diskussion der Saussure'schen Vorlesungen dargelegt hatte.[30] Im Übrigen bestand über alle theoretischen Differenzen hinweg eine Freundschaft zwischen Merleau-Ponty und Lacan, die Claude Lévi-Strauss, welcher der Dritte im Bunde war, unmissverständlich beschrieb.[31] Warum also Lacan nach dem Kongress von Bonneval an Ricœur ein so deutliches Interesse zeigte, lässt sich sicher nicht damit erklären, dass letzterer einen von Merleau-Ponty aufgegebenen Platz einnehmen sollte. Womit nicht bestritten werden soll, dass Lacan sich des Öfteren an jüngere Philosophen auch in der erkennbaren Absicht ihrer Vereinnahmung gewandt hat (Jacques Derrida, Gilles Deleuze und wohl auch Michel Foucault) – in der Regel vergeblich; aber diese Argumentation ist hier nicht schlüssig.

La révolution copernicienne inachevée. Travaux 1967–1992, Paris 1992, 21–36, und *L'Interprétation entre déterminisme et herméneutique. Une nouvelle position de la question*, in: ders., *La révolution copernicienne inachevée*, 385–415; dt.: *Deutung zwischen Determinismus und Hermeneutik. Eine neue Fragestellung*, in: ders., *Die unvollendete kopernikanische Revolution in der Psychoanalyse*, Frankfurt/M. 1996, 142–176; und *La psychanalyse comme anti-herméneutique*, in: J.-M. Salanskis, F. Rastier, R. Scheps (éd.), *Herméneutiques: Textes, sciences*, Paris 1977, 149–161; dt.: *Die Psychoanalyse als Anti-Hermeneutik*, in: *Psyche 52*, Nr. 7 (1998), 605–618.

30 Siehe insbesondere M. Merleau-Ponty, *Le langage indirect et les voix du silence*, in: ders., *Signes*, Paris 1960, 49–104; dt.: *Das indirekte Sprechen und die Stimmen des Schweigens*, in: *Zeichen*, Hamburg 2007, 53–116.

31 C. Lévi-Strauss, D. Eribon, *De près et de loin*, Paris 1988, 107 f.; dt.: *Das Nahe und das Ferne. Eine Autobiographie in Gesprächen*, Frankfurt/M. 1989, 112 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Élisabeth Roudinesco konstatiert, dass Ricœur Lacan einfach nicht verstanden habe, und Ricœur stimmt dieser Behauptung, die für ihn, wie er selbst sagt, »ebenso höchst vorteilhaft wie bedrückend« ist, in seinem Gespräch mit François Azouvi und Marc de Launey tatsächlich zu.[32] Dies überrascht insofern, als dass die von Ricœur besuchten Seminare Lacans, zumindest die beiden über *Die Übertragung* von 1960/61 und über *Die Angst* von 1962/63, für ihn von der Materie her wie gemacht sein mussten, so dass er sogar einen besseren Zugang zum jeweiligen Thema gehabt haben dürfte als die meisten der anwesenden Psychoanalytiker. Denn im *Übertragungs*-Seminar ging es beileibe nicht, wie man auf Grund des Titels hätte erwarten können, um die technischen Regeln zur Handhabung der Übertragung in der Durchführung der psychoanalytischen Kur; zwei Drittel des Lehrjahres stand eine minutiöse Lektüre und Kommentierung von Platons *Symposion* auf dem Plan, und im letzten Drittel ging es um die Coûfontaine-Trilogie von Paul Claudel. Und das Seminar über *Die Angst* behandelt zwar im Wesentlichen die Auffassung der Angst bei Freud, allerdings unter ständiger Herausforderung durch Kierkegaard und Heidegger. Das dazwischen liegende Seminar über *Die Identifizierung* (1961/62) ist von einem sehr speziellen Charakter, da Lacan hier das Thema der Identifizierung signifikantentheoretisch per diskriminierender Merkmale zum Teil in einem hoch technischen Sinne zu klären versucht, dabei aber immerhin die *idem*/*ipse*-Unterscheidung streift, die Ricœur selbst später zentral in seiner Konstitutionstheorie des Selbst verankern sollte.[33]

Darüber hinaus ist jeder, der sich ob dieser Situation von den dokumentierten Texten eine Hilfe erwartet, vor eine eher missliche Situation gestellt. Der Tagungsband des Kongresses von Bonneval

32 Allerdings in einer sehr eingeschränkten Weise, die aber mitunter überlesen wird: Ricœur vermisst bei Lacan die Klarheit des Arguments, und ihm ist die effekthascherische Dramaturgie zuwider, in der er seine Hörer ködert, aber letztlich auf ihrem Appetit sitzen lässt, indem er die verheißenen oder angedeuteten Erkenntnisse immer weiter verzögert und mitunter überhaupt nicht liefert. Vgl. CeC, 109–11; dt.: 100–101.

33 P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990; dt.: *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996. Ricœur arbeitet in diesem Band die Unterscheidung von Ipseität und Identität aus.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1960 über *Das Unbewusste* wurde erst 1966 veröffentlicht.[34] Ob, und wenn ja, in welchem Umfang Ricœur seinen damaligen Beitrag für die sechs Jahre spätere Veröffentlichung überarbeitet hat, dazu fehlen Angaben, auch vom Autor selbst.[35] Die nachfolgende Diskussion, die Aufschluss darüber hätte geben können, was Lacan am Vortrag von Ricœur hatte begeistern können, wurde auf Lacans Verlangen nicht mitabgedruckt.[36] Lacan selbst hatte 1960 keinen eigenen Vortrag gehalten; gesprochen hatten die ihm seinerzeit nahestehenden Jean Laplanche und Serge Leclaire, mit deren Beitrag er allerdings später immer weniger einverstanden war, vor allem nicht mit gewissen Aussagen von Laplanche. Im schließlich veröffentlichten Tagungsband taucht unter dem Titel »La position de l'inconscient«, »Die Position des Unbewussten«, ein Text von Lacan auf, der angeblich seine diversen Interventionen im Lauf der Tagung bündeln soll, vom Stil und von den Themen her jedoch dem Seminar von 1964 über *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse* entspricht.[37] Da auch der kurze Vortrag, den Lacan im Januar 1964 auf einer Tagung in Rom zum Thema *Technik und Kasuistik* hielt,[38] auf der auch Ricœur sprach,[39]

34 Siehe zu den bibliographischen Angaben Anm. 11.

35 Auch der Hinweis von Busacchi auf die unterschiedliche Seitenzahl der Manuskripte muss nichts bedeuten, da nichts über die Formate gesagt wird (vgl. *Lacan's Epistemic Role*, 60). Der Herausgeber des Tagungsbandes, Henri Ey, gibt an, die Beiträge seien für die Veröffentlichung »gründlich überarbeitet« worden.

36 Auf genau diesen Akt bezieht sich Ricœurs Vorwurf eines Mangels an »intellektueller Redlichkeit« gegenüber Lacan (s. o.). Der Herausgeber des Bandes, Henri Ey, sah sich in einer abschließenden Fußnote zu seinem kurzen Vorwort genötigt, sich für den »›wenig wissenschaftlichen‹ Ton gewisser Äußerungen« und den Missbrauch der »absoluten Freiheit«, sich nach eigenem Gutdünken zu äußern, zu entschuldigen. Das Bestreben, das Symposion in einen »Zirkus« zu verwandeln, sei nicht hinnehmbar. Bereits im Haupttext hatte er sich für die verspätete Veröffentlichung entschuldigt. Obwohl Henri Ey keinen Namen nennt, hält Alain de Mijolla es für ausgemacht, dass nur Lacan gemeint sein kann; vgl. *La Psychanalyse en France*, in: R. Jaccard (éd.), *Histoire de la psychanalyse*, 2, Paris 1982, 85.

37 J. Lacan, *La position de l'inconscient*, in: ders., *Écrits*, Paris 1966, 829–850; dt.: *Die Position des Unbewussten*, in: *Schriften II. Vollständiger Text*, Wien, Berlin 2015, 369–395.

38 Vgl. oben, Anm. 17.

39 Ricœur, *Technique et non-technique dans l'interprétation*, 23–50 (die Seiten 39–50 [hier zit. nach der Fassung im *Archivio di Filosofia*] dokumentieren die Diskussion des Vortrags, an der auch Lacan, allerdings äußerst wortkarg, beteiligt war).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich ebenfalls vorgreifend aus dem Fundus des Seminars von 1964 bediente, hat man es mit der kuriosen Situation zu tun, dass jede Differenz, ja Diachronie zwischen den von Lacan 1960 und 1964 jeweils vertretenen Positionen ausgelöscht ist; aber auch Ricœur betreffend fällt es schwer, die beiden Vorträge, den auf der Tagung 1960 in Bonneval und den in Rom 1964, werkhistorisch zu situieren. Sie lesen sich erstaunlicherweise beide so, als ob die Arbeit, die sich in der großen Freud-Studie von 1965 niedergeschlagen hat, 1960 bereits geleistet gewesen sei.

3. Überschneidungen im Werk

Bevor wir näher auf die Ausführungen des Freud-Buches von Ricœur eingehen, ist dieses erst einmal im architektonischen Zusammenhang des seinerzeitigen Projekts einzuordnen. Denn anders, als es scheinen mag, ist es keineswegs eine selbstständige, nur in sich ruhende Befassung mit einem relativ neuen Gegenstand. Dazu ist bis ins Jahr 1950 zurückzugehen: *Le Volontaire et l'Involontaire*,[40] der erste Teil einer einstmals auf drei Bände angelegten umfassenden *Philosophie des Willens*, enthält nicht nur eine erste, wenn auch sachlich-thematisch äußerst beschränkte Auseinandersetzung mit der Freud'schen Psychoanalyse, sondern macht insgesamt wesentliche Voraussetzungen geltend, die sich bis in die neuerliche Befassung mit der Psychoanalyse im Freud-Buch von 1965 hinein auswirken. Ricœur hat das Projekt dieses ersten Bandes als eine *Eidetik des Willens* im Sinne der Husserl'schen Phänomenologie, aber unter Vermeidung ihrer transzendentalen Überhöhung charakterisiert; die späteren beiden Bände sollten eine *Empirik des Willens* und eine *Poetik des Willens* entfalten.[41] Aus der *Empirik* wurde bekanntlich im Wesentlichen eine *Symbolik*, genauer, eine Symbolik des Bösen, der eine Doktrin der *Fehlbarkeit* des Menschen vorgeschaltet war.

40 P. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950, später unter dem Titel: *Philosophie de la volonté. 1. Le volontaire et l'involontaire* [=VI], Paris 2009 (nach dieser Ausgabe wird hier zitiert); dt.: *Das Willentliche und das Unwillentliche*, Paderborn 2016 [=WU].

41 Die »Vorgängigkeit« der *Eidetik* des Willens ist für Ricœur kein Einwand dagegen, dass alle drei Themen »zu gleicher Zeit« erarbeitet worden sind (VI, 57/WU, 59).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die *Poetik* im ursprünglich vorgesehenen Sinne ist niemals verfasst worden; auf die Frage, ob dies durch andere Partien des überbordenden Werkes von Ricœur in modifizierter Gestalt aufgefangen wurde, kann hier über an das Freud-Buch heranzutragende Fragen und Überlegungen hinaus nicht eingegangen werden.

Die wichtigste Voraussetzung, die mit dem Projekt einer *Eidetik* oder »Wesensschau«, wie Husserl es auch formulierte, verbunden ist, ist die Ein- oder Ausklammerung von allem, was mit *faute* – »Vergehen«, »Verstoß«, »Schuld« – und mit *Transzendenz*[42] zu tun hat. Für den Aufweis der Grundstrukturen des Willentlichen und des Unwillentlichen im Rahmen einer Fundamentalontologie stellen derlei Phänomene eine »Komplikation«, ja eine »Störung« oder »Entstellung [défiguration]« dar (VI, 19/WU, 23). Dass Ricœur methodisch argumentiert, kann nicht verdecken, dass er sich auf das Feld theo- und anthropologischer Grundsatzfragen begibt und dort Setzungen vornimmt. Es ist nicht nur die Vorrangigkeit einer theoretischen Begriffsklärung qua phänomenologischer Deskription gegenüber jeder empirischen oder gar empiristischen Herangehensweise (VI, 20/WU, 24), sondern die Differenz von Wesen und Akzidenz, die sich hier in Vorgaben niederschlägt: »Die Verfehlung [faute] ist kein Element der Fundamentalontologie, das den anderen von der reinen Beschreibung aufgedeckten Faktoren gleichkäme: den Motiven, Vermögen, Bedingungen und Grenzen. Sie kann nur als Einbruch [irruption], Unfall [accident] und Sturz [chute[43]] gedacht werden« (VI, 44/WU, 47). Wie nicht von daher zu der Annahme gelangen, dass damit das Böse per Zu- oder Unfall, jedenfalls durch ein dem (Wesen des) Menschen äußerliches Geschehen in die (menschliche) Welt gekommen sei, ergo dieses Wesen an sich unschuldig sei? Ricœur bezeichnet die Verfehlung als »das Absurde« (VI, 45/WU, 48), und in einem *argumentum ad absurdum* schließt er dann darauf, dass es nicht sein kann, dass der Mensch mit einer Absurdität, nämlich der Verfehlung beginne, denn das hieße: »[…] die geknechtete Freiheit ist von da an die einzig denkbare Freiheit; das Absurde ist fundamental geworden« (VI, 48/WU, 51). Positiv gewendet ist

42 Wobei der hier verwandte Transzendenzbegriff eigentümlich schwankt – zwischen einem rein formalen Verständnis als Gegenbegriff zu Immanenz und als Chiffre für das Gottesproblem.

43 »Chute« ist im Französischen der gängige Terminus für den »Sündenfall«.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Transzendenz das, »was die Freiheit von der Verfehlung befreit« (VI, 51/WU, 53).[44] Nur ist die von Ricœur erkannte »unterirdische Affinität« zwischen der »Affirmation der Transzendenz« und der »Imagination der Unschuld« – erstere ist die »geheime Seele« letzterer – nur innerhalb einer *Mythik* zugänglich, womit auf den zweiten Band des Projekts einer *Philosophie des Willens* vorausgegriffen wird (ebd.).

Ricœurs Vorentscheidungen haben Konsequenzen, welche die Begegnung mit der Freud'schen Psychoanalyse präjudizieren: So wird eine tradierte Rollenverteilung des Normalen und des Pathologischen unterstrichen, die »dem Pathologischen jede eigene Intelligibilität verwehrt« und »sämtliche Versuche, das Normale durch Produkte einer pathologischen Spaltung zu verstehen« zum Ergebnis einer »Illusion« erklärt (VI, 22/WU, 26). Nun ist Freud freilich dafür bekannt, dass er genau gegen diese Ordnung des Normalen und des Pathologischen ins Feld zieht, indem er Phänomene des Traumerlebens zur Erklärung von im Wachzustand erlebten oder agierten psychischen Vorgängen heranzieht, vom Traum auf den Witz und alltägliche Fehlleistungen – Versprecher, Phänomene hartnäckigen Vergessens etc. – zurückschließt, neurotische Symptome als Folie zur Erklärung in der Psychologie des Normalen nutzt und überhaupt ein breites Kontinuum zwischen scheinbar unauffälliger Normalität und angeblich unbestreitbar diagnostizierbarem neurotischen Verhalten aufspannt. In der direkten Auseinandersetzung mit Freud, wie er sie 1950 in *Le Volontaire et l'Involontaire* führt, gibt Ricœur diesem scharfen Ton noch einige zusätzliche Drehungen: Das Verhältnis von normal und pathologisch wird nun überkodiert durch Gegensatzpaare bzw. Wertungen wie höher und niedriger (»der eigentliche Typus der absteigenden Erklärung« – VI, 503/WU, 469), Geist und Trieb bzw. Materie (VI, 506/WU, 472) oder gar Mensch und Tier: Dieser konstatierten »Lust daran, sich zu erniedrigen und sich durch das Tier [bête] zu erklären« (VI, 504/WU, 470) weiß sich der Autor nur durch einen »mir selbst gegenüber getätigten Schwur« zu erwehren: »Ich werde mitnichten das Tier in mir und an meiner Stelle denken lassen und ich werde nicht in die Unverantwortlichkeit fliehen« (VI, 505/WU, 471). Wohlgemerkt,

44 Die Übersetzung von Daniel Creutz gibt »qui libère la liberté de la faute« durch »das zur Freiheit der Verfehlung befreit« wieder.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

diese in einem performativen Akt der Selbstbindung und -verpflichtung gipfelnde Argumentation ist nicht etwa gegen einen mutmaßlichen Biologismus der Freud'schen Trieblehre gerichtet, sondern wird in der Diskussion des psychoanalytischen Konzepts des Unbewussten entwickelt. Wie häufig festgestellt, steht die frühe Befassung Ricœurs mit Freud noch unter gewissen Vorgaben, die von Ricœurs früherem Lehrer herrühren, Roland Dalbiez, der einer der ersten Rezipienten des Freud'schen Werkes in Frankreich war.[45] Dalbiez hatte dazu aufgefordert, bei Freud zwischen Methode und Lehre zu trennen und Freuds angebliche Unfähigkeit zu einer nicht verworrenen Darstellung zu überwinden.[46] Diese Trennung lässt sich bei Ricœur in einer enormen Überhöhung wiederfinden, wenn er einerseits den praktizierenden Psychoanalytiker als »Geburtshelfer der Freiheit« apostrophiert, der eine »Heilung durch den Geist« vollbringe (VI, 500/WU, 467), andererseits aber dem Freudismus als Theorie und Lehre eine unheilvolle Anziehungskraft auf »schwache Bewusstseine« attestiert, die den die psychoanalytische Lehre entscheidend bestimmenden Determinismus zum »Alibi« für eine in Anspruch genommene »Unverantwortlichkeit von Grund auf« und letztlich für »den Abstieg in die Hölle [les descentes aux enfers]« nehmen (VI, 504/WU, 470).[47] Im Übrigen aber lassen sich gewisse

45 Ricœur beruft sich direkt auf Dalbiez' Trennung von psychoanalytischer Methode und Freud'schem System (VI, 482/WU, 449). Zur historisch-kontextuellen Einordnung von Dalbiez vgl. É. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France. 1. 1885–1939*, Paris 1994, 306 f.: Dalbiez habe in Freud einen »gescheiterten Philosophen« gesehen, der eine »Reduktion der moralischen und religiösen Ideen« vorgenommen habe, »indem er die Metaphysik in Metapsychologie übersetzte«. Vgl. auch P. Welsen, *Energetik und Hermeneutik – zu Ricœurs früher Deutung der Psychoanalyse*, in: D. Harion, P. Welsen (Hg.), *Der lange Weg der Interpretation. Perspektiven auf Paul Ricœurs hermeneutische Phänomenologie*, Regensburg 2015, 105–121; und ders., *Ricœurs frühe Deutung der Freudschen Psychoanalyse*, in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns. Die Willensphilosophie Paul Ricœurs im Kontext*, Paderborn 2019, 185–206. Lacan hat sich in einem Vortrag deutlich ablehnend zu diesem »Thomisten« geäußert, ohne ihn beim Namen zu nennen; siehe J. Lacan, *Le triomphe de la religion* précédé de *Discours aux catholiques*, Paris 2005, 26; dt.: *Der Triumph der Religion* welchem vorausgeht *Der Diskurs an die Katholiken*, Wien 2006, 21 f.

46 R. Dalbiez, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, Paris 1936, 2 Bde., Bd. 1, S. 1.

47 Man kann allerdings in dem »Abstieg in die Hölle« auch eine Anspielung auf Freuds der *Traumdeutung* vorangestelltes, der *Aeneis* von Vergil entnommenes

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vorbehalte in ähnlicher Weise auch bei Bezugnahmen auf die Psychoanalyse durch andere Philosophen aus ungefähr derselben Zeit wiederfinden; ich denke beispielsweise an Maurice Merleau-Ponty oder Michel Foucault.[48]

Der 1960 in zwei separaten Bänden – *L'Homme faillible*/*Die Fehlbarkeit des Menschen* und *La Symbolique du mal*/*Symbolik des Bösen*[49] – erschienene zweite Teil der Ricœur'schen Philosophie des Willens weist der Psychoanalyse eine weniger eingeschränkte und anders gelagerte Bedeutung zu als die einer Explikation des Unbewussten als Moment des Unwillentlichen. Ricœur sieht sich genötigt, das ursprüngliche Programm einer Empirik des Willens, die sich von der Eidetik darin unterscheidet, dass in ihr die Einklammerung von Schuld bzw. Verfehlung (»Faute«) und Transzendenz aufgehoben ist, zu revidieren. Um des Aufweises der Phänomene der Schuld willen braucht es auch einen Zugang zur Dimension der Unschuld, die aber als solche in der Empirie des historischen Menschseins nicht gegeben ist; sie ist allein zugänglich in der Erfahrung des Mythos, insbesondere der Ursprungsmythen, weshalb Ricœur eine Verklammerung der Empirik des Willens mit einer »*konkreten Mythik*« (FC, 26/FM, 7) postuliert. Der Mythos ist als eine »sekundäre Bearbeitung« anzusehen, dem fundamental eine »Sprache des Geständnisses [langage de l'aveu]«[50] zugrunde liegt, die sich durch und durch »*symbolisch*« äußert: »[…] sie spricht von Befleckung, Sünde,

---

Motto sehen: »FLECTERE SI NEQUEO SUPEROS, ACHERONTA MOVEBO«/»Wenn ich die himmlischen Götter nicht erweichen kann, so werde ich die Hölle in Bewegung setzen« (S. Freud, *Die Traumdeutung*, in: *Gesammelte Werke. Bd. II/III,* Frankfurt/M. 1999, II, 613),

48 Vgl. dazu v. Vf., *Der Leib, das Unbewußte und das Fleisch*, in: R. Giuliani (Hg.), *Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften*, München 2000, 179–198, und *Schriften zu Psychologie und Geisteskrankheit*, in: C. Kammler, R. Parr, U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart ^{2}2020, 14–21.

49 *L'Homme faillible*, Paris 1960; dt.: *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I* [=FM], Freiburg i. Br., München 1971/^{2}1989, und *La Symbolique du mal*, Paris 1960; dt.: *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II* [=SdB], Freiburg i. Br., München 1971/^{2}1988. Seit 1988 liegt der Originaltext in einer einbändigen Ausgabe mit einem neuen Titel vor: *Philosophie de la volonte II. Finitude et culpabilité*, der fortan unter der Sigle FC nach der Taschenbuchausgabe von 2009 zitiert wird.

50 Ich ziehe *Geständnis* als Übersetzung für *aveu* dem in *Die Fehlbarkeit des Menschen* verwandten »Bekennen« vor, um jede Verwechslung mit einem (Glau-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schuld [culpabilité] nicht in direkten und eigentlichen, sondern in indirekten und figürlichen Termini: diese Sprache des Geständnisses zu verstehen heißt eine Exegese des Symbols ins Werk zu setzen, die Entzifferungsregeln aufruft, das heißt eine Hermeneutik« (FC, 26 f./FM, 8; siehe auch FC, 211/SdB, 15). So gelangt Ricœur von einer Mythik zu einer *Symbolik des Bösen*, die denn auch den Einsatzpunkt jener – wie Ricœur selbst sagt – »Aufpfropfung [greffe] des hermeneutischen Problems auf die phänomenologische Methode« (CI, 23) ausmacht. Und hier kommt auch die Psychoanalyse aufs Neue ins Spiel: Das Denken vom Symbol bzw. von den Symbolen her erfordert eben wegen der »symbolischen Ausdrucksweisen« die Einbeziehung der einschlägigen Humanwissenschaften wie Kriminologie und Strafrechtstheorie sowie politischer Philosophie, aber eben auch der Psychoanalyse: »um sich durch sie belehren zu lassen und um sich mit ihr über ihre eigene Intelligibilität und die Grenzen ihrer Gültigkeit auseinanderzusetzen« (FC, 29/FM, 10). Gegenüber dem Mythos, der immerhin der Ausgangspunkt für die Erweiterung der Überlegungen war, wie sich die Unschuld als die Folie gewinnen lässt, von der sich die Schuld als Geständnis der Verfehlung abhebt, erlangt die Symbolik sachlich wie methodisch ein immer größeres Gewicht; als »Drehscheibe des gesamten Werkes« (FC, 29/FM, 10) benennt der Autor den zuvor schon separat in *Esprit* veröffentlichten Text *Le symbole donne à penser*/*Das Symbol gibt zu denken*, der aber eigentümlicherweise als »Conclusion« am Ende des zweiten Bandes, also des gesamten Werkes zu stehen kommt. Wenn dieser Text als »Drehscheibe« dienen soll, so muss er sich an mehr wenden als das, was im zweiten Teil der *Philosophie des Willens* ausgebreitet wird, und es wird gleich zu zeigen sein, dass die Adresse dieses Textes auch in Richtung Freud-Buch geht.

Doch halten wir als erstes fest, dass der Text eine geschichtliche Situierung vornimmt, bei der auch die Psychoanalyse eine Rolle spielt:

»Der geschichtliche Moment der Philosophie des Symbols ist der des Vergessens und der Wiederherstellung. Vergessen der Hierophanien, Vergessen der Zeichen des Heiligen, Verlust des Menschen selbst, insofern er zum Heiligen gehört. Dieses Vergessen, wir wissen

bens-)Bekenntnis zu vermeiden (»confession«); man könnte m. E. bestenfalls von einem »Schuldbekenntnis« sprechen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

es, ist der Gegenpart zu der großartigen Aufgabe, die Menschen zu ernähren, die Bedürfnisse zu befriedigen im Beherrschen der Natur durch eine planetarische Technik. In eben der Epoche, in der unsere Sprache präziser, eindeutiger, in einem Wort technischer, geeigneter für jene integralen Formalisierungen wird, die sich gerade symbolische Logik nennen,[51] in genau dieser Epoche des Diskurses wollen wir unsere Sprache wiederaufladen, wollen wir wieder ausgehen vom Vollen der Sprache.

Nun ist dies allerdings auch ein Geschenk unserer ›Modernität‹: Denn wir sind, wir Modernen, die Erben der Philologie, der Exegese, der Phänomenologie der Religion, der Psychoanalyse der Sprache[52]; es ist dieselbe Epoche, die die Möglichkeit bereithält, die Sprache zu entleeren, indem sie sie radikal formalisiert, wie auch die, sie von Neuem zu füllen, indem man sich der vollsten, schwersten, am stärksten durch die Präsenz des Heiligen im Menschen gebundenen Bedeutungen erinnert« (FC, 568/SdB, 397).[53]

Ricœur unterscheidet, je nach gedanklichem Bearbeitungsgrad bzw. Nähe oder Ferne zur Philosophie, zwischen »spekulativen Symbolen«, »mythischen Symbolen« und »primären Symbolen« (FC, 27/FM, 8); es ist auch von »gesprochenen Symbolen« und den »Symbolen des Selbst« als den letzten beiden Stufen einer »fort-

51 Der Gegensatz von Symbolismus als Fülle und leerem Formalismus wird von Ricœur immer wieder geltend gemacht; vgl. z.B. FC, 219 f./SdB, 24 f.: »[…] für die symbolische Logik ist der Symbolismus der Gipfel des Formalismus«; für Ricœur ist die »symbolische Sprache […] das absolute Gegenteil eines absoluten Formalismus«.

52 Diese begriffliche Zusammenstellung überrascht: Sollte hier möglicherweise Gaston Bachelard gemeint sein? Dafür spricht, dass Bachelard im Zusammenhang mit dem »poetischen Bild« als derjenige genannt wird, der »›uns an den Ursprung des sprechenden Wesens versetzt‹« (FC 216/SB 21).

53 Ergänzend sei auf einen Text hingewiesen, den Ricœur als Einleitung in eine Nummer der Zeitschrift *Esprit* verfasst hat, die sich 1960 interdisziplinär mit Fragen der Sexualität beschäftigte, und in der er als Ziel die »Suche nach einem neuen Heiligen in der zeitgenössischen Ethik der Ehe [éthique conjugale]« ausgab (P. Ricœur, *La merveille, l'errance, l'énigme*, in: *Esprit*, no. 289, Nov. [1960], 1665–1676, hier: 1666). Im Weiteren findet sich ein Abriss der Geschichte des Heiligen in Bezug auf die Sexualität, der denselben Eliade'schen Hintergrund erkennen lässt wie das zweite Buch von Ricœurs Philosophie des Willens. (Die gesamte Zeitschriftennummer ist in einer sehr freien deutschen Übersetzung zugänglich: P. Ricœur, *Sexualität. Wunder, Abwege, Rätsel*, Olten, München 1963.)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schreitenden Entfernung im Verhältnis zum kosmischen Urgrund des Symbolismus« die Rede (FC, 214/SdB, 18); wesentlicher aber ist die Aufgliederung nach drei Dimensionen – der kosmischen, der oneirischen und der poetischen –, die nach Ricœur alle in jedem »echten Symbol« präsent sind (FC, 213/SdB, 17). Der kosmischen Dimension rechnet Ricœur die »Hierophanien« zu, welche insbesondere der Religionsphänomenologe Mircea Eliade zum Gegenstand gemacht hat, in denen sich das Heilige »durch den Himmel, die Gewässer oder die Vegetation etc.« manifestiert.[54] Im Sinne der Einheit der drei Dimensionen behauptet Ricœur dies auch für den Traum;[55] dass er sich dafür auf die Freud'sche wie auf die Jung'sche Psychoanalyse – Freud und Jung werden hier des Öfteren in einem Atemzug genannt – beruft, mag in Bezug auf Letztgenannten noch angehen, ist für Freud aber selbst unter der mitgelieferten Einschränkung auf Traumgebilde, in denen »über die private Archäologie« des Individuums hinaus in die »gemeinschaftlichen Vorstellungen einer Kultur, ja in die Folklore der gesamten Menschheit« eingetaucht wird (FC, 215/SdB, 19), unzulässig, denn Freud ist hinsichtlich Traum, Mythos und Folklore niemals über Analogieerwägungen hinausgegangen, vor allem aber hat er hierbei nicht die Dimension des Heiligen erkannt. Das gilt selbst für den Ödipusmythos, in dem er eine gewisse Querverbindung von Individual- und Menschheitsgeschichte realisiert sieht. »Das ›Heilige‹ *am* ›Kosmos‹ zu manifestieren und es *in* der ›Psyche‹ zu manifestieren sei dasselbe«, diese Behauptung Ricœurs (FC, 215/SdB, 19) hätte Freud genauso wenig unterschrieben wie die Ergänzung der ihm zugeschriebenen »Regression« als Ausrichtung der Traumdeutung auf das Infantile und letztlich Archaische des Menschen durch den »möglichen Weg einer Entdeckung, einer Prospektion, einer Prophetie unserer selbst« (FC, 215/SdB, 20). In diesem Sinne findet auch das »poetische Bild« seine Berücksichtigung, dessen Struktur der des Traumes, »sowie dieser aus Fetzen unserer Vergangenheit eine Prophezeiung unseres Werdens zieht«, und der der Hierophanien entspricht; es handelt sich also nicht um »unübertragbare [incommunicables]« Symbolformen (FC, 216/SdB, 21).

54 M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot ^{2}1975, 13.

55 Vgl. auch L. Ascarete, *De la symbolique à la psychanalyse*, in: Thiriez-Arjangi et al. (éd.), *Le mal et la symbolique*, 163–178, hier: 168 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wenn wir uns nun also der großen Freud-Studie von Ricœur zuwenden, so stoßen wir sofort auf die Anschlüsse, mit denen *De l'Interprétation* mit den zwei Büchern der *Philosophie des Willens* verklammert ist. Es wird in leicht abgemilderter Form jene Verknüpfung von Traum und Hierophanien fortgeschrieben, die wir aus *Finitude et culpabilité* kennen. Von Freuds Begriffstitel *Traumdeutung* her sieht sich Ricœur berechtigt, das Wort sozusagen von seiner zweiten Hälfte her neu zusammenzusetzen: »Wenn der Traum – *pars pro toto* – den gesamten Bereich der doppelsinnigen Ausdrücke bezeichnet, dann bezeichnet das Problem der Deutung [interprétation] umgekehrt jegliches speziell auf äquivoke Ausdrücke gerichtete Verstehen des Sinns; die Deutung ist das Verstehen des Doppelsinns« (DlI, 17/DI, 20). Für doppelsinnige Ausdrücke hatte Ricœur den Begriff *Symbol* vorbehalten, und so lautet hier denn auch die Definition: »Uns zufolge ist das Symbol ein doppelsinniger sprachlicher Ausdruck, der eine Deutung [interprétation] erfordert […]« (DlI, 18/DI, 21); entsprechend ist von einer »intentionalen Struktur zweiten Grades« auszugehen, »welche unterstellt, dass ein erster Sinn gebildet ist, worin etwas an erster Stelle gemeint ist, aber wobei dieses Etwas auf etwas anderes verweist, das nur durch es gemeint ist« (DlI, 21/DI, 24). So werden nicht nur Symbol und Deutung bzw. Interpretation in enger Verklammerung quasi aufeinander angewiesen definiert, sondern auch in dieser gemeinsamen Struktur über den Traum hinausgehoben: Denn an besagten Hierophanien, wie die Phänomenologie der Religion sie zum Gegenstand macht, lässt sich phänomenologisch dieselbe Doppelsinnigkeit ausweisen; der Unterschied zur Freud'schen Psychoanalyse besteht nur darin, dass letztere auf einen verborgenen Wunsch abhebt, der sich in (sinn-)entstellter Form kundtut, während es in ersterer um die »Offenbarung eines Heiligen« geht (DlI, 17/DI, 19). Was sich hier bereits als »Konflikt der Interpretationen« andeutet, wird von Ricœur im Interesse der somit gewonnenen Formalstruktur, die auch das »hermeneutische Feld« gewährt, erst einmal stillgestellt (DlI, 18 f./DI, 20 f.). Ricœur rekapituliert wesentliche Argumente aus dem methodischen Einleitungskapitel seiner Symbolik der Schuld, und es wiederholt sich der Dreischritt von den Hierophanien über den Traum, bezeichnet als »die zweite Emergenzzone des Symbols« (DlI, 24/DI, 27), hin zur »poetischen Imagination« mit dem gleichen Bezug auf Bachelard (DlI, 24 f./DI, 28).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schauen wir kurz auf den Aufbau des Werkes: Es besteht aus drei Büchern, mit »Problematik: Freuds Situation« (oder auch: Einordnung von Freud), »Analytik: Freud-Lektüre« und »Dialektik: Eine philosophische Freud-Interpretation« überschrieben. Dass sich *die* Freud-Lektüre als relativ neutral, quasi objektiv versteht und sich interpretativ zurückhält, während sich die anschließende Freud-Interpretation als *eine* neben möglichen anderen offen subjektiviert, ist von Ricœur selbst mehrfach offensiv vertreten worden.[56] Das als Problematik überschriebene Einleitungskapitel beinhaltet eine Vielzahl von Diskussionen, die hier gar nicht resümiert, sondern nur kurz benannt werden können: die Einforderung einer – noch fehlenden – umfassenden philosophischen Theorie der Sprache (DlI, 13/DI, 15); die Abgrenzung des Symbolischen von einer zu weiten (Cassirer) und einer zu engen Fassung, was die Wiederaufnahme der Auseinandersetzung mit der symbolischen Logik und ihrer Voraussetzung von semantischer Eindeutigkeit bedeutet, die schon im Ansatz einer Hermeneutik des Doppelsinns Hindernisse in den Weg stellt (DlI, 19–23/DI, 21–25); die Stellung des Existenzproblems und der Ausgang von einem Cogito, das selbst hinsichtlich seines Status hinterfragt werden muss (DlI, 50–54/DI, 55–59), von daher dann die Frage nach dem gesicherten oder fraglichen Status des Bewusstseins, für das Ricœur nicht zuletzt gegenüber der »Schule des Verdachts«, zu der er neben Freud Marx und Nietzsche zählt und deren Einheit er in der Kritik des (falschen) Bewusstseins sieht (DlI, 40 f./DI, 45 f.), konzediert, dass es nicht als Ausgangspunkt zu vereinnahmen, sondern (sich) zur Aufgabe zu machen sei (DlI, 51/DI, 57) – das alles beschwert die Agenda der anstehenden Befassung mit Freud mit gewaltigen Hypotheken. Festhalten möchte ich allerdings einen Punkt, der leicht untergehen kann: In einem wesentlichen Punkt geht Ricœur auch zur Phänomenologie der Religion auf Distanz, nämlich hinsichtlich ihrer *epoché* des »Glaubens [croyance] an die Realität ihres Objekts«, welche impliziert, »dass ich mit dem

56 Vor allem in seinem Vortrag vor der *Société française de philosophie*, siehe CI, 227; vgl. DlI, 9/DI, 11. Die Berechtigung der Kritik, die besonders drastisch von Michel Tort formuliert worden war (»Eine Lektüre, die nicht Interpretation ist, ist ganz offensichtlich ohne jeden theoretischen Nutzen; sie ist theoretisch nichtig«; *De l'interprétation ou la machine herméneutique I,* 1463), an dieser Unterscheidung hat er selbst eingeräumt (*Réflexion faite,* 35 f./dt. 29).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gläubigen glaube, aber ohne das Objekt seines Glaubens absolut zu setzen« (DlI, 38/DI, 42).[57] Ricœur wendet dagegen die »Sorge um das *Objekt*« ein, in der es, auch wenn Ricœur diese »souci« als phänomenologische Grundannahme deklariert, um das Einholen einer Bewegung geht, die von eben diesem Objekt ausgeht und sich »in einer ersten Spur dieses Glaubens [foi] in einer Offenbarung durch das Wort [parole]« niederschlägt (DlI, 37/DI, 41). Anders als der Wissenschaftler kann und darf der Philosoph »die Frage nach der absoluten Gültigkeit seines Objekts nicht umgehen; denn würde *ich* mich für das Objekt *interessieren*, könnte ich der Sorge um das Objekt den Vorrang geben, selbst durch die Berücksichtigung der Ursache, der Genese oder der Funktion hindurch, wenn ich nicht erwarten würde, dass aus dem Inneren des Verstehens dieses ›Etwas‹ sich an mich ›*adressiert*‹? Bewegt nicht die Erwartung dieses Angesprochenwerdens[58] (»interpellation«) diese Sorge um das Objekt? Letztlich liegt implizit in dieser Erwartung ein Vertrauen (»confiance«) in die Sprache; es ist der Glaube (»croyance«), dass die Sprache, welche die Symbole trägt, weniger durch die Menschen gesprochen wird als zu den Menschen spricht, dass die Menschen innerhalb der Sprache geboren werden, inmitten des Lichtes des Logos, ›der alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen‹«[59] (DlI, 38/DI, 42). Der »Schule des Verdachts« in ihrem Ausgang vom Zweifel wird dieses Vertrauen, dieser Glaube abgesprochen. Wenn Ricœur für sein Unternehmen als spezifischen »hermeneutischen Zirkel« die Maxime ausgibt: »Glauben, um zu verstehen, verstehen, um zu glauben« – auf der Suche nach einer neuen »Naivität« (DlI, 37/DI, 41) –, beinhaltet dies jedenfalls einen gewissen Biais, auf dessen Auswirkungen in der Analyse zu achten sein wird. Aber halten wir hieran fest, dass Ricœur damit der selbst formulierten Anforderung

57 Ohne die Diskussion darüber hier eröffnen zu können: Verlangt die *epoché* des Religionsphänomenologen nicht mehr als das, nämlich auch die Neutralisierung des eigenen Glaubens?

58 Mit dieser Übersetzung für »interpellation« versuche ich, etwas mehr ›Wucht‹ in die Sache zu bringen, als dies in Eva Moldenhauers keineswegs falscher Übersetzung durch »Anruf« der Fall ist, ohne jedoch gleich in das durch Louis Althusser eröffnete und u.a. durch Judith Butler aufgenommene sozialtheoretische Bedeutungsfeld hineinzugeraten.

59 Johannes 1, 9 (nach dem Wortlaut der Luther-Bibel).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Folge leistet, die Implikation seiner selbst als theoretisierendes Subjekt in den Gegenstand seiner Darlegungen anzuzeigen.

Es ist nun noch auf eine Vorgabe einzugehen, mit der Ricœur von vornherein eine prinzipielle Unvereinbarkeit aufstellt, die quasi alle Psychoanalytiker, vor allem aber Lacan und seine Schüler ›vor den Kopf stößt‹. Dass er allein schon deshalb, weil ihm zugestandenermaßen die praktische analytische Erfahrung abgeht, Freud nur aus der Perspektive der Philosophie[60] diskutieren kann, und zwar hinsichtlich seines »neuen Verständnisses des Menschen«, womit er sich in eine Tradition stellt, für die er neben seinem früheren Lehrer Roland Dalbiez u.a. auch Herbert Marcuse anführt, ist noch nicht das eigentliche Problem. Sondern dass er statt sich mit der Psychoanalyse insgesamt auseinanderzusetzen sich auf das Freud'sche Œuvre »als ein von nun an geschlossenes Werk« und als ein »Monument unserer Kultur, als ein Text, in welchem diese sich ausdrückt und sich versteht« (DlI, 7/DI, 9)[61] bezieht und dabei auf die Beschäftigung mit der Nach-Freud'schen Psychoanalyse ausdrücklich verzichtet (darunter auf den namentlich genannten Lacan), wirft in Anbetracht der seinerzeitigen Situation der Psychoanalyse (weltweit, aber eben besonders in Frankreich) und dem Verhältnis zu ihrem Begründer, vor allem in Hinblick auf Lacans spezifische Initiative, die spätestens seit 1953 unter der Losung einer »Rückkehr zu Freud« in Fahrt kommt, wesentliche Fragen auf. Denn was aus Sicht des Philosophen wie eine schlichte thematische Eingrenzung aussieht, zu der er sich nach akademischem Gusto unbestritten befugt sieht, bedeutet insbesondere aus Lacan'scher Perspektive – und das ohne auf die spezifische Selbstlegitimierungsstrategie abzuheben, die Lacan zweifellos mit seiner »Rückkehr zu Freud« verfolgt – das Abschneiden vom behaupteten Lebenszentrum eines Werkes, das es paradoxerweise gerade wiederzubeleben gilt, da in Teilen der inter-

60 Die er hier eigentümlicherweise von der Psychologie und nicht von der Psychoanalyse abgrenzt (DlI, 8/DI, 10).

61 In dem 1964 gehaltenen Vortrag *Psychanalyse freudienne et foi chrétienne* spielt Ricœur in diesem Sinne gar Freud gegen die Psychoanalyse aus: »Das Freud'sche Werk ist ebenso, wenn nicht mehr als die Psychoanalyse ein Ereignis der zeitgenössischen Kultur.« In: *La religion pour penser. Écrits et conférences 5,* Paris 2021 [=EC5], 121. Im Weiteren wird er Freuds »privaten, persönlichen Atheismus« zum Motiv einer theoretischen Fehlentwicklung erklären (EC5, 138, 141). Vgl. indes bereits DlI, 513–515/DI, 546–548.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nationalen Psychoanalyse, vor allem der amerikanischen, der Rückbezug auf Freuds Lehre und Schriften eher im Schwinden begriffen ist. Während Ricœur den »Klassiker« Freud geradezu in seiner historischen Zeit festhält, konserviert, ja musealisiert,[62] liest Lacan ihn mit den Mitteln des zeitgenössischen Denkens – unter Heranziehung der »Leitwissenschaften«[63] Linguistik und Anthropologie, v.a. in ihrer strukturalistischen Ausrichtung, aber auch von moderner Mathematik und Logik sowie letztlich der philosophischen Tradition von Platon und Aristoteles über Descartes, Kant und Hegel bis Sartre und Merleau-Ponty. Während also Ricœurs »Lektüre« des Freud'schen Werks unter dem Gebot einer *epoché*, einer Urteilsenthaltung steht,[64] interveniert Lacan lesend und liest intervenierend und interpretierend, greift um- und überarbeitend ins Freud'sche Œuvre ein mit dem Ziel, Freud in der zeitgenössischen Modernität ankommen zu lassen, was impliziert, ihn eben nicht als Menschen des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts zu historisieren.[65]

4. Probleme einer spezifisch philosophischen Freud-Interpretation – im Horizont kultureller Symbolik

Diesen privilegierten Zugang zu Freud, den Lacan für sich und seine Theoretisierungsschritte beansprucht, bestreitet Ricœur zumindest indirekt, wenn er in dem Vortrag vor der *Société française de phi-*

62 Bei verschiedenen Gelegenheiten legt Ricœur dar, dass er Freud nach den gleichen Grundsätzen gelesen habe, wie man unter Philosophen »Platon, Descartes, Kant« zu lesen pflegt (CI, 228); und rückblickend in dem autobiographischen Gespräch mit F. Azouvi und M. de Launey sagt er, er habe Freud behandelt »wie einen Philosophen, wie einen Klassiker« (CeC, 50/dt.: 48).

63 Vgl. bzgl. der Linguistik *Écrits*, 496 f.; dt.: *Schriften I, Vollständiger Text,* Wien, Berlin 2016, 586.

64 Weswegen man sie auch hinsichtlich ihres Objektivitätsanspruchs diskutieren und problematisieren konnte. Vgl. dazu P. Welsen, *Philosophie und Psychoanalyse. Zum Begriff der Hermeneutik in der Freud-Deutung Paul Ricœurs*, Tübingen 1986, sowie *›Freudlektüre‹ und ›philosophische Freudinterpretation‹ – ein Versuch über Paul Ricœur*, in: *Psyche 41*, Nr. 8 (1987), 699–716.

65 Als ein Beispiel für eine philosophisch ambitionierte Lektüre Freud'scher Texte, die diesen gleichwohl den Raum einer Selbstentfaltung, einer »Auseinander-setzung« eröffnet, möchte ich verweisen auf Samuel Weber, *Freud-Legende. Drei Studien zum psychoanalytischen Denken*, Olten 1979.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

losophie, in welchem er sein Freud-Buch zur Diskussion stellt, feststellt, dass »Freud ein Werk geschrieben hat, dass nicht an seine Schüler, an seine Kollegen oder an seine Patienten, sondern an uns alle adressiert ist: indem er Vorträge hielt und indem er Bücher veröffentlichte, akzeptierte er es, durch seine Leser und durch seine Hörer in dasselbe Diskussionsfeld eingeordnet zu werden wie die Philosophen; er ist das Risiko eingegangen, nicht ich« (CI, 228; ähnlich DlI, 14/DI, 16) Des Weiteren macht Ricœur geltend, »es sei möglich für einen Philosophen, als Philosoph die psychoanalytische Theorie und selbst partiell die psychoanalytische Erfahrung zu verstehen« (CI, 229). Und noch pointierter: »Es ist Freud, der auf unser Terrain gekommen ist« (ebd.). Damit ist gemeint, dass Freud eine Theorie des »désir humain«, des menschlichen Begehrens[66] vorgelegt habe, die von vornherein kulturtheoretisch angelegt sei. Ricœur stellt einen Gegensatz auf zwischen dem Freud des geschriebenen Werks und dem der psychoanalytischen Praxis und verschärft diesen dahingehend, dass die analytische Praxis sowie eine darauf abgestellte »Wissenschaft« einen ganzen Aspekt des Freud'schen Werkes »verschleiern [masquer]« können, den Ricœur mit Freuds »umfassendster Absicht« identifiziert: »nicht nur die Psychiatrie zu erneuern, sondern die Totalität der psychischen Produktionen, die in den Bereich der Kultur gehören, vom Traum über Kunst und Moral zur Religion, neu zu interpretieren. In dieser Hinsicht gehört die Psychoanalyse zur modernen Kultur; indem sie die Kultur interpretiert, modifiziert sie sie; indem sie ihr ein Instrument zur Reflexion verleiht, prägt sie sie dauerhaft« (DlI, 14/DI, 16). Gewöhnlich wird dieser Gegensatz innerhalb der analytischen Literatur als Un-

66 Die Übersetzung von »désir« ist, gelinde gesagt, strittig; auf jeden Fall lässt sich unter den betreffenden Ricœur-Übersetzungen und auch in der Sekundärliteratur ein unauflösliches Durcheinander konstatieren, das einer konzentrierten Diskussion gewaltige Steine in den Weg legt. Eva Moldenhauer, die Übersetzerin des Freud-Buches hat sich der Nähe zum Sujet wegen für die nahezu durchgängige Übersetzung von »désir« durch den (Freud'schen) »Wunsch« entschieden, was bereits Bernhard Waldenfels aus philosophischer Perspektive in Frage gestellt und im Übrigen auch mit einer entsprechenden kritischen Adresse an Ricœur selbst verbunden hat, siehe ders., *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M. 1983, 329, Anm. 42. So ist u.a. zu beachten, dass Ricœur außer auf Nabert auf Spinoza rekurriert, dessen *Ethik* er das Ziel zuschreibt, »das Ego in seinem Bemühen, zu existieren, in seinem Begehren, zu sein, zu erfassen« (DlI, 53/DI, 59).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

terschied zwischen Psychoanalyse im eigentlichen Sinne und »angewandter« Psychoanalyse aufgefasst; eine Unterscheidung, die Lacan als »widersinnig« verwirft;[67] bei Ricœur indes muss sich der als Kulturtheoretiker identifizierte Freud nunmehr an von Philosophie und Geisteswissenschaften gesetzten Maßstäben in einer Diskussion bewähren, die sich über jede technische Beschränkung oder gar Beschränktheit, die sich aus der Disposition der Psychoanalyse als Therapie ergibt, hinwegsetzt.[68]

Als erster virulent strittiger Punkt lässt sich die Bestimmung des Begriffs Symbol bzw. des Symbolischen ausmachen. Nach dem bisher Dargelegten ist es wohl unstrittig, dass Ricœur die Problematik des Symbols, so wie er sie versteht, von außen an Freud heranträgt. Das scheint auf den ersten Blick keinen Unterschied zu Lacan darzustellen – und ist insofern auch kein methodischer Einwand –, der ja beispielsweise mit dem *Spiegelstadium* ein Konstrukt in die Psychoanalyse einführt, das zunächst bei Freud keinerlei Anhaltspunkt findet (bzw. einen höchst komplex vermittelten), sondern aus der (Tier und Mensch) vergleichenden Ethologie und Psychologie herkommt.[69] Doch Ricœur setzt sich, wie gleich zu sehen sein wird, sogar Freud direkt entgegen. Denn wie gezeigt, entstammt der von ihm promovierte Symbolbegriff einer religionsphänomenologischen Herangehensweise. Zwar scheint es auf den ersten Blick so, als erarbeite Ricœur das Verständnis von Symbol aus einer Betrachtung dessen, was Freud unter Traumdeutung versteht. Aber das hält einer kritischen Überprüfung nicht stand: Schaut man sich im Freud'schen Werk an, wann von Symbol die Rede ist, so zeichnet sich ein sehr

67 Lacan, *Écrits*, 747; *Schriften II*, 268.

68 Es ist festzuhalten, dass Ricœur seinerzeit nur einige wenige Texte von Lacan prinzipiell zugänglich waren, da die Sammlung der Lacan'schen *Écrits* erst 1966 erschien, von den *Seminaren* gar nicht zu reden. Doch wäre es eine übergroße Selbstbeschneidung, in der vorliegenden Rekonstruktion sich auf eben diese Texte zu beschränken; allerdings werden – außer den wenigen Stellungnahmen Lacans zu Ricœur aus der zweiten Hälfte der 1960er Jahre – nur Texte von Lacan herangezogen, die zeitlich dem Erscheinen von *De l'Interprétation* vorausgehen. Im Übrigen ist hinsichtlich Lacan durchgängig eine starke zeitliche Indexierung zu beachten, da viele Theoreme und Konzeptionen im stetigen Wandel begriffen sind. Insofern steht man beim Versuch der Verallgemeinerung stets im Risiko.

69 Vgl. dazu v. Vf., *Das Spiegelstadium – Versuch einer Ortsbestimmung*, in: *Zeitschrift für psychoanalytische Theorie und Praxis 25*, Heft 1/2 (2010): *Lacan*, 11–26.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eingeschränkter Gebrauch ab: In den *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* von 1917 steht ein Symbol für eine »konstante Beziehung zwischen einem Traumelement und seiner Übersetzung« (Ges.W. XI, 152),[70] wie sie etwa zwischen »Hut« und »Genital« »hinreichend sichergestellt« ist (Ges.W. X, 394). Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass die Deutung etwa von Träumen sich nicht an feststehenden Übersetzungen orientieren kann, und tatsächlich hat Freud gerade in der Gegenwendung zur populären Traumdeutungsliteratur seiner Zeit wie auch der Antike zunächst stets betont, dass die Deutung sich am individuellen Subjekt orientieren muss, daher auch das Prinzip der »freien Assoziation«, das auf unwillkürliche, unerzwungene Einfälle setzt. Die Teile der *Traumdeutung*, die sich im eben genannten Sinn mit Symbolen und ihrer Deutung beschäftigen (Ges.W. II/III, 355–409), sind Einschübe in späteren Neuauflagen des Buches, zu denen sich Freud aus verschiedenen Gründen veranlasst sah.[71] Ricœur erkennt diesen Sachverhalt durchaus an und diskutiert ihn kompetent (DlI, 106/DI, 111f.); doch die Frage nach der Diskrepanz seines Symbolbegriffs zu dem Freud'schen wird zwar gestellt, aber bleibt unbeantwortet (DlI, 103/DI, 109).[72]

---

70 Die Werke von Sigmund Freud werden unter der Sigle Ges.W. und Bandnummer nach der Ausgabe der *Gesammelten Werke*, Frankfurt/M. 1999, direkt im Text zitiert.

71 Eine exzellente Analyse findet sich bei John Forrester, *Language and the Origins of Psychoanalysis*, London 1980. In dieser Hinsicht ist die Studienausgabe der *Traumdeutung* (Frankfurt/M.: S. Fischer 1972) den *Gesammelten Werken* vorzuziehen, weil sie die Umarbeitungen des Werkes im Verlauf der Neuauflagen protokolliert.

72 Vor allem in den frühen *Studien über Hysterie* operiert Freud mit der »Symbolisierung« bzw. dem »Erinnerungssymbol« als Momenten der Symptombildung: »Das hysterische Symptom ist das Erinnerungssymbol gewisser wirksamer (traumatischer) Eindrücke und Erlebnisse«, heißt es in einer späteren Rekapitulation (Ges.W. VII, 196). Diese Verwendung des Symbolbegriffs ist noch weiter von der Ricœurs entfernt. Es ist im Übrigen verwunderlich, wie wenig insbesondere in der deutschen Rezeption von Ricœurs Freud-Buch die Freud-Darstellung selbst an Freuds Texten überprüft wird. Ich denke an folgende ansonsten durchaus ambitionierte Untersuchungen: J. Rütsche, *Freud in der französischen Philosophie*, in: *Philosophisches Jahrbuch 78* (1971), 401–422; W. A. Schelling, *Sprache, Wunsch und Bedeutung*, Berlin 1978; M. Jeron, *Hermeneutik und Energetik – zur Interpretation der Psychoanalyse durch Paul Ricœur*, in: W. Mertens (Hg.), *Neue Perspektiven der Psychoanalyse*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1981, 161–196; doch selbst die unter dem vielversprechenden Titel *Philosophie und*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5. … im Gegensatz zu Lacans Symbolauffassung

Nehmen wir das als Gelegenheit, um Lacan ins Spiel zu bringen. Der Gegensatz zu Ricœur könnte in dieser Sache kaum größer sein. Denn außer in einer Diskussion von Ernest Jones' Theorie der Symbolik, einer Gelegenheitsarbeit anlässlich des Todes von Jones,[73] beschäftigt sich Lacan mit dem Symbolischen nahezu ausschließlich als System, Ordnung oder – wie es zumeist heißt – Register bzw. Dimension. Seit 1953[74] unterscheidet Lacan zwischen dem *Realen*, dem *Imaginären* und dem *Symbolischen*: Schematisch formuliert könnte man das Reale als eine einstellige Relation ansehen, bei der das affizierte Subjekt schlichtweg dem ausgesetzt ist, was ihm widerfährt, wie etwa im Vorgang einer Halluzination oder bei einem ein Trauma hinterlassenden Erleben; das Imaginäre als zweistellige Relation, duale Beziehung wie etwa im spiegelbildlichen Verhältnis, in der Vereinnahmung durch ein Bild, und schließlich das Symbolische als dreistellige Beziehung, in der Ordnungsbeziehungen qua Gesetz über einen unabhängigen Dritten gestiftet werden.

Anhand des Vergleichs von Texten aus den Jahren 1953 bis 1955 lässt sich die Loslösung von einem geradezu klassisch anmutenden Symbolbegriff, der durchaus mit Ricœurs Verständnis von Symbol vereinbare Züge aufweist, beobachten. Im Zuge des paradigmatischen Vortrags vom 8. Juli 1953, »Das Symbolische, das Imaginäre und das Reale« macht Lacan im Rahmen der ethologischen Beschreibung von imaginär per *trigger*, »Auslöser« gesteuerten Instinktzyklen, innerhalb derer es immer zu Verschiebungen über die Regulierung hinaus kommen kann, auf den Fall aufmerksam, dass ein solcher Art verschobenes Verhalten für andere Mitglieder dieser Spezies verhaltensleitend werden kann (ebd., 21 f./dt.: 22 f.). Der so

---

Psychoanalyse. Zum Begriff der Hermeneutik in der Freud-Deutung Paul Ricœurs erschienene Dissertation von P. Welsen ist in dieser Hinsicht nicht ergiebig. Eine löbliche Ausnahme findet sich im Französischen: M.-K. Yi, *Herméneutique et psychanalyse, si proches … si étrangères*, Paris 2000, v.a. 87–151.

73 J. Lacan, *A la mémoire d'Ernest Jones: Sur sa théorie du symbolisme*, in: *Écrits*, 697–724; dt.: *Zum Gedenken an Ernest Jones: Über seine Theorie der Symbolik*, in: *Schriften II*, 205–238.

74 Genauer: seit dem Vortrag vom 8. Juli 1953 über *Das Symbolische, das Imaginäre und das Reale*: *Le symbolique, l'imaginaire et le réel*, in: J. Lacan, *Des Noms-du-Père*, Paris 2005, 9–63; dt.: *Das Symbolische, das Imaginäre und das Reale*, in: *Namen-des-Vaters*, Wien 2006, 11–61.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

angenommene »sozialisierte Wert« eines Verhaltens rechtfertigt dessen Bezeichnung als »symbolisch«. Äquivalent gesehen am menschlichen Verhalten bedeutet dies, dass eine an sich imaginäre Phantasie, die im Rahmen einer praktizierten Psychoanalyse virulent wird, sich insofern als »symbolisch« erweist, als sie ein an jemanden adressierter Ausdruck ist (ebd., 24 f./dt.: 25). Genau dies bildet für Lacan das tatsächlich Analysierbare. Das Symbol ist in der Regel sprachlich organisiert, gemäß der »Artikulation des Signifikanten und des Signifikats« (ebd., 26/dt.: 27), und es ist insofern mehr als das Zeichen, als mit ihm als geäußertem Wort eine Verwandlung in den zwischenmenschlichen Beziehungen stattfindet (ebd., 29/dt.: 30), die Lacan später an Beispielen wie »Du bist meine Frau«, »Ich bin dein Mann« oder »Du bist mein Lehrer« sinnfällig machen wird. Darin liegt etwas Transzendentes, das dazu dient, einen spezifischen »Schwindel« fernzuhalten, den Lacan mit dem »Schrecken der Namenlosigkeit« zusammenbringt – entsprechend sind sogar die Namen von Tieren oder gar die Bezeichnungen für unterschiedliche Gemüsearten (»chou«, der Kohl; »mon chou«, »mein Schatz«), gebräuchlich in der »stupiden Sprache der Liebe« und nicht ohne Verbindung zur Phobie, vorzuziehen (ebd., 29/dt.: 29).

Im Jahr 1954–1955 hielt Lacan im großen Hörsaal des Hôpital Sainte-Anne sein Seminar *Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse*.[75] Dieses Seminar ist im Hintergrund davon bestimmt, dass Lacan sich mittlerweile mit Kybernetik befasst hat und entsprechende Anregungen aufgreift, und es mündet in der vorletzten Sitzung in einen öffentlichen Vortrag mit dem bezeichnenden Titel *Psychoanalyse und Kybernetik oder von der Natur der Sprache*. Um es kurz zusammenzufassen, spielt der Symbolbegriff eine immer stärker untergeordnete Rolle gegenüber der Dimension des »Symbolischen« – ganz im Sinne folgender Bestimmung: »Die symbolische Ordnung ist zunächst in ihrem universalen Charakter gegeben. Sie konstituiert sich nicht nach und nach. Sowie das Symbol erscheint, gibt es ein Universum von Symbolen« (Sem II, 42/dt.:

75 J. Lacan, *Le Séminaire Livre II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* [=Sem II], Paris 1978; dt.: *Das Seminar Buch II: Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse*, Olten 1980.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

42).[76] Vor allem aber, und hierin schlägt sich die Befassung mit der Kybernetik nieder, findet er zu einem Verständnis von formalisierten symbolischen Maschinen, wovon er sich eine Überwindung des epistemologischen Gegensatzes von Vitalismus und Mechanismus erhofft (Sem II. 43f./dt.: 44):[77] »Die Maschine verkörpert die radikalste symbolische Aktivität beim Menschen […]« (Sem II, 95/dt.: 99). Dies ist in zweierlei Hinsicht von äußerster Relevanz für unsere Erörterung des Verhältnisses von Ricœur und Lacan: zum einen, weil dies den direkten Kontrapunkt zu Ricœurs – bereits behandelten – striktem Ausschluss aller symbolischen Logik und entsprechenden Symbolisierungen aus seinem hermeneutischen Symbolverständnis bildet; zum anderen, weil der Lacan von 1954 damit bereits im Ansatz unterläuft, was gewöhnlich als die maßgebliche These von Ricœurs *De l'Interprétation* ausgewiesen wird, nämlich die Unterscheidung zwischen einem »Diskurs der Kraft« und einem »Diskurs des Sinns«, die im Freud'schen Denken am Werk sein soll – oder, mit anderen Worten, zwischen einer *Energetik* und einer *Hermeneutik* –, aus denen sich ein »gemischter Diskurs« ergibt, der für Ricœur kennzeichnend für die Freud'sche Psychoanalyse in theoretischer Perspektive ist.[78] Dabei hebt der Philosoph mitnichten auf eine Überwindung der Spaltung oder eine Reduktion des einen Diskurses auf den anderen ab, sondern will vielmehr den Punkt erreichen, »an dem man versteht, dass die Energetik durch eine Hermeneutik *hindurchgeht* und die Hermeneutik eine Energetik *auf-*

76 Die Nähe zum Denken von Lévi-Strauss ist unübersehbar. Dieser hatte 1950 in seiner *Introduction à l'Œuvre de Marcel Mauss* formuliert: »[…] die Sprache hat nur auf einen Schlag entstehen können. Die Dinge haben nicht allmählich angefangen zu bedeuten. Im Anschluss an eine Transformation […] ist ein Übergang von einem Stadium, in dem nichts einen Sinn hatte, zu einem anderen, in dem alles einen besaß, vollzogen worden«, in: M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris 1950, XLVII; dt.: *Soziologie und Anthropologie*, München 1974, 38.

77 Siehe für den Hintergrund bis hin zu Gödel und Turing Sybille Krämer, *Symbolische Maschinen. Die Idee der Formalisierung in geschichtlichem Abriß*, Darmstadt 1988. Siehe auch mit Blick auf Lacan die vorzügliche Durcharbeitung des Problems aus einer Kittler'schen Perspektive bei Mai Wegener, *Neuronen und Neurosen. Der psychische Apparat bei Freud und Lacan. Ein historisch-theoretischer Versuch zu Freuds* Entwurf *von 1895*, München 2004.

78 Vgl. DlI, 350–366/DI, 366–385 und *La question de la preuve en psychanalyse*, in: P. Ricœur, *Autour de la psychanalyse. Écrits et conférences 1,* Paris 2008 [=EC1], 19–71, v.a. 20–34, 53–59; dt.: *Was für eine Wissenschaft ist die Psychoanalyse?* [*sic*!], in: *Über Psychoanalyse*, 17–59, v.a. 18–29, 44–49.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

deckt. Dieser Punkt ist der, an dem sich die Position des Begehrens in und durch einen Symbolisierungsvorgang anzeigt« (DlI, 75/DI, 79). Zweifellos hängt diese Entgegensetzung der beiden Diskurse mit der Dichotomie von *Erklären* und *Verstehen* als Typisierung von natur- vs. geisteswissenschaftlicher Methodik zusammen, auf die Ricœur vielfach eingegangen ist, und gewiss steht die *Energetik* auch als Emblem für eine ob nun wesentliche oder residuelle Problematik einer »Physik des Geistes« im Freud'schen Œuvre. Nun läuft aber diese Dichotomisierung Gefahr, zu viel hineinzulegen in das, was es zu rekonstruieren gilt, zum Beispiel hinsichtlich der Theorie des Triebes. Freud hatte in *Triebe und Triebschicksale* den Trieb vom Biologischen her als einen »Grenzbegriff zwischen Seelischem und Somatischem« eingeführt und als »Maß der Arbeitsanforderung, die dem Seelischen infolge seines Zusammenhanges mit der Körperlichen auferlegt ist« definiert (Ges.W. X, 214). Dass Freud die Qualität der Quelle des Triebes für »unbekannt« erklärt (Ges.W. X, 215) und allgemein geltend macht, dass man vom Trieb nichts wissen kann außer über die Vorstellungen, mit denen er verknüpft ist (Ges.W. X, 275 f.) – Freud spricht folglich von Vorstellungsrepräsentanz (Ges.W. X, 276) bzw. von Triebrepräsentanz (Ges.W. X, 251 ff.; 285) –, veranlasst Ricœur zu der Überlegung, dem Trieb analog dem Kant'schen Ding an sich selbst einen quasi-transzendentalen Status zuzusprechen (DlI, 121/DI, 127). Nur, wenn man auf diese (oder eine andere) Weise den Trieb und damit das Somatische ausgeschaltet hat und sich allein in dessen psychischen Effekten, Erscheinungen bewegt, in welchem Sinn kann man dann noch von Energetik, von einem »Diskurs der Kraft« sprechen? Denn das, was als Quelle der Kraft ausgezeichnet wird, ist ja der Erkennbarkeit entzogen. Und die gerade genannte Freud'sche Definition des Triebes als »Maß der Arbeitsanforderung« liest sich nicht sehr deterministisch. Und dennoch besteht Ricœurs Lösung darin, dass er die *Triebrepräsentanz* als den »Punkt des Zusammenfallens von Sinn und Kraft« im Unbewussten (DlI, 138/DI, 145) auffasst, an dem sich »organische Energien« in eine als »psychologisch« zu qualifizierende Energie übersetzen (DlI, 139/DI, 146). Doch versieht er den Aspekt der Repräsentanz mit noch mehr Radikalität: »Es muß also nicht nur heißen, der Trieb drücke sich durch Vorstellungen aus […]. Es muß radikaler heißen, daß der Trieb selbst auf psychischer Ebene den Körper in der Seele repräsentiere, ausdrücke« (DlI, 139 f./DI,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

147) Wenn dies mit der transzendentalen Lösung vereinbar sein soll, dann in jenem schon bei Kant problematischen Verhältnis von Affektionslehre durch das Ding an sich selbst und dem Postulat seiner Unerkennbarkeit, seiner reinen Setzung als Gedankending. Tatsächlich wird Ricœur auf die transzendentale Fragestellung erst wieder im dritten Teil, der *Dialektik*, zurückkommen, wo er dem »empirischen Realismus« Freuds nach dem Vorbild Kants einen »kritischen Idealismus« an die Seite zu stellen empfiehlt (DlI, 419–424/DI, 441–446).

6. Kraft, Widerstand und Traum – zwischen Energetik und Hermeneutik

Doch bleiben wir noch kurz bei der Frage der Energetik, des »Diskurses der Kraft« in der Freud'schen Theorie. Es versteht sich sicher von selbst, dass eine genauere Examinierung der Ricœur'schen Hypothese umfängliche Textanalysen erheischen dürfte, die hier im Rahmen eines Artikels, der zudem eine andere Beziehung zum Gegenstand hat, nicht zu leisten ist. Deshalb hier nur einige Anhaltspunkte, dass sich die Sache bei Freud zumindest komplexer darstellt: Zunächst einmal ist festzustellen, dass der Begriff *Kraft* bei Freud im eigentlich psychoanalytischen Werk gar nicht so häufig und zumeist in einem eher »operativen« Sinn (Eugen Fink), das heißt in keiner eigens definierten Bedeutung verwandt wird – in der Regel als spezifisch psychische Kraft, wenn etwa von der »wunscherfüllende[n] Kraft des Traumes« (Ges.W. II/III, 336) oder der »psychischen Kraft der Abwehrmotive« (Ges.W. II/III, 475) die Rede ist. Im von Ricœur reklamierten Sinne taucht der Kraftbegriff erst in den Neueren Vorlesungen von 1933 (die niemals gehalten wurden) im Kapitel »Revision der Traumlehre« auf: »Aber was leistet da Widerstand und gegen was? Nun, der Widerstand ist uns das sichere Anzeichen eines Konflikts. Es muß eine Kraft da sein, die etwas ausdrücken will, und eine andere, die sich sträubt, diese Äußerung zuzulassen« (Ges.W. XV, 14). Eine »Kraft«, »die etwas ausdrücken will«, enger kann die »Verschränkung« eines »Diskurses der Kraft« mit einem »Diskurs des Sinns« wohl gar nicht gedacht und gesagt werden. Doch vielleicht spricht das mehr noch gegen die analytische Trennung. Motiviert sehe ich mich zu diesem Einwand durch zwei

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bezüge: zum einen zum Begriff *Intensität*, der in der *Traumdeutung* eine wesentliche Funktion einnimmt, zum anderen zur Dimension des *Widerstands*, der in der psychoanalytischen Behandlung eine große Rolle spielt. Die Intensität kommt im Zusammenhang mit den »beiden Werkmeister[n]« des Traums (Ges.W. II/III, 313), Verschiebung und Verdichtung, ins Spiel, und sie wird in einem Atemzug mit der »Umwertung aller psychischen Werte« genannt, die zwischen psychischer Intensität und sinnlicher Intensität stattfindet, so dass von der einen nicht (mehr) auf die andere zurückgeschlossen werden kann (Ges.W. II/III, 511 f.). Es sind dies Geschehnisse, die nicht als direkter energetischer Durchgriff von physischen Kräften gedacht werden können, sondern voll in den Prozess der *Traumarbeit*, der Arbeit an der *Darstellung* des Traumes gehören, vornehmlich seiner *Verkleidung* oder *Entstellung*, und damit in die Produktion dessen, was Ricœur als Symbol bzw. Symbolisierung zum Gegenstand seiner hermeneutischen Bemühungen macht. Beim Widerstand stellt es sich ähnlich dar. Hier ist es ratsam, auf die *Studien über Hysterie* zurückzugehen, in denen der *Widerstand* als eine durch den Analytiker oder eher noch Arzt zu überwindende »psychische Kraft bei dem Patienten« eingeführt wird, »die sich dem Bewußtwerden (Erinnern) der pathogenen Vorstellungen widersetze« (Ges.W. I, 268). Diese Vorstellungen charakterisiert Freud nun wie folgt: »[…] sie waren sämtlich peinlicher Natur, geeignet, die Affekte der Scham, des Vorwurfes, des psychischen Schmerzes, die Empfindung der Beeinträchtigung hervorzurufen, sämtlich von der Art, wie man sie gerne nicht erlebt haben möchte, wie man sie am liebsten vergißt. Aus alledem ergab sich wie von selbst der Gedanke der Abwehr« (Ges.W. I, 268 f.). Und wenn Freud rund 20 Jahre später in seinen *Vorlesungen* von 1917 erneut den Widerstand im Zusammenhang mit der psychoanalytischen Behandlung erörtert, konzentriert er sich auf die Spielart des »intellektuellen Widerstands«, welche die Wahrheit der psychoanalytischen Theorie bereitwillig konzediert, aber sich dagegen verwahrt, diese auch für sich selbst gelten zu lassen. Der Widerstand ist im Grunde ein »Sträuben« dagegen, dass etwas bewusst wird (Ges.W. XI, 303 f.). Das »Sträuben« hat auch eine bestimmte Funktion inne im »Traum von Irmas Injektion«, den Freud als *das* Beispiel einer durchgeführten Deutung eines Traumes im Buch der *Traumdeutung* präsentiert, nämlich Irmas Sträuben, ihren Mund für den inspizierenden Arzt zu öffnen (Ges.W. II/III, 114 f.).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ich spare hier die Wiedergabe der komplexen Assoziationen aus, die letztlich bis zum Tod durch Kokainmissbrauch führen, und erlaube mir den Sprung zu Jacques Lacan, der die Freud'sche »Analyse eines Traummusters« (Ges.W. II/III, 100–126) in seinem – bereits erwähnten – Seminar über *Das Ich* 1954–55 behandelt. Lacan weist von vornherein jede Ambition zurück, »seinen [Freuds] eigenen Traum besser als Freud zu analysieren«, denn das wäre »absurd«. Aber einen Zugewinn an Reflexivität misst er sich doch bei:

»Es geht nicht darum, da eine Exegese zu machen, wo Freud sich selbst unterbricht, sondern darum, dass wir den Zusammenhang des Traums und seiner Deutung begreifen. Da sind wir in einer anderen Position als Freud.

Es gibt zwei Operationen – den Traum träumen und ihn deuten. Deuten ist eine Operation, in die wir intervenieren. Aber vergessen Sie nicht, daß wir in den meisten Fällen auch in die erste intervenieren. In einer Analyse intervenieren wir nicht nur, insofern wir den Traum des Subjekts deuten – vorausgesetzt, daß wir ihn deuten –, sondern da wir als Analytiker bereits im Leben des Subjekts sind, sind wir auch schon in seinem Traum« (Sem II, 183/dt.: 196).

Die Deutung hat vom Text auszugehen, hat ihn als »heiligen Text« zu nehmen (Sem II, 184/dt.: 197). Was sich für Lacan nun eröffnet, sobald sich der Mund nicht mehr sträubt, sondern aufgeht, geht weit über das hinaus, was Freud selbst benennt – oder auch nicht: »Es gibt da eine schreckliche Entdeckung, die des Fleisches, das man niemals sieht, den Grund der Dinge, die Kehrseite des Gesichts, des Antlitzes, die Sekreta par excellence, das Fleisch, aus dem alles hervorgeht, aus der tiefsten Tiefe selbst des Geheimnisses, das Fleisch, insofern es leidend ist, insofern es unförmig ist, insofern seine Form durch sich selbst etwas ist, das Angst hervorruft. Vision der Angst, Identifikation der Angst, letzte Offenbarung des *Du bist dies – Du bist dies, was am weitesten entfernt ist von dir, dies, welches das Unförmigste ist*« (Sem II, 186/dt.: 199 f.).[79]

Zurück zu Freud: Auch bei ihm findet man bereits die dringende Empfehlung, den Traum als »heiligen Text« zu nehmen und nicht als »eine willkürliche, in der Verlegenheit eilig zusammengebraute Improvisation« (Ges.W. II/III, 518). Und kann es einen anderen

79 Man kann sich Gedanken machen, ob hier ein Zusammenhang besteht zu dem Gemälde von Courbet, *L'Origine du monde*, das Lacan 1955 erwarb.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Grund für diese supponierte Heiligkeit geben als eben dieses »*Du bist dies*«, diese letztlich Selbstimplikation deiner selbst im Traum, in dem das, was du siehst oder zu sehen vermeinst, zugleich Dich anblickt, Dich angeht? Und so wird auch der *Widerstand*, selbst wenn er sich in der noch undurchsichtigsten Weise geriert, nämlich im Zweifel, zum wesentlichen bedeutsamen Moment: Er ist das Zeichen dafür, dass es hier um etwas geht, für das Subjekt selbst, das es hier betroffen, angesprochen ist, ja noch in seiner ausweichenden Bewegung ertappt und (auf)gefordert ist. Der Zweifel wird zum Zeichen einer Gewissheit.[80] Lacan wird sogar behaupten, und damit geht er eindeutig über Freud hinaus, dass der Status des Unbewussten »ethisch« sei (Sem XI, 34 f./dt.: 39 f.),[81] insofern es, beginnend mit Freud, in der Verantwortung des Psychoanalytikers liegt, den Zugang zu ihm offenzuhalten. »Die Präsenz des Analytikers ist selbst eine Manifestation des Unbewußten« (Sem XI, 115/dt.: 131), und: »Insofern also muss die Präsenz des Psychoanalytikers […] in den Begriff des Unbewußten eingeschlossen werden« (ebd., 116/dt.: 133). Zwar sind diese Aussagen im Jahr 1964 getätigt worden; allerdings hätte Ricœur sie nur kennen können, wenn er zu der Zeit noch das Lacan'sche Seminar besucht hätte, was offensichtlich nicht der Fall war; von der Sache her jedenfalls finden sich anknüpfungsfähige Gedanken in *De l'Interprétation*, wo der Philosoph von einem »conscience temoin«, einem »Zeugenbewußtsein« spricht, das als »Teil der hermeneutischen Konstellation« in Entsprechung zur Signifikanz der »dem Unbewußten zugeordneten Tatsachen« steht (DlI, 423/DI, 447). Die Diskussion hätte um die Frage der *Intersubjektivität* erweitert werden können, ein Gesichtspunkt, den Lacan in den 1950er Jahren noch im Rahmen seiner damaligen Sprachkonzeption insbesondere gegen behavioristische Tendenzen in und außerhalb der Psychoanalyse starkgemacht hatte, zu dem er aber später immer stärker auf Distanz gegangen ist,[82] der für Ricœur indes stets unverzichtbar war.

---

80 Vgl. Lacan, Sem XI, 36/dt.: 41.

81 Siehe für den Hintergrund v. Vf., *Jacques Lacan: Von der sprachlichen zur ethischen Verfaßtheit des Unbewußten*, in: M. B. Buchholz, G. Gödde (Hg.), *Macht und Dynamik des Unbewußten*, Bd. 1, Gießen 2005, 501–527.

82 Siehe beispielhaft J. Lacan, *Le Séminaire Livre XVIII: D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris 2007, 10; dt.: *Das Seminar Buch XVIII: Von einem Diskurs, der nicht des Scheins wäre*, Wien, Berlin 2023, 8.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Um den Punkt »Widerstand« und damit auch die Diskussion über die Entgegensetzung von Hermeneutik und Energetik abzuschließen: Ricœur hat selbst in der Diskussion der »technischen Schriften« Freuds wie etwa »Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten« (Ges.W. X, 125–136) nicht von der Rahmung durch die »Dialektik zwischen Hermeneutik und Energetik« abgelassen; für ihn ist das, was Freud unter Wiederholung, Wiederholungszwang und Widerstand an Hindernissen gegen das Wiedererinnern aufbietet, nicht nur Ausdruck einer Wertentscheidung (DlI, 403/DI, 424), sondern auch der Bruch mit dem, was qua Intersubjektivität phänomenologisch zugänglich zu machen wäre, denn »keine Phänomenologie der Intersubjektivität vermag ein Äquivalent dieses Wiederholungszwangs[83] zu liefern, der einer sehr bedeutsamen Sequenz angehört: Widerstand, Übertragung, Wiederholung« (DlI, 403/DI, 425). Die Linie, die damit vom »Widerstand« als Hemmungsvorgang innerhalb der »Kontaktschranken-Theorie« des *Entwurfs einer Psychologie* von 1895, dem Text, mit dem Ricœur seine Lektüre des Freud'schen Werkes beginnt, bis hin zu den intellektuellen Verweigerungen, wie eben benannt, gezogen wird, ist höchst fragwürdig; mir scheint, dass alles, was Freud (sich), beginnend mit Irma, vom »Sträuben« her erschließt, einer anderen Kategorie angehört, die nicht energetisch fassbar ist.

Für Lacan ist die Ausarbeitung des Begriffs Energie an die des Begriffs der Maschine gebunden (Sem II, 95/dt.: 100); insofern kann und will er mit dem, was Ricœur als Energetik identifiziert, nichts anfangen.[84] Und ich denke, dass sich genau daran bestätigt, was die beiden Denker in ihrem Herangehen an die Psychoanalyse von vornherein unterscheidet: Lacan ist auf dem Weg, die Psychoanalyse an einem modernen Wissenschaftsverständnis zu bewähren – was nicht heißt, sie zu verwissenschaftlichen oder gar einem naturwissenschaftlichen Wissenschaftsverständnis und seinen

83 Auch wenn tatsächlich Freud in diesem Text 1914 von »Wiederholungszwang« spricht (Ges.W. X, 134), ist klar, dass dieser Terminus hier rein deskriptiv verwendet wird, er also nicht mit der Begriffsqualität beladen ist, die er erst mit seiner Ausarbeitung im Jahr 1919–20 in *Jenseits des Lustprinzips* erlangt und die schließlich in Richtung *Todestrieb* führt.

84 Vgl. (ohne dass Ricœur beim Namen genannt wird, aber der Bezug ist klar) J. Lacan, *Le Séminaire Livre XVI: D'un Autre à l'autre*, 32; dt.: *Das Seminar Buch XVI: Von einem Anderen zum anderen*, 34 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Methodenstandards (Beobachtungswissenschaft, beobachtbare Tatsachen, überprüfbare Hypothesen) zu unterwerfen (Überlegungen und Versuchen, denen Ricœur in *De l'Interprétation* nachgeht)[85] – und bringt sie via Kybernetik und zeitgenössischer Mathematik auf das Niveau einer *Konjekturalwissenschaft* (Sem II, 341/dt.: 375), in der Wahrscheinlichkeit und Zufall Rechnung getragen wird, während der Philosoph Freud an seine zeitgenössischen Kontexte zurückbindet und die Psychoanalyse gegen Versuche verteidigt, sie an im positivistischen Verständnis formulierte Methodenstandards anzupassen. Damit soll nicht behauptet werden, dass Lacan per se Recht hat und Ricœur Freud grundsätzlich fehlinterpretiert, sondern es geht allein darum, eine wesentliche Dimension des zwischen beiden Strittigen zu identifizieren und festzuhalten.

7. Zur zwischen Lacan und Ricœur strittigen Strukturalen Anthropologie

Strittig zwischen beiden ist auch der Status der *Strukturalen Anthropologie* von Claude Lévi-Strauss, auf die hier allerdings nur marginal eingegangen werden kann. Ricœur hat sich bekanntlich mehrfach mit den Schriften, aber auch in einem respektvollen, doch in der Sache harten persönlichen Disput mit deren Autor auseinandergesetzt.[86] Lacan gilt als Rezipient von Lévi-Strauss, wobei allerdings vergleichbar wie im Fall der Beziehung zu Ferdinand de Saussure und seiner Sprachkonzeption zu beachten ist, dass man sich leicht in die Irre führen lässt, wenn man sich mit der Identifizierung von offensichtlichen begrifflichen oder thematischen Übernahmen zufriedengibt.[87] Beschränken wir uns auf das, was Lévi-Strauss in *L'ef-*

85 Dem ist die erste Hälfte eines Kapitels gewidmet, nämlich die ersten beiden Abschnitte des Kapitels *Epistemologie: Zwischen Psychologie und Phänomenologie* von Buch III (DlI, 337–366/DI, 352–385). Hier zeigt sich Ricœur im Vergleich mit Lacan als der eindeutig methodischere und (selbst-)kontrolliertere Denker.

86 Vgl. Ricœur, *Structure et herméneutique*, in: CI, 53–97 (auch in: *Esprit*, no. 322 [11], Nov. [1963], 596–627); C. Lévi-Strauss, *Réponses à quelques questions*, in: *Esprit*, no. 322 (11), Nov. (1963), 628–652.

87 Gerade Lacan ist ein »Meister« darin, sich bei anderen frei zu bedienen und zu wesentlich anderen Verwendungen zu kommen, als man von den Herkunftsautoren her zu erwarten gewohnt ist. Mikkel Borch-Jacobsen hat durchaus

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ficacité symbolique, »Das symbolische Wirkungsvermögen«, einem Artikel aus dem Jahr 1949, der in die Textsammlung *Anthropologie structurale* aufgenommen wurde,[88] im Zusammenhang mit einem Vergleich zwischen einer schamanistischen und einer psychoanalytischen Kur entwirft, nämlich einen *rein formalen* Begriff des *Unbewussten*, ein Unbewusstes, das als solches »stets leer« ist und sich zu den »Bildern« als seinem eventuellen Inhalt verhält wie ein »Magen« zu den zugeführten »Nahrungsmitteln«.[89] Nebenbei bemerkt, ist dies eine Bahn, die diametral im Gegensatz zu der Richtung steht, die Ricœur in seiner Freud-Deutung einschlägt, wenn er für das Unbewusste den *Stoff*-Aspekt geltend macht und im Husserl'schen Sinne von *Hyle* und *Hyletik*, genauer von einer »affektiven Hyle« (VI, 500/WU, 466) bzw. einer »Hyletik der Affekte« spricht, die der Formung durch die Intentionalität unterliegen (DlI, 492/DI, 523). Insofern der von Lévi-Strauss durchgeführte Vergleich die Dimension des *Kollektiven* (Schamanismus) im Gegensatz zum *Individuellen* (Psychoanalyse) betrifft, zeichnet sich hier hingegen eine kollektive Qualität des Unbewussten ab, die nicht einfach nur eine Verdoppelung per Analogieschluss ist: »Das Unbewusste hört auf, das unsagbare Refugium der individuellen Besonderheiten zu sein, der Verwahrort einer einzigartigen Geschichte, die aus jedem von uns ein unersetzliches Wesen macht. Es reduziert sich auf einen

---

zu Recht eine Vielzahl von Entlehnungen monieren können; das Versäumnis seiner Studie besteht darin, die integrative Leistung Lacans in mitunter verwegenen Verarbeitungen nicht adäquat zu würdigen. Siehe M. Borch-Jacobsen, *Lacan – Le maître absolu*, Paris 1992, 14; dt.: *Lacan. Der absolute Herr und Meister*, München 1999, 12: »Lacan war […] ein begnadeter Autodidakt, will sagen: ein Genie der *Anverwandlung*: […] und unglaublich behende, wenn es darum ging, sich die Gedanken anderer zu eigen zu machen.«

88 C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* [1958], Paris 1974 [=AS], 213–234; dt.: *Strukturale Anthropologie*, Frankfurt/M. 1967, 1972, 204–225 (unter dem Titel *Die Wirksamkeit der Symbole*). Schon 1949 nimmt Lacan unter der Formulierung »penombre de l'efficacité symbolique«, »Halbschatten der symbolischen Wirkungskraft« auf den Artikel von Lévi-Strauss Bezug (*Écrits,* 95/dt.: *Schriften I*, 111 f.). Laut Auskunft seiner Biographin Roudinesco hatten sich Lévi-Strauss und Lacan 1949 kennengelernt (vgl. Roudineso, *Jacques Lacan*, 280/dt.: 208).

89 AS, 233/dt.: 223. Ricœur betont den Unterschied zwischen Lévi-Strauss' Auffassung vom Unbewussten und der von Freud: »[…] dieses Unbewusste ist nicht das Freud'sche Unbewusste des Triebes, des Begehrens, in seinem Symbolisierungsvermögen; es ist eher ein Kant'sches als ein Freud'sches Unbewusstes […]« (CI, 60).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Terminus, mit welchem wir eine Funktion bezeichnen: die symbolische Funktion, spezifisch menschlich gewiss, die aber bei allen Menschen nach denselben Gesetzen ausgeübt wird; was sich in der Tat auf die Gesamtheit dieser Gesetze zurückführen lässt.«[90] Lévi-Strauss bringt sogar eine strukturale Version für den Vorgang einer Traumatisierung bei, nämlich als eine Qualität gewisser Ereignisse, in einem entsprechenden Kontext eine »affektive Kristallisierung« zu induzieren, die »in der Form [moule] einer präexistenten Struktur erfolgt« (die, wie der Autor betont, »zeitlos« sei) (ebd.). Die Verklammerung von unbewusster Struktur und symbolischem Wirkungsvermögen holt schließlich noch den Mythos ein, insofern auch bei diesem die Struktur gegenüber dem Vokabular bzw. die Form gegenüber dem Inhalt der Erzählung den Vorrang hat (AS, 234/dt.: 224), und die psychoanalytische Kur selbst wird von Lévi-Strauss als Umarbeitung eines Mythos begriffen (AS, 228/dt.: 218). Mit der Formulierung, dass »die Symbole […] niemals eine intrinsische Bedeutung anbieten«, betont Lévi-Strauss im Übrigen auch gegen Ricœur aufs Prägnanteste seine Gegenposition;[91] vielmehr seien der Mythos und seine Symbole in die Analyse der Sozialstruktur einzubeziehen. Wenn etwas geschichtlich daran ist, dann ist es der Aufweis der »intellektuellen Conditio des Menschen, nämlich dass das Universum niemals genügend bedeutet, und dass das Denken stets über zu viele Bedeutungen für die Quantität an Objekten verfügt, an welche sie diese anhängen kann. Zerrissen zwischen diesen beiden Referenzsystemen, dem des Signifikanten und dem des Signifikats […]« (AS, 211/dt.: 202). So werden denn Signifikant und Signifikat aus dem bei de Saussure gegebenen Bezug ihrer Gemeinschaft im und als Zeichen herausgelöst; Lacan wird später die »Autonomie des Signifikanten« als Vorbedingung seiner spezifischen Theorie des Unbewussten postulieren,[92] beginnend mit der bahnbrechenden Definition des Symptoms: »Das Symptom ist hierbei der Signifikant eines aus dem Bewusstsein des Subjekts verdrängten Signifikats.«[93]

90 AS, 232/dt.: 223. Kurz vorher: »Die Gesamtheit dieser Strukturen würde das bilden, was wir das Unbewusste nennen.«

91 Lévi-Strauss, *Réponses à quelques questions*, 632.

92 Vgl. J. Lacan, *Intervention sur l'exposé de Claude Lévi-Strauss*, in: *Bulletin de la société française de philosophie*, no. 3 (1956), 114.

93 Lacan, *Écrits*, 280/*Schriften I,* 331.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Und doch ist es trotz der zweifellos bestehenden Bezüge zwischen Lévi-Strauss und Lacan absolut unangebracht, die von Ricœur mit Lévi-Strauss geführte Strukturalismus-Debatte auf derselben Folie nochmals an und mit Lacan zu wiederholen. So würde etwa der Vorwurf eines »Transzendentalismus ohne Subjekt«,[94] dem Lévi-Strauss seine Zustimmung nicht verweigerte,[95] bei Lacan ins Leere laufen, da er selbst in Texten, die man noch am ehesten als strukturalistisch bezeichnen könnte, an einer Thematik des Subjekts festgehalten hat – nicht ein emphatisches und auch nicht ein empathisches Subjekt, aber eines, das einem Ich als Funktion einer Verkennung entgegengesetzt werden kann.[96]

Dass dieser Begriff des Unbewussten nicht umstandslos mit dem Freud'schen gleichgesetzt werden kann, wird noch deutlicher an den Texten aus der *Strukturalen Anthropologie*, die sich mit der Anwendbarkeit der aus der Sprachanalyse gewonnenen methodischen Prinzipien beschäftigen: Gemeint ist vielmehr jene Unbewusstheit der kompetenten Anwendung bestehender Regeln und Gesetze, seien es die der sprachlichen Grammatiken und Lexiken oder der Regeln des Tausches und damit auch der Verwandtschaft. Und dieses eher funktionale Unbewusste, das in der eben unbewusst vollzogenen Tätigkeit zum Ausdruck kommt, »einem Inhalt Formen aufzuzwingen«, ist für Lévi-Strauss auch Konsequenz einer Verallgemeinerung und Verwissenschaftlichung (AS, 34/dt.: 35). Das sind Fragestellungen, die dem Freud'schen unbewussten Wunsch oder einem unbewussten Begehren nach Lacan sehr fern sind. Eine umstandslose Übernahme des Lévi-Strauss'schen Begriffsinstrumentariums und seiner methodischen Prinzipien durch Lacan kann von daher eigentlich gar nicht in Frage kommen, und dennoch vertritt Markos Zafiropoulos, der in zwei Büchern Lacans Beziehungen zur französischen Soziologie und

94 Vgl. Ricœur, *Structure et herméneutique*, 86.

95 Vgl. Lévi-Strauss, *Réponses à quelques questions*, 630 f.

96 Siehe für eine sorgfältige Ausarbeitung zum Verhältnis von Ich und Subjekt bei Lacan Lorenzo Chiesa, *Subjectivity and Otherness. A philosophical reading of Lacan*, Cambridge/MA 2007; dt.: *Subjektivität und Andersheit. Eine philosophische Lektüre Lacans*, Frankfurt/M. 2022.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ethnologie nachgegangen ist,[97] die These, dass »Lacans Rückkehr zu Freud auf dem Lévi-Strauss'schen Weg erfolgt«.[98]

8. Metapher, Bild, Begehren und der Status psychoanalytischer Archäologie in Ricœurs expliziten Bezugnahmen auf Lacan

Einige wenige Male – einmal abgesehen von den autobiographischen Äußerungen – geht Ricœur auf Lacan ein. In *De l'Interprétation* bezieht er sich in einer Fußnote auf Lacans (nie gehaltenen) so genannten Rom-Vortrag *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse/Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse*, pflichtet der dort geübten Kritik am Behaviorismus bei, geht dann aber auf Abstand zu einer »Auffassung, welche die Energetik zu Gunsten der Linguistik eliminiert« (DlI, 358/DI, 376; Anm. 37[99]). Wenn Ricœur sich dann in einem ausführlicheren Passus auf »Lacan und seine Schüler« einlässt, krankt dieser Bezug daran, wie schon erwähnt,[100] dass Ricœur sich an entscheidender Stelle lieber mit den Schülern beschäftigt, deren einer bereits zur Zeit des Erscheinens von Ricœurs Freud-Buch seinen Abschied von Lacan genommen hatte. Da es einfach zu komplex und voraussetzungsreich und eigentlich auch nur etwas für Spezialisten für die französische Psychoanalyse ist, die Abweichungen zwischen Lacan und Laplanche zu rekonstruieren und dazu noch Ricœur ins Verhältnis zu setzen, beschränken wir uns auf die pauschalen Argumente, mit denen Ricœur sich an dem berühmten Diktum Lacans, »das Unbewusste sei strukturiert wie eine Sprache«, abarbeitet (DlI, 385/DI, 405). Die Option, dass diese Aussage in einem

97 M. Zafiropoulos, *Lacan et les sciences sociales. Le déclin du père (1938–1953)*, Paris 2001, und *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud (1951–1957)*, Paris 2003. Der erste Band geht insbesondere den Bezügen Lacans zu Durkheim und dessen soziologischer Schule nach.

98 Zafiropoulos, *Lacan et Lévi-Strauss*, 20.

99 In der Anmerkung werden noch zwei weitere Texte Lacans genannt, was in der deutschen Übersetzung unterschlagen wird.

100 Siehe oben, Anm. 7.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

methodisch-konditionalen Sinne gebraucht sein könnte,[101] wird von Ricœur nicht wahrgenommen, der vielmehr in der von ihm so genannten »›linguistischen‹ Auffassung des Unbewußten« (ebd.) keinen Fortschritt erkennen kann, sondern nur eine Verdoppelung des Bestehenden: »Aber die linguistische Interpretation bildet keine Alternative zur ökonomischen Erklärung; sie entzieht[102] die letztere lediglich der Verdinglichung, indem sie zeigt, dass die zu rechtfertigenden Mechanismen der Ökonomik nur in ihrer Beziehung zur Hermeneutik zugänglich sind; zu sagen, die *Verdrängung* sei ›Metapher‹, heißt nicht, die ökonomische Hypothese ersetzen, sondern sie durch eine linguistische Interpretation verdoppeln und sie auf diese Weise mit dem Universum des Sinns verknüpfen, ohne sie darauf zu reduzieren« (ebd.). Nun ist es freilich schon bestreitbar, das, was Lacan unternimmt, als Linguistik oder als eine Anwendung derselben zu begreifen. Allein schon der Bezug zu de Saussure ist keiner einer Übernahme, sondern einer radikalen Umarbeitung der Konstruktion des Zeichens als Einheit von Signifikant und Signifikat, die weder die Einheit noch die jeweiligen Bestimmungen bestehen lässt.[103] Und Lacan zeigt, wie via Metapher die Verdrängung oder der Balken zwischen Unbewusstem und Bewusstem überwunden werden kann, aber setzt mitnichten die Metapher der Verdrängung gleich.[104] Das

101 Vgl. dazu v. Vf., *Text und Unbewußtes (Freud, Lacan, Derrida),* in: *Parabel. Schriftenreihe des Evangelischen Studienwerks Villigst*, Nr. 16: *Text-Welt*, Gießen 1993, 86–110.

102 Eva Moldenhauer übersetzt hier »soustrait« durch »unterzieht«, was nicht nur schlicht falsch ist, sondern auch keinen Sinn ergibt.

103 Die instruktivsten Analysen des Verhältnisses von Lacan zur Linguistik stammen immer noch von M. Arrivé: siehe *Linguistique et psychanalyse. Freud, Saussure, Hjelmslev, Lacan et les autres*, Paris 1986, und *Le linguiste et l'inconscient*, Paris 2008. Natürlich war Ricœur seinerzeit auf sich allein gestellt, und das entsprechende Missverstehen war ein damals weit verbreitetes. Der wichtigste Referenztext Lacans ist *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*, in: *Écrits*, 493–528, v.a. 496–515; dt.: *Das Drängen des Buchstabens im Unbewussten oder die Vernunft seit Freud*, in: *Schriften I*, 582–626, v.a. 585–602.

104 Vgl. *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*, v.a. 515; dt.: *Das Drängen des Buchstabens im Unbewussten oder die Vernunft seit Freud*, v.a. 609 f. Es ist bedauerlich, dass Ricœur in seiner Untersuchung über die Metapher – *La métaphore vive*, Paris 1975; dt.: *Die lebendige Metapher*, München 1986 – die Auseinandersetzung mit Lacans Theorie der Metapher vermieden hat, die sicherlich eine der originellsten und spekulativsten ist. So

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nächste Argument, das Ricœur gegen ein linguistisches Verständnis des Unbewussten ins Feld führt, ist dies, dass die dem Traum zugesprochenen Attribute, das Fehlen einer Logik, die Unkenntnis von einem »Nein« mit keinem Zustand einer realen Sprache vermittelt werden kann, auch nicht mit dem, was de Saussure »langue« nennt. Freuds Versuche, via den Sprachforscher Carl Abel eine archaische Sprachverfassung ausfindig zu machen, die keine Gegensätze kennt bzw. diese auflöst,[105] hält Ricœur für gescheitert – Lacan im Übrigen auch. Nur dass letzterer die differentielle synchronische Ordnung – der Zeichen nach de Saussure, der Signifikanten nach Lacan – als quasi-transzendentale Ordnung von Bedingungen der Möglichkeit für das Unbewusste reklamiert, worin sich per Metapher und Metonymie Übersprünge und ausweichende Suchbewegungen aktualisieren können. Ricœur sieht darin, an anderer Stelle, den Missbrauch einer »methodologischen Entscheidung, die der sprachlichen Erfahrung Gewalt antut«. Und weil es ein 1967 veröffentlichter Text ist, in dem dies und ebenso auch der Aufruf steht, »der Einschüchterungsaktion, dem wahrhaften Terrorismus, den Nicht-Linguisten auf der Grundlage eines naiv extrapolierten Modells seiner Funktionsbedingungen entwickeln, zu widerstehen«[106], kann dies durchaus speziell auf Lacan und seine Anhänger gemünzt sein. Ein weiterer Einwand macht geltend, dass die Phänomene des Traums auf der Ebene des *Bildes* stattfinden (DlI, 388/DI, 407). Das ist so wenig bestreitbar wie es ebenso auch von begrenzter, jedenfalls zu relativierender Bedeutung ist; dazu kann man sich bereits direkt auf eine vielzitierte (allerdings nicht von Ricœur) Aussage Freuds aus der *Traumdeutung* berufen: »Der Trauminhalt ist gleichsam in einer Bilderschrift gegeben, deren Zeichen einzeln in die Sprache der Traumgedanken zu übertragen sind. Man würde offenbar in die Irre geführt, wenn man diese Zeichen nach ihrem Bilderwert anstatt nach ihrer Zeichenbeziehung lesen wollte« (Ges.W. II/III, 283, f.)

---

beklagt immerhin Lacan in dem eben genannten Text über »Das Drängen des Buchstabens …«, »dass nach so vielen Jahrhunderten religiöser Heuchelei und philosophischer Wichtigtuerei noch nichts richtig über das geäußert worden ist, was die Metapher mit der Frage nach dem Sein und die Metonymie mit seinem Fehlen verbindet« (*Écrits,* 528/*Schriften I*, 625 f.).

105 Freud, *Über den Gegensinn der Urworte*, in: Ges.W. VIII, 213–221.

106 *La structure, le mot, l'événement*, in: CI, 128.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In einem 1978 zunächst auf Englisch veröffentlichten Text, für den kein gesichertes Abfassungsdatum angegeben ist, der aber auf Grund der verwandten Literatur nach 1975 geschrieben worden sein muss, wird sich Ricœur erneut der Frage von *Bild und Sprache in der Psychoanalyse* zuwenden und dabei erstmals näher auf einen Text von Lacan eingehen, nämlich auf besagten Rom-Vortrag, *Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse*.[107] Zwar werden einige Schlüsselzitate aus Lacans Text angeführt, aber das geschieht in eher pflichtschuldiger Manier, ohne ein erkennbares Engagement. Ricœur ist schon in anderer Richtung unterwegs, wie sich an seiner Auseinandersetzung mit der narrativistischen Freud-Rekonstruktion von Marshall Edelson[108] ablesen lässt, die breiten Raum einnimmt, und geht nach dem Lacan-Referat direkt zu Edelson und Chomsky weiter. Selbst das bei Lacan aufgelesene Konzept einer »primären Historisierung«,[109] das auf Grund seines nicht-objektivistischen, aber auch nicht relativistischen Charakters Ricœurs Aufmerksamkeit eigentlich hätte erregen müssen, geht es darin doch um das »Auf-sich-Nehmen seiner Geschichte durch das Subjekt«[110] gegen alle Unterbrechungen durch das Unbewusste, bleibt unbeachtet.[111]

---

107 *Image et langage en psychanalyse*, in: Ricœur, EC1, 105–138; dt.: *Bild und Sprache in der Psychoanalyse*, in: *Über Psychoanalyse*, 87–114 (vor dieser Übersetzung sei hier ausdrücklich gewarnt).

108 M. Edelson, *Language and Interpretation in Psychoanalysis*, New Haven, London 1975.

109 Im Original: »concept d'une historisation primaire«, woraus in der deutschen Übersetzung »Konzept einer immer schon lebensgeschichtlichen Formung« gemacht wird (*Image et langage en psychanalyse*, 121; *Bild und Sprache in der Psychoanalyse*, 101) – nur um ein Beispiel für die Qualität der Übersetzung zu geben.

110 *Écrits*, 257; *Schriften I*, 302.

111 Im neueren narrativistischen Kontext geht Ricœur zunehmend auf Abstand zur Freud'schen Metapsychologie; zu den Potentialen, die sich daraus über Ricœur hinaus für die Diskussion der und mit der Psychoanalyse ergeben vgl. das Nachwort von V. Busacchi, *Postface. Le désir, l'identité, l'autre. La psychanalyse chez Paul Ricœur après l'*Essai sur Freud, in: Ricœur, EC1, 303–317 (das bedauerlicherweise nicht in die deutsche Ausgabe übernommen, sondern durch ein eher belangloses Nachwort der deutschen Übersetzerin ersetzt wurde), und J. Porée, *La philosophie au miroir de la psychanalyse*, in: *Laval théologique et philosophique 65,* no. 3 (2009), 405–429, insbesondere Teil III,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eine letzte, allerdings indirekte Konfrontation von Ricœur und Lacan ergibt sich im zweiten, »Reflexion: Eine Archäologie des Subjekts« überschriebenen Kapitel des dritten Teils von *De l'Interprétation*, der *Dialektik*. Mit »Archäologie des Subjekts« charakterisiert Ricœur (bei Freud findet sich der Begriff in diesem Sinne nicht) den durchgängig regressiven Anziehungspol des Archaischen in Freuds Theorie und Deutungsarbeit, der für die Vorherrschaft der Wiederholung des Selben und die ständige Wiedereinholung und Zurückholung durch das Infantile noch beim erwachsenen Menschen sorgt. Der Philosoph sieht darin eine vermeidbare Einseitigkeit und Voreingenommenheit, der er beizukommen sucht, indem er das so identifizierte archäologische Unterfangen mit einer ausgeführten teleologischen Denkfigur mit dem einen Ziel konfrontiert, dialektisch bei jeder der beteiligten Positionen die jeweils andere implizit (bereits) am Werk zu entdecken. Diesen Gegenpart übernimmt hier Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Ricœur geht es um die Bewegung, in der die Gestalten sich auseinander entfalten und sich dabei jeweils als die Wahrheit der je überwundenen (und aufgehobenen) Gestalt erweisen. Bekanntlich referiert auch Lacan des Öfteren, vor allem in den 1950er Jahren auf die Hegel'sche *Phänomenologie*; nur missachtet er die teleologische Anlage des Werkes, da er sich allein auf spezifische Gestalten wie insbesondere die Dialektik von Herr und Knecht und bestenfalls noch auf das unglückliche Bewusstsein und den Eigendünkel kapriziert. Seine Lesart ist im Übrigen stark von Kojève geprägt, der in den 1930er Jahren eine eher marxistische Rekonstruktion des Werkes initiierte,[112] während man für Ricœur – wenn überhaupt – bestenfalls Jean Hyppolite als Gewährsmann nennen kann (der in den 1950er Jahren regelmäßiger und reger Besucher des Lacan'schen Seminars war). Ricœur und Lacan gemeinsam ist, dass ihre jeweiligen Hegel-Implikationen gewaltsam in den Freud'schen Text- und Theoriekorpus eingreifen – was kein Einwand an sich ist, sondern lediglich eine Feststellung. Unter

420–429, und M. Gilbert, *L'identité narrative. Une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricœur*, Genf 2001.

112 Vgl. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris 1947; dt. (Teilübersetzung): *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens*, Frankfurt/M. 1975; G. Jarczyk, P.-J. Labarrière, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégelienne en France*, Paris 1996; Juan P. Luccelli, *Lacan. De Wallon à Kojève*, Paris 2017.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den Begriffstiteln »Leben« und »Begierde« identifiziert Ricœur eine implizite archäologische Problematik im Hegel'schen Entwicklungsgang durch die Gestalten; was Freud angeht, sind es die bei ihm unzureichend ausgearbeiteten Problemstellungen der Identifizierung und der Sublimierung, in denen Ricœur Ansätze einer impliziten Teleologie sieht. In einem Punkt stimmt er dabei, ohne vermutlich dessen Position zu kennen, mit Lacan überein: Auch dieser hat Freud dafür kritisiert, dass er die Sublimierung nicht konsequent zu Ende gedacht habe. Doch die vorgeschlagenen Lösungen laufen diametral auseinander: Lacan sieht den Kardinalfehler darin, dass Freud den Übergang zur Sublimierung nicht triebtheoretisch zu fundieren vermochte, sondern vielmehr soziologisch formulierte, und setzt sich für genau eine solche Fundierung ein, darin bestehend, das ursprüngliche Objekt des Triebes über jegliche Nützlichkeit hinaus zu heben, so dass es jede interessierte Qualität verliert und nur noch als *Ding* und damit in radikaler Andersheit fungiert.[113] Ricœur stellt am Konzept der *Sublimierung* den Gesichtspunkt der damit einhergehenden Erhebung heraus: eben hin zum Erhabenen, zum Sublimen, zur »sublimen, d. h. der höheren oder höchsten menschlichen Konstitution«, wozu auch »das symbolische Instrument dieser Förderung des Sublimen« gehört (DlI, 471/DI, 500). Während sich Lacan für eine immanente Grundlegung der Sublimierung ausspricht, tritt Ricœur für eine transzendente ein. In diesem Sinne bestärkt er den kulturtheoretischen Einschlag seiner Beschäftigung mit dem Freud'schen Werk, indem er die sich stellende Frage der Wertsetzung mit dem Setzen einer dem Begehren äußerlichen Autorität verbindet. Es steht so zwischen Lacan und Ricœur ein zentrales Postulat Spinozas auf dem Spiel: dass das Begehren selbst das Begehrenswerte aus sich heraus zu setzen vermag[114] – das ist die Position Lacans –, oder eben nicht, wie Ricœur behauptet. Ricœur war auf das Problem der Sublimierung bei seiner Beschäftigung mit Freuds

113 Vgl. J. Lacan, *Le Séminaire Livre VII: L'éthique de la psychanalyse*, Paris 1986, 113f.; dt.: *Das Seminar Buch VII: Die Ethik der Psychoanalyse*, Weinheim, Berlin 1996, 117 f.

114 Vgl. Benediktus [Baruch] de Spinoza, *Ethik* (lat./dt.), rev. Übers. v. J. Stern, Stuttgart 1977, 277: »Aus all dem geht darum hervor, daß wir nichts erstreben, wollen, verlangen oder begehren, weil wir es für gut halten, sondern daß wir umgekehrt darum etwas für gut halten, weil wir es erstreben, wollen, verlangen oder begehren« (Teil III, Lehrsatz 9, Anmerkung).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Leonardo-Studie gestoßen, ein Text, der gewöhnlich weder unter Psychoanalytikern noch vor allem Kunsthistorikern einen guten Ruf hat, und das nicht nur deswegen, weil Freud Opfer eines (nicht von ihm begangenen) Übersetzungsfehlers wurde, der eine bedeutsame Spekulation über die Rolle des weiblichen Geiers in der ägyptischen Mythologie und im Leben des Leonardo insofern aus den Angeln hob, als es sich bei dem von letzterem erwähnten Vogel tatsächlich um einen Milan handelte.[115] Ricœur hingegen vermag diesem Text sehr viel abzugewinnen, insofern ihm zufolge Freud erstmals eine prospektive Dimension des Kunstschaffens eröffnet, das nicht nur reduktiv auf reale oder vermutete infantile Erlebnisse zurückgeführt wird: »[…] Leonardos Pinsel erschafft nicht die Erinnerung an die Mutter wieder, sondern er erschafft sie als Kunstwerk« (DlI, 175/DI, 183). Auf diese Weise wird zuletzt auch das Lächeln der *Gioconda* erklärt, und jene seltsam »mannweiblichen« Wesen, in denen Freud das »Unglück« des Leonardo'schen »Liebeslebens« »verleugnet und künstlerisch überwunden« sieht, worin Ricœur »eine Art hegelianische *Aufhebung*«[116] erkennt. Vom Ziel her scheinen sich Lacan'sche und Ricœur'sche Sublimierung diametral gegenüberzustehen: »Die allgemeinste Formel, die ich Ihnen von der Sublimierung gebe«,

115 Für Ricœur ist dieses Versehen kein Anlass, Freuds *Leonardo*-Analyse zurückzuweisen (DlI, 171/DI, 179). Lacan geht deutlicher auf Distanz zu diesem Text, indem er indirekt die methodische Kritik des Kunsthistorikers Meyer Shapiro akzeptiert. Vgl. J. Lacan, *Le Séminaire Livre IV: La relation d'objet*, Paris 1994, 419–435; dt.: *Das Seminar Buch IV: Die Objektbeziehung*, Wien 2003, 494–513, und v. Vf., *Psychoanalyse: Traum, Spiegel und das optisch Unbewusste*, in: S. Günzel, D. Mersch (Hg.), *Bild. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart, Weimar 2014, 95–102.

116 EC5, 140 (*Aufhebung* im Original deutsch). Dieser Text enthält eine im Vergleich zu *De l'Interprétation* wagemutigere Variante einer Metaanalyse von Freuds *Leonardo*-Studie. Eigentümlicherweise unterläuft ihm hier eine Unvorsichtigkeit, indem er sich auf eine problematische Übersetzung des Freud'schen Textes verlässt (Ricœur liest ansonsten Freud auf Deutsch und Englisch), nämlich die Übersetzung von »erhöhter Vater« durch »père transfiguré«, was eher den »verklärten Vater« meint (EC5, 142; vgl. Ges.W. VIII, 195). Denn immerhin eröffnet sich für ihn über den Ausdruck »transfiguration« »die Möglichkeit, zwei Exegesen, zwei Hermeneutiken zu verbinden: die eine reduktive, die uns sagt: ›dies ist nur‹ die Figur des Vaters. Und eine andere hermeneutische, die uns sagt, dass die Figur des Vaters ihren vollen Sinn erst entwickelt, wenn sie durch sämtliche kulturellen Stufen hindurchgegangen ist, die sie entwickelt haben« (ebd.).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

heißt es in Lacans *Ethik*-Seminar von 1960, »ist diese – sie erhebt ein Objekt [...] zur Dignität des *Dings*«[117], während sich für Ricœur »durch diese Werke, durch die Vermittlung dieser Monumente eine ›Würde‹ des Menschen ausbildet«, also die eines Menschen von Erziehung, von *Bildung*: »Ich möchte also vorschlagen, das Phänomen Kultur als die objektive Mitte zu interpretieren, in welcher sich das große Unternehmen einer Sublimierung mit ihrer doppelten Valenz von Verkleidung und Entschleierung sedimentiert.« (DlI, 503/DI, 534 f.) Nun hat allerdings die Dimension des *Dings* bei Lacan nichts mit Verdinglichung zu tun, deren Abwendung für Ricœur ein dringendes Anliegen ist;[118] es ist vielmehr die radikalste Chiffre für eine unverfügbare Alterität des Anderen und damit auch des anderen Menschen, mit der Lacan eine sibyllinische Formulierung Freuds aus dem *Entwurf einer Psychologie* von 1895 aufgreift: »Und so sondert sich der Komplex des Nebenmenschen in 2 Bestandteile, von denen der eine durch konstantes Gefüge imponiert, als Ding beisammenbleibt, während der andere durch Erinnerungsarbeit verstanden, d.h. auf eine Nachricht vom eigenen Körper zurückgeführt werden kann.«[119] Was sich auf den ersten Blick als massiver Gegensatz darstellte, ist also letztlich sachlich weit weniger ein solcher.

Unüberwindbar bleibt indes der Gegensatz, der sich aus Ricœurs Konstrukt einer »Archäologie des Subjekts« bei Freud und deren Ergänzung durch eine supponierte »implizite Teleologie« bei demselben ergibt, abzulesen an den Problemstellungen v.a. der Identifizierung und der Sublimierung, sowie deren offene Auskleidung als Einheit von Archäologie und Teleologie, wie sie am Ende seines Freud-Buches erfolgt. Als Gegenstück zur retrospektiven, regressiven Tendenz der reduktiven, archaisierenden Interpretation der Freud'schen Psychoanalyse fordert er ein »prospektives Symbol der persönlichen Synthese und der Zukunft des Menschen und nicht nur ein regressives Symptom seiner ungelösten Konflikte« (DlI,

117 J. Lacan, *Le Séminaire Livre VII: L'éthique de la psychanalyse*, 133/dt.: 138.

118 Ricœur spricht in diesem Zusammenhang gar von einer »diabolischen Verkehrung«, welche »die Religion zur Verdinglichung und Entfremdung des Glaubens (macht)«. Es geht »um den Tod des metaphysischen und religiösen Objekts. Der Freudianismus ist einer der Wege dieses Todes« (DlI, 509/DI, 542).

119 S. Freud, Ges.W. Nachtragsband, 426. Die Argumentationsfigur lässt entfernt an Husserls *Fünfte Cartesianische Meditation* denken.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

501/DI, 532), in dem auch eine »ursprüngliche *Selbstachtung*« zum Ausdruck kommen soll (DlI, 475/DI, 504). Präsuppositionen einer Selbstheit werden von Lacan nicht unterstützt.[120]

Ricœur gelingt in diesem Zusammenhang ein gewisser Coup: Er kann zeigen, dass Freuds Konstrukt des Ödipuskomplexes eine zumindest einseitige Interpretation des Ödipus-Dramas von Sophokles ist. Freud hatte bekanntlich die nach wie vor aktuell erschreckende Wirkung des Schicksals des Ödipus damit erklärt, dass es unsere eigenen, in unseren eigenen Träumen zum Ausdruck kommenden inzestuösen und vatermörderischen Wünsche sind, die im Ödipusdrama als realisiert reflektiert werden. Nach Ricœur geht es bei Sophokles jedoch nicht nur um das Verbrechen, das Ödipus ohne Vorsatz begeht, sondern auch und gerade um den Prozess der Aufdeckung der Wahrheit, die zur schließlichen (Selbst-)Bestrafung des Protagonisten führt. Es geht um eine »Tragödie der Wahrheit«, um eine »Tragödie des Selbstbewußtseins, der Selbsterkenntnis« (DlI, 496/DI, 527), in dessen Mittelpunkt nicht »das Problem des Sexus, sondern das des Lichts« steht, wofür auch der blinde Seher Teiresias steht (DlI, 497/DI, 528).

Gegen Freud hat Ricœur sicherlich einen Punkt gemacht, gegen Lacan weniger, der nicht nur die Dimension der zu erweisenden Wahrheit über Ödipus stets im Blick hatte, sondern auch dessen Schicksal im *Ödipus auf Kolonos* und, dessen Nachkommenschaft betreffend, in der Tragödie der *Antigone* weiterverfolgte.[121] Wenn Ricœur zum Abschluss seiner Interpretation des *König Ödipus* die Einheit beider Deutungslinien aufruft, ist dies zugleich der Aufruf zur »intentionalen Einheit des Symbols«, in welcher Einheit nicht nur die Entgegensetzung von Regression und Progression überwunden sein soll – diese sind nunmehr »die abstrakten, einem einzigen Symbolisierungsmaßstab entnommenen Termini, dessen beide extreme Grenzen sie bezeichnen« (DlI, 501/DI, 533) –, sondern auch

120 Entsprechend fällt es Ricœur erheblich leichter, einen Bezug zur Kohut'schen Psychoanalyse herzustellen, die stark auf eine Konzeption des Selbst abhebt; vgl. *Le* self *selon la psychanalyse et selon la philosophie phénomenologique,* in: ECI, 139–166; dt.: *Das Selbst in der Psychoanalyse und in der Phänomenologie* [*sic*!], in: *Über Psychoanalyse*, 115–137. An der Vereinbarkeit von Kohuts Selbst mit dem von Ricœur hier vertretenen phänomenologisch-philosophischen Selbst habe ich einige Zweifel.

121 Siehe dazu v.a. den Schlussteil des *Ethik*-Seminars.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»das Oneirische und das Poetische auf ein und derselben symbolischen Stufenleiter« zu stehen kommen, am Ende auch noch »die Hierophanien des Heiligen« (DI 499 f./DI, 531). »Im Symbol selber liegt die Versöhnung der beiden Hermeneutiken.« (DlI, 521/DI, 555) So soll es letztlich möglich sein, »Urszenenphantasien« zu interpretieren, »um die Situation des Menschen im Heiligen zu *sagen*« (DlI, 522/DI, 556). Freud habe fälschlicherweise geglaubt, »die direkte Psychologie des Glaubens und des Gläubigen« entwickeln zu können, »unter Aussparung einer Auslegung der *Texte*« (ebd.),[122] sprich: der religiösen, der heiligen Texte.

Das abschließende Kapitel »Hermeneutik: Annäherungen an das Symbol« hätte auch am Ende der *Symbolik des Bösen* stehen können. Denn darin wird nicht nur der hermeneutische Zirkel von *Glauben* und *Verstehen* bekräftigt (DlI, 505/DI, 537), sondern auch von der Symbolik des Bösen her eine Symbolik der Versöhnung in Angriff genommen (DlI, 507/DI, 539). Ricœur sieht sich an die »Schwelle« seines Ausgangspunktes zurückversetzt, an jene »*Poetik des Willens*«, die er nun um die Dimension der »Anrufung«, des »Kerygma« erweitert begreift (DlI, 504/DI, 536). Der »Krieg der Hermeneutiken« (DlI, 444/DI, 470) ist beendet. Ricœur hat sich der Herausforderung durch die Freud'sche Psychoanalyse und ihre reduktive Hermeneutik und »Anti-Phänomenologie« (DlI, 122/DI, 128) gestellt und ist unbeschadet aus dieser Prüfung zurückgekommen. Aus Lacans Sicht stellt sich Ricœurs Vorgehen eher als eine Art Vereinnahmung der Psychoanalyse dar, für die der Begriffstitel Hermeneutik emblematisch steht.[123] Das letzte Kapitel von *De l'Interprétation* bestätigt von Anlage und Durchführung her den Verdacht, der sich schon vor der Lektüre aus der eingangs dieses Kapitels rekapitulierten Anbindung an die zwei Bände der *Philosophie des Willens* leise andeutete: Das Freud-Buch ist fest in der sie tragenden Konzeption verankert, es ist auch als Gang auf ein fremdes (als Kulturtheorie auch schon wieder latent heimgeholtes) Terrain immer

122 Eva Moldenhauer gibt »en faisant l'économie d'une exégèse des *textes*« unverständlicherweise durch »wenn er die Ökonomie einer Exegese der *Texte* entwickelte« wieder.

123 Vgl. die Äußerung aus dem Jahr 1964, die sich freilich nicht auf das Freud-Buch bezieht, das erst 1965 erscheint, sondern auf Ricœurs Vortrag von Bonneval von 1960. Siehe Lacan, Sem XI, 140 f./dt.: 160 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nur ein Seitenstrang, eine kleine Ausbuchtung des ursprünglichen Projekts. Das heißt nicht, dass Ricœur nicht eine eigenständige und souveräne Durcharbeitung des Freud'schen Œuvres unter durchaus bedeutsamen Gesichtspunkten geleistet hat. Nur lässt der Rahmen und nicht zuletzt die Einbeziehung des Hegels der *Phänomenologie des Geistes* das Geleistete hinter die gewollte und äußerlich bleibende Konstruktion zurücktreten. Was das Verhältnis von Ricœur und Lacan angeht, bleibt es bei einigen Berührungspunkten – die Überlegungen zur psychoanalytischen Theorie der Sublimierung nach Freud oder die Funktion der Anwesenheit des Analytikers in der Aufrechterhaltung des Zugangs zum Unbewussten.[124]

9. Fazit

Die Auseinandersetzung zwischen Ricœur und Lacan, so es überhaupt zu einer ernsthaften gekommen ist – was eher nicht der Fall ist –, doch auch rückblickend, rekonstruktiv, bedacht auf das, was vielleicht möglich gewesen wäre, ist eine überholte Angelegenheit. In den 1960er Jahren lag über allem der Schatten des Strukturalismus, der gerade dabei war, sich von einer strengen wissenschaftlichen Methode zu einer philosophischen Strömung mit breiteren Ansprüchen oder gar zu einer Weltanschauung zu transformieren; zugleich kündigte sich noch ganz dezent der Aufstieg des Marxismus an

124 Es gibt noch einen weiteren Punkt, der hier aber seiner Komplexität wegen nicht hinreichend herausgearbeitet werden konnte: die Theorie der *Vaterschaft*. So finden sich auf den letzten Seiten von *De l'Interprétation* verstreut einige teils rätselhafte Aussagen über den Vater: »Der Vater ist weit mehr als der Vater, und die Frage nach dem Vater weit mehr als eine Befragung über meinen Vater […]« (DlI, 498/DI, 530); »*der* Vater ist nicht *mein* Vater« (DlI, 516/DI, 549); »[…] in dieser Hinsicht ist der Vater Nicht-Vater« (DlI, 527/DI, 561), und allgemeiner: »Man kann also die Gestalt des Vaters nicht von der mythisch-poetischen Funktion trennen, in die sie eingeschlossen ist« (DlI, 519/DI, 553). Vgl. auch den späteren Text (1969): *La paternité – du fantasme au symbole*, in: CI, 613–650. Von Lacan stammen bekanntlich die Theoreme der väterlichen Metapher und des Namens-des-Vaters mit seinen unübersehbaren theologischen Implikationen; vgl. für einen Überblick v. Vf., *Der Name-des-Vaters – ein Theorem der Lacan'schen Psychoanalyse*, in: T. Vesting, S. Korioth, I. Augsberg (Hg.), *Im Namen des Vaters. Gesetz – Geschlecht – Familie*, Wien, Berlin 2021, 40–68.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und damit auch die Studentenrevolte und die Krise der Universität. Um diesem alten Streit weiterführende Perspektiven abzugewinnen, bräuchte es einen viel weiter ausholenden Durchgang, der etwa die jeweiligen Positionen zu Identität, Selbst- und Andersheit bis hin zu Fragen der Xenophobie und des Rassismus genauestens herausarbeitet und neu konfiguriert – unter Einbeziehung diverser weiterer, hier nicht zu umgehender Denker wie etwa Levinas, Foucault und Derrida.[125]

125 Nach Abschluss aller Arbeiten an diesem Beitrag ist eine weitere einschlägige Monographie erschienen, auf die hier nur hingewiesen werden kann und soll: M. Steinmetz, *Subjekt und Psychoanalyse. Die Freud-Interpretationen Paul Ricœurs und Jacques Lacans*, Baden-Baden 2023.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rolf Kühn

Hermeneutische und radikalphänomenologische Lektüre der Psychoanalyse

Ein Vergleich zwischen Paul Ricœur und Michel Henry

1. Einleitung (1121) | 2. Hermeneutik und Psychoanalyse bei Ricœur (1124) | 3. Die Kur als Begegnung oder »Kraftaustausch« (1131) | 4. Psychoanalyse und Lebensphänomenologie (1141) | 5. Ergebnisse des Vergleichs zwischen Ricœur und Henry (1149)

1. Einleitung

In Ricœurs Frühschriften wie *Philosophie de la volonté*[1] wird die Reziprozität zwischen dem intentionalen Handeln und seiner leiblichen Entsprechung durch das zirkuläre Verhältnis der Affekterprobung und der Vorstellung erläutert. Das affektive Pathos wird dabei als ein anderer Modus des Denkens anerkannt, der vom reflexiven *Cogito* verschieden ist und der Opazität insofern unterworfen bleibt, als sich die leibliche Existenz außerhalb von Sprache und Repräsentation vollzieht. Diese »blinde Erfahrung« des Leibes findet sich nur durch die Intentionalität der Vorstellung und der Sprache erhellt, wobei Ricœur zwei Ebenen des subjektiven Leibes unterscheidet, nämlich das Passive und Unwillentliche (Gewohnheiten und Emotionen) sowie eine absolute Passivität ohne jeden Willen (Charakter, Unbewusstes, Leben). Unter Rückgriff auf Maine de Biran, der eben-

1 Vgl. P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Tome I: Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950 [=VI]; dt.: *Das Willentliche und das Unwillentliche*, München 2016; *Philosophie de la volonté. Tome II: Finitude et culpabilité 1: L'homme faillible* [=HF]*; Finitude et culpabilité 2: La symbolique du mal*, Paris 1960 [=SM]; dt.: *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I; Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg i. Br., München 1971.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

falls für Michel Henry eine zentrale Bedeutung hat,[2] wird innerhalb von *Le volontaire et l'involontaire* das Sein des handelnden Selbst als eine subjektive Kraft verstanden, welche durch keine objektivierende Vorstellung vermittelt ist. Da die Anstrengung im Sinne des Biran'schen *effort* einen unmittelbar inneren Akt des Selbst auf sich selbst bildet, tritt die Dialektik der Anstrengung als Handlungsbewusstsein im Sinne einer Schaukelbewegung auf, in der sich die leibliche Gewohnheit und die spontan affektive Sinnlichkeit abwechselnd als Fügsamkeit und Widerstand vollziehen. Die durch die Anstrengung hierbei fundierte unsichtbare Einheit bedeutet, dass sich das Subjekt als ein subjektiver Leib mit seiner inneren Vielfalt an Möglichkeiten erfährt, so dass seine körperhafte Ausdehnung auf keine geometrische Räumlichkeit zurückgeführt werden kann. So vermag die Gewohnheit im Handlungsvollzug dem Wollen zu gehorchen, während sich die Emotion als Widerstand melden kann – und umgekehrt (vgl. VI, 294 ff.).

Liest man diese Frühschriften vom späteren Werk Ricœurs[3] über die »Selbsheit« (*ipséité*) her, so kann man festhalten, dass die beiden Leibebenen die Figur der Passivität als »Andersheit« bilden, deren weitere Formen das Bewusstsein und der Andere sind. Die passiven Impressionen und die Widerstandserfahrung werden durch die Aktivität und Passivität artikuliert, wobei Ricœur Henrys[4] frühes Werk über Biran zitiert, um seine Konzeptualisierung des Paradoxes von Widerstand/Fügsamkeit bzw. Passivität/Aktivität zu rechtfertigen. Im Unterschied zu Henry kennt Ricœur allerdings keine selbstaffek-

2 Vgl. L. A. Umbelino, *A l'école du biranisme. Paul Ricœur et Michel Henry, lecteurs de Maine de Biran*, in: J.-S. Hardy, J. Leclercq, C. Sautereau (éd.), *Paul Ricœur et Michel Henry. Entre héritages et destinées phénoménologiques*, Louvain 2016, 185–194.

3 Vgl. *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 372 f. Anm. 1; dt.: *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996; dazu S. Laoureux, *Remarques sur la phénoménologie herméneutique et la phénoménologie matérielle à partir d'une référence de ›Soi-même comme un autre‹ à Michel Henry*, in: P. Canivez, L. Couloubaritsis (éd.), *L'éthique et le soi chez Paul Ricœur – huit études*, Paris 2013, 177–195.

4 Vgl. *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris 1965; P. Maine de Biran, *Von der unmittelbaren Apperzeption. Berliner Preisschrift 1807*, Freiburg i. Br., München 2008, 248 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tive *Einheit* von Passivität/Aktivität,[5] sondern das genannte Paradox erlaubt ihm das Festhalten an einer inneren Entzweiung, welche ins Herz der leiblichen Subjektivität selbst eingeschrieben bleibt, woraus sich seine ethische Positionierung als Konflikt von *passio/ratio* sowie der spätere Versöhnungsversuch als Hermeneutik des »verwundeten Cogito« über Metaphern und Narrativität speist.[6] Bei einer solchen Konstellation, die rezeptionsgeschichtlich genährt ist von der Reflexionsphilosophie, Phänomenologie und Existenzphilosophie nach Nabert, Husserl, Marcel und Jaspers,[7] war es nur konsequent, das absolut Unwillentliche des passiv erlebten Widerstandes wie der unbewusst auftretenden Gewohnheit und Emotion mit Hilfe der Psychoanalyse Freuds zu vertiefen, deren hermeneutisch-energetische Sinnerhebung der Frage des Symbols und Symptoms folgt. Denn Charakter, Unbewusstes und Leben gehören als Vorgegebenheiten der Opazität einer »Verbergung« (*dissimulation*) an,[8] um auf diese Weise die Diskontinuität zwischen Affekt und Handeln zu integrieren – nämlich als intentionales und nicht-intentionales Bewusstsein, wie es Ricœurs *Essai sur Freud* als eine Interpretation der Psychoanalyse eigenen Stils weiterführt.

In den frühen Untersuchungen erfuhr weder das Verhältnis des Seelischen und Biologischen noch das Paradox von Widerstand und Fügsamkeit eine psychoanalytische Interpretation. Freuds »Metapsychologie« von 1915 wird Ricœur die Gelegenheit geben, daraus das Zusammenfallen der Bewusstwerdung mit der Aufhebung des Widerständigen dank einer Hermeneutik des Unbewussten im Bereich des »Sinns« (*sens*) vorzunehmen, wobei eine neue systematisierende Artikulierung von Trieb (*pulsion*) und Vorstellung (*représentation*) erfolgt. Wie in Henrys Lebensphänomenologie löst sich dieses hermeneutische Verständnis der Psychoanalyse von der anfänglich neu-

5 Vgl. R. Kühn, *Pierre Maine de Biran – Ichgefühl und Selbstapperzeption. Ein Vordenker konkreter Transzendentalität in der Phänomenologie*, Hildesheim, Zürich, New York 2006.

6 Vgl. P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986; S. Orth, P. Reifenberg (Hg.), *Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricœurs Reflexion auf den Menschen*, Freiburg i. Br., München 2004.

7 Vgl. S. Orth, *Das verwundete Cogito und die Offenbarung. Von Paul Ricœur und Jean Nabert zu einem Modell fundamentaler Theologie*, Freiburg i. Br., München 1999.

8 Vgl. VI, 333–416.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ro-biologischen Erklärung Freuds des Bezuges zwischen Kraft und Sinn. Was Ricœur mit Hilfe seiner hermeneutischen Freudlektüre verfolgt, ist allerdings keine radikale Phänomenologie des *Lebens* wie bei Henry, sondern eine Reflexion über die leib- und affektgebundene individuelle wie geschichtliche *Subjektivierung*.[9] Dabei erfolgt die Analyse der symbolischen Sprache und des Symptoms als *prozesshafte* Hermeneutik von *arche*, *telos* und *eschaton* im Sinne einer subjektiven ethischen Selbstwerdung durch Begehren und Anstrengung hindurch, das heißt als Zusammenführung von Unbewusstem und vorbewussten Symbolisierungen. Ricœur sucht darin eher eine Überkreuzung als eine letzte Vereinheitlichung der konfliktuellen Interpretationsvielfalt auf, so dass er methodisch für eine solche Hermeneutik der Psychoanalyse sowohl der Semantik wie Reflexion der Existenz verpflichtet bleibt, was er selber die »Bewegung der Interpretation« als »Bewegung der Entzifferung (*déchiffrage*)« nennt.[10]

2. Hermeneutik und Psychoanalyse bei Ricœur

Hinsichtlich der philosophischen Auseinandersetzungen mit der Psychoanalyse kann Ricœurs Freudinterpretation als beispielhaft für eine *sinnbezogene* Phänomenologie der seelischen Wirklichkeit verstanden werden, um im Vergleich damit den notwendigen Anspruch eines rein immanenten Affekts zu verdeutlichen, wie er für Henrys Lebensphänomenologie grundlegend bleibt. Ricœur will als »epistemologische Kritik« die realitätsorientierten Begriffe der Psychoana-

9 Vgl. C. Thiboutot, *Le sujet entre approches phénoménologique et psychanalytique: la lecture et la contribution de Michel Henry*, in: *Collection Cercle interdisciplinaire de recherches phénoménologiques 2* (2007) 74–81, mit ständigem Bezug auf Ricœur; D. Tiaja, *La vie de la subjectivité corporelle. L'entre-jeu de l'intériorité et de la subjectivation. Henry et Ricœur*, in: *Revue Internationale Michel Henry 9* (2018), 45–83, hier: 69 ff.

10 Vgl. P. Ricœur, *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965, 25 f. [=DlI]; dt.: *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/M. 1969, 27 f. [=DI]); *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, München 1974; frz.: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969. In *De l'interprétation*, 480 f., verweist Ricœur dabei auf seine frühen Ergebnisse aus *Le volontaire et l'involontaire* zurück.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lyse – vornehmlich jene der *Topik* und *Energetik* – als Organisationsfaktoren eines neuen hermeneutischen Objektivitätsbereichs ableiten. Dies führt zur Gegenüberstellung von Phänomenologie und Psychoanalyse, als eben mit solcher Realitätsdeutung prinzipiell der *Sinnstatus* zur Debatte steht, woran sich das neuzeitliche Denken jeder Genesis, Konstruktion oder Dekonstruktion immer wieder versucht hat. Die Frage nach dem zu entziffernden »tieferen« Sinn der menschlichen Sprach- und Verhaltensweisen ist also zugleich die Herausforderung an die Philosophie als Hermeneutik und tritt ebenfalls als existentielle Situations- und Wertanalyse bei Ludwig Binswanger (Daseinsanalyse) und Viktor E. Frankl (Existenzanalyse) auf.[11] Jede rein empirische Kritik der Psychoanalyse bleibt daher von vornherein unangemessen, weil die analytische Situation eine *sprachlich* bestimmte Situation ist, von der Ricœur sagt, »dass die Konzepte der Analyse [in der Entfaltung] dieses Feldes des Wortes« beurteilt werden müssen (vgl. DlI, 366/DI, 355). Anstatt also von der expliziten Beibehaltung des Vorstellungsprimats als »Bewusstwerdung« in der Psychoanalyse zu sprechen, kann auch gesagt werden, es handle sich in ihr um das Verhältnis von *Bedeutung/Zeichen* bzw. Signifikanten, wie es zeitgleich auch Jacques Lacan ausarbeitete, dessen Seminare Ricœur teilweise besuchte.[12] Selbst wenn also im Sinne des naturalistischen Selbstverständnisses Freuds die psychische Energetik auf die somatische Natur zurückverweist, kann der Zugang zu derselben nur über die Vermittlung der »psychischen Repräsentanten« jener Energie gefunden werden. Als Prozesse des Bedeutens fallen diese Repräsentationen unter die Gesetzlichkeit einer »Deutung«, und die Erhellung der »Realität« wäre somit von einer hermeneutischen Phänomenologie durchzuführen. Da sich zwischen phänomenologischer Epoché und Kritik des unmittelbaren Bewusstseins eine Parallele Husserl/Freud auftut, geht Ricœur diesen vergleichenden Weg, wobei jedoch seine Kritik des unmittel-

11 Vgl. R. Kühn, *Begehren und Sinn. Grundlagen für eine phänomenologisch-tiefenpsychologisch fundierte Psychotherapie und Supervision – zugleich ein Beitrag zu Jacques Lacan*, Freiburg i. Br., München 2015, 297–320.

12 Vgl. E. J. Lee, *Pour une critique phénoménologique de la psychanalyse: Henry, Freud, Lacan*, phil. Diss. Universität Straßburg 2009, 206–291; Kühn, *Begehren und Sinn*, 211–268. Außer Lacan wären noch andere Weiterentwicklungen der Psychoanalyse zu erwähnen, die zum Teil eine Kritik an Freuds Theorie implizieren, so etwa Adler, Bion, Erikson, Melanie Klein, Kohut oder Kernberg.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

baren Bewusstseins den Husserl'schen Evidenzbegriff überschreitet (vgl. DlI, 443f./DI, 431).

Nach Husserl ist nur die auf den flüchtigen Augenblick beschränkte subjektive Erscheinung in ihrer apodiktischen Evidenz absolut »leibhaft« gegeben. Alle weiteren Realitätskontexte sind in ihrer »Objektivität« nur mögliche Evidenzen als wahrnehmungsmäßig noch zu erfüllende Horizonte, womit das *Cogito* selbst bedroht ist, insofern sein lebendiger Kern auf eine stets entgleitende Jetzt-Gegenwart begrenzt ist, wie mit Ricœur leicht einzusehen ist.[13] Der mitgemeinte Horizont weiterer möglicher Gebung entzieht sich in die unendliche Welt- als Intentionalitätsoffenheit hinein, was Implizites und Unbewusstes beinhaltet. Hinzu kommt, dass das *Cogito* ein *transzendentales* Konstitutionsvermögen ist, denn jeder nur mögliche Sinn für uns ist durch dieses *Cogito* bedingt, welches allerdings in seiner leistenden Letztfundierung »anonym« bleibt, da es nur als »stumme Konkretion« gegeben ist.[14] Damit tritt eine noch größere Problematik innerhalb dieser historischen Phänomenologie auf als die deskriptiv »psychologische« Zerbrechlichkeit in der zeitlichen Augenblicksbeschränkung. Denn eine anonym transzendentale »Subjektivität« widerspricht der urphänomenologischen Absicht, das Erscheinen als solches in seiner lebendigen Wirktatsächlichkeit zu fassen, mit anderen Worten in seinem unmittelbar affektiven Sichgeben. Wenn aber das *Wie* der originären Phänomenalisierung der Phänomenalität Husserl entgleitet, dann gewänne die Hermeneutik ihre alleinige Berechtigung dadurch, dass die leistende Intentionalität die thematische Intentionalität überschreitet. Das letzte sinnstiftende Vermögen (des *Cogito*) ist als Sinnquelle (als lebendiges *Cogito*) vom thematisierten *Cogito* (einzelne Sinngebung) nicht einzuholen. Damit aber wären die zeitgenössische Sinnhermeneutik bei Ricœur und die Unbewusstheitstheorie nach Freud nur zwei

13 Wir erinnern daran, dass Ricœur nicht nur neben Levinas einer der ersten Übersetzer Husserls ins Französische gewesen ist (*Ideen I*), sondern dessen Phänomenologie entsprechende Analysen gewidmet hat; vgl. P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris 1986; N. Monseu, *Les usages de l'intentionnalité. Recherches sur la première réception de Husserl en France*, Louvain 2005; C. Serban, *De l'hylétique à l'herméneutique. Henry et Ricœur face à Husserl*, in: Hardy, Leclercq, Sautereau (éd.), *Paul Ricœur et Michel Henry*, 111–132.

14 Vgl. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie (Husserliana VI),* Den Haag ^{2}1976, 191.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

äußerlich verschiedene Lösungsansätze für ein und dieselbe verbleibende Grundproblematik des *Cogito* als unsichtbarer Lebendigkeit – im Sinne eines reinen Affekts als ursprünglicher Einheit von Leiblichkeit und Begehren, was für die Praxis von Analyse/Therapie grundlegend ist.[15]

Wenn die Phänomenalität nur auf der Ebene der thematischen Intentionalität herrschen sollte, dann handelt es sich dabei um das unmittelbare Bewusstsein, welches sein Objekt kennt, weil letzteres sich ihm zeigt, indem es vom Bewusstsein konstituiert wird. Die genannte *operative* Intentionalität bleibt aufgrund ihres Anonymseins ungesehen; sie ist thematisch nicht offenbar und agiert als nicht-gesehenes »Bewusstsein«. Damit ist das thematische Bewusstsein ein wesenhaft begrenztes, nämlich jenes der »äußeren Realität« nach Freud, während »das unsichtbare Nichtwissen der Intentionalität im Vollzug« immer noch ein anderes Korrelat besitzen kann als jenes, welches sich thematisch »am Objekt« offenbart (DlI, 370/DI, 359). Problematisiert Ricœur diesen Bruch zwischen den beiden genannten Bewusstseinsweisen auch als das »verwundete Cogito« wie in *Soi-même comme un autre*,[16] dann geschieht dies mit der Absicht, in diesen Abstand die hermeneutische Phänomenologie

15 Zur ersten Stellungnahme Henrys gegenüber Ricœur vgl. M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris 1985, 383 Anm. 58; sodann *Phénoménologie matérielle*, Paris 1990, 8, sowie für den Tagungsband J. Greisch u. R. Kearney (éd.), *Paul Ricœur, les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris 1991, 127–143; *Ricœur et Freud: entre psychanalyse et phénoménologie*; nachgedruckt in: M. Henry, *Phénoménologie de la vie, t. II: De la subjectivité*, Paris 2003, 163–182, hier: 168 ff. Zuvor hatte Henry schon einen anderen Beitrag für eine Ricœur-Festschrift verfasst: *Phénoménologie de la conscience et phénoménologie de la vie,* in: G. B. Madison (éd.), *Sens et Existence. En hommage à Paul Ricœur*, Paris 1975, 128–151; nachgedruckt in: M. Henry, *Phénoméologie de la vie, t. V*, Paris 2015, 31–44. Außerdem gibt es drei Briefe Henrys an Ricœur vom 23. Februar u. 19. Juni 1983 sowie vom 1. Januar 1984, welche die Bedeutung von *De l'Interprétation* für die Redaktion seines eigenen Werkes *Généalogie de la psychanalyse* hervorheben; vgl. *Revue Internationale Michel Henry 1* (2010), 15–18; ein vierter Brief vom 28. November 1986 bezieht sich auf seinen Beitrag *Ricœur et Freud*, in: Hardy, Leclercq, Sautereau (éd.), *Paul Ricœur et Michel Henry*, 15. Im letzteren Sammelband werden in der Einleitung, 3–14, ebenfalls Notizen zitiert, die Henry für diesen Beitrag bzw. in seinem Handexemplar von *De l'Interprétation* hinterlassen hat.

16 Vgl. vorherige Anm. 4 sowie L. Metzger, *Philosophische Interpretation des Selbst. Untersuchungen zur Subjekttheorie bei Paul Ricœur*, Münster 2015.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auf dem Boden eines *geschichtlich* gewordenen Raumes zwischen dem unbewusst konstituierten Sinn durch die letztfungierende unsichtbare Intentionalität und dem »mir gegenüber« apperzipierten Sinn im thematischen Bewusstsein einzuführen: »Die Aufgabe […] wird darin bestehen, die Kluft der beiden Diskursordnungen zu übersteigen und den Punkt zu erreichen, an dem zu begreifen ist, dass die Energetik durch eine Hermeneutik *hindurchgeht* und dass die Hermeneutik eine Energetik *entdeckt*.«[17] Über den Weg seiner Analyse von *Cogito* und *Selbst* im Zusammenhang mit seiner Freudlektüre und danach berichtet Ricœur selber in *Kritik und Glaube* (Gespräch mit François Azouvi und Marc de Launay),[18] dass er in *Soi-même comme un autre* durch die Unterscheidung von Selbigkeit und Selbstheit (*mêmeté – ipséité*) vor allem auf die Frage antworten wollte: *Wer* handelt? Dabei spielt der »erlebte Leib« (*corps propre*) eine entscheidende Rolle, insofern die Semantik wie Pragmatik der Sprachwissenschaften *Selbst* und *Leib* nur als äußere Objekte wahrnimmt, die Handlung aber stets mehr als ein bloß äußerer Vollzug ist und teilhat an der »narrativen Identität«, welche durch leiblich wie sprachlich fundierte Erzählung strukturiert ist, ohne jedoch den Affekten als rein immanentem Begehren eine eigenwesentliche »Narrativität« zuzubilligen.[19]

Dass die posthusserlsche Phänomenologie schon immer versucht hat, diesen letztlich als leibliche Faktizität konstituierten Sinn dasein- und existenzanalytisch oder als dekonstruktivistische Differenz der »Andersheit« bzw. »Spur« einzuholen, ist bekannt. Die zugestandene Unmöglichkeit jedoch, Dasein im philosophischen Verstehen in seiner ek-sistentiellen Aktualität einholen zu können (Heidegger), bzw. das Retardieren des Bewusstseins als nie unmit-

17 Ricœur, DlI, 79/DI, 80, was er als »gemischten« oder »ambigen Diskurs« schon als Spannung in seinen Symbolanalysen herausgearbeitet hatte; vgl. DlI, 47 ff./DI, 50 ff.

18 P. Ricœur, *Kritik und Glaube*. Ein Gespräch mit F. Azouvi u. M. de Launay, Freiburg i. Br., München 2009, 98–133; frz.: *La Critique et la Conviction*, Paris 1995; vgl. ebenso J. Greisch (éd.), *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénomenologie*, Paris 1995.

19 Der Leibgegebenheit im Zusammenhang mit der Ipseität räumt D. Tiaja zentrale Bedeutung zu; vgl. *La vie de la subjectivité corporelle*, 75 ff.; zur Narrativität S. Bläser, *Erzählte Zeit – erzähltes Selbst. Zu Paul Ricœurs Begriff narrativer Identität*, Berlin 2015.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

telbare Präsenz aufzuheben (Derrida),[20] erkannte auch schon die Hegel'sche Problematik des absoluten Wissens als Grenze allen Bewusstseins an. Denn die totale Wiedergewinnung der leistenden Intentionalität mittels geschichtlicher Genese oder Dialektik zerbricht am Wesen ihres zunächst rein immanenten Erscheinens selbst, sofern das Nichtreflektierbare der letztfungierenden Leistung reiner Subjektivität ein absolutes *Vorher* im Schoß jeder Reflexion darstellt.[21] Kurz gesagt, bricht sich jeder geschichtliche Sinn (Hermeneutik) an der radikal innersubjektiven Selbstaffektion (Henry) als a-historischer Ursprungsgegebenheit (Affekt der Psychoanalyse) – und genau dies bleibt die Kernproblematik jeder Psychologie, reflexiven Ichauffassung oder intentionalen Analyse/Therapie, wie groß die traumatische Ohnmacht als menschliche Grundsituation der »Hilflosigkeit« (Freud) überhaupt auch sein mag.[22]

In der hermeneutischen Gebrochenheit von Sinn/Bewusstsein kann so ein Seelenleben definiert werden, welches nicht mehr direkt der Vermittlung des Selbstbewusstseins bedarf, sofern dieses grundsätzlich unsichtbar, unzugänglich oder »unbewusst« in seinem Selbstvollzug ist. Was bleibt, ist ein je unverstandener Sinn, der zum zu entziffernden Text wird, welcher in seiner unverstandenen Wahrheit dennoch einen »Sinn« gemäß Ricœur bildet, weil er zur hermeneutisch de-finierten Ursprungsregion der Sinnkonstitution gehört. Was die Freud'sche oder phänomenologische Hermeneutik benötigt, ist mithin ein Material von noch-nicht-verstandenem Sinn. Dass diese originäre Beschreibungssituation Husserl nicht fremd war und die

20 Vgl. R. Kühn, *Postmoderne und Lebensphänomenologie. Zum Verhältnis von Differenz und Immanenz des Erscheinens*, Freiburg i. Br., München 2019.

21 Auch Ricœur kennt ein solches Absolutes *vor* jedem Text; vgl. *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*, Freiburg i. Br., München 2008; für eine ausführliche Analyse R. Kühn, *Französische Religionsphilosophie und -phänomenologie. Metaphysische und post-metaphysische Positionen zur Erfahrungs(un)möglichkeit Gottes*, Freiburg, Basel, Wien 2013, 216–237.

22 Vgl. H.-D. Gondek, L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin 2011, 265–317, wo nicht nur die Ansätze von Ricœur, Henry, Richir und Lacan für die jüngere Auseinandersetzung zwischen Phänomenologie und Psychoanalyse dargestellt werden, sondern auch die vorhergehenden Stellungnahmen zu Freud durch Scheler, Minkowski, Sartre und Merleau-Ponty (260–265); sowie zuvor J. Rütsche, *Freud in der französischen Philosophie*, in: *Philosophisches Jahrbuch 78* (1971) 401–423; aktuell R. Bernet, *Force-Pulsion-Désir. Une autre philosophie de la psychanalyse*, Paris 2013.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hermeneutische Phänomenologie auf ihn in idealer Weise zurückgreifen konnte, zeigt gut Husserls Unterscheidung zwischen aktiven und passiven Sinngenesen. In den aktiven Synthesen kontrolliert das Bewusstsein durch spezifische Akte des Zum-Erscheinen-Bringens nicht nur den korrelativen Sinn seines diesbezüglichen Vermögens, sondern das *Cogito* kann solche Hervorbringungen stets auch aktiv wiederholen, um sie in der Schau der Wesensbestimmung zugänglich zu machen. In der passiven Synthese hingegen ist das Bewusstsein einem letzten hyletischen Erfahrungssubstrat ausgeliefert, welches als primordiale »Erfahrenheit« für Husserl zwar schon »ahnenden« Weltcharakter besitzt, aber in seiner Bindung an die Ego-Passivität nicht nur die Kehrseite der urteilenden Vernunfttätigkeit darstellt, sondern absolute Bedingung jeder Aktivität als eines prä-konstituierten Feldes ist, welches zumeist einem unbewussten Habitus als Übergang zum »wachen« Bewusstseinssinn entspricht.

Diese passive Synthesis bringt also nicht nur die Objekte hervor, welche dann vom Ego durch seine aufmerkende Zuwendung als »Weckung« aufgefunden werden. Vielmehr vollzieht sich die originäre Genese als konstituierende Leistung im Ego ohne dieses sich-wissende Ego selbst, obwohl Husserl eine Minimalaktivität des »Vor-Ego« auch hier anzunehmen scheint.[23] Sofern diese passive Erstsynthese ohne bewusstes Wollen gegeben ist, erscheinen ihre Produkte für das thematische Bewusstsein als opake »Vor-Gegebenheit«. Die Bedeutung, welche Husserl diesen passiven Synthesen in der Untersuchung der frühesten Erfahrungsassoziation und Zeitlichkeitskonstituierung zumisst, verleiht diesen Synthesen deshalb eine »archäologische Sinnfundierung« im Sinne Ricœurs, da ihre übereinander gelagerten Schichten wie endlos erscheinen – ausgehend vom archaisch passiven Urimpressionalen bis hin zum sprachlich vermeinten Sinn. Und da der gemeinte Sinn wiederum außerhalb der phänomenologischen Aktualität sehr schnell zerfällt, bilden sich selbst auf der Ebene der aktiven Synthese immer dichtere Schichten von sekundären passiven Sedimentierungen, welche auch einen lebensweltlichen Habitus profilieren. Dies macht die phänomenologische, aber auch psychoanalytische Arbeit zu einer stets wiederholten Anstrengung, um die begrabenen Bedeutungen freizulegen, wobei

23 Vgl. R. Kühn, *Husserls Begriff der Passivität. Zur Kritik der passiven Synthesis in der Genetischen Phänomenologie*, Freiburg i. Br., München 1998, 39 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die tiefsten niemals bewusst gewesen sind. Die objekt- oder sinnhafte (noematische) Bewusstseinserklärung verweist dergestalt an die reflexive (noetische) Bewusstseinsselbsterhellung, welche aus diesem phänomenologischen Programm eine exemplarische Hermeneutik macht, ohne eine originär immanente Intensität leiblicher Selbstgebung (Begehren, Trieb) wirklich aufzudecken.

3. Die Kur als Begegnung oder »Kraftaustausch«

Nimmt man hinzu, dass die leistenden Intentionalitäten sich nicht ausschließlich auf die Vorgänge von Assoziation und Verzeitlichung beschränken, wie Husserl sie hauptsächlich in Augenschein nimmt, sondern gerade auch Bedürfen, Begehren und triebhaften Affekt umfassen, wie Henry[24] sie meta-genealogisch als rein phänomenologisches Leben bestimmt, dann skizziert die erwähnte Synthesenlehre mit ihrer Betonung von passiv unbewussten Schichten auch eine erste angemessene Integrationsstruktur für die Psychoanalyse. Erscheint diese nicht im Grunde als eine Hermeneutik des verlangenden Bedürfens, wie die Ernstnahme der Affektivität als »innerer Realität« zeigt? Im Sinne Ricœurs kann deshalb das hermeneutische Projekt als die erklärende Anwendung von archaisch phänomenologischen Sinnschichten auf dieses begehrende Bedürfen und seine Objekte verstanden werden. Dadurch fiele die Erforschung einer ursprünglichen Sinnfundierung mit der psychischen Geschichtlichkeit des libidinösen Objekts und seiner Realität durch die Stadien der *Libido* hindurch zusammen.[25] Der *Triebbegriff* ist bei Freud als Grenzbegriff zwischen Seelischem und Somatischem angesetzt, woraus sich eine »Arbeitsanforderung« an die Psyche zwischen Bedür-

24 Vgl. M. Henry, *Signification du concept d'inconscient pour la connaissance de l'homme* [1986], in: ders., *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Paris 2004, 87–110; ders., *Genealogie des Freudianismus* sowie *Phänomenologie und Psychoanalyse*, in: M. Henry, *Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen*, Freiburg i. Br., München 2005, 93–105 u. 106–123.

25 Vgl. S. Freud, *Triebe und Triebschicksale*, in: *Ges. Werke X*, Frankfurt/M. 1948, 209–232, hier: 214 f.; Ricœur, *De l'Interprétation*, 286ff. (dt. 279 ff.); zum Schwanken Freuds zwischen Szientismus und Hermeneutik auch schon J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M. 1970.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fen und Befriedigung ergibt, was die »psychischen Repräsentanten« des Triebes erklärt. Zu dieser hermeneutischen Vergeschichtlichung des »primären Bedürfens« bzw. »objektalen Prozesses« tritt ergänzend im Licht der faktischen Konkretion der unbewusst libidinösen Sinnproduktion auch die *Leiblichkeit* als eigener oder subjektiver Leib in der Perspektive einer analytisch-hermeneutisch bevorzugten Beschreibungsmaterie hinzu. Denn der Leib ist sowohl Sitz des begehrenden Bedürfens wie einer Gesamtheit signifikanter Verhaltensweisen, wo der Sinn nicht mehr bloß als ideales Korrelat einer vor-stellenden Intentionalität auftritt, sondern als das jeweilige Verhalten selbst, das heißt als ein *im Leib* erscheinender Sinn. In der Sicht der Ricœur'schen Phänomenologie, was aber auch für Merleau-Ponty wie Levinas gilt, fungiert die Intentionalität weiterhin als Prinzip dieses »leibgewordenen Sinnes«, aber es ist sozusagen eine verfleischlichte Intentionalität, oder anders gesagt ist der Leib in sich bereits ein »intentionaler Leib«.

Was bedeutet nun diese leiblich begehrende Apriorität in Bezug auf die analytische Kur als *sprachlich* situiertes Geschehen? Nichts weniger als die Anwendung des unbewussten hermeneutischen Sinnes auf die Sprache selbst, die bereits vor jedem Urteilen von einem im »leiblichen Verhalten« agierenden Sinn durchzogen ist. *Vor* der thematischen Aussage in einem grammatisch, syntaktisch oder semantisch strukturierten Diskurs mit dessen immanent linguistischen wie rhetorischen Gesetzmäßigkeiten hat sich mithin immer schon ein verhüllt *operativer* Sinn der Affekte vollzogen, so dass der propositionale Ausdruck als Sinn stets sekundär erscheint. Konfrontiert man eine solche Sprachsituation mit dem Paradigma der Husserl'schen Wahrnehmungsanalyse, dann tritt das Sprechen nach Ricœur[26] in der Psychoanalyse mit einer ähnlichen Dialektik von *Abwesenheit* und *Präsenz* wie das Wahrnehmen auf. Die apperzipierten Seiten eines Gegenstandes setzen für die phänomenologische Deskription die mitgemeinten Seiten und deren noch unbestimmten Horizont voraus, so dass jede anschauliche Gebung auf weitere mögliche Gegebenheiten verweist. Dieses Spiel erfüllter und noch-nicht-erfüllter Sinnhorizonte zeigt sowohl die Begrenzung des mit

26 Vgl. zur Auseinandersetzung mit der strukturalistischen Sprachtheorie: *Hermeneutik und Strukturalismus*, München 1973 (als Band 2 von *Le conflit des interprétations*).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dem Blick Erfassten wie den immanenten Abwesenheitshorizont bei jedem aktuell Gegebenen. Damit ergreift eine ähnliche Trauerarbeit den Wahrnehmenden wie das Kind, welches auf die ständige Gegenwart der Mutter verzichten muss und sie daher bei ihrer Abwesenheit durch Sprache oder Symbol evoziert, wie es deutlich sein »Fort-Da«-Spiel zeigt.[27] Die endlich begrenzte Präsenz des thematischen Sinnes wird von der unbewussten Totalität der leiblich archaischen Sinngebungen begleitet, ohne welche der manifeste Sinn unverständlich bliebe, so dass Ricœur über diese »Nacht des Sinnes« nur schreiben kann: »Die Ambiguität der ›Sache‹ wird das Modell jeder Ambiguität der Subjektivität im Allgemeinen sowie der Intentionalität unter all ihren Formen« (DlI, 376/DI, 365).

Damit kann diese Hermeneutik des »verwundeten Cogito« und seines »archäologisch« zu hebenden Tiefensinns eine vergleichbare radikale Infragestellung der unmittelbaren Bewusstseinsillusion seitens der Phänomenologie wie der Psychoanalyse verzeichnen.[28] Aber es liegt auch auf der Hand, dass Ricœur die Freud'sche Prämisse letztlich teilt, denn die »Ambiguität« der Objektrealität ist dem *vorstellenden* Wahrnehmungsmodell entnommen, das auf die »Ambiguität der Subjektivität« als solche zurückschlägt. Es muss daher radikalphänomenologisch gefragt werden, ob gerade die Subjektivität als *Bedürfen*, *Affekt*, *Libido* oder *Begehren* nicht ihre *eigene* apodiktische Gewissheit *vor* aller thematisch bedingten Opazität besitzt, da nur für den *ekstatischen* Blick etwas »dunkel« sein kann. Ricœur besitzt allerdings jene philosophische Klarsicht, im Augenblick der scheinbar größten Annäherung zwischen Phänomenologie und Psychoanalyse zugleich deren Unterschied festzuhalten. Denn in der Husserl'schen Phänomenologie gibt es dem methodischen Anspruch nach keinerlei Hindernis im fortschreitenden Erhellungsprozess der sedimentierten Sinnschichten. Wie das intentionale Bewusstsein als

27 Vgl. M. Klein, *Das Seelenleben des Kleinkindes*, Stuttgart 1983; M. B. Buchholz, *Das Selbst – Über den Individualismus hinaus. Einige Befunde der Säuglingsforschung – neuere psychoanalytische Perspektiven,* in: H. G. Petzold (Hg.), *Identität. Ein Kernthema moderner Psychotherapie – interdisziplinäre Perspektiven*, Wiesbaden 2012, 295–332; R. Schindler, *fort–da. Psychoanalyse intensiv / extensiv, 2 Bände*, Baden (CH) 2017.

28 Vgl. DlI, 279 ff./DI, 271 ff.; dazu bereits P. Welsen, *Philosophie und Psychoanalyse. Zum Begriff der Hermeneutik in der Freud-Deutung Paul Ricœurs*, Tübingen 1980.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

teleologische Bewegung der unbegrenzt vorantreibenden Wahrnehmungsmodifizierung ist auch der gesamtphänomenologische Selbsterhellungsprozess eine reduktiv *kontrollierte* Auslegung immer neuer potentieller Horizonte.

Im Gegensatz dazu kennt Freud eine *Schranke* zwischen Primär- und Sekundärvorgängen, die nur schwierig zu überwinden sei, wie die Diskussion um »Lust- und Realitätsprinzip« zeigt, da die beiden damit identischen Bezugssysteme Unbewusst/Bewusst nur *verschlüsselt* miteinander kommunizieren.[29] Dies aber ist bei Freud weniger als philosophische Erklärung zu würdigen denn als therapeutische Ausgangssituation zur Erarbeitung von »deutenden« Interventionen in der analytischen Kur. Diese »Deutungen« unterscheiden sich praktisch von der phänomenologischen »Aufweisung« in ihrer teleologischen Typik, denn was in der psychoanalytischen »Bewusstwerdung« wiedererlebt werden soll, ist nicht der eidetische Bezug intentionaler Verweise zwischen selbstgegebenen und abwesenden Objektseiten. In der Psychoanalyse handelt es sich vielmehr um das *affektiv verborgene* Bedürfen, dessen Assoziationen nicht den bloßen Vorstellungsgesetzlichkeiten gleichen, weil das begehrende Prinzip des psychischen Bedürfens als rein *kraftaffiziertes* ein anderes ist. Damit ist analytisch-therapeutisch der »Sinn« von »Kräften« zu enthüllen; das heißt, es bleibt zu jenem Begehren zurückzufinden, welches die Kraftbewegung des singulären Bedürfens sowie dessen »Verschiebungen« bestimmt. Aus diesem Grunde müssen die Triebkräfte mittels einer Methode aufgefunden werden, an denen die Psychoanalyse bis heute elaboriert.[30] Anders gesagt, muss das naturierende Prinzip selbst der »Deutung« zugänglich gemacht werden, bevor die Erhellung der naturierten Bedeutungen effektiv werden kann.

An dieser Stelle ist folglich zu sehen, dass phänomenolgische Methode in unmittelbarer Husserlnachfolge bei Ricœur und psychoanalytisches Verfahren nicht identisch sein können, wie gerade Henry[31] betont. Denn wenn die Psychoanalyse rein praktisch in den Be-

29 Vgl. K. Wondracek, *Psychoanalyse und Lebensphänomenologie. Ein Beitrag zur Klinischen Psychologie*, Freiburg i. Br., München 2013, 93 ff.

30 Vgl. J. Z. Guggenheim, M. Hampe, P. Schneider, D. Strassberg (Hg.), *Im Medium des Unbewussten. Zur Theorie der Psychoanalyse*, Stuttgart 2016.

31 Vgl. *Affekt und Subjektivität*, 108 ff. (»Phänomenologie und Psychoanalyse«).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

reich der affektiven Bedürfniskräfte eintaucht, um effektive Therapie sein zu können, dann darf sie nicht im je thematischen Sinn gefangen bleiben, was auch für jede andere Therapieform in ihrem möglichen Bezug zur Lebensphänomenologie zu bedenken ist.[32] Denn der jeweilige Analytiker/Therapeut taucht in jene »Nacht« der naturierenden Affektkräfte ein, an denen sich jeder Sinn entzündet, was aber zugleich heißt, dass er selber in diesem »Hinabtauchen« auf der *Übertragungsebene* zu einer der Kräfte wird, mit denen der »Patient« sich konfrontiert erlebt. Von daher kann man verstehen, dass in der Psychoanalyse seit längerem das Konzept der »projektiven Identifizierung« diskutiert wird.[33] Denn nur in affektiver »Konfrontation« von Therapeut/Patient bzw. Analytiker/Analysand vermag jene effektive Veränderung der »unbewussten« Kräfte erreicht zu werden, die am Werk waren, als Neurose, Halluzination, Phobie, Stottern, Vergessen, Scham, Schuld, Hyperchondrie, Hemmung usw. ihre unbewusste Genese begannen.

Ricœurs reflexive Einschätzung der Psychoanalyse zeigt auf subtil philosophische Weise, wie sich die analytische Behandlung in zwei Teile spaltet, da die richtige »Deutung« nur ein »Verstehenssegment« sein kann, welches sich der Beziehung in der Kur unterzuordnen hat, insofern sich diese Beziehung zwischen Kräften bzw. »Widerständen« aufbaut.[34] Auch der Neurose-Ursprung hat einst einen *Widerstand* zum Anlass gehabt, so dass dieser überwunden werden soll, damit die bewusstmachende Deutung ihre Früchte zu tragen vermag. Der Verzicht auf den Widerstand kann sich nur im Laufe der Analyse/Therapie mittels der »Übertragung« vollziehen, sofern letztere die traumatische Situation reproduziert und ihr einen

32 Vgl. R. Kühn, *Der therapeutische Akt. Seine Singularität in Bezug auf Wissen und Wahrheit in lebensphänomenologischer und Lacan'scher Perspektive*, Freiburg i. Br., München 2018, 35ff. u. 108 ff.

33 Vgl. H. Hinz, *Projektive Identifizierung und psychoanalytischer Dialog*, in: *Psyche 7* (1989), 615–631; B. Fink, *Grundlagen der psychoanalytischen Technik. Eine Lacanianische Annäherung für klinische Berufe*, Wien, Berlin 2013, 239 ff.

34 Vgl. S. Freud, *Die Fragen der Laienanalyse* [1926], in: *Sigmund-Freud-Studienausgabe*. Ergänzungsband, Frankfurt/M. 1975, 271–349; W. Datler, *Deutung*, in: R. Brunner, M. Titze (Hg.), *Wörterbuch der Individualpsychologie*, München, Basel ^{2}1993, 90–95.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

anderen Ausweg weist.[35] Die angestrebte »Katharsis« nach Breuer wird bei Freud durch Wiederholen jener begehrenden Kräfte ersetzt, die Anlass der neurotischen Symptome waren, welche nur eine Ersatzfunktion im Vergleich zur Lust-, Trieb- oder Bedürfniserfüllung in Verbindung mit der »äußeren Realität« besitzen. Wie sehr sich die Übertragung in einer *Triebkonfliktdynamik* vollzieht, zeigt sich an dem Versuch des Patienten, in der Kur dieselbe Ersatzerfüllung zu suchen, wie er sie seit jeher in seiner zumeist sehr schmerzvollen Biographie praktiziert hat. Insofern kann die »projektive Identifizierung« sowohl positiv wie auch negativ für die analytische Arbeit verstanden werden, denn sie konfrontiert den Analytiker mit jenem Gefühl des Patienten, welches als traumatisches in der analytisch-therapeutischen Situation wieder zu erleben bleibt. Aber zugleich dürfen dabei nicht die verinnerlichten Antwortmuster heraufbeschworen werden, welche den Patienten in seiner bisherigen Selbstsicht bestätigen – beispielsweise »völlig hilflos« oder »weniger liebenswert als andere« zu sein.

Das »Wissen« (in) der Psychoanalyse kann als solches mithin nur auftreten, wenn es als »Realität« im Sinne eines rein praktischen »Heilungsvermögens« innerhalb der konfliktuellen Bedürfnisbeziehung eingebracht wird. Wenn daher keineswegs das neurotische Nichtwissen um das eigene »Triebschicksal« als solches pathogen ist, weil es seinen tieferen Grund in seinen vorausliegenden widerständigen Kräften besitzt, dann handelt es sich bei der Psychoanalyse um ein »Ökonomieproblem« im Maße der Übertragungspotentiale gegen die ursprünglichen und beibehaltenen Widerstände. Für Ricœur sind daher Psychoanalyse und Phänomenologie prinzipiell geschieden, denn der klassisch phänomenologisch denkende Philosoph (wie jeder nur an der rationalen Reflexion geschulte Denker) »fühlt sich von dem lebendigen Verstehen dessen ausgeschlossen, was in der analytischen Beziehung geschieht« (DlI, 402/DI, 391). Was Ricœur also das »Ökonomieproblem« der Psychoanalyse nennt, verbirgt daher nichts anderes als die Schwierigkeit jeder Sinn-Hermeneutik, sich mit einem *dunklen*, rätselhaften Universum von

35 Vgl. S. Brookmann, *Leben* im *Trauma. Zur Bewegung der Lebensselbststeigerung bei Traumatisierung,* in: R. Kühn (Hg.), *Pathos und Schmerz. Beiträge zur phänomenologisch-therapeutischen Relevanz immanenter Lebensaffektion*, Freiburg i. Br., München 2017, 109–135.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bedürfen, Begehren, Energie und Kräften konfrontiert zu sehen, die überall die Freud'sche »Metapsychologie« bestimmen. Deren Topik und Energetik versucht das Spiel jener Verborgenheit auszumachen, die als die *Selbstverdunkelung* des unmittelbaren Bewusstseins gegenüber dessen Hervorbringungsgrund unsichtbarer Bedeutungsarbeit aufzufinden bleibt.[36] Ist im Ricœur'schen Sinne die Möglichkeit philosophischer Einsicht in die »Sinngebung« aus der Kraft des Selbstbewusstseins allein heraus aufzugeben, so erfordert dies im Gespräch mit der Psychoanalyse eine methodische wie erkenntniskritische Verlagerung – eine Art »Gegen-Phänomenologie« in seiner Sprache. In dieser Reduktion, die nicht im Husserl'schen Sinne zum lebensweltlich und transzendental konstituierenden Ego-Bewusstsein führt, sondern eine Re-duktion des Bewusstseins selbst beinhaltet, bedeutet die Konfrontation mit dem Bedürfen als Begehren und Sprechen, welche die einsichtigen Bedeutungen des jeweiligen Individuums übertreffen, einen dreifachen Verlust – des *Vorstellungsobjekts*, dessen *Subjekts* sowie des *Ich* als »Selbst« eigener Vorstellungsprojektion.

Andererseits unternimmt Ricœur eine außerordentliche hermeneutische Anstrengung, um die Grenzen des Seelenlebens und Organismus, nämlich das Bedürfen als »rohe« Kraft, als nahezu physisch »blinde« Energie, in jenes phänomenologische Feld hineinzuholen, dessen transzendentes Licht nichts vom Eigenwesen des abgründigen Bedürfens weiß. Dieses Bedürfen als Affekt, Libido, Begehren, Trieb, Leib usw. tritt auf jene Weise in das Seelenleben ein, indem es die Vermittlungen der »Repräsentanz« in Anspruch nimmt. Letztere bilden den Grund der Seele als *Psyche*, denn an sich beinhalten Bedürfen und Begehren gemäß Freud eine bio-energetische Kraft, die von der Re-präsentanz nur *vertreten* werden kann. Und als solch »psychische« Repräsentanzen der bedürftigen Triebrealität sind sie den Vorstellungen des Bewusstseins vergleichbar. Denn selbst wenn sie zunächst unbewusst bleiben sollten, sind sie strukturell dennoch durch die mögliche Re-präsentation bestimmt – ihre Bewusstwer-

36 Zum Unterschied zwischen einem *ontisch* Unbewussten als »Verdrängung« (Freud) und einem *ontologisch* Unbewussten als originärem »Leben« (Henry) vgl. N. M. Proença, *La signification de l'inconscient: psychanalyse, herméneutique et phénoménologie de la vie,* in: Hardy, Leclercq, Sautereau (éd.), *Paul Ricœur et Michel Henry*, 111–132, hier: 121 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dung in der Vorstellung ist ihre eigentliche Bestimmung.[37] Die Latenz unbewusster Vorstellungsrealität macht mithin das allgemeine Wesen des Seelenlebens aus. Deshalb kann festgehalten werden, dass bei aller Unerreichbarkeit des lebendig affektiven Bedürfens die Freudʻsche Psychoanalyse und die Ricœurʻsche Hermeneutik in dieser ontischen bzw. intentional transzendenten Vorstellungsgenese übereinstimmen, sofern sie das Seelenleben definieren soll.

Die klassische Vorstellungsmetaphysik sprach anstelle der *Latenz* von *Bewusstseinsvirtualität*, insofern die psychischen Phänomene das Wesen der Phänomenalität als solcher in sich tragen, das heißt das Wesen des Bewusstseins als Vorstellung bzw. als Intentionalität, wodurch das Bewusst-Werden als Genese dieses Bewusstseins selbst auftritt, wie Henry[38] in seiner sowohl kritischen wie teilweise anerkennenden Freudlektüre betont. Die Repräsentanztheorie des libidinösen Bedürfens erlaubt die Reaktivierung der phänomenologischen Aktualisierungsauffassung, nämlich in den Augen Ricœurs unter das Licht des Sinns zu stellen, was als Proto-Konstitution, Vergessen oder Wahrnehmungsselektion der »Nacht« des begehrenden Bedürfens als dessen »Verdrängung« angehört. »Es gibt einen Punkt, wo die Frage der Kraft und die Frage des Sinns zusammenfallen«, schreibt Ricœur, »und dieser Punkt ist jener, wo [...] Vorstellungen und Affekte [den Trieb] darstellen«. Die meisterhaft von Ricœur vorgeführte Repräsentanztheorie erlaubt also nicht nur die hermeneutische Integration des Freudianismus, sondern trotz Kritik des unmittelbar naiven Bewusstseins und seiner Reduktion durch Topik und Ökonomie ergibt sich eine *Sinn-Wiedergewinnung* und damit die Möglichkeit für den Menschen, in bestimmten Grenzen frei und autonom zu sein. Die Sinnhermeneutik holt die Realität der »Ver-Drängung« ein, weil trotz der Trennung der beiden Systeme Bewusst/Unbewusst eine gleiche ontologische *Homogenität* zwischen ihnen herrscht, nämlich die Vorherbestimmung der »psychischen Realität als bewusster oder unbewusster für das Reich der sinnhaften Bedeutung« (DlI, 416 f./DI, 405 f.).

37 Vgl. die klassische Untersuchung zur »Repräsentanz« von O. F. Kernberg, *Objektbeziehungen und Praxis der Psychoanalyse*, Stuttgart 1984; sowie S. Castonguay, *La Généalogie de la psychanalyse de Michel Henry: des limites du paradigme de la représentation*, in: Hardy, Leclercq, Sautereau (éd.), *Paul Ricœur et Michel Henry*, 133–150.

38 Vgl. *Généalogie de la psychanalyse*, 343 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wenn jedoch die Rückkehr zum ursprünglichen Trieb des Bedürfens nur durch die Vermittlung der *vorstellenden* Repräsentanz und ihrer Objekte möglich ist, dann fällt diese Rückkehr nicht mit dem begehrenden Ausgangspunkt selbst zusammen. *Das Wieder-Gefundene ist nicht das Verloren-Gewesene*, weshalb mit Henry gegenüber Freud wie Ricœur eine immanente »Meta-Genealogie« einzufordern bleibt.[39] Für Ricœur hat sich das versöhnte Menschsein, welches sich im geänderten intentionalen Bewusstsein ausdrückt, zutiefst gewandelt. Denn anstelle eines einsamen Bewusstseins, welches den Sinn seiner eigenen Existenz zu besitzen glaubte, tritt eine *ich-dezentrierte* Sinninstanz, die »Transzendenz des Wortes oder Setzung des Begehrens« genannt wird.[40] Diese Entdeckung einer zweiten, dem unmittelbaren Selbstbewusstsein gegenüber dezentrierten Sinn-Instanz fällt jedoch in den Bereich eines vor-stellenden Bewusstseins, so dass auch angesichts der topischen Bewusstseinsverlagerung bei Freud angemerkt werden kann, dass diese Verlagerung keine Abtrennung von jeglichem Bewusstsein darstellt. Die sozusagen »private Subjektivität« des Analytikers/Analysanden übersteigt sich schließlich in Ricœur'scher Sicht auf ein *Wahrheitsbewusstsein* hin, welches mit der Konstitutionsarbeit jenes *hermeneutischen Feldes* zusammenfällt, worin sich als neuer Verstehenskern – fast kategorial kantisch anmutend – die »Regeln« herausbilden, welche die Inter-

39 Diese *Meta-Genealogie* war ein zentraler Diskussionspunkt zwischen beiden Denkern seit der Rezension des *Marx*-Buches von Henry durch P. Ricœur, *Le »Marx« de Michel Henry*, in: *Esprit*, no. 10 (1978), 124–139 (wieder aufgenommen in P. Ricœur, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris ^{2}1999, 265–293); vgl. auch die Diskussion zwischen Ricœur und Henry nach dessen Vortrag *La rationalité selon Marx* (1979), in: M. Henry, *Phénoménologie de la vie, t. III. De l'art et du politique*, Paris 2003, 77–104, hier: 101 ff.; sowie G. Jean u. J. Leclercq, *Sur la situation phénoménologique du Marx de Michel Henry*, in: *Journal of French and Francophone Philosophy 20,* no. 2 (2012) 1–18; J. Greisch, *Henry et Ricœur lecteurs de Marx*, in: Hardy, Leclercq, Sautereau (éd.), *Paul Ricœur et Michel Henry*, 169–184; B. Kanabus, *Leben und Geschichte in Michel Henrys ›Marx‹*, in: E. Angehrn, J. Scheidegger (Hg.), *Metaphysik des Individuums. Die Marx-Interpretation Michel Henrys und ihre Aktualität*, Freiburg i. Br., München 2011, 174–193, hier: 186 ff.

40 Vgl. Ricœur, DlI, 410/DI, 399; die *Versöhnung* wird er in seinem Spätwerk als Vermittlung von freien Subjekten und »gerechten Institutionen« weiterführen; vgl. *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein* [2004], Frankfurt/M. 2006.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

pretation leiten und der Subjektivierung apriorisch vorausliegen.[41] Anders gesagt, wird in diesem hermeneutischen Feld das Netzwerk der psychischen Prozesse geknüpft, welche die Interpretationsarbeit offen legen. Auf diese Weise bleibt nach Ricœur die Freud'sche »Realität« der Topik einem sinngebenden Bewusstsein untergeordnet, das dem *wissenschaftlichen* Wahrheitsbewusstsein entspricht, welches das allgemeingültige hermeneutische Bewusstsein bildet, auch wenn seine Realität nur als *diagnostische* Wirklichkeit existiert, ohne Sein (Begehren) und Werden (Sinn) des Subjekts gegeneinander stellen zu müssen. Ricœur räumt in seinem späteren eigenen Kommentar zu seinem Freud-Buch ein, dass er 1965 »nicht die Gesichtspunkte der Phänomenologie in Bezug auf die Passivität ernst genug genommen habe; insbesondere die passiven Synthesen«, und dergestalt zu stark auf eine *Theorie* des Bewusstseins geachtet habe als auf die reine *Praxis* der Kur in der Psychoanalyse.[42] Dies bliebe ein wichtiger Hinweis darauf, dass seine sich für die Folgezeit herausbildende Hermeneutik der »Narrativität« – trotz der Vielfalt lebendiger Symbolik und Kultur – nur ungenügend die »Sprache des Lebens« selbst (Henry) als *immanent* begehrende Modalisierungen der Passibilität in den Blick bekam,[43] um den *vor-hermeneutischen* Status jeder Interpretation noch angemessener zu explorieren.

41 DlI, 453 f./DI, 442 f.; vgl. *Existence et herméneutique*, in: *Le conflit des interprétations*, 23–50, hier: 26 f.

42 Vgl. P. Ricœur, *Von der Psychoanalyse zur Frage nach dem Selbst – Dreißig Jahre philosophische Arbeit,* in: *Kritik und Glaube*, 98–133, hier: 103; sein Abstandnehmen von der Sinnkategorie zugunsten eines bloßen Vertrauens tritt dann in posthumen Texten hervor, siehe *Lebendig bis in den Tod. Fragmente aus dem Nachlass*, Hamburg 2011, 63 ff.

43 Vgl. für eine Darstellung dieser späteren Entwicklung S. Scharfenberg, *Narrative Identität im Horizont der Zeitlichkeit, Zu Paul Ricœurs »Zeit und Erzählung«*, Würzburg 2011. – Zur »Sprache des Lebens« vgl. M. Henry, *Affekt und Subjektivität*, 64–90: »Pathos und Sprache«; sowie zur Diskussion einer anderen Hermeneutikfundierung durch Henry auch J. Scheidegger, *Radikale Hermeneutik. Michel Henrys Phänomenologie des Lebens*, Freiburg i. Br., München 2012.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4. Psychoanalyse und Lebensphänomenologie

Außer der Tatsache, dass Affekt und Vorstellung in radikalphänomenologischer Sicht grundsätzlich zwei *heterogene* Phänomenalitätsweisen darstellen, die nicht unter einen transzendenten Bewusstseinsbegriff subsumiert werden können, wie Henry[44] in seiner frühen Hauptschrift herausstellte, hat die diskutierte Hermeneutik der Psychoanalyse bei Ricœur als »Diagnose« zwei bedenkenswerte Konsequenzen. Einerseits impliziert jedes diagnostische Realitätsverständnis eine *szientistische* Vorentscheidung, dass Menschsein »Kranksein« bedeute und zu »heilen« sei, was im Kontext der Moderne heißt, es der medizinisch-therapeutischen »Beherrschbarkeit« zugänglich zu machen.[45] Dadurch teilt die Psychoanalyse als Defizittheorie den *technischen* Grundzug unserer Epoche und lehnt jede andere »Kultur« als die wissenschaftlich »aufgeklärte« als Narzissmus, Infantilismus, Illusion oder Störung ab.[46] Zum anderen kann das Freud'sche Unternehmen im Sinne einer »Archäologie« des menschlichen »Subjekts« als eine außergewöhnliche Disziplin des Denkens und Verhaltens erscheinen, um immer noch große Anziehungskraft auszuüben. Insoweit sich jede Reflexionsdisziplin mit ihrer Denkbewegung identifiziert, ist jedoch das »unmittelbare Bewusstsein« nur für die Reflexion verloren, nicht aber als Erfassen durch die »wissenschaftliche Wahrheit«, die sich wie Hegels »absoluter Geist« solchem Verlust des »subjektiven Lebens« substituiert.[47] Dementsprechend macht Ricœur mit Hegel gegenüber Freud geltend, dass es nicht nur eine »Ärchäologie des Bewusstseins« gäbe, sondern im Sinne der »Phänomenologie des Geistes« gleichfalls eine »Teleologie« desselben, was sich besonders bei »Identifizierung«

44 Vgl. *L'Essence de la manifestation*, Paris 1963 (Neuaufl. 1990); dt.: *Das Wesen des In-Erscheinung-Tretens*, Freiburg i. Br., München 2019; J. Leclercq, Chr. Perrin (éd.), *Genèse et structure de l'Essence de la manifestation*, Paris 2017.

45 Vgl. zur erkenntnistheoretischen Problematik der Psychoanalyse »zwischen Psychologie und Phänomenologie« Ricœur, DlI, 363–376/DI, 353–366.

46 Vgl. zum Beispiel H. Kohut, *Narzissmus*, Frankfurt/M. 1971; *Was heilt die Psychoanalyse?*, Frankfurt/M. 1987; zu dieser Kultur-Auffassung siehe auch kritisch Ricœur, DlI, 171 ff./DI, 163 ff.

47 Vgl. für diese wissenschaftstheoretische Eigendynamik die klassische Untersuchung von F. Ellenberger, *Die Entdeckung des Unbewussten*, Bern, Stuttgart, Wien 1973.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und »Sublimierung« zeige, da es neben dem »Wünschen *zu haben*« ebenfalls ein »Wünschen *zu sein*« gebe. Die Dialektik *Sein/Haben* betrifft den innerpsychischen Sachverhalt, dass jedes Haben von Objekten zugleich ein Nicht-Haben impliziert, welches die Dynamik von Begehren und Phantasma in ihrer unaufhebbaren Verschränkung ausmache, der »Andere« (Mutter) sein zu wollen – was ohne den »Vater« (Gesetz) nicht möglich ist. Insofern fallen Dialektik des Begehrens und Dialektik des Bewusstseins niemals ganz ineinander,[48] auch wenn sie zusammen von Ricœur in ein erweitertes »hermeneutisches Feld« integriert werden.

Die »wissenschaftlich« theoretische Bewusstmachung des »verdrängten« Bedürfens entfernt dieses *qua* »Deutung« als Heimholung in die transzendente Intentionalität mit ihrer Weltvernunft (Realitätsprinzip, *common sense*, kognitive Integration, Sinnverantwortung etc.), ohne dass die Eigenphänomenaltiät des »subjektiven Lebens« als bereits *in sich* kultureller Affekt oder immanent narratives Begehren in den Blick träte. Diese Problematisierung einer radikalphänomenologischen Bedürfens-, Subjektivitäts-, Lebens- wie Kulturwirklichkeit entspricht der von Ricœur wie Henry her sich stellenden Frage, *welche Phänomenologie mit welcher Psychoanalyse zusammenstimmen kann?*[49] Wir haben gesehen, dass sich eine klassische Phänomenologie des intentionalen Bewusstseins mit der psychoanalytischen Entzifferung von Vorstellungen als einer hermeneutischen Archäologie treffen kann, weil dieselbe *ontologische* Voraussetzung betreffs »Wahrheit« geteilt wird – die Bewusstwerdung oder Sinnerhebung in eine Phänomeno-Logie der Transzendenz. Strukturell gesehen ist es dabei gleichgültig, ob die Hervor-Bringung des Sinnes als Ob-jektivierung eines »Subjekts« begriffen wird, welches sich darin erschöpft (so schon bei Kant) oder als Auf-Brechen einer »Natur«, die dieses Subjekt dann erhellt (wie etwa Schellings »Unbewusstes« und »Potenzen«). In all diesen Fällen verharrt die

48 Vgl. DlI, 232 f. u. 463 ff./DI, 229 f. u. 450 ff.; als eine konkrete Analyse zum »*Haben*-Wollen« am Beispiel des Geldes im Sinne eines »leidenschaftlichen Objekts« siehe J.-S. Hardy, *La vie investie. L'argent et ses affects chez Ricœur et Henry*, in: Hardy, Leclercq, Sautereau (éd.), *Paul Ricœur et Michel Henry*, 155–167, hier: 158 ff.

49 Vgl. bereits unsere vorherige Anm. 26, sowie U. Hoch, *Unbewusstes und Sein. Zum Verhältnis von Lebensphänomenologie und Psychoanalyse. Eine Antwort auf Rolf Kühn*, in: *Jahrbuch der Psychoanalyse 75* (2017) 47–66.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Phänomenalität in der Eröffnung eines »Außen« als Erfahrungsmöglichkeit aller Objekte aus der Ek-stasis des Seins heraus. Eine wirkliche Kritik dieser »Metaphysik der Vorstellung« ist aber nur dort möglich,[50] wo ihre ekstatische Grundvoraussetzung prinzipiell verlassen wird und damit absolute *Subjektivität* als *Affekt* oder *Begehren* einer anderen Phänomenalität zugezählt werden – dem rein immanent leiblichen »Pathos«.[51]

Freud hat an einigen Stellen seines Werkes eine solche Bestimmung des Unbewussten als reines Bedürfen versucht, das nicht nur in Abhängigkeit vom transzendenten Latenzgedanken des Bewusstwerdens her konzipiert ist. Das heißt dort, wo das Konzept des Unbewussten nicht nur *ontisch* dazu benutzt wird, um die Endlichkeit eines jeden ekstatischen Erscheinens zu beschreiben, worin jede Erscheinungsrealität als Sinn mit einem Nichterscheinen bzw. Verschwinden verbunden ist. Im Anschluss an Schopenhauer scheint Freud erahnt zu haben, dass sich das Affektiv-Unbewusste nicht darin erschöpft, die Endlichkeit eines Bewusstseinslebens anzudeuten, welches nur von einem dunklen Horizont leerer Sinnpotentialitäten umgeben ist: »Die Psychoanalyse hat diesen Schritt [der Annahme unbewusster seelischer Vorgänge] nicht zuerst gemacht. Es sind namhafte Philosophen als Vorgänger anzuführen, vor allem der große Denker Schopenhauer, dessen unbewusster ›Wille‹ den seelischen Trieben der Psychoanalyse gleichzusetzen ist.«[52] *Wille* bedeutet bei Schopenhauer gegen Kant den Ausschluss einer jeden Vorstellung aus dem lebendigen Wesen der Seele, so dass der immanent historiale Grund unseres Menschseins – der Wille oder das leibliche Bedürfen – nicht unter die Form einer »Repräsentanz«

50 Vgl. Kühn, *Postmoderne und Lebensphänomenologie*, Kap. I, 2: »Michel Henry und die Dekonstruktion der ›Metaphysik der Vorstellung‹«; R. Formisano, *Vie et représentation. Henry et Ricœur sur le problème de la praxis*, in: Hardy, Leclercq, Sautereau (éd.), *Paul Ricœur et Michel Henry*, 195–206.

51 Vgl. S. Davidson, *La phénoménologie de la vie – entre Henry et Ricœur*, ebd., 33–49. Für eine erweiterte Diskussion siehe J. Greisch, *Descartes selon l'ordre de la raison. Le ›moment cartésien‹ chez Michel Henry, Martin Heidegger et Paul Ricœur*, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques 4* (1989) 508–539; ders., *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte*, München 1993, Kap. 10: »Das verwundete Cogito. Die hermeneutische Überwindung der Reflexionsphilosophie«.

52 S. Freud, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse* (1917), in: *Gesammelte Werke 12*, Frankfurt/M. 1948, 1–12, hier: 12.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Triebes gefasst werden kann.[53] Die Grundmodalitäten unserer Erfahrung als »Subjektivität«, nämlich genau jener Wille oder der Freud'sche Trieb als »unbewusster Affekt«, erheben sich niemals vor unserem Blick in irgendeiner Art von »Welt« – und sei sie archäologisch oder passiv-synthetisch konstituiert. Demzufolge werden Wollen, Bedürfen, Affiziertwerden, Begehren usw. von uns »primär« so gelebt, dass sie unsere seelische Originarität und damit unser inneres »kulturelles Sein« als unverwechselbar pathische Subjektivität selbst sind. Genau diesen Grund, diese abgründige Nacht, die zugleich der Grund des Seins sowie unseres eigenen rein phänomenologischen Wesens ist, scheint Freud als das eigentlich »Unbewusste« im Sinne von Energie und Kraft geahnt zu haben, um damit eine mögliche Wende der Bedürfens-, Kultur- und Realitätsauffassung einzuleiten. Dies erfordert eine *andere* Phänomenologie als bei Husserl und Ricœur im Sinne der diskutierten ekstatischen Hermeneutik und kann in jeder Analyse/Therapie entsprechend berücksichtigt werden.[54]

In seinem Text von 1913 *Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewussten in der Psychoanalyse* erkennt man diese Wende der ur-phänomenologischen Erscheinensproblematik.[55] Freud legitimiert hier das Unbewusste keineswegs durch die Latenz der psychischen Gehalte mehr, sondern er zieht die *Kraft* als phänomenologische Wirktatsächlichkeit der »unbewussten Gedanken« *an sich* in Betracht – und diese Kraft als Bedürfensbewegung verdanken diese »Gedanken« ihrem *Unbewusstsein* selbst. Alles Handeln scheint hier nur aus der Nacht unserer absoluten Subjektivität *vor* jede Welt heraus möglich zu sein, das heißt in einem »Sitz des Lebens«, wo jegliche Mächtigkeit als die Kraft ihres Vermögens in den unmit-

53 Vgl. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, 159 ff.; ders., *Heidegger, Descartes, Nietzsche: Schopenhauer et le ›courant souterrain‹ de la métaphysique*, in: *Les Etudes philosophiques 102/3* (2012) 307–313; *Können des Lebens. Schlüssel zur radikalen Phänomenologie*, Freiburg i. Br., München 2017, 46–62: »Die Frage der Verdrängung nach Schopenhauer und Freud«. – Das *Historiale* oder die *Historialität* bedeutet bei Henry als rein immanente Zeitlichkeit den Übergang der Affekte ineinander, insbesondere die ständige Oszillation zwischen den beiden Grundtonälitäten Freude/Schmerz; vgl. S. Brunfaut, *Qu'est-ce que ›raconter l'histoire de la vie‹?*, in: Hardy, Leclercq, Sautereau (éd.), *Paul Ricœur et Michel Henry*, 99–109, hier: 101–102: »L'historial des affects«.

54 Vgl. ebenso F. Seyler, *Eine Ethik der Affektivität: Die Lebensphänomenologie Michel Henrys*, Freiburg i. Br., München 2010, 206 ff.

55 In: *Ges. Werke 8*, Frankfurt/M. 1948, 429–439.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

telbaren Besitz ihrer selbst eintritt, um sich so zu ergreifen, wie und was sie ausschließlich als affektives Können ist, welches mit unserem transzendentalen Ego- und Leibsein zusammenfällt. Wenn sich in dieser historialen bzw. selbstnarrativen Originarität als »Wort des Lebens« (Henry) *vor* allen »Primärprozessen« keine Differenz als Raum der Möglichkeit von (Selbst-)Vorstellung mehr auftun kann, um sich darin vor-stellend zu erfahren, dann deshalb, weil das originär immanente Handeln niemals von sich selbst als eine vor-gestellte Objektivität getrennt sein kann, sondern sich als bewegende Kraft nur in dieser »Nacht« als subjektive Praxis zu ergreifen vermag. Das *Nichtsehen* als ur-phänomenologische Bedingung des je lebendigen Handeln-Könnens ist die transzendental konkrete Potentialität selbst, um Kraft, Affekt, Lebensbewegung usw. zu sein, was als ein lebensphänomenologisches Grundprinzip für das hier in Vergleich mit Ricœur unternommene Psychoanalyseverständnis angesehen werden kann. Es bleibt daher zu unterstreichen, dass das nicht radikal aufgeklärte Verständnis von »Primärprozessen« oder ähnlichen bloß ontischen »Grundgegebenheiten« immer schon eine *ekstatische* Vorstellungs- und Zeitkategorialität einschließt, die auf jener unsichtbar affektiven Urphänomenalität beruht, welche im eigentlichen Sinne »primär« (originär) ist.[56]

Deshalb betrat Freud durch die Anerkennung eines »wirksam Unbewussten, das unbewusst bleibt und vom Bewusstsein abgeschnitten zu sein scheint«, in Unterscheidung von einem »wirksamen Vorbewussten«, das ohne Schwierigkeit ins Bewusstsein übergeht«, einen Bereich, der nicht mehr der bloß intentional eröffnete Bereich des »Sinns« ist. Damit wird die postulierte Berechtigung jeder archäologisch-teleologischen Hermeneutik auf den ekstatischen Grundlagen des abendländischen Denkens als Transzendenzprimat in Frage gestellt – und folglich die »Verdrängung« als eine bloß vorübergehende »Latenz« oder ein überwindbarer »Widerstand«. Wenn Kraft, Begehren und Energie *effektiv* die Möglichkeit ihres Handelns nur *diesseits* jeder Vorstellung zu entfalten vermögen, besteht dann das psychoanalytische, therapeutische oder phänomenologische Problem wirklich darin, sie um jeden Preis in ein »hermeneutisches Feld« (Ricœur) von Bedeutungen einzuschreiben, welches immer auf epistemologischen Vorentscheidungen beruht, sei-

56 Vgl. Kühn, *Begehen und Sinn*, 96–132.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

en sie szientistischer, erkenntniskritischer oder sprachlicher Natur? Oder ist die Grammatik und Arbeit der »Sinngebung« nicht der originären Kräftekonfrontation unterzuordnen, wo diese – unverstellt – sie selbst sein kann, das heißt reiner Affekt als radikalphänomenologische Urgegebenheit bzw. als »Mitpathos«?[57] Jede Analyse/Therapie wäre dann eine in jedem Augenblick mögliche »Geburt im Leben« in genau jenem originären Sinne,[58] dass jedes Bedürfen das *Sich-Geben* des Lebens selbst ausdrückt, welches jedes »Ich« als Subjektivität ist. Die Steigerung dieses Bedürfens oder Affekts als Begehren wäre dann zugleich die umfassende »Kultur« als jene »Gabe«, die immer nur sich selbst und ihre eigene, rein phänomenologisch verspürte Lebendigkeit in der »Trunkenheit« dieses ihres reinen »Seins« als Leben – gemeinsam mit allen »Anderen« – will.[59]

Freuds radikal genommene Affektenlehre führt so zur Inbetrachtnahme einer *anderen* Phänomenalität, welche das Bedürfen als Bewegung in seinem transzendental lebendigen Können bei allen Individuen es selbst sein lässt, ohne es durch jene Vorstellungen zu verfremden, wie sie auch jede ekstatisch hermeneutische Phänomenologie impliziert. Auf dem Grund des »psychisch Unbewussten« existieren nicht nur »unbewusste Vorstellungen«, sondern dieses »psychische Sein« ist *unhintergehbarer Affekt*, von dem Freud in »Das Unbewusste« schrieb, dass er *nie unbewusst* sei: »Wenn wir den richtigen Zusammenhang wieder herstellen, heißen wir die ursprüngliche Affektregung eine ›unbewusste‹, obwohl ihr Affekt niemals unbewusst war, nur ihre Vorstellung der Verdrängung erlegen ist.«[60] Insofern der Affekt nur »unbewusst« genannt wird, da er die Sichtbarkeit (Vor-stellung) als Erscheinungsweise von »Welt« (Transzendenz) zurückweist, stehen Psychoanalyse und Lebensphänomenologie vor einer vergleichbaren Aufgabe – nicht mehr den

57 Vgl. Henry, *Affekt und Subjektivität*, 140–162: »Mitpathos als Gemeinschaft«.

58 Zur Verwirklichung einer »zweiten Geburt« vgl. M. Henry, *C'est Moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris 1996; dt.: *»Ich bin die Wahrheit«. Für eine Philosophie des Christentums*, Freiburg i. Br., München 1997, Kap. 9.

59 Vgl. mit Rückverweis auf die »Trunkenheit des Lebens« bei Nietzsche: M. Henry, *Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik*, Freiburg i. Br., München 1994, 112 ff. (Studienausgabe 2016).

60 In: *Ges. Werke 10*, Frankfurt/M. 1947, 276; zum »nie unbewussten Affekt« vgl. M. Borch-Jacobsen, *L'inconscient malgré tout*, in: *Les Études philosophiques 1* (1988), 1–16.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Grund unserer »Seele« einem Licht als Schau, Theorie, Deutung, Sinn etc. zugänglich zu machen, sondern die originäre Phänomenalisierung als selbst-narrative Affektivität zu erproben. Für die Analyse/Therapie erwüchse daraus die Aufgabe, die tiefsten Schichten unseres Seins als rein phänomenologisches Leben nicht mehr nur *negativ* zu bestimmen, das heißt durch den bloßen Abweis der »Bewusstheit«. Und die Lebensphänomenologie müsste ihrerseits darauf achten, dass das tiefenpsychologisch nahe gelegte Unbewusste einer transzendentalen Affektivität nicht mit der Dimension irgendeines »vitalen« Seienden vermischt wird – beispielsweise mit einem ontisch Unbewussten, welches allein bio-chemischen Prozessen, gehirnphysiologischen Gegebenheiten, psychiatrischer Nosologie oder einem genetischen Informationscode gehorcht.[61] Denn selbst wenn festgehalten wird, dass die Nicht-Unbewusstheit des Affekts bei Freud unser »Triebschicksal« betreffe und keine Aussage über den »Trieb« als solchen bildet, bliebe dennoch die Frage nach der radikalphänomenologischen Bestimmung der Affektivität offen, wonach ihr ein originäres Eigenwesen losgelöst von jeder Repräsentanz zukommt – so wenn Henry[62] schreibt, dass »der Grund des Unbewussten als Affekt nichts Unbewusstes sein kann«.

Jede Weise, das Einwirken eines materiellen Faktors auf eine seelische Realität zu erklären, bleibt hypothesengebunden, weil dabei immer schon eine mögliche Einheit als solche vorausgesetzt ist, die aber an sich erst konstituiert werden soll. So ist auch die Repräsentanztheorie Freuds nach Ricœur ein Postulat ohne wirklichen Beweis,[63] da die topische Trennung von Bewusst/Unbewusst nur

61 Außer der Arbeit von K. Wondracek (Anm. 34) als Untersuchung zum Verhältnis von Lebensphänomenologie und Psychoanalyse vgl. zudem R. Ballbé, *Die Lebensphilosophie M. Henrys: mit den Augen eines Psychiaters*, in: R. Kühn, S. Nowotny (Hg.), *Michel Henry. Zur Selbsterprobung des Lebens und der Kultur*, Freiburg i. Br., München 2002, 243–264; E. Galactéros, *Apport de Michel Henry à la pratique de la vie immanente dans l'intersubjectivité de la rencontre médicale*, in: J.-M. Brohm, J. Leclercq (éd.), *Michel Henry*, Lausanne 2003, 408–418; M. Schadt, *Psychiatrie und Lebensphänomenologie*, in: G. Funke, R. Kühn, R. Stachura (Hg.), *Existenzanalyse und Lebensphänomenologie: Berichte aus der Praxis*, Freiburg i. Br., München 2005, 11–20.

62 *Généalogie de la psychanalyse*, 369; zur Diskussion um ein »vitalistisches« Prinzip in der Phänomenologie vgl. G. Jean, *Force et temps. Essai sur le »vitalisme phénoménologique« de Michel Henry*, Paris 2015.

63 Vgl. Ricœur, DlI, 139 f./DI, 138 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auf naive Weise wiedergibt, was zwei Wesensformen der Phänomenalität als solcher entspricht – der Dingphänomenalisierung als Erscheinen und Verschwinden in der Weltekstasis einerseits und der urimpressionalen Leiblichkeit als »Fleisch« (*chair*) in seinem absolut subjektiven Bedürfen andererseits.[64] Im Ekstatisch-Dimensionalen, das heißt in Husserls »Noematik« oder Heideggers »Lichtung«, sind beide voneinander wie getrennt. Aber da sich der Blick und die Ekstase immanent selbstaffizieren, vermag nichts ins Licht des Sichtbaren zu treten, was nicht *zuvor* zu seinem eigenen Können im unsichtbaren Pathos geworden ist. In diesem Sinne bliebe es prinzipiell problematisch, die phänomenologische Möglichkeit eines »Bewusstseins-Blicks« auf die reine Lebensselbsterprobung einzufordern, bzw. das »wirkliche Leben« geschichtlich-biographisch *zwischen* Immanenz und Transzendenz anzusiedeln, ohne letzteres dadurch um seine singuläre Eigenwirklichkeit zu bringen, welche in Analyse/Therapie jeweils zu verwirklichen bleibt.[65]

Vorstellungsaktualisierung wie deren Bindung an Widerstand setzen stets schon einen Affekt als »Meta-Genealogie« voraus, welche diese oder andere Vorstellungen hervorbringt bzw. verdrängt. Deshalb bleibt das Vorstellungsschicksal der Affektautonomie untergeordnet, und es gibt kein »Heil« durch irgendein distanziertes Erkennen (Sinn), wie wir im Gespräch mit Ricœur herausstellen möchten. Die Bewusstwerdung als »Subjektivierung« ist nicht jenes Ziel, für das die triebhafte Bedürfnisübertragung als Veränderung ihrer selbst nur ein »Mittel« wäre. Das Ziel affektbestimmter Triebwiederholung als »Wiedererleben« kann nur das rein ipseisierte *Le-*

64 Vgl. M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris 2000; dt.: *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*, Freiburg i. Br., München 2002, Kap. 22–23.

65 Zur Rolle der Metaphern und Symbole hierbei vgl. J. Leclercq, *Peut-on vivre sans la métaphore? Réflexion sur l'idéologie et l'utopie, Henry entre Ricœur et Derrida*, in: Hardy, Leclercq, Sautereau (éd.), *Paul Ricœur et Michel Henry*, 59–73. Dass die »Sprache des Lebens« nach Henry letztlich keine Metaphorologie kennt, hat er gleichfalls in seiner Diskussion mit Jean Greisch anlässlich seiner letzten Schriften deutlich gemacht; vgl. *Réponses aux quatre intervenants, à Jean Greisch*, in: *Transversalités. Revue de l'Institut Catholique de Paris 81* (2002) 83–124, hier: 83–93; nachgedruckt in: Henry, *Phénoménologie de la vie, t. V*, 137–183. Da Greisch als hermeneutischer Philosoph Ricœur sehr nahestand, können die Antworten an ihn auch auf letzteren bezogen werden.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ben selbst sein,[66] das heißt seine inner-narrative oder pro-duktive Erfüllung. »Wahrheit« ist daher eine rein subjektive Kategorie, mein unmittelbar leibliches »Fleisch«, das ich allen Dingen verleihe, so dass »Wahrheit« originär niemals die »Übereinstimmung« mit einer Theorie oder einem distanziert Objektiven (»Realen«) im Sinne einer gedanklichen »Einsicht« der »Ich-Instanz« darstellen kann.[67] Für jede Wahrheit bleibt das originäre Sich-Geben des selbstaffektiven, urimpressionalen Pathos notwendig. Von solch prinzipiell fleischlicher Wahrheit zeugt jedes Bedürfen, welches nicht durch ausschließliche Projektionsbündelung jeder Art von der Psychologie domestiziert werden darf, wenn seinem phänomenologischen Eigenwesen als je individuiertem Grund allen Erscheinens entsprochen werden soll, welches unser Menschsein als radikalphänomenologische bzw. analytisch-therapeutische Wirklichkeit selbst bildet.

5. Ergebnisse des Vergleichs zwischen Ricœur und Henry

Der Psychoanalyse von Freud bis Lacan und darüber hinaus ist jedes Ursprungs- und Einheitsdenken suspekt, weshalb sie ihren eigenen analytischen Kern gegen jedes theoretische Erfassen absichert, den intersubjektiven Akt der »Übertragung« von außen verstehen zu wollen. Allerdings hat die Psychoanalyse ihrerseits eine epistemologische Minimalannahme, die nicht ohne geringe diagnostische und theoretische Konsequenzen bleibt, nämlich das »Unbewusste«. Zwischen diesen beiden vorausgesetzten Polen, vermittelt durch die Annahme der »Repräsentanz«, bewegen sich der hermeneutische und radikalphänomenologische Verständnisversuch Ricœurs und Henrys, wobei für den ersteren das zu versöhnende »verwundete Cogito« und für den zweiten eine ur-passible Ipseität im Mittelpunkt der Auseinandersetzung steht. Die Psychoanalyse kennt keine solche *Ipseität* als transzendentale Einheit von Freude und Schmerz, so

66 Für dieses lebensphänomenologische Verständnis von »Übertragung« vgl. M. Henry, *Mitpathos als Gemeinschaft,* in: *Affekt und Subjektivität*, 154ff.; Kühn, *Der therapeutische Akt*, 188–212.

67 Zum Zusammenhang von »Ich-Ökonomie« und »Realitätsprinzip« nach Freud vgl. auch Ricœur, DlI, 292 ff./DI, 285 ff., der diesen Bezug als »Ethik der Psychoanalyse« positiv wertet.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dass sie auch kaum vom *Leiden* spricht, sondern von »Störungen«, »Verdrängungen« und »Verwerfungen«. Für Henry ist jedoch jedes subjektive Leid mit dem originären »Sich-Ertragen« (*se supporter*) des absolut phänomenologischen Lebens unzertrennbar verbunden, wodurch keine Analyse/Therapie dieser Leidfrage als bloß »narzisstischer Illusion« oder »phantasmatischem Allmachtsgefühl« ausweichen kann.[68] Ricœur kennt in seiner Frühschrift *L'homme faillible* eine »Pathetik des Elends« als radikale Diskrepanz zwischen Endlichkeit/Unendlichkeit, die durch Platon und Pascal motiviert ist,[69] um daraus eindringlich ein »dezentriertes Subjekt« im Bereich von Erkennen, Handeln (Willen), Fühlen und lebensweltliche Geschichte zu erarbeiten, was Freuds tragischer Dualität von Libido/Ich sowie Begehren/Überich[70] näher steht als der ursprünglichen Einheit der Ipseität als transzendentaler Affektivität in der Lebensphänomenologie Henrys.

Daraus ergeben sich naturgemäß unterschiedliche Lesarten der Psychoanalyse, denn insofern Ricœur ein »unmittelbares Wissen« des Bewusstseins ablehnt, um stattdessen eine subjektivierende »Hermeneutik des Sinns« zu entwickeln, destruiert Henry jede Bewusstseinsvorstellung als Zugang zur lebendigen Ipseität, um dergestalt das pathische oder »affektive Bewusstsein« (*passio*) in einem für jede »Deutung« und für jeden »Sinn« unsichtbaren »Unbewussten« selbst zu erblicken, wobei – neben Meister Eckhart und Maine de Biran – eine entsprechende Descartesinterpretation im Hintergrund steht.[71] Der Annahme Ricœurs, dass sich Psychoanalyse und intentionale Phänomenologie einander annähern lassen, stimmt Henry zu, was die Auslegung von menschlichen Verhaltensweisen im Welthorizont betrifft, ohne diese dadurch allerdings in ihrem *naturierenden* Hervorbringungsprinzip des Lebens selbst zu erfassen.

68 M. Schneider, selbst Psychoanalytikerin, hebt diese mangelnde Berücksichtigung des Leids bei Freud hervor; vgl. *Le sujet en souffrance*, in: A. David, J. Greisch (éd.), *Michel Henry, l'Epreuve de la vie*, Paris 2001, 281–298.

69 Als *memoria passionis* diskutiert bei P. Schroffner, *Erinnerung – Herausforderung und Quelle christlicher Hoffnung. Paul Ricœur und J. B. Metz im Spannungsfeld von maßvoll gerechtem Gedächtnis und gefährlicher Erinnerung*, Innsbruck, Wien 2018, 403 ff.

70 Vgl. insbesondere zum »Überich« Ricœur, DlI, 224 ff. u. 315 f./DI, 200 ff. u. 306 f.

71 Vgl. Henry, *L'Essence de la manifestation*, 5 ff. u. 385 ff.; *Généalogie de la psychanalyse*, 17–52: *»Videre videor«*; *Inkarnation*, 107–124.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Ablehnung einer unmittelbaren Selbstgewissheit des Ego bei Freud wie Ricœur wird daher zu jenem maßgeblichen Einwand, dass die *intentional* begehrende Sinnbildung einer *anonym* fungierenden Subjektivität bzw. einem ontisch-empirischen Prozess »in der dritten Person« ausgeliefert wird.[72] Diese Dunkelheit nährt das hermeneutische Unterfangen schlechthin, insoweit jeder Sinn von weiteren Horizonten mit aktiven und passiven Synthesen umgeben ist, welche eine solche Hermeneutik als prätendierte »Sammlung des Sinns«[73] ebenso unendlich werden lassen wie die »asymptotischen« Deutungsinterventionen in der Kur. Nach unserem Verständnis sind für eine effektiv analytisch-therapeutische Arbeit alle drei Stufen für eine Annäherung an die »primäre Traumatisierung« zu integrieren, nämlich deren ko-affektiver Mitvollzug als »Empathie«, der existenzhermeneutische Sinnaufweis und die gegen-reduktive Ipseisierung als absolutes Pathos. Deshalb begrüßen wir den Vorstoß von Marc Maesschalck, diesbezüglich von *drei* notwendigen *Genealogien* zu sprechen: 1) die lebensweltlich gemeinsame Verortung von Patient/Analytiker; 2) die dekonstruktive Vorstellungsarbeit für nicht fixierte Sinnzusammenhänge und 3) die Reduktion analytisch-therapeutischer Intentionalität, um die je eigene Realisierung des rein Pathischen im Sinne lebendiger Passibilität zu erproben.[74]

Werden diese drei Bezüge für die analytisch-therapeutische Praxis berücksichtigt, dann lassen sich Ricœurs wie Henrys Beitrag zur Psychoanalyse *integrativ* lesen, ohne Phänomenologie zu Psychoanalyse – und umgekehrt – werden zu lassen.[75] Die »Schranke«, die Ricœur mit Freud zwischen Unbewusst/Bewusst festhält, ist dann vielleicht geringer, als er vorgibt, insofern er selber keine Verschränkung von analytisch-therapeutischer *Praxis* und *Theorie* für sich vornimmt, sondern eine rein philosophische Arbeit durchführt, obwohl er bekennt, dass sein Freud-Kommentar wie eine Art »Lehranalyse« für ihn gewesen sei.[76] Dies wird verständlich, wenn man

72 Vgl. N. Depraz (éd.), *Première, deuxième, troisième personne*, Bukarest 2014.

73 Vgl. DlI, 38–42: »L'interprétation comme récollection du sens« (DI, 41–45).

74 Vgl. »Attention et subjectivation. D'une réduction ›contre-pathétique‹«, in: M. Enders (Hg.), *Immanenz und Einheit. Festschrift zum 70. Geburtstag von Rolf Kühn*, Leiden, Boston 2014, 46–62, hier: 51 ff.

75 Vgl. Ricœur, DlI, 410–439/DI, 399–428, dass Psychoanalyse keine Phänomenologie darstelle.

76 Vgl. Ricœur, *Kritik und Glaube*, 47 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

an seine strukturelle Übereinstimmung zwischen dem intentionalen Bewusstsein und dessen begehrender Sinn-Teleologie denkt, sich stets neue – kulturell unendlich offene – Sinnfelder zu erschließen, welche »Archäologie« des Subjekts und Hermeneutik der Symbole als »Narrativität« der Subjektivierung zusammenführen. Damit holt er allerdings weder die Praxis der »Wiederholung« noch der »Übertragung« von libidinösen Kräften in der psychoanalytischen Kur unmittelbar ein, die nichts Reflexives haben, wie auch Ricœur weiß. Er begnügt sich mit der Heimholung des Affekts in ein über Husserl hinaus erweitertes »hermeneutisches Feld«, während Henry diese Kraft als Affekt mit dem Sich-Erleiden/Sich-Erfreuen der Ipseität selbst korreliert, welche durch keine analytisch-therapeutische Technik beherrscht werden kann – und sich dadurch gleichfalls dem klassischen Sinnverstehen als »Hermeneutik« entzieht. Einigkeit mit Ricœur besteht allerdings darin, dass die Psychoanalyse keine reine Beobachtungswissenschaft darstellt, sondern sich gerade auf singuläre Weise der praktischen Problematik des individuellen Übergangs von Trieb/Sinn stellt.

Aber lässt sich dieser Übergang vollkommen im Raum der Vorstellung als »Repräsentanz« von Trieben verstehen, wie Freud und Ricœur anzunehmen scheinen? Letzterer gesteht zu, dass der Trieb diesseits der Schranke zwischen Bewusst/Unbewusst *unerkennbar* für den Bereich der Bedeutung bleibt. Aber das dezentrierte Subjekt hinsichtlich einer solchen Abhängigkeit soll dennoch den Weg in eine gewisse Befreiung von dieser libidinösen Unterwerfung einschlagen können, indem Ricœur eine phänomenologische *Homogenität* zwischen Bewusst/Unbewusst annimmt. Dies heißt aber nicht nur, dass es sich um eine »*relative* Andersheit« handelt, wie es auch die Psychoanalyse weitgehend annimmt,[77] sondern letztlich um eine Gleichstellung der Phänomenalität selbst zwischen Bewusst/Unbewusst – nämlich des Bewusstseins insgesamt als *Re-präsentation*. Henry hebt deshalb kritisch hervor, dass der Übergang des latenten in ein aktuelles Bewusstsein in seiner Phänomenalisierung ein »Be-

77 Wir können hier nicht auf die praktische Problematik eingehen, dass es hinter der »Verdrängung«, die prinzipiell bewusst werden kann, noch eine fundamentalere »Verwerfung« (*forclusion*) gibt, die jedem Zugang im Entstehen des Begehrens (*désir*) als solchem entzogen sei, wie Lacan dies nach wenigen Hinweisen bei Freud weiter herausgearbeitet hat; vgl. J.-C. Maleval, *La forclusion du Nom-du-Père. Le concept et sa clinique*, Paris 2000, 33 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wusst-werden« darstellt, welches das Bewusstsein selber als diese Bewegung des Werdens (*devenir*) bestimmt. Damit ist eben die Repräsentanz der psychischen Wirklichkeit in die Ekstase der Bedeutung eingeschrieben, während das phänomenologische Eigenwesen des Triebes für immer in seiner nicht-repräsentierbaren »Nacht« verbleibt. Der methodische wie inhaltliche Unterschied zwischen Ricœur und Henry besteht daher grundsätzlich zwischen *Homogenität* und *Heterogenität* des Erscheinens, welches sich nicht ohne ein rein immanentes Selbsterscheinen phänomenalisieren könnte, um effektiv zu sein.

Wo allein eine Phänomenalisierung durch die Intentionalität vorausgesetzt wird, welche eine affektive Teleologie des Begehrens – bzw. der »Begierde« nach Hegel[78] – zu integrieren versucht, kann es schließlich nur eine *permanente* Sinnprojektion als Hermeneutik des endlichen Selbst geben. Bei Freud wie bei Ricœur ist die dadurch gegebene Dezentrierung des Bewusstseins ein konfliktuelles »Zerrissensein« des Selbst zwischen einem Phantasma der Unterwerfung (Trieb) und einer angestrebten Selbsttransparenz (Sinn). Dadurch verbleibt die analytische Kur wie die reflexiv phänomenologische Vermittlung von Trieb/Vorstellung in einem unaufgeklärten Phänomenalisierungsverständnis angesichts unserer originären Subjektivität als Ipseität im Sinne von Sicherleiden/Sicherfreuen. Weder Ricœur noch Henry wollen zum anfänglich analytischen Naturalismus wie Szientismus Freuds zurück, aber es bleibt zu fragen, inwieweit eine energetische Hermeneutik und Symbolik der Kraft nicht dennoch davon berührt bleibt, selbst wenn Ricœur eine Einbildungskraft berücksichtigt, welche die »Intrige« der Subjektivität durch die Verschränkung von energetischer Symbolik und produktiv Imaginärem fassen soll. Denn das sich durch sein ganzes Werk ziehende Postulat einer *Versöhnung*, die sowohl den Einzelnen wie die lebensweltliche Geschichte umfasst, ist jene narrative Hermeneutik, welche die aus der Einbildungskraft geborenen Metaphern als »Intrigen« der Erfahrung zu vereinen sucht, ohne daraus eine Totalisierung der Geschichte im Sinne Hegels abzuleiten.[79] Henry setzt

78 Vgl. Ricœur, DlI, 491–495: »L'indépassable de la vie et du désir« (DI, 480–484).

79 Vgl. DlI, 45 f./DI, 48 f., zur »Erweiterung des Bewusstseins« durch die »Ökonomie der Triebe« im Sinne einer »Mytho-Poetik« der Einbildungskraft; P. Ricœur, *La métaphore vive*, Paris 1975; dt.: *Die lebendige Metapher*, München

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dagegen ein *unmittelbares* Sich-Selbst-Ergreifen der Subjektivität als ihre je singuläre Selbstaffektion, was keineswegs ausschließt, dass er der transzendentalen Einbildungskraft eine Vermittlung zwischen Leben/Welt zukommen lässt. Dies hat zugleich zur Folge, dass sich die subjektive Beladenheit mit der originär passiblen »Last des Lebens«, die bis zur »Unerträglichkeit« reichen kann, vorübergehend über Bilder oder Halluzination davon zu lösen versucht, ohne sich allerdings jemals wirklich vom originären Leben trennen zu können.[80] Hier liegt die größte Schwierigkeit für eine rein umwelthaft orientierte Analyse/Therapie, insofern sie das »Lustprinzip« mit dem »Realitätsprinzip« versöhnen will und dabei nach Freud und anderen einen spekulativen »Todestrieb« der Rückkehr zum Anorganischen annehmen muss, was einer Hypostase der Weltphänomenalität gleichkommt.[81]

Die Debatte zwischen Ricœur und Henry zur epistemologischen Einschätzung der Psychoanalyse läuft folglich darauf hinaus, dass es – radikalphänomenologisch gesehen – keine Repräsentanz des Affekts als Pathos oder Lebenspassibilität gibt. Hiermit klärt sich, dass 1) die transzendentale Affektivität das Wesen des lebendig Unbewussten selbst darstellt, und 2) dadurch das Unbewusste sich effektiv seiner selbst »bewusst« ist, nämlich als je unmittelbar affektive Selbsterprobung.[82] Die »Archäologie« der Psyche im Sinne Ricœurs kann daher nicht allein auf dem Hintergrund einer sicht-

1986. Dabei meint die *Intrige* eine Verwicklung von Ereignissen, die gemäß dem Prinzip einer »übereinstimmenden Unvereinbarkeit« (*discordance concordante*) die Geschichte mit dem Erlebten verbindet; siehe P. Ricœur, *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique*, Paris 1983; dt.: *Zeit und Erzählung. Bd. I: Zeit und historische Erzählung*, München 1988; C. Del Mastro, *De la co-référence à la co-impression. La phénoménologie henryenne du langage au prisme de* Temps et récit *de Ricœur*, in: Hardy, Leclercq, Sautereau (éd.), *Paul Ricœur et Michel Henry*, 73–98, hier: 86 ff.

80 Vgl. Henry, *Die Barbarei*, 278 ff. Das Romanwerk Henrys ist eine fiktionale Konkretisierung dieses Verhältnisses von Imaginärem und Leben; vgl. R. Kühn, *Wie das Leben spricht. Narrativität als radikale Lebensphänomenologie. Neuere Studien zu Michel Henry*, Chams (CH) 2016, 277–312, zu dieser bildhaften Meta-Genealogie des Individuums.

81 Vgl. S. Freud, *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften*, Frankfurt/M. 2014, 193–250: *Jenseits des Lustprinzips* [1920], hier bes. 222 ff.; J. Laplanche, *Leben und Tod in der Psychoanalyse*, Olten 1974.

82 Vgl. Thiboutot, *Le sujet entre approches phénoménologique et psychanalytique*, 79 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bar machenden Sinnbildung ansetzen, sondern hat die pathische Originarität der unsichtbar verbleibenden Affektivität zu integrieren. Damit lässt Henry gegenüber Freud wie Ricœur die Wirklichkeit des rein phänomenologischen Lebens zu einer unbedingt vorausliegenden Selbstgebung werden, wodurch die tiefsten libidinösen Kräfte und Bewegungen der Psyche nicht ins Außen der Welt als Prozess unstatthafter Anonymisierung des selbstaffektiven Lebens verlegt werden können.[83] Obsolet ist damit das anfängliche Vorhaben Freuds, die nervösen »Bahnungen« organisch materielle Effekte im seelischen Leben wieder zu finden, was Lacan[84] dann für die Kur durch den Primat der Signifikantenkette und ihrer ich-imaginären Verknüpfungen aufhob. Mit Henry steht am Anfang jeglicher Subjektivierung die ursprünglich leibliche Phänomenalisierungseinheit von Leben/Welt als Einheit von Begehren/Sinn, was als radikalphänomenologisches Ergebnis dann in der Analyse/Therapie fruchtbar gemacht werden kann.[85] Dabei ist die methodische Erscheinensheterogenität von Affekt/Vorstellung nicht zu verkennen, die jedoch für den Patienten/Analysanden auf ihre originäre Wurzel zurückzuführen ist – nämlich als unmittelbar transzendentale »Geburt« oder »Selbstumschlingung« im Leben. Affizieren und Affiziertwerden sind somit schließlich identisch, weshalb auch jede Vorstellung in ihren affektiven Ursprung zurückgeführt zu werden vermag, ohne damit die methodischen Schritte zu vermischen, das heißt Vorstellungsklärung als individueller wie lebensweltlicher Sinn über die Sprache in der *talking cure* einerseits sowie Vollzug von Übertragung/Gegenübertragung als reiner Affektaustausch andererseits.

Denn der Affekt (Trieb) gibt sich als Hervorrufen oder Verdrängen von Vorstellungen, die für das jeweilige Subjekt schmerzvoll sind oder Unlust hervorrufen, wodurch jedoch das originäre »Er-leiden« der Ipseisierung über die affektive Wiederholung in der Übertragung ergriffen zu werden vermag, wodurch die Analyse/Therapie selbst zu einem meta-genealogischen Bezug zum Leben als solchem werden kann. Gegenüber der »Pathetik des Elends« oder der »Dezentrie-

83 Vgl. M. Henry, »Phänomenologie des Lebens«, in: *Affekt und Subjektivität*, 13–32.

84 Vgl. zum Beispiel *Le Séminaire livre XVIII: D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris 2007.

85 Vgl. Kühn, *Begehren und Sinn*, 341 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rung des Subjekts« beinhaltet dies, dass sich eigentlich kein Ich als »Mich« im Sinne der Ipseität in ihrer originären Passibilität wirklich verlieren kann – eine fundamentale Gegebenheit, die an sich über die *affirmation originaire* gemäß Jean Nabert auch bei Ricœur[86] grundsätzlich präsent war. In seinem Freudbuch hat sie sich allerdings nicht effektiv durchgesetzt, weil die gesuchte *epistemologische* Erweiterung der Hermeneutik um den psychoanalytischen Bereich des Triebes im Vordergrund stand. Oder anders gesagt, ist diese »Ur-Bejahung« zwar ein »unüberwindbar« passives Leben wie das Begehren, aber sie durchquert die Unendlichkeit der Kulturgestalten. Dadurch vermittelt sie im Sinne Platons das Selbe und das Andere, um eine Befriedigung nur durch die gegenseitige Anerkennung zu finden. Damit ist diese »Ur-Bejahung« ein unmittelbarer Ausdruck des Lebens, aber letzteres fungiert als *Differenz* zwischen Ego und Selbst, so dass die Verbindung zwischen Leib und Selbst teleologisch bleibt, das heißt, über Begehren, Sprache und Übertragung hat sich seine Einheit erst durch die analytisch-therapeutische Beziehung zu erstellen.[87] Mit dem frühen Ricœur gesprochen, bleibt dieses Leben jedoch eine »Traurigkeit der Kontingenz« bzw. ein »Konflikt der Werte« im Sinne eines »unauflösbaren Problems«.[88]

Die radikal ursprüngliche Einheit von Sicherleiden/Sicherfreuen gemäß Henry ist hingegen konstitutiv immer schon gegeben, wodurch die mögliche »Unerträglichkeit« des Lebens nicht verneint wird, aber ihrerseits nicht in das Phantasma einer Bereinigung der Affekte oder einer bloßen Anpassung an die Realität verfallen kann. Denn die permanent »endogene Erregung«, von der Freud für Libido und Trieb somatisch ausgeht, ist letztlich als das sich ständig selbst-affizierende Leben zu verstehen, von dem es diesseits der psychologischen Vorstellungsebene keinerlei Distanzierung zu geben vermag. Wird eingesehen, dass *Freude/Leid* eine Ursprungseinheit bilden, dann kann auch nachvollzogen werden, dass *Leiden/Kraft*

86 Vgl. »L'acte et le signe selon Jean Nabert«, in: *Le conflit des interprétations*, 211–221; *De l'interprétation*, 41 f. (dt. 48 f.), spricht dann von einem »ursprünglichen Wort«, welches mich im Symbol als mich »anrufender Sinn« miteinbezieht.

87 Vgl. DlI, 78 f., 449 f. u. 491 f./DI, 80 f., 438 f. u. 480 f.

88 Vgl. VI, 115 u. 422; dazu Davidson, *La phénoménologie de la vie – entre Henry et Ricœur*, 43 ff.; A. Gléonec, *Vie, mortalité et histoire: l'herméneutique ricœurienne face aux phénoménologies du corps*, in: *Les Etudes philosophiques 111,* no. 4 (2014), 589–607.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einander bedingen,[89] wie es Nietzsche und Kierkegaard ebenfalls schon erkannt hatten, wodurch Phänomenologie wie Psychoanalyse diesem Ab-grund der menschlichen Erfahrung als je unhintergehbarer *Erprobung* nicht ausweichen können. Das Gespräch zwischen Ricœur und Henry mit Blick auf die Psychoanalyse kreist somit um diese *Abgründigkeit*, ohne sich dadurch dem »Verdacht«[90] einer unstatthaften *theoretischen* »Ursprungseinheit« oder »Letztfundierung« ausliefern zu müssen. Gewiss, Verdacht und Vertrauen gehören bei Ricœur zusammen wie Symbol und Reflexion in ihrer Zirkularität, aber dadurch bleibt die Abgründigkeit der gelebten »Präsenz« eine *Spannung* zwischen Gedächtnis und Hoffnung. Dementsprechend muss die Selbstapperzeption als unmittelbares Gefühl der Subjektivierung im Sinne einer *réflexion réfléchissante* stets die Ebenen von Sprache, Reflexion, Selbstaneignung und Ipseität in solcher Subjektivierung durchlaufen, um sich dergestalt im Sinne Spinozas *ethisch* zu vollenden,[91] obwohl eine Ursprungseinheit radikalphänomenologisch gegeben sein muss, um diese Bewegung (*conatus*) von Begehren/Anstrengung überhaupt vollziehen zu können. Dies lässt verständlich werden, warum der reine Affekt als innere Bewegung des Triebes dessen Verwirklichung oder Entlastung anstrebt[92] – und nicht zunächst einen *sprachlichen* Ausdruck im Sinnbereich, sofern letzterer nie jene primordiale Angst aufheben kann, welche mit Affekt und Trieb als solchen verbunden bleibt, nämlich als die genannte »Unerträglichkeit« oder »Abgründigkeit« der Erprobung des Lebens schlechthin.

89 Vgl. R. Kühn, *Alles, was leiden kann. Zur Ursprungseinheit von Freude und Leid*, Dresden 2019.

90 Vgl. Ricœur, DlI, 42–46: »L'interprétation comme exercice du soupçon« (DI, 45–49).

91 Vgl. DlI, 49 ff./DI, 52 ff.

92 Vgl. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, 182 f.; dazu Proença, *La signification de l'inconscient: psychanalyse, herméneutique et phénoménologie de la vie*, 127 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Michael Steinmetz

Die Nicht-Koinzidenz des Ich mit sich selbst

Zur Dialektik von Selbstheit und Andersheit in Paul Ricœurs früher Dezentrierung des Subjekts

1. Ricœurs Dezentrierung des Subjekts als Dialektik von Selbstheit und Andersheit (1162) | 2. Das Grundmodell der Dialektik von Selbstidentität und Andersheit in Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1169) | 3. Der Niederschlag des dialektischen Grundmodells in der Reflexionsphilosophie Jean Naberts (1175) | 4. Das dialektische Grundmodell von Selbstheit und Andersheit in Ricœurs Konzept der Nicht-Koinzidenz des Ich mit sich selbst (1182) | 5. Synthese (1192)

Paul Ricœurs frühe Philosophie des Selbst reiht sich auf den ersten Blick in eine Tradition der Dezentrierung des Subjekts ein, die in der französischen Philosophie um die Mitte des 20. Jahrhunderts Konjunktur hatte. Exemplarisch sei in diesem Zusammenhang auf Sartres Diktum verwiesen, das Ich sei, was es nicht ist, und sei nicht, was es ist,[1] oder auch auf Lacans These: »Le noyau de notre être ne coïncide pas avec le moi.«[2] Auch für Ricœur ist Subjektivität nicht mehr durch eine unmittelbare Identität des Subjekts der Reflexion mit dem Objekt der Reflexion in der reflexiven Selbstbeziehung konstituiert, vielmehr ist die Struktur von Subjektivität durch eine Dialektik[3] von Selbstheit und Andersheit geprägt, die Ricœur in den

1 Vgl. J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1943, 109.

2 J. Lacan, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris 1978, 66.

3 Eine genaue Bestimmung des Begriffs der Dialektik ist problematisch. Geistesgeschichtlich tritt der Begriff in einer Vielzahl unterschiedlicher Verwendungsweisen auf. Dennoch lassen sich im Anschluss an Wolfgang Röd verschiedene Eigenschaften neuzeitlich dialektischer Philosophie identifizieren, welche den Gebrauch des Begriffs der Dialektik an dieser Stelle plausibilisieren können. Als erste Eigenschaft identifiziert Röd die dialektische Vermittlung, d.h. jede Form der Unmittelbarkeit ist von einer dialektischen Philosophie ausgeschlossen. Damit ist eine unmittelbare Gegebenheit von Objekten ebenso ausgeschlossen wie auch das Subjekt nicht Gegenstand unmittelbarer Erkenntnis sein kann. Als zweites

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

60er und 70er Jahren begrifflich als *Nicht-Koinzidenz des Ich mit sich selbst* fixiert. Dieses Konzept verabschiedet die Funktion unmittelbaren Selbstbewusstseins als fundamentale Konstitutionsbedingung bewussten Sinns. Stattdessen geht daraus ein Subjekt hervor, »qui se pose mais ne se possède point; un Cogito qui ne comprend sa vérité originaire que dans et par l'aveu de l'inadéquation, de l'illusion, du mensonge de la conscience actuelle.«[4]

In seinem 1960 publizierten anthropologischen Entwurf *L'Homme faillible* unternimmt Ricœur den Versuch, die Nicht-Koinzidenz mithilfe eines reflexiven Modells zu deuten, das eine dialektische Dreieinheit der Momente von Urbejahung (*affirmation originaire*), existenzieller Negation und Vermittlung im Streben bzw. Begehren beschreibt. Dieses Modell wird auch über *L'Homme faillible* hinaus den Kern von Ricœurs Philosophie des Selbst bilden – insbesondere hinsichtlich seines Konzepts der konkreten Reflexion.[5] In der Sekundärliteratur wird mitunter die These vertreten, diese dialektische Dezentrierung des Subjekts weise genuine Parallelen zur Hegelschen Dialektik auf.[6] Die Vermutung liegt durchaus nahe, ist doch die

---

Charakteristikum nennt Röd den Gedanken des dialektischen Widerspruchs. Dieser basiert auf der Annahme, dass Widersprüche, die in einer nicht-dialektischen Philosophie schlicht auf Aporien führen, in einer dialektischen Philosophie als sich ergänzende Momente in einer übergeordneten Totalität aufgehoben werden können. Damit ist bereits das dritte Charakteristikum genannt, die dialektische Aufhebung. Negativ drückt die Aufhebung aus, dass die einzelnen Momente der übergeordneten Totalität nicht selbstständige Teile sind, sondern selbst durch den Zusammenhang der Totalität bestimmt sind. Die Aufhebung bezieht sich also auf die Aussetzung einer isolierten Perspektive auf die einzelnen Momente, in diesem Fall das Subjekt, das sich nicht aus reiner Selbigkeit mit sich selbst bestimmen kann, sondern je schon durch seinen Bezug zum Anderen bestimmt ist. Positiv bedeutet Aufhebung, dass die unterschiedenen Momente der Totalität nicht in einer höheren Einheit aufgehen und somit als Momente verloren gehen, sondern als differente Momente der Totalität bestehen bleiben. (Vgl. W. Röd, *Dialektische Philosophie der Neuzeit*, München 1986, 20 f.)

4 P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965, 425 [=DlI].

5 Amalric argumentiert, die *affirmation originaire* werde als Grundbegriff der Anthropologie Ricœurs erst dreißig Jahre später in *Soi-même comme un autre* abgelöst. Vgl. J.-L. Amalric, *Affirmation originaire, attestation, reconnaissance*, in: *Études Ricœuriennes 2*, no. 1 (2011), 12–34, hier: 13.

6 David Rasmussen etwa sieht darin »a kind of Hegelian dialectic with originating affirmation, existential difference and human mediation« (D. M. Rasmussen, *Mythic-Symbolic Language and Philosophical Anthropology. A Constructive Interpretation of the Thought of Paul Ricœur*, Den Haag 1971, 75). Ebenso schreibt

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Renaissance dialektischer Philosophie in der französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts ganz wesentlich auf die durch Alexandre Kojève vermittelte Hegel-Rezeption zurückzuführen.[7]

Durch eine Annäherung Ricœurs an eine hegelianische Dialektik wird jedoch der wesentliche Unterschied übergangen, der die Dezentrierung des Subjekts in Ricœurs Frühwerk von anderen Dezentrierungsentwürfen seiner prominenten, eher hegelianisch orientierten Zeitgenossen abhebt. Gehen diese von einer Hypostasierung der Alterität als Konstitutionsmoment des Subjekts aus, welche die Perspektive auf die Einheit des Selbst verstellt,[8] formuliert Ricœur ein differenzierteres Anliegen: »[I]l est possible et nécessaire de récupérer une philosophie du primat de l'être et de l'exister qui tienne compte de façon sérieuse de ce surgissement des philosophies de la négation.«[9] Ricœur entwickelt eine Theorie des Selbst, welche die Alterität als Konstitutionsmoment von Subjektivität zwar anerkennt, ohne jedoch den Primat der Einheit des Selbst zu dekonstruieren. Diese Dialektik von Ipseität und Alterität ist mithin nicht durch Hegel, sondern vielmehr durch die Dialektik Johann Gottlieb Fich-

---

Greisch, Ricœur löse die Schwierigkeit der Auflösung des Gegensatzes von Endlichkeit und Unendlichkeit »durch eine Strategie, die ich als ›para-Hegelianisch‹ kennzeichnen möchte«. (J. Greisch, *Fehlbarkeit und Fähigkeit. Die philosophische Anthropologie Paul Ricœurs*, Berlin 2009, 86.)

7 Vgl. V. Descombes, *Das Selbe und das Andere*, Frankfurt a. M. 1981, 17 ff.

8 Bereits Kojève interpretiert das Selbstverhältnis des Subjekts in seiner Hegel-Interpretation als Begierde (*désir*), diese in Anlehnung an Hegels Lehre von der doppelten Negation allerdings als negierende Negativität. Die Identität des Ich mit sich selbst wird ausgehend von jenem Primat der Negativität einer grundsätzlichen Kritik unterzogen: »Ce Moi sera non pas, comme le ›Moi‹ animal, ›identité‹ ou égalité avec soi-même, mais ›négativité-négatrice‹. […] Son maintien dans l'existence signifiera donc pour ce Moi: ›ne pas être ce qu'il est […] et être (c'est-à-dire devenir) ce qu'il n'est pas.« (A. Kojève, *Introduction à la lecture du Hegel. Leçons sur Phénoménologie de l'Esprit*, Paris 1947, 12.) Freilich geht die Hypostasierung der Nicht-Identität bei Kojève deutlich über Hegel selbst hinaus, dessen spekulativer Satz von der Identität der Identität und Nicht-Identität keine Auflösung der Identität in reine Nicht-Identität verfolgt. Hegel wurde aus diesem Grund mitunter sogar vorgeworfen, seiner Philosophie ebenfalls ein Primat der Identität zugrunde zu legen. (Vgl. T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt/M. 1975, 175.)

9 P. Ricœur, *Négativité et affirmation originaire*, in: *Histoire et Vérité*, Paris 1955, 336–360, hier: 336 [=HV].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tes inspiriert. Ihre Grundstruktur schlägt sich vermittelt über Jean Nabert in Ricœurs Werk nieder.[10]

Um diese These zu belegen, wird in einem ersten Schritt der Begriff der Dezentrierung des Subjekts im Licht einer Dialektik von Ipseität und Alterität unter Rückgriff auf Ricœurs Dissertation *Le volontaire et l'involontaire* erläutert, um zum ternären Modell von *affirmation originaire*, Negation und Streben hinzuführen (1.). Anschließend wird anhand von Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* ein Grundmodell der Dialektik von Selbstheit und Andersheit erarbeitet (2.), um aufzeigen zu können, wie sich dieses Grundmodell in der Reflexionsphilosophie Jean Naberts niederschlägt (3.). Dies ermöglicht eine Interpretation von Ricœurs Konzept der Nicht-Koinzidenz des Ich mit sich selbst unter besonderer Berücksichtigung der Dialektik von Selbstheit und der Andersheit (4.), bevor das Argument in einer Synthese resümiert wird (5.).

1. Ricœurs Dezentrierung des Subjekts als Dialektik von Selbstheit und Andersheit

Der Begriff einer Dezentrierung des Subjekts lässt sich negativ als Abgrenzung gegen eine neuzeitliche Tradition verstehen, welche die Gesamttendenz einer »Entfaltung des autonomen Selbstbewußtseins« sowie »zur Herausstellung der Immanenz des Bewusstseins überhaupt« aufweist.[11] Innerhalb dieser Tradition wird selbstbewusste Subjektivität aufgrund ihrer Attribute der Selbsttransparenz und Immanenz als das einzig sich selbstausweisende Prinzip in zunehmendem Maß zum archimedischen Punkt philosophischer Systementwürfe erhoben. Heidegger analysiert diese Prätention neuzeitli-

10 Zum generellen Einfluss Naberts auf Ricœur vgl. insbesondere P. Colin, *Herméneutique et philosophie reflexive*, in: J. Greisch, R. Kearney (éd.), *Paul Ricœur: Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Paris 1991, 15–35; S. Davidson, *The Limitation of the Ethical Vision of the World: The Influence of Jean Nabert*, in: ders. (ed.), *A Companion to Ricœur's Fallible Man*, Lanham 2019, 65–81; Jervolino, Domenico: *The Cogito and Hermeneutics: The Question of the Subject in Ricœur*. Dordrecht 1990, 49–57; S. Orth, *Das verwundete Cogito und die Offenbarung*, Freiburg 1999, 84 ff.; J.-P. Pierron, *Paul Ricœur, lecteur de Jean Nabert*, in: *Revue philosophique de Louvain 108*, no. 2 (2010), 335–359.

11 Vgl. G. Funke, *Abdankung der Bewußtseinsphilosophie?*, Bonn 1990, 43.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

cher Subjektivität im Rahmen seines Programms der Destruktion der Metaphysik. Das neuzeitliche Subjekt, so Heidegger, müsse die Wahrheit des innerweltlich begegnenden Seienden verbürgen, indem es sich seiner selbst als das Vor-stellende aller vor-stellenden Cogitationes vergewissert.[12] Die cartesianischen *Meditationes* zeigen, wie das vorgestellte Seiende als das Andere des Subjekts in der Suche nach einem unumstößlichen Wahrheitskriterium von Beginn an einer Abstraktion anheimfällt. Die Welt wird im methodischen Zweifel suspendiert. Den archimedischen Punkt findet Descartes schließlich in der Immanenz eines unvermittelten Selbstbezuges des Subjekts. Das erscheinende Seiende selbst gerät nicht nur in eine epistemologische Abhängigkeit zum sich seiner selbst gewissen Subjekt, sondern begegnet diesem lediglich als Ob-jectum, das sich zum Ich-Subjekt rein äußerlich verhält. Selbstbewusste Subjektivität ist von jedem genuinen Fremdbezug befreit und verbürgt die eigene Gewissheit innerhalb eines reinen, unvermittelten Selbstbezugs.

Ricœur definiert die diesen Subjekttheorien zugrunde liegende Reflexion als »acte de retour sur soi par lequel un sujet ressaisit, dans la clarté intellectuelle et la responsabilité morale, le principe unificateur des opérations entre lesquelles il se disperse et s'oublie comme sujet. [...] En effet, à l'idée de réflexion s'attache le vœu d'une transparence absolue, d'une parfaite coincidence de soi avec soi-même, qui ferait de la conscience de soi un savoir indubitable et à ce titre, plus fondamental que tous les savoirs positifs.«[13] Negativ definiert ist der Dezentrierungsbegriff ein Ausdruck für eine Abgrenzung gegen jenen Reflexionsbegriff, der eine unmittelbare Transparenz der Bewusstseinsinhalte sowie die immanente, unvermittelte Konstitution des Selbstbewusstseins voraussetzt. Ricœur formuliert diese Einsicht pointiert in einer negativen Definition der Reflexion: »[R]éflexion n'est pas intuition.«[14]

Über die Charakterisierung der negativen Abgrenzung lässt sich aber auch ein positiver Gehalt des Begriffs der Dezentrierung des

12 Vgl. M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in: ders., *Holzwege*. Frankfurt a. M. 2003, 75–113, hier: 106 ff.

13 P. Ricœur, *De l'interprétation*, in: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986, 11–35, hier: 29.

14 DlI, 51. – Der Begriff der negativen Definition ist angelehnt an Colin, *Herméneutique et philosophie reflexive*, 28 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Subjekts ausweisen, insofern damit ein Konzept von Subjektivität verbunden ist, in dem nicht vom genuinen Bezug auf das Andere abstrahiert wird. Vielmehr wird das Andere zum wesentlichen Moment in der Konstitution des Selbst, dessen existenziale Struktur als eine komplexe Strukturganzheit von Ipseität und Alterität erscheint. In seiner großen Abhandlung *Soi-même comme un autre* formuliert Ricœur die fundamentale Einsicht seiner Philosophie des Selbst: »[Q]ue l'alterité ne s'ajoute pas du dehors à l'ipséité, comme pour en prévenir la dérive solipsiste, mais qu'elle appartienne à la teneur des sens et à la constitution ontologique de l'ipséité.«[15]

Die Idee der konstitutiven Verwobenheit des Selbst mit dem Anderen wird von Ricœur jedoch bereits wesentlich früher entwickelt. Schon in seiner Dissertation *Le volontaire et l'involontaire* legt er im Anschluss an Gabriel Marcels Lehre der Partizipation am Sein einen ursprünglichen Fremdbezug des Selbst offen. Anstatt die Beschaffenheit des Bewusstseins unter der Bedingung einer Reduktion jedes Fremdbezugs zu rekonstruieren, ist die Existenz des Subjekts für Marcel gerade durch die unmittelbare Anwesenheit des Seienden geprägt. Das Bewusstsein findet sich also nicht in der Situation einer Beziehung der Exteriorität zu Anderem vor. Vielmehr partizipiert der Mensch vermittelt über seine leibliche Existenz je schon am Sein, d.h. er ist originär auf Anderes bezogen. In *Le volontaire et l'involontaire* übernimmt Ricœur die Überzeugung einer leiblich vermittelten Partizipation am Sein, welche die reduktionistische Gegenüberstellung von Subjektivität und Objektivität anhand einer Analyse ambiger Eigenleiblichkeit überwindet: »Mon corps n'est ni constitué au sens de l'objectivité, ni constituant au sens du sujet transcendantal; il échappe à ce couple des contraires. Il est moi existant.«[16]

---

15 P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 367.

16 P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Tome I: Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950, 19 [=VI]. – Marcels Lehre der Partizipation am Sein reflektiert sich bei Ricœur auch nach *Le volontaire et l'involontaire* im Begriff der *appartenance*. Die Nähe zu Heideggers Existenzialontologie betont Ricœur selbst, indem er den Begriff der Zugehörigkeit mit Heideggers Begriff des In-der-Welt-seins in Zusammenhang stellt und betont, diese Begriffe seien äquivalent. Das In-der-Welt-sein betone lediglich die Sorgestruktur der Existenz, während der Begriff der *appartenance* eher die Opposition zum Weltbezug als Subjekt-Objekt-Relati-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bereits in seiner Dissertation verwirft Ricœur daher die Annahme, das Ich-Subjekt konstituiere sich im reinen, d.h. unvermittelten Selbstbezug: »[L]e moi [...] doit renoncer à une prétention secrètement cachée en toute conscience, abandonner son vœu d'autoposition, pour accueillir une spontanéité nourricière et comme une inspiration qui rompte le cercle stérile que le soi forme avec lui-même« (VI, 17). Die eigenleiblich-weltliche Verfasstheit des Bewusstseins stellt eine erste Dimension der Dezentrierung selbstbewusster Subjektivität dar, insofern das Ich sich nicht unvermittelt unter Ausschluss jeglichen Fremdbezugs, d.h. in der Immanenz des Bewusstseins konstituiert.[17] Neben dieser existential-ontologischen Kritik lässt sich allerdings noch ein zweiter Aspekt der Subjektdezentrierung identifizieren, der die Selbsttransparenz der Aktvollzüge des Subjekts in Frage stellt.[18]

Beide Aspekte der Dezentrierung hängen eng miteinander zusammen, denn die existenziale Ontologie der Partizipation am Sein verweist die philosophische Reflexion mittelbar auf die Frage nach den Aktvollzügen des intentional auf die Welt, d.h. je schon auf Anderes bezogenen Subjekts. In seinem späteren Aufsatz *Existence et herméneutique* macht Ricœur unter Bezug auf Heidegger deutlich, dass ein Verstehen des Seins zunächst eine Befragung jenes Seienden

---

on hervorhebe. (Vgl. P. Ricœur, *Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl*, in: *Du texte à l'action,* 39–73, hier: 50 f.)

17 Vgl. Greisch, *Fehlbarkeit und Fähigkeit*, 53: »Das Bewusstsein erfährt seine Verwundung in der schlichten Anwesenheit der Welt, in dem ›Realitätsprinzip‹.«

18 Die Analyse zweier unterschiedlicher Aspekte der Kritik des reflexiven Selbstbewusstseins in Ricœurs Frühwerk *Le volontaire et l'involontaire* findet sich bei Jean-Marc Tétaz. Einerseits identifiziert Tétaz eine existenzial-ontologische Dezentrierung, die sich gegen eine Selbstsetzung des Ich-Subjekts unter Suspendierung jedes Fremdbezugs richtet. Andererseits finde sich auch eine reflexionsphilosophisch motivierte Kritik am Cogito, welche die These einer ursprünglichen Selbsthabe, d.h. einer Transparenz der eigenen Aktvollzüge in Frage stellt. (Vgl. J.-M. Tétaz, *Eine Philosophie des Selbst, aber keine Reflexionsphilosophie. Hermeneutik als Theorie der konkreten Subjektivität*, in: B. Liebsch [Hg.], *Hermeneutik des Selbst – Im Zeichen des Anderen. Zur Philosophie Paul Ricœurs*. Freiburg i. Br., München 1999, 130–145, hier: 138 ff.) Diese Beobachtung deckt sich mit Bezug auf Ricœurs hermeneutische Wende mit der These, dass darin ein reflexionsphilosophischer von einem ontologischen Schwerpunkt unterschieden werden könne, diese Unterscheidung bei Ricœur mitunter jedoch unbestimmt bleibe. (Vgl. T. M. v. Leeuwen, *The Surplus of Meaning. Ontology and Eschatology in the Philosophy of Paul Ricœur*, Amsterdam 1981, 69 ff.)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

voraussetzt, das sich verstehend zum Sein verhält: »Mais, pour interroger sur l'être en général, il faut d'abord s'interroger sur cet être qui est le ›là‹ de tout être, sur le *Dasein*, c'est-à-dire sur cet être qui existe sur le mode de comprendre.«[19] Im Gegensatz zu Heidegger entwickelt Ricœur jedoch einen langen Weg der Hermeneutik, d.h. eine methodologisch reflektierte Hermeneutik, welche die Ontologie durch eine erkenntniskritische Analytik des verstehenden Subjekts komplementiert.

Wesentlich für diese Erkenntniskritik ist die Unterscheidung des lebendigen, intentionalen, d.h. sich je schon an ein Anderes entäußernden Aktgeschehens von Akten der Reflexion, die sich auf die Akte erster Ordnung beziehen. Diese Unterscheidung von gelebter Erfahrung und Reflexion ist bereits von Husserl vorgenommen.[20] Während Husserl jedoch davon ausgeht, die reflektierten Erlebnisse seien in den Akten der Reflexion völlig transparent ist, insofern ihre intentionalen Gegenstände »zu demselben Erlebnisstrom gehören wie sie selbst«[21], positioniert sich Ricœur in dieser Frage explizit gegen Husserl. Weil der reflektierte Akt aufgrund seiner intentional-ekstatischen Struktur je schon mit dem Anderen verwoben ist, kann er niemals völlig mit dem reflektierenden Akt koinzidieren.[22] Vielmehr impliziert die genuine Bezogenheit auf Anderes eine Opazität des eigenen Aktgeschehens, das in der Reflexion als ein relatives Anderes erlebt wird. Die Annahme einer völligen Transparenz des lebendigen Aktgeschehens in reflexiven Akten muss daher zugunsten der Annahme einer partiellen Opazität verworfen werden.

Bereits vor seiner hermeneutischen Wende behandelt Ricœur die Opazität der eigenen Akte in *Le volontaire et l'involontaire* im

19 P. Ricœur, *Existence et herméneutique*, in: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969, 7–30, hier: 28.

20 Vgl. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Hamburg 2009, 77.

21 Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 78.

22 Vgl. Ricœur, *Phénoménologie et herméneutique*, 63: »[L]a thèse de l'intentionnalité pose explicitement que, si tout sens est pour une conscience, nulle conscience n'est conscience de soi avant d'être conscience de quelque chose vers quoi elle se dépasse, ou, comme disait Sartre dans un article remarquable de 1937, de quelque chose vers quoi elle ›éclate‹.«

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rahmen einer Eidetik des Willens, welche die wesentlichen Grundstrukturen volitiver Aktvollzüge analysiert. Die eidetische Analyse stößt dort an ihre Grenzen, wo sie auf ein leiblich vermitteltes Unwillentliches trifft. Dieses lässt sich nicht eidetisch beschreiben, da der Körper nicht nur als Eigenleib (*corps-propre*) sondern ebenso als Körperding (*corps-objet*), d.h. als ein Anderes erlebt wird.[23] Das Alteritätsmoment in den wesentlichen Strukturen des willentlichen Aktgeschehens lässt das Bewusstsein als ein je schon gebrochenes erscheinen: »Même en première personne le désir est autre que la décision, le mouvement autre que l'idée, la nécessité autre que la volonté qui y consent. Le Cogito est intérieurement brisé« (VI, 17).

Ricœur formuliert allerdings den Anspruch, die Einheit des Bewusstseins aufgrund jenes Bruchs nicht einfach preiszugeben, vielmehr soll diese Einheit innerhalb einer Philosophie des integralen Cogito approximativ wiedergewonnen werden: »La tâche d'une description du volontaire et de l'involontaire est en effet d'accéder à une experience *intégrale* du Cogito, jusqu'aux confins de l'affectivité la plus confuse« (VI, 12). Der Ort, an dem sich die Opazität mit dem Bemühen um eine approximative Wiederaneignung der Aktvollzüge in *Le volontaire et l'involontaire* trifft, ist die diagnostische Beziehung der Diskurse der Phänomenologie und der Naturwissenschaften. Die diagnostische Methode verfolgt das Ziel, die Totalität des lebendigen Aktbewusstseins durch eine Integration der unterschiedlichen Teilmomente des eigenen Aktgeschehens in der philosophischen Reflexion wiederzugewinnen. Bereits in diesem frühen Werk zeigt sich, dass Ricœur trotz der Dezentrierung des Subjekts nicht bereit ist, den Primat der Ipseität aufzugeben, insofern mit der Dezentrierung der Anspruch auf Wiederaneignung des Anderen im Selbst verbunden ist.

Nach *Le volontaire et l'involontaire* wird Ricœur sein Projekt einer *Philosophie de la volonté* fortsetzen, indem er in *La symbolique du mal* eine Empirik des bösen Willens entwickelt, welche anders als die eidetische Analyse nicht auf wesentliche Strukturen volitiver Akte zielt, sondern das konkrete Aktgeschehen untersucht. Der Empi-

23 Amalric, *Affirmation originaire, attestation, reconnaissance*, 15: »Parce qu'elle reçoit du corps propre ses motifs, ses pouvoirs ainsi que la nécessité de sa condition, la volonté reste tributaire d'une passivité et d'une altérité fondamentales et elle ne cesse de vivre cette dépendance sous la forme d'un conflit blessant.«

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rik des Willens stellt Ricœur mit *L'Homme faillible* jedoch die Etappe einer transzendentalen Anthropologie voran, in der zunächst die Fehlbarkeit als Möglichkeitsbedingung des bösen Willens untersucht wird. In Kontinuität zu *Le volontaire et l'involontaire* wird die Fehlbarkeit als gebrochene Erfahrung des eigenen Selbst beschrieben, in der die eigenen Aktvollzüge als relatives Anderes erlebt werden. Eine thematische Verschiebung liegt jedoch in der reflexiven Bestimmung dieses Bruchs. Wurde dieser in Ricœurs Dissertation noch streng anhand der Ambiguität des Leibes als Eigenleib und Körperobjekt entwickelt, definiert er die Fehlbarkeit nun im Kern als »disproportion constitutive entre un pôle d'infinitude et un pôle de finitude«[24]. Diese Disproportion in der Erfahrung des eigenen Selbst wird in *L'Homme faillible* als »non-coïncidence de l'homme avec lui-même«[25] bezeichnet. Das Motiv der bewusstseinskonstitutiven Alterität wird in der Analyse der Fehlbarkeit als widerspruchsvolle Einheit des Selbst mit seinem Anderen rekonstruiert.

Die Nicht-Koinzidenz des Ich mit sich selbst wird von Ricœur im Rahmen eines spekulativen Modells analysiert, welches die notwendigen Konstitutionsmomente endlicher Subjektivität reflexiv innerhalb einer ternären Struktur verortet.[26] Diese wird als dialektische Totalität der ursprünglichen Akte einer Urbejahung (*affirmation originaire*), einer existentiellen Negation sowie deren dialektischer Vermittlung im Streben (*effort*) bzw. Begehren (*désir*) beschrieben. Mit dieser Dreieinheit erarbeitet Ricœur ein Reflexionsmodell, das auch nach der an *L'Homme faillible* erfolgten hermeneutischen Wende maßgeblich für sein Konzept dezentrierter Subjektivität sein wird. Das Modell weist strukturelle Parallelen zur Dialektik Johann Gottlieb Fichtes auf, die sich vermittelt über die Reflexionsphilosophie Jean Naberts in Ricœurs These der Nicht-Koinzidenz des Ich mit sich selbst niederschlägt. Gegenüber eher hegelianisch motivierten Dezentrierungen des Subjekts zeichnet diese sich einerseits durch einen *Primat des Selbst* innerhalb der Dialektik von Ipseität und Alterität aus, andererseits wird die Reflexion als *unendlicher Progress* des Strebens nach Wiederaneignung einer je schon verlorenen Ein-

24 P. Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris 1995, 28.

25 P. Ricœur, *L'Homme faillible. Philosophie de la volonté. Tome II: Finitude et culpabilité*, Paris 2009, 37 [=HF].

26 Waldenfels betont den »spekulativen Horizont« dieses Modells. (Vgl. B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a. M. 1987, 293.)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

heit des Selbst bestimmt. Um die strukturellen Parallelen auszuweisen, werden im Folgenden wesentliche Eigenschaften der Dialektik bei Fichte dargestellt, um anschließend den Niederschlag dieser Dialektik in Naberts philosophischem Werk aufzuzeigen. Dies wird schließlich eine Interpretation des sehr voraussetzungsreichen Reflexionsmodells bei Ricœur erlauben.

2. Das Grundmodell der Dialektik von Selbstidentität und Andersheit in Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*

Der Rekonstruktion Wolfgang Röds folgend liegt die Grundproblematik neuzeitlich-dialektischer Philosophie in der erkenntnistheoretischen Fragestellung, wie Subjekt und Objekt der Erkenntnis, die sich zunächst als Anderes zueinander verhalten, in der Erkenntnis zu einer Einheit synthetisiert werden können.[27] Der Dualismus von Ding an sich und subjektiver Erscheinung bleibt bei Kant unaufgelöst und wird zu einem entscheidenden Motiv der Entwicklung des Deutschen Idealismus.[28] In seiner programmatischen Schrift *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* beschreibt Fichte sein Anliegen, das System menschlichen Wissens in einem einheitlichen Prinzip zu gründen, d.h. der Dualismus von Subjekt und Objekt soll in der Einheit eines obersten Prinzips aufgehoben werden. Dies, so Fichte, sei aber nur dann möglich, wenn ihre Differenz in der Einheit eines ihrer beiden Relata fundiert werde.[29]

Den Einheitsgrund des Systems menschlichen Wissens findet Fichte – in Anlehnung an die neuzeitliche Subjektphilosophie seit Descartes – in der unmittelbaren Gewissheit des *Ich bin*, d.h. im Moment des Subjekts. Zugleich kann aber von der Alterität von

27 Vgl. Röd, *Dialektische Philosophie der Neuzeit*, 15 f.

28 Manfred Frank nennt als Ausgangsprobleme des Deutschen Idealismus weiterhin die von Kant nicht aufgelösten Dualismen von Sinnlichkeit und Verstand sowie von theoretischem und praktischem Gebrauch der Vernunft. (Vgl. M. Frank, *»Unendliche Annäherung«. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt a. M. 1997, 63.)

29 Vgl. J. G. Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797/98)*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970, 194

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Subjekt und Objekt nicht schlicht abstrahiert werden, sofern anerkannt wird, dass ihre Differenz ein irreduzibles Strukturmerkmal jeglicher Erkenntnis bildet. Anstatt die Subjekt-Objekt-Differenz zu verwerfen, versucht Fichte sie vielmehr im einheitlichen Erklärungsgrund des *Ich bin* zu fundieren, den er als Subjekt-Objekt-Identität entwirft. Fichtes System erweist sich als dialektisch, insofern die Subjekt-Objekt-Identität eine übergeordnete Totalität beschreibt, in der Subjekt und Objekt als differente, aber unselbstständige Momente aufgehoben sind.[30]

Die Subjekt-Objekt-Identität fundiert Fichte in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* im ersten Grundsatz seines philosophischen Systems: »Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Seyn.«[31] Gemeint ist damit die problematische Annahme eines unmittelbaren, ursprünglichen Aktes, in dem das Ich als Ganzes hervortritt.[32] Fichte selbst nennt diesen Ursprungsakt Tathandlung, um sie von den Tatsachen des Bewusstseins abzugrenzen. Im Begriff der Tathandlung liegt darüber hinaus eine ontologische Umdeutung des Subjekts, sofern dieses nicht mehr nach der ontologischen Maßgabe der Substanzialität vorgestellt wird, sondern seinen Ursprung im *reinen Aktgeschehen* des um sich selbst wissenden Subjekts hat.[33] Die Tathandlung ist das einheitliche Fundament des Systems, in

30 Vgl. Röd, *Dialektische Philosophie der Neuzeit*, 16.

31 J. G. Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre (1794)*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, 261 [=GgW].

32 D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a. M. 1967, 18. – Henrich arbeitet in diesem Aufsatz sehr überzeugend Anliegen und Problematik dieser subjekttheoretischen Annahme heraus. Fichte, so Henrich, versuche mit der Formulierung dieses Grundsatzes, die von ihm identifizierte Zirkularität gängiger reflexiver Selbstbewusstseinstheorien zu vermeiden, indem er ein unmittelbares Bewusstsein des eigenen Ich begründet. Fichtes erster Grundsatz ziehe jedoch neue Probleme nach sich, die ihn zu immer weiteren Überarbeitungen der *Wissenschaftslehre* führten. So finde in Fichtes Formulierung des ersten Grundsatzes eine Trennung von Wissen und Wissensgrund statt, die aber zur Folge habe, dass sich »Elemente der Reflexionstheorie in ihren Gegenentwurf einschleichen.« (Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, 20.) Fichte kann sein eigenes System nicht von jener Zirkularität freihalten, die er selbst an reflexiven Theorien des Selbstbewusstseins kritisiert hat. Eben jene Zirkularität kann in der Folge ebenso Jean Nabert und Paul Ricœur vorgeworfen werden. (Vgl. M. Frank, *Das individuelle Allgemeine*, Frankfurt a. M. 1985, 142.)

33 Vgl. S. Imhof, *Der Grund der Subjektivität – Motive und Potenzial von Fichtes Ansatz*, Basel 2014, 82.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dem die Ausdifferenzierung von Subjekt und Objekt noch nicht stattgefunden hat. Der erste Grundsatz beschreibt eine *unvermittelte Selbstidentität* des ursprünglichen Aktgeschehens und erfolgt daher ohne Bezug auf ein Anderes. Das in der Tathandlung gesetzte »absolute Ich ist schlechthin sich selbst gleich: alles in ihm ist Ein und ebendasselbe Ich, und gehört […] zu Einem und ebendemselben Ich; es ist da nichts zu unterscheiden, kein mannigfaltiges, das Ich ist Alles, und ist Nichts, weil es *für sich* nichts ist, kein setzendes und kein gesetztes in sich selbst unterscheiden kann« (GgW, 399).

Nachdem Fichte im ersten Grundsatz die Subjekt-Objekt-Identität im absoluten Ich begründet hat, wird deren Differenz im zweiten Grundsatz fundiert, die durch den ebenfalls absoluten Akt des Entgegensetzens gestiftet wird. So gewiss ein Objekt überhaupt ein Moment des Bewusstseins ausmacht, »*so gewiß wird dem Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich*« (GgW, 266). Das Entgegensetzen ist kein kontingenter Akt, der zufällig zum Akt des Selbst-Setzens hinzutritt. Vielmehr muss das Setzen eines Nicht-Ich als notwendiges Moment der Ich-Konstitution begriffen werden, insofern das Wissen um das eigene Selbst dem Reflexionsgesetz aller Erkenntnis entsprechend eine *Differenz zu einem Anderen* voraussetzt.[34] Diese Differenz wird durch Negation des im ersten Grundsatz gesetzten Ich gesetzt, daher ist das Produkt des Entgegensetzens formal lediglich als die Negation des Ich bestimmt (GgW, 266). Als unbedingt Gesetztes tritt dem Ich mit dem Nicht-Ich ein Anderes seiner selbst gegenüber, das konstitutiv für Selbstbewusstsein ist.[35]

Beide Grundsätze erweisen sich als durch den jeweils anderen bedingt. Der erste Grundsatz bedingt einerseits den zweiten, da jener den negierten Gehalt, d.h. seine Materie dem ersten Grundsatz entnimmt. Die Setzung des Ich ist die Möglichkeitsbedingung der Negation des Ich im Nicht-Ich. In anderer Weise ist der erste Grund-

34 Vgl. W. Jacobs, *Einleitung*, in: J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*, Hamburg 1997, XIV.

35 Fichte selbst schließt im *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* die Möglichkeit eines nicht-reflexiven Bewusstseins aus. Der Akt des Sich-selbst-setzens, heißt es dort, sei gar »kein Bewusstseyn, nicht einmal SelbstBewusstseyn. […] Das Ich wird durch den beschriebenen Act bloß in die Möglichkeit des SelbstBewusstseyns, und mit ihm alles übrigen Bewusstseyns versetzt; aber es entsteht noch kein wirkliches Bewusstseyn« (Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung*, 214).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

satz hingegen durch den zweiten bedingt. Das im ersten Grundsatz gesetzte absolute Ich kann nämlich ohne das ihm als sein Anderes gegenübertretende Nicht-Ich nicht zu Bewusstsein kommen. Ohne eine Bestimmung ermöglichende Differenz wäre das Ich des ersten Grundsatzes »Alles in Allem, und gerade darum [...] Nichts« (GgW, 397). Erster und zweiter Grundsatz erscheinen vor diesem Hintergrund als unselbstständige, daher aber auch *gleichursprüngliche Momente* der Strukturganzheit des Bewusstseins.

Trotz ihrer Gleichursprünglichkeit gestaltet sich das Verhältnis beider Grundsätze nicht symmetrisch.[36] So bedarf der erste Grundsatz zwar des zweiten, um zu Bewusstsein kommen zu können, jedoch setzt der zweite Grundsatz den ersten im Sinn einer Möglichkeitsbedingung seiner selbst voraus (GgW, 265). Insofern in der Negation kein Gehalt gesetzt wird, sondern lediglich der durch den ersten Grundsatz gesetzte Gehalt negiert wird, muss der zu negierende Gehalt gesetzt sein, damit überhaupt ein Entgegensetzen statthaben kann.[37] Der erste Grundsatz hingegen hat den zweiten Grundsatz nicht zur Bedingung seiner Möglichkeit. Ein Setzen ohne Entgegensetzen ist grundsätzlich denkmöglich, lediglich kann es nicht zu Bewusstsein kommen.[38] So werden die beiden Momente von Fichte in einer gleichursprünglichen Beziehung verortet, in der allerdings dem ersten Grundsatz ein *Primat* gegenüber den zweiten zukommt.[39]

Ausgangspunkt für die dialektische Vermittlung beider Grundsätze ist Fichtes Feststellung, dass Setzen und Entgegensetzen sich gegenseitig aufheben. Insofern im Ich alles gesetzt sein soll, muss das Nicht-Ich zugleich dem Ich entgegengesetzt sowie auch im Ich gesetzt sein. Mithin wäre »Ich = Nicht-Ich, und Nicht-Ich =

36 Vgl. K. Gloy, *Fichtes Dialektiktypen*, in: *Fichte-Studien 17* (2000), 103–124, hier: 107.

37 Nicht nur, dass die Negation von A dieses als ein Gesetztes voraussetzt. Über dieses formallogische Argument hinaus muss transzendentalphilosophisch angenommen werden, dass das setzende und das entgegensetzende Ich identisch sind. (Vgl. W. Janke, *Fichte: Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin 1970, 96.)

38 Vgl. R. Kroner, *Von Kant bis Hegel, Bd. 1, Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie*, Tübingen 1961, 437.

39 Frank spricht in diesem Kontext sogar von einem »parasitären« Verhältnis der Negation in Bezug auf die Position. (Vgl. M. Frank, *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*, Frankfurt a. M. 2007, 394.)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ich« (GgW, 269). Sollen beide Grundsätze Geltung beanspruchen können, muss daher eine Vermittlung des Widerspruchs gefunden werden, die nicht in ihrer gegenseitigen Aufhebung mündet. Es müssen »das entgegengesezte Ich, und Nicht-Ich vereinigt, gleich gesezt werden, ohne daß sie sich gegenseitig aufheben. Obige Gegensätze sollen in die Identität des einigen Bewußtseyns aufgenommen werden« (ebd.). Die Lösung der Aufgabe muss also die doppelte Bedingung erfüllen, einerseits den Gegensatz zu bewahren, andererseits aber die Subjekt-Objekt-Differenz gemäß der Programmatik der Wissenschaftslehre in der Subjekt-Objekt-Identität des absoluten Ich zu fundieren. Bewusstsein ist mithin nur als Struktureinheit der Momente von Selbstidentität, Alterität sowie ihrer dialektischen Vermittlung möglich.

Fichte sucht die Vermittlung des Widerspruchs darin, dass sich Ich und Nicht-Ich in der Einheit des Bewusstseins nicht aufheben, sondern gegenseitig einschränken, d.h. die Synthesis erfolgt durch Limitation. Als dritten Grundsatz der Wissenschaftslehre formuliert Fichte daher: »*Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen*« (GgW, 272). Freilich ergibt sich aus dem Prinzip der Limitation ein Folgeproblem. So wird die numerische und qualitative Identität des Ich durch die Differenz von absolutem Ich und teilbarem Ich in Frage gestellt. Insofern im absoluten Ich alles gesetzt sein soll, dem teilbaren Ich allerdings ein Nicht-Ich entgegengesetzt ist, können beide nicht identisch sein. Dennoch müssen sie identisch sein, sofern die Subjekt-Objekt-Differenz in der Identität eines ihrer Relata fundiert werden soll. In diesem Widerstreit sieht Fichte die »Haupt-Antithese, die den ganzen Widerstreit zwischen dem Ich, als Intelligenz, und insofern beschränktem, und zwischen eben demselben, als schlechthin geseztem, mithin unbeschränktem Wesen umfaßt […]« (GgW, 386). Die Limitation stößt als Prinzip der Vermittlung hier an die Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit, da sie einen unmittelbaren Widerspruch zwar vermitteln kann, denselben Widerspruch aufgrund der fortschreitenden Teilung aber in der Synthese reproduziert.[40]

40 Vgl. dazu bereits Hegels Kritik an Fichtes Bestimmung der Vermittlung, das Ich produziere »in dem unendlichen Progreß des verlängerten Daseins endlos Teile von sich, aber nicht sich selbst in der Ewigkeit des Sich-selbst-Anschauens als Subjekt-Objekt.« (G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Auflösung der Antithese von absolutem und endlichem Ich ist für die theoretische Vernunft nicht zu leisten, da diese notwendig an den Gegensatz von Subjekt und Objekt gebunden ist. Daher, so Fichte, »läßt sich nur sagen, ihre Gleichheit werde schlechthin gefordert: sie *sollen* schlechthin gleich seyn« (GgW, 396). Die Koinzidenz des Ich mit sich selbst hat also den Status einer praktischen Forderung, die sich in einem spezifischen Tätigsein des Subjekts niederschlägt, im *Streben*. Das endliche Ich strebt danach, nicht nur unabhängig von Anderem (Nicht-Ich) zu sein, sondern es strebt darauf hin, die übergeordnete Subjekt-Objekt-Identität wiederzugewinnen, in welcher der Dualismus von Subjekt und Objekt aufgehoben ist. Da jener Dualismus allerdings ein notwendiges Strukturmerkmal endlicher Subjektivität ist, ist einem spekulativen Abschluss des Systems zugunsten der Idee eines *unendlichen Progressus* zur *Wiederaneignung* des absoluten Ich eine Absage erteilt.

Die Endlichkeit des Bewusstseins, die sich im Widerstreit von Selbstidentität und Alterität ausdrückt, erhält im Begriff des Strebens ein theoretisches Fundament. Der Widerstreit wird dabei in den Begriff des Strebens selbst integriert, denn Fichte bestimmt das Streben einerseits als reine Tätigkeit des Ich, d.h. als nicht durch ein Anderes beschränkte Tätigkeit, andererseits als Tätigkeit in Bezug auf ein Objekt, d.h. als ein durch ein Anderes beschränkte Tätigkeit. Das Streben weist also einen *doppelten Bezug* auf das Ideal reiner Selbstidentität sowie auf eine bewusstseinskonstitutive Alterität auf und bildet insofern den Punkt der *widerspruchsvollen Einheit* von Selbstheit und Andersheit. Dieser Widerstreit von Selbstidentität und Alterität im Begriff des Strebens ist ein konstitutives Merkmal des Selbstverhältnisses des Subjekts und stellt sich letztlich als unauflösbar dar.[41] Endliches Bewusstsein findet sich insofern zunächst als nach reiner Selbstidentität strebend vor. In der Reflexion auf das Streben wird die dialektische Dreieinheit von Tathandlung, Entgegensetzen und deren Vermittlung als Möglichkeitsbedingung strebenden Bewusstseins erschlossen. Das absolute Ich fungiert als regulatives Ideal der

Systems der Philosophie, in: ders.: *Jenaer Schriften 1801–1807*, Frankfurt a. M. 1986, 7–138, hier: 72.)

41 Vgl. F. Kuhne, *Selbstbewußtsein und Erfahrung bei Kant und Fichte*, Hamburg 2007, 252 f.: »Dieser dem Streben immanente Widerspruch läßt sich nicht aufheben, denn er ist für das wirkliche Selbstbewußtsein konstitutiv.«

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Reflexion, dessen Wiederaneignung jedoch notwendig aufgeschoben ist.

3. Der Niederschlag des dialektischen Grundmodells in der Reflexionsphilosophie Jean Naberts

Jean Nabert, den Ricœur auch als »successeur français« Fichtes bezeichnet (DlI, 52). steht in der Tradition der französischen Reflexionsphilosophie. Nabert selbst unterscheidet zwei Ausprägungen der europäischen Reflexionsphilosophie, welche beide im cartesischen Cogito begründet sind: »[U]ne réflexion où c'est l'absolu qui se réfléchit dans le mouvement d'une conscience particulière et une réflexion qui constitue, d'abord, le sujet lui-même et ressaisit, après cela, immanentes à ses opérations, les lois et les normes de l'activité spirituelle dans toutes les domaines.«[42] Die erste Orientierung der Reflexionsphilosophie gehe davon aus, das auf sich selbst reflektierende Bewusstsein trage jeglichen Bestimmungsgrund seiner selbst in sich.[43] Die zweite Orientierung der Reflexionsphilosophie verwirft jene Hypostasierung der Reflexion. Vielmehr geht diese Orientierung von einem der Reflexion vorgängigen, ursprünglichen *Aktgeschehen* aus, in welchem das Ich für sich hervortritt und welchen es in der *Reflexion wiederzugewinnen* gilt.[44]

Der Ursprung des selbstbewussten Subjekts liegt der zweiten Ausprägung der Reflexionsphilosophie folgend nicht in der Reflexion selbst, vielmehr wird die Reflexion vom ursprünglichen Aktvollzug getrennt. »Dès lors, dans cette perspective, la réflexion est exactement rétour d'une conscience finie à son principe. […] La réflexion découvre, plus qu'elle ne crée.«[45] Parallel zu Fichte geht Nabert davon aus, dass das Ich-Bewusstsein nicht aus dem Akt der Reflexion erklärt werden kann, sondern diesen erst ermöglicht. Die Reflexion erscheint in dieser Perspektive nicht als der Ursprung des Ich, sondern als Versuch, das ursprüngliche, der Reflexion vorangehende

42 Vgl. J. Nabert, *La philosophie réflexive*, in: ders., *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, Paris 1994, 398 f.
43 Nabert, *La philosophie réflexive*, 398 f.
44 Vgl. Pierron, *Paul Ricœur, lecteur de Jean Nabert*, 338.
45 Nabert, *La philosophie réflexive*, 399.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aktgeschehen reflexiv zu bestimmen. Die Trennung eines lebendigen, dem Ich-Bewusstsein zugrunde liegenden Aktgeschehens vom reflexiven Bewusstsein, welche das ursprüngliche Aktgeschehen reflexiv zu bestimmen sucht, ist eine der wesentlichen Einsichten, welche die Reflexionsphilosophie Naberts fundiert.[46]

Die Unterscheidung eines empirischen, reflexiven Bewusstseins von einem konstituierenden Aktgeschehen erarbeitet Nabert bereits in seiner Dissertation *L'Expérience intérieure de la Liberté*, in der er sich mit der Transzendentalphilosophie Kants auseinandersetzt. Er nimmt darin eine Relektüre der Bewusstseinsphilosophie Kants vor, deren Ziel die reflexive Freilegung eines konstitutiven Bewusstseinsaktes ist, der dem Subjekt zunächst nicht transparent ist.[47] Nabert orientiert sich dabei offensichtlich an Kants Lehre von der transzendentalen Apperzeption. Er stimmt mit dem deutschen Philosophen darin überein, dass sich aus dem »Je pense« des *cogito*-Arguments keinerlei inhaltliche Bestimmung des Ich ableiten lässt.[48] Über Kant hinausgehend schließt er daraus auf eine unbestimmte Existenz des konstituierenden Ich und einer bestimmbaren Existenz des empirischen Phänomens Ich, die er als reines und empirisches Bewusstsein bezeichnet.[49] Die Unterscheidung eines reinen Bewusstseins von einem empirischen Bewusstsein möchte Nabert allerdings nicht als eine ontologische Verdopplung des Subjekts verstanden wissen.[50] Um nicht ein distinktes Sein zweier unterschiedlicher Ich behaupten zu müssen, unternimmt er den Versuch einer ontologischen Umdeutung der transzendentalen Apperzeption, die diese über ihren

46 Pierron, *Paul Ricœur, lecteur de Jean Nabert*, 346: »L'idée de Nabert, à la fois simple et radicale, est de déplacer l'articulation entre la reprise réflexive et l'être.«

47 Vgl. R. Kühn, *Reflexionsphilosophie als Religionsphilosophie bei Jean Nabert*, in: *Kant-Studien 89*, Heft 1 (1998), 68–79, hier: 68 f.

48 Vgl. J. Nabert, *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, Paris 1994, 263.

49 Vgl. Kühn, *Reflexionsphilosophie als Religionsphilosophie bei Jean Nabert*, 69. – Freilich ebnet Kant selbst den Weg zu einer solchen Interpretation, indem er zwischen objektiver und subjektiver Einheit des Bewusstseins, also zwischen transzendentalem und empirischem Ich, unterscheidet.

50 Vgl. P. Naulin, *L'itinéraire de la conscience. Étude de la philosophie de Jean Nabert*, Paris 1963, 330: »La conscience pure ne désigne donc pas un être distinct de moi, mais c'est moi qui suis et qui ne cesse pas d'être une conscience pure.«

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Charakter als reines Können[51] definiert, insofern jeder konkrete Bewusstseinsvollzug in einer Potentialität fundiert ist, die als Möglichkeit des Selbstvollzugs des Bewusstseins interpretiert wird.[52]

Die Unterscheidung des reinen und empirischen Bewusstseins deutet eine Alteritätsstruktur des Bewusstseins an, die jedoch die Andersheit nicht außerhalb des Bewusstseins verortet, sondern in der Immanenzsphäre des Bewusstseins selbst: »[L]a réflexion ramène essentiellement au sujet [...] dans une perspective d'immanence, où ce qui est en question, ce n'est pas tant la relation d'une pensée finie à la pensée infinie que la relation d'une *conscience individuelle* à cette conscience que, depuis Kant, on appelle conscience transcendentale pour indiquer qu'elle est *conscience constituante*.«[53] Das in der Reflexion zu erschließende, vorgängig Gegebene ist also nicht ein Anderes im Sinne einer übergeordneten Transzendenz. Das Bewusstsein verhält sich vielmehr in Bezug auf sich selbst als ein Anderes.[54] Darin kündigt sich Ricœurs These von der Nicht-Koinzidenz des ich mit sich selbst an, insofern Nabert eine *bewusstseinsimmanente Differenz* als Konstitutionsmoment von Subjektivität ausweist.

In seinem späteren Hauptwerk *Élements pour une éthique*, das Ricœur als »l'œuvre canonique«[55] der Reflexionsphilosophie bezeichnet, entwickelt Nabert das Konzept des ursprünglichen Aktgeschehens weiter. Er entfaltet in diesem Werk eine »dialectique de l'aspiration«[56], in der die reflexive Wiederaneignung des ursprünglichen Aktgeschehens als Ziel der Reflexion neu fundiert wird. Ausgangspunkt der Untersuchung ist nicht wie bei Fichte die Formulierung von reflexiv erschlossenen Grundsätzen, sondern eine Beschreibung

51 Nabert spricht in diesem Zusammenhang von einem »pouvoir de synthèse qui est l'unité synthéthique de l'apperception«. Vgl. Nabert, *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, 251.

52 Vgl. R. Kühn, *Studien zum Lebens- und Phänomenbegriff*, Cuxhaven 1994, 244. – Naulin attestiert der Reflexionsphilosophie Naberts daher ein ontologisches Privileg der Handlung. Vgl. Naulin, *L'itinéraire de la conscience*, 59.

53 Nabert, *La philosophie réflexive*, 399.

54 Naulin qualifiziert diese Transzendenz daher als Transzendenz in der Immanenz des Bewusstseins. Vgl. Naulin, *L'itinéraire de la conscience*, 323.

55 Vgl. P. Ricœur, *Préface*, in: J. Nabert, *Éléments pour une éthique*, Paris 1971, 5–16, hier: 13.

56 Pierron, *Paul Ricœur, lecteur de Jean Nabert*, 340.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

konkreter Endlichkeitserfahrungen des Subjekts. Die Schuld, das Scheitern und die Einsamkeit werden von Nabert als solche Endlichkeitserfahrungen gedeutet, an denen das Subjekt leidet. In der Reflexion auf diese Erfahrungen schließt Nabert auf einen ursprünglichen Akt (*affirmation originaire*)[57] als notwendiges Konstitutionsmoment, denn um an der Affektion durch das Böse leiden zu können, muss vorher eine Bestimmung der eigenen Existenz erfolgen, die über die faktische, endliche Existenz hinausweist. Die *affirmation originaire* wird von Nabert als bewusstseinskonstitutiver Aktvollzug konzipiert, in dessen Vollzug das Selbst hervortritt.[58] »Bien loin, en effet, que le je suis soit position autonome d'un sujet, il n'est rien de plus que l'affirmation absolue s'affirmant par l'acte d'une conscience qui devient conscience de soi dans le moment même où elle découvre qu'elle n'est pas par soi.«[59] Als Ursprungsakt des Bewusstseins kommt der *affirmation originaire* ein absoluter *Primat* innerhalb der Konstitutionsmomente endlichen Bewusstseins zu, insofern sie – ähnlich der Argumentation Fichtes – die Möglichkeitsbedingung aller Akte der Distanzierung und Negation darstellt.[60]

Auch bei Nabert beschreibt das reine Bewusstsein der *affirmation originaire*[61] ein Ideal reiner, *unvermittelter Selbstidentität*. Zunächst

57 Mit der *affirmation originaire* führt Nabert ein spekulatives Moment in seine Reflexionsphilosophie ein, dessen Interpretation sich äußerst schwierig gestaltet. Sogar Naberts wichtigster Interpret, Paul Naulin, gibt diese Schwierigkeit offen zu. Vgl. P. Naulin, *Le problème de Dieu dans la Philosophie de Jean Nabert (1881–1960)*, Paris 1980, 42. In der Sekundärliteratur finden sich auch daher kaum hinreichende Interpretationen dieses Konzepts.

58 Vieillard-Baron identifiziert die *affirmation originaire* daher geradezu mit der Tathandlung bei Fichte: »On a surtout retenu chez Nabert le thème fichtéen de l'*acte thétique*. Il désigne par-là l'autoposition de la conscience. […] L'affirmation originaire évoque, sans le nommer, […] le Moi = Moi de Fichte.« (J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson et Nabert, lecteurs de Fichte*, in: *Fichte-Studien 13* [1997], 89–107, hier: 103.)

59 J. Nabert, *Élements pour une éthique*, Paris 1971, 70.

60 Vgl. Orth, *Das verwundete Cogito und die Offenbarung*, 88.

61 In *Élements pour une éthique* geht Nabert davon aus, dass reines Bewusstsein und *affirmation originaire* nicht identisch sind. Vielmehr ist das reine Bewusstsein ein Bewusstsein *von* der *affirmation originaire*. Die Schwierigkeiten der Interpretation werden durch diese Konstruktion freilich nicht geringer. Das reine Bewusstsein ist kein empirisches Bewusstsein, aber durch eine Differenz von der *affirmation originaire* unterschieden. Diese ist allerdings keine reelle Differenz zu einem Anderem, sondern lediglich eine »différence pure«. Vgl.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist das reine Bewusstsein ein welt- und geschichtsloses Bewusstsein, das unmittelbar mit sich selbst zusammenfällt: »Une conscience pure de soi, qui serait, en même temps adéquatement, conscience réelle, n'aurait pas besoin du monde et de l'action historique, pour se posséder soi-même, processivement, dans un risque sa fin.«[62] Auch steht das reine Bewusstsein der *affirmation originaire* in keinem Verhältnis der Intersubjektivität, d.h. zu anderen Subjekten: »[I]l est immanence au je suis d'une affirmation qui passe toute multiplicité autant qu'elle efface toute séparation entre les sujets.«[63] Es beschreibt das Ideal eines Bewusstseins in völliger Selbsttransparenz, das ohne Vermittlung über ein Anderes völlig mit sich selbst zusammenfällt.

Das reine Bewusstsein der *affirmation originaire* allein kann aber nicht die Struktur von Subjektivität begründen.[64] Subjektivität beschreibt einen Selbstbezug des Subjekts, der über ein *Anderes* vermittelt werden muss: »[I]l est impossible d'assimiler à une subjectivité l'intériorité à soi-même de la conscience pure de soi où le repos ne se laisse pas distinguer de l'activité. Pour que naisse la subjectivité, il faut qu'une résistance se ramasse, comme de rien, rendant sensible à elle-même une opération qui ne pouvait faire tout d'abord aucune différence à l'intérieur de soi.«[65] Die *affirmation originaire* wird von Nabert zwar als Ursprungsakt des Bewusstseins behandelt, sie allein begründet allerdings kein empirisches Bewusstsein. Der Ursprungsakt muss sich an die Welt, d.h. an ein Anderes entäußern, indem die ursprüngliche Selbstidentität negiert wird. Erst durch die Widerständigkeit der Welt tritt eine Differenz auf, die empirisches Bewusstsein ermöglicht. Dieses empirische Bewusstsein tritt aber nicht nur in einen Gegensatz zur Welt, sondern mit dem empirischen Bewusstsein wird eine *bewusstseinsimmanente Alterität*[66] zwischen dem rei-

---

Naulin, *L'itinéraire de la conscience*, 330 f. Es bleibt allerdings offen, was unter der »reinen Differenz« verstanden werden kann.

62 Nabert, *Élements pour une éthique*, 72.

63 Ebd., 70.

64 Vgl. Naulin, *Le problème de Dieu dans la Philosophie de Jean Nabert (1881–1960)*, 44: »En elle-même, l'affirmation originaire se rapporte à une conscience ›pure‹, c'est-à-dire à une conscience qui serait parfaitement transparente à elle-même, en pleine possession de soi et ne prendrait donc pas la forme d'une subjectivité.«

65 Nabert, *Élements pour une éthique*, 72.

66 Durch die bewusstseinsimmanente Alterität wird die Positivität der *affirmation originaire* aufgespalten. Nabert bezeichnet diesen Umstand mit den Begriffen

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nen Bewusstsein der *affirmation originaire* sowie dem empirischen Bewusstsein gestiftet.[67]

Erst durch den Gegensatz von reinem und empirischem Bewusstsein wird ein inhaltlich bestimmtes Selbstbewusstsein ermöglicht.[68] Reines Bewusstsein bezeichnet bei Nabert lediglich die Gewissheit der eigenen Existenz,[69] während eine Bestimmung des Selbst nur über die Vermittlung einer bewusstseinsimmanenten Alterität erfolgen kann. Die *affirmation originaire* ist ein Akt, »qui ne se comprend soi-même que par son opposition au monde, dans l'inquiétude sans cesse renaissante d'une différence entre le moi pure et l'être empirique. Appuyé sur l'affirmation originaire, le redoublement réflexif est toujours a l'origine d'une régénération de la conscience de soi.«[70] Die Reflexion bezeichnet eine bestimmende Beziehung des empirischen Bewusstseins auf den ursprünglichen Akt der *affirmation originaire*, die durch die bewusstseinsimmanente Differenz ermöglicht wird.

Subjektivität muss demnach als Strukturganzheit aufgefasst werden, in der die Momente der absoluten Koinzidenz des Ich mit sich selbst im Akt der Urbejahung sowie die Negation dieser unvermittelten Selbstidentität je schon aufeinander verwiesen, d.h. *gleichur-*

Seinsmangel (*manque à être*) bzw. Nicht-Sein (*non-être*). Der Begriff des Nichtseins wird hier offensichtlich unter Bezug auf die platonische Interpretation des *μή ὄν* im *Sophistes* im Sinne der Verschiedenheit verwendet. Nabert behandelt diesen Begriff jedoch nicht als ontologische Kategorie, sondern als reflexiv erschlossenes, konstitutives Strukturmoment selbstbewusster Subjektivität.

67 Vgl. Naulin, *L'itinéraire de la conscience*, 331: »Pour qu'elle puisse s'affirmer et affirmer en elle l'affirmation originaire, il faut qu'elle rencontre le monde et les résistances qu'il lui oppose, il faut qu'à la différence pure qui distingue l'affirmation originaire et conscience pure se substitue la différence réelle qui oppose à cette conscience pure la conscience réelle que je suis, différence qui, comme nous savons, n'est pas le fait de la nature, mais qui exprime sur le plan de la nature le non-être qui affecte notre liberté et lui permet de se réaliser en produisant la subjectivité propre à toute conscience rélle.«

68 Nabert unterscheidet daher zwischen einem *conscience de soi* des reinen Bewusstseins und einer *connaissance de soi-même* des reflexiven Selbstverhältnisses.

69 Vgl. Naulin, *Le problème de Dieu dans la Philosophie de Jean Nabert (1881–1960)*, 48: »Cette affirmation, c'est d'abord le ›je suis‹ ou, plus précisément, l'affirmation qui s'exprime dans le ›je suis‹, dans le jugement d'existence compris dans le *cogito* […].«

70 Nabert, *La philosophie réflexive*, 410.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sprünglich sind. Das reine Bewusstsein der *affirmation originaire* verweist auf eine bewusstseinsimmanente Differenz als notwendiges Moment der Konstitution endlichen Bewusstseins.[71] Ebenso verweist aber auch die bewusstseinsimmanente Differenz auf die *affirmation originaire* als notwendiges Einheitsmoment allen Bewusstseins.[72] Insofern *affirmation originaire* und *manque d'être* jedoch in einem Gegensatzverhältnis stehen, muss zugleich eine *Vermittlung* beider Pole geleistet werden, soll nicht die Einheit des Selbst in einem Gegensatz fundiert werden. Diese Vermittlung erfolgt über den Begriff des *Begehrens* bzw. *Strebens*. Die Reflexion, so Naberts These, ist das Begehren (*désir*) bzw. Streben (*effort*), durch eine reflexive Bestimmung des Ursprungsaktes die bewusstseinsimmanente Differenz von reinem und empirischem Bewusstsein zu überwinden.[73]

Das Leiden an den konkreten Endlichkeitserfahrungen, die den Ausgangspunkt von *Élements pour une éthique* bilden, deutet Nabert als konkreten Ausdruck eines Strebens nach Überwindung jener Widerstände, die eine völlige Koinzidenz des reflexiven Bewusstseins mit dem ursprünglichen Aktbewusstsein verhindern.[74] Insofern die Endlichkeitserfahrungen einerseits vom Streben zeugen, das nach absoluter Koinzidenz des Ich mit sich selbst, zugleich aber auch nach Überwindung der bewusstseinsimmanenten Differenz strebt, sind sie durch eine »double relation« konstituiert: »à un non-être qui se répand en elles et à une certitude qui en compense et en fonde à la fois la limitation«.[75] Das Streben bildet durch den *doppelten Bezug* zum regulativen Ideal unvermittelter Selbstheit im Ursprungsakt sowie der bewusstseinsimmanenten Differenz den Punkt der *paradoxen Einheit* des Gegensatzes von *affirmation originaire* und *manque d'être*.[76] Parallel zum Strebensbegriff bei Fichte, in dem eine

71 Vgl. Naulin, *L'itinéraire de la conscience*, 321.

72 Vgl. ebd., 310.

73 Vgl. P. Ricœur, *Préface*, in: J. Nabert, *Le désir de dieu*, Paris 1996, 7–15, hier: 10: »On voit bien ce qui fait de la compréhension de soi un désir: c'est la découverte du contraste entre l'acte même de la réflexion et l'impuissance de chaque conscience à s'égaler à soi.«

74 Nabert, *Élements pour une éthique*, 20.

75 Ebd.

76 Vgl. Naulin, *L'itinéraire de la conscience*, 314: »Ces sentiments ont donc pour condition un ›je suis‹ qui n'exprime pas une pure liberté, mais une liberté animée par un ›désir d'être‹, désir qui est lui-même le fait d'un être séparé de soi

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dialektische Einheit reiner Selbstidentität und der bewusstseinskonstitutiven Differenz gegeben ist, ist auch das Streben bzw. Begehren bei Nabert durch einen begriffsimmanenten Gegensatz konstituiert, der nicht aufzulösen ist. In seiner paradoxen Einheit erweist sich das Streben aber als die grundlegende Seinsweise, in der sich endliches Bewusstsein je schon vorfindet.[77] Die Wiederaneignung der *affirmation originaire* kann nur als *unendliche Annäherung* an ein als ursprünglich erschlossenes Ideal reiner Selbstidentität erfolgen, da eine faktische Überwindung der bewusstseinsimmanenten Alterität mit einer Überwindung der Struktur endlicher Subjektivität zusammenfiele.

4. Das dialektische Grundmodell von Selbstheit und Andersheit in Ricœurs Konzept der Nicht-Koinzidenz des Ich mit sich selbst

Das von Ricœur in *L'Homme faillible* entwickelte reflexive Grundmodell basiert in seiner grundlegenden Struktur auf Naberts ternärem Modell von *affirmation originaire*, Negation und Vermittlung im Streben.[78] Das endliche Selbst, so Ricœurs These, findet sich zunächst in einem Zustand der Alterität zu sich selbst vor, insofern sein Erkennen, Wollen sowie Fühlen durch den Gegensatz von Unendlichkeit und Endlichkeit konstituiert sind. Diese Nicht-Koinzidenz des Ich mit sich selbst erfordert aber einen dritten Terminus, der

---

parce qu'il est toujours constitué par un double rapport: à un non-être qui lui interdit de s'égaler à lui-même; à un principe dont la certitude inconditionée se révèle en définitive comme la condition de tout le progrès de la réflexion.«

77 Ricœur stellt Nabert in eine Tradition mit Leibniz, Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche und Freud, deren wesentliche, gemeinsame Einsicht die Unterordnung des reflexiven, vorstellenden Bewusstseins unter ein diesem zugrunde liegendes, Streben bzw. Begehren sei: »[T]ous ces penseurs prennent une décision importante concernant le destin de la représentation: elle n'est plus le fait premier, la fonction primaire, le mieux connu, ni pour la conscience psychologique, ni pour la réflexion philosophique; elle devient une fonction seconde de l'effort et du désir; elle n'est plus ce qui fait comprendre, mais ce qu'il faut comprendre.« P. Ricœur, *L'acte et le signe selon Jean Nabert*, in: *Le conflit des interprétations*, 290.

78 Ricœur bekennt sich in *L'Homme faillible* explizit zu seiner Orientierung an Nabert. Vgl. HF, 32 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den Gegensatz vermittelt. Als Ziel der Untersuchung nennt Ricœur eine immer genauere Bestimmung des dritten, vermittelnden Terms (vgl. HF, 187). Das von Nabert übernommene reflexive Modell soll in einer progressiven Bewegung ausgehend von einer Untersuchung des Erkenntnisvermögens, über eine Reflexion auf das Handlungsvermögen bis hin an jenen Punkt entwickelt werden, an dem der Gegensatz von *affirmation originaire* und Negation bis in das Innere des Menschen zurückverfolgt wird, um auf diesem Weg die Struktur endlicher Subjektivität zu erschließen.

Bereits in *Le volontaire et l'involontaire* hat Ricœur eine Differenz des reflexiven Bewusstseins zum lebendigen Aktbewusstsein konstatiert, die in einer partiellen Opazität der eigenen volitiven Aktvollzüge resultiert. Die Deckungsdifferenz des lebendigen Aktgeschehens und des reflexiven, vorstellenden Bewusstseins kann mithin auch über *Le volontaire et l'involontaire* hinaus als Grundeinsicht der Anthropologie Ricœurs bezeichnet werden.[79] Sein Bezug auf die Reflexionsphilosophie Naberts gewinnt an Deutlichkeit, insofern er die Differenz von lebendigem Aktbewusstsein und reflexiver Repräsentation wiederum als wesentliche Einsicht Naberts ansieht.[80] Ricœurs Kritik an einer ursprünglichen Transparenz der eigenen Aktvollzüge, die ein wesentlicher Aspekt seiner Dezentrierung des Subjekts ist, liegt in der Annahme jener Deckungsdifferenz begründet, welche die eigenen Aktvollzüge in der Reflexion je schon als ein relatives Anderes erscheinen lassen.

Ebenso wie Nabert versteht auch Ricœur die *affirmation originaire* als einen ursprünglichen Akt, der in der Reflexion auf die Endlichkeit des Menschen als Ursprung des Bewusstseins vorausgesetzt werden muss. Ricœur geht dabei nicht von konkreten Endlichkeitserfahrungen aus, sondern nimmt eine strukturelle Analyse der Endlichkeit im Erkennen, Handeln und Fühlen vor. In diesen Analysen artikuliert das Konzept der *affirmation originaire* eine »exigence de

79 Vgl. C. Ferber, *Der wirkliche Mensch als möglicher. Paul Ricœurs Anthropologie als Grundlagenreflexion der Theologie*, Göttingen 2012, 25.

80 Vgl. Ricœur, *L'acte et le signe selon Jean Nabert*, 297: »La philosophie réflexive n'a donc fait que reporter plus loin la dualité de la conscience opérante et de la fonction objective de l'entendement; ce n'est plus la dualité classique de l'agir et du connaître; c'est un dédoublement plus subtil, au sein même de la conscience agissante, entre son pouvoir pur de se poser et sa production laborieuse par ›la médiation d'éléments psychologiques‹.«

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

totalité« (HF, 144) des Bewusstseins, d.h. das Ideal einer *Identität des Selbst*, in der sich noch keine Deckungsdifferenz zwischen Akt und Reflexion eingestellt hat. Das spekulative Moment der *affirmation originaire* dient Ricœur insofern als regulatives Ideal einer je schon verlorenen, in der Reflexion wiederzugewinnenden Einheit der eigenen Existenz.[81] Die in *Le volontaire et l'involontaire* formulierte Zielsetzung der *Wiedergewinnung* einer integralen Erfahrung des Selbst, die sich dem reflexiven Bewusstsein notwendig entzieht, reflektiert sich insofern im Moment der *affirmation originaire*. Ricœurs Dezentrierung des Subjekts bleibt dem Anspruch treu, in der reflexiven Bestimmung des Selbst das relative Andere des eigenen Aktgeschehens in den Begriff des Selbst zu integrieren.

Die *affirmation originaire* kann allerdings nur ein Moment in der Konstitution von Subjektivität sein: »[L]'affirmation originaire ne devient homme qu'en traversant cette *négation* existentielle que nous avons appelée perspective, caractère, sentiment vital« (HF, 188). Die Negation der ursprünglichen Selbstheit bezeichnet einen originären Akt der Entäußerung des reinen Bewusstseins der Urbejahung an ein Anderes und erscheint in der Reflexion auf die Konstitutionsbedingungen des konkreten Selbst als zweites notwendiges Moment. Erst durch diese wird eine Alterität in der Struktur des Bewusstseins inauguriert, die dieses als endliches Bewusstsein konstituiert. Diese Alterität rekonstruiert Ricœur der progressiven Argumentation von *L'Homme faillible* folgend zunächst in einer Reflexion auf das Erkennen, anschließend in Bezug auf das Handeln, um diese schließlich auch im Bereich des Affektiven zu suchen: »Si nous suivons le trajet de cette négation existentielle de l'extérieur vers l'intérieur, elle apparaît d'abord comme différence de moi à l'autre, puis comme différence de moi à moi, pour s'intérioriser dans la tristesse du fini«

81 Vgl. Amalric, *Affirmation originaire, attestation, reconnaissance*, 15: »[M]ême si elle [l'affirmation originaire; M.S.] n'est jamais accessible directement et si elle ne se donne jamais dans une intuition intellectuelle, elle fournit néanmoins à l'homme l'horizon d'une possible *unification* de son expérience. Au-déla de la brisure du *cogito*, ce qui anime en ce sens l'ensemble de la *Philosophie de la Volonté*, c'est une tentative pour ressaisir *l'expérience vive de l'unité de l'homme* à travers la reconquête de l'affirmation originaire de la subjectivité incarnée; en d'autres termes, c'est la quête d'un ›*cogito* intégral‹ par delà la brisure du volontaire et de l'involontaire, de l'acte et de l'être, mais aussi par delà la déchirure blessante de l'expérience du mal.«

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(HF, 189). *Affirmation originaire* und existenzielle Negation erscheinen insofern als *gleichursprüngliche Momente* von Subjektivität.

Die durch die Negation der reinen Einheit des menschlichen Aktgeschehens inaugurierte Alterität führt Ricœur auf die leibliche Verfasstheit der Existenz zurück, mit der bereits in *Le volontaire et l'involontaire* die Alterität innerhalb der eigenen Aktvollzüge begründet wurde. Die Leiblichkeit stiftet einerseits den ursprünglichen Bezug des Menschen zum Seienden, aufgrund ihrer ambigen Verfasstheit geht mit der Leiblichkeit jedoch notwendig ein Moment der Alterität einher, das die Einheit des ursprünglichen Aktes verbirgt: »Le sens de l'incarnation demeure ambigu: d'un côté mon corps m'ouvre au monde, à la réalité dans son ensemble; mais, en même temps, il me suggère de me définir par mon être-là, par mon être au monde; cela même qui m'ouvre au donné, me dissimule la pensée d'origine.«[82] Die leibliche Existenz öffnet den Menschen ebenso für ein konkret-weltliches Erleben, wie sie die Repräsentation der Einheit lebendiger Aktvollzüge im Vorstellungsbewusstsein notwendig an ein relatives Anderes verweist.

Trotz ihrer Gleichursprünglichkeit gestaltet sich das Verhältnis beider Momente asymmetrisch. In seinem Aufsatz *Négativité et affirmation originaire* formuliert Ricœur eine deutliche Kritik an Versuchen, die Negation als Ursprung des Bewusstseins anzusetzen.[83] Vielmehr sei die Negation selbst lediglich »l'envers d'une affirmation plus originaire« (HV, 350 f.). Der Ursprung der Negation müsse daher im Sein gesucht werden, »qui fait commencer le reste sans avoir soi-même de commencement« (HV, 357). Die Reflexion auf das Sein dürfe jedoch nicht in der Weise einer »métaphysique de l'essence«, noch weniger als »phénoménologie de la chose« betrieben werden, da dies die Reflexion auf die Ursprünglichkeit des Seins versperre und eine Hypostasierung des Negativen der Existenz zum Nichts begünstige (HV, 359 f.). Stattdessen müsse das Sein des Menschen

82 HV, 359. – Ferber und Orth heben die stärkere Fokussierung Ricœurs auf die leibliche Verfasstheit des Menschen gegenüber Nabert in ihrer Bedeutung für eine Kritik an einer unmittelbaren Selbsthabe des Subjekts hervor. Vgl. Ferber, *Der wirkliche Mensch als möglicher*, 25; Orth, *Das verwundete Cogito und die Offenbarung*, 120.

83 Explizit nimmt Ricœur in diesem Aufsatz in kritischer Absicht Stellung zu Sartres Versuch in *L'être et le néant*, die nichtenden Akte zu einem ursprünglichen Nichts zu hypostasieren, das sich selbst nichtet. Vgl. HV, 356 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als *lebendiges Aktgeschehen* erschlossen werden: »Sous la pression du négatif, des expériences en négatif, nous avons à reconquérir une notion de l'être qui soit *acte* plutôt que *forme*, affirmation vivante, puissance d'exister et de faire exister« (HV, 360). Als Idee eines ursprünglichen Aktgeschehens, das sich selbst in seinem Vollzug realisiert, kommt der Urbejahung ein *Primat gegenüber der Negation* zu.[84]

Ricœurs Versuch, die Konstitution von Subjektivität im Spannungsfeld von *affirmation originaire* und Negation, Endlichkeit und Unendlichkeit oder auch Selbstheit und Andersheit zu verorten, ist allerdings nicht unproblematisch, denn die genannten Dichotomien stehen jeweils in Gegensatzverhältnissen. Existenziale Negation und Endlichkeit negieren jeweils die *afirmation originaire* bzw. die Unendlichkeit. Es ist nicht ohne weiteres einsehbar, inwiefern konkrete Subjektivität durch die entgegengesetzten Momente von Ipseität und Alterität konstituiert sein kann. Eine reine Gegenüberstellung der gegensätzlichen Momente kann nicht die Einheit des Selbst begründen, sondern führt in eine Aporie – parallel zur Haupt-Antithese der praktischen Wissenschaftslehre bei Fichte.[85]

Ricœur sucht die Lösung dieser Aporie in einer Dialektik, in der die entgegengesetzten Momente von Selbstheit und Andersheit innerhalb des Selbst vermittelt werden. In *L'Homme faillible* wird die menschliche Existenz als Gesamtheit permanenter Akte der Vermittlung zwischen diesen beiden Polen ausgewiesen. Der Mensch, so Ricœur, sei ein Mittelwesen, »parce qu'il est mixte et il est mixte parce qu'il opère des médiations. Sa caractéristique ontologique d'être-intermédiare consiste précisément en ceci que son acte d'exister, c'est l'acte même d'opérer des médiations entre toutes les modalités et tous les niveaux de la réalité hors de lui et en lui-même« (HF, 39). Innerhalb dieser dialektischen Dynamik konstituiert sich das

84 Zum Primat der *affirmation originaire* gegenüber der Negation vgl. Leeuwen, *The Surplus of Meaning*, 64 ff.

85 Ähnlich stellt Greisch mit Blick auf Ricœurs Dialektik von Endlichkeit und Unendlichkeit fest: »Mit einer bloßen Gegenüberstellung der Termini ›endlich‹ und ›unendlich‹ können wir uns offenbar nicht begnügen. Sie würde uns nämlich zu einer Art von begrifflicher Schizophrenie verurteilen, in welcher der Mensch einerseits als hoffnungslos der Endlichkeit ausgeliefertes Wesen und andererseits als ›lebendiger Spiegel‹ […] des Unendlichen erscheinen würde.« (Greisch, *Fehlbarkeit und Fähigkeit*, 86.)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Selbst: »Le *Soi* est en ce sens lui-même un ›entre-deux‹, une transition« (HF, 154).

Den in *L'Homme faillible* drei untersuchten Dimensionen der Gegenüberstellung von Endlichem und Unendlichem ordnet Ricœur je einen eigenen vermittelnden Term zu, der jeweils ein spezifisch menschliches Vermögen bezeichnet: die transzendentale Einbildungskraft vermittelt zwischen der endlichen Perspektive und dem Überschreiten der perspektivischen Gebundenheit hin auf eine Totalität des Sinns; die Achtung vermittelt im Bereich der praktischen Aktvollzüge zwischen der Endlichkeit des Charakters sowie der Unendlichkeit der Idee der Glückseligkeit. Diese Vermögen zeichnen sich dadurch aus, jeweils ein »paradoxal ›intermédiaire‹« (HF, 117) zu sein, insofern sie selbst den Gegensatz der Endlichkeit und Unendlichkeit in sich enthalten. Die Einbildungskraft ist »un mixte du point de vue et du sens« (HF, 79), d.h. eine Einheit von Gegensätzen. In der Achtung, welche zwischen der Unfreiheit des Charakters und der Totalität der Glückseligkeit vermittelt, wird der Mensch beschrieben als »sujet qui obéit *et* souverain qui ordonne« (HF, 118). Die vermittelnden Terme beschreiben Vermögen, die einen Gegensatz in sich vereinen, insofern sie jeweils einen *doppelten Bezug* zur Spontaneität des Selbst innerhalb der eigenen Aktvollzüge sowie zum Moment der Alterität unterhalten, der für endliches Bewusstsein konstitutiv ist.

In der Analyse der menschlichen Affektivität erreicht die Untersuchung ihren Höhepunkt in Bezug auf die Konstitution des Selbst. Während das Erkennen und Wollen jeweils auf ein zumindest partiell äußeres Anderes bezogen sind,[86] versteht Ricœur das Gefühl als »la manifestation d'une relation au monde qui restitue sans cesse notre complicité, notre inhérence, notre appartenance, plus profondes que toute polarité et que toute dualité« (HF, 129). Die Dialektik von Selbstheit und Andersheit wird in der Analyse der Affektivität in das Innere des Menschen hineingetragen. Ricœur versteht die Analyse des menschlichen Gefühlslebens daher als ausgezeichnete Weise, einen Zugriff auf die Struktur selbstbewusster Subjektivität zu gewinnen, insofern darin eine *bewusstseinsimmanente*

86 In der Dualität von Subjekt und Objekt im Erkenntnisvermögen begegnet das Andere zunächst als ein Äußeres, aber auch im Bereich der volitiven Vollzüge begegnet uns das Andere auch in der Figur einer anderen Person, d.h. als eine äußerliche Andersheit. Vgl. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, 292.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Differenz zum Vorschein kommt, die als Nicht-Koinzidenz des Ich in Bezug auf sich selbst erlebt wird. In der Zerbrechlichkeit des Affektiven repräsentiert der vermittelnde Terminus des Begehrens »le caractère de différence et de subjectivité qui en fait un Soi« (HF, 154).

Ricœur entwickelt seine Analyse des Begehrens anhand des platonischen *θυμός*, der zwischen dem vitalen Begehren (*ἐπιθυμία*) und dem geistigen Begehren (*ἔρως*) vermittelt. Sowohl vitales als auch geistiges Begehren versteht Ricœur im Ausgang von Platon als ein Wünschen bzw. ein Trachten nach etwas. Sie sind jedoch insofern entgegengesetzt, als das vitale Begehren lediglich eine »perfection finie« verspricht: »[L]e plaisir ponctue et sanctionne mon enracinement organique dans le monde« (HF, 139). Das vitale Begehren zeigt das durch den Leib gestiftete Alteritätsmoment des eigenen Begehrens auf, über das der Mensch nicht frei verfügen kann. Der *ἔρως* hingegen repräsentiert ein Streben nach Glückseligkeit, welches das Angenehme nicht auf sein sensibles und körperliches Modell reduziert, sondern das Begehren auf die Idee der finalen Totalität der Glückseligkeit ausrichtet, die es dem Menschen ermöglicht, als »maître de ses plaisirs« zu agieren, »libre de ses actes et ouvert sur le bonheur« (HF, 143). Der *θυμός* bildet die *paradoxe Einheit* der beiden entgegengesetzten Momente von Selbigkeit und Andersheit im Bereich des Affektiven: »[L]e *θυμός* est la transition vivante du *βίος* au λόγος; il sépare et unit tout à la fois l'affectivité vitale ou désir (*ἐπιθυμία*) et l'affectivité spirituelle, que le *Banquet* appelle *ἔρως*« (HF, 125).

Der *θυμός* wird von Ricœur als das »conscience vive« der Nicht-Koinzidenz bestimmt (HF, 136), d.h. das menschliche Begehren stellt für Ricœur ein ausgezeichnetes Phänomen dar, dessen Analyse einen reflexiven Zugriff auf die bewusstseinsimmanente Differenz erlaubt, die konstitutiv für Subjektivität ist. Als Trachten nach etwas dient er als begriffliche Fixierung für ein endliches Bewusstsein konstituierendes Urverlangen, das einen spezifischen Bezug zu den Momenten der Selbstheit und der Andersheit unterhält. Der platonische Begriff des *θυμός*, so Ricœur, weise daher eine genuine Nähe zur reflexionsphilosophischen Grundeinsicht Naberts auf, »que la source de la

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

connaissance est elle-même *Éros*, désir, amour, et l'idée spinoziste qu'elle est *conatus*, effort.«[87]

Der Begriff des Strebens bzw. Begehrens wird auch in der sich an *L'Homme faillible* anschließenden Phase der Hermeneutik der Symbole wesentlich für Ricœurs Philosophie des Subjekts sein. Hält er in seiner anthropologischen Studie noch an der Methode einer reinen Reflexion fest, um mit der Analyse der Fehlbarkeit die strukturelle Verfasstheit endlichen Bewusstseins aufzudecken, kann die konkrete Fehltat nicht über die reine Reflexion beschrieben werden. Eine Empirik des bösen Willens muss die konkrete Faktizität der menschlichen Existenz aufklären. Vor diesem Hintergrund muss die methodologische Verschiebung zur Hermeneutik als Hinwendung Ricœurs zur konkreten Existenz gelesen werden, in der allein die Frage nach dem Wer des Selbst zum Gegenstand werden kann. Die Analyse endlichen Bewusstsein wird nun explizit in eine Theorie konkreten Selbstbewusstseins überführt, die Ricœur als konkrete Reflexion bezeichnet. In *La Symbolique du mal* avanciert die symbolische Bekenntnissprache zum Ausgangspunkt eines Prozesses der Selbsterkenntnis, auf den das in der Erfahrung des Bösen von sich selbst entfremdete Subjekt verwiesen ist. Stärker noch schließt Ricœur in seiner großen Freud-Monographie *De l'interprétation* an das in *L'Homme faillible* entwickelte reflexive Grundmodell sowie den Begriff des Strebens an.[88] Das reflexive Selbstverhältnis wird dort als *conatus* gedeutet, das auf die Wiederaneignung der ursprünglichen Bewusstseinseinheit der *affirmation originaire* zielt, die sich dem konkreten, durch die existenzielle Negation konstituierten Bewusstsein je schon als verlorene, gebrochene Einheit darbietet. »[L]a réflexion est l'effort pour ressaisir l'Ego de l'Ego Cogito dans le miroir de ses objets, de ses œuvres et finalement de ses actes« (vgl. DlI, 51).

Parallel zu Fichte und Nabert unterhält der Begriff des Strebens einen *doppelten Bezug* zur Positivität des Ursprungsaktes, in dem sich das Selbst als ein selbstidentisches setzt, sowie zum Seinsmangel, der durch die Negation inauguriert wird. Diese paradoxale Einheit reflektiert sich in Ricœurs Verwendung der Begriffe des *désir* und des *effort*, insofern er damit den Bezug auf je einen der

87 DlI, 53. – Bereits in *L'Homme faillible* identifiziert Ricœur den platonischen *θυμός* mit dem spinozistischen *conatus*. Vgl. HF, 177.

88 Vgl. Orth, *Das verwundete Cogito und die Offenbarung*, 141.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

beiden Pole der Existenz kenntlich machen möchte:[89] »L'existence, nous pouvons maintenant le dire, est désir et effort. Nous l'appelons effort, pour en souligner l'énergie positive et le dynamisme, nous appelons désir, pour en désigner le manque et l'indigence«.[90] Das Streben bezeichnet die dynamische Kraft, welche nach der Wiederherstellung der je schon verlorenen reinen Selbstidentität im ursprünglichen Akt der *affirmation originaire* trachtet. Das Begehren hingegen bezeichnet den Bezug auf die Differenz, durch die sich erst endliches Bewusstsein konstituiert.

Die begriffliche Differenzierung von Streben und Begehren ist jedoch nur Ausdruck einer analytischen Unterscheidung einer das Bewusstsein konstituierenden Dynamik, die zwei entgegengesetzte Bezüge vereint. Keinesfalls handelt es sich um zwei verschiedene Vermögen. Als vermittelnde Instanz des Gegensatzes von Selbstheit und Andersheit sind Streben und Begehren identisch. So betont Ricœur, das Streben sei selbst Begehren, insofern es niemals befriedigt werden könne.[91] Zwar ist die Wiedergewinnung der absoluten Positivität des Selbst das Ziel des Strebens, dieses ist jedoch notwendig aufgeschoben, da konkretes Bewusstsein notwendig durch einen Bezug auf das Andere konstituiert ist. Das Streben enthält aufgrund der Unmöglichkeit, sein eigenes Ziel zu erreichen, einen indirekten Bezug zur Andersheit, ist also auch Begehren. Das Begehren wiederum, ist zugleich auch Streben, da die durch die Negation gestiftete Beziehung auf ein Anderes ein konstitutives Moment konkreter Subjektivität ist, nicht lediglich reiner Seinsmangel.[92] Streben und Begehren erweisen sich in dieser Hinsicht selbst als *paradoxale Einheit*, die zwischen den konstitutiven Momenten der Existenz vermittelt: »Effort et désir sont les deux faces de la position du Soi dans la

89 Diese Unterscheidung ist in der Sekundärliteratur mitunter nicht hinreichend berücksichtigt. Orth merkt etwa an, dass eine genaue terminologische Unterscheidung der beiden Begriffe äußerst schwierig vorzunehmen sei. Beide Begriffe gehörten bei Nabert und Ricœur zum selben semantischen Umfeld. (Vgl. Orth, *Das verwundete Cogito und die Offenbarung*, 88, Anm. 113). Eine exakte Unterscheidung beider Begriffe fällt tatsächlich schwer, jedoch lässt sich ein wesentlicher Unterschied hinsichtlich des jeweiligen Bezugspunktes von *effort* und *désir* identifizieren, wie im Folgenden argumentiert wird.

90 Ricœur, *Existence et herméneutique*, 45 f.

91 Vgl. DlI, 53: »Cet effort est un désir, parce qu'il n'est jamais satisfait.«

92 DlI, 53: [M]ais ce désir est un effort, parce qu'il est la position affirmative d'un être singulier et non pas simplement un manque d'être.«

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

première vérité: *je suis*« (DlI, 53). Die paradoxe Identität von Streben und Begehren reflektiert die dialektische Einheit von Selbstheit und Andersheit innerhalb des Selbst.

Der Gegensatz innerhalb des Strebens ist nicht endgültig aufzuheben, sondern konstitutiv für die Struktur von Subjektivität. Dieser Umstand findet seinen Ausdruck nicht zuletzt in der Verbindung der Reflexion, die einen Anspruch auf begriffliche Strenge erhebt, mit einer inexakten Interpretation der Symbole, welche das Selbstverständnis auf das Andere des Bewusstseins hin zu erweitern sucht. Ricœur geht die »Wette« ein, »que je comprendrai mieux l'homme et le lien entre l'être de l'homme et l'être de tous les étants si je suis l'*indication* de la pensée symbolique. [...] en pariant *sur* la signification du monde symbolique, je parie en même temps *que* mon pari me sera rendu en puissance de réflexion, dans l'élément du discours cohérent.«[93] Die Hermeneutik der Symbole unterstreicht den Primat des Selbst in Ricœurs Dezentrierung des Subjekts, insofern das relative Andere des eigenen Aktgeschehens reflexiv in eine Vorstellung des Selbst integriert werden soll. Aufgrund der genuinen Opazität des Symbols kann die konkrete Reflexion allerdings keine abschließende Vermittlung des Selbst mit dem Anderen leisten.[94] Der inexakte Prozess der Interpretation verweist auf die Irreduzibilität des Anderen. Ricœur kann den Prozess der Wiederaneignung des ursprünglichen Aktes daher lediglich als *unendlichen Progress* ausweisen.[95]

93 P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Tome II: Finitude et culpabilité 2: La symbolique du Mal*, 574.

94 Vgl. zur Opazität des Symbols P. Ricœur, *Herméneutique et réflexion*, in: *Archivo di filosofia 32* (1962), 19–41, hier: 20 f.: »Le symbole demeure opaque, non transparent, puisqu'il est donné par le moyen d'une analogie, sur la base d'une signification littérale. […] Opacité, contingence culturelle, dépendance à l'égard d'un déchiffrage problématique, telles sont les trois déficiences du symbole, face à l'idéal de clarté, de nécessité et de scientificité de la réfléxion.«

95 Aus diesem Grund bezeichnet Greisch in Verkennung der stärkeren Orientierung Ricœurs an eine fichteanischen Methode die Dialektik von *affirmation originaire*, Negation und Streben als *para*-hegelianisch: »Im Gegensatz zu Hegel schließt Ricœur allerdings die Möglichkeit einer totalen und vollkommenen Vermittlung aus« (Greisch, *Fehlbarkeit und Fähigkeit*, 86).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5. Synthese

Das Verhältnis von Selbstheit und Andersheit ist seit den Anfängen abendländischen Philosophierens in der philosophischen Reflexion präsent.[96] Heidegger vertritt die These, erst der spekulative Idealismus habe nach dem Abfall von einem ursprünglichen Seinsverständnis bei den Vorsokratikern wieder einen Weg bereitet, Identität nicht mehr als »bloßes Einerlei« aufzufassen, sondern sie in ihrem synthetischen Wesen, d.h. als Vermittlung mit dem Anderen zu begreifen.[97] Ohne allzu leichtfertige Einstimmung in diese Zuspitzung kann der Gedanke dennoch insofern aufgegriffen werden, als im Deutschen Idealismus die Grundlage geschaffen wurde, reflexive Theorien des Subjekts von der Prätention auf reine, unvermittelte Selbstidentität sowie -transparenz zu befreien und für eine dialektische Verhältnisbestimmung von Selbstheit und Andersheit zu öffnen, die sich als Dezentrierung neuzeitlicher Subjektivität präsentiert.

Ausgehend vom Deutschen Idealismus lassen sich – freilich ohne Anspruch auf Vollständigkeit – zwei unterschiedliche Pfade jener Dezentrierung in der französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts identifizieren, die auf unterschiedliche dialektische Methoden bei Fichte und Hegel zurückführen. Der hegelianische Pfad führt über die Vermittlung von Alexandre Kojève zu einer Hypostasierung der Alterität in der Konstitution des Subjekts, welche die Annahme von der Einheit des Selbst unmöglich macht. Dieser Pfad ermöglicht eine radikale Infragestellung des Ichbewusstseins als Konstitutionsbedingung rationaler Selbst- und Weltentwürfe. Das *ego* des cartesianischen *ego cogito, ego existo*, so etwa Lacan, sei nichts weiter als ein privilegiertes Symptom. »C'est le symptôme humain par excellence, c'est la maladie mentale de l'homme.«[98]

Unter Rekurs auf Fichte lässt sich ein anderer Pfad der Dialektik von Ipseität und Alterität in der französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts identifizieren, dessen Exponent ohne Frage Paul Ricœur ist. Ricœur lehnt es ebenso ab, das Ich-Subjekt seiner Ursprungsfunktion zu berauben, wie er auch Sartres »ontologie fantas-

96 Vgl. hierzu insbesondere die sehr aufschlussreiche Monographie von W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Frankfurt a. M. 1980.

97 Vgl. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Stuttgart 2008, 11 f.

98 J. Lacan, *Les écrits techniques de Freud*, Paris, 1975, 22.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tique de l'être et du néant« (HF, 42) verwirft, welche die Negativität zu einem radikalen Freiheitsgeschehen hypostasiert. Stattdessen hält das Konzept der Nicht-Koinzidenz des Ich mit sich selbst am Primat des Selbst fest, ohne von der Alterität als Konstitutionsmoment von Subjektivität abstrahieren zu müssen. Konkrete Existenz wird darin als eine spezifische Dynamik ausgewiesen, die als unabschließbares Streben nach der Einheit des Selbst zwischen den Momenten von Selbstheit und Andersheit vermittelt. Dieser Entwurf einer Dezentrierung des Subjekts darf nicht an eine hegelianische Dialektik angenähert werden, vielmehr muss er im Gegensatz zu den eher hegelianisch motivierten Entwürfen dezentrierter Subjektivität interpretiert werden. Der kritische Rückbezug Ricœurs auf Fichte kann diese Perspektive vergegenwärtigen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Peter Welsen

Das *cogito blessé* im Konflikt der Interpretationen

1. Dezentrierung und Wiederaneignung des Subjekts: das *cogito blessé* (1196) | 2. Hermeneutik und Psychoanalyse (1203) | 3. Hermeneutik und Religionsphilosophie (1208) | 4. Hermeneutik und Strukturalismus (1214)

Le conflit des interprétations ist ein Sammelband, der in den sechziger Jahren geschriebene und bereits an anderer Stelle veröffentlichte Texte zu höchst unterschiedlichen Themen wie der Phänomenologie, der Psychoanalyse, der Religionsphilosophie sowie dem Strukturalismus enthält, die einerseits durch eine bestimmte Konzeption von Subjektivität und anderseits durch ein Verhältnis wechselseitiger Abhängigkeit zusammengehalten werden. Angesichts dieser thematischen Ausrichtung erstaunt es nicht, daß ein beträchtlicher Teil der Aufsätze einige Nähe zu *La symbolique du mal* (1960) sowie *De l'interprétation* (1965) erkennen läßt und sich als Ergänzung oder Erweiterung dieser Publikationen darbietet, ohne grundsätzlich neue Einsichten zu vermitteln. Das gilt allerdings nicht für die Studien, in denen sich Ricœur mit einer der wichtigsten Strömungen des französischen Denkens der fünfziger und sechziger Jahre beschäftigt: dem Strukturalismus. Von besonderem Interesse ist der Beitrag *L'acte et le signe selon Jean Nabert*, weil er deutlich werden läßt, woher Ricœur sein Verständnis von Subjektivität letztlich bezieht. Gerade deshalb erscheint es merkwürdig, daß dieser Text als einziger des Bandes nicht in die 1973/74 bei Kösel erschienene deutsche Übersetzung von *Le conflit des interprétations* aufgenommen wurde.[1]

1 P. Ricœur, *Hermeneutik und Strukturalismus/Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen I/II,* München 1973/74. – Dieses Defizit wurde erst in *Der Konflikt der Interpretationen. Ausgewählte Aufsätze (1960–1969)* (Hg.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In den folgenden Abschnitten sollen die thematischen Schwerpunkte des Buchs detaillierter erläutert werden: 1. Dezentrierung und Wiederaneignung des Subjekts: das *cogito blessé*. – 2. Hermeneutik und Psychoanalyse. – 3. Hermeneutik und Religionsphilosophie. – 4. Hermeneutik und Strukturalismus.

1. Dezentrierung und Wiederaneignung des Subjekts: das *cogito blessé*

Zunächst reiht sich Ricœur in eine Ausprägung der neuzeitlichen Philosophie ein, die insofern von der Unhintergehbarkeit menschlicher Subjektivität ausgeht, als sie jedem mentalen Zustand ein Subjekt zuordnet, das sich diesen in einer Reflexion kriterienlos als seinen eigenen zuschreiben kann. In diesem Zusammenhang beruft er sich insbesondere auf Denker wie Descartes, Kant, Fichte und Husserl. Nun aber erblickt Ricœur im Wissen des Subjekts um sich als Träger seiner Erlebnisse eine rein formale – und damit keine inhaltliche – Erkenntnis. Er drückt dies wie folgt aus: »Mais si cette certitude est invincible en tant que certitude, elle est douteuse en tant que vérité« (CI, 103). Das hängt damit zusammen, daß sich das Subjekt – wie Marx, Nietzsche und Freud gezeigt haben – trotz seiner Selbstgewißheit als Träger seiner Vorstellungen über die Inhalte seines Bewußtseins durchaus täuschen kann. So kann sich Ricœur der von Husserl formulierten Einsicht anschließen, »daß Adäquation und Apodiktizität einer Evidenz nicht Hand in Hand gehen müssen«.[2] Für das Subjekt bedeutet dies, daß es hinsichtlich der Inhalte seines Bewußtseins nicht Herr seiner selbst ist, sondern daß sich diese einer anderen, außerhalb desselben angesiedelten Instanz verdanken, so daß Ricœur von einer »contestation«, einem »dessaisissement« oder einer »destitution« des Subjekts als eines Trägers des Bewußtseins bzw. einer sinnkonstituierenden Instanz sprechen

D. Creutz, H. Gander), Freiburg i. Br., München 2010 behoben. Freilich enthält diese Ausgabe nur einen Teil der Aufsätze des französischen Originals.

2 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen* (Hg. E. Ströker), Hamburg 1987, 24. Vgl. a. P. Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969, 103 f. u. P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965, 103 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kann.[3] Rückt aber das Subjekt vom vermeintlichen Zentrum an die Peripherie der Sinnkonstituion, so bietet es sich – anders als noch bei Kant, Fichte oder Husserl – nicht mehr als suisuffizient, sondern als »*Cogito* blessé« dar, als »*Cogito* qui se pose, mais ne se possède pas, un *Cogito* qui ne comprend sa vérité que dans et par l'aveu de l'inadéquation, de l'illusion, du mensonge de la conscience actuelle« (CI, 173).

Ricœur führt die entsprechenden Inhalte nicht zuletzt auf das Unbewußte, die Strukturen der Sprache sowie das Heilige zurück, die nach seiner Auffassung dem Subjekt vorausliegen und nicht seiner Macht unterworfen sind. Das bedeutet für ihn, daß sich das Subjekt – in Hinblick auf die inhaltlichen Bestimmungen seines Bewußtseins – nicht etwa selbst setzt, sondern von Instanzen wie den genannten gesetzt wird: »[I]l est posé dans l'être avant même qu'il se pose et se possède« (CI, 15). Insbesondere geht es Ricœur in *Le conflit des interprétations* um Sinngebilde, deren semantische Struktur sich als doppelter oder mehrfacher Sinn darbietet, etwa dergestalt, daß sie einen manifesten und einen latenten Sinn aufweisen. Dies trifft z. B. auf das Symbol oder den Mythos zu, den er als zu einer Erzählung elaboriertes Symbol einstuft. Dabei faßt er den Begriff des Symbols enger als Cassirer, der in jeglicher Art zeichenhafter Vermittlung eine symbolische Form erblickt, und er grenzt ihn gegen ein zu enges Verständnis ab, welches lediglich Gebilde mit einer analogen Beziehung zwischen erstem und zweitem Sinn umfaßt. Wie bereits in *La symbolique du mal* unterscheidet Ricœur zwischen einer kosmischen, onirischen und poetischen Dimension des Symbols. Während die kosmische Dimension auf das Heilige verweist, bezieht sich die onirische auf die Archaismen der menschlichen Psyche. Die poetische Dimension hingegen meint den schöpferischen Aspekt des Symbols, wie er in der Dichtung zum Tragen kommt. Dementsprechend unterscheidet Ricœur zwischen drei Arten der Hermeneutik: der Religionsphänomenologie, die sich um die kosmische, der Psychoanalyse, die sich um die onirische, und der poetischen Hermeneutik, die sich um die poetische Dimension kümmert (vgl. a. CI, 17).

Als äquivokes, nicht auf Anhieb verständliches Zeichen bedarf das Symbol einer besonderen exegetischen Anstrengung, die im Aus-

3 Vgl. CI, 23 f. u. 319.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gang von seinem manifesten Sinn den latenten Sinn zutage fördert. Ricœur bezeichnet diese als Interpretation, die ihrerseits – je nach der Dimension des Symbols, auf die sie abzielt – unterschiedliche Gestalten annehmen kann. Dabei bestimmt der französische Philosoph den Begriff der Hermeneutik im Ausgang von jenem der Interpretation als »science de l'interprétation« (CI, 311) Das heißt für ihn: »Symbole et interprétation deviennent ainsi des concepts corrélatifs« (CI, 16). Anders als in späteren, ab 1970 veröffentlichten Werken, in denen er eine Hermeneutik des Textes entwickelt, erblickt er die Aufgabe der Interpretation – und damit auch der Hermeneutik – lediglich in der Exegese symbolischer Sinngebilde. Daher könnte man sagen, daß sein Ansatz nicht etwa eine universale, sondern eine partikulare, auf die Interpretation von Symbolen eingeengte Hermeneutik darstellt, die sich überdies, wie bereits angedeutet wurde, auch intern durch ihre Aufgliederung in unterschiedliche Varianten der Hermeneutik partikularisiert. Diese aber stehen sich in einem Konflikt gegenüber, der sich am deutlichsten im Gegensatz zwischen der reduktiven und der restaurativen Hermeneutik äußert.[4] Während erstere versucht, den inauthentischen Sinn symbolischer Zeichen durch Reduktion auf biologische, ökonomische oder psychische Mechanismen zu entlarven, geht es letzterer darum, den authentischen Kern des Sinns im Gegenzug wiederherzustellen. Als Vertreter der reduktiven Hermeneutik nennt Ricœur Denker wie Marx, Nietzsche und Freud, als Vertreter der restaurativen die Religionsphänomenologie. Der Antagonismus zwischen beiden, der bereits in *La symbolique du mal* (1960) vorgezeichnet und in *De l'interprétation* (1965) ausgetragen wird, setzt sich, wie der Titel des Buches ahnen läßt, in *Le conflit des interprétations* (1969) fort.

Im Zusammenhang mit dem Symbol, der Interpretation und der Hermeneutik führt Ricœur mit der Reflexion einen weiteren grundlegenden, aber nicht ganz einfach zu verstehenden Begriff ein, den er der von Maine de Biran begründeten Tradition der französischen Reflexionsphilosophie entlehnt. Zunächst geht Ricœur in seinen Überlegungen zum Cogito, also dem Bewußtsein des Subjekts von sich selbst als Träger seiner Erlebnisse, auf die Reflexion ein. Von

4 Vgl. a. CI, 313: »Bien plus, il n'y a pas d'herméneutique générale, c'est-à-dire de théorie générale de l'interprétation, de canon general pour l'exégèse, il y a seulement des théories herméneutiques séparées et opposées[.]«

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

diesem Bewußtsein behauptet er zum einen, daß es rein formal sei, also keinen Inhalt besitze und insofern »blind« (*aveugle*) oder »leer« (*vide*) sei (vgl. CI, 21 u. 322), und zum anderen, daß es sich einer Selbstsetzung verdanke: »[L]a position du soi est une vérité qui se pose soi-même« (CI, 322). Zwar geht Ricœur von einer Verbindung zwischen dem Selbstbewußtsein und der Reflexion aus, versäumt es aber, sie mit der erforderlichen Präzision zu beschreiben. Dies betrifft vor allem die Frage, ob die Reflexion das im Selbstbewußtsein enthaltene Wissen herstellt oder lediglich ein präreflexiv gegebenes Wissen zum Ausdruck bringt. So heißt es – innerhalb eines und desselben Satzes – bald, »elle [cette vérité] doit se poser dans la réflexion«, bald, »son autoposition est réflexion« (CI, 322). Angesichts der Tatsache, daß in der ersten Formulierung die Präposition »dans« und nicht »par« gebraucht wird, ist wohl nicht gemeint, daß das entsprechende Wissen ein Produkt der Reflexion ist. Die zweite Formulierung hingegen identifiziert allem Anschein nach die Selbstsetzung – und damit die Produktion – des Wissens mit der Reflexion. Nun kommt – laut Ricœur – die Selbstsetzung des Cogito dem thetischen Urteil in Fichtes früher Wissenschaftslehre gleich, und er konstatiert, daß in diesem Urteil – analog zu Fichtes »Tathandlung« und »Tatsache« – »acte« und »être« bzw. »existence« und »opération de pensée« in eins fallen (vgl. CI, 21). Wichtig ist die beschriebene Unschärfe insbesondere deshalb, weil von ihrer Auflösung abhängt, ob Ricœur letztlich eine Reflexionstheorie des Selbstbewußtseins vertritt, die, um die Genese von Selbstbewußtsein als Ergebnis einer Reflexion einsichtig zu machen, bereits ein der Reflexion vorausliegendes – also ein präreflexives – Selbstbewußtsein zirkulär voraussetzen müßte.[5]

5 Vgl. a. M. Frank, *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt/M. 1985, 139 ff. Frank bemängelt zum einen, daß die beschriebene Selbstsetzung bei Fichte gerade keine Reflexion darstellt, und zum anderen, daß sich Ricœur in den für Reflexionstheorien des Selbstbewußtseins charakteristischen Zirkel verstrickt. Allerdings hat Frank anscheinend übersehen, daß Ricœur in einem früheren Werk tatsächlich von der Annahme eines präreflexiven Selbstbewußtseins ausgeht, das es ihm gestatten würde, den Zirkel zu vermeiden. Vgl. P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Tome I: Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950, 363: »Mais en deçà de cette réflexion explicite la perception comporte par essence une présence diffuse à soi-même qui n'est pas encore une prise de conscience. Ce n'est pas là qu'elle est *prête pour* une

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Unabhängig davon, ob Ricœur mit seiner Konzeption des Selbstbewußtseins letztlich zu überzeugen vermag, birgt der Begriff der Reflexion eine weitere Schwierigkeit in sich, die auf den französischen Philosophen Jean Nabert (1881–1960) zurückgeht. Sie besteht darin, daß der Reflexion die Aufgabe einer Aneignung bestimmter Akte, Objekte und Werke wie z. B. symbolischer Sinngebilde zugewiesen wird (vgl. CI, 21 u. 322), die angeblich das menschliche Streben nach Existenz bzw. sein Begehren nach Sein zum Ausdruck bringen. So stellt Ricœur in Anlehnung an Nabert fest: »*[L]a réflexion est l'appropriation de notre effort pour exister et de notre désir d'être, à travers les œuvres qui témoignent de cet effort et de ce désir*« (CI, 325).

Hält man sich vor Augen, daß Ricœur die vorliegende Erkenntnis in inhaltlicher Hinsicht als »vaine vérité« (CI, 21) betrachtet, so erhebt sich natürlich die Frage, auf welche Weise das Subjekt zu seinen Inhalten gelangt. In dieser Situation sehe es sich vor die Aufgabe gestellt, sich die inhaltlichen Bestimmungen, mit denen es konfrontiert sei, mit Hilfe der Reflexion als einer vermittelnden Instanz anzueignen. Mit anderen Worten: Da es sich bei der Reflexion um keine Intuition handelt, die unmittelbar Zugang zu den entsprechenden Inhalten hätte, muß sie den Umweg einer Aneignung von vorgegebenem Sinn beschreiten.[6] Nun spricht Ricœur allerdings nicht einfach nur von einer Aneignung, sondern er besteht darauf, daß es sich um eine Wiederaneignung (*réappropriation*) bzw. um ein Wiedergreifen (*ressaisissement*) handelt.[7] Dies aber bedeutet, daß etwas, was ursprünglich nicht verloren war, verlorengegangen ist und deshalb nach einer Wiederaneignung verlangt. Ricœur stellt ausdrücklich fest: »Je dois recouvrer quelque chose qui a d'abord été perdu; je rends ›propre‹, ›mon propre‹, ce qui a cessé d'être mien« (CI, 324). Freilich wird nicht ganz klar, wie es zu diesem Verlust kommt und

---

réflexion plus complète, qui […] est l'explicitation d'un moment intrinsèque de la perception.« Freilich kommt Ricœur in *Le conflit des interprétations* nicht wieder auf diesen Gedanken zurück.

6 Vgl. CI, 322: »*[R]éflexion n'est pas intuition[.]*« An einer anderen Stelle stuft Ricœur die Reflexion lediglich als blinde Intuition (*intuition aveugle*) (CI, 21) ein.

7 Es macht die Sache nicht einfacher, daß Ricœur bei anderer Gelegenheit nicht etwa in der Reflexion, sondern in der Interpretation die aneignende Instanz erblickt: »[L]'exégète peut s'approprier le sens: d'étranger, il veut le rendre propre, c'est-à-dire le faire propre[.]«

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wer genau das Subjekt ist, von dem Ricœur behauptet, daß es unter den Objekten verloren sei, ja sogar vom Zentrum seiner Existenz getrennt sei. Ist es das Subjekt im Sinne des individuellen Menschen oder der Mensch im allgemeinen oder ein transzendentales Subjekt? Ricœur verweist zwar auf die räumliche und zeitliche Distanz, welche das Verhältnis des Subjekts zu bestimmten Sinngebilden kennzeichnet, scheint aber mit seiner Rede von einer Wiederaneignung noch mehr zu meinen, ohne das hinreichend zu präzisieren. So begnügt er sich mit der dramatischen Formulierung: »[J]e ne possède pas d'abord ce que je suis« (CI, 324). Was es mit diesem »secret de cette *diaspora*« (CI, 324) letztlich auf sich hat, scheint zunächst im dunklen zu bleiben.

Bei näherer Betrachtung drängt sich freilich die Vermutung auf, daß sich Ricœur bei seinen einschlägigen Überlegungen von Nabert hat inspirieren lassen. Dieser vertritt die Auffassung, daß nicht etwa der Bereich der Vorstellung, sondern ein anderer, volitional geprägter Bereich im Verhältnis zu dieser primär ist, den er – in Anlehnung an Autoren wie Spinoza, Leibniz oder Schopenhauer – mit Ausdrücken wie *effort pour exister* oder *désir d'être* charakterisiert. Dort siedelt er den Akt an, in dem sich das Bewußtsein als handelndes – und das heißt: nicht als erkennendes oder vorstellendes – setzt. Ricœur spricht in Blick auf diesen fundierenden Bereich von »*conscience active et productrice*« (CI, 212 f.). Nun bleibt es nicht dabei, daß sich der Akt in seinem ursprünglichen Bereich ereignet, sondern es ist entscheidend, daß er sich darüber hinaus in einem Zeichen artikuliert und damit auf der Ebene der Vorstellung in Erscheinung tritt. Nabert ist, ohne dies näher einsichtig zu machen, der Überzeugung, daß der Akt mit dem Eintritt in die Vorstellung zugleich erkannt (*connu*) und verkannt (*méconnu*) wird. Mit anderen Worten: Was sich in der Vorstellung zeigt, ist nicht der ursprüngliche Akt, sondern etwas, was sich – aufgrund des Übergangs in die Vorstellung – ganz wesentlich von diesem unterscheidet. Was verkannt wird, ist der Akt in seiner ursprünglichen Verfaßtheit. In diesem Zusammenhang spricht Nabert geradezu von einer »inégalité de nous à nous-même« (CI, 216) bzw. einer »inégalité de l'existence à elle-même« (CI, 219). Angesichts dieses Verkennens des Aktes im Zeichen erhebt Nabert die Forderung eines Rückgangs zum ursprünglichen Akt: »C'est pourquoi il faut sans cesse faire le trajet

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

inverse, que Nabert appelle ›reprise‹, le trajet de la représentation à l'acte« (CI, 215).

Ricœur macht sich diese Überlegungen dergestalt zunutze, daß er das Subjekt – ähnlich wie Nabert – als eines deutet, welches in den Sinngebilden, die es hervorbringt, sein Streben nach Existenz und Begehren nach Sein artikuliert. Gerade das Symbol zeichnet sich nach seiner Auffassung dadurch aus, daß es ebenso zeige, wie es verberge. Damit aber stelle sich die Aufgabe, seinen latenten Sinn durch eine hermeneutische Bemühung im Sinne einer Wiederaneignung zu erschließen: »Pour employer un autre langage, qui n'est pas celui de Nabert, mais que son œuvre encourage: parce que la réflexion n'est pas intuition de soi par soi, elle peut être, elle doit être, une herméneutique« (CI, 221).

Wäre dies im Sinne einer Gleichsetzung von Hermeneutik und Reflexion gemeint, so läge eine Einengung der Reflexion auf den Bereich des Symbols vor.[8] Freilich ließe sich das nicht ohne weiteres damit vereinbaren, daß Ricœur die Reflexion als Selbstsetzung des Subjekts und als Aneignung der Werke des Menschen auffaßt, die vom Streben nach Existenz und dem Begehren nach Sein zeugen, denn keines von beiden – Selbstsetzung wie Aneignung – legt eine derartige Einschränkung nahe. Ricœur scheint es eher darum zu gehen, daß sich die Reflexion auch des von einer Reihe von Eigentümlichkeiten gekennzeichneten Bereichs der symbolischen Sinngebilde annimmt.[9] Es handelt sich darum, daß das Symbol nicht transparent, sondern opak ist, daß es aufgrund seines Auftretens in unterschiedlichen Sprachen und Kulturen kontingent ist und daß

8 Vgl. a. B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M. 1983, 302 f. Waldenfels weist zu Recht auf die Diskrepanz hin, die insofern zwischen Nabert und Ricœur besteht, als ersterer allgemein auf die vom Subjekt erzeugten Werke, letzterer hingegen lediglich auf symbolische Sinngebilde abzuzielen scheint. Ferner ist zu fragen, ob die Aneignung, um die es Ricœur geht, tatsächlich eine Wiederaneignung ist und ob sie angesichts von selbstkonstituiertem und von fremdkonstituiertem Sinn in gleicher Weise zu leisten ist.

9 Dennoch plädiert Ricœur an folgender Stelle tatsächlich für eine Beschränkung der Reflexion auf das Symbol: »Nous soupçonnons maintenant que la position de l'effort ou du désir [...] n'est attestée que par des œuvres dont la signification demeure douteuse et révocable. C'est ici que la réflexion fait appel à une interprétation, et veut se muer en herméneutique« (CI, 325). Damit leugnet Ricœur anscheinend, daß sich das Streben nach Existenz und das Begehren nach Sein auch in eindeutigen, nicht symbolischen Zeichen kundtun kann.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

seine Auslegung stets angefochten werden kann, also lediglich von problematischer Geltung ist (vgl. CI, 313). Darüber hinaus weist Ricœur der Reflexion eine Aufgabe zu, die sich daraus ergibt, daß sich unterschiedliche Spielarten der Hermeneutik in einem Konflikt gegenüberstehen, der insbesondere die Psychoanalyse und die Religionsphänomenologie betrifft. Nach seiner Auffassung gilt es, in diesem Konflikt eine Entscheidung zu treffen, und genau dies habe die Reflexion zu leisten. Dabei nehme sie eine Zwischenposition zwischen dem Verstehen von Zeichen und dem Verstehen des Selbst ein: »L'étape intermédiare […], c'est la réflexion, c'est le lien entre la compréhension des signes et la compréhension de soi« (CI, 20). Um die Reflexion zu charakterisieren, welche den langen Weg durch den Bereich der Symbole durchmessen und sich auf diese Weise inhaltlich angereichert hat, gebraucht Ricœur den Ausdruck »réflexion concrète« (CI, 169).

2. Hermeneutik und Psychoanalyse

Ricœur gliedert seine Auseinandersetzung mit Freuds psychoanalytischem Ansatz in zwei Teile, die er jeweils mit einem unterschiedlichen Geltungsanspruch präsentiert. Es handelt sich um »die Lektüre«, die sich objektiv gibt, und »eine philosophische Interpretation«, die keinen Anspruch auf Exklusivität erhebt, sondern sich in ihrem Verhältnis zu Freud »après lui, avec lui et contre lui« (CI, 160) situiert. Eine wesentliche Voraussetzung dafür, daß – wie Ricœur glaubt – eine objektive Freud-Lektüre möglich ist, besteht natürlich darin, daß er in *De l'interprétation* und *Le conflit des interprétations* für eine partikulare Hermeneutik eintritt, die Spielraum für eine Textanalyse mit strengerem als nur problematischem Geltungsanspruch gewährt.[10]

Inhaltlich läuft die Lektüre darauf hinaus, daß Freud mit seiner Psychoanalyse einen gemischten Diskurs (*discours mixte*) vorlegt, der sich teils als Energetik, teils als Hermeneutik darbietet. Während

10 Mit gutem Grund distanziert sich Ricœur in seiner später veröffentlichten intellektuellen Autobiographie von dieser Einschätzung. Vgl. P. Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris 1995, 35: »La distinction entre les deux approches était certes discutable, dans la mesure où je sousestimais la part d'interprétation déjà présente dans la simple ›lecture‹.«

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Psychoanalyse einerseits bestimmte Phänomene als Ergebnis von Konflikten zwischen im psychischen Apparat wirkenden Kräften erkläre, versuche sie anderseits, den zunächst unbewußten Sinn dieser Phänomene im Zuge einer hermeneutischen Bemühung, der Interpretation, bewußt zu machen. Dabei könne es sich um so unterschiedliche Sinngebilde wie Fehlleistungen, neurotische Symptome oder Träume, aber auch kulturell relevante Hervorbringungen wie Kunstwerke, die Religion oder den Witz handeln. Sie alle verdankten ihre Entstehung dem Umstand, daß Vorstellungen, die, falls sie bewußt wären, Unlust mit sich brächten, von psychischen Kräften am Eintritt in den Bereich des Bewußten gehindert würden, aber – angetrieben von entgegengesetzten Kräften – in diesen Bereich einzudringen versuchten. Dieser Konflikt führe letztlich dazu, daß der ursprüngliche Sinn der Vorstellung zwar unbewußt und damit latent bleibe, aber sich in entstellter Form als Abkömmling des Unbewußten im Bewußten zum Ausdruck bringe. Vor diesem Hintergrund kann Ricœur feststellen, daß sich das Bewußtsein nicht mehr als unmittelbare Gegebenheit, sondern als – mit Hilfe der Interpretation – zu bewältigende Aufgabe darbiete: »Là où il y avait *Bewusstsein*, être-conscient, il y a *Bewusstwerden*, devenir-conscient« (CI, 172).

Trotz seiner Überzeugung, daß die Psychoanalyse eine Energetik und eine Hermeneutik in sich vereint, ist Ricœur im Gegensatz zu Freud, der sie als eine »Naturwissenschaft wie jede andere«[11] betrachtet, vielmehr der Auffassung, daß diese Selbsteinschätzung falsch ist: »Oui, il faut avoir le courage de le dire: la psychanalyse n'est pas une branche des sciences de la nature« (CI, 185). Ohne eigens der Frage nachzugehen, ob bei Freud ein »szientistisches Selbstmißverständnis«[12] vorliege, begründet er seine Einschätzung damit, daß sich die Psychoanalyse nicht auf eine Beobachtung äußeren Verhaltens in der Natur beschränke, wie das z. B. die behavioristische Psychologie tue, sondern dem, was sie beobachte, interpretierend die Gestalt von Geschichten verleihe. Macht die Psychoanalyse dennoch Gebrauch von naturwissenschaftlich klingenden Begriffen

11 S. Freud, *Abriß der Psychoanalyse*, Frankfurt/M. 1972, 19.

12 Zu diesem Begriff vgl. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M. 1968, 300 ff. – Bei der Abfassung des Aufsatzes, in dem Ricœur – ähnlich wie Habermas – den naturwissenschaftlichen Charakter der Psychoanalyse bestreitet, war *Erkenntnis und Interesse* noch nicht veröffentlicht.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wie Arbeit, Kraft, psychischer Apparat oder Widerstand, so kann Ricœur diesen allenfalls als metaphorisch einstufen: »L'énergétique freudienne est sans doute métaphorique« (CI, 183). Seine These, die Psychoanalyse sei ein gemischter Diskurs, wird somit dahingehend akzentuiert, daß die Hermeneutik gegenüber einer lediglich metaphorisch zu verstehenden Energetik letztlich die Oberhand behält: »Il en résulte que sa méthode [celle de l'analyste] est beaucoup plus proche de celle des sciences historiques que de celle des sciences de la nature« (CI, 186).

Im Rahmen seiner philosophischen Freud-Interpretation charakterisiert Ricœur die Psychoanalyse zunächst mit einem – von Merleau-Ponty entlehnten – Ausdruck als Archäologie des Subjekts (vgl. CI, 239). Dies bedeutet für ihn, daß die Psychoanalyse das Subjekt als Träger des Bewußtseins auf eine tiefere, selbst nicht bewußte Schicht des psychischen Apparats zurückführt, in der sie den Ursprung desselben erblickt. Damit erweise sich der Primat des Subjekts bzw. des Bewußtseins als sinnkonstituierende Instanz als illusorisch, so daß Ricœur geradezu von einem »décentrement du sens« (CI, 175) sprechen kann. Treten die energetisch bestimmten Mechanismen der Traumarbeit an die Stelle der sinnkonstituierenden Leistungen des Bewußtseins, so bedeutet dies, daß sich die Psychoanalyse als Gegenstück der Phänomenologie, ja als Antiphänomenologie erweist. So finde in der Psychoanalyse keine Reduktion von Gegenständlichkeiten »*auf* das Bewußtsein, sondern eine Reduktion *des* Bewußtseins«[13] auf die Archaismen der menschlichen Psyche statt. Im Zuge dieser Dezentrierung sei das Subjekt nicht mehr autonom, sondern es werde – ebenso wie seine Objekte – zur Variablen eines unbewußten Triebgeschehens, das Freud in seinem topischen, energetischen und ökonomischen Aspekt beschreibt: »[L]'inconscient comme réalité n'est pas séparable des modèles topique, énergétique, économique qui commandent la théorie« (CI, 102). In diesem Zusammenhang hebt Ricœur hervor, daß Freud seine Lehre von den Archaismen der Psyche durchaus im Sinne eines Realismus meint, der in Hinblick auf die Dezentrierung des Subjekts durchaus berechtigt sei. Allerdings beläßt es Ricœur nicht dabei, sondern er schlägt – sich an Kant anlehnend – vor, in Blick auf Freud den Realismus als empirischen zu begreifen und ihn mit einem transzendentalen

13 Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, 308.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Idealismus zu verbinden. Dies aber bedeutet, daß Freuds realistische Position in ihrer Abhängigkeit von den Bedingungen, die sie überhaupt erst ermöglichen, gesehen werden müsse. So macht Ricœur geltend, daß die Realität, die Freud dem Unbewußten zuschreibt, kein *factum brutum*, sondern eine diagnostizierte Realität ist, die von den Regeln der Deutung ebenso abhängt wie von der intersubjektiven Situation, in der sie stattfindet: »Nous dirons donc que l'inconscient est un objet, en ce sens qu'il est ›constitué‹ par l'ensemble des démarches herméneutiques qui le déchiffrent; il n'est pas absolument, mais relativement à l'herméneutique comme méthode et comme dialogue« (CI, 108). Das zeigt sich nicht zuletzt daran, daß die Psychoanalyse nicht etwa zum Trieb (*pulsion*) selbst vordringe, der sich – gleich einem Ding an sich – als »inconnaissable égale X« (CI, 106) darbiete, sondern lediglich seine dem Bereich des Sinnes angehörenden Repräsentanzen erreiche.

Angesichts der Tatsache, daß sich das Unbewußte nicht unmittelbar in seinem Ansich zeigt, sondern allenfalls erdeutet und auf diese Weise bewußt gemacht werden kann, läßt sich feststellen, daß der Bereich des Bewußten durch die psychoanalytische Interpretation eine Erweiterung erfährt. So hebt Ricœur hervor: »Freud […] substitue à l'être conscient (*Bewusst-sein*) le devenir conscient (*Bewusstwerden*). Ce qui était origine devient tâche ou but« (CI, 237 f.). Das gilt natürlich für jede Deutung, die im Laufe einer psychoanalytischen Behandlung durchgeführt wird. Wenn sich das Bewußtsein im Laufe der Analyse – gemäß der Forderung »Wo Es war, soll Ich werden« – ausdehnt, kann man darin in gewisser Hinsicht einen teleologischen Prozeß erblicken, der im Falle der analytischen Kur gegebenenfalls mit der Heilung des Analysanden seinen Abschluß findet. Ricœur geht freilich einen entscheidenden Schritt weiter, indem er behauptet, die Psychoanalyse enthalte neben einer Archäologie auch eine Teleologie des Subjekts, die darauf hinauslaufe, daß – ähnlich wie in Hegels *Phänomenologie des Geistes* – jede in der Analyse erschlossene Sinngestalt erst von einer späteren Sinngestalt her verständlich werde: »[S]eul a une *arché* un sujet qui a un *telos*; car l'appropriation d'un sens constitué en arrière de moi suppose le mouvement d'un sujet tiré en avant de lui-même par une suite de ›figures‹ […] dont chacune trouve son sens dans les suivantes« (CI, 161). Diese Wendung mutet umso erstaunlicher an, als Freud mit

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»jener dunklen Hegelschen Philosophie«[14] nicht ganz ohne Grund wenig anzufangen weiß. Immerhin ist Ricœur vorsichtig genug, im Gegensatz zu Hegel auf den Gedanken einer Vollendung des teleologischen Prozesses in einem absoluten Wissen zu verzichten und die angeblich symmetrische Beziehung zwischen Freud und Hegel nicht als »contraignant«, sondern lediglich als »éclairant« hinzustellen.[15] Dennoch ist Ricœur überzeugt, daß in Freuds Ansatz teleologische Elemente auftreten, die – zusammen mit den archäologischen – dazu führen, daß nun das Bewußtsein auf doppelte Weise dezentriert wird: »[L]a prétention de la conscience n'est pas moins humiliée dans la dialectique ascendante des figures de l'esprit que dans la décomposition régressive des fantasmes du désir« (CI, 175). Solche Elemente erblickt er z. B. in den Begriffen der Identifikation und der Sublimation. Besonders interessant erscheint, daß Ricœur die Psychoanalyse und die Phänomenologie des Geistes so weit parallelisiert, daß er beide als hermeneutische Ansätze einstuft, die sich in einem Konflikt der Interpretationen gegenüberstehen: »L'herméneutique de ces figures à travers les symboles où elles prennent naissance, nous est apparue comme le véritable vis-à-vis de l'herméneutique régressive: le sens de cette dernière se révèle lorsqu'elle trouve en retour *son autre* dans l'herméneutique progressive de la phénoménologie de l'esprit« (CI, 120). Allerdings bleibt mehr als fraglich, ob damit eine »identité foncière« (CI, 121) beider Hermeneutiken vorliegt. Daß die Psychoanalyse auch teleologische Elemente enthält, macht sie keineswegs *in toto* zu einem teleologischen Ansatz, wie es jener Hegels ist. Am allerwenigsten vermag die Psychoanalyse freilich eine Aufhebung aller Gegensätze in einem letzten, metaphysisch überhöhten Telos zu leisten.[16] Es scheint, als habe Ricœur sein eigenes Diktum, man könne die Hegelsche Phänomenologie heutzutage nicht wiederholen, zu wenig ernst genommen.[17]

---

14 S. Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, in: ders., *Studienausgabe. Bd. I*, Frankfurt/M. 1969, 603.

15 Vgl. CI, 103 f. u. 174 f.

16 Vgl. a. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, 312. – Wie vorsichtig Freud die Erfolgsaussichten einer psychoanalytischen Behandlung einschätzt, geht nicht zuletzt aus seinem 1937 veröffentlichten Aufsatz *Die endliche und die unendliche Analyse* hervor. Vgl. S. Freud, *Die endliche und die unendliche Analyse*, in: ders., *Studienausgabe. Ergänzungsband*, Frankfurt/M. 1975, 351–392.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Indem Ricœur die Psychoanalyse und die Phänomenologie als zwei gleichberechtigte hermeneutische Ansätze einstuft, die beide jeweils archäologische und teleologische Aspekte besitzen, macht er sie – auf der Ebene der Hermeneutik – miteinander kommensurabel und kann sie aneinander korrigieren. Dieses Anliegen scheint ihm gerade in Bereichen wie der Kunst, der Kultur und der Religion wichtig zu sein, macht er doch immer wieder geltend, daß die Psychoanalyse trotz all ihrer Berechtigung einseitig bleibt: »Que cette interprétation soit partielle et partiale, et même systématiquement injuste à l'égard d'autres approches du phénomène de culture, cela mérite d'être dit« (CI, 142). Vor allem stößt sich Ricœur daran, daß die Psychoanalyse die fraglichen Phänomene genetisch auf ihre energetischen und ökonomischen Grundlagen reduziert und nicht die Möglichkeit in Betracht zieht, daß sie darüber hinaus ihre eigene genuin kulturelle oder religiöse Berechtigung haben. In diesem Zusammenhang macht er geltend, daß z. B. der *König Ödipus* des Sophokles auf zweifache Weise interpretiert werden kann: archäologisch als Ausdruck des von Freud eingeführten Ödipuskomplexes mit seinen Komponenten des Vatermords und des Inzests, aber auch teleologisch als Entwicklung von der Verblendung hin zur Enthüllung der Wahrheit, die Ödipus durch den Seher Tiresias erfährt (vgl. CI, 115 ff.). Ferner ist festzuhalten, daß Ricœur mit der Integration von Psychoanalyse und Phänomenologie des Geistes in das hermeneutische Denken den Boden dafür bereit, beide mit einer weiteren Spielart der Hermeneutik, an der ihm besonders gelegen ist, zu konfrontieren: der Religionsphänomenologie.

3. Hermeneutik und Religionsphilosophie

Ricœur zählt zu denjenigen Vertretern der französischen Gegenwartsphilosophie, die sich besonders intensiv mit dem Phänomen der Religion auseinandergesetzt haben. Das hat ihm wiederholt den Tadel eingebracht, er betreibe weniger Philosophie als Kryptotheologie. So kommt Michel Tort in seiner Rezension von *De l'interprétation* zum Ergebnis, das Buch laufe auf eine »Rationalisierung

17 Vgl. CI, 241: »Certes on ne peut répéter aujourd'hui la *Phénoménologie* hégélienne[.]«

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eines ethisch-religiösen Skrupels« hinaus.[18] Natürlich teilt Ricœur diese Einschätzung nicht. Er legt Wert darauf, seine persönliche – lutheranisch geprägte – Überzeugung nicht in seine philosophischen Überlegungen einfließen zu lassen, sondern beide Bereiche getrennt zu halten. So erklärt Ricœur im Vorwort einer späteren Publikation ganz entschieden: »On observera que cet ascétisme de l'argument, qui marque, je crois, toute mon œuvre philosophique, conduit à un type de philosophie dont la nomination effective de Dieu est absente et où la question de Dieu, en tant que question philosophique reste elle-même tenue dans un suspens qu'on peut dire agnostique.«[19]

Die zentrale Stellung des Religiösen läßt sich in *La symbolique du mal*, *De l'interprétation* und *Le conflit des interprétations* daran ablesen, daß seine Ausführungen zu einer Hermeneutik des Willens mit einer Untersuchung der auf das Heilige verweisenden kosmischen Dimension des Symbols beginnen und vermittelt durch einen Umweg über die onirische Dimension auf einer höheren Ebene zurück zur kosmischen Dimension finden. Dabei fällt auf, daß die Symbole des Bösen bzw. die Mythen, in die sie eingehen, vom Anfang und Ende des Bösen in Sündenfall und Erlösung künden, also die gleiche archäologisch-teleologische Struktur aufweisen, die Ricœur in der Psychoanalyse sowie der Phänomenologie des Geistes anzutreffen glaubt.[20] Dies gibt natürlich Anlaß zur Frage, ob nicht die beiden letzteren Spielarten der Hermeneutik in eine Struktur eingefügt werden, die bereits mit dem in den Symbolen und Mythen des Bösen auftretenden Heilsrhythmus von Fall und Erlösung als verbindlich vorausgesetzt wird. So konstatiert Ricœur, ohne seine – letztlich kontingente – Auswahl der entsprechenden Mythen argumentativ zu rechtfertigen: »Les grands mythes sont même, d'un seul jet, mythes du commencement *et* de la fin« (CI, 306). Immerhin räumt er die Kontingenz der Vorgaben, von denen er ausgeht, selbst ein: »Le

18 Vgl. M. Tort, *De l'interprétation ou la machine herméneutique*, in: *Les temps modernes 21* (1966), 1461–1493, hier: 1470.

19 P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 36. Freilich trifft diese Einschätzung auf sein Denken der fünfziger und sechziger Jahre nicht wirklich zu.

20 Vgl. a. CI, 27: »Les vrais symbols sont gros de toutes les herméneutiques, de celle qui se dirige vers l'émergence de nouvelles significations et de celle qui se dirige vers la resurgence de phantasmes archaïques.« Es liegt auf der Hand, daß Ricœur mit dieser – weder begründeten noch begründbaren – These einer essentialistischen Versuchung erliegt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

symbole est prisonnier de la diversité des langues et des cultures et, à ce titre, reste contingent: pourquoi ces symboles et non point d'autres?« (CI, 313)

Wie bereits dargelegt wurde, besitzt das Subjekt – laut Ricœur – mit der Gewißheit des Cogito keine inhaltliche Bestimmung, sondern verdankt diese einer Reihe von Instanzen, die außerhalb seiner Verfügungsgewalt angesiedelt sind wie z. B. die Mechanismen der Traumarbeit, künftige Gestalten in der Entwicklung des Geistes oder die differentiellen Strukturen der Sprache. Insofern kann von einem dezentrierten Subjekt die Rede sein. Genau dies trifft, wie Ricœur betont, auch auf die Symbole und Mythen zu, in denen sich das Heilige äußert, und zwar auf sehr viel grundlegendere Weise: »[L]'homme opère le plus radical dessaissement de lui-même qu'il est possible de concevoir; cette dépossession excède celle que suscitent la psychanalyse et la phénoménologie hégelienne, soit qu'on les prenne séparément, soit que l'on conjugue leurs effets; une archéologie et une téléologie dévoilent encore une *arché* et un *telos* dont un sujet peut disposer en les comprenant; il n'en est plus de même avec le sacré qui s'annonce dans une phénoménologie de la religion; celui-ci désigne symboliquement l'*alpha* de toute archéologie, l'*oméga* de toute téléologie; de cet *alpha* et de cet *oméga*, le sujet ne saurait disposer« (CI, 26).

Unter dieser Voraussetzung bleibt die Aneignung, welche die Reflexion leistet, im Falle der Phänomenologie der Religion hinter jener der Psychoanalyse und der Phänomenologie des Geistes zwangsläufig zurück, ja sie ist letztlich zum Scheitern verurteilt. Zwar erblickt Ricœur in jedem Symbol eine Vorgabe, die zum Denken auffordert, doch sein Vorgabecharakter radikalisiert sich vor dem Hintergrund einer – sich restaurativ gebenden – Phänomenologie der Religion, die es auf die Wiederherstellung der Symbole des Heiligen abgesehen hat: »Tous les symboles donnent à penser, mais les symboles du mal montrent d'une façon exemplaire qu'il y a toujours plus dans les mythes et dans les symboles que dans toute notre philosophie; et qu'une interprétation philosophique des symboles ne deviendra jamais connaissance absolue« (CI, 328). Es ist nicht weiter erstaunlich, daß Ricœur diese Position mit der – auf Heidegger zurückgehenden – Überzeugung verbindet, die Sprache werde weniger von den Menschen als zu ihnen gesprochen, so daß sie gleichsam als Gabe erfahren werde: »[N]ous faisons l'expérience du langage

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

comme d'un don et de la pensée comme de la reconnaissance de ce don« (CI, 454).

Ist gelegentlich davon die Rede, daß jede der konkurrierenden Spielarten der Hermeneutik in gewisser Hinsicht ihre Berechtigung habe, so ist dies so zu verstehen, daß sie im Rahmen einer dialektischen Bewegung, die von einem naiven Verständnis der Symbole auf dem Umweg über die Psychoanalyse und die Phänomenologie des Geistes zu einer restaurativen Phänomenologie der Religion führt, sich zueinander komplementär verhalten. In diesem Zusammenhang ist festzuhalten, daß Ricœur ein naives Verständnis der Symbole des Heiligen ebenso ablehnt wie den Versuch, im Ausgang von ihnen eine spekulative, vermeintlich über ein rationales Wissen verfügende Metaphysik oder Theologie zu konstruieren.

Angesichts dieser – und ähnlicher – Gefahren eines inauthentischen Umgangs mit dem Heiligen rekurriert nun Ricœur auf die Psychoanalyse als Vertreter einer reduktiven Hermeneutik, die er in religionskritischer Absicht einsetzt. Freilich geht es ihm nicht darum, der Religion eine prinzipielle Absage zu erteilen, sondern darum, eine inauthentische Spielart derselben durch eine authentische zu ersetzen, die er gern als Glauben (*foi*) oder gar als postreligiösen Glauben (*foi post-religieuse*) bezeichnet.[21] Man könnte daher sagen, daß die Psychoanalyse, so ernst sie von Ricœur auch genommen werden mag, letztlich doch nur die Rolle einer *ancilla fidei* einnimmt. Zunächst aber räumt Ricœur ohne weiteres ein, daß religiöse Überzeugungen ihren Ursprung in der Angst oder dem Druck der Realität haben und daß sie den Charakter einer Illusion – d. h. eines bloßen, nicht der Wirklichkeit entsprechenden Wunschdenkens – besitzen können. Auf diese Weise gelinge es der Religion, dem Menschen Trost zu spenden: »La clé de l'›illusion‹, c'est la dureté de la vie: la vie est difficile à supporter pour un être qui non seulement comprend et souffre, mais qui est avide de consolation en raison de son narcissisme inné« (CI, 317). Dabei hält es Ricœur durchaus für legitim, daß die Psychoanalyse religiöse Überzeugung

21 Es ist gewiß kein Zufall, daß Ricœur den letzten der fünf Abschnitte von *Le conflit des interprétations* mit »Religion et foi« und einen der Aufsätze darin mit *Religion, athéisme, foi* überschreibt. Allerdings handeln diese Texte ganz überwiegend von theologischen Inhalten, so daß ihnen ein Leser, der sich nicht für das Christentum und seine Theologie erwärmt, kaum etwas wird abgewinnen können.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

genetisch auf ihren Ursprung in Konflikten zwischen psychischen Kräften zurückführt, die eine Verdrängung, aber auch eine Wiederkehr des Verdrängten in entstellter Form bedingen. Allerdings läßt er es damit keineswegs bewenden, sondern warnt davor, aus alledem zu schließen, daß sich der Sinn religiöser Phänomene darin erschöpfe, diese also nichts anderes als Manifestationen eines unbewußten Triebgeschehens seien. Daher hebt Ricœur nachdrücklich die Grenzen der Psychoanalyse hervor: »[N]ous croyons volontiers que rien d'humain lui n'est étranger et qu'elle appréhende la totalité, mais sous un angle de vision limité par sa théorie, par sa méthode, et d'abord par la situation analytique elle-même« (CI, 463). Für ihn steht damit fest, daß Freud nicht etwa von Gott selbst, sondern von den menschlichen Vorstellungen von Gott spreche: »Freud ne parle pas de Dieu, mais du dieu des hommes« (CI, 145). Das Unternehmen der psychoanalytischen Religionskritik komme daher einer doppelten Entmythologisierung gleich: einer Entlarvung des religiösen Mythos als eines bloßen Mythos, aber darüber hinaus auch einer Anerkennung des Mythos, dessen symbolischer Gehalt (*fond symbolique*) – jenseits der Befunde einer reduktiven Hermeneutik – zutage zu fördern sei.

Man wird Ricœur darin zustimmen können, daß die Psychoanlyse als genetisch verfahrende Religionskritik durchaus in der Lage ist, religiöse Überzeugungen sowie das Verhalten, daß aus ihnen resultiert, auf ihre Ursprünge in unbewußten Triebkonflikten zurückzuführen, daß aber damit die Frage nach der Wahrheit dieser Überzeugungen ungeklärt bleibt. Die Genese einer Überzeugung sagt letztlich nichts über ihre Geltung aus, über die mit anderen Mitteln zu befinden wäre, z. B. durch logische oder semantische Analyse, Erfahrung und dergleichen mehr.[22] Nun hat sich Ricœur ganz bewußt entschieden, sich bei seiner Kritik an pathologischen Formen des Religiösen auf genetisch ausgerichtete Denker wie Nietzsche und Freud zu stützen, nicht aber auf Vertreter des angelsächsischen Empirismus oder des französischen Positivismus, in deren Arsenal er ganz sicher ein wirksameres Instrumentarium hätte vorfinden können (vgl. CI, 432 ff.). Mit anderen Worten: Ricœur bedient sich

22 Zum Verhältnis von Genese und Geltung religiöser Aussagen vgl. a. S. Gäb, *Religionsphilosophie*, Baden-Baden 2022, 29 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einer religionskritischen Methode, die ihm den Weg zu einer apologetischen Phänomenologie der Religion grundsätzlich offenhält.

Bevor er sich dieser zuwendet, stellt er der Psychoanalyse als Archäologie des Subjekts in dialektischer Manier die Phänomenologie des Geistes als Teleologie des Subjekts gegenüber, mehr noch, er ist darüber hinaus der Auffassung, der Psychoanalyse inhäriere neben einer expliziten Archäologie eine implizite Teleologie und der Phänomenologie des Geistes neben der expliziten Teleologie eine implizite Archäologie. Während er die erstere in der Identifizierung und der Sublimierung erblickt, bestehe die letztere darin, daß in jedem Schritt der Fortentwicklung des Geistes frühere Schritte nicht einfach nur überwunden im Sinne von *tollere*, sondern auch bewahrt im Sinne von *conservare* werden. Das gilt dann – nach Ricœur – auch für die Psychoanalyse und die Phänomenologie des Geistes im Verhältnis zur Phänomenologie der Religion, in der es darum gehe, beide in ihrer Immanenz zu überwinden (*tollere*), in ihrer archäologisch-teleologischen Struktur zu bewahren (*conservare*) und in eine höhere Ebene – jene der Transzendenz – emporzuheben (*elevare*). Daß sich Archäologie und Teleologie in die Religionsphänomenologie einfügen lassen, liegt natürlich daran, daß sie mit der Genesis den absoluten Ursprung und mit der Apokalypse das absolute Ziel der heilsgeschichtlichen Entwicklung zum Gegenstand hat, ohne sie allerdings im Sinne eines absoluten Wissens der Herrschaft des Begriffs zu unterwerfen.[23] Auf diese Weise glaubt Ricœur, die Dimension des Heiligen – gegen den Versuch, es in der Immanenz zu vergegenständlichen und damit zu vereinnahmen – restaurieren zu können: »Pour moi, le sacré prend la place du savoir absolu, mais il n'en est pas, pour autant, le substitut; sa signification demeure eschatologique et ne peut jamais être transformée en connaissance et en gnose« (CI, 327).

Freilich erscheint dieser Ansatz überaus problematisch. Sieht man einmal davon ab, daß Ricœur die Psychoanalyse, die Phänomenologie des Geistes und die Religionsphänomenologie auf eine Weise in ein dialektisches Schema einfügt, die bisweilen gewaltsam erscheint, führt er keine überzeugenden Gründe dafür an, daß die Phänome-

23 Vgl. a. CI, 289: »[I]ls [les grands récits] donnent à cette histoire un élan, une allure, une orientation, en la déroulant entre un commencement et une fin; ils introduisent ainsi dans l'éxpérience humaine une tension historique, à partir du double horizon d'une genèse et d'une apocalypse.«

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nologie der Religion das letzte Wort erhält. Mehr noch, er gibt freimütig zu, daß sein Ansatz nicht etwa eine neutrale Beschreibung der religiösen Symbole und Mythen liefert: »[I]l me faut quitter la position, ou pour mieux dire l'exil, du spectateur lointain et désintéressé, afin de m'approprier chaque fois un symbolisme singulier« (CI, 294). Stattdessen erklärt Ricœur, man müsse sich, um zu einem angemessenen Verständnis der fraglichen Sinngebilde vorzudringen, in den Zirkel des Glaubens und des Verstehens begeben: »Il faut comprendre pour croire, mais il faut croire pour comprendre« (CI, 294). Ganz im Gegensatz zu dem, was Ricœur versichert, ist dieser Zirkel durchaus vitiös, ja er läuft auf eine nachgerade klassische Immunisierungsstrategie hinaus. Wird der Glaube zur Voraussetzung des Verstehens erklärt, so bedeutet dies, daß allein der gläubige Mensch fähig ist, die religiösen Symbole und Mythen richtig zu verstehen. Wer nicht glaubt, käme damit nicht als kompetenter Interpret in Frage und wäre vom hermeneutischen Ringen um deren Sinn ausgeschlossen. Das Privileg der Teilnahme am interpretativen Diskurs bliebe der Gruppe derjenigen vorbehalten, die kontingenterweise die Symbole und Mythen einer – ihrerseits kontingenten – Religion für wahr hielten. Damit aber läßt Ricœur die Gelegenheit zu einer rationalen, nicht schon durch Vorurteile in bestimmte Bahnen gelenkte Diskussion religiöser Inhalte verstreichen.

4. Hermeneutik und Strukturalismus

Anders als in *La symbolique du mal* und in *De l'interprétation* setzt sich Ricœur in *Le conflit des interprétations* auch mit dem Strukturalismus auseinander, wie er nicht zuletzt von Lévi-Strauss und Saussure geprägt wurde. Neuere Entwicklungen des Strukturalismus sowie den in den sechziger Jahren erst in Entstehung begriffenen Neo- oder Poststrukturalismus spart Ricœur hingegen aus.[24] Einerseits ist der Strukturalismus auf einer anderen Ebene als Psychoanalyse, Phänomenologie des Geistes und Religionsphänomenologie angesiedelt, anderseits läuft auch er auf eine Dezentrierung des Subjekts

24 Das gilt auch für Lacan, auf den Ricœur allerdings in *De l'interprétation* kurz eingeht. Das persönliche Verhältnis zwischen beiden Denkern ist von gravierenden Konflikten gekennzeichnet.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hinaus. Was den ersteren Aspekt betrifft, so zielt der Strukturalismus als zeichentheoretischer Ansatz mit der Sprache auf das Medium ab, in dem sich Psychoanalyse, Phänomenologie des Geistes und Religionsphänomenologie überhaupt erst entfalten können. Es ist sozusagen eine Bedingung der Möglichkeit derselben, und das heißt für Ricœur: »Le langage [...] est le *médium*, le ›milieu‹ dans quoi et par quoi le sujet se pose et le monde se montre« (CI, 252). Das aber bedeutet nicht allein, daß die in den erwähnten Disziplinen erfolgende Dezentrierung die Sprache voraussetzt. Vielmehr zeigt sich, daß diese – nach strukturalistischer Auffassung – selbst eine Dezentrierung des Subjekts beinhaltet.

Aus strukturalistischer Sicht liegt nämlich die Sprache als System insgesamt dem sprechenden Subjekt voraus: »C'est un système qui précède le sujet parlant« (CI, 247). Die strukturalistische Linguistik baut nach Ricœur auf fünf Prämissen auf: den Dichotomien von *langue* und *parole*, Synchronie und Diachronie, Form und Substanz, Signifikant und Signifikat sowie der Vorstellung, die Sprache bilde ein geschlossenes System. Dabei favorisiert der Strukturalismus die *langue* gegenüber der *parole*, die Synchronie gegenüber der Diachronie und die Form gegenüber der Substanz, mit anderen Worten, sie vernachlässigt die konkrete Äußerung zugunsten abstrakter Regelmäßigkeiten, den historischen Längsschnitt zugunsten des ahistorischen Querschnitts sowie schließlich die materiale Seite des Zeichens zugunsten der formalen. Auf diese Weise erhält die Sprache den Rang eines selbstgenügsamen, sowohl vom sprechenden Menschen wie auch der Welt losgelösten Systems: »Opérant ainsi dans l'intérieur d'un système clos de signes, le linguiste peut considérer que le système qu'il analyse n'a pas de dehors mais seulement des relations internes« (CI, 83).

Ricœur hebt zwei Merkmale dieses Systems – seinen transzendentalen sowie seinen unbewußten Charakter – hervor. Da es die Bedingungen der Möglichkeit des empirischen Sprachgebrauchs bereitstellt, stuft Ricœur den strukturalistischen Ansatz zu Recht als »kantisme sans sujet transcendental« (CI, 55) ein. Dies kommt einer Abdankung des Bewußtseins gleich. In Einklang mit der Erfahrung, daß die transzendentalen Gesetze der Opposition und Kombination, welche die Unterscheidung und Verknüpfung der Zeichen bestimmen, dem Subjekt in der Regel nicht bewußt sind, siedelt sie der Strukturalismus außerhalb des Bewußtsreins an: »De cette

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

manière, le sujet postulé par le structuralisme requiert un autre *inconscient*, une *autre* ›localité‹ que l'inconscient pulsionnel, mais un inconscient comparable, une localité homologue« (CI, 247). Dieses Unbewußte unterscheidet sich freilich darin vom Freudschen, daß es nicht individuell und von Trieben bestimmt, sondern überindividuell bzw. kategorial ist. Erblickt man aber die Bedingungen der Möglichkeit sprachlich verfaßten Sinns im »kategorialen« oder »instrumentalen« Unbewußten eines linguistischen Codes, so läßt sich das Verhältnis des Bewußtseins zur Sinnkonstitution als eines der Verspätung auffassen. Aus diesem Befund leitet Ricœur folgendes ab: »[C]'est pourquoi le structuralisme, comme philosophie, développera un genre d'intellectualisme foncièrement anti-réflexif, anti-idéaliste; aussi bien cet esprit inconscient peut-il être dit homologue à la nature; peut-être même est-il nature« (CI, 37).

Freilich stellt der Strukturalismus, den er als Methode durchaus akzeptiert, für Ricœur keineswegs eine kohärente Philosophie dar, sondern er erblickt darin lediglich die Hypostase ebendieser Methode. In Wirklichkeit sei die Sprache mehr als eine präsubjektive Struktur, die erst nachträglich von einem Subjekt aktualisiert werde, sondern sie biete sich in erster Linie als lebendige Rede dar. Das entspricht dem von Benveniste entlehnten Motto: »*Nihil est in lingua quod non prius fuit in oratione.*«[25] Vernachlässige man diese Einsicht, so bleibe man hinter dem Phänomen der Sprache in seiner lebendigen Konkretion unweigerlich zurück: »[L]a réflexion qui se bornerait à expliciter les conditions de possibilité de l'ordre sémiologique manquerait tout simplement le propblème des conditions de possibilité de l'ordre sémantique en tant que tel, lequel est le vif, le concret, l'actuel du langage« (CI, 255).[26]

Ricœurs Kritik an der strukturalistischen Sprachauffassung baut auf der Unterscheidung von Semiologie und Semantik auf. Während die Semiologie das Zeichen als Element des geschlossenen Systems der *langue* analysiert, untersucht die Semantik den Satz als Element

25 P. Ricœur, *La métaphore vive*, Paris 1975, 91.

26 Unter dieser Voraussetzung kann Ricœur dem Strukturalismus auch entgegenhalten, daß jede strukturale Analyse bereits ein hermeneutisches Verstehen voraussetze: »[P]as d'analyse structurale, disions-nous, sans intelligence herméneutique du transfert du sens […], sans cette donation indirecte de sens qui institue le champ sémantique, à partir duquel peuvent être discernées des homologies structurales« (CI, 63).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des sich zur Welt öffnenden Diskurses. Ricœur faßt die *langue* als virtuelles System und den Diskurs als aktuelles Ereignis, wobei er ersteres dem letzteren unterordnet: »Opposer le signe au signe, c'est la fonction *sémiologique*; représenter le réel par le signe, c'est la fonction *sémantique*; et la première est subordonnée à la seconde« (CI, 248). Ricœur geht damit nicht von der Immanenz, sondern von der Transzendenz der Sprache aus, das heißt, er vertritt die These, Sprache genüge nicht sich selbst, sondern verweise immer schon über sich selbst hinaus auf Wirklichkeit.

Sprache als Diskurs bezieht sich sowohl auf das sprechende Subjekt als auch auf die Wirklichkeit. Da Ricœur die Aufgabe der Sprache in der Vermittlung zwischen dem Menschen und der Welt sieht, sind diese unauflöslich in ihr verknüpft. Das Subjekt ist daher notwendige Bedingung der Referenz auf Objekte: »Aussi bien ne saurait-il y avoir de visée du réel, donc de prétention à la vérité, sans l'auto-assertion d'un sujet qui se détermine et s'engage dans son dire« (CI, 256), Zwar räumt Ricœur ein, daß die Referenz auf Gegenstände auch der Differenz zwischen den Zeichen bedarf, doch scheint die Differenz keine schwerwiegende Beeinträchtigung für die Referenz mit sich zu bringen. Es drängt sich die Vermutung auf, daß Ricœur die Funktion der Bedeutung (*signification*), die Sprache und Welt miteinander verbindet, wenn schon nicht ausschließlich, so doch vorwiegend einem Bewußtsein zuschreibt, dessen synthetisches Vermögen die Differenz faktisch außer Kraft setzt.[27]

Dies wird um so deutlicher, als er in einer späteren Arbeit behauptet, im Ereignis des Diskurses bildeten sich identische, wiederholbare Bedeutungen heraus.[28] Die Selbigkeit der Bedeutung, von der Ricœur ausgeht, läßt sich nur als Produkt eines reinen, über die Kontingenz sinnlicher Substrate erhabenen Bewußtseins begreifen. In der Tat teilt Ricœur die Husserlsche These, Sprache diene lediglich der nachträglichen Etikettierung vorsprachlicher Vermeintheiten, eine These, die nicht weiter hinterfragt, geschweige denn argumentativ erhärtet wird. Sind Ausdruck und Bedeutung so wenig voneinander ablösbar wie die Vorder- und Rückseite eines Blattes Papier und verdankt jeder Ausdruck seinen Stellenwert dem Gegensatz zu anderen Ausdrücken, so kann die Auffassung, der

27 Vgl. a. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, 316.

28 Vgl. P. Ricœur, *Interpretation Theory*, Fort Worth 1976, 12 u. 19 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bedeutung komme das Merkmal einer strikten Identität zu, keine fraglose Gültigkeit mehr für sich in Anspruch nehmen. Auch die von Ricœur zum Garanten der Identität erklärte Referenz vermag hier keine Abhilfe zu schaffen, denn auch sie ist auf sprachliche Vermittlung – und damit auf die Differenz zwischen Ausdrücken – angewiesen. Es scheint, als mache es sich Ricœur – trotz der Berechtigung seines Einwandes, die Sprache sei kein geschlossenes System – bei seiner Kritik des Strukturalismus letztlich doch etwas zu leicht. Gerade angesichts dieser Schwäche könnte man bedauern, daß sich Ricœur nicht auf eine Diskussion neostrukturalistischer Ansätze einläßt, sondern an der auf Husserl zurückgehenden Konzeption eines einsamen Seelenlebens als Ort der Konstitution von Sinn festhält.[29]

Unter den Herausforderungen, mit denen Ricœur das Subjekt in einem Konflikt der Interpretationen konfrontiert, nimmt die religionsphilosophische insofern eine privilegierte Stellung ein, als sie das Andere, das Psychoanalyse und Phänomenologie des Geistes thematisieren, dem Bereich der Immanenz zuordnet, den sie durch einen Bereich der Transzendenz zu überbieten versucht. Allerdings nimmt sie dabei den Preis eines gravierenden Defizits in Kauf, der im »Zirkel des Glaubens und des Verstehens« zu erblicken ist und der nicht zuletzt beinhaltet, daß ein angemessenes Verstehen den Glauben voraussetzt. Mit der in der Religionsphänomenologie vorgezeichneten Dichotomie von Arche und Telos ist ferner eine Struktur vorgegeben, in die sich die Psychoanalyse sowie die Phänomenologie nicht ganz ohne Mühe einfügen. Das gilt weniger für die Psychoanalyse, die zumindest ein ausgeprägtes archäologisches Element enthält, als für die Phänomenologie des Geistes, die sich allenfalls sehr bedingt als Komplement der Psychoanalyse anbietet. In seiner Auseinandersetzung mit der strukturalistischen Herausforderung wird man Ricœur darin folgen können, daß die Annahme, die Sprache sei ein geschlossenes, von Subjekt und Welt abgeschnittenes System, lediglich auf einer Hypostase beruht, die für den Strukturalismus legitim ist, solange er sich als wissenschaftliche Methode, nicht aber als genuin philosophischer Ansatz versteht. Trotz der prinzipiellen Anerkennung, die Ricœur der Herausforderung des

29 Die in *La métaphore vive* stattfindende Auseinandersetzung mit Derrida ist nicht etwa grundsätzlicher Art, sondern bleibt auf das Phänomen der Metapher beschränkt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Subjekts durch Psychoanalyse, Religionsphänomenologie und Strukturalismus zollt und die ihn zur Einführung der Konzeption eines *cogito blessé* veranlaßt, bleibt der Eindruck bestehen, als halte er an einem Residuum präsymbolischer, nicht durch Zeichen vermittelter Subjektivität fest.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Veronika Hoffmann

Interpretationen im Konflikt

1. Die Doppeldeutigkeit des Symbols: vom kritischen Stadium zum Konflikt (1222) | 2. Regression und Progression, Antithetik und Dialektik (1224) | 3. Vom Konflikt zur Dialektik in Ricœurs Texthermeneutik (1228) | 4. Religionshermeneutik als ein zentraler Ort des Konflikts der Interpretationen (1231) | 5. Fernwirkungen des Konflikts der Interpretationen in Ricœurs späterem Werk (1234)

Der Ausdruck »Konflikt der Interpretationen« ist geradezu zu einem geflügelten Wort geworden, das häufig ohne näheren Beleg einfach mit dem Namen Ricœurs verbunden wird. In dessen Werk stellt er als solcher keinen durchgehenden Zentralbegriff dar, sondern gehört wesentlich in eine bestimmte Phase seines Schaffens. Jedoch zeigen sich in ihm Grundstrukturen seines Denkens, so dass sich der Sache nach die Linien bis in sein späteres Werk ausziehen lassen.[1]

Das Austragungsfeld dieses Konfliktes ist zunächst die Hermeneutik des Symbols der sechziger Jahre, später weitet sich das Feld auf Text- und Metaphernhermeneutik sowie auf das menschliche Handeln aus. Letztlich geht es um das Verständnis der Welt und das Selbstverständnis des Subjekts, das sich im Konflikt der Interpretationen nicht als bereits gegeben, sondern als zu entdecken versteht, dabei in seinem Verstehen und Selbstverstehen immer fragil, vorläufig, anfechtbar bleibend. Insbesondere die »Hermeneutik des Selbst« stellt eine Grundlinie von Ricœurs Denken dar, die in seinem späteren Werk deutlich zutage tritt – in den Überlegungen zur narrativen Identität ebenso wie in der dreifachen Mimesis von *Zeit und Erzählung* und vor allem in den Reflexionen auf das »gebrochene Cogito« in *Das Selbst als ein Anderer.* Diese vermittelten Zugänge bleiben einerseits dem Verdacht, der Anfrage, der alternativen Interpretation

1 Vgl. G. Marcelo, *From conflict to conciliation and back again. Some notes on Ricœur's Dialectic*, in: *Revista Filosófica de Coimbra 19* (2010), 341–366; A. Breitling, *Möglichkeitsdichtung – Wirklichkeitssinn*, München, Paderborn 2007, 62–82.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ausgesetzt, Eindeutigkeit und Unmittelbarkeit zeigen sich als Illusion. Zugleich sind sie möglich, und sie sind nicht arbiträr: Das Selbst und die Zeichen, in denen es sich und der Welt begegnet, sind nicht nur ein Kaleidoskop von endlos refigurierbaren Interpretationskonstellationen.[2] So sucht Ricœur auch in den schärfsten Formen des Konflikts noch Vermittlungen. In anderen Gestalten schwächt sich dieser Konflikt zu einer Dialektik ab, ohne sich jedoch in einer harmonisierenden Synthese aufzulösen.

1. Die Doppeldeutigkeit des Symbols: vom kritischen Stadium zum Konflikt

Den Entdeckungszusammenhang des Konflikts der Interpretationen bildet für Ricœur seine Symbolhermeneutik, die er zunächst in *Symbolik des Bösen* entwickelt, dort jedoch noch nicht ausdrücklich konfliktiv liest. Ein Symbol versteht er als ein Zeichen, das eine »doppelte Intentionalität«[3] enthält: Zu seiner wörtlichen Bedeutung tritt eine Verweisfunktion hinzu, und diese beiden Bedeutungen stehen in einem nicht auflösbaren Verhältnis zueinander, das die Komplexität des Symbols ausmacht. Die Beziehung einer solchen Symbolhermeneutik zur philosophischen Reflexion hat Ricœur in die berühmte Formel gefasst: »Das Symbol gibt zu denken« (SdB, 396). Diese Formulierung wehrt einerseits die Illusion eines gegebenen Anfangs ab: Das Denken kann nicht bei der Selbstsetzung des Cogito beginnen, das sodann als Ausgangspunkt der weiteren Reflexion dienen könnte; »es gibt keine Philosophie ohne Voraussetzung; eine Meditation über die Symbole geht von der Sprache aus, die bereits statthat und in der alles schon auf irgendeine Weise gesagt worden ist« (SdB, 396 f.). Andererseits ist das Symbol dem philosophischen Diskurs nicht so fremd, dass es der Vermittlung des Denkens nicht zugänglich wäre. In der Moderne ist eine Symbolhermeneutik notwendigerweise zunächst eine kritische Hermeneutik, die die Erklärungen, die Symbol und Mythos bieten, in einer Entmythologisierung destruiert. Aber sie bleibt nicht dabei ste-

2 Vgl. P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, 23–26 [=SaA].

3 P. Ricœur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II,* Freiburg i. Br., München 1971, 22 [=SdB].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hen, sondern liest sie zugleich auf einen neuen Sinn hin: »Die Auflösung des Mythos als eines Erklärungsversuchs ist der notwendige Weg zur Wiedereinsetzung des Mythos als eines Symbolgefüges« (SdB, 398). Durch die entmythologisierende Kritik an einer »ersten Naivität« des Symbolverständnisses und die folgende Interpretation eröffnet sich eine »zweite Naivität«, ein neues, post-kritisches Verständnis des Symbols, das vom Durchgang durch die Kritik geprägt bleibt: »indem wir *interpretieren,* können wir aufs Neue *verstehen.*«[4]

In diesen frühen symbolhermeneutischen Überlegungen versteht Ricœur die Vermittlungsstruktur des Symbols als einen Sonderfall philosophischer Reflexion und das kritische, entmythologisierende Element in der Hermeneutik des Symbols als ein Stadium auf dem Weg zwischen »erster« und »zweiter Naivität«. Beides ändert sich einige Jahre später in Ricœurs Auseinandersetzung mit Freuds Psychoanalyse. Hier wird die Rede vom »Konflikt der Interpretationen« einschlägig und ist sie auch zu Recht am bekanntesten geworden. Die Kritik an den »Illusionen des Bewusstseins als dem blinden Fleck der Reflexion«[5] weitet sich aus: »Alle Reflexion ist vermittelt. Es gibt kein unmittelbares Selbstbewusstsein.«[6] Und einer »Hermeneutik (der Wiederherstellung) des Sinns«[7] steht jetzt eine »Hermeneutik des Verdachts« als eigenständige schroff gegenüber. Ricœur selbst beschreibt diesen Übergang als eine »Krise« in seinem Denken: »Die Krise bestand im Wesentlichen in der Begegnung mit der Psychoanalyse ... Das hat folgende Wende in meinem Leben bewirkt: die Erkenntnis des konfliktuellen Charakters der Interpretation. Ich

4 Ricœur, SdB, 399. Hervorhebungen im Original. Vgl. P. Ricœur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud* [1965], Frankfurt/M. ^{4}1999, 41 [=DI].

5 P. Ricœur, *Hermeneutik der Idee der Offenbarung*, in: *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*, Freiburg i. Br., München 2008, 41–83, hier: 72.

6 Ricœur, *Hermeneutik der Idee der Offenbarung*, 72.

7 Ricœur verwendet in *Die Interpretation* den Begriff »Hermeneutik der Wiederherstellung des Sinns« (DI, 41, 70 u.ö). In seiner *Intellektuellen Autobiographie* spricht er diesbezüglich jedoch von einem »unglücklichen Ausdruck« (*Eine intellektuelle Autobiographie*, in: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, 3–78, hier: 28), weil er insinuiere, der Sinn sei bereits vorhanden und müsse nur wiedergewonnen werden. Dass der Sinn durch die Rezeption wesentlich mitkonstituiert wird, hat Ricœur in *Zeit und Erzählung* entwickelt. Im Folgenden wird deshalb von einer »Hermeneutik des Sinns« als Gegensatz zu einer »Hermeneutik des Verdachts« gesprochen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

glaube, der echte Wendepunkt war der unaufhebbar konfliktuelle Charakter der Interpretation«[8].

Die zwei Hauptakzente dieses Konflikts liegen in der Zielrichtung der jeweiligen Hermeneutik und in ihrer Bedeutung für eine Philosophie des Subjekts. Die »Hermeneutik des Sinns«, die Hermeneutik der klassischen religionsphänomenologischen Symbolinterpretation, sucht nach der »›Wahrheit‹ der Symbole« (DI, 43). Das Freudsche regressive Verfahren der »Hermeneutik des Verdachts« versteht sich demgegenüber nicht als Anwalt der Wahrheit gegenüber dem Irrtum, sondern führt den Kampf gegen die Illusion. Diese Hermeneutik ist eine »Interpretation als Taktik des Zweifels und als Kampf gegen die Masken« (DI, 39). Symbole sind Versuche der Irreführung des Bewusstseins, die nicht offenbaren, sondern verdecken und vortäuschen, und der Vorgang der Interpretation besteht darin, ihnen mit Hilfe einer »List« (DI, 47) eben das zu entlocken, was sie verbergen wollen. Das Bewusstsein, insofern es auf der Seite dieser Verdrängungstechniken steht, ist seinerseits ein falsches Bewusstsein: »Der von der Descartesschen Schule geprägte Philosoph weiß, dass die Dinge zweifelhaft sind, dass sie nicht so sind, wie sie erscheinen; aber er zweifelt nicht daran, dass das Bewusstsein so ist, wie es sich selbst erscheint; in ihm fallen Sinn und Bewusstsein des Sinns zusammen; seit Marx, Nietzsche und Freud zweifeln wir daran. Nach dem Zweifel an der Sache sind wir nun in den Zweifel am Bewusstsein eingetreten« (DI, 46).

2. Regression und Progression, Antithetik und Dialektik

Die »Meister des Zweifels« (DI, 47), unter denen Ricœur paradigmatisch Freud herausgreift, bieten weder eine bloß korrektivische Ergänzung einer sinnorientierten Hermeneutik, noch zielen sie auf eine reine Destruktion. Ihre »Hermeneutiken des Verdachts« beanspruchen vielmehr, eine vollwertige Alternativinterpretation zu bieten, die sich nicht einfach dialektisch mit derjenigen der »Herme-

8 P. Ricœur, F. Ewald & Y. Raynova, *Der Philosoph und sein Glaube*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie 52,* Nr. 1 (2004), 85–112, hier: 86. Ricœurs Freud-Darstellung und die Diskussion um ihre Sachgerechtheit werden hier nicht im Einzelnen wiedergegeben; vgl. dazu den Beitrag von H.-D. Gondek in diesem Band.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

neutiken des Sinnes« verkoppelt lässt. Bei Freud handelt es sich um »zwei gegensätzliche Prozesse: einen analytischen und regressiven zum Unbewussten hin, einen synthetischen und progressiven in der Richtung des Geistes«[9]. Ricœur warnt vor allzu billigen Versöhnungsversuchen zwischen den Gegensätzen und kritisiert Verkürzungen seiner eigenen These durch Darstellungen, die dieser Auseinandersetzung durch die isolierte Betrachtung seiner Überlegungen zum religiösen Symbol am Ende von *Die Interpretation* ihre Schärfe nehmen, als »simplizistische Kompromissphilosophie, worin der Stachel der Auseinandersetzung nicht mehr greifbar ist. Aus dem zermürbenden Kampf um den Sinn geht niemand unversehrt hervor.«[10] Dennoch sucht er nach Wegen, zwischen den Kontrahenten des Konflikts zu vermitteln, und die Möglichkeit dazu liegt ihm zufolge eben darin begründet, dass auch die »Meister des Zweifels« letztlich *interpretieren* und nicht nur destruieren wollen.

(1) *Symbolhermeneutisch* entsteht der Konflikt aus der »Überdeterminierung«[11] des Symbols, seiner zugleich regressiven wie progressiven Struktur. Im Schlussteil von *Die Interpretation* wendet Ricœur diese Doppelperspektive auf die Symbole des Heiligen an und entwickelt eine vermittelnde Perspektive, insofern die Symbole am Schnittpunkt der Bewegungen von Regression und Progression, von »Archäologie« und »Teleologie« liegen: »Mit Bildern, die dem beschnittenen Wunsch entstammen, stellen wir unsere Ideale dar.«[12] Denn wenn sich im Glauben auch das Absolut-Andere zeigt, so zeigt es sich auf dem Weg über das menschliche Wort und kann deshalb nur in dessen Interpretation, mithin in einer hermeneutischen Bewegung erkannt werden. So kann Ricœur einerseits eine Schlussfolgerung aus *Symbolik des Bösen* wiederholen: »Man muss glauben,

9 P. Ricœur, *Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion (II)*, in: *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, München 1974, 196–216, hier: 207.

10 P. Ricœur, *Eine philosophische Freud-Interpretation*, in: *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, München 1974, 82–102, hier: 101.

11 Vgl. Ricœur, DI, 507–517. Ausdrücklich weist Ricœur auf seine Differenz zu Freud an dieser Stelle hin: vgl. DI, 509.

12 Ricœur, DI, 508. Zu Archäologie und Teleologie vgl. ebd., 470–504.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

um zu verstehen, und verstehen, um zu glauben.«[13] Andererseits tendiert die Interpretation der Symbole immer dazu, den unerreichbaren Horizont des Heiligen zum begreifbaren religiösen Objekt zu reduzieren und damit zum Idol zu machen (DI, 541). Genau an dieser Stelle befindet sich der mögliche Übergang von einer Antithetik zu einer Dialektik der Symbolinterpretation, insofern nämlich gegen diese wiederkehrende Gefahr der Idolisierung »eine Problematik des Glaubens notwendig eine Hermeneutik der Entmystifizierung impliziert« (ebd.).

So kann Ricœur zu Beginn des letzten Kapitels von *Die Interpretation* formulieren: »Das Prinzip der Lösung kennen wir nun: es liegt in der Dialektik von Archäologie und Teleologie«[14], und wiederum eine »zweite Naivität« (DI, 506) als Möglichkeit ins Auge fassen. Andererseits unterstreicht er jedoch gerade in diesem letzten Kapitel noch einmal, dass eine solche Überführung der Antithetik in eine Dialektik keineswegs bedeutet, dass Freuds Kritik in ein bloßes Instrument einer letztlich affirmativen Philosophie umgeformt würde. Vielmehr arbeitet er in der Auseinandersetzung mit Freuds Psychoanalyse der Religion, seiner Kulturtheorie, seiner Sprachphilosophie und seinem Realitätsprinzip wieder und wieder »das Ja und

13 Ricœur, DI, 537. Dabei geht es Ricœur nicht um einen im engeren Sinn religiösen Glauben. Bereits in *Symbolik des Bösen* verstehen sich seine Interpretationen religiöser Mythen und Symbole ausdrücklich als philosophisch, lesen freilich Symbole zuletzt als »Manifestation der Bindung des Menschen an das Heilige« (SdB, 405). Daniel Frey erläutert dazu: »Ricœurs Philosophie geht auch von einer Form von Transzendenz aus, aber es handelt sich um die Transzendenz der Symbole und schließlich der Sprache – und nicht um die Gottes. Der Anspruch, erneut die Symbole oder die Erzählungen zu hören, die das Bewusstsein erhellen, verweist nicht auf die Notwendigkeit, ein von Gott kommendes Wort zu hören, sondern auf die Notwendigkeit, die ›menschliche[] Realität‹ zu verstehen.« D. Frey, *Die Meditationen eines »sich philosophisch ausdrückenden Christen«*, in: *Evangelische Theologie 73* (2013), 283–302, hier: 290, darin zitiert Ricœur, SdB, 404. Ricœur ist freilich immer wieder für eine zu große Nähe zu einer religiös bekennenden Position kritisiert worden und hat später selbst die Trennung zwischen strikt philosophischen Werken und religiös orientierten Reflexionen stärker vollzogen. Vgl. zu den komplexen Verhältnissen in seinem Werk V. Hoffmann, *Vermittelte Offenbarung. Paul Ricœurs Philosophie als Herausforderung der Theologie*, Ostfildern 2007, 76–82; D. Frey, *Meditationen*.

14 Ricœur, DI, 505. Nach Meinung einiger Interpreten ist diese Lösung von Ricœur freilich mehr angedeutet als durchgeführt worden. Vgl. R. J. Bernstein, *Ricœur's Freud*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 4* (2013), 130–139; Breitling, *Möglichkeitsdichtung*, 65 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das Nein« (DI, 564) seiner Haltung zu Freuds Psychoanalyse heraus. Nicht nur die »Hermeneutik des Verdachts« stellt kritische Fragen an die »Hermeneutik des Sinns«, Ricœur formuliert auch die umgekehrten Anfragen einer »Hermeneutik des Sinns« an den Reduktionismus der Freudschen Hermeneutik: »ist das Symbol denn nur ein Überrest, ist es nicht auch ein Erwachen des Sinns?« (DI, 516). Und bezüglich Freuds Interpretation der Religion moniert er: »Freud scheint ohne Grund, ich meine ohne psychoanalytischen Grund die Möglichkeit auszuschließen, dass der Glaube an der Quelle des Eros teilhaben könnte und damit nicht die Tröstung der Kindheit in uns, sondern die Macht zu lieben betrifft, dass er darauf abzielt, dieser Macht zum Erwachsen sein [sic] zu verhelfen, im Angesicht des Hasses in uns und außer uns – im Angesicht des Todes. Das einzige, was der Kritik Freuds entgehen kann, ist der Glaube als Kerygma der Liebe« (DI, 548).

(2) Bezüglich der *Stellung des Subjekts* lässt sich eine parallele Struktur beobachten. Die Psychoanalyse hat den Anspruch, die Mauer der Illusionen des Subjekts einzureißen, und verschärft damit die Kritik an einem als selbstbewusstem Ausgangspunkt gedachten Cogito, die sich in Ricœurs Arbeiten zur Symbolik des Bösen bereits abgezeichnet hatte. Ricœur spricht diesbezüglich von einer »Archäologie des Subjekts« und sieht die Aufgabe »einer reflexiven Philosophie der nachfreudschen Zeit darin, in dialektischer Form mit dieser Archäologie eine Teleologie zu verbinden. … Worin aber würde eine Teleologie der Subjektivität bestehen, die durch die kritische Prüfung einer Archäologie freudschen Typs hindurchgegangen ist? Sie wäre ein fortschreitender Aufbau der Gestalten des Geistes, nach Art von Hegels *Phänomenologie des Geistes*, der sich aber, noch mehr als bei Hegel, auf dem Boden der *regressiven* Analyse der Bilder und Gestalten des Wunsches entfalten würde.«[15] Das Subjekt hat also keinen unmittelbaren Zugang zu sich selbst, das Bewusstsein ist »Aufgabe«, nicht »Gegebenheit«[16]. Wie die Interpretation der Symbole, so bleibt

15 P. Ricœur, *Die Frage nach dem Subjekt angesichts der Herausforderungen der Semiologie*, in: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973, 137–173, hier: 146 f. Hervorhebungen im Original.

16 Ricœur, DI, 57. Vgl. auch ders., *Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion II*, 205 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auch die Interpretation des Subjekts stets »zweifelhaft und widerrufbar«[17].

Zu dieser klaren Zuordnung von »Archäologie« und »Teleologie« zu Psychoanalyse einerseits, (hegelianisch orientierter) Philosophie andererseits hat sich Ricœur in einem späten Interview selbstkritisch geäußert. Nicht nur habe er hier die »progressive« Dimension insbesondere der *Praxis* der Psychoanalyse nicht genügend beachtet. Aus heutiger Sicht sei die dialektische Verklammerung von Archäologie und Teleologie auch der Versuch einer »Abkürzung« gewesen, die letztlich nur zu einer Art Kompromiss geführt habe, während er jetzt die Sprache als den eigentlichen Weg der Vermittlung sehe.[18]

3. Vom Konflikt zur Dialektik in Ricœurs Texthermeneutik

Der Konflikt der Interpretationen ist in Ricœurs Werk wohl nirgendwo so ausdrücklich und scharf zutage getreten wie in seiner Auseinandersetzung mit Freud. Er beschränkt sich jedoch keineswegs auf die Konfrontation zwischen Bewusstem und Unbewusstem, Philosophie und Psychoanalyse, sondern stellt ein viel weiterreichendes Konzept dar. So nimmt er in der Folge in Ricœurs Texthermeneutik in Form der Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus eine neue Gestalt an. Die Ausweitung von einer reinen Symbolhermeneutik zu einer Texthermeneutik zeichnet sich bereits am Ende von *Die Interpretation* ab und bestimmt in den folgenden Jahrzehnten Ricœurs Schaffen.

Die texthermeneutische Gestalt des Konflikts der Interpretationen liegt auf der Ebene der Dichotomie von Erklären und Verstehen. Während Dilthey zwei grundverschiedene Wirklichkeitszugänge ausgemacht hatte, die jeweils den Natur- respektive den Geisteswissenschaften zuzuordnen seien, bestimmt Ricœur das Verhältnis komplexer. Einen rein »erklärenden« Zugang zum Text in einem streng durchgeführten Strukturalismus, der nur die Strukturen innerhalb des Zeichensystems beobachtet und davon ausgeht, dass ein Text überhaupt kein »Außerhalb« besitze, auf das er verweise,

17 Ricœur, *Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion II*, 212.

18 Vgl. P. Ricœur, *Psychanalyse et interprétation: Un retour critique. Entretien avec Paul Ricœur*, in: *Esprit 420,* no. 12 (2015), 92–111, hier: 101f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lehnt er einerseits strikt ab.[19] Er sieht darin einen »Fehlschluss des absoluten Textes«[20] spiegelbildlich zum »intentionalen Fehlschluss« romantischer Hermeneutik, die die Intention des Autors für das entscheidende Kriterium halte. Als Werkzeug der Textanalyse räumt er dem Zugang des Erklärens jedoch eine wichtige Position innerhalb seiner Texthermeneutik ein. Der Konflikt entschärft sich dabei gegenüber der Antithetik der Symbolinterpretationen zu einer Dialektik: »Die Dialektik zwischen Erklären und Verstehen ... wurde zur großen Frage der Interpretation und stellte künftig das Thema und das wichtigste Anliegen der Hermeneutik dar. Man kann die Frage diskutieren, ob es sich um einen neuen Konflikt der Interpretationen handelt oder um die Fortsetzung desselben Konflikts auf der höheren Ebene der Durchführung des Diskurses, den der Text darstellt. Die wirkliche Veränderung scheint mir heute anderswo zu liegen. Während der frühere Antagonismus oft unaufgelöst blieb, wurde die Behandlung des Konflikts zwischen Erklären und Verstehen bewusst auf die Suche nach einer umfassenden Modalität ausgerichtet, der spezifisch der Ausdruck ›Interpretation‹ vorbehalten sein würde.«[21]

Diese umfassende Modalität entwickelt Ricœur in der Gestalt seines »hermeneutischen Zirkels« bzw. »hermeneutischen Bogens«.[22] Dieser beginnt mit einem ersten, intuitiven Verstehensversuch, den

19 Vgl. P. Ricœur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth 1976, 81.

20 Ricœur, *Interpretation Theory*, 30.

21 Ricœur, *Intellektuelle Autobiographie*, 43.

22 Ricœur verwendet beide Bezeichnungen anscheinend bedeutungsgleich. Sachlich scheint letztere Bezeichnung angemessener, da Ricœur in der Bewegung von Verstehen – Erklären – Verstehen sowohl die Sonderstellung des mittleren Elements, des Erklärens, hervorhebt als auch durch die Markierung der Differenz zwischen erstem und zweitem Verstehensvorgang die Assoziation eines vitiösen Zirkels von vornherein ausschließt: »Wenn man [...] die strukturale Analyse für eine Etappe – und eine notwendige Etappe – zwischen einer naiven und einer kritischen Interpretation, einer Interpretation an der Oberfläche und einer Interpretation in der Tiefe hält, dann scheint es möglich, die Erklärung und die Interpretation wieder in einen einzigen *hermeneutischen Bogen* einzugliedern und die entgegengesetzten Haltungen der Erklärung und des Verstehens in eine umfassende Konzeption der Lektüre als Wiederaufnahme des Sinns zu integrieren.« P. Ricœur, *Was ist ein Text?*, in: *Vom Text zur Person,* 79–108, hier: 103. Hervorhebung im Original.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ricœur auch als »›naives‹ Verstehen«[23] bezeichnet und für dessen Adäquatheit es zunächst keine Kriterien gibt. Erst in einer zweiten Phase, derjenigen des Erklärens, wird der Interpretationsansatz mit Hilfe einer »Logik der Wahrscheinlichkeit«[24] bestätigt, modifiziert oder korrigiert. Hier ist der Ort der strukturalen Methode, die das Augenmerk auf die innere Struktur und Bedeutung des Textes richtet und dabei seine Referenz abblendet. Das hierdurch entstehende Verhältnis von Vermuten und Validieren bildet Ricœur zufolge eine »moderne« – weil nicht mehr von der Dichotomie von Natur- und Geisteswissenschaften, sondern von ihrer komplementären Bedeutung ausgehende – Variante der Dialektik zwischen Erklären und Verstehen.

Der dritte Schritt, derjenige der »Aneignung«, bewegt sich wieder auf der Ebene des Verstehens und überschreitet die bloße Sinnebene des Textes hin auf eine neue Referenz. Durch den Leser angeeignet wird folglich nicht ein ursprünglich vom Autor intendierter Sinn »hinter« dem Text, sondern eine Welt, die der Text »vor« sich entwirft. So lautet eine wiederkehrende Kernaussage bei Ricœur: »Ein Text ist zu interpretieren als ein *Entwurf einer Welt*, einer Welt, die ich bewohnen kann, um dort eine meiner ureigensten Möglichkeiten zu entwerfen.«[25] Letztlich zielt die Aneignung damit auf ein neues Selbstverstehen, das mit dem Textverstehen verknüpft ist.[26]

Der kritische zweite Schritt des Erklärens sorgt dafür, dass entgegen einer Überbetonung der Zugehörigkeit, die Ricœur an Gadamers Hermeneutik bemängelt, auch die kritische Distanzierung fest in der Interpretationsbewegung verankert ist. Das verhindert, dass die Aneignung zu einer Einschreibung der Vorurteile des Lesers in den Text degeneriert, und schließt ein Element der »Enteignung« des interpretierenden Subjekts ein. »Entgegen der Tradition des *Cogito* und dem Anspruch des Subjekts, sich selbst durch unmittel-

23 P. Ricœur, *Reply to Lewis S. Mudge*, in: *Essays on Biblical Interpretation*, Philadelphia 1980, 41–45, hier: 43. Übers. VH.

24 Ricœur, *Interpretation Theory*, 79. Übers. VH.

25 P. Ricœur, *Philosophische und theologische Hermeneutik*, in: *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974, 24–45, hier: 32. Übersetzung geändert nach *La fonction herméneutique de la distanciation*, in: *Du texte à l´action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986, 113–131. Hervorhebung im Original.

26 Vgl. Ricœur, *Was ist ein Text?*, 99 f., auch zur daraus folgenden Vermittlung zwischen Hermeneutik und Reflexionsphilosophie.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bare Intuition zu kennen, muss man sagen, dass wir uns nur über den großen Umweg der in den Werken der Kultur hinterlegten Zeichen der Menschlichkeit verstehen ... Was also der Subjektivität am meisten zu widersprechen scheint, und was die strukturale Analyse als die eigentliche Textur des Textes offenbart, ist genau das *Medium*, in dem allein wir uns verstehen können.«[27]

Nicht nur der Text ist also einer Dialektik von Distanzierung und Aneignung unterworfen, sondern auch das interpretierende Subjekt. Diesbezüglich ist das kritische Element des Erklärens der Freudschen Subjektkritik homolog.[28] Und auch wenn die Dialektik von Erklären und Verstehen sich in den hermeneutischen Bogen einordnen lässt und damit von vornherein deutlich weniger scharf ist als der Konflikt von Hermeneutik und Psychoanalyse, entwirft Ricœur doch auch in seiner Texthermeneutik keine spannungsfreie Synthese. Das interpretatorisch erreichte neue Text-, Welt- und Selbstverständnis bleibt fragil und bestreitbar, so dass es auch hier zu nicht auflösbaren Interpretationskonflikten kommen kann.

4. Religionshermeneutik als ein zentraler Ort des Konflikts der Interpretationen

Die Rede vom Konflikt der Interpretationen ist bei Ricœur nicht auf Fragen religiöser Symbolik beschränkt, aber sie hat dort einen besonders prominenten Ort. Das zeigte sich bereits im Ausgangspunkt der Symbolhermeneutik und wird besonders deutlich auf den letzten Seiten von *Die Interpretation*, wo Ricœur auf die »Zweideutigkeit des Heiligen« (DI, 536) reflektiert. Auch im Rahmen seiner Überlegungen zur biblischen Hermeneutik kommt er ausdrücklich auf diesen Konflikt zu sprechen, hier insbesondere darauf, dass die Interpretation des Textes das interpretierende Subjekt in Frage stellt. So betont er am Ende seines Aufsatzes *Philosophische und theologische Hermeneutik,* dass der biblische Glaube hermeneutisch konstituiert sei, was bedeute, dass auch hier das verstehende Subjekt sich der Sache des Textes unterwerfe. Dies schließe »eine Kritik

27 Ricœur, *La fonction herméneutique de la distanciation*, 130. Hervorhebungen i. Orig. Übers. VH.

28 Vgl. Ricœur, *Philosophische und theologische Hermeneutik*, 33 f., 44.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Illusionen des Subjekts ein. … Ich sehe hier einen wesentlichen Zusammenhang zwischen der Religionskritik im Sinne von Marx, Nietzsche und Freud und dem Selbstverständnis des Glaubens. Diese Religionskritik entstand gewiss völlig außerhalb der Hermeneutik … Aber für eine am Text orientierte Hermeneutik kann diese Kritik sowohl die Sicht eines Gegners *von außen* bleiben, den man nicht mit Gewalt einzubeziehen und zu taufen sucht, als auch das Mittel einer Kritik *von innen* werden, die eigentlich zu der Arbeit der Verfremdung gehört, welche jedes Sich-Verstehen vor dem Text erfordert. … Eine ›Hermeneutik des Verdachts‹ gehört heute als integrierender Teil zu jeder Aneignung des Sinnes.«[29]

Dementsprechend schließt sich Ricœur zwar der verbreiteten Forderung an, aktuelle menschliche Erfahrungen mit den in der Bibel bezeugten in Verbindung zu bringen. Er äußert sich jedoch vorsichtig kritisch, wenn eine solche »Korrelation« zu harmonistisch gedacht werde, als habe die theologische Arbeit schlicht »zwei Quellen«: »Heute, in einer Zeit der Hermeneutik des Verdachts, besteht die Spannung nicht nur zwischen zwei Quellen, sondern *innerhalb* des Selbstverständnisses der christlichen Erfahrung und des christlichen Diskurses *gegenüber* der radikalen Anfechtung, die ein bedeutender Teil der ›modernen‹ Kultur an jede religiöse Interpretation der menschlichen Erfahrung richtet. Der ›Konflikt der Interpretationen‹ scheint der unvermeidliche existenzielle Charakter zu sein, den eine ›Methode der Korrelation‹ heute annimmt. Die erste ›Naivität‹ ist verloren und die zweite ›Naivität‹ – wenn sie möglich ist – trägt zwangsläufig die Stigmata des post-kritischen Zeitalters.«[30]

Die Rezeption von Ricœurs Hermeneutik in der biblischen Exegese und in der systematischen Theologie hat freilich den Akzent häufig auf die weniger spannungsreiche Figur des hermeneutischen

29 Ricœur, *Philosophische und theologische Hermeneutik*, 44. Hervorhebungen im Original. Als positives Gegenstück zum »Abbau der Illusionen des Subjekts« führt Ricœur die Einbildungskraft ein: »Von einer mit dem Text und der ›Sache‹ des Textes beginnenden Hermeneutik her behaupte ich, dass der Text zuerst zu meiner Einbildungskraft spricht, indem er ihr die ›Bilder‹ meiner Befreiung vorlegt.« Ricœur, *Philosophische und theologische Hermeneutik*, 45. Übersetzung modifiziert.

30 P. Ricœur, *Biblical Hermeneutics*, in: *Semeia 4* (1975), 27–148, hier: 131. Hervorhebungen im Original. Übers. VH. (die Passage fehlt in der gekürzten dt. Übersetzung).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bogens gelegt und den Konflikt der Interpretationen als tatsächlich auszutragenden und möglicherweise nicht lösbaren eher marginalisiert.[31] In seiner ganzen (religions-)kritischen Schärfe aufgegriffen findet er sich bei Jürgen Werbick, der ihn im Blick auf Fragen der Glaubensbegründung für ebenso unvermeidlich wie potentiell fruchtbar hält. »Das Modell ›Konflikt der Interpretationen‹ … fordert dazu heraus, Glauben und Zweifel so miteinander ins Gespräch zu bringen, dass die Konfliktpartner sich als wechselseitig aufeinander angewiesen entdecken und das Ernstnehmen des jeweils anderen als unabdingbare Bedingung der Möglichkeit einer Selbst-Aufklärung einsehen können.«[32] Der Gegenspieler einer glaubenden Weltperspektive ist für Werbick weniger Freud als Feuerbach, vor allem aber Nietzsche. In dessen genealogischer Methode ist der Mensch letztlich »*nichts als*« ein bloßes Naturwesen und in der Natur herrscht »*nichts als*« der Wille zur Macht. Die »Hermeneutik des Sinnes« hingegen wehrt sich gegen solche Reduktionismen. »Dieser Konflikt der Interpretationen kommt nicht zur Ruhe, weil offenkundig beide Interpretationsrichtungen im Recht sind. Was als Botschaft in ihrem Geltungsanspruch gehört werden will, kann immer auch als Symptom psychisch-sozialer Dynamiken und Konfliktkonstellationen verstanden werden.«[33] Werbick fordert deshalb, mit Ricœur in die »Schule des Zweifels« zu gehen:[34] Der Religionskritik wäre in ihrer ideologiekritischen Aufdeckung der Verführ- und Missbrauchbarkeit des Glaubens zu folgen – nicht jedoch in ihrem Pathos einer definitiven Widerlegung des Glaubens oder in ihrem naturalistischen Selbstmissverständnis. Auch für Werbick gibt es weder die Möglichkeit der vollständigen Versöhnung in einer höheren Synthese noch bleibt ein nur dezisionistisch auflösbares Gegeneinander. Vielmehr ist der hermeneutische Prozess der Konfrontation und

31 Vgl. G. Theißen, *Das Verschwinden des hermeneutischen Konflikts*, in: *Evangelische Theologie 73* (2013), 258–272.

32 J. Werbick, *Gebetsglaube und Gotteszweifel*, Münster ^{2}2005, 22. Vgl. zu seiner diesbezüglichen Ricœur-Rezeption grundsätzlich J. Werbick, *Umkehren? – Umgekehrt werden! Was Paul Ricœurs Bibel-Hermeneutik der Fundamentaltheologie zu denken gibt*, in: S. Orth, P. Reifenberg (Hg.), *Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricœurs Reflexionen auf den Menschen*, Freiburg i. Br., München 2004, 115–136; J. Werbick, *Vergewisserungen im interreligiösen Feld*, Münster u.a. 2011.

33 Werbick, *Gebetsglaube*, 23.

34 Werbick, *Vergewisserungen*, 335, mit Verweis auf Ricœur, DI, 41 ff., 45 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wechselseitigen Korrektur der Hermeneutiken immer wieder auszutragen und zumindest »zu einem *Zwischen*ergebnis zu bringen«[35], indem die »Hermeneutiken des Sinnes« sich der reinigenden Kritik der »Hermeneutiken des Verdachts« aussetzen, aber nicht bei ihrer in ihrer Begrenztheit wiederum kritisierbaren Perspektive stehen bleiben. »Nur so – im Übergang von den religiösen Überzeugungen zu ihrer kritischen Re-lecture und möglicherweise zurück zu revidierten Gewissheiten – sind Vergewisserungen im religiösen oder religionskritischen Feld noch erreichbar.«[36]

5. Fernwirkungen des Konflikts der Interpretationen in Ricœurs späterem Werk

Ricœurs ausdrückliche Rede von einem »Konflikt der Interpretationen« konzentriert sich vor allem rund um *Die Interpretation* und die in *Der Konflikt der Interpretationen* gesammelten Aufsätze. In seinem späteren Werk hat Ricœur eine Reihe von Korrekturen, Umakzentuierungen und Weiterentwicklungen vorgenommen. Seine Distanzierung von einer zu klaren Zuordnung von Archäologie und Teleologie zu Psychoanalyse und (hegelianisch geprägter) Philosophie kam bereits zur Sprache, und in *Zeit und Erzählung* hat Ricœur der Aktivität des Lesers eine größere Rolle eingeräumt als in seiner frühen Texthermeneutik.[37] Aber die mit dem »Konflikt der Interpretationen« verbundenen Grundfiguren laufen, z.T. untergründig, in seinem Werk weiter – oder vielleicht besser: Der »Konflikt der Interpretationen« lässt sich als eine Instantiierung von Grundfiguren verstehen, die Ricœurs gesamtes Werk durchziehen. Drei seien herausgegriffen:

1. Das Verständnis der Welt und unserer selbst ist uns immer nur vermittelt erreichbar, nie als unmittelbares Selbstbewusstsein oder als direkter Zugriff auf die Welt, sei es über eine unmittelbare Intuition oder über ein täuschungssicheres, eindeutige Ergebnisse

35 Werbick, *Vergewisserungen*, 337 f. Hervorhebung im Original.

36 Werbick, *Vergewisserungen*, 337.

37 Vgl., auch zur Umstellung von »Referenz« auf »Refiguration« in diesem Zusammenhang, P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. III: Die erzählte Zeit* [1985], München 1991, 253–257.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lieferndes analytisches Verfahren. 2. Wir leben folglich in und aus Interpretationen und sind unterwegs zu je neuen, besseren, aber nie endgültigen und unbezweifelbaren Verständnissen unserer selbst und der Welt. Alle Weltperspektiven bleiben fragil, vorläufig und bezweifelbar. 3. Zugleich wehrt sich Ricœur gegen alle Denkfiguren, die dem Verdacht das letzte Wort lassen und »nichts als« ein unendliches Spiel von Interpretationen annehmen.

Die deutlichste Kontinuität bei zugleich neuen Akzentuierungen im späteren Werk zeigt sich in Ricœurs Verständnis des Subjekts als eines fragmentarischen, nicht totalisierbaren. Ricœur selbst hat diese Denkbewegung rückblickend so beschrieben: »In *La symbolique du mal* leisteten im Wesentlichen die doppelsinnigen Ausdrücke – die eigentlichen Symbole und die Mythen – die Vermittlung zwischen dem Selbst und sich selbst. Dann schoben sich die von der Psychoanalyse entzifferten Hervorbringungen des Unbewussten und der unermessliche Bereich der von der Dynamik ihrer Produktion abgelösten Zeichen zwischen das fragende philosophische Subjekt und das befragte alltägliche Subjekt ein. Zur gleichen Zeit, als die Vermittlungen sich vervielfältigten und in die Länge zogen, erschien mir das Bestreben, sie in einem System Hegelscher Art zusammenzufassen, immer eitler und suspekter. Es drängte sich nicht nur das Indirekte und Vermittelte an der Reflexion auf, sondern auch die Tatsache, dass sie nicht das Ganze erfassen kann und letztlich fragmentarisch ist. Ehrlich gesagt drängte sich die letztere Eigenschaft, die ich in meinen neuesten Arbeiten stark hervorhob, in den siebziger Jahren nicht mit der gleichen Kraft auf wie der Aspekt des Konflikts bei diesem verletzten *Cogito*.«[38]

Diese Gestalt der Vermitteltheit, Vorläufigkeit und Bezweifelbarkeit des Subjekts, die zugleich nicht zu seiner Auflösung führt, wird insbesondere in *Das Selbst als ein Anderer* greifbar. Hier entwickelt Ricœur eine »Hermeneutik des Selbst« (SaA, 26), die wiederum aus einem Konflikt der Interpretationen erwächst, diesmal demjenigen zwischen den »Philosophien des Cogito« in der Spur Descartes' und denen des »Anti-Cogito« der »Meister des Zweifels«, als deren Protagonist jetzt nicht Freud, sondern Nietzsche auftritt. In der konfliktiven Spannung zwischen einer Selbstbegründung des Cogito und einer Illusion des Ich konzipiert Ricœur ein Selbst, das sich

38 Ricœur, *Intellektuelle Autobiographie*, 33. Hervorhebungen im Original.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»bezeugt«: Das Vertrauen in die Kraft von Sprache und Handlung, in die Möglichkeit, sich als Handlungsträger zu sehen und ethisch verantwortlich zu handeln, mündet letztlich in »die Sicherheit – das Trauen und das Vertrauen –, in der Weise der Selbstheit zu *existieren*«[39]. So stellen in diesem zentralen Spätwerk Ricœurs Bezeugung (*attestation*) und Verdacht (*soupçon*, in der deutschen Übersetzung als »Misstrauen« wiedergegeben) die verwandelten Gestalten einer »Hermeneutik des Sinns« und einer »Hermeneutik des Verdachts« dar (vgl. SaA, 32 ff.).

39 Ricœur, SaA, 365. Hervorhebung im Original.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Pierre Bühler

Reformatorisches Erbe bei Ricœur

1. Gegenseitiger Schutz gegen die Versuchung der Letztbegründung (1238) | 2. Die hermeneutische Konstitutionsbedingung des Glaubens (1240) | 3. »Hier stehe ich« … (1242) | 4. Eine Bedeutungsstudie zur Ursünde (1243) | 5. Luthers Rechtfertigungspredigt in der Entmythologisierungsdebatte (1246) | 6. Wort Gottes und Hermeneutik (1247) | 7. Freiheit im Licht der Hoffnung (1249) | 8. Ein fragiles *sola gratia* angesichts des Todes (1251) | 9. Zum Abschluss: ein lebendiges Erbe (1251)

Ricœur hat sich öfters dazu bekannt, dass er durch den Einfluss seiner Familie religiös in der reformierten Kirche verwurzelt war. Er hat sich regelmäßig an Gottesdiensten in der *Église réformée de France* beteiligt, ab und zu auch als Prediger.[1] Er engagierte sich ebenfalls sehr aktiv in der sozialreligiösen Bewegung *Christianisme social*, mit vielen Beiträgen in deren Zeitschrift.[2] Im Rahmen der *Église réformée de France* kam er dann auch in Kontakt mit frühen Anhängern von Karl Barths dialektischer Theologie, während das hermeneutische Anliegen in den 1960er Jahren ihn stärker zur Beschäftigung mit Rudolf Bultmann, Dietrich Bonhoeffer und Gerhard Ebeling führte. Später kommen auch öfters evangelische Autoren wie Paul Tillich, Jürgen Moltmann und Eberhard Jüngel vor.[3]

Die reformierte Verwurzelung hat zur Folge, dass er sich auch immer wieder auf Gedanken der Reformation bezogen hat. Obwohl er reformierter Herkunft war, hat er sich meistens eher auf Luthers

1 Davon sind biographisch verschiedene Spuren zu entdecken in: F. Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie* [1997], Paris 2008.

2 Vgl. P. Ricœur, *Histoire et Civilisation*. Neuf textes jalons pour un Christianisme social. Dossier spéc. de la Revue *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, no. 76-77, Paris 2003.

3 Zum Umgang mit diesen verschiedenen Autoren vgl. ausführlich D. Frey, *La religion dans la philosophie de Paul Ricœur*, Paris 2021; D. Frey, C. Grappe et al. (éd.), *La réception de l'œuvre de Paul Ricœur dans les champs de la théologie*, Berlin 2013; D. Korsch (Hg.), *Paul Ricœur und die evangelische Theologie,* Tübingen 2016. Einzelnes dazu auch in: Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Theologie berufen. Deshalb werden wir nicht von reformiertem Erbe, sondern in breiterem Sinne von *reformatorischem* Erbe bei Ricœur sprechen.[4] Um das gleich mit einem Beispiel aus seiner frühen Zeit zu illustrieren: In der *Symbolik des Bösen* spielt die Lehre vom unfreien Willen am Übergang vom ersten zum zweiten Teil der Reflexion eine Schlüsselrolle.[5] Der Bezug bleibt zwar implizit, aber an gewissen indirekten Anspielungen lässt sich leicht erraten, dass Luthers Traktat *De servo arbitrio* von 1525 im Hintergrund steht. Es war Ricœur aber auch immer ein wichtiges Anliegen, diese religiöse Verwurzelung und seine philosophische Arbeit sorgfältig voneinander zu unterscheiden, um eine Vermischung der Perspektiven zu vermeiden, die auf beiden Seiten Schaden anrichten könnte. Darüber hat er am ausführlichsten Rechenschaft abgelegt, als er in *Das Selbst als ein Anderer* erklären musste, warum die zwei letzten *Gifford Lectures*, die einen religiösen Inhalt hatten, nicht ins Buch aufgenommen wurden.

1. Gegenseitiger Schutz gegen die Versuchung der Letztbegründung

Die Stelle ist am Ende des langen Vorworts zu finden, in dem der Autor das Grundanliegen des Werks expliziert. Die Argumentation verläuft in zwei komplementäre Richtungen. »Der erste Grund für diesen Ausschluss […] hängt an meiner Sorge, bis zur letzten Zeile einen autonomen philosophischen Diskurs zu führen.«[6] Dabei schließt er nicht aus, dass die Überzeugungen, die ihn an den biblischen Glauben binden, auf der tiefen Ebene der Motivationen auf das Interesse gewirkt haben, das er dem einen oder anderen Problem, ja vielleicht sogar insgesamt der Problematik des Selbst zuwandte. Er will jedoch dem Leser Argumente anbieten, die dessen Stellung zu diesen Überzeugungen unberührt lassen. Diese »Askese

4 Ähnliches gilt für den Umgang mit den evangelischen Theologen: Es spielt keine Rolle, ob sie reformiert (wie etwa Barth oder Moltmann) oder lutherisch (wie etwa Bultmann, Ebeling oder Jüngel) sind.

5 P. Ricœur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II* [1960], Freiburg i. Br., München 1971/^{3}2002, 175–181: »Einsammlung der Symbolik des Bösen in den Begriff des unfreien Willens.«

6 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996 [= SaA], 35.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Arguments« führe zu einem Typ von Philosophie, »in dem die Gottesfrage als philosophische Frage ihrerseits in einer Schwebe bleibt, die man agnostisch nennen mag« (SaA, 36). In diesem Sinne erlaube die ontologische Besinnung der zehnten Abhandlung keine ontotheologische Verquickung.

Diesem Hauptgrund fügt der Autor einen anderen hinzu: »Wenn ich meine philosophischen Schriften gegen den Vorwurf einer Kryptotheologie verteidige, so hüte ich mich mit gleicher Sorgfalt davor, dem biblischen Glauben eine kryptophilosophische Funktion zuzuschreiben, was sicher der Fall wäre, wenn man von ihm erwarten würde, eine endgültige Lösung jener Aporien zu leisten, die die Philosophie [...] multipliziert« (ebd.). An dieser Stelle fügt Ricœur hinzu, dass das Frage-Antwort-Schema für das Verhältnis von Philosophie und biblischem Glauben ungültig sei. Wenn der Begriff ›Antwort‹ im Vortrag über das »beauftragte Selbst« ins Spiel gebracht wird, entspreche das nicht dem Begriff ›Frage‹, sondern dem Begriff ›Anruf‹. »Eines ist es, auf eine Frage zu antworten, in dem Sinne, dass man ein gestelltes Problem löst, ein anderes, in dem Sinne einem Anruf zu gehorchen, dass man einer Existenzweise, die der ›Große Kodex‹ vorschlägt, entspricht« (ebd.).

Letztlich geht es also darum, beiderseits die Gefahr eines absoluten Begründungsanspruchs zu bekämpfen. Indem der biblische Glaube sich auf ein kulturell gesehen kontingentes Symbolnetz bezieht, bewirkt das, »dass dieser Glaube seine eigene Ungeschütztheit auf sich nehmen muss [...]. Die Abhängigkeit des Selbst von einem Wort, das es seiner Selbstherrlichkeit beraubt, und zugleich seinen Existenzmut fördert, befreit den biblischen Glauben von der Versuchung, [...] nunmehr die Leerstelle der Letztbegründung besetzen zu wollen.« Umgekehrt kann dieser seiner Ungeschütztheit bewusste Glaube auch »der hermeneutischen Philosophie helfen, sich vor der *Hybris* zu bewahren, als Erbin der Philosophien des Cogito und ihres Anspruchs auf letzte Selbstbegründung aufzutreten«.[7]

7 Alle Zitate dieses Abschnitts: SaA, 37. Es sei hier angemerkt, dass Ricœur an dieser Stelle mit »Existenzmut« implizit auf Paul Tillichs Buch *The Courage to Be* (New Haven 1952) anspielt und explizit Eberhard Jüngels Werk *Gott als Geheimnis der Welt* (Tübingen 1977) als angemessene Darstellung dieses ungeschützten Glaubens erwähnt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. Die hermeneutische Konstitutionsbedingung des Glaubens

Mitten im soeben zitierten Abschnitt wird in einem knappen Nebensatz erläutert, unter welcher hermeneutischen Bedingung sich der Glaube in seiner Kontingenz konstituiert: Seine Ungeschütztheit »mache ihn im besten Fall zu einem Zufall, der durch eine stets erneuerte Wahl in ein Schicksal verwandelt wird – unter sorgfältigem Respekt entgegengesetzter Entscheidungen«.[8] Man könnte meinen, eine Religionszugehörigkeit sei sozial und kulturell beeinflusst und deshalb variabel, zufällig. Andererseits könnte man davon ausgehen, das Individuum wähle sie frei und so werde sie durch diese Wahl zu einem lebensbestimmenden Schicksal. Die Kraft von Ricœurs Formel ist es, beides miteinander zu verbinden.

In einem Fragment aus seinen letzten, postum veröffentlichten Manuskripten formuliert er einen ähnlichen Satz, den er nachher erläutert und kommentiert: »›Ein Zufall, der sich durch eine fortwährende Wahl in Schicksal verwandelt‹: mein Christentum.«[9] Zuerst betont er den Pol des Zufalls: »Ein Zufall: derjenige der Geburt und des kulturellen Erbes. […] Ich kann weder meine Vorfahren, noch meine Zeitgenossen wählen. Es liegt in meinem Ursprung, von außen, aber auch von innen betrachtet, ein Stück Willkürlichkeit, eine Gelegenheit, die unhintergehbar ist. […] Ich wurde als reformierter Christ geboren und erzogen« (LT, 87). Doch zugleich betont er den zweiten Aspekt, verbunden mit einem *Studium* dieses Erbes: Es wurde mit allerlei Traditionen konfrontiert und so wurde es durch eine fortwährende Wahl in Schicksal verwandelt. »Von dieser Wahl muss ich mein Leben lang mit plausiblen Argumenten Rechenschaft ablegen«, die würdig sind, in einer Diskussion mit anderen Menschen, die mit derselben Schwierigkeit kämpfen, vertreten zu werden. In diesem Sinne entspricht diese Spannung dem Titel der Gespräche, die er mit Azouvi und de Launay führte: *La critique et la convic-*

8 SaA, 37; korrigierte Übersetzung (insbesondere hat der Übersetzer den Satzteil »durch eine stets erneuerte Wahl« vergessen).

9 P. Ricœur, *Lebendig bis in den Tod*. Fragmente aus dem Nachlass [2007], (frz./dt.), Hamburg 2011 [= LT], 87. Es sei hier angemerkt, dass die auf Deutsch gewählte Überschrift nicht genau der französischen entspricht; es müsste *Lebendig bis zum Tod* heißen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tion, *Kritik und Glaube*.[10] Mit dem Begriff ›Schicksal‹ andererseits sei auch kein Zwang, keine Last, kein Unglück gemeint, sondern »de[r] Status einer Überzeugung, von der ich sagen kann: so stehe ich, dazu stehe ich«.[11] Man könnte also auch sagen: Er meint eine Bezeugung des Selbst. Das »hier stehe ich« sei eine andere Formel für dieses Schicksal, und man könne sie als »Paradox eines relativen Absoluten« kennzeichnen: »Relativ aus der ›objektiven‹ Perspektive der Soziologie der Religionen. Die Form des Christentums, der ich zustimme, lässt sich als eine Religion unter anderen auf der Karte der ›Zerstreuung‹ und [der] ›Verwirrung‹ nach Babel unterscheiden; […]. Doch für mich, von innen her gelebt, ist meine Zustimmung absolut, insofern sie unvergleichlich, nicht radikal gewählt, nicht willkürlich gesetzt ist« (LT, 91).

Gegen Ende dieses Fragments führt das Ricœur zu Reflexionen zum interreligiösen Gespräch, wie es in SaA, 37, mit dem Satzteil »unter sorgfältigem Respekt entgegengesetzter Entscheidungen« schon angedeutet war. »Der andere kann denselben durch fortwährende Wahl in Schicksal verwandelten Zufall für sich beanspruchen« (LT, 93). In diesem Sinne gebe es unter den Glaubenden zahlreicher Glaubensrichtungen das Recht auf gleiche Berücksichtigung. Doch wenn man in Begriffen persönlicher Zustimmung vom Gemeinschaftlichen spricht, werde es nicht eine Frage der Vergleichbarkeit, sondern der Reziprozität, die sich damit auseinandersetzen muss, dass in der Gegenseitigkeit eine Aporie der Dissymmetrie besteht. In seiner inneren Überzeugung kann der andere nie zu einem reinen *alter ego* werden, sondern nur analogisierend, mit Phantasie und Empathie angenähert werden.

Abschließend fragt Ricœur noch, ob das jede Anleihe, jeden Synkretismus ausschließe. Wenn es oberflächlich geschieht, ja, nicht aber, wenn es »als tiefgreifende Studie und Transformation der Glaubensinhalte« geschieht. »Aber die Andersheit des anderen als anderer bleibt unaufhebbar. Es handelt sich also um ein politisches Problem im weiten Sinne einer Kohabitation der religiösen Gelöbnisse« (LT, 93).

---

10 P. Ricœur, *Kritik und Glaube*. Ein Gespräch mit François Azouvi und Marc de Launay, Freiburg i. Br., München 2009.

11 LT, 89. Das entspreche André Chouraquis Übersetzung des griechischen *pistis* durch *adhésion*, Zustimmung, Beitritt. Ich wähle im Folgenden »Zustimmung«, weil »Zugehörigkeit« zu passiv klingt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aufgrund dieser sehr nuancierten Darstellung der jeweiligen Beziehung eines Menschen zu seiner religiösen Überzeugung und Herkunft, wollen wir mit Hilfe einiger Beispiele schauen, ob und wie sich reformatorisches Erbe in Ricœurs philosophischer Reflexion manifestiert. Das kann manchmal etwas unerwartet geschehen, wie wir gleich sehen werden; öfters hingegen wird es bewusst verantwortet, und explizit erläutert.

3. »Hier stehe ich« …

Wir hatten soeben im Fragment aus *Lebendig bis in den Tod* die Formel »hier stehe ich« vor Augen, um die Zustimmung zum geerbten und fortwährend gewählten Glauben auszudrücken. Es ist interessant zu beobachten, dass diese Formel auch an verschiedenen Orten in *Das Selbst als ein anderer* auftaucht (auf Französisch »Ici, je me tiens«), und zwar zunächst als Antwort auf die Frage »Wer bin ich?«, und dann, in der progressiven Entwicklung hin zur Aufforderung, als Antwort auf die Frage: »Wer bin ich, der ich so wankelmütig bin, dass Du trotzdem auf mich zählst?« (SaA, 205.) Damit kommt ein Aspekt der Bescheidenheit zum Zuge, im Kontrast zu einem selbstsicheren und selbstherrlichen »Hier stehe ich«. Später steht der kleine Satz als Antwort auf eine Stimme, die zur Verantwortung auffordert, in enger Verbindung mit dem »Hier sieh mich!« (»Me voici!«) von Levinas (SaA, 408). An dieser Stelle grenzt sich Ricœur vom Akkusativ bei Levinas ab, indem er fragt, ob die Stimme des Anderen nicht zu meiner Stimme, zu meiner Überzeugung werden muss, so dass der Akkusativ von »Me voici!« dem Nominativ des »Hier stehe ich!« gleichgestellt wird. Man kann sich etwas wundern über diese Betonung des Nominativs. Doch erst bei der letzten Stelle, an der die Formel nochmals auftaucht, im Schlussabschnitt zum Gewissen, braucht Ricœur sie in einer vollständigeren Fassung, um die im Aufgefordertsein enthaltene Passivität zum Ausdruck zu bringen: »Indem es sich so mit der Überzeugung gleichsetzt, macht das Gewissen auf deren Passivitätsaspekt aufmerksam: ›Hier stehe ich! *Ich kann nicht anders!*‹«[12] Nun ahnt man plötzlich, etwas überrascht,

12 SaA, 422. Diese Formulierung begegnet auch bereits in P. Ricœur, *Zeit und Erzählung*, *Bd. III*: *Die erzählte Zeit* [1985], München 1991, 400.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dass Ricœur die Bezeugung der Aufforderung durch das Selbst mit Hilfe von Luthers legendären Worten vor dem Kaiser in Worms 1521 zur Sprache bringt: »Hier stehe ich! Ich kann nicht anders! Gott sei mir Hilf!«

Das ist ein spannendes Indiz für eine indirekte, diskrete Präsenz reformatorischen Erbes an entscheidender Stelle der Hermeneutik des Selbst. Manchmal wird der Bezug aber auch durch explizite Hinweise signalisiert.

4. Eine Bedeutungsstudie zur Ursünde[13]

Es wird nicht klar angegeben, in welchem Rahmen und aus welchem Anlass Ricœur sich dieser Bedeutungsstudie gewidmet hat, die zunächst 1960 in einem Bulletin der *Faculté de théologie protestante* in Paris veröffentlicht wurde. Sie ist wohl im breiten Umfeld seiner Forschungen zur *Symbolik des Bösen* angesiedelt.

Interessant ist für uns, dass er als Ausgangspunkt seiner Reflexion einen der wichtigsten Texte der französischsprachigen reformierten Tradition auswählt, das Glaubensbekenntnis von La Rochelle aus dem Jahre 1559. Wie er später im Aufsatz betont, sind in den späteren Bekenntnissen oft Spuren älterer theologischer Auseinandersetzungen zu entdecken. In diesem Sinne zitiert Ricœur die Passage zur Lehre von der Ursünde in diesem Glaubensbekenntnis, um dann von dort her auf die patristischen Diskussionen zurückzublicken, insbesondere bei Augustin. Er unterscheidet im Glaubensbekenntnis drei Ebenen: Wenn es dort heiße, der menschliche Wille sei ganz und gar unter der Sünde gefangen, dann entspricht das der Verkündigung. Wenn dann aber steht, das ganze Geschlecht sei von der Ursünde als einem vererbten Laster, einer Erbsünde, angesteckt, dann sind wir auf der Ebene der Theologen: »Die Gefangenschaft war ein Bild, ein Gleichnis; die Erbsünde will ein Begriff sein« (HuP, 140). Eine noch abstraktere Ebene sei erreicht, wenn es dann noch heißt, diese Sünde genüge, »um die ganze Menschengattung bis hin

13 P. Ricœur, *Die »Erbsünde« – eine Bedeutungsstudie*, in: ders., *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, München 1974 [= HuP], 140–161. »Ursünde« entspricht dem französischen »*péché originel*«, und »Erbsünde« dem französischen »*péché héréditaire*«.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu den werdenden Kindern im Mutterleib zu verdammen«: Dann geraten wir »in eine spekulative Kontroverse, in einen Streit von Schulmeinungen« (ebd.).

Das führt Ricœur zu einem Methodenproblem: Der Begriff der Ursünde ist nicht an sich biblisch, aber er will reflexiv über den Inhalt des Bekenntnisses und der Verkündigung Rechenschaft ablegen. Es gilt also für Ricœur, im Begriff diese Intention freizulegen: »[D]ie Bedeutung untersuchen heißt gewissermaßen *den Begriff destruieren*, seine Motivationen zergliedern und, mittels einer Art intentionaler Analyse, die Sinnrichtungen wieder freilegen, die auf das *Kerygma selbst* hindeuten« (HuP, 141). Deshalb muss der Weg von den Bildern und Gleichnissen zu den Begriffen rückgängig gemacht werden: Aus dem falschen Wissen, das sich im Begriff der Ur- und Erbsünde angesammelt hat, muss die eigentliche Bedeutung der gleichnishaften Symbole hervorgeholt werden, die es erlauben, sinnvoll die Knechtschaft des menschlichen Willens unter der Sünde zu verkünden und zu bekennen. Diese Bemühung bezeichnet Ricœur als »eine Hermeneutik des vermeintlichen Dogmas der Ursünde« (HuP, 143).

Es liegt nahe, die Wurzeln der Problematik in der antiken Patristik zu suchen, denn immer wieder mussten sich die Kirchenväter in Hinsicht auf die Theologie des Bösen mit der Gnosis auseinandersetzen und kamen damit stets in die Versuchung, in der Bemühung um eine Anti-Gnosis sich auf den Boden der Gnosis selbst ziehen zu lassen und so eine christliche Quasi-Gnosis zu entwickeln. Diese Spur verfolgt Ricœur im weiteren Verlauf des Aufsatzes, indem er intensiv auf Augustins Auseinandersetzung zuerst mit den Manichäern und danach mit den Pelagianern eingeht. Während er den Manichäern gegenüber die Beteiligung des menschlichen Willens an der Sünde betonen muss, steht er bei den Pelagianern vor der umgekehrten Aufgabe, zeigen zu müssen, dass die Sünde nicht einfach eine Sache der menschlichen Entscheidung ist. Dabei muss Augustin oft mit einer beschränkten, vom Neuplatonismus geerbten Begrifflichkeit ringen, die ihn zwingt, verschiedene Argumentationswege auszuprobieren, ohne zu einer wirklich befriedigenden Lösung zu kommen.

Im letzten Teil des Aufsatzes versucht nun Ricœur, diese Schwierigkeiten durchzuarbeiten, indem er den Begriff der Ursünde kritisch hinterfragt und auf seine symbolischen Gehalte hin interpretiert, die bereits im biblischen Umfeld vorliegen: »Verirrung, Auflehnung,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verfehlte Zielscheibe, krummer und gewundener Weg und vornehmlich das Symbol der Gefangenschaft« (HuP, 156). In diesem Sinne hebt Ricœur verschiedene Elemente der biblischen Bußerfahrung hervor, die ihm erlauben, die Bedeutung des Begriffs der Ursünde zu klären:

- den Realismus der Sünde: nicht das Bewusstsein macht das Maß der Sünde, »die Sünde bildet meine wahre Situation vor Gott«, und deshalb bedarf es eines anderen, etwa »ein Prophet, der sie nur aufdecken kann« (ebd.);
- die Sünde ist nicht auf individuelle Schuld zurückzuführen, sondern hat eine gemeinschaftliche Dimension;
- die Sünde ist »nicht nur eine Situation, in der sich der Mensch befindet, sondern eine Macht, die ihn bindet, die ihn gefangenhält« (HuP, 157);
- die geheimnisvolle Tatsache, »dass jeder von uns das Böse wohl beginnt, in die Welt setzt […], aber dass es auch jeder von uns *vorfindet* als etwas, das schon da ist, in ihm, außer ihm, vor ihm« (HuP, 158 f.).

So fasst nun Ricœur zusammen: »Ich erkenne die essentielle Funktion des Begriffs – oder Pseudo-Begriffs – der Ursünde in einem zweifachen Bemühen: das Erworbene der ersten Begriffsfassung zu bewahren, nämlich dass die Sünde nicht Natur ist, sondern Wille, und zugleich diesem Willen eine Quasi-Natur des Bösen einzugliedern« (HuP, 160). Darin sieht Ricœur Luthers Kategorie des unfreien Willens angelegt: »[D]as Böse bildet eine Art Unwillentliches im Kern des Willentlichen selbst, nicht mehr diesem gegenüber, sondern unmittelbar in ihm, und gerade darin erkennen wir den unfreien Willen.«[14]

Es ist etwas schade, dass er nicht nochmals kurz das anfangs zitierte Glaubensbekenntnis von La Rochelle aufgegriffen hat, um zu zeigen, wie er nun, nach seiner Bedeutungsstudie, mit den betreffenden Passagen zur Ursünde hermeneutisch umgehen kann. Da er die Möglichkeit eines Neuansatzes bei Luthers unfreiem Willen sah,

14 HuP, 161. – Vgl. auch HuP, 152: In Augustins *Bekenntnissen* sei eine Erfahrung bezeugt, »die an Paulus erinnert und Luther ankündigt«, nämlich »die Erfahrung eines Willens, der sich seiner eigenen Verfügung entzieht und einem fremden Gesetz gehorcht«.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wäre es interessant gewesen, zu überlegen, wie sich dieser Neuansatz beim französischen Text aus der Reformationszeit auswirkt.

5. Luthers Rechtfertigungspredigt in der Entmythologisierungsdebatte

Im Gespräch mit Bultmann zur Entmythologisierung[15] schlägt Ricœur vor, verschiedene Ebenen zu unterscheiden. Auf der ersten Ebene geht es darum, dass der moderne Mensch mit der mythologischen Weltauffassung nicht mehr zurechtkommt; die Entmythologisierung soll ihm deshalb einen neuen Zugang zu den mythischen Texten gewähren. Doch auf einer zweiten Ebene muss wahrgenommen werden, dass der Mythos nicht einfach eine Welterklärung sein will: Seine wahre Absicht ist es, dem Menschen ein Selbstverständnis seiner Existenz zuzuspielen. Diese existentiale Dimension muss den Mythos von seinen objektivierenden Aspekten befreien, um ihn zu seiner eigentlichen Intention zurückzuführen, und dazu dient die Entmythologisierung. War es vorher der moderne Mensch, so ist es nun der Philosoph, der mit seiner existentialen Interpretation am Werk ist. Aber Ricœur sieht noch eine dritte Ebene in Bultmanns Anliegen, die er als kerygmatisch bezeichnet: Die biblische Botschaft selbst will entmythologisiert werden, und deshalb ist die Entmythologisierung in den biblischen Texten in Ansätzen bereits angelegt und wartet darauf, in heutiger Perspektive weitergeführt zu werden.

In Ricœurs Urteil muss man diese drei Ebenen immer mitberücksichtigen, um Bultmanns Haltung richtig zu verstehen und ihm in seinem Anliegen gerecht zu werden: Er spricht zugleich als Wissenschaftler, als Existentialphilosoph und als Hörer des Wortes. »Wenn er sich innerhalb dieses letzten Kreises aufhält, dann predigt er. Er predigt wirklich, er bringt das Evangelium zu Gehör« (HuP, 189). Um diese kerygmatische Dimension zu unterstreichen, bezeichnet Ricœur Bultmann als »Schüler von Paulus und Luther«, der die Rechtfertigung durch den Glauben dem Heil durch die Werke ge-

15 Vgl. P. Ricœur, *Vorwort zur französischen Ausgabe von Rudolf Bultmanns* Jesus (1926) *und* Jesus Christus und die Mythologie (1951), in: ders., *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973 [=HuS], 175–198.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

genübersetzt: »[D]urch die Werke erhöht sich der Mensch und macht sich selbst gerecht, d.h. er verfügt selbstherrlich über den Sinn seiner Existenz. Im Glauben gibt er den Anspruch auf, über sich selbst zu verfügen« (ebd.).

Daraus folgt eine neue Definition des Mythos »als eines Werks, worin der Mensch über Gott verfügt, anstatt von Ihm seine Rechtfertigung zu erfahren« (ebd.). So nimmt der Prediger Bultmann Abstand vom Wissenschaftler und vom Existentialphilosophen in sich selbst. So wird jeder Versuch, mit dem Wissen und dem Interpretieren über sich selbst und über Gott zu verfügen, kritisch hinterfragt. Der theologische Kern der Rechtfertigung durch den Glauben gemäß paulinisch-lutherischer Tradition wird damit zum Kriterium der Entmythologisierung. Es ist auffallend, dass Ricœur hier stärker als Bultmann selbst dessen lutherische Verwurzelung hervorhebt.

6. Wort Gottes und Hermeneutik

Zusammen mit Rudolf Bultmann hat Ricœur in den späten 1960er Jahren auch Gerhard Ebelings hermeneutische Theologie entdeckt, vor allem durch die Lektüre von Aufsätzen im Sammelband *Wort und Glaube*.[16] Deshalb bemüht sich Ricœur, neben Bultmann, auch Ebeling durch Vorträge in der Pfarrerweiterbildung und Erwachsenenbildung der reformierten Kirche Frankreichs bekannt zu machen.[17] Im Folgenden zitieren wir aus dem ersten der zwei Beiträge, der ins Deutsche übersetzt wurde.[18]

Einsteigend erläutert Ricœur einige Verschiebungen gegenüber Bultmann: Während dieser Neutestamentler ist, sei Ebeling in der Kirchengeschichte tätig;[19] in Hinsicht auf den philosophischen Hintergrund orientiere sich Ebeling mehr am späten Heidegger, wäh-

16 G. Ebeling, *Wort und Glaube*, Tübingen ^{3}1967. Ricœur liest sie in englischer Übersetzung: G. Ebeling, *Word and Faith*, London 1963.

17 Vgl. P. Ricœur, *Ebeling*, in: *Foi-Éducation 37*, no. 81, oct.-déc. (1967), 36–57; ders., *L'événement de la parole chez Ebeling*, in: *Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest*, no. 9 (1968), 23–31.

18 P. Ricœur, *Gerhard Ebeling. Rückwendung zur Reformation und Wortgeschehen*, in: *Hermeneutische Blätter.* Sonderheft Oktober 2006: Gerhard Ebeling, *Mein theologischer Weg*, 75–94.

19 Ende der 1960er Jahre ist Ebeling eigentlich bereits Systematiker.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rend Bultmann vor allem mit dem frühen Heidegger arbeitete; Ebeling, wie auch andere Bultmann-Schüler, interessiere sich mehr als sein Lehrer für die historisch-kritische Klärung der Zusammenhänge zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens; und schließlich befasse sich Ebeling viel bewusster mit der modernen Säkularisierung, was ihn in die Nähe von Bonhoeffer bringe, der sich in seiner Haftzeit mit der Frage nach der Gestalt des Christentums in der religionslosen Zeit beschäftigte.

Was nun aber Ricœur an Ebeling vor allem fasziniert, ist, dass er durch eine Rückwendung zur Reformation neue hermeneutische Perspektiven gewinnt. In diesem Sinne könnte man sagen, dass Ricœur durch Ebelings Lutherstudium das hermeneutische Potential der Reformation entdeckt. Ebeling geht auf Luther zurück, jedoch auf Luther als Hermeneutiker, und das macht ihn aufmerksam nicht auf Lehrinhalte und Glaubensbekenntnisse, sondern auf Schriftauslegung und deshalb auf die in der Reformation ins Zentrum gerückte Theologie des Wortes.

Damit verbindet Ricœur die Unterscheidung zwischen einem »grundsätzlichen Protestantismus« und einem »grundsätzlichen Katholizismus«[20]. Damit sollen nicht einfach die Konfessionen gegeneinander ausgespielt werden; vielmehr geht es um zwei Grundtypen der Theologie: Während der grundsätzliche Katholizismus stärker ontologisch ausgerichtet ist und deshalb die Offenbarung an gewisse Dinge bindet, wie etwa die Reliquie, sei der grundsätzliche Protestantismus »wesenhaft, immer und grundlegend eine Kategorie des Wortes« und deshalb auf personale Beziehungen, und nicht auf ontologische Strukturen ausgerichtet.[21]

Die zentrale Kategorie in Ebelings Hermeneutik ist für Ricœur das »Wortgeschehen«[22]: ein Wort, das nicht nur augenblicklich aufscheint und wieder verschwindet, sondern ein Wort, das sich entfaltet, sich entwickelt, Verstehen stiftet. Dafür wählt Ricœur den Begriff ›Prozess‹: Das Wortgeschehen löst einen Verstehensprozess

20 Ricœur, *Gerhard Ebeling*, 80.

21 Ebd. Im Vorübergehen sei hier erwähnt, dass Ebeling in späteren Jahren nicht ganz unähnlich zwischen einer Ontologie der Substanz und einer relationalen Ontologie unterschieden hat; vgl. G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens I*, Tübingen ^{4}2012, vor allem 215–230.

22 Bei Ebeling im Aufsatz *Wort Gottes und Hermeneutik* entfaltet, vgl. *Wort und Glaube*, 319–348.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aus. Deshalb betont er mit Ebeling, darin geschehe »nicht Verstehen *von* Sprache, sondern Verstehen *durch* Sprache«.[23] Darin sieht Ricœur einen Einfluss des späten Heidegger, aber eben auch von Luthers ständiger Beschäftigung mit den Texten der Heiligen Schrift, mit ihnen um das in ihnen kundwerdende Wort Gottes ringend. Die Begegnung zwischen Gott und Mensch geschieht in der Spannung von Wort und Glaube, dem Wort, das befreienden Glauben spendet, und dem Glauben, der auf das Wort vertraut und so den Menschen auf ein neues Verstehen öffnet. Darin sieht Ricœur einen wichtigen Ansatz für eine Theologie des Wortes in moderner Profanität.[24]

Es klingt ein wenig wie eine Spur dieser reformatorischen Hermeneutik, wenn bei Ricœur Folgendes zu lesen ist: »Daher heißt Verstehen *Sich-Verstehen vor dem Text*. Es heißt nicht, dem Text die eigene begrenzte Fähigkeit des Verstehens aufzuzwingen, sondern sich dem Text auszusetzen und von ihm ein erweitertes Selbst zu gewinnen.«[25]

7. Freiheit im Licht der Hoffnung

Zeitnah ist ein Aufsatz zu finden, in dem Ricœur sich mit Hilfe Kants einer philosophischen Annäherung an die religiöse Freiheit widmet.[26] Bevor er diese philosophische Annäherung in Angriff nimmt, muss er diese Freiheit bestimmen, um die es dabei gehen soll. Das geschieht in einem ersten Abschnitt, mit der Überschrift »Das Kerygma der Freiheit«. Um die Freiheitsthematik zu bereichern, verknüpft Ricœur sie mit der Hoffnung, wie er sie in Jürgen

23 Ricœur, *Gerhard Ebeling*, 86; bei Ebeling: *Wort und Glaube*, 333.

24 Vgl. dazu einen etwas späteren Aufsatz: P. Ricœur, *Sprache und Theologie des Wortes*, in: X. Léon-Dufour (Hg.), *Exegese im Methodenkonflikt*, München 1973, 201–221.

25 P. Ricœur, E. Jüngel, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974, 33. – Für ein weiteres Gespräch Ricœurs mit G. Ebeling, zum Gewissensbegriff, vgl. meinen Beitrag *Bezeugung, Selbstbezeugung – mit einem Exkurs zum Gewissen*, in Bd. III.

26 Ricœur, *Die Freiheit im Licht der Hoffnung*, in: HuS, 199–226.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Moltmanns *Theologie der Hoffnung*[27] gefunden hat. Das erlaubt ihm, den Freiheitsbegriff aus Bultmanns verengender Konzentration auf die persönliche Entscheidung loszulösen und ihn auf eine eschatologisch-gemeinschaftliche Perspektive auszurichten.

Das geschieht in direkter Anlehnung an Luthers Schrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen* von 1520:[28] »Die ›Freiheit des Christen‹ – um einen Begriff Luthers aufzugreifen – liegt darin, dass er sich existentiell der Ordnung der Auferstehung zugehörig weiß« (HuS, 207). Dieses entscheidende Element kommt nun gleich »in zwei Kategorien, über die ich öfters nachgedacht und geschrieben habe, zum Ausdruck, in den Kategorien des ›dennoch‹ und des ›um so vielmehr‹. Beide verknüpfen die Freiheit explizite mit der Hoffnung, und jede bildet – wie bei Luther das ›frei von…‹ und das ›frei für…‹ – die Kehrseite und den Bezugspunkt der anderen« (ebd.).

Damit entwickelt sich eine dynamische Interpretation der Freiheit. Bei Luther verbindet sich das ›frei von…‹ mit dem Glauben: Durch den Glauben wird der Christenmensch frei von allen ihn versklavenden Herrschaften und ist deshalb ein freier Herr über alles. Das ›frei für…‹ entspricht hingegen der Liebe: Da der Christenmensch durch den Glauben von allem frei wird, kann er sich nun voll, in freier Dienstbarkeit, der Liebe für den Nächsten und die Welt widmen. Bei Ricœur werden Glaube und Liebe nun ins Licht der Hoffnung gestellt, so dass sie eschatologisch interpretiert werden.

Das ›dennoch‹ des ›frei von…‹ widersetzt sich nicht nur weltlichen Herrschaften, sondern dem Tod und seiner Logik. Darum widerspricht die Hoffnung der aktuellen, von Sterblichkeit geprägten Realität, in lebendigem Widerspruch zu dem, woraus sie entspringt, im Zeichen des Kreuzes. »Dies formulierten die Reformatoren in dem großartigen Wort: *Das Gottesreich ist in seinem Gegenteil verborgen*, dem Kreuz« (HuS, 208). Das ›um so vielmehr‹ des ›frei für …‹ steht hingegen im Zeichen einer Logik der überreichen Fülle, die »man im Alltagsleben, in der Arbeit und in der Muße, in der Politik

27 J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. Sonderausgabe, Gütersloh 2016.

28 Vgl. M. Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, in: ders., *Ausgewählte Schriften*. Hg. v. K. Bornkamm und G. Ebeling, Frankfurt/M. 1982, Bd. 1, 238–263.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und in der Geschichte der Menschheit zu entziffern hat. Frei sein heißt sich dieser Ökonomie zugehörig wissen, sich in ihr ›zu Hause‹ fühlen« (HuS, 209). So stehen nun Luthers Glaube und Liebe im eschatologischen Zeichen der Spannung zwischen dem ›dennoch‹ des Kreuzes und dem ›um so vielmehr‹ der Auferstehung, als der konstitutiven Spannung eines freien Christenlebens.

8. Ein fragiles *sola gratia* angesichts des Todes

Im Büchlein *Lebendig bis in den Tod* ging es zunächst um eine Reflexion über die Trauer, nach dem Verlust von Ricœurs Ehefrau. Es verbanden sich dann auch damit Gedanken zum Tod und zum Sterben, und zu den Hoffnungsvorstellungen in christlicher Perspektive. So gibt es Passagen über Auferstehung, über die Versuchung, im Gedächtnis der anderen zu überleben, zur Vorstellung, dass wir im Gedächtnis Gottes aufgehoben sind. Ricœur mahnt zu einer Askese der eschatologischen Vorstellungen, die ein Meistern der Todessituation durch den Versuch eines Überlebens zu versprechen scheinen. Im Kontrast dazu spricht er von einer befreienden Entsagung, die angesichts des Todes wie ein reformatorisches *sola gratia*, »durch die Gnade allein«, klingt, das ohne Gewähr, ohne Garantie bezeugt wird: »Allein die Idee der *Gnade*. Das Vertrauen in die Gnade. Nichts steht mir zu. Ich erwarte nichts für mich; ich verlange nichts; ich habe dem Bitten, dem Fordern entsagt! – oder versuche zu entsagen! Ich sage: Gott, mache aus mir, was Dir beliebt. Vielleicht nichts. Ich akzeptiere, nicht mehr zu sein. So steigt eine andere Hoffnung auf als das Verlangen, weiterhin zu existieren« (LT, 63).

9. Zum Abschluss: ein lebendiges Erbe

Die hier eingesammelten Beispiele zeigen, dass das reformatorische Erbe bei Ricœur zeitlebens präsent, aktiv, lebendig war. Er hat es nicht einfach als ein Monument gepflegt. Vielmehr hat ihn dieses Erbe immer wieder zu philosophischer Reflexion angespornt, oft im Gespräch mit evangelischen Theologen, nicht nur mit Bibelexegeten, wie er manchmal selbst meinte, sondern durchaus auch mit Systematikern. Er hat aber auch immer dafür Sorge getragen, dass

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dieses religiöse Erbe nicht philosophisch vereinnahmt wird, wie auch dafür, dass seine Philosophie nicht einfach als »christlich«, ja sogar als »protestantisch« oder »reformiert« bezeichnet wird. »Ich bin kein christlicher Philosoph [...]. Ich bin schlicht ein Philosoph, sogar einer ohne Absolutes, besorgt um die philosophische Anthropologie [...]. Andererseits bin ich aber auch Christ, der sich in der Philosophie ausdrückt, so wie Rembrandt schlicht ein Maler war und andererseits ein Christ, der sich in der Malerei ausdrückte, oder Bach schlicht ein Musiker und ein Christ, der seinen Ausdruck in der Musik fand« (LT, 99). Diese sorgfältige Unterscheidung der Perspektiven erlaubt es Ricœur, sich kreativ und dynamisch mit seinem reformatorischen Erbe auseinanderzusetzen und es philosophisch fruchtbar werden zu lassen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Philipp Stoellger

Schrift ist ein Anderer

Ricœurs ungeschriebene Lehre von der *Schrift* – als Figur radikaler Alterität

1. Was ist die Frage? (1253) | 2. Hermeneutische Verortung (1255) | 3. Ricœurs Schweigen von Schrift und Schriftlichkeit (1258) | 4. ›Was ist ein Text?‹ (1260) | 5. Die Differenz von Text und Schrift – als Frage nach der Alterität der Schrift (1265) | 5.1 Sehen als der Sinn für Schrift (1266) | 5.2 Lesen als der Sinn für Sprache (1266) | 5.3 Verstehen als der Sinn für die Textwelt (1268) | 5.4 Chiasmen von Eigenem und Fremdem (1269) | 6. Dreifuß der Passivität – und die Appräsenz der Schrift (1275) | 7. Schrift als radikale Alterität – und das antwortende Selbst (1288) | 8. Anspruchsregister: Phänomenologie der ›Stimme und Schrift im biblischen Diskurs‹ (1294) | 9. Postscriptum: Schrift im Rückblick – im Rückblick Schrift (1309)

Wenn der Vortrag über das ›beauftragte Selbst‹ den Begriff der Antwort *ins Spiel bringt, dann steht diese nicht dem Begriff der Frage, sondern des* Anrufs *gegenüber: Eines ist es, auf eine Frage zu antworten, in dem Sinne, daß man ein gestelltes Problem löst, ein anderes, in dem Sinne einem Anruf zu gehorchen, daß man einer Existenzweise, die der ›Große Kodex‹ vorschlägt, entspricht.*
Paul Ricœur[1]

1. Was ist die Frage?

In theologischer (und religionsphilosophischer) Perspektive Ricœur zu lesen und zu interpretieren, erfordert eine hermeneutische Verortung und Problematisierung. Und das umso mehr, wenn sich im Folgenden die Aufmerksamkeit auf eine symptomatische Vakanz in Ricœurs Philosophie richtet: Schrift und Schriftlichkeit, und zwar auch die Schriftlichkeit *der* Schrift (namens Bibel). Fragt ein Theologe nach ›der Schrift‹, wird manchem nichts Gutes schwanen. Als

1 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 36 [=SaA]; *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 37 [=Sca].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ginge es um Apologetik der *beati possidentes* und entsprechende Kritik derer, die sich der Distribution dieses Heilsgutes verweigern. Darum wird es hier nicht gehen. Und verweigert hat sich Ricœur der Bibel schon gar nicht.

Es geht vielmehr um die Frage nach Schrift als Schrift bei Ricœur – einerseits angesichts seiner intensiven Arbeit an *Text und Lektüre*, andererseits im Kontext seiner *Alteritätstheorie*. Denn – so die These für das Gespräch mit Ricœur: *Schrift ist ein Anderer*, gerade angesichts ihrer *Schriftlichkeit* als der Phänomenalität von Texten, ihrer Medialität, Materialität und Visualität. Denn, nur zu Erinnerung, mögen Texte gelesen werden, wird Schrift vor allem erst einmal gesehen: Sie ist ein visuelles Medium in aller Vielgestaltigkeit, Externität und Materialität. Vom Textbegriff aus treibt es den Hermeneuten zum Schriftbegriff; und der Schriftbegriff in seiner Materialität und Widerständigkeit treibt den Phänomenologen zur radikalen Alterität der Schrift als Schrift. Damit ist mitnichten ›nur‹ *die* Schrift namens Bibel im Blick, auch wenn sie ein besonders prägnanter Sonderfall der Schriftreflexion ist. Es geht um die *Schriftlichkeit* von Texten und die *Alterität* von Schrift sowohl im generellen als auch im singulären Sinn.

Um an Ricœur zu zeigen, was hier thematisch und erörtert wird, sei eine zentrale These aus seinem Text *Philosophische und theologische Hermeneutik* angeführt, seinem Beitrag zu dem Heft *Metapher*, in dem Eberhard Jüngels *Metaphorische Wahrheit* publiziert wurde. Ricœur vertritt hier: »Es zeigt sich jetzt, in welchem Sinne die biblische Hermeneutik zugleich ein Sonderfall der […] allgemeinen Hermeneutik und ein einzigartiges Phänomen ist. Sie ist ein Sonderfall, weil das neue Sein, von dem die Bibel spricht, nur in der Welt dieses Textes zu suchen ist, der ein Text unter anderen ist. Sie ist ein einzigartiger Fall, weil alle Einzelreden auf einen Namen bezogen sind, der Schnittpunkt und Maß der Unvollkommenheit aller unserer Rede von Gott ist, und weil dieser Name mit dem *Sinn-Ereignis*, das als Auferstehung gepredigt wird, unlöslich verbunden ist. Aber die biblische Hermeneutik kann nur beanspruchen, eine einzigartige Sache auszusagen, wenn diese einzigartige Sache sich als die Textwelt, als die Sache des Textes an uns wendet.«[2]

Das Verhältnis von Generalität und Singularität wird an und aufgrund ›der Bibel‹ exponiert – die allerdings ›nur‹ *als Text* begriffen wird, nicht als Schrift in ihrer Schriftlichkeit. Text ist der Leitbegriff,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Schriftbegriff fällt aus. Aufgrund dessen wird der Text auf seine ›Textwelt‹ bzw. ›Welt des Textes‹ hin belesen und beurteilt. Das ist das zu Verstehende am Text, gleichsam sein Referent (später dann als Welt des Textes und Welt *vor* dem Text unterschieden). Verstehen eines Textes auf seinen Gehalt hin ist das Modell, das dann dazu führt, dass es um *Sinn* geht, in besonderer Weise um *das* Sinn-Ereignis namens Auferstehung (wobei ›Kreuz‹ hier appräsent bleibt).

Text mit einer Sache namens Textwelt zu verstehen, heißt, seinen Sinn zu verstehen. *Darum* geht es. Dieses Modell ist gewiss völlig kohärent und plausibel, gerade als generelles, dem auch das Verstehen der Bibel zu folgen hat. Aber – es ist interessant und relevant, welche Appräsenzen hier abgeblendet werden: die Textilität des Textes, die Schriftlichkeit des Textes, die Materialität des Mediums, die radikale Alterität der Schrift, die Fremdheit der ›Textwelt‹ und die Sinnlichkeit des Sinns – um nur die hier vor allem interessierenden Aspekte zu nennen. Man könnte auch nach der Sozialität und dem Politischen fragen (wie Jacob Taubes), nach Macht und Gewalt (mit Foucault), oder nach Verstehen und Gewalt in Deutungsgewalt und manches andere. Hier soll es lediglich um einen Punkt gehen: was in Ricœurs ›Arbeit am Text‹ appräsentiert wird, obwohl es doch ›mit an der Arbeit‹ sein dürfte: Schriftlichkeit der Schrift als Figur radikaler Alterität.

2. Hermeneutische Verortung

In Verstehen und Interpretation Ricœurs ist hier das Recht der theologischen Perspektive auf Ricœurs Werk hermeneutisch zu verantworten: Einerseits ist er für diesen Gebrauch oder Zugriff besonders offen, sofern er seinerseits durchgängig an theologischen Themen und Texten gearbeitet hat. Er teilt und nimmt teil an theologischen Fragen, Problemen und Traditionen. Andererseits aber hat er seinerseits bekanntlich auf der strikten Differenz von philosophischer und theologischer Arbeit beharrt, beide geradezu *separiert* (wie in der Publikation der *Gifford Lectures*). Wird diese Differenz verletzt,

2 P. Ricœur, *Philosophische und theologische Hermeneutik*, in: ders., E. Jüngel (Hg.), *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974, 24–45, hier: 42 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wenn auf ihn theologisch zugegriffen wird? Wäre das also ein Übergriff, ein *hermeneutical harrassment*?

Damit ist zum einen Ricœurs (allzu?) saubere Separation thematisch und Gegenstand möglicher Kritik. Denn warum sollte so differenziert, gar separiert werden, wenn es um Probleme und Themen geht, die *quer* zu den Disziplinen stehen? Scheint das nicht einem philosophischen ›Reinheitsgebot‹ geschuldet, das milieuspezifisch ist, aber nicht systematisch notwendig? Zum anderen muss sich der theologische Zugriff als solcher ausweisen, wenn er kein Übergriff werden will. Wer allein auf die *intentio lectoris* setzte, hätte hier kein Problem: Für den Leser ist *per se* legitim, was und wie er liest und zugreift. Wenn aber der Leser sich dem Gelesenen gegenüber zu verantworten hat in der Art seiner Lektüre, wird er begründungspflichtig – im Sinne einer Ethik der Interpretation.

Ricœurs Separationsthese und -praxis scheint mir das geringere Problem (SaA, 35 f.). Sie mag französischen und speziell Pariser Traditionen und Diskurslagen geschuldet sein, vielleicht auch seiner Distanz gegenüber einer ›christlichen Philosophie‹. Sachlich aber ist diese Separation von den Anfängen (wie der Biblischen Hermeneutik) bis zu den Schlusstexten (wie *Lebendig bis in den Tod* oder den Schluss von *Geschichte, Gedächtnis, Vergessen*) allenfalls eine *provisorische* Scheidung, die bei näherem Hinsehen durchlässig wird und wohl auch werden soll, wenn der Textduktus nicht täuscht (der *Gifford Lectures*, der Narrationstheorie, der Geschichtstheorie bis zur Vergebung).[3]

Das zweite Problem des Zugriffs, der kein Übergriff werden soll, scheint mir komplizierter. Man könnte es sich leicht machen und auf Ricœurs Theorem der ›Aneignung‹ setzen: dann wäre eine theologische Aneignung ebenso legitim wie jede andere. Wenn man Ricœur ein programmatisch ›offenes Denken‹ als ›Denkstil‹ (mit Fleck) zuschreibt, wäre das ein weiterer Grund dafür, allerdings erst kraft späterer Zuschreibung. Dem Anspruch einer ›Ethik der Interpretation‹ bleibt *dennoch* jeder Leser ausgesetzt, so dass er in Verantwortung steht, nicht nur das zu suchen und zu finden, was ihm ›gefällt‹. Das heißt, ein Zugriff wird *kritisch unterscheiden*

3 Zu den Bruchlinien dieser Separation vgl. M. Gutjahr, *Das Imaginäre und der Tod. Ricœurs Exorzismus der Schreckensbilder*, in: P. Stoellger, ders. (Hg.), *An den Grenzen des Bildes. Zur visuellen Anthropologie*, Würzburg 2014, 247–284, insb. 251–259.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

müssen, was in der Übernahme *selbstverantwortet werden soll* und was begründet *zurückgewiesen wird*. In der Arbeit an Ricœur wird es kritisch – für beide Seiten. Das heißt: Im Ricœurgebrauch wird es auch kritisch für seine Textkonfiguration. Refiguration ist keine einseitige Bewegung.

Ricœurs hermeneutische Dialektik von strukturalem Erklären und semantischem Verstehen intendiert vermutlich die Aufhebung dieser Differenz in der *Aneignung* als Ziel der Lektüre, in der allerdings nicht einfach der Leser *sich* auf den Text anwendet (und den Text auf sich: Bengel), sondern kraft derer der Leser vor einem Text ›ein Anderer wird‹ kraft des Refigurationspotentials des Textes und seiner Lektüre. Dann wäre die Pointe der Lektüre eine *praktische* Wahrnehmung (mit J. Fischer), in der der Leser neu loziert *wird* im Horizont des Gelesenen und dadurch sich und seine Welt anders versteht als zuvor. ›Wahrnehmung im Horizont des Wahrgenommenen‹ ist diese Lektüreperformanz zu nennen. Und Wahrnehmung steht hier metonymisch für die epistemischen, ethischen und pathischen Dimensionen humanen Daseins – exemplarisch der Lektüre wie des Lebens in und aus der Textwelt.

Verkannt (im Sinne der *méconnaissance*) wird damit diejenige Performanz der Lektüre, die Re*kon*figurationspotential zu nennen wäre. Die Konfiguration des Textes wird *angetastet* in der Lektüre. Nietzsche hätte das etwas provokant ›Zurechtmachung‹ genannt, aber genau dieses Problem ist unvermeidbar in einem ›theologischen Zugriff‹. Ricœur *wird* in der theologisch-interessegeleiteten Lektüre ›zurechtgemacht‹, so oder so, mehr oder weniger. Diese Lektüre ist nicht nur Selbstwerdung und Selbstveränderung des Selbstverstehens, sondern auch eine Umschreibung und ein Antasten des Textes, an den Hand gelegt wird.

Diese von Nietzsche her gewaltsam erscheinende Übergriffigkeit des Zugriffs wäre mit Levinas ethisch und kritisch zu sehen: Der Text, auf den zugegriffen wird, soll, darf und ›wird‹ *nicht* gefügiges Lustobjekt des Verstehens werden. Aber umgekehrt, sollte der Leser die Geisel des Textes werden, von ihm heimgesucht? Erscheint dann nicht Ricœurs irenische Moderation als beiderseits kreative Vermittlung des Verhältnisses? Wer das zugestehen könnte, hätte damit eine Lizenz zum verantwortlichen Zugriff, aber zugleich auch eine vielleicht zu schnelle Entspannung und ›Lösung‹ des hermeneutischen Konflikts der Interpretationen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Es überrascht jedenfalls, wenn Ricœur »die bewußte und entschiedene Ausklammerung der Überzeugungen, die mich an den biblischen Glauben binden«, deklariert, und stattdessen seine »Sorge« bekennt, »bis zur letzten Zeile einen autonomen philosophischen Diskurs zu führen« (SaA, 35). Die Prätention und sein ganzer »Ehrgeiz« (SaA, 34) geht auf einen autonomen, spekulativen Diskurs. Das Woher und Warum dieser Separation und deren Begründung bleibt diesem Diskurs *entzogen*: appräsentiert. Das ist einigermaßen prekär. Denn *dieser* Diskurs des ›garantielosen Kredit‹ ist jedenfalls *nicht* in einer Weise autonom, dass er ›im Namen des Absoluten‹ oder ›des infalliblen Subjekts‹ zur Geltung gebracht würde. Dem gebrochenen *Cogito* entspricht ein *gebrochener* Diskurs. Entspräche dem dann nicht besser eine *gebrochene* Dialektik, die in der Not zur Bezeugung greift, nicht zur Behauptung des Absoluten?

3. Ricœurs Schweigen von Schrift und Schriftlichkeit

Ricœurs Werk ist als einer der großen und wirkungsmächtigen Entwürfe hermeneutisch-phänomenologischer Philosophie in einem Punkt erstaunlich schweigsam: in Fragen von Schrift und Schriftlichkeit. Warum ein so lautes Schweigen von der Schrift in deren Mehrfaltigkeit? Der Vielfalt von Schrift im *generellen* Sinn, Schrift im *übertragenen* Sinn oder *Schriftlichkeit* im Unterschied etwa zu Mündlichkeit und in gern verkannter Nähe zur *Bildlichkeit*, wie sie in *Schriftbildlichkeit* manifest wird? Von *der* Schrift namens Bibel handelt Ricœur ja eingehend und immer wieder, allerdings *erstens* ›en détail‹ der religiösen Rede, der Metaphern, Gleichnisse und Narrationen; *zweitens* in strikter Abkoppelung und Ausklammerung von seinen ›eigentlichen Werken‹ philosophischer Profession, als wäre von *der* Schrift zu handeln, ein philosophischer Makel oder eine Unreinheit (im laizistischen Paris?). Und *drittens* wird die Schrift nicht *als Schrift* thematisch, sondern wenn, dann als *Text*, Narration, Gleichnis, und das *viertens* vor allem als Medium des Sinns, des Verstehens, des Selbst- und Gottverstehens.

So von Schriftlichkeit zu schweigen, ist umso auffälliger, als Ricœur mit hermeneutischem Weitblick und Tiefsinn von *Sprache* und *Sprechen* handelt, von *Sprachfiguren* wie Metapher, Metonymie, Paradox, Hyperbel und Gleichnis, von biblischen *Texten* und sogar

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Bibel (in der Biblischen Hermeneutik) im Horizont von *Literatur*. Er handelt intensiv von *Text* und *Lektüre* in aller Präzision seiner Lektüretheorie der dreifachen Mimesis. Aber warum spielt die *Schrift als Schrift* keine Rolle? Analoges ließe sich im Blick auf Text in seiner *Textualität* und *Textilität* sagen. Ricœur ist intensiv und extensiv mit ›Text‹ und Textgebrauch qua Lektüre befasst. Er ist *Texttheoretiker*, *nicht* aber Schrifttheoretiker; Texthermeneut und Textphänomenologe.

In diesem Sinne kann er auch formulieren: »Die Textualisierung, die sich weitgehend mit dem Phänomen der Schrift deckt, schien mir eine dialektische Beziehung zwischen dem Moment des Erklärens und dem des Verstehens zu erfordern.«[4] Einerseits wird hier der Text als Leitbegriff manifest und *darunter* auch die Frage nach Schrift und Schriftlichkeit subsumiert; andererseits wird deren Differenz damit verkannt, als wäre Schrift ›nur Text‹. In dem Sinn bleibt leider Schrift letztlich instrumentell verstanden: »Nennen wir jeden schriftlich fixierten Diskurs Text«[5]: das klingt nach einer Fixierung des Diskurses in Form der Schrift als Textwerdung, mehr nicht.

Man könnte leicht als Grund für dieses Schweigen vermuten, von *Schrift* zu handeln, sei doch schon programmatisch *besetzt* gewesen von Jacques Derrida. Wo *er* schon war, konnte Ricœur schlecht sein und intervenieren. Allerdings ist er ansonsten durchaus interventionsfreudig, wie in Fragen der Alterität Levinas gegenüber. Warum nicht in Fragen der Schrift und Schriftlichkeit Derrida gegenüber?

Könnte es sein, dass dieses laute Schweigen ein *Symptom* ist für Ricœurs Distanz gegenüber Poststrukturalismus und Dekonstruktion, die dieses Thema emblematisch und programmatisch ›besetzt‹ hatten? Ist es möglicherweise auch signifikant für Ricœurs Hermeneutik des *Sinns*, wodurch *Sinnlichkeit* und *Materialität* ›des Textes‹ *als Schrift* nicht relevant erschienen? Und ist es möglicherweise auch bedingt durch seine Auffassung von *Phänomenologie*, die an der Bedeutungskonstitution (in Lesen und Verstehen der Textwelt)

4 P. Ricœur, *Eine intellektuelle Autobiographie*, in: ders., *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, 3–78, hier: 45; vgl. ebd. 44, 54 [=TP]. Vgl. ebd., 53: »Die Faszination für die Schrift und die Textualität, die einige meiner Schriften der siebziger Jahre kennzeichnet, deckte ihrerseits ihre eigenen Grenzen auf, welche die Rückkehr ›Vom Text zur Handlung‹ hervorheben sollte.«

5 Ricœur, *Was ist ein Text?*, in: TP, 79–108, hier: 80.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

interessiert ist, nicht aber an dem weiten Feld der ›Materialität der Kommunikation‹ (wie Gumbrecht), an der Sinnlichkeit des Sinns (wie Nancy) oder an der Textilität der Texte? Diese Vermutungen sind keineswegs als ›Verdacht‹ zu verkürzen, sondern es geht um die symptomatische und symbolische Dimension eines Schweigens, gerade angesichts von Ricœurs stupend gelehrter und neue Horizonte eröffnender Reflexion auf Text und Lektüre.

Man könnte einwenden, die Frage nach Schrift als Schrift verkenne, dass es doch unter dem Begriff Text genau darum ginge. Um ein Beispiel für diese Indifferenzunterstellung zu geben, meinte Stefan Orth, »dass Ricœur seine philosophische Texthermeneutik mit dem Schwerpunkt auf der Rede, der Schrift, der Welt des Textes und der des Lesers auf theologische Fragestellungen hin weiterführt und eine eng an den biblischen Texten orientierte Hermeneutik der Offenbarung ausarbeitet.«[6] In der Sache sei dem nur zugestimmt, in der Formulierung und deren Implikationen allerdings nicht. Denn zwischen Rede und Textwelt wird hier von Schrift gesprochen, um dann umgehend von Texten zu sprechen – als wären Text und Schrift synonym, was eben nicht zutrifft. Im Französischen ist das ebenso evident wie im Deutschen. Wer hätte in Paris *écriture* als ein Synonym für *texte* gehalten oder umgekehrt? Daher *könnte* man auch den Textbegriff als Gegenbesetzung zum Schriftbegriff auffassen. Denn viele Fragen der Schrifttheorie verhandelt Ricœur durchaus, nur unter dem Textbegriff ›stattdessen‹.

4. ›Was ist ein Text?‹

Ricœur ging in seinem Text *Was ist ein Text?* weiter als die ›alte‹ Hermeneutik, die unter dem Primat der *Mündlichkeit* von Sprache, Wort und Stimme *Schrift* vor allem als ›*Phonograph*‹ verstand. Meinte doch Gadamer erstaunlich fraglos und platonisch: »Schriftlichkeit ist Selbstentfremdung. Ihre Überwindung, das Lesen des

6 S. Orth, *Der Philosoph und das theologische Denken. Ein Querschnitt durch Paul Ricœurs Werk*, in ders., P. Reifenberg (Hg.), *Poetik des Glaubens. Paul Ricœur und die Theologie*, Freiburg i. Br., München 2009, 11–28, 20.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Textes, ist also die höchste Aufgabe des Verstehens.«[7] Ricœur folgt weder *diesem* Mündlichkeitsprimat[8] noch auch dem Primat der *Struktur* (wie der *langue*). Insofern bewegt er sich *zwischen* der alten Hermeneutik mit ihrem Schriftverständnis im Sinne von Phonographie und dem alt gewordenen Strukturalismus mit seiner Semiologie, sowie *zwischen* dem Unmittelbarkeitsprimat und der objektivierten Differenzialität der Zeichen.

Allerdings folgt auch Ricœur der traditionellen Auffassung: »Die psychologische und soziologische Vorgängigkeit des Sprechens gegenüber der Schrift steht nicht in Frage« (TP, 80), sodass »jede Schrift zu einem vorherigen Sprechen hinzukommt« bzw. »Schrift ein fixiertes Sprechen ist« (ebd.). Umso bemerkenswerter ist, wenn er (rhetorisch) fragt, »ob das verspätete Auftreten der Schrift nicht zu einer radikalen Änderung in unserem Verhältnis gerade zu den Äußerungen unseres Diskurses geführt hat« (ebd.). Hier *könnte* man nicht nur theologisch auf die Idee kommen, den Ausdruck ›*Schriftsprache*‹ ernst zu nehmen, wie im Deutschen seit Luther: Sprache und Sprechen stehen ›post scriptum‹ unter der Kondition von Schrift und Schriftlichkeit. Ist Schrift erst einmal in der Welt und zumal *die* Schrift im Deutschen zum Beispiel, verändert sich die Bedingung von Sprache und Sprechen.

Das kommt Ricœur allerdings *nicht* in den Sinn. Sondern er bildet eine *Analogie*, um die *Un*ähnlichkeit zu klären: Im *Sprechen* gehe es um den *Dialog* von Sprecher und Hörer. Aber »das Verhältnis des Lesers zum Buch« sei von ganz anderer Art: kein Dialog, kein Austausch, weder Frage noch Antwort. Daher sei die Lektüre das Substitut für den Dialog, der »nicht stattfindet«: »Der Leser ist beim Schreiben abwesend, der Schriftsteller ist beim Lesen abwesend. Der Text bewirkt so eine doppelte Ausblendung des Lesers und des Schriftstellers« (ebd., 81). Damit gilt der *Text* und seine *Lektüre*

7 H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen [6]1990, 394.

8 Zu ›Was ist ein Text?‹ formuliert P. Welsen, *Einleitung*, in TP, XI–XXIII, hier: XII: »Dabei definiert er den Text als einen schriftlich fixierten Diskurs, der sich dadurch auszeichnet, daß er vom ursprünglichen Autor, vom ursprünglichen Adressaten sowie der Situation, in der er zunächst artikuliert wurde, abgelöst ist und deshalb auch eine besondere Art von Referenz besitzt. Dadurch daß Ricœur den Text auf der Ebene des Diskurses ansiedelt, ordnet er ihn nicht etwa dem Bereich der *langue*, sondern jenem der *parole* zu.«

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als Substitut für eine doppelte Abwesenheit: der von Sprecher wie Hörer und deren symmetrischen Austausch.

Nun zeigt die Analogie allerdings klar die Deutungsmacht der Mündlichkeit, des Sprechens und des Dialogs; aber die Differenz wird umso deutlicher. Nicht mehr Dialog, sondern »Diskurs« liege der *Schrift* zugrunde (in Synonymie zu Buch und Text), so »daß das, was zum schriftlichen Ausdruck gelangt, der Diskurs als Absicht ist, etwas zu sagen, und daß die Schrift eine unmittelbare Inskription dieser Intention ist, selbst wenn die Schrift historisch und psychologisch damit begonnen hat, die Zeichen des Sprechens graphisch zu transkribieren« (ebd., 82). Damit ist Schrift als Funktion intentionalen Diskurses immer noch abgeleitetes Instrument einer Funktion. Aber Ricœur kann gleichwohl emphatisch erklären: »Diese Befreiung der Schrift, die sie an die Stelle des Sprechens setzt, ist der Vorgang der Geburt des Textes« (ebd.).

Von der *Befreiung der Schrift* zu sprechen, ist allerdings (verkannt?) ein doppelter Genitiv: Die Schrift wird vom Anwesenheitsprimat befreit; und die Schrift befreit von dem Anwesenheitsprimat. Anders gesagt: Schrift befreit vom Präsenzprimat, wie er der Stimme zu eigen sei, so einst Derrida.[9] Fast könnte man diesen in der Sache hier mitschreiben sehen. Dann aber ›die Geburt des Textes‹ zu preisen, zeigt, dass es Ricœur nur funktional um die Schrift geht, ›eigentlich‹ aber um *den Text*.[10] Der *Schrift* bleibt immerhin oder lediglich eine Speicherfunktion: »Die Schrift bewahrt den Diskurs und macht daraus ein Archiv, das dem individuellen und dem kollektiven Gedächtnis verfügbar ist« (ebd.). Man muss nicht vom ›Mal d'archive‹[11] sprechen, um darin eine ambivalente Verkürzung zu sehen.

Die »wahre Umwälzung« (TP, 82) indes im Verhältnis von Sprache und Welt bestehe in dem Gewinn des Präsenzverlustes: im Verhältnis von »Text zu Text« entstehe »die Quasi-Welt der Texte oder der *Literatur* […]. Die geschriebenen Worte werden Worte an sich selbst« (TP, 84). Diese Autonomisierung und Eigendynamik

9 J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls*, Frankfurt/M. 2003.

10 Übrigens kann Ricœur kurz darauf notieren: »Die Befreiung des Textes« bringe eine »wahre Umwälzung der Beziehungen zwischen Sprache und Welt« (TP, 82) mit sich.

11 J. Derrida, *Mal d'archive*, Paris 1995.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Mediums ›Wort‹, genauer *Schrift*, eröffnet oder *schafft* imaginäre Welten. Mit Nelson Goodman gesagt wird Schrift zum Medium der Welterzeugung. Bei Ricœur klingt das etwas anders: Es entstehen ›Werke‹, die sich auf imaginäre Welten beziehen: »Diese Welt kann man in dem Sinne imaginär nennen, daß sie genau an der Stelle durch die Schrift vergegenwärtigt [presentifie] wird, an der sie durch die gesprochene Äußerung gezeigt [presente] wurde: Aber dieses Imaginäre ist selbst eine Schöpfung der Literatur, es ist ein literarisches Imaginäres« (TP, 85).

Ob denn *nur* Imaginäres entsteht, oder nicht verschränkt und zugleich Memoriales, wird erst später in *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000) von neuem gefragt werden. Das notiert hat also die Schrift (auch wenn sie nur als zu lesender, zu verstehender, zu interpretierender *Text* begriffen wird) das Wirkungspotential, imaginäre Welten zu schaffen und so die Welt von Welten des Imaginären zu eröffnen. Blumenberg hatte in seiner Kulturphänomenologie namens *Höhlenausgänge* dergleichen aus der Erzählung und Erfindung begriffen. Für Ricœur ist (erst?) Text bzw. Schrift dazu in der Lage. Darüber könnte man streiten, denn imaginäre Welten sind wohl ebenso offen für den Traum, die Erzählung oder in Angst und Hoffnung. Eine sich von personalen Trägern *ablösende* Welt des Imaginären allerdings ist erst als ›objektiver Geist‹, besser gesagt: als sinnlich-sinnvolle Schrift möglich.

Für Ricœur ist mit dem ›autonomen Text‹ dann zweierlei Umgang möglich: Ihn ›in der Schwebe‹ lassen und in seiner *Struktur erklären*, wie er an Claude Levi-Strauss ausführt. Oder der Leser könne die Schwebe aufheben und »den Text im Sprechen zum Abschluß bringen, indem wir ihn für die lebendige Kommunikation wiederherstellen. Dann interpretieren wir ihn« (TP, 90). Beides seien legitime Möglichkeiten der Lektüre; Ricœurs Präferenz indes ist deutlich: So wie manchen die Bibel allein in der Verkündigung als lebendig gilt, also in der Übertragung in die *viva vox*, so Ricœur offenbar der Text erst, wenn er ›wiederhergestellt‹ ist in der mündlichen Rede.[12] Man kann hier Schleiermachers Differenz von grammatischer und psychologischer (divinisierender) Interpretation nachleben sehen, allerdings unter den gewandelten Bedingungen von Struktura-

12 Vgl. TP, 98: die »Schwebe aufheben« sei »die wirkliche Bestimmung der Lektüre«.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lismus und Poststrukturalismus (der hier *keinen* Auftritt gewährt bekommt), denen gegenüber Ricœur seine Position bezieht.[13]

Lektüre *als* Interpretation zu bestimmen, erscheint *dann* seltsam, wenn Sehen, Lesen und Verstehen bzw. Interpretieren deutlich zu unterscheidende Textverhältnisse darstellen, wie noch zu klären sein wird in Weiterführung von Ricœur. Der Sinn dieser Interpretation sei die *Aneignung*, die sich »in der Selbstdeutung eines Subjekts vollendet« (TP, 99) in einem neuen Selbstverständnis. Damit wird Lektüre zum »Sieg über die kulturelle Distanz« und zur »Verschmelzung der Textinterpretation mit der Selbstinterpretation« (TP, 100).

An dieser *hermeneutica gloriae* kann man allerdings durchaus Zweifel anmelden: Aneignung, Selbstdeutung und Sieg – sind erstaunlich selbstbezogene und doch etwas triumphalistische Töne. Die darin verkannte Enteignung, Fremddeutung und die vergessenen Niederlagen oder Verletzungen bleiben appräsent. Sei »Lektüre wie ein Sprechen« (ebd.), zeigt sich auch der mitgesetzte Mündlichkeitsprimat, *nolens volens*. Damit kommt der Schrift als Schrift nur eine zu überwindende Medialität in Materialität und Fremdheit zu – worin sich *ex negativo* durchaus ein Schriftbewusstsein zeigt, wenn auch ein ›tragisches‹. Einerseits ermöglicht Ricœurs Revision des Lektüre- als Interpretationsbegriffs die Wahrnehmung und Anerkennung der Arbeit am Text, in der der Text selber an der Arbeit ist: »was im Text am Werk, an der Arbeit, in Arbeit ist« (TP, 108). Andererseits bleibt dabei der Mündlichkeitsprimat maßgebend und leitend: »Das Sagen des Hermeneutikers ist ein erneutes Sagen, welches das Sagen des Textes reaktiviert« (ebd.). Dass es nicht nur um ›Gesagtes‹, sondern um selbst zu verantwortendes Sagen geht in der Interpretation, um eine ›Antwortgeben‹ zum Beispiel, ist mit Levinas nur zu treffend. Dass dabei Schreiben, Geschriebenes, Schrift und Schriftlichkeit aus dem Blick geraten, ist indes bedauerlich. Denn damit benimmt sich Ricœur der Möglichkeit, das Gewicht der Schrift als Figur radikaler Alterität miteinzubeziehen.

13 Vgl. P. Ricœur, *Gott nennen*, in: TP, 153–182, hier: 158: »Die hermeneutische These, die der strukturalistischen These – nicht der strukturalen Methode und den strukturalen Untersuchungen – diametral entgegengesetzt ist, besagt, daß die Differenz zwischen dem Wort und der Schrift die fundamentale Funktion der Rede (die diese beiden Varianten, die mündliche und die schriftliche, umfaßt) nicht außer Kraft setzen kann.«

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5. Die Differenz von Text und Schrift – als Frage nach der Alterität der Schrift

Um die Frage nach Schrift[14] im Unterschied zum Text näher zu explizieren, sei Ricœur aufnehmend über ihn hinaus noch einmal gefragt: Was ist ein Text – und was ist die Schrift? Denn ein Text ist stets mehrfaltig:1. zu *sehen* und gesehen; 2. zu *lesen* und gelesen, mit vielen Übergängen, möglichen Wiederholungen und Lektürevarianten (schon der gelesene Text ist mehrfaltig); 3. zu *verstehen* und womöglich verstanden, mit ebenso vielen Übergängen und der Folge vieler Textversionen; von denen *ein möglicher* Ausgang das Einverständnis wäre, das aber keineswegs zwingend ist; 4. zu *interpretieren* und zu *gebrauchen* (womöglich sogar zu *dekonstruieren*); 5. zu *kritisieren* mit allen möglichen Varianten des Antwortgebens auf einen Anspruch; 6. zu *übertragen, anzuwenden, weiterzuschreiben* etc.

Diese klar zu unterscheidenden Umgangsformen, Interpretationen und Gebrauchsweisen haben *viele Versionen* des Textes zur Folge. Das führt zur Frage, wie man diese Mehrfältigkeit des Textes bestimmen soll: Zu *sehen* ist der Text als sichtbare *Schrift* – in allen möglichen Gestalten von Rolle, Kodex, Manuskript, Buch, Kopie, *file* am *screen* (an welchem) oder auch anders als ›Hörbuch‹. Zu *lesen* ist der Text als *Sprache*, Zeichenreihe, Wörter, Sätze, Absätze, Seiten, Kapitel etc. Also in bedeutungstragenden Einheiten, die lesend gekoppelt werden und entkoppelt oder differenziert. Zu *verstehen* ist der Text als *Textwelt*[15], memorial und imaginativ, die vom verstehenden Leser entworfen wird. Dabei ist erstens wichtig, Lesen nicht schon mit Verstehen zu identifizieren (was jeder Derrida- oder Hegelleser nur zu schnell merkt); und verstehen nicht mit Einverständnis zu identifizieren, was dauernd evident wird. Daher ist Einverständnis auch nur ein fakultatives, oft nicht wünschbares ›Ziel‹ des Verstehens.

14 Vgl. zum Folgenden ausführlicher: P. Stoellger, *Missverständnisse und die Grenzen des Verstehens. Zum Verstehen diesseits und jenseits der Grenzen historischer Vernunft*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche 106*, Nr. 2 (2009), 223–263.

15 Vgl. R. de Beaugrande, *Text, Discourse, and Process. Toward a Multidisciplinary Science of Texts*, Norwood/New Jersey 1980, 24: »The TEXTUAL WORLD is the cognitive correlate of the knowledge conveyed and activated by a text in use.«

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5.1 Sehen als der Sinn für Schrift

Etwas wird *als Schrift* identifiziert. Dazu müssen Zeichen in ihrer Differenz als signifikant wahrgenommen werden. Sie müssen ›auf eine Reihe‹ gebracht werden nach einer zu konstruierenden Regel. Hier wird zwar konstruiert, aber nicht halluziniert. Die *Materialität und Widerständigkeit* der Schrift ist manifest: *Quod scripsi, scripsi*. Insofern heißt *sola scriptura* texthermeneutisch: *die Schrift ist das Basisphänomen* des Textverstehens (*Schrifttheoretiker* sollten die Schriftgelehrten sein).

Die Operationen ›genauen Hinsehens‹ sind Schriftkundigen allerdings so selbstverständlich, dass sie kaum bemerkt werden. Würde man in diesem Zusammenhang vom Verlesen als Normalfall ausgehen, würde man kulturpessimistisch den Hauptschüler mit Leseschwäche zur Regel machen. Wer Schrift von Kindesbeinen auf kennt, kann sie nicht *nicht* sehen und wiedererkennen. Im Umgang mit *fremden* Schriften allerdings gilt die umgekehrte Regel, wie das Hebräisch Lernen zeigt. Von Sehschwächen und Verlesungen ist dort als Normalfall auszugehen. Zeichen *als* Schrift wahrzunehmen, bleibt gleichwohl *konstruktiv* und daher *fehleranfällig*.

5.2 Lesen als der Sinn für Sprache

Lesen ist die Transformation von *Schrift in Sprache*, im Übergang vom Sehen zum Lesen. Dazu werden Buchstaben, Silben und Wörter *Lauten* zugeordnet, auf dass die Schrift ›laut‹ werde – eine bemerkenswerte ›Transsubstantiation‹: aus Schrift Sprache zu machen, so komplex wie fehleranfällig. Selbst im Deutschen ist kein deutschsprachiger Leser davor geschützt, hier Fehler zu machen: Wenn beispielsweise eine Literaturangabe zu Aby Warburg vom ›Nach*t*leben der Antike‹ handelt, war wohl der Wunsch der Vater des Versehens. Oder wenn das Zölibat in einem Lexikoneintrag als ›Ehr*l*osigkeit‹ erläutert wurde, kommt auch etwas zum Ausdruck. Fehlleistungen sind signifikant (wenn nicht sogar symptomatisch) – und ebenso leicht zu korrigieren.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zum Glück gilt: ›Lesen macht keinen Lärm‹[16], sondern ist nur ein ›inneres Sprechen‹, üblicherweise leise und nur vom Leser zu hören. Die fremde Schrift wird mit der eigenen Stimme in aller Stille laut. Man hört fremde Stimmen. Der Leser spricht und doch nicht er. Ein Phänomen, das zu Verwechslungen des Eigenen und des Fremden führen kann. Dabei wird der gesehene zum gelesenen Text: Eine Differenz, in der die Zeichen *gezeitigt* werden und *verdoppelt* in gesehene und gelesene – was Verlust und Gewinn zugleich ist. Als gelesene Schrift wird sie teils zu eigen; dabei bleibt allerdings einiges auf der Strecke.

Der Leser *rezipiert* (vernimmt), was er selber *produziert*. Die Produktivität des Lesens ist jedoch nicht frei, sondern abhängig von der Schrift. Wenn der Leser nicht nur sich selbst vernehmen will, sondern den Anderen namens Schrift, wird hier eine Norm nötig: Es gilt, das *Differenz*bewusstsein von gesehener und gelesener Schrift zu schärfen, um bei noch so großer Produktivität eine immer noch größere Rezeptivität zu suchen. Eine fugenlose Verdopplung, eine möglichst reine Spiegelung – kann aber nicht das Ideal sein. Denn das zielte auf eine Tilgung der Differenz von Sehen und Lesen wie von Eigenem und Fremdem.

Die Wandlung von Schrift in Sprache ist zweideutig: einerseits infallibel, andererseits höchst unselbstverständlich. Nicht nur Pisa-Studien zeigen, wie bescheiden es um die Lesefähigkeit bestellt ist. Je später die Neuzeit, scheint es, desto plausibler wird es, hier vom Nicht-*Lesen*-Können auszugehen. Umgekehrt, wer lesen *kann*, kann nicht *nicht* lesen, wenn ihm Schrift ins Auge fällt. Schilder wie Werbung setzen auf diese Infallibilität der Wandlung von Schrift in Sprache. Für Lesefähige entfaltet die Schrift einen unwiderstehlichen Anspruch: ›*Tolle, lege!*‹ wird zum Indikativ, dem man nicht nicht folgen kann. Bemerkenswert ist, dass das Lesen noch *diesseits des Verstehens* liegt. Es kann – wie manche Seminarsitzung zeigt – gelesen worden sein, ohne verstanden zu haben. Je anspruchsvoller die Texte, desto unselbstverständlicher ist der Übergang vom Lesen ins Verstehen. Hier wird Schleiermachers strenge Maxime beunruhigend plausibel – lebensweltlich wie wissenschaftlich.

16 So der Werbeslogan der NZZ (den sie von Klaus Weimar übernommen hat).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5.3 Verstehen als der Sinn für die Textwelt

Verstehen ist eine kleine Welterzeugung, bei der viel schief gehen kann. Diese ›demiurgische‹ Metapher entspricht der Regel *solus scit, qui fecit*[17], oder Schleiermachers höherer Maxime: »Man hat nur verstanden, was man in allen seinen Beziehungen und in seinem Zusammenhange nachconstruirt hat.«[18] Im Übergang vom Lesen zum Verstehen bedarf es einer Konversion von Wort, Satz und Text in *Bedeutung*. Das ist eine weitere ›*Wandlung*‹, die voller Möglichkeiten zu Fehlleistungen ist. Der gelesene Text wird zu etwas, das er nicht schon von sich aus ist: Er wird zu etwas ›*mehr*‹ als Geschriebenem, Gedrucktem und Gelesenem. Aus dem Gelesenen wird Bedeutung gemacht – aber wie und nach welchen Regeln?

Zu dieser Verwandlung ist ein *rezeptiver Akt* nötig: die *Konstruktion* des Bedeuteten im *Vernehmen* des Gelesenen unter Mitbestim-

17 ›Eigentlich‹ vermag dann nur Gott ›zu wissen‹ oder ›zu verstehen‹; aber als Grundsatz neuzeitlicher Erkenntnis (vgl. Vicos *verum factum*) gilt: Man weiß nur, was man selbst tut und getan hat. Einen Computer versteht nur, wer ihn selbst bauen kann oder zumindest erfolgreich reparieren.

18 F. D. E. Schleiermacher, *Die allgemeine Hermeneutik*, hg. von W. Virmond, in: *Internationaler Schleiermacher-Kongreß*, Berlin 1985, 1271–1310, hier: 1272. Vgl. F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik*, hg. von Heinz Kimmerle, Heidelberg 1959, 31: »Zwei entgegengesetzte Maximen beim Verstehen. 1.) Ich verstehe alles bis ich auf einen Widerspruch oder Nonsens stoße 2.) ich verstehe nichts was ich nicht als nothwendig einsehe und construiren kann. Das Verstehen nach der lezten Maxime ist eine unendliche Aufgabe« (Text der Vorlesungen von 1805/1809). Vgl. auch den Text von 1809/10: »Das Ziel der Hermeneutik ist das Verstehn im höchsten Sinne. Niedrige Maxime: man hat alles verstanden, was man, ohne auf Widerspruch zu stoßen, wirklich aufgefaßt hat. Höhere Maxime: Man hat nur verstanden, was man in allen seinen Beziehungen und in seinem Zusammenhange nachconstruirt hat« (nach: Schleiermacher, *Die allgemeine Hermeneutik,* 1272). Die laxe Praxis sei, »daß sich das Verstehen von selbst ergiebt und drückt das Ziel negativ aus: *Mißverstand soll vermieden werden*«; die strengere Praxis, »daß sich das Mißverstehen von selbst ergiebt und das Verstehen auf jedem Punkte muß gewollt und gesucht werden« (Schleiermacher, *Hermeneutik,* 86). Das gilt nicht nur für das ›strenge‹, ›regelmäßige‹ Verstehen, sondern auch für das ›laxe‹, das ungewussten Regeln folgt und dabei selbstredend *auch* konstruiert – wie auch immer. Nicht die Konstruktivität allein, sondern entscheidend deren Disziplinierung und Regulierung macht den Unterschied von laxem, wildwüchsigem Verstehen und strengem, kunstgerechten. Vgl. M. Moxter, *Einleitung*, in: W. Härle, R. Preul (Hg.), *Verstehen über Grenzen hinweg*, Marburg 2006, 1–21, hier: 5.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mung aller anderen Leser. Dieser rezeptive Akt ist keineswegs willkürfrei, sondern bei aller Aktivität *abhängig*: vom Gelesenen, vom Sprachgebrauch Anderer und von den eigenen konstruktiven Fähigkeiten, also der Begrenztheit von Perspektive und Horizont. Einerseits vorausgesetzt wird ein vages ›Ganzes‹ des ›üblichen Sprachgebrauchs‹. Dieser unscharfe Horizont von Bedeutung nach Maßgabe des Gebrauchs ist eine prekäre Voraussetzung. Denn der Rekurs darauf zum Zweck der Transformation von Gelesenem in Bedeutung ist mittels Grammatik und Syntax zwar ansatzweise kontrollierbar und korrigierbar. Nur ist der Sprachgebrauch eine geschichtliche Größe, die sozial und kulturell variant ist.

Wenn man den heutigen Sprachgebrauch voraussetzt im Verstehen älterer Texte, ist das bereits eine Quelle von Missverständnissen. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche sind daher voller Anmerkungen, in denen der damalige Sprachgebrauch durch den heutigen ergänzt wird, um Verstehen zu ermöglichen und Missverstehen zu vermeiden. Was bei Worten noch relativ einfach ist, wird bei Satz und Text erheblich komplexer. Dafür gibt es keine Lexika. Denn über Grammatik, Syntax und Wortsemantik hinaus wird für das Verstehen größerer Zusammenhänge eine *Sinnhypothese* unterstellt: eine hermeneutische Vermutung über Sinn und Zweck des Textes, wozu er da ist und nicht vielmehr nicht ist. Dass er in der Regel ›Mitteilung von Mitteilenswertem‹ sei, kann schwer strittig sein. Aber selbst, *wenn* im Text sein Wozu und Worumwillen explizit erklärt wird, nimmt er dem Leser diese Arbeit der Sinnhypothesenbildung nicht ab. Die Bedeutung des Gesagten und des Sagens (des Akts des Mitteilens) sind nicht ›lesbar‹, sondern in der Arbeit des Verstehens zu entwerfen.

5.4 Chiasmen von Eigenem und Fremdem

(a) Im Verstehen muss *selber* das Fremde entworfen werden (als das zu Verstehende). Im strengen Verstehen wird dieser Entwurf *diszipliniert* durch Methoden, die eine willkürliche oder ›egozentrische‹ Konstruktion vermeiden sollen, damit man nicht nur das versteht, was man ohnehin immer schon verstanden hat. Es sind Methoden, das eigene Vorverständnis bewusst zu machen, um es nicht allein bestimmend werden zu lassen für das Verstehen, sondern ›den Text‹,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

also ›den Anderen‹ so gründlich und sorgfältig wie möglich zu Wort kommen zu lassen. So schärfen und kontrollieren die historisch-kritischen Methoden das Differenzbewusstsein von Eigenem und Fremdem zugunsten des letzteren. Andere hingegen, wie die materialistische oder psychoanalytische ›Lektüre‹ können (je nach Gebrauch) dazu tendieren, im Fremden stets das zu finden, was die vorgefasste Theorie bereits mitbringt, also dem Fremden die entsprechende Theorie einzuschreiben. Das hermeneutische Problem besteht hier darin, in eigener Aktivität (methodischen Verstehens) das ›Eigene‹ so zu gebrauchen, dass es dem Fremden zugutekommt. Genauer: das eigene Verstehen in den Dienst des *Fremdverstehens* zu stellen. Das wird immer dann gewagt und bestreitbar, wenn etwas erschlossen, unterstellt oder (so begründet wie möglich) vermutet werden muss, was der Text als solcher nicht sagt: Ungesagtes, Wahrscheinliches, der Sinn des Sagens und die Besonderheiten eines Textes sind Anlässe für hermeneutische ›Schlüsse‹, die (semiotisch gesprochen) eher abduktiv als de- oder induktiv sind. In eben diesen Grenzlagen wird der Verstehende umso aktiver, sogar ›erfinderisch‹, aber möglichst, *ohne* das zu Verstehende zum Schirm eigener Projektionen zu machen. Dieses Kriterium hat normative Funktion, die sich nicht von selbst versteht und bestritten werden kann. Aber *wenn* jeder Text als solcher bereits einen Anspruch auf Verstehen stellt – sonst wäre er nicht, was er ist, eine ›Mitteilung von Mitteilenswertem‹ etwa –, ist der Leser als Leser diesem Anspruch ausgesetzt, wenn er zu verstehen sucht. Diesen Anspruch kann man leugnen oder ignorieren; aber er ist kein Eintrag einer bestimmten theologischen Aufladung des Verstehens, sondern bereits *sola ratione* oder rein literaturwissenschaftlich unvermeidlich. Lesen impliziert eine Bindung des Lesers an das Gelesene und darin eine Anerkennung des Anspruchs des Textes auf *genaue* Lektüre, das heißt auf Lektüre dessen, was der Leser nicht immer schon im eigenen Sinn hat. Andernfalls wäre der Leser mit einem weißen Blatt besser bedient.

Dem Anspruch des Fremden (wie dem Text oder *der* Schrift) ausgesetzt zu sein, bestimmt die Position des Lesers. Andernfalls wäre er Schreiber. Dieser Anspruch ist nicht als ›autoritär‹ oder ›heteronom‹ zu verstehen – das wäre ein theologisch triviales Missverständnis –, sondern er ist eine im Vollzug der Lektüre bereits *anerkannte* Verpflichtung, eine *Selbst*verpflichtung des Lesers. Sucht er zu verstehen, lässt er sich befremden durch die Schrift, auf das Risiko hin,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht derselbe zu bleiben, der er *ohne* diese Lektüre geblieben wäre. Solange aber die Schrift nicht mit ›Polizeigewalt durchgesetzt‹ wird, bleibt diese Befremdung von der Selbstverpflichtung des Lesers abhängig. Sie ist eine im Lesen gewählte relative Abhängigkeit vom Gelesenen: Eine Abhängigkeit, die ihren Grund in der Freiheit des Lesers hat, ein Leser zu werden; die aber produktiv gebunden wird durch das zu Lesende.

(b) Im Verstehen entwirft der Leser das Fremde im Eigenen, das heißt: Er entwirft Sinn und Bedeutung des Gelesenen im *eigenen* Denken namens Verstehen, das ein Denken des Fremden ist. Aber eben dieses Eigene soll das Fremde sein – und muss daher dazu *gemacht werden*, indem es vom Eigenen *unterschieden* und dem Fremden zugeschrieben wird. An dieser prekären und falliblen Differenz hängt alles. Ohne diese Unterscheidung entsteht nur Missverstehen (bloßes *Sichselbst*verstehen in Verkennung des Fremden oder vermeintlich bloßes *Fremd*verstehen in Verkennung des Eigenen). Das *eigene* Verstehen soll das Verstehen *des Fremden* sein (im *genitivus objectivus*). Es muss daher als eigene Aktivität des Verstehenden kritisch von sich selber unterschieden und dem Fremden *zugeschrieben* werden, ihm übereignet als hermeneutische ›Gabe‹. Und wie alle Gaben ist auch diese eine ›gefährliche Gabe‹, bei der dem Fremden untergeschoben werden kann, was ihm nicht zukommt – und umgekehrt das Fremde als das Eigene ausgegeben werden kann.

Das strenge Verstehen ist bei aller Konstruktivität durch eine *Passivität* bestimmt, die Schleiermachers Formulierung des *Nach*konstruierens andeutet: Die Nachgängigkeit des Konstruierens (*diachron*) impliziert eine Vorgängigkeit des Nachzukonstruierenden. Es gilt, dem Fremden *nach*zudenken. Dabei muss aber *nolens volens selber* gedacht werden. Das gilt einerseits *deskriptiv*: wenn verstanden wird, dann wird so verstanden, in eigener Aktivität und auf eigene Verantwortung. Das gilt andererseits *präskriptiv* und kritisch: wo nur die eigene Konstruktion gepflegt und damit bloß Selbstverstehen betrieben wird, ist die Differenz ebenso verletzt, wie wenn irrtümlich gemeint wird, man könnte differenzlos ›das Fremde‹ verstehen, ohne es selber zu entwerfen. Beides sind nur zu naheliegende Formen des Missverstehens – von denen als Regel des Üblichen ausgegangen werden kann. In laxer Praxis wird die Differenz *unterschritten* im bloßen *Sichselbst*verstehen. Des Fremden zu ermangeln und dabei nur man selbst sein wollen, wäre eine Kierkegaard auf-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nehmende Bestimmung dieser Fehlleistung. Umgekehrt *nicht* man selbst sein zu wollen, sondern ganz der Fremde, wäre die entsprechende Fehlleistung. Die eine mag bei Systematikern verbreiteter sein, die andere bei Exegeten. Da aber beide *Fremdes selbst* verstehen wollen, sind beide für beide Fehlleistungen anfällig.

Hier zeigt sich ein guter Grund für die Religionsgeschichte (et al.): Der *fremde* Blick auf die Quellen der eigenen Disziplin verschärft die Verfremdung und schärft das Differenzbewusstsein, sofern hermeneutisch reflektiert vorgegangen wird (und nicht nur in der vermeintlich neutralen Position des Beobachters der Beobachter). Die Schriften der *eigenen* Tradition werden im religiösen wie im wissenschaftlichen Gebrauch leicht ›allzu eigen‹. Sie auf andere Weise zu verfremden, *kann* ein erhellender Beitrag der Religionswissenschaft sein. Wenn dieser fremde Blick indes *selber simuliert* wird (etwa indem die Theologie *als Religionswissenschaft* will auftreten können), wäre nur das Eigene expandiert und die Fremdheit dieses Blicks leicht reduziert. Wenn andererseits der religionswissenschaftliche Blick als der eigentlich wissenschaftliche oder als der ›eigene‹ Blick des Fremden ausgegeben würde, wäre das entsprechend schlechter Schein. Denn die Struktur des hermeneutischen Problems der rechten Unterscheidung von Eigen und Fremd ist in der Religionswissenschaft in identischer Weise präsent, in aller Irrtumsanfälligkeit.

(c) Wenn die Text*welt* im Verstehen entworfen wird, fragt sich zunächst, was damit gemeint sein mag: das ›Ganze‹, der Horizont des Textes und seine Perspektive, eine mögliche Welt oder mehr als das, eine für den Leser *wirkliche*? Schreiben wie Lesen, so wird hier mit Nelson Goodman unterstellt, ist eine Weise der ›Welterzeugung‹. Um die Metapher nicht zu übertreiben: Es wird keine Konkurrenz mit dem Schöpfer prätendiert, sondern weniger, nämlich die symbolische Erzeugung einer Weltversion, die im Modus der Möglichkeit oder Unmöglichkeit verbleibt (kompossibel oder inkompossibel mit der Welt, in der wir für gewöhnlich leben). Aber die im Verstehen erschaffene Welt ist *nicht unwirklich*. Denn für den Leser ist sie zeitweise die ›Wirklichkeit, in der wir leben‹, wenn wir lesen, auf die Gefahr hin, zeitweise Lebenswelt und Lesewelt zu verwechseln. Nur aufgrund dieser nicht immer ungefährlichen Nähe kann die Lebenswelt vom Gelesenen affiziert werden, etwa wenn man im Lichte des Gelesenen Altes neu oder anders sieht als bisher. Manche

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Textwelten sind von solcher Wirklichkeit, dass wir mit ihnen leben und sterben können. Manche werden sogar so wirklich, dass man sie für wirklicher als die gewöhnliche Wirklichkeit halten kann, oder für *wahr* im Unterschied zum *opus mixtum* der alltäglichen Wirklichkeit.

Aber werden Textwelten vom Leser *erzeugt*? Werden sie nicht vielmehr nur ›nachgebaut‹, so wie Schleiermacher von ›Nachkonstruieren‹ sprach? Hier kehrt das paradox klingende Erzeugen des Fremden im Eigenen wieder: Was der Leser erzeugt, ist sein Erzeugnis, auch im Lesen. Allerdings ist der Text eine ›Aufbauanleitung‹, an die sich der Leser tunlichst halten wird, wenn er *diese* Textwelt und nicht irgendeine aufbauen will. Nur ist das nicht so einfach, wie es klingt. Die Kreuzesabnahme beispielsweise, wie sie von Markus (15,42ff par.) erzählt wird, ist selbst in ihrer weitergeschriebenen Version von Johannes (Joh 19,38–40) erstaunlich unbestimmt: »Danach bat Josef von Arimathäa, der ein Jünger Jesu war, doch heimlich, aus Furcht vor den Juden, den Pilatus, dass er den Leichnam Jesu abnehmen dürfe. Und Pilatus erlaubte es. Da kam er und nahm den Leichnam Jesu ab. Es kam aber auch Nikodemus, der vormals in der Nacht zu Jesus gekommen war, und brachte Myrrhe gemischt mit Aloe, etwa hundert Pfund. Da nahmen sie den Leichnam Jesu und banden ihn in Leinentücher mit wohlriechenden Ölen, wie die Juden zu begraben pflegen.«

Wie soll man sich das vorstellen? Exegeten kraft ihrer historischen Kompetenzen werden darüber nähere Auskunft geben können. Für den Leser bleibt es dennoch näherer Vorstellung so fähig wie bedürftig: Legt man eine Leiter ans Kreuz, klettert hoch und zückt die Zange, um die Nägel zu ziehen? Geht das allein oder nur zu zweit oder zu dritt? Oder wackelt man am Kreuz bis es umkippt und man die Nägel in der Horizontalen ziehen kann? Und wenn man den Toten vom Kreuz gelöst hat, was dann? Die Kunstgeschichte in Malerei und Reliefs hat darauf Antworten zu geben versucht, was nicht ohne Einbildungskraft möglich gewesen wäre. Wenn man beim Lesen sich genau vorzustellen versucht, was man liest (gar, wenn man das verfilmen oder auf die Bühne bringen wollte), verlangsamt sich das Lesen ungemein. Über den Gebrauch der Einbildungskraft beim Lesen gibt es nur leider kaum passende ›Gebrauchsanweisungen‹. Im Lesen gilt: Du *sollst* Dir ein Bildnis machen. Du sollst, wenn Du kannst, soviel Du nur kannst.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im Verstehen der Textwelt sind allerdings stets zwei Antagonisten zugleich tätig: *memoria und imaginatio*. Keine kann tätig werden, ohne die andere in Anspruch zu nehmen. Deswegen herrscht hier ein Widerstreit. »Während die Imagination mir spontan nach der Seite der Fiktion, des Unwirklichen, des Virtuellen, des Möglichen zu tendieren scheint, wird das Gedächtnis von der Sorge um Genauigkeit, von einem Treuegelöbnis getrieben«[19], meinte Ricœur und formuliert damit das *Ethos* des Exegeten und Historikers, *nicht zur Fiktion* zu tendieren, sondern zur Genauigkeit und Sorge in der Treue dem Text bzw. dem Vergangenen gegenüber. Das als ›Moralisierung‹ des Verstehens zu kritisieren, wäre ein Missverständnis, das zwar möglich ist, vielleicht sogar die Regel, aber doch ein ›laxes‹ Verstehen zum Ausdruck bringen würde. Ricœur schärft hier – wie zwischen Eigen und Fremd – die Differenz von memoria und *imaginatio*, um den traditionellen Primat der Einbildungskraft zu korrigieren.

Wenn aber aus dieser wohlbegründeten Sorge der Sinn für das Mögliche und Ausstehende verloren ginge, wenn man es nicht mehr wagte, sich im Verstehen seiner Einbildungskraft zu bedienen, könnte die Treue zum Text *archivarisch* werden. Wenn die *imaginatio* stets unter Verdacht stünde, ›verfälschend‹ und ›täuschend‹ zu sein, würde die *Produktivität* im Verstehen verleugnet. Und wenn man den imaginativen Umgang mit den ›fremden Stimmen‹ der Schrift, die man im Lesen hört, stets als Überschreitung der Grenzen ›historischer Vernunft‹ kritisierte, würde die systematisch- wie die praktisch-theologische Arbeit vor allem als Grenzverletzung wahrgenommen. Das wäre ein ›selbst sein Wollen‹ und der ›Anderen ermangeln‹. Gleiches gilt auch gegenläufig. Wenn die Systematische Theologie meinte, nur der Geist mache lebendig und der lebe nur innerhalb der Grenzen ›reiner‹ oder ›spekulativer Vernunft‹, würde nicht nur die memoria vergessen, sondern auch die Einbildungskraft: der selbst zu verantwortende imaginative Umgang mit den ›fremden Stimmen‹ des Textes. Auch das wäre ein nur noch Selbstsein-wollen und der Anderen ermangeln.

19 P. Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen ^{3}2002, 96.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

6. Dreifuß der Passivität – und die Appräsenz der Schrift

Für die Frage nach dem Verhältnis von Eigenem und Fremdem hat Ricœur als Modell seines Alteritätsdenkens den »trépied de la passivité, et donc de l'altérité« eingeführt (Sca, 368/SaA, 384): die *Eigenleiberfahrung*, das *Fremdverhältnis* und das *Gewissen* als Selbstverhältnis.[20] In allen dreien geht es nicht um eine ›transzendentaltheoretische‹ Struktur, sondern um die ›gelebte Passivität‹, also um Vollzugsformen menschlichen Lebens, das (wie Odo Marquard formulierte) ›stets mehr seine Zufälle als seine Wahl‹ sei: des Lebens in seinen Widerfahrungen also.

Dieser Dreifuß ist die systematische Grundfigur von Ricœurs Alteritätstheorie – in Abgrenzung zu Levinas. Für die Frage nach der Schrift als Schrift ist das von besonderer Relevanz, weil *hier* zu erwarten wäre, sie als ›*vierten Fuß*‹ anzuführen: als Figur radikaler Alterität und Fremderfahrung. Systematisch hieße das, den Dreifuß als eine *offene* Konstellation von radikalen Alteritätsverhältnissen zu begreifen. Schrifttheoretisch erscheint dann Ricœurs Schweigen von der Schrift, dass er sie offenbar entweder *vergessen* oder aber *nicht* als solch radikale Alterität begriffen hat. Das wird zu erörtern sein. Die Schrift als *zu sehender* Text fällt bei ihm aus (und dem entsprechend auch das externe, fremde, materielle Bild, im Unterschied zur eigenen Imagination). Er beschreibt Lesen und Verstehen, auch Lesen *als* Verstehen und Verstehen *als* Lesen, aber nicht das Sehen und den opaken Übergang von Sehen zu Lesen oder die Visualität von Texten *als* Schrift. Diese Fremdheit und Alterität von Schrift könnte aber durchaus einen systematischen Ort in Ricœurs Alteritätstheorie finden. Daher ist die hier zu rekonstruieren anhand der dafür maßgebenden Figur des Dreifußes der Passivität bzw. der Alterität.

Ricœur erörtert die Frage, »welche Dialektik von Selbem und Anderem der Vorgabe einer Phänomenologie des durch den Anderen als das Selbst *berührten* Selbst gerecht wird [répond au réquisit]« (SaA, 397 f.). Er weist zurück, dass eine einseitige Dialektik angemessen sei, wie sie in Husserls Egologie entworfen werde, aber ebenso

20 Vgl. dazu ausführlicher P. Stoellger, *Selbstwerdung. Ricœurs Beitrag zur passiven Genesis des Selbst*, in: I. U. Dalferth, ders. (Hg.), *Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas*, Tübingen 2005, 273–316.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Einseitigkeit, wie sie von Levinas beansprucht werde. Stattdessen entwirft Ricœur *seine* Version von Merleau-Pontys Chiasmus: »eine überkreuzte Auffassung der Andersheit […], die wechselseitig dem Primat der Selbstschätzung und dem des vom Anderen ausgehenden Aufrufs zur Gerechtigkeit gerecht wird« (SaA. 398). Mit dieser Dialektik vermeint Ricœur nicht weniger als eine Vermittlung von Husserl und Levinas zu erreichen (SaA, 403, dito. 409).

So treffend und hilfreich Ricœurs Dreifuß ist, wird dessen Relevanz und Brisanz verkürzt, wenn er die radikale Alterität als vermittelbare relativiert, oder wenn er die entdeckten ›mehr als nur relativen‹ Passivitäten wieder vermittelt. Das scheint einerseits an einer Herrschaft der Vermittlungstheorie zu liegen, die nichts unvermittelt lässt, die daher zwar auf Hegel verzichten will, aber doch nicht davon lassen kann, sich mit seiner Universalsynthetik zu messen. Andererseits könnte es daran liegen, dass Ricœur in den von ihm für das philosophische Publikum publizierten *Gifford Lectures* die theologischen Differenzen verschweigt, aber damit auch den Differenzen der radikalen Alterität die Spitze bricht. Warum, mag man fragen?

Bezeichnenderweise hält er die ›Irrelation‹ oder die ›ab-solute Andersheit‹ nur für eine »*Hyperbel*«, zwar nicht nur einen reduziblen ›Tropus‹, sondern eine »Praxis des *Überschusses*«, die aber nur eine »angemessene Strategie« sei zur Erzeugung eines »Unterbrechungseffektes« (SaA, 405). Zum einen wäre Levinas' Credo damit als Strategie von Effekten unterinterpretiert, zum anderen meint Ricœur, führe das »in eine Sackgasse«, weil damit die Unterscheidung von Selbst und Anderem wie die »Bildung eines Begriffs von Selbstheit« »undenkbar gemacht« werde (ebd.).

An eben diesem Punkt – der entscheidenden Pointe – rekurriert Ricœur auf transzendentaltheoretisches Gemeingut, das sich (s.u.) schon in der Diskussion um das *mere passive* in der Orthodoxie ankündigte: »wie könnte sie [die Interiorität des Selbst] jemals ein Wort vernehmen, das ihr so fremd wäre, daß es für eine insulare Existenz einem Nichts gleichkäme? Man wird wohl dem Selbst eine Empfänglichkeit zuerkennen müssen, die sich aus einer reflexiven Struktur ergibt« (SaA, 407).

In den beiden (in SaA nicht abgedruckten) theologischen Vorträgen der *Gifford Lectures* gibt Ricœur dafür die passende anthropologische Formel: den *homo capax*. »Le religieux nous atteint au

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

niveau de notre capacité la plus fondamentale d'agir.«[21] Diese ›Kapazität‹ bildet die transzendentale Möglichkeitsbedingung für das *sujet convoqué*: »un soi qui répond est un *soi en relation* et non un soi *ab-solu*, c'est-à-dire hors relation«[22].

Die Struktur der Rezeptivität oder Kapazität rettet vor der Härte der unvermittelbaren Differenz, vor eben der Passivität, die Levinas ›passivere Passivität‹ nennt, die in keiner Korrelation aufzufangen ist. Dem entspricht Ricœurs rhetorische Frage: »Braucht es nicht eine Dialogik, die die vorgebliche ab-solute Distanz zwischen dem getrennten Ich und dem belehrenden Anderen durch eine Beziehung überlagert?« (SaA, 408)

Ricœurs Ausführungen zum Fremdverhältnis unter dem Titel der Andersheit des Anderen (*L'altérité d'autrui*) beginnen überraschender Weise mit einer Dimension der Passivität, die in der Erörterung über das Leibverhältnis zu vermissen war, dem *Affekt*,[23] genauer: »wie der Andere als das Selbst das eigene Selbstverständnis *berührt* [*affecte*]«, was »genau den Unterschied [markiere] zwischen dem *ego*, das sich setzt, und dem *Selbst*, das sich nur *durch* diese *Affektionen hindurch* erkennt« (»*à travers* ces *affections* même«). *Ad bonam partem* gelesen ist dieser Einsatz bei der Affektion der dritte Weg zwischen (oder diesseits?) von Wissen und Wollen, um ›vor‹ die Intentionalität zurückzufragen. Dabei findet man keine irrelationale Unmittelbarkeit, aber doch eine andere Form der Vermittlung als die von Spekulation, Reflexion und Aktion. Statt dem aktiven Subjekt ist das *leibhaftige Selbst* kraft seiner Leiblichkeit ein stets affiziertes und darin so offen wie passibel dem Anderen gegenüber. Der Andere seinerseits wird nicht primär ›gewollt‹ oder ›gewusst‹, sondern affiziert einen selbst und *vice versa*.

Sonderbar ist dann allerdings, dass von Ricœur die Affektivität als eine *Durchgangsmodalität* der Selbst*erkenntnis* gilt. Die Teleologie

21 P. Ricœur, *Phénoménologie de la Religion (1)*, in: *Revue de l'institut catholique de Paris 45* (1993), 59–75, hier: 68 Anm. (4).

22 P. Ricœur, *Le sujet convoqué. A l'école des récits de vocation prophétique*, in: *Revue de l'institut catholique de Paris 28*, 1988, 83–99, hier: 83.

23 Die Bemerkung zur ›Befindlichkeit‹ Heideggers ist im Französischen mit *›l'affection‹* übersetzt (SaA, 395 und im Französischen: Sca, 380), was allerdings schlicht schlechte Übersetzung ist, denn Heidegger hat eben *nicht* vom Affekt gesprochen. Daher ist in diesem Fall die deutsche Version treffend, in der nicht vom Affekt die Rede ist.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des spekulativen Diskurses bleibt hier offenbar in Kraft. Aber dessen Weg führt, für spekulative Traditionen jedenfalls, über erstaunliche Umwege. Affektion meint bei Ricœur nicht Auto-, sondern *Hetero*affektion, was einen impliziten, aber umso deutlicheren Gegensatz zu Michel Henry bedeutet. Heteroaffektion, oder mit Bernhard Waldenfels das Getroffenwerden vom Fremden, kann nicht permanent, nicht stabil oder gar ›infallibel‹ sein, bildet also keine begründende Figur für das Selbst und seine *continuity over time*. Als Affektion gilt bei Ricœur allerdings (im Unterschied zu Waldenfels) das Wie der Rede gemäß den *pathe* in Aristoteles' *Rhetorik*.[24] Die Affektion durch den Anderen ist demnach keine *Selbstgebung* bzw. Gabe, sondern Tausch (»échange«): »Austausch zwischen dem berührten [affecté] Selbst und dem berührenden [affectant] Anderen« (SaA, 396/Sca, 380), wie sie in der Erzählung durch die Fiktion statthabe, in der Interlokution im Hören auf das empfangene Wort, in den grammatischen Verhältnissen der Zuschreibung und dem Akkusativ, in der Ethik etwa in Verpflichtung und Fürsorge etc.

Bei Ricœur bleibt die Dimension des Affektiven oder des Emotionalen im Dreifuß der Passivität somit eigentümlich disparat.[25] Zwar sind Leib-, Fremd- und Gewissensverhältnis affektiv getönt. Aber dass für das Werden des Selbst die Affekte oder Emotionen eine basale, eigens zu erörternde Dimension bilden, bleibt unthematisch. Sie werden nur ›beiläufig‹ im Modus der Fremderfahrung thematisch. Anders etwa als bei Waldenfels, dem je später, desto deutlicher das Pathische, die affektive Getroffenheit, als *die* Weise der Selbstwerdung gilt. Es liegt auf der Hand, dass die korrelative Passivität so ubiquitär ist wie das Handeln. Es ist auch plausibel, dass das Handeln des Anderen, sofern es mich betrifft und trifft, für mein Selbstwerden mitkonstitutiv ist. – Aber es ist nicht selbstverständlich, die Passivität der Affektion auf die *korrelative* Passivität zu beschränken und ferner um die Hälfte auf das *Leiden* zu reduzieren (auf das Erleiden der Handlung des Anderen). Passivität ist eben *nicht* mit Unlust und Leid identisch,[26] das wäre eine Halbwahrheit. Sie kann gleichermaßen gültig Lust und Glück bedeuten.

---

24 Aristoteles, *Rhet.* c. II; vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen [11]1967, 138.

25 Vgl. zu den Affekten: *Affekte. Hermeneutische Blätter 1/2* (2004).

26 B. Waldenfels, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt a. M. 1995, 286 reformuliert auch halbseitig: Passivität heiße, »wir erfahren und erleben die

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ricœurs bzw. Aristoteles' These ist scheinbar trivial: »Aufgrund der Austauschbarkeit der Rollen [...] ist jeder Handelnde der Erleidende des Anderen« (SaA, 397). Es ist aber gar nicht trivial, solch eine *Beobachter*behauptung zu formulieren, zumal wenn es (wie bei Ricœur an dieser Stelle) um Opfer geht. Springt man von der Vollzugsbeschreibung zur Beobachterthese, verflüchtigt sich die Affektion zu einem Handlungs*effekt*. Was im Vollzug eine verdoppelte Gabe sein kann, das Berühren und das Berührtwerden, im Gruß etwa oder in zwei Geschenken, wird in der Beobachtung zum ›Austausch‹. Es könnte sein, dass in dieser Beobachteranalyse der perspektivische Grund für die Annihilation der Gabe liegt, wie sie Derrida demonstriert – während Michel Henry und Jean-Luc Marion demgegenüber auf der Unentrinnbarkeit und Irreduzibilität einer absoluten Gabe beharren, der Selbstgebung des absoluten Lebens. So problematisch letzteres ist, so stark ist diese Zuspitzung gegenüber einer Verkürzung der Affektion auf einen *Austausch* von Berührungen oder Rollen.

An dieser Schlüsselstelle fragt Ricœur zweierlei: »welche neue Gestalt der Andersheit durch diese Affektion des *ipse* durch den Anderen als das Selbst auf den Plan gerufen wird [convoquée]«, und »welche Dialektik von Selbem und Anderem der Vorgabe einer Phänomenologie des durch den Anderen als das Selbst *berührten* [*affecté*] Selbst gerecht wird [répond!]« (SaA, 397 f.). In Antwort auf die zweite Frage wählt Ricœur als Modell der Dialektik *seine* Version von Merleau-Pontys *Chiasmus*, als »eine überkreuzte Auffassung der Andersheit [...], die wechselseitig dem Primat der Selbstschätzung und dem des vom Anderen ausgehenden Aufrufs zur Gerechtigkeit gerecht wird« (SaA, 398). Damit will er jede Einseitigkeit vermeiden, diejenige Husserls, alter vom *ego* aus zu entwerfen, und diejenige Levinas', gewissermaßen umgekehrt zu verfahren. Ob Levinas damit getroffen ist, scheint fraglich, als wäre seine Phänomenologie des Nichtintentionalen und der Alterität nur eine ›unglückliche‹ Gegenbesetzung zu Husserl. Merklich ist, dass Ricœur die Einführung seiner chiastischen Dialektik aus einer Beobachterposition vornimmt, in der er *idem und ipse* gleichermaßen *gerecht* zu werden sucht. So befriedigend sich das ausnimmt, so klar ist das Bemühen um

Andersheit in Form eines Leidens und Erleidens, das unserer Initiative Grenzen setzt oder ihr zuvorkommt«.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine symmetrische Vermittlung, und die kann nur von einem dritten Ort entworfen werden, demjenigen des spekulativen Diskurses, der dies- oder jenseits der Vermittelten liegt. Hier wird Waldenfels in *seiner* Version des Chiasmus mit einer doppelten Asymmetrie anders optieren.

Für eine chiastische Vermittlung der beiden ›Einseitigkeiten‹ bedarf es *beider* als gültiger Beschreibungen, die lediglich je für sich genommen insuffizient seien. Daher entwickelt Ricœur mit *Husserl* die vom *ego* ausgehende analogisierende Übertragung des *alter*, der *appräsentiert* wird (nicht repräsentiert). Appräsentation des Anderen gründet in einer »*apperzeptiven Übertragung von meinem Leib her*«[27]. Als »präreflexive, vorprädikative Operation« sei sie, so Ricœur, »eine unvergleichliche passive Synthesis – vielleicht die ursprünglichste« (SaA, 402). Zwar bleiben Erlebnisse und Erinnerungen des Anderen unzugänglich, aber *per analogiam* werden ihm Bedeutungen übertragen, die es *ego* erlauben, grammatisch an seiner statt zu sprechen, wie im Zitat ›er sagt …‹. Ricœur nennt dies das »Wunder der analogischen Übertragung« (SaA, 403). An diesem Grenzwert entdeckt er die »umgekehrte Bewegung vom Anderen auf mich zu« (ebd.). Nur woher kommt diese *andere* Bewegung? Ist sie selber eine analogisierende Übertragung des *ego*, ein Setzen des Anderen als nicht gesetzt, und damit doch eine Konstitutionsleistung des *ego*?

Darauf findet Ricœur bei Husserl anscheinend keine Antwort, sondern geht zu Levinas über. Die Frage lässt sich allerdings mit Blick auf den späten Husserl einer Antwort zuführen. Husserl geht (zumindest) in seiner Phänomenologie der Intersubjektivität nicht von einer gemeinsamen Erfahrung aus, auch nicht von einer Erfahrung des Gemeinsamen, sondern von (dem Problem) der *Erfahrung des Fremden als Fremden*. Der Fremde ist ›da, indem er nicht da ist bzw. sich entzieht‹: »Das Fremde *zeigt sich, indem es sich uns entzieht*. Es sucht uns heim und versetzt uns in Unruhe, noch bevor wir es einlassen oder uns seiner zu erwehren suchen.«[28] Seine ›leibhaftige Appräsenz‹ ist eine paradoxe Gegebenheit, die dem direkten

27 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge,* hg. von S. Strasser (Husserliana. Gesammelte Werke 1), Den Haag 1950, 140 [=Hua].

28 B. Waldenfels, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*, Frankfurt a.M. 1997, 42.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zugriff (sei es im Wissen oder Wollen) einen ›passiven Widerstand‹ bietet. Nicht die Menschheit in jeder Person, auch nicht die Fremdheit in meiner Person steht am Anfang, sondern die Menschheit im Anderen: »Der Andere ist der erste Mensch, nicht ich.«[29] Damit ist jedenfalls so viel klar und deutlich: Das Problem der Fremderfahrung wird hier nicht vom Primat des Eigenen angegangen, sondern von der Vorgängigkeit des Anderen her. Das ist mitnichten eine spätere Übertreibung französischer Herkunft. Für ›das Ich‹ hat das zudem die Folge, nicht in ursprünglicher Selbstgegenwart zu beginnen (wie Henry oder Rolf Kühn dagegen meinen), sondern: »Das Ich konstituiert sich im Kontrast zum Du. […] Dies schließt einen Kontrast von Eigenem und Fremdem ein. Das Eigene erscheint als das *Zugängliche und Zugehörige*, das Fremde als das *Unzugängliche und Unzugehörige*«[30]. Als schlechthin unzugänglich wäre das oder der Fremde unerfahrbar (*als* Fremder), somit von nur opaker Fremdheit. Husserl schlug als Weg aus der Aporie der Fremderfahrung vor, dass Fremdheit auf einer »bewährbaren Zugänglichkeit des original Unzugänglichen« (Hua I, 144) beruhe. Damit behauptet er, das Unzugängliche werde in der Fremderfahrung zugänglich, wie das Vergangene in der Erinnerung. Fremderfahrung ist in diesem Sinne eine »*Erfahrung unüberwindlicher Abwesenheit*«[31] – eine wirkliche Unmöglichkeit bzw. unmögliche Wirklichkeit, wenn man die *Paradoxierung* modal zuspitzt.

So gesehen befindet sich der späte Husserl in bemerkenswerter Nähe zu Levinas – im Unterschied zu Ricœurs Lektüre. Levinas' *Bruch* und die *Trennung* von der Identitätsorientierung als einer Ontologie der Totalität tritt als *totaliter aliter* in Ricœurs Erörterung ein. Mit Levinas' Andersheit als »einer radikalen *Exteriorität*« (SaA, 403) und deren Gegebenheitsweise als ›Besessenheit von dessen Anspruch‹ (als Metapher für die Fremdwiderfahrung) wird metaphorisch benannt, was in der Ordnung von *idem* und *ipse* nicht sagbar wäre. Wie dieses Sagen ›von einer anderen Art‹ sich mit dem bisher Gesagten ›kreuzen‹ lassen soll, ist nicht absehbar. Levinas' Differenz gegenüber einer epistemisch verfassten Theorie der Repräsentation (des Anderen, der Welt, meiner selbst) im Namen

29 Hua XIV, 418; Waldenfels, *Topographie des Fremden*, 89.
30 Ebd., mit Verweis auf Hua XIII, 247.
31 Waldenfels, *Topographie des Fremden*, 90.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Ethik (genauer der Metaethik bzw. der Metaphysik von *Jenseits des Seins*) bedeutet auf der Ebene des spekulativen Diskurses eine Schubumkehr, als ginge es um eine invertierte Konstitutionstheorie: »Der Andere konstituiert mich als einen Verantwortlichen«. Die von Ricœur erhobene »asymmetrische dialogische Struktur« hat somit ihren Ursprung »außerhalb meiner selbst« (SaA, 404).

Da diese radikale Differenz allerdings einen manifesten Bruch mit der (intentionalen!) Intelligibilität bedeutet, fragt Ricœur plausiblerweise, wie sich diese ›alternative Phänomenologie‹ verstehen lasse. Als hermeneutische Hypothese schlägt er eine rhetorische Analyse vor, in Konsequenz seiner aristotelischen Einführung der *pathe* von dessen Rhetorik her. Der Unterbrechungseffekt der absoluten Andersheit verdanke sich einer ›*Hyperbel*‹ als Gegenbesetzung zu Descartes hyperbolischem Zweifel (SaA, 405). Diese Hyperbel sei jedoch keine »Stilfigur«, kein »literarischer Tropus«, sondern »die systematische Praxis des *Überschusses* in der philosophischen Argumentation« (ebd.).[32] Wie und wozu diese Abgrenzung vorgenommen wird, bleibt fraglich. Denn was soll eine Hyperbel sonst sein, als ein Tropus. Nur will anscheinend Ricœur Levinas nicht ›literarisieren‹, wie es etwa vergeblich mit Blumenbergs Texten versucht wurde,[33] sondern deren Status als Argumentation wahren. In Erinnerung an Derrida könnte man – ohne falsche Alternative – formulieren, es sei ein Tropus im philosophischen Text, ohne dass damit Rhetorik an die Stelle von philosophischer oder theologischer Argumentation träte, im Gegenteil.[34] Ricœur nennt die Hyperbel der ›absoluten Andersheit‹ eine »der Erzeugung des Unterbrechungseffektes […] angemessene Strategie« (ebd.). Damit gibt er einen Hinweis für deren Status: Sie wäre eine Figur im philosophischen Text, mit der ein Effekt einer Strategie folgend erzeugt wird, also eine Setzung des Philosophen.

Dagegen spricht allerdings Levinas' Sprachpraxis – die sc. eigens zu untersuchen wäre –, wenn er beispielsweise für den unbedingten

32 Dieser Aspekt wäre weiterzuführen im Anschluss an A. G. Düttmann, *Philosophie der Übertreibung*, Frankfurt/M. 2004, bes. 9–30 sowie 230–262.

33 Vgl. zum Problem P. Stoellger, *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Tübingen 2000, 317–324, 327–329.

34 Vgl. C. Ginzburg, *Die Wahrheit der Geschichte. Rhetorik und Beweis*, Berlin 2001.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Anspruch des Anderen das Gebot ›Du sollst nicht töten‹ zitiert. Das ist so wenig eine ›analogisierende Übertragung‹ wie ein Effekt intentionaler Strategie, sondern eine äußerste Möglichkeit, im eigenen Sagen (des Textes) die ›Stimme des Anderen‹ zur Sprache kommen zu lassen. Auch wenn in diesem Lassen ein Tun wirksam ist, sind diese Worte die Stimme des Anderen, nicht eine Setzung, die einer Strategie folgt – zumindest *intentione recta* interpretiert. Darin wird, wie Ricœur selbst bemerkt, *Zeugnis gegeben* »vom Absoluten« (SaA, 409)[35]. Was sich im Zeugnis zeigt, ist die Spur des different, extern und fremd bleibenden ›Anderen‹, dessen Anspruch einem in der Passivität des Anspruchs wie der unbedingten Verantwortung widerfährt.[36] Diese ›Epiphanie‹ des Anderen (die Ricœur wieder Hyperbel nennt [SaA, 405]) ist eine Gegebenheit (als Zeugnis), die sich nicht in der Berührung der Autoaffektion ereignet (Henry), nicht in einer universalen Selbstgebung (Marion) und sie ist auch keine Übersteigerung der Schau, die in Evidenz unmittelbarer Anschauung mündete. »Die Hyperbel betrifft gleichzeitig die Höhe und die Exteriorität« (SaA, 406), sofern der Andere mich vom Sinai her anrufe und darin keine Erinnerung im Spiel sei. Die Grammatik des Akkusativs, des Anspruchs oder der Anklage, geht nicht auf eine Intentionalität des Anderen zurück, sondern ist eine von mir nicht auf ein Bewusstsein und dessen Leistungen reduzible Initiative vom Anderen her. Im Rückgriff auf Husserl könnte man sie die symbolische Prägnanz des Kontrastes nennen, in dem das Selbst vom Anderen her *wird*, etwa indem es herausgefordert wird zur eigenen Antwort.

Die Arbeit der Artikulation von Passivitäts‚erfahrungen' führt allerdings bis in die Qual der Sprache, ein gelegentlich gequältes und quälendes Sagen, in dem sich zeigt (aber doch auch intentional gezeigt wird – das bleibt prekär), wovon die Rede ist. Hier wird nicht gesetzt, sondern es widersetzt sich, und dieses Widersetzen zeigt sich in den Dehnungen und Zerrungen der Sprache. Die können nur Spuren dessen sein, was nicht in ihnen aufgeht. Insofern kann man hier eine (›authentische‹ oder höchst raffinierte) Form des

35 Mit E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br., München 1992, 321. Wobei Levinas vom Unendlichen spricht und ein Außerhalb zum Absoluten im Sinne hat (ebd. 55).

36 Ebd., 297–300.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eigenen Sagens, der hyperbolisch-metaphorischen Rede am Werk sehen. Aber das liefe Gefahr, eine schlechte Beobachtung zu bleiben, die sich darin als nicht getroffen von diesem Sagen zeigte und sich darin dem Anspruch entzöge. Klar bei aller prekären Ambiguität dieses Sagens ist, dass sich darin die »Passivität des zur Verantwortung gezogenen Selbst« (SaA, 406)[37] artikuliert. Es wäre eine hermeneutische Gewalttat, diese Artikulation als strategische Setzung zu rationalisieren. Hier wird nicht ›gesetzt als nicht gesetzt‹, sondern hier wird mühsamst artikuliert, selbst gesetzt worden zu sein, etwa ›in die Verantwortung gestellt worden‹ zu sein, bevor man sich dazu verhalten kann.

Auch wenn diese Artikulationen nicht der genannten Ambiguität entrinnen können, kann man umgekehrt diese Ambiguität nicht als ›schlechten Schein‹ einer Strategie reduzieren. Die von Ricœur so genannten zwei Hyperbeln der Trennung vom *ipse* gegenüber der radikalen Alterität und der Epiphanie dieses Anderen (SaA, 405–407) sind wirksame Worte, die ungemein provozieren und in denen der Anspruch (in aller Vermessenheit der theoretischen Wiederholung?) des Anderen *wahrgenommen* werden *kann*. Insofern sind diese indirekten Worte des Anderen Zeugnis *par excellence*. Darin wird das Sagen Levinas' zur Stimme des Anderen – eine prekäre Koinzidenz, die höchst angreifbar ist. Lässt sie doch unvermeidbar Zweifel offen an der radikalen Differenz des Anderen, wenn er im Sagen des Textes wiederholt werden könnte.

Ricœurs maßgeblicher Einwand lautet, dass die Hyperbel der Trennung ›in eine Sackgasse‹ führe, weil durch sie die Unterscheidung von *soi et moi* (Selbst und Ich, bzw. *ipse* und *idem*) undenkbar werde und damit auch eine Ipseität, die durch Offenheit (*ouverture*) und seine Enthüllungsfunktion (*découvrante*) bestimmt sei (SaA, 407/Sca, 391). – Nur folgt diese Unmöglichkeit mitnichten. Denn erstens kann das vom *ille* in Anspruch genommene ipse vom Akkusativ aus verspätet im Dativ und Nominativ dekliniert werden. Der ursprünglich Fremde wird im Anspruch zum sich zu mir verhaltenden Fremden, der mich selbst werden lässt, mit allen folgenden Differenzierungen. Und zweitens ist Levinas' *ipse* gerade von seiner Offenheit aus verstanden, schärfer noch von seiner Exposition und Verletzlichkeit, die er Passibilität nennt. Beide von Ricœur einge-

37 Ricœur im Anschluss an Levinas' *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wendeten vermeintlichen Unmöglichkeiten sind keine. Daher genügt Ricœurs (unzutreffende) Apagoge nicht, um die Notwendigkeit der dialektischen Vermittlung zu erweisen. Ricœur meint – ohne weitere Argumente –, zu vermeiden sei diese Sackgasse nur, wenn man die ethische Bewegung des Anderen auf mich zu mit der epistemischen von mir auf ihn hin kreuze. Und *diese* Wendung könnte geradezu von Levinas geliehen sein; wenn und sofern die *meta*ethische Bewegung vom Anderen her *sekundär* in der Rückfrage epistemisch gekreuzt wird.

Das Ziel einer »verantwortlichen Antwort auf den Anruf des Anderen« sei Ricœur zufolge allerdings nur dann zu erreichen, wenn man »eine Fähigkeit der Empfänglichkeit [capacité d'accueil], der Unterscheidung und der Anerkennung« voraussetze, die »meines Erachtens einer anderen Philosophie des Selben [Même]« (SaA, 407) angehöre. Die Einführung des immer schon vorgängigen *rezeptionsfähigen idem* bringt allerdings massive Annahmen mit sich: »Man wird wohl dem Selbst eine Empfänglichkeit [capacité d'accueil] zuerkennen müssen, die sich aus einer reflexiven Struktur ergibt, welche man besser durch seine Fähigkeit der Wiederaufnahme [pouvoir de reprise] gegenüber vorgängigen Objektivationen als durch eine anfängliche Trennung definiert« (ebd.). Ricœur formuliert damit ein transzendentaltheoretisches Argument, wie es (nicht erst) seit Thomas v. A. nachweisbar ist:[38] dass bei aller Vorgängig-

38 T. v. Aquin, *Quaestiones disputate. De Veritate*, hg. von Fratrum Praedicatorum (*Editio Leonina. Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici. Opera omnia iussu Leonis XIII. P.M., 22/3*), Rom 1973, q. 26, 745–787 (*De passionibus animae*) [=Leonina]. T. v. Aquin, *Prima Secundae Summae Theologiae,* hg. von Fratrum Eiusdem Ordinis (Leonina 6), Rom 1891, q. 22, a. 1–3, 168–172 (*De subject passionum animae*). Vgl. auch schon: »omne, quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis« (T. v. Aquin, *Pars Prima Summae Theologiae*, hg. von Fratrum Eiusdem Ordinis (Leonina 5), Rom 1889, q. 75, a. 5c, 202.); T. v. Aquin, *De Potentia*, in: P. Bazzi et al. (Hg.), *S. Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae. Volumen 2*, Rom 1949, q. 3, a. 3, ob. 1, 42. (Boethius, *De Consolatione Philosophiae*, hg. von der Akademie der Wissenschaften in Wien (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 67*), Wien, Leipzig 1934, 117, 13–15; O. Bardenhewer (Hg.), *Die pseudo-aristotelische Schrift Ueber das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis*, Freiburg i. Br. 1882, §9, 174; Albertus Magnus, *De fato*, in: P. Mandonnet (Hg.), *S. Thomae Aquinatis Opuscula Omnia. Tomus Quintus*, Paris 1927, 399–415, a.2, 403; Albertus Magnus, *De Causis et Processu Universitatis. Liber Secundus*, hg. von A. Borgnet (*D. Alberti Magni. Opera Omnia 10*), Paris 1891, c. 2, 23, 481; T. v. Aquin, *Pars Prima Summae*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

keit des Anderen eine immer noch basalere *Rezeptivität* des Selbst vorausgesetzt werden müsse, um überhaupt etwas empfangen zu können, sei es der Anspruch des Anderen, die Gnade Gottes oder bereits, um überhaupt etwas anderes zu diskriminieren vom Eigenen. Damit würde für die vermeinte Kreuzung diese natürliche Kapazität oder Fähigkeit des *idem* basal – und damit die ganze Selbstwerdung *vom Primat des idem aus* gedacht. Für die Intelligibilität des ganzen Entwurfs von *Soi même* ist diese Voraussetzung selbstredend hilfreich. Setzt man diese anthropologische bzw. subjektivitätstheoretische Gegebenheit voraus, lässt sich alles weitere problemlos anschließen. Nur wird gerade diese Voraussetzung von Levinas ebenso zurückgewiesen wie auf andere Weise in anderem Zusammenhang von Luther gegenüber der aristotelischen bzw. thomistischen Anthropologie. Die paradoxe These – eher ein Zeugnis als eine intelligible Behauptung –, dass der Andere diese Aufnahmefähigkeit erst schaffe oder werden lasse in seinem Anspruch, lässt sich *nicht* mit der transzendentalen These ›vermitteln‹, die das immer schon vorausgesetzt sieht.

Man *kann* an dieser grundsätzlichen Differenz eine Inkommensurabilität der Perspektiven vermuten. Entweder werde transzendentaltheoretisch die Möglichkeit der folgenden Wirklichkeit schon vorausgesetzt und damit alles im Horizont des rezeptiven und darin minimal stets aktiven Selbst gesetzt, sodass die Fremdheit des Anderen nicht eigens zum Tragen kommen kann – oder aber es wird die Wirklichkeit des Anspruchs des Anderen als Eröffnung und Ermöglichung der Selbstwerdung verstanden, in der wird, was *ex post* transzendentaltheoretisch nachvollzogen werden mag. Man kann hier allerdings auch weniger scharf eine Thematisierungsdifferenz vermuten, mit der in sekundärer Reflexion *sola ratione* etwas unterstellt wird, was als solche Unterstellung bereits die Selbstwerdung vom Anderen her voraussetzt und auf sie antwortet. Dann läge lediglich eine ›Überrationalisierung‹ vor, in der die Vernunft ihre Setzung anthropologisch zu substantialisieren Gefahr liefe. Umgekehrt erschiene in dieser Rückfrage die metaphysikaffine These von der Selbstwerdung *ohne* vorausgesetzte Rezeptivität als durchaus hyper-

Theologiae, hg. von Fratrum Eiusdem Ordinis (Leonina 5), Rom 1889, q. 64, a. 2, 143. q. 68, a. 2, 170–171. q. 76, a. 2, 216; T. v. Aquin, *S. Thomae Aquinatis Scriptum super sententiis magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis. Tomus I*, hg. von P. Mandonnet, Paris 1929, lib. 1, d. 8, q. 5, a. 3c, 233.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bolisch, wenn nicht sogar als schlechter Schein, der mit dem Pathos des Zeugnisses verschleiert werde. Die einseitige Zurückweisung als ›Sackgasse‹, wie sie Ricœur gegen Levinas vorbringt, ist jedenfalls weder notwendig noch wünschenswert.

Ricœur macht noch einen anderen, zweiten Vorschlag, der nicht die natürliche Kapazität des *idem* voraussetzt, sondern von sprachphilosophischer Art ist: »Muß nicht die Sprache, um die Öffnung des Selben auf den Anderen mit der Verinnerlichung der Stimme des Anderen im Selben zu vermitteln, ihre Möglichkeiten der Kommunikation, mithin der Gegenseitigkeit zur Verfügung stellen […]. Braucht es nicht eine Dialogik, die die vorgebliche ab-solute Distanz zwischen dem getrennten Ich und dem belehrenden Anderen durch eine Beziehung überlagert« (SaA, 408)? Statt der ›subjektiven‹ Vernunft (als Fähigkeit zur Aufnahme) tritt hier eine ›objektive‹ oder kulturelle Form der Vernunft ein, die man nicht mit der vielgescholtenen Dialogik verwechseln darf (bzw. von der her diese besser zu verstehen wäre). Es reicht, eine vorgegebene, bereits sedimentierte kulturelle Form der Sprache vorauszusetzen, oder die bereits ›funktionierende‹ Kommunikation, oder einen ›Code‹, der nötig ist, um ›Unterscheidungen zu machen‹. Es bedarf so gesehen eines Mediums, in dem sich *alter* und *ego* gemeinsam bereits bewegen, wenn sie sich begegnen, oder etwas archaisch formuliert eine gemeinsame Merk- und Wirkwelt. In Tradition Ernst Cassirers könnte man auch formulieren, es sei die kulturelle Vorgängigkeit der symbolischen Form der Sprache, die Anspruch und Antwort erst ermöglicht. Das wäre eine nicht apriorische, sondern kulturelle Transformation des ›Apriori‹ der Rezeptivität. Statt auf ein ›subjektives Vermögen‹ zu rekurrieren, das man immer nur als wirkliche Möglichkeit postulieren kann, wenn die Verwirklichungen gegeben sind, und damit im Grunde selbige nur rückprojiziert, ist der kulturelle Horizont der symbolischen Medien mehr als ausreichend, um die durch sie ermöglichte Genesis von *ego* und *alter* zu verstehen.

Nun wird die Sprache faktisch vorausgesetzt von Levinas, wenn das Antlitz oder der Anspruch überhaupt wahrgenommen werden kann. Das braucht nicht bereits sprachlich vermittelt oder in einen Code integriert zu sein, aber es setzt Medien der Erscheinung wie der Wahrnehmung voraus, bzw. die Sprache des Anderen, der sich zeigt oder artikuliert. Aber es ist eben kein Vermittlungsmedium, in dem *bereits vermittelt wäre*, was bei Levinas als ›harte Fügung‹

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aufeinandertrifft. Der Rekurs auf ein Medium, mit Levinas das ›Gesagte‹, ermöglicht *ex post* eine Vermittlung sowie das Verstehen – des initial *Nichtverstandenen*.[39] Es ermöglicht auch ex post die Thematisierung wie die Artikulation, bis in Levinas' Texte hinein und die Reflexion darauf. Aber diese Vermittlungen sind Arbeit am stets Vorgängigen, dem Verstehen Aufgegebenen – nicht der Rekurs auf ein schon Vermitteltsein oder das schon Verstandene. Mit dieser symboltheoretischen Konzession ist auch die starke Differenzthese Levinas' nicht opak, somit folgen nicht die Konsequenzen, die Ricœur andeutete. Und so ist es auch möglich, von einem Primat dieses *ipse* auszugehen, ohne immer schon die Kapazität und Fähigkeit des *idem* zu unterstellen.

7. Schrift als radikale Alterität – und das antwortende Selbst

Der von Ricœur sogenannte Dreifuß der Passivität benannte drei Alteritätsrelationen: die zum Eigenleib, zum Fremden wie zum Gewissen. Dem wären sicherlich weitere hinzuzufügen wie die Schrift, oder auch Natur und Geschichte oder Gemeinschaft und nicht zuletzt sogar Gott. Das ist die *unausgeführte* Stärke dieses Dreifußes, sein Deutungspotential und seine Offenheit für weitere Alteritätsrelationen. All solche Ergänzungen münden in der Frage, wie mit diesen Passivitäten als Alteritäten hermeneutisch umzugehen wäre.

Ricœur notierte, »daß die *phänomenologische* Entsprechung zur Meta-Kategorie der Andersheit in der Varietät der Passivitätserfahrungen besteht […]. Der Begriff ›Andersheit‹ bleibt dann dem spekulativen Diskurs vorbehalten, während die Passivität zur Bezeugung der Andersheit selbst wird« (SaA, 383). Die Ebenendifferenz von Spekulation und Phänomenologie provisorisch zugestanden, wird der spekulative, dialektische Diskurs beim (späten) Ricœur durch die Alterität reguliert – mit einer gravierenden These: »Der wichtigste Vorzug einer solchen Dialektik besteht darin, es dem Selbst zu verbieten, die Stelle des Grundes einzunehmen« (ebd.).

39 Vgl. zum initialen Nichtverstehen: J. Albrecht, J. Huber, K. Imesch, K. Jost, P. Stoellger (Hg.), *Kultur Nicht Verstehen. Produktives Nichtverstehen und Verstehen als Gestaltung*, Zürich 2004.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Als appräsenter, gleichsam unmöglicher oder ungenannter *vierter* Fuß von Ricœurs Dreifuß ist an die *Schrift* zu erinnern: als Figur *radikaler Alterität* mit entsprechender Relevanz für die Passivität eines Anspruchs, der den Leser trifft, *wenn* er denn liest und wenn er bemerkt, dass und was ihn da trifft. *Ricœurs* Version von Anspruch und Antwort, Anspruch der Schrift und Antwort des Lesers *ist* ein Kapitel Schriftlehre, auch wenn es nicht so auftritt.

In den separat publizierten letzten beiden Teilen seiner *Gifford-Lectures* wagt Ricœur einen theologischen Horizontvorgriff auf den Hintergrund von *Soi-même*: »Le soi y est constitué et défini par sa position de répondant [...].«[40] Ricœur plädierte in *Soi-même* dafür, »auf rein philosophischer Ebene eine gewisse Äquivozität des Status des Anderen [Autre] beizubehalten«, es also offen zu lassen (oder zu halten), »ob dieses Andere, als Quelle der Aufforderung, ein Anderer ist, dem ich ins Angesicht sehen oder der mich anstarren kann, oder meine Ahnen, von denen es keinerlei Vorstellung gibt, sosehr konstituiert mich meine Schuld ihnen gegenüber, oder Gott – der lebendige Gott, der abwesende Gott – oder eine Leerstelle. Bei dieser Aporie des Anderen bleibt der philosophische Diskurs stehen« (SaA, 426).[41] Die gewählte Offenheit bestätigt die oben genannte Vermutung, es gehe bei der theologischen Epoché Ricœurs nicht um ein Verschweigen der Genesis, sondern um die topische Qualität seiner Ausführungen, von verschiedenen Perspektiven aus gelesen zu werden und auch entsprechend verschieden an sie anschließen zu können.

Diese bestimmte Unbestimmtheit hat allerdings einen gewissen Preis: Während er das *Soi* in Selbigkeit und Selbstheit unterschied mit den erörterten Konsequenzen, blieb diese Differenz im Begriff der Andersheit latent. Dasjenige Andere, das nicht nur *alter ego* ist, ›verdoppelt‹ sich entsprechend in *diversité* und *étrangeté*. Sofern Ricœur die Fremdheit unter die Andersheit subsumierte, blieb die ›Äquivozität‹ eine Unterbestimmung (SaA, 398–400).[42] Das wird in seinen beiden theologischen Studien korrigiert.

40 Ricœur, *Le sujet convoqué*, 83.

41 Vgl. die beiden bereits zitierten Folgestudien, *Le sujet convoqué* und *Phénoménologie de la Religion (1)*, im Französischen.

42 SaA, 389 notiert, dass der Begriff der Fremdheit unthematisch bleibt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die theologisch bestimmtere Figur des *antwortenden Selbst* entdeckt Ricœur in der Berufung der Propheten als »médiateurs [...] *souffrants*«[43]. An den Berufungsgeschichten erhebt er deren Gattungsstruktur, die symbolisch prägnant werden lässt, was unter einem konkreten Anspruch des fremden Anderen zu verstehen ist, von dem her das Selbst des Propheten wird. In der Konfrontation mit Gott wird das Selbst ›dezentriert‹. Die Einführung in das ›Amt‹ durch eine *parole immémoriale* überschreitet den versammelnden Horizont des intentionalen Bewusstseins, weil und sofern sie früher ist als das Selbst des Propheten. Und in der Beauftragung schließlich *wird* das Selbst des Propheten (ein anderes), auf dass dieses Selbst als Prophet vom Auftrag Zeugnis gibt. Dieses Schema des ›*moi prophétique*‹ werde konstituiert (*singularisé*) durch den Appell und die Beauftragung sowie die Antwort (*réponse*).

Darin entdeckte Ricœur das Paradigma des *soi-répondant*[44], wie es auch für das *christomorphe* Subjekt des Paulus grundlegend sei. Diese Bezeichnung ist bemerkenswert, sofern Ricœur sie die »métaphore centrale du soi chrétien«[45] nennt. Wenngleich diese gravierende These nicht weiter entfaltet wird, ist sie Grund genug, der Struktur des antwortenden Selbst näher nachzugehen. Denn es ist plausibel erstens, *dass* das Selbst ›begriffen‹ wird durch Metaphern, symbolisch prägnant durch eine Grundmetapher, zweitens, dass für die passive Genesis des christlich verstandenen Selbst eine Struktur angenommen wird, wie sie als ›antwortendes Selbst‹ von Ricœur angedeutet wird, denn drittens lässt sich in der Relation von *Anspruch und Antwort* sowohl das Schöpfungs- wie das Versöhnungsverhältnis des Menschen zu Gott verstehen – auf dem Umweg über dessen mediale Gestalt, den anderen Menschen. Dass sich dies viertens in den biblischen Figuren der Propheten und Paulus verdichtet, und sie dementsprechend als Grundfiguren der Theorie der Selbstwerdung in Anspruch genommen werden, ist wenig überraschend. Überraschend ist vielmehr, dass Ricœur eine seltsame Lücke lässt zwischen beiden. Denn es läge durchaus im Rahmen des Plausiblen, auch das Selbst Jesu Christi in diesem Sinne zu verstehen.

43 Ricœur, *Le sujet convoqué*, 85.
44 Ebd., 89.
45 Ebd., 90.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aber statt dem nachzugehen, schreitet Ricœur in seinem theologischen Rückgriff fort. Was bei den Propheten und Paulus als ein *Externitätsverhältnis* dargestellt wurde, *verinnerlichte* Augustin mit der Figur des ›inneren Meisters‹, dessen Ruf das Selbst evoziert. Die Alterität wird intensiv verortet gemäß dem *interior intimo meo*: »Même intérieur, même plus intérieur à moi-même que moi-même, le maître reste l'autre de l'âme.«[46] Auf diesem Hintergrund versteht Ricœur nicht nur das ›neuzeitliche Gewissen‹, sondern damit auch die anthropologische Voraussetzung der paulinischen Rechtfertigungslehre.[47] Damit ist nicht nur klar, dass Ricœurs Anthropologie von *Soi même* theologisch, genauer paulinisch inspiriert ist. Es zeigt sich auch, dass er die finale Passivitätserfahrung von dort her gewonnen hat, das Gewissensverhältnis – allerdings in der Engführung der augustinischen Psychologie. Das Problem von Ricœurs Rückgriff auf den ›inneren Meister‹ ist offensichtlich, dass der Wille Gottes und die Stimme des Gewissens ununterscheidbar werden – und damit die interne Alterität leicht verwechselbar wird mit der kritisch zu unterscheidenden externen Alterität Gottes. Das ist der – theologisch inakzeptable – Preis der Aneignung des Anderen im spekulativen Diskurs. Das dürfte die oben genannten Einwände gegen die Appräsenz der externen Alterität bestätigen. Dass dem nicht so sein müsste, wäre an Augustins später Theologie auszuführen.

Herausgefordert (*convoqué*) sei und bleibe das Selbst in der Spannung zwischen der Autonomie des Gewissens[48] und der Symbolik des *ab extra* begründeten Glaubens.[49] Damit kehrt eine Differenz in der Externität wieder, die im Bisherigen ›eingeklammert‹ wurde. Wenn das Selbst in der Position des Antwortenden sei, herausgefordert durch das ›Kerygma‹ wie im Gewissen (das dann schwerlich autonom genannt werden dürfte), fragt sich, wie dieser *Antwortcha-*

46 Ebd., 93, Anm. 11.

47 Vgl. ebd., 94–99, mit Ebeling.

48 Vgl. H. D. Kittsteiner, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt a.M./Leipzig 1991, 333 zur Konkurrenz von ›Persona-Wechsel‹ und Identität: »Aus der ›Person‹ kann erst ein identisch sich durchhaltendes ›Ich‹ werden, wenn alle ihre religiösen Rollenwechsel in gesellschaftlichen Mißkredit geraten.« Der ›Persona-Wechsel‹ ist die Möglichkeit, in einem retrospektiven Bußakt einen Standeswechsel zu vollziehen, »den Stand des Sünders hinter sich zu lassen und neue Qualitäten eines ›Heiligen‹ zu beanspruchen« (ebd., 335).

49 Ricœur, *Le sujet convoqué*, 98.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rakter des Selbst zu verstehen ist. Darauf gibt seine zweite theologische Studie der *Gifford Lectures* etwas nähere Auskunft, indem sie nach dem *sujet convoqué* das *soi mandaté* skizzieren.[50] Das geschieht unter Rückgriff auf die bekannten Figuren der basalen oder schlechthinnigen Passivitäten bei Friedrich Schleiermacher, Karl Barth, Rudolf Bultmann, Paul Tillich und Franz Rosenzweig, und wird von Ricœur verdichtet im Gebet (mit Gerhard Ebeling?): »La prière se tourne activement vers cet Autore par lequel la conscience est affectée au plan du sentiment. En retour, cet Autre qui l'affecte est aperçu comme surce d'appel à quoi la prière répond« (ebd., 60).

Hermeneutisch ist bemerkenswert, dass Ricœur hier eine gravierende Umbesetzung vornimmt. An die Stelle der traditionellen Figur von Frage und Antwort tritt diejenige von *Anspruch und Antwort*.[51] Letztere sei bestimmt durch die Verhältnisse von *obéissance* und *invocation* – so dass man darin eine gewählte Formvarianz gegenüber Levinas' Gebrauch dieser Relation sehen kann. Die Struktur von *appel* und *réponse*[52] könne eine Phänomenologie entfalten, im Blick auf die Gefühle bzw. Affekte als *obéissance* und im Blick auf die Haltung (!) des Gebets als *invocation*.

Die entscheidende Schwierigkeit dabei sei der Übergang von der Unmittelbarkeit der Gefühle und Haltungen zur Mittelbarkeit der Sprache. Weniger problematisch (mit Rekurs auf ›Unmittelbarkeit‹[53]) kann man das reformulieren als den Übergang zur Thematisierung der Vollzüge. Ricœur geht nur leider nicht der *réponse* weiter nach, sondern analysiert den *appel*, den Anspruch der biblischen

50 Ricœur, *Phénoménologie de la Religion*, 59–75.

51 Ebd.: »Une phénoménologie peut sans aucun doute se proposer de décrire sous ses traits les plus universellement répandus cette structure de l'appel et de la réponse qui paraît régir tant les sentiments que les attitudes. A cet égard, cette phénoménologie aurait pour tâche essentielle de distinguer la structure appel/réponse du rapport question/réponse, en raison de l'équivoque attachée au terme réponse, commun aux deux couples de corrélatifs. Autant le rapport question/réponse implique, comme le rappelle Gadamer à la suite de Collingwood, un domaine *préalable* d'entente commun, autant le rapport question/réponse a-t-il pour fonction d'engendrer ce domaine d'entente par l'obéissance au plan du sentiment affecté et par l'invocation au plan de l'attitude de prière.«

52 Die von der von Frage und Antwort zu unterscheiden sei, wie Ricœur (ebd.) notiert, ohne B. Waldenfels zu erwähnen.

53 Die von Ricœur selbst problematisiert wird (ebd., 61 f.).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sprache in deren *totale étrangeté*[54]: Die drei Teile des AT, Tora, Propheten und Schriften, bedeuten »l'un sur l'autre le moment de l'appel et celui de la réponse« (ebd., 73). Die Polyphonie und Dezentriertheit der Schrift zeige eine »pluralité des figures de réponse« (ebd., 74). Deutlicher noch: »C'est ainsi qu'au ternaire de l'appel – Torah, Prophètes, Sagesse – répond le système ternaire de l'identité fondée, de l'identité ébranlée, et de l'identité à la fois singularisée et universalisée« (ebd.).

In dieser Trias kann man eine konkretisierte Version des ›Dreifußes‹ der Passivität entdecken, in der das basale Eigenleibverhältnis, das Alteritätsverhältnis und das interne Verhältnis zum Gewissen variiert und wiederholt werden – allerdings nicht als Medium der *Schrift*, sondern der *biblischen Sprache* – in ihrer ›totalen Fremdheit‹ oder radikalen Andersheit. Das kann man so oder so verstehen: als Relativierung der Fremdheit durch das letztlich doch geteilte Medium der Sprache in Form des Verstehens; oder aber als Radikalisierung *trotz* und *in* der Sprache als Differenzmedium. So oder so bliebe *Schriftlichkeit* manifest marginal oder latent appräsent.

Allerdings – wenn es um *imaginäre* Welten geht einerseits, und im Spätwerk Ricœurs um die *memoriale* Welt der Vergangenheit unter der Norm der Treue ihr gegenüber – wird für *beide* Welten, die der *memoria* wie die der *imaginatio*, *Schrift* eminent gewichtig. Wie notierte Ricœur: »Nur die Schrift kann sich, indem sie sich an jeden, der lesen kann, wendet, auf eine Welt beziehen, die nicht da ist zwischen den Gesprächspartnern, auf eine Welt, die die Welt des Textes ist und dennoch nicht im Text ist.«[55] Darf man in diesem ›Nur die Schrift‹ ein hermeneutisches *sola scriptura* entdecken – ohne Ricœur zu sehr zu verfremden? »Auch bei den biblischen Texten verhält es sich nicht anders. Gott, den die Texte, die mein Verlangen zu hören offenhält, nennen, ist der letzte Referent dieser Texte« (ebd.). Gilt die Zugänglichkeit Gottes dann ›allein durch die Schrift‹? So dass selbst Gott schlechthin abhängig wäre vom Medium Schrift als Schrift, oder zumindest nach Karfreitag wesentlich *angewiesen* darauf? Entdeckt Gott *als Leser* der Schrift ein Fremdverhältnis, das nach einem ›Dreifuß der Passivität‹ *Gottes* fragen lassen könnte?

54 Ebd., 66, mit Frye.

55 Ricœur, *Gott nennen*, 159.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

8. Anspruchsregister: Phänomenologie der ›Stimme und Schrift im biblischen Diskurs‹

In zwei Aufsätzen, *Phänomenologie der Religion* und *Die Verflechtung von Stimme und Schrift im biblischen Diskurs*,[56] erörtert Ricœur (nicht ohne Respondenz auf Derridas *Die Stimme und das Phänomen*), was hier zur Debatte steht: Das Verhältnis von Sprache und Wort wie Text und Schrift – und zwar letztlich fokussiert auf das von »Wort Gottes« und ›Heiligen Schriften‹ (GH, 95).

Zunächst wird religionsphänomenologisch grundsätzlich vertreten, dass Religion sowohl der *sprachlichen*, als auch der *kulturellen und historischen* Vermittlung bedürfe. Dafür nennt er »die großen Architekturen der Sprache und der Schrift« (GH, 88) – unterschieden und gleichermaßen gewichtig. Dass hier visuelle Medien, Institutionen und Praktiken wie Rituale *nicht* auftreten, überrascht. Umso bemerkenswerter ist, wenn hier nicht ›nur‹ Sprache, sondern auch *Schrift* aufgerufen wird. Das führt ihn zu der methodischen These: »Diese gewichtige Tatsache verurteilt die Phänomenologie dazu, sich unter das Joch einer Hermeneutik zu beugen, genauer: einer Text- oder Schrifthermeneutik« (ebd.) (»textuelle ou scripturaire«)[57]. Ob das plausibel oder gar wohlbegründet ist, sei hier nicht gefragt. ›Text oder Schrift‹ operiert, wie schon dargelegt, mit der scheinbaren Synonymie der beiden Begriffe. Jedenfalls tritt hier *Schrift* als eigenes Thema explizit auf (nicht als *écriture,* sondern als *Écriture,* also im Deutschen *die* Schrift namens Bibel, und auch im Plural der jüdischen und christlichen *Écritures juives et chrétiennes*; ebd.).

Eine klassische Ontotheologie mit ihrer Konstitutionslogik (handlungs- und ursprungslogisch) kann nur im *Wort Gottes allein* das Konstituens der Schrift sehen, *solo verbo*, – und Schrift dann nur als ›Instrument‹ verstehen, das kontingent und ad hoc gekoppelt wird mit der Schrift: *ubi et quando visum est Deo*. Ricœur sieht das mit guten Gründen anders. Im »Feld der Bedeutungen« der jüdischen und christlichen Schriften findet er *drei Zirkel*: 1. den Zirkel von

56 P. Ricœur, *Schwierigkeiten einer Phänomenologie der Religion*, in: ders. *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*, Freiburg i. Br., München 2008 [=GH], 85–94; *Die Verflechtung von Stimme und Schrift im biblischen Diskurs*, ebd., 95–115.

57 Ricœur, *Phénoménologie de la Religion*, 62.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wort Gottes und Schrift (GH, 90 f.); 2. den Zirkel der beiden im Verhältnis zur *Kirche* (vgl. ebd.); und 3. den Zirkel von *Schrift und Verkündigung*, den er existenziellen Zirkel nennt (vgl. ebd., 93).

1. Die jüdische wie die christliche Religion seien auf »ein Wort« (*parole*) gegründet, das sie »als Wort Gottes empfangen haben« (ebd., 91; *Parole de Dieu*). Wie sich Wort und Wort Gottes zueinander verhalten, wüsste man gern genauer; darüber gibt Ricœur allerdings keine Auskunft. Vermutlich ist dieses ›als‹ ein hermeneutisches Als, durch das Menschenwort *als* Gotteswort gedeutet wird (von wem, wann, warum?). Schrifttheoretisch entscheidend ist die folgende These: »dieses Wort« (*parole,* klein geschrieben, also nicht das Wort Gottes, oder doch?) »ist nirgendwo zugänglich außer in den Schriften, die für heilig – im Sinn von: abgesondert vom gesamten Rest der Literatur – gehalten werden«[58]. Begründet wird diese gravierende These leider nicht. Denn dieses *exklusive sola scriptura* wird weder jüdisch noch christlich auf Einverständnis treffen.

War Wort und Wort Gottes eine Begründung für das Gewicht des Wortes bzw. der biblischen Worte, wird nun die Schriftform dieser Worte als hinreichendes (oder eher notwendiges) Medium der Zugänglichkeit des Wortes Gottes bestimmt.

Damit wird also das Verhältnis von Wort Gottes und Schriften (*écritures*) zentral. Mit deutlicher Verschiebung von den Schriften zu der Schrift (*Écritures Saintes*[59]) heißt es dann: »das Verhältnis zwischen Wort Gottes und heiligen Schriften [60] erscheint durchaus zirkulär, insofern das Wort für die Gründungsinstanz der Schrift und die Schrift für den Ort der Offenbarung des Wortes gehalten wird; anders gesagt, das Wort kann seine Gründungsaufgabe nicht ohne den Rekurs auf die Schriften erweisen [attester], die ihm so etwas wie einen Leib geben (der Vergleich mit der Inkarnation taucht in den Konzilsdokumenten der katholischen Kirche häufig

58 Ebd., 91; Dass hier die ›Heilige Schrift‹ als scriptura *sacra* begriffen wird, aber nicht als *sancta* oder *sanctificans*, ist eine auffällige Verkürzung.

59 Ricœur, *Phénoménologie de la Religion*, 63.

60 Im Deutschen werden Ausdrücke von der Herausgeberin und Übersetzerin Veronika Hoffmann in Kapitälchen gesetzt, wenn sich Ricœur im Französischen der Großschreibung bedient (*Écritures* u.a.). Der mit den Kapitälchen insinuierte Aspekt von Luthers Schreibung der Gottesnamen in seiner Übersetzung ist allerdings etwas irritierend.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auf); aber die Schrift kann sich als Offenbarung nur zur Geltung bringen im Sinn einer Spur; die das Wort, das sie gründet, zurückgelassen hat. Ein Zirkel folglich zwischen dem lebendigen Wort und der Spur der Schrift« (»de la parole vive et de la trace scripturaire«).[61]

Hier werden vier Relate parallelisiert: Wort (*parole*) und Wort Gottes (*Parole*) sowie Schriften (*écriture/s*) und Schrift (*Écriture*). Diese Komplexität wird unterkomplex und etwas verworren, wenn es einerseits um den Zirkel von Wort (*Parole*) und Schrift geht, andererseits am Ende die Worte (*parole*) als Schriftspur gelten. Die Kapitälchen und die regulären Typen gehen dabei ineinander über auf eine etwas unkontrollierte Weise.

Systematisierend formuliert: Worte (als Menschenworte) werden *als* Wort Gottes gedeutet. Das Wort Gottes ist nur in den Menschenworten (Schriften) zugänglich. Diese Schriften werden als notwendiges Medium der Zugänglichkeit zu Gottes Wort dann *als heilige* Schrift gedeutet. Daher besteht die heilige Schrift aus den Schriften, die *als* Offenbarungsort des Wortes Gottes gedeutet werden. Infolgedessen gilt: Wort Gottes bedarf nicht nur der Worte (Menschenworte), sondern der Schriften, und zwar verdichtet der einen Schrift als daher und dafür heilige.

Wort Gottes gründet die Schrift, die Schrift offenbart das Wort Gottes. Daraus wird bei Ricœur keine Konstitutionstheorie oder Ableitung, sondern ein ganz besonderer hermeneutischer Zirkel letztlich von Gott und Schrift – in der die Schrift für Gott gleichsam ›mehr als notwendig‹ wird; während für die Schrift das sie gründende Wort Gottes *noch* mehr als notwendig wird. Bei aller Differenz wird hier eine sehr weitgehende *Kopplung* von Schrift und Wort Gottes vertreten – die einander unbedingt bedürfen. Etwas weiterführend formuliert: Damit wird *für* ›das Wort‹, also das Wort *Gottes*, eine Exklusivität und Notwendigkeit der Schrift attestiert – als *Leib* – so wie man die Schrift als Leib des Geistes begreifen kann. Das gilt dann wohl analog für Christus als Wort Gottes, der nicht nur sprachlos, sondern *wort*los wäre, würde ihm nicht die Schrift Worte geben, übergeben mit allem Risiko der Verfremdung. *Schrift als Leib des Wortes* impliziert, dass ein Wort ohne Schrift leiblos bliebe – aphänomenal, unwahrnehmbar, unlesbar.

61 Ricœur, GH, 91; im Französischen Ricœur, *Phénoménologie de la Religion,* 63.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die inkarnatorische Tendenz zur weitgehenden Kopplung von Schrift und Wort Gottes wird korrigiert durch eine bestimmte Entkopplung: indem Offenbarung *nur als Spur* erscheinen könne: »Spur, die das Wort, das sie gründet, zurückgelassen hat« (GH, 91). Spur des Vorübergegangenen, des Wortes Gottes, ist sowohl im Rückblick auf den Sinai sagbar als auch im Rückblick auf Golgatha. Das Ereignis ist vorüber und klingt nach in der Spur, die die Schrift *ist* – oder die lebendige Rede, *viva vox* der mündlichen Rede? Das bleibt hier doppelt deutbar. Nach der bisherigen Analyse einschlägiger Thesen Ricœurs zur Schrift wird hier die klein geschriebene parole vive wohl die Aufhebung in die Mündlichkeit der Rede meinen.

Schrift als Spur der vorübergehenden Offenbarung ist die zentrale Bestimmung für *die* Schrift. Sie *ist nicht*, was sie bezeugt, sondern sie ist *Spur* dessen. Denn, so variiert Ricœur seine These: »Zum einen gilt das Wort als die Instanz, in der die Schrift gründet, und die Schrift als der Ort der Offenbarung des Wortes; aber kann das Wort seine Gründungsaufgabe ausüben ohne Rekurs auf die Schriften, die es offenbaren? Und kann die Schrift als Offenbarung gelten außerhalb des Wortes, in dem sie gründet?« (Ebd., 99.)

Diese *zirkuläre* Angewiesenheit beider aufeinander (oder ihre *chiastische* Verschränkung) kann man als *vitiös* kritisieren – als schlechte Abhängigkeit des Wortes Gottes von der Schrift. Damit aber würde die Notwendigkeit und Irreduzibilität der Schrift als Medialität des Wortes Gottes verkannt. Insofern ist für die Schrift das Wort ihr *externes* Woher – aber für das Wort ist die Schrift das externe Wodurch und Worin: das ›absolute Medium‹ (der absoluten Metapher entsprechend): das *Worin und Wodurch* des Wortes Gottes. Schrift als *Ort* ist *Spur* der Offenbarung; Offenbarung ist das Woher dieser Spur, die für ihr Erscheinen des Ortes der Schrift bedarf.

Die prekäre Vieldeutigkeit von Wort Gottes, Wort und Worten, wie von heiliger Schrift, heiligen Schriften, Schriften und Schrift macht Ricœurs Stabilisierung des nicht-vitiösen Zirkels komplizierter, als es sein Text zu bewältigen vermag. Die Grundfigur ist allerdings klar – und ein starkes Argument für Schrift und *die* Schrift. Versteht man Wort Gottes als Christus, geht die Verschränkung ebenso auf, wie wenn man darin das Wort vom Sinai sieht. Vielleicht sind die Mehrdeutigkeiten von Ricœur bewusst gesetzt, um seine

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hermeneutische Analyse jüdisch wie christlich zustimmungsfähig zu halten.

2. Der innere Zirkel von Wort Gottes und heiliger Schrift sei »eingeschrieben« (ebd., 100) in einen größeren Zirkel: dem von Wort-Schrift (*parole-écriture*; also generell, nicht singulär?) und kirchlicher Gemeinschaft. ›Wort-Schrift‹ (vermutlich doch singulär) begründe die kirchliche Gemeinschaft, »die ihre Identität aus der Anerkennung dieser Schriften wie dieses Wortes gewinnt, von dem man annimmt, dass es sie begründet« (ebd., 91). Das sei ein Zirkel von »inspiriertem Wort und interpretierender und bekennender Gemeinschaft«, zwischen denen ein Verhältnis »gegenseitiger Erwählung« (ebd.) entstehe.

Damit wird die Kirche durch den Komplex ›Wort-Schrift‹ gegründet. Diese Gründung ist etwas, ›von dem man annimmt‹, es sei so. Diese seltsame Einklammerung notiert, gewinnt die Kirche erst so ihre Identität aus der Anerkennung von ›Wort-Schrift‹. Sie ist denen also nicht vor, sondern nachgeordnet (anders etwa als bei Schleiermacher), auch wenn Kirche hier nicht direkt als *creatura verbi* bestimmt wird. Denn diese ›Annahme‹ gründet seinerseits in der Anerkennung von Wort-Schrift *durch* die Kirche. Das ist das Zirkuläre daran.

Analog zum ersten Zirkel wird die kirchliche Gemeinschaft *nicht* als Ort der Offenbarung und als Spur von deren Vorübergehen bestimmt. Sie ist dem Komplex ›Wort-Schrift‹ merklich nachgeordnet – aber in gewisser Weise kokonstitutiv für ›Wort-Schrift‹. Denn die Anerkennung derer und die Gründung durch sie führen zu der (an Israel oder an das reformierte Christentum erinnernde) ›Erwählungslehre‹: nicht als vorweltliche Erwählung, sondern als *gegenseitige* Erwählung. Damit wird die ›Erwählung‹ seitens der Kirche (wie der Bundespartner Israel) zur Anerkennung in der Aneignung der Erwählung seitens ›Wort-Schrift‹. Ricœur geht allerdings nicht so weit, die Kirche ähnlich wie *die* Schrift als exklusives und notwendiges Medium des Wortes Gottes aufzuladen. Für die Schrift allerdings scheint die Kirche durch ihre Anerkennung und Aneignung vielleicht notwendig, zumindest aber relevant zu sein. Keine Schrift ohne die Anerkennung der Kirche; keine Kirche ohne die ›Inspiration‹ durch ›Wort-Schrift‹.

Daran anschließend, traktiert Ricœur – wie für einen Protestanten erwartbar – »den Primat der Schrift über die Tradition« mit

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rekurs auf das »*Sola scriptura!*« (ebd.). Er konzediert aber hermeneutisch umgehend, dass es keine interpretationsfreie SCHRIFT geben könne. Daraus folgert er allerdings recht weit gehend: »vielmehr muss man die Geschichte der Interpretation und diejenige der vielfältigen Traditionen, die sich daraus ergeben, als konstitutiv für den Sinn der SCHRIFTEN selbst ansehen« (ebd.).

Sollte das heißen, Schrift wird *sinnvoll* erst durch Tradition – andernfalls bliebe sie sinnlos oder sinnleer? Ähnlich wie ein Text erst durch Lektüre als Interpretation in der Aneignung *Sinn* entfalte? Wäre das dann nicht ein Traditionsprimat durch die Hintertür der Hermeneutik der Aneignung? Jedenfalls wird die Interpretation *so* notwendig, dass ohne sie »der Buchstabe tot bliebe« (ebd., 92). Dass *die* Schrift schon *in sich* durch und durch interpretativ ist, dass (wie oben zitiert) immerhin das Wort *Gottes als Spur* in *der* Schrift zu finden und zugänglich sei, dass Schrift so lebendig sei, wie die *parole vive* – all das spricht jedenfalls gegen die hier geltend gemachte Notwendigkeit der Tradition als Interpretation, ohne die die Schrift nur toter Buchstabe wäre. Die üblicherweise *schriftkritische* These, Schrift sei *selber* bereits Tradition, unterläuft Ricœurs Verhältnisbestimmung. Ganz konsistent ist Ricœurs These von der Notwendigkeit der Tradition und dem ansonsten ›toten Buchstaben‹ jedenfalls nicht. Sie scheint eher Origenes' Opposition von Geist und Buchstabe in *hermeneutischem* Sinn zu folgen als Ricœurs ›belebendem Zirkel‹ der Aneignung. Ist doch nicht erst der heilige Geist nötig oder der personale Geist des Interpreten, um diesen Zirkel in der Schrift *als* Schrift bereits am Werk zu sehen.

Ricœur führt den zweiten Zirkel weiter aus im Verhältnis von *der* Schrift und der kirchlichen Identität, die in interkulturelle und interreligiöse Verschränkungen führt. Denn die »gegenseitige Erwählung« (ebd.) von Schriftgrund und Tradition wiederholt sich *in* der Tradition (in ihrer Pluralität). Den *Sinn* solcher Verschränkungen begründet Ricœur mit hegelianischem Ton: »niemand lebt und denkt, außer in dem er sich über seinen anderen versteht« (ebd.). So plausibel und treffend das ist, ist damit ein möglicher Konflikt oder Riss bereits ausgeschlossen: über *seinen* anderen bleibt ein jeder gut vermittelbar. Aber über Fremde und starke Differenzen hinweg gilt das nicht so selbstverständlich.

Daher wird als Vermittlungsinstanz final *ein logos* aufgerufen: »Ein anderer *logos* als derjenige der jüdischen, christlichen und mus-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

limischen Schriften vermittelt unaufhörlich zwischen den Glaubenden und dem lebendigen Wort Gottes« (ebd.). Das ist so überraschend wie gravierend gesagt. Nur wüsste man gern, wer oder was dieser ›andere *logos*‹ sein mag. In der Übersetzung wird leider nicht dargestellt, dass im Französischen steht: »Un autre Logos.«[62] Diese Großschreibung lässt vermuten, dass damit eine ›göttliche‹ Größe im Sinn ist, und das kann dann nur den inkarnierten *Logos* meinen bzw. Christus. Ist also die These, in aller Tradition und allen Religionsdifferenzen von Judentum, Christentum und Islam vermittle *Christus*? Aber wie sollte der ›zwischen den Glaubenden und dem Wort Gottes‹ vermitteln, ohne darin verdoppelt aufzutreten (*Logos*/Wort Gottes)? Daher ist nochmals das Französische zu erinnern nötig: »entre les croyants et la parole vive de son Dieu« (ebd.). *Dann* wird es verständlich: Der ›andere *logos*‹ (der hier nicht Christus genannt wird, der Religionsdifferenzen wegen?) vermittelt zwischen Glaubenden und der *viva vox (der Verkündigung)*. Das wäre konsistent, aber gleichwohl religionsökumenisch überraschend. Denn das kann schwerlich die These eines Religionsphänomenologen sein, wenn denn nicht darin eine eigene Konfession, bezeugende Rede also, zum Ausdruck käme.

3. Der dritte Zirkel schließlich ist der von Verkündigung und Schriften (plural: »Écriturres« [ebd.], *sic!*) am Ort der Seele des einzelnen Glaubenden: »dieser Glaubende ist mit der Verkündigung konfrontiert, durch die der Sinn der Schriften jedes Mal für ihn aktualisiert wird, aber unter der Bedingung, dass er diesen Sinn ergreife und sich selbst auf dem Weg über ihn verstehe« (GH, 93). Das sei der »existenzielle Zirkel« (ebd.), der, historisch Zufall, durch kontinuierliche Wahl dann Schicksal werde. Dass Ricœur in dieser Aneignung und Wahl den *Homo capax* (ebd., 94) voraussetzt, macht er selbst explizit. Das kritisch angemerkt, ist hier eigentlich zirkulär das Verhältnis von aktualisierter Schrift in der Verkündigung und dem eigenen Ergreifen des Sinns, also von *verbum externum* und Aneignung. Hierfür wäre traditionell der heilige Geist aufzurufen, was Ricœur aber unterlässt. Auf dem Hintergrund der Schlussthese des zweiten Zirkels ist allerdings der *Christus praesens* als ›anderer *logos*‹ eingeführt und damit der Geist Christi angedeutet, wenn auch nicht ausgeführt.

62 Ricœur, *Phénoménologie de la Religion*, 65.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die drei Zirkel von Wort und Schrift, Wort-Schrift und Kirche (sowie Schrift und Tradition), Wort-Schrift in Verkündigung und Aneignung (in der Seele, im Selbstverstehen) werden von Ricœur nicht als vitiös, sondern als ›gesund und belebend‹ begriffen. »Die Wette des Glaubenden ist, dass dieser Zirkel nicht vitiös, sondern gesund und belebend sei«.[63] Mit der Wette wird man Pascal nachklingen hören, auch wenn Ricœur hier nicht kalkuliert, sondern interpretiert. Das scheint indes nicht nur eine Wette *des Glaubenden* zu sein, sondern auch Ricœurs – in religions*hermeneutischer* Distanz des Philosophen, oder in hermeneutischer Aneignung der dargelegten Zirkel?

Hier ist der Übergang in den zweiten *schrifttheoretisch* einschlägigen Text von Ricœur nötig: *Die Verflechtung von Stimme und Schrift im biblischen Diskurs*[64] (der zudem eine Fortführung des in der Übersetzung gekürzten Texts *Phänomenologie der Religion* darstellt). Es geht Ricœur darin um einen Beitrag zur ›Phänomenologie der Religion‹, nicht im generalisierenden oder globalen Sinn, sondern exemplarisch um Juden- und Christentum; und auch das nicht generell, sondern konkret an den Phänomenen von Wort und Schrift bzw. Stimme, Schrift und Diskurs. Dafür ist zunächst die *Differenz* für ihn maßgebend, dass Wort und Schrift einerseits und andererseits *die* Schrift und *das* Wort Gottes im singulären Sinn (im Französischen bei ihm großgeschrieben) durch einen ›scheinbar unüberwindlichen Abstand‹ getrennt seien.[65] Daher ist auf zwei Ebenen zunächst das Verhältnis von Wort und Schrift zu klären, um dann

63 Ebd., 94; zur Wette, vgl. V. Hoffmann, *Nachwort,* in: GH, 119–141, hier: 123 f.; Ricœur, GH, 113: »Dieser Zirkel, das sage ich ohne Umschweife, kann ebenso wenig aufgelöst werden, wie die Distanz zwischen dem Wort Gottes und dem menschlichen Wort nicht aufgehoben werden kann; aber ebenso wie diese Distanz durchquert und durchmessen werden kann, kann dieser Zirkel von seinem vitiösen Charakter befreit und in einen gesunden und belebenden Zirkel transformiert werden.«

64 Siehe dazu auch P. Ricœur, *L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit dans le discours biblique*, in: *Archivio di Filosofia* 60 (1992), 233–247.

65 Ricœur, GH, 95 f.: »Es schien mir tatsächlich, dass ein scheinbar unüberwindlicher Abstand sich auftut zwischen der Verwendung der Begriffe ›Wort‹ und ›Schrift‹ im profanen Sinn der Alltagssprache einerseits und der Verwendung derselben Begriffe, versehen mit großen Anfangsbuchstaben, wie man sie in den dogmatischen Äußerungen auf höchstem theologischen Niveau antrifft, die über das Verhältnis zwischen Wort Gottes und Heiligen Schriften entscheiden.«

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

diesen Abstand näher zu bestimmen und beide Unterscheidungen aufeinander zu beziehen.

Im alltagssprachlichen Sinn seien Wort und Schrift (*parole et écriture*) von einer irreduziblen Polarität bestimmt bei gleicher Würde und gegenseitiger Anziehung (ebd.). Die Polarität beruhe auf der Differenz der Träger(-medien): Stimme als Träger des Wortes (bzw. Sprechens, *parole*) gegenüber ›äußeren Zeichen‹, die räumlich eingeschrieben seien. Damit trete die Zeitlichkeit der Gegenwart der Abwesenheit gegenüber, Präsenz und Absenz also sowie Dialog im *face-to-face* und Distanz zwischen Autor und Lesern.

Gleichwohl komme beiden »modes d'expression du discours« (ebd.) dieselbe Würde zu, ob nun in Mündlichkeit oder Schriftlichkeit. Ricœur meint, ein »Wettbewerb der Vorzüge« sei sinnlos und irreführend, weil im Grunde die gegenseitige »Anziehung« und »Verflechtung« entscheidend sei (ebd.). Darin *kann* man eine hermeneutische oder dialektische Voraussetzung steter Vermittelbarkeit sehen, die seiner eingangs angedeuteten ›Hermeneutik der Differenz‹ (der Kluft, *l'écart*) den prästabilierenden Horizont bietet. »Man kann abwechselnd von einem Eindringen der Schrift in die Mündlichkeit und von einer Förderung der Mündlichkeit durch die Schrift sprechen« (ebd.). Die Formulierung ist deswegen bemerkenswert, weil sie eine doppelte Dynamik und Wirkung *der Schrift* formuliert: Sie dringt in die Mündlichkeit ein und fördert sie. Damit erscheint sie nicht mehr als ›nur sekundär‹, sondern schon in sogenannten ›schriftlosen Gesellschaften‹ am Werk, in Körperbemalungen und Tätowierungen, Höhlenmalereien, Markierungen wie Einkerbungen und Einschnitten (ebd.). Systematisch grundsätzlicher formuliert führt Ricœur die »Erscheinungsbedingungen des Zeichens« an: »das Phänomen der Verräumlichung [espacement], das Derrida unterstrichen hat, und auch auf die subtile Distanz, die sich zwischen das Sagen und das Gesagte schiebt, zwischen die Aussage und das Ausgesagte, eine Distanz in der die Abwesenheit des Schreibers in seinem Geschriebene antizipiert« (ebd.) werde.

Materialität, Körperlichkeit und Räumlichkeit der Kommunikation kommen damit in den Blick, mit Hans U. Gumbrecht gesagt Phänomene des ›nicht-hermeneutischen Feldes‹, die nicht auf Verstehen, sondern auf die *Bedingungen* von Verständigung und Verstehen verweisen: Phänomene basalen Nichtverstehens also. Hier überschreitet oder unterläuft die Phänomenologie die Hermeneutik,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

indem die Schrift im Unterschied zur Stimme und Rede ihr eigenes Gewicht zeigt. Dabei belässt es Ricœur nicht, sondern fragt dialektisch dementsprechend nach der »Mündlichkeit innerhalb der Schrift« und verweist auf das Lesen, in dem Texte »so etwas wie eine *Stimme*« hervorrufen, die »narrative Stimme« (ebd., 98). Daraus bildet er die These: »Letztlich ist Lesen Hören« (ebd., 99). *Das* indes wird man nur mitvollziehen, wenn *doch* wieder ein Oralitätsprimat vorausgesetzt würde. Denn Lesen ist *Augen*arbeit, Handarbeit, Leibarbeit und nicht ›nur‹ Ohrenarbeit.

Waren soweit Wort (*parole*) und Schrift im generellen Sinne thematisch und werden vermittelt, allerdings nicht aufgehoben in einem Dritten, sondern chiastisch verschränkt, so werden auf diesem Hintergrund Wort und Schrift im theologischen Sinn erörtert. Dadurch sind *zwei* Unterscheidungen im Spiel: Wort und Schrift sowie Wort und Schrift, die aufeinander zu beziehen sind.

Ricœur unterscheidet hier eine vertikale von einer horizontalen Differenz bzw. ›Abstand‹ oder ›Kluft‹ (»l'écart vertical/horizontal«). *Vertikal* meint die Differenz von Wort und Wort (*parole/Parole*); *horizontal* meint den von profaner und theologischer Verwendung von Wort/Schrift und Wort/Schrift. Der vertikale sei ein Abstand der Transzendenz. Denn das Wort sei nicht von einer Stimme getragen, habe kein Angesicht, keinen Leib (»außer um den Preis untragbarer Anthropomorphismen«[66]). Dieser Transzendenzabstand übertrage sich auf das Verhältnis von Schrift zu Schrift. Denn die Bibel, zu lesen wie jedes Buch, sei als ›heilig‹ und ›kanonisch‹ »von allen anderen Schriften abzusondern« (ebd.). – Warum aber das Wort Gottes *nicht* Stimme, Angesicht oder Leib habe, wird von Ricœur im Dunkeln gelassen. Denn entweder wäre auf *Christus* als inkarnierten Logos zu verweisen, oder auf seine (ggf. ihm zugeschriebenen) Worte wie die *Gleichnisse*, oder aber auf *die* Schrift als ›Leib des Geistes Christi‹. So oder so wird damit von Ricœur das Wort Gottes in die Unsichtbarkeit und Leiblosigkeit hinein verlagert, was weder theologisch noch schrifttheoretisch nötig oder wünschenswert ist.

Er meint, dass sich »zwischen dem Wort Gottes und den heiligen Schriften ein mysteriöses Verhältnis« einstelle (ebd.). Warum

66 Ebd. Warum die ›untragbar‹ sein sollen, wo es sich doch ohnehin um Metaphern handelt, wird nicht geklärt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

›mysteriös‹? Hier ruft er den oben interpretierten Zirkel auf, dass das Wort die Schrift begründe, und die Schrift Ort der Offenbarung (*manifestation*) des Wortes sei, so dass das Wort für seine Gründung eben der Schrift bedürfe, die es offenbart. Und die Schrift könne nicht als solche Offenbarung gelten, ohne das Wort, das sie gründet.

Die Unterscheidung der vertikalen zur horizontalen Kluft sowie des Abstands von profaner und theologischer Verwendung von Wort und Schrift bzw. Wort und Schrift bereitet bereits eine Vermittlung vor, die dann eine Kreuzung oder ein Chiasmus von vertikal und horizontal zu sein insinuiert. Was theologisch von Ricœur an *der* Schrift erarbeitet wird, gilt auch für Schriften im weiteren Sinne – und was dort zu erheben ist, sind auch Verfahren *der* Schrift. Dass es um beides zugleich gehen und beiderseits gelten könne, ist sc. eine hermeneutische Wette *Ricœurs*, »um dort die Verfahren zu identifizieren, mit denen die biblischen Autoren die Ressourcen des alltäglichen Wortes und der alltäglichen Schrift mobilisieren, um das Wort des Anderen sprechen zu lassen und ihm die Vermittlung einer geeigneten Schrift anzubieten« (»pour laisser parler la Parole de l'Autre et lui offrir la médiation d'une écriture appropriée«).[67]

Dass die biblischen Autoren zwar Autoren der Schrift sind, aber dazu Schrift produziert haben, ist die kaum (mehr) strittige Voraussetzung. Ob damit auch das Wort unvermeidlich der Worte bedarf, so wie die Schrift der Schriften, ist zu vermuten; wird aber von Ricœur latent gelassen. Entscheidend und gravierend ist die Formulierung, es gehe darum, das ›Wort des Anderen sprechen zu lassen‹. ›Der Andere‹ wird hier aufgrund der Großschreibung wohl nur Gott meinen können, da es bei Wort um *sein* Wort gehen dürfte. Menschenwort in Schriftgestalt dient dann dazu, Gott sein Wort sprechen zu lassen: darin und dadurch. Kurzum, Schrift *ist* nicht einfach Wort Gottes, ist es aber auch nicht *nicht*, sondern ist ›Offerte‹ an Gott, darin und dadurch zu sprechen. Wobei das Wort Gottes dann nicht Rede sein kann, sondern Schrift wird – wenn er diese Offerte annähme. Denn das Wort des Anderen bedarf eines Mediums, als welches die Schrift geschrieben wurde, um durch

67 GH, 100. Ricœur, *L'enchevêtrement de la voix*, 237: »Les écrivains bibliques mobilisent les ressources de la parole et de l'écriture ordinaires pour laisser parler la Parole de l'Autre et lui offrir la médiation d'une écriture appropriée.«

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gottes Aneignung derselben zum Medium seines Wortes zu werden (»la médiation d'une écriture appropriée«).

Die ›eigene Konstruktion‹, das Menschenwort der Schrift, wird gegeben, übergeben, überantwortet als Medium der Ermöglichung, den Anderen sprechen zu *lassen*: ihm also die Schrift als Medium anzubieten, in der Hoffnung des Glaubens, dass er diese Gabe empfängt, annimmt und sich aneignet. Hier kommt nochmals der ›*andere Logos*‹ ins Spiel, der als anonyme Nennung Christi oben bereits im Spiel der Deutung war.

Ricœurs Pointe kann man deuten als These zur *Schrift als Gabe an Gott*, um ihm Worte zu *geben*, ihm qua Schrift als Schrift einen Sprachraum zu eröffnen, also um das Wort Gottes lesbar werden zu lassen, sofern er sich diese Gabe gefallen lässt und aneignet. Die hermeneutische Perspektive Ricœurs operiert also *nicht* nach Maßgabe eines Duals von Menschenwort *versus* Gotteswort, der zerfiele, wenn er nicht von ›Gottes Selbstkommunikation‹ zusammengehalten würde, sondern nach Maßgabe einer Differenz, die in ihrer Verschränkung die wechselseitige Verwiesenheit aufeinander zeigt. *Kein Wort ohne Schrift, keine Schrift ohne Wort. Keine Schrift ohne Schrift, kein Wort ohne Wort. Daher gilt dann auch kein Wort ohne Schrift als Schrift.*

An der Urszene der Gabe des Gesetzes am Sinai sei das exemplarisch gezeigt. Dort hat man es mit zweierlei Schrift zu tun, einer bekanntlich verlorenen Urschrift Gottes selbst und der Zweitschrift von Hand des Mose: »Schrift Gottes« gemäß der Worte »Ich will dir die Steintafeln geben, die Weisung und die Gebote, die ich aufgeschrieben habe. Du sollst das Volk darin unterweisen« (GH, 102; Ex 24,12 und 32,15 f.). Nachdem diese Schrift ›im Affekt‹ zerschmettert wurde im Konflikt von Schrift und Bild mit seinem Bruder Aaron, geht es in einer ›Rekapitulation‹ ans Werk der zweiten Schrift, die Mose schreibt: »Er schrieb die Worte des Bundes, die zehn Worte, auf Tafeln« (Ex 34,28); »Mose schrieb alle Worte des Herrn auf« (Ex 24,3 f.), und: »Darauf nahm er die Urkunde des Bundes und verlas sie vor dem Volk« (Ex 24,7).

Was macht Ricœur aus dieser (literarkritisch analysierbaren) Doppelung? Er fragt: »Schrift Gottes oder Schrift des Mose? Die Unschlüssigkeit wird zweifellos sorgfältig aufrecht erhalten und die Ambiguität bewusst gewahrt« (ebd.). Nur ist zum einen auf ewig geklärt und geschrieben: die ›zuhandene‹ Schrift ist *nicht* die von

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gott geschriebene. Denn die Urschrift ist zerschmettert und verloren. Das wäre mit Derrida näher auszubuchstabieren. Ricœur wagt sich hier weit in Richtung dessen: »Auf der einen Seite gibt es am Ursprung des Gesetzes kein Wort ohne Schrift. Hingegen artikuliert sich das Gesetz, insofern es vom Wort getrennte Schrift ist, ›in Bezug auf die Abwesenheit des Gesetzgebers‹ (Beauchamp)« (GH, 103). Die schrifttheoretische und *theologisch* pointierte These wird bestätigt und *zeigt* sich *in* der Schrift als einer *Schrift von der Schriftwerdung*. Auch wenn die Urschrift Gottes perdu ist, ist auch die Zweitschrift absolutes Medium, dessen Gott nicht entbehren kann, wenn denn sein Wort vernehmbar werden soll.

»So kann man sagen, dass das Gesetz Wort ist als Ursprung der Vorschrift, der Vorladung, aber Schrift, insofern der Gesetzgeber *sich entfernt*« (ebd.). Schrift, hier die *Zweit*schrift, ist damit nicht nur Repräsentation der *intentio auctoris* oder Repräsentation ›des Gesetzes‹, sondern Präsenz des Gesetzes *als* Schrift, und zugleich *Realabsenz* des Urhebers – um willen der Realpräsenz der Schrift als Schrift.[68] »Nun aber biegt diese ›Deuterose‹, wie Paul Beauchamp sagt […] gewissermaßen das Wort zu unseren Wörtern hin und zugleich zur Schrift, die seine Energie bewahrt und ihm Dauerhaftigkeit verleiht« (GH, 105). Die Dauerhaftigkeit des Wortes in der indirekten Darstellung als Schrift ist leicht nachvollziehbar, trotz aller Vergänglichkeit der Schrift als Schrift. Dass sie aber auch die *Energie* des Wortes bewahre, ist strittig. Denn die würde man eher in Form der lebendigen Rede (Gottes, der Verkündigung) erwarten und in dem *Geist*, der lebendig macht und den Buchstaben auferweckt, oder im *Leser*, der als inspirierter erst von der Energie getrieben sei, die ihn geistvoll lesen lässt.

Ricœur versteht offenbar diese Energie als *gebunden* und *durch* die Schriftlichkeit wirksam. *Die* Schrift ist dann die notwendige Medialität der Selbstkommunikation Gottes, gewissermaßen die mediale Möglichkeitsbedingung dessen. *Wenn* man denn so kataphatisch formulieren will. Hermeneutisch gewendet hieße das eher, in der Schrift als Selbstkommunikation der Glaubenden und als Kommunikationsmedium der Kirche wird die leibliche, materiale

68 Vgl. Ricœur, *Phénoménologie de la Religion*, 70: »Que la Loi est parole quant à l'origine de l'appel, de la convocation, de l'injonction mais écriture en tant que le législateur s'absente.«

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und schriftliche *Medialität von Kommunikation mit Gott* manifest und thematisch. Daher wird *durch* die Schrift auffällig und in der Schriftreflexion klärungsfähig, dass im Gottesverhältnis Medialität in ihrer Materialität conditio sine qua non ist. Wenn dem so wäre, ist für Gottes Verhältnis zum Menschen diese mediale Kondition unüberspringbar. Auch für Gottes Wort ist Schrift das notwendige Medium. – Das kann als metaphysischer Fehlschluss erscheinen, wenn man es als Behauptung über ›Dinge‹ missverstünde. Es wird indes medienphänomenologisch und -hermeneutisch verständlich als (indirekte) These des *sola* scriptura *für Gott*. Hier zeigt sich, dass im Verhältnis von Wort und Wort wie von Schrift und Schrift in konkreter Weise Medientheorie getrieben wird, am Ort der Religionsphänomenologie.

Denn mit der Schrift als Schrift zeigt sich die materiale Möglichkeitsbedingung seiner Wahrnehmbarkeit und Verstehbarkeit dessen, wovon die Schrift handelt und was sie als ihren Grund und Sinn bezeugt. Praxeologisch heißt das, Gottes Wort kann nicht gegeben, genommen, gelesen, gebraucht werden, ohne seine materielle Medialität. Aber als solche, als materielle Medialität, ist *die* Schrift ›*Realabsenzmedium*‹: Vergegenwärtigung des Abwesenden *als* Abwesenden, Präsenz des Entzogenen als Entzug seiner Präsenz. Nicht als ›Repräsentation‹, sondern Präsenzphänomen, nun aber nicht als kataphatische Selbstpräsenz (wie eine kataphatische ›Selbstkommunikation‹ Gottes), sondern als apophatische, *negativistische Präsenz im Entzug des ›Ursprungs‹*.[69]

Nachdem er die drei Teile der hebräischen Bibel durchdacht hatte, Tora, Propheten und Weisheitsschriften, führt er *le Livre* ein, das Buch. Die Großschreibung dürfte hier schlicht die Bibel anzeigen, es sei denn, es würde als Schrift und damit als Medium des Wortes Gottes verstanden, also als Transzendenzmedium. Wenn aber »das Wort ›Bibel‹ selbst auf das Buch als Zusammenfassung der Schriften hinweist«[70], ist es kraft der Großschreibung mehr als

69 Trotz aller Negativistik (in der sich die bildkritische Theologie Israels zeigen mag oder der hugenottisch getönte Protestantismus Ricœurs) ist systematisch hier eine Gegenwendung angezeigt. Denn die von Ricœur selbst unterstrichene *Dauerhaftigkeit* der Schrift hat eine bildhafte Phänomenalität. Das wird unten noch grundsätzlicher als *Schriftbildlichkeit* ausgeführt werden.

70 GH, 110, vgl. ebd., 105.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nur ein Buch. Aber es partizipiert offenbar wie die Schrift an einer generellen Struktur: der von Geschlossenheit und Offenheit. Damit wird die Praktik des Öffnens und Schließens eines Buches, womöglich auch die Schließung der Kanonisierung und die Öffnung durch Interpretation aufgerufen, die zum hermeneutischen Modell für den Umgang mit dem Buch wird: Bei aller Schließung sei es offen und darin für die Öffnung durch die Interpretation disponiert. Das könnte also verschieden begründet werden, ist es doch implizit eine These von der *Insuffizienz* der Schrift in ihrer Gestalt als Buch. Von Ricœur wird dafür das *Außerhalb* (GH, 112) des Buches aufgerufen, »un hors texte«[71]: alttestamentlich das Volk Israel, neutestamentlich das ›Volk Gottes‹ – so weit, dass es »auch uns umfaßt« (GH, 113). Damit *öffnet* sich das Buch auf die infiniten Interpretationen in einem, so Ricœur, ›geregelten Pluralismus‹: »Der geregelte Pluralismus [...] ist das Ergebnis dieser Dialektik von Offenheit und Geschlossenheit des Buches selbst ebenso wie der Interpretation, die auf sie antwortet« (GH, 114).

Bei allem erklärten Willen Ricœurs, auf Hegel zu verzichten, kann er der Versuchung nicht widerstehen, seine These der ›Verflechtung von Stimme und Schrift‹ letztlich doch kraft des Geistes als prästabil vermittelt auszugeben, allerdings nicht gleich generell, sondern singulär für *die* Schrift des *heiligen* Geistes. Dass es um diesen singulären Geist *Christi* geht, wird im Französischen durch die Großschreibung *l'Esprit* von Ricœur markiert: »Die christlichen Gemeinschaften haben einen Ausdruck dafür, was solcherart sowohl das Buch als auch die Interpretationen abschließt und öffnet. Dieser Ausdruck bezeichnet das Ungesagte unserer gesamten Betrachtung, nämlich den Geist [!]. Man sollte nicht sagen: Wort, Schrift, Religion [!]; sondern: Wort, Schrift, Geist [!]. Es ist der Geist [!], der den größten Zirkel entwirft, innerhalb dessen das Wort und die Schrift, die Schrift und die bekennende Gemeinschaft sich gegenseitig konstituieren. Der Glaube, wie er von den Gläubigen bekannt wird, aber auch, wie er in Imagination und Wohlwollen unter Aussetzung des Glaubensvollzugs verstanden werden kann, besteht also darin zu glauben, dass das ›innere Zeugnis des Heiligen Geistes‹ – seitens der Gemeinschaften der Hörenden und der Interpretierenden – und die Inspiration, die den Schriften von diesen

71 Ricœur, *L'enchevêtrement de la voix*, 246.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gemeinschaften zugeschrieben wird, das Werk ein und desselben Geistes sind [!]« (GH, 114 f.): »l'œuvre d'un seul et même Esprit«[72].

Wenn dieser Geist es sei, der die von Ricœur explizierten Zirkel kreativ und belebend und die Verschränkung nicht konfliktiv, sondern konstruktiv werden lässt, dann – das unterlässt Ricœur – ist auch vom Geist zu sagen, was vom Wort ausgeführt wurde: dass es nicht ohne Rekurs auf die Schrift vernehmbar wird. Kein Geist ohne Geist, kein Geist ohne Wort, kein Wort ohne Schrift – und daher keine Schrift ohne Schrift, Wort und Geist. Gegenläufig gälte prästabil vermittelt (?) auch, keine Schrift ohne Geist – so wie kein Geist ohne Schrift – und Interpretation, als Medium dieses Geistes.

Dabei ist dann doch eine gravierende Horizonterweiterung von *Ricœurs* Phänomenologie des Geistes der Religion zu erkennen: Schrift in ihrer Schriftlichkeit wird phänomenal relevant, weil Religion und deren Phänomenologie am Leitfaden der Schrift durchgeführt wird. Daher wäre, Ricœur weiterführend, Schrift als *Leib des Geistes* zu entfalten.

9. Postscriptum: Schrift im Rückblick – im Rückblick Schrift

Ricœur macht in den beiden hier fokussierten Texten einen schrifttheoretisch bemerkenswerten *Gebrauch* von der Schriftlichkeit der Schrift. Im Wechsel von *Klein- und Großschreibung*[73] wird der spezifisch durch die Schrift *als Schrift* eröffnete Operationsraum visueller Differenzierung genutzt. Die für seine Ausführungen entscheidende und tragende Differenz ist weder zu Hören noch zu Lesen (wie sich im Test des Vorlesens zeigen würde). Es sind genuin und allein *zu sehende* Differenzen, die einen Unterschied in Referenz und Bedeutung *machen*. Ein Hörbuch könnte diese Differenz *nicht* machen (es sei denn durch auffällige Betonung). Umso auffälliger ist es, wenn Ricœur in der Lektüre eine »Berufung dazu, nicht nur gesehen, sondern auch gehört zu werden« (GH, 98 f.). findet. Hier

72 Ricœur, *L'enchevêtrement de la voix*, 247.

73 In der deutschen Übersetzung von Veronika Hoffmann noch deutlicher differenziert durch die Kapitälchen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kann man erwidern: nicht nur zu hören, sondern auch zu sehen. Denn die *Schrift*differenz (um nicht *différance* zu sagen) ist hier derart tragend und gewichtig, dass sie ohne das Sehen unsichtbar bliebe und ohne dieses Sehen nicht das entsprechende Verstehen provoziert würde. Die Verkennung dieser Schriftbildlichkeit bzw. des visuellen Operationsraums der Schrift wird von Ricœur leider *nicht* ›gesehen‹, jedenfalls nicht reflektiert und expliziert. Man könnte das für einen bloß operativen Gebrauch von Schrift als Schrift halten, wenn es nicht um die tragende Differenz darin ginge.

Ricœur andernorts übliche und weitreichende Präferenz für den *Text* mit Lektüre als Verstehen, statt *Schrift* mit Sehen und Nicht-Verstehen ist, wie gesehen, nicht ohne Ambivalenzen, nicht ohne Stärken *und* Schwächen. Er favorisiert und fokussiert:

- *Sinn*, unter Abblendung der Sinnlichkeit, der Materialität und des Nicht-Sinns;
- *Verstehen*, unter Abblendung von Nichtverstehen und dem nicht-hermeneutischen Feld;
- *Lektüre*, unter Abblendung des Sehens und der Schriftbildlichkeit;
- *Text*, unter Abblendung seiner Textilität;
- *Einverständnis* als Ziel, unter Abblendung von starker Differenz und Dissens;
- *Interpretation* und *Potenzialität*, unter Abblendung von Macht und Gewalt (auch Deutungsgewalt);
- *Rezeptivität*, mit Relativierung der Passivität, sowie
- *relative* Alterität, unter Abblendung *radikaler* Alterität.

Die Liste ließe sich weiterführen. Nur seien damit nicht die Stärken von Ricœurs Fokus verkannt, exemplarisch etwa, Offenbarung als Sinn-Ereignis zu begreifen, vor allem die Auferstehung (nicht das Kreuz). »Es zeigt sich jetzt, in welchem Sinne die biblische Hermeneutik zugleich ein einzelner Fall der [...] allgemeinen Hermeneutik und ein einzigartiges Phänomen ist. Sie ist ein einzelner Fall, weil das neue Sein, von dem die Bibel spricht, nur in der Welt dieses Textes zu suchen ist, der ein Text unter anderen ist. Sie ist ein einzigartiger Fall, weil alle Einzelreden auf einen Namen bezogen sind, der Schnittpunkt und Maß der Unvollkommenheit aller unserer Rede

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von Gott ist, und weil dieser Name mit dem Sinn-Ereignis, das als Auferstehung gepredigt wird, unlöslich verbunden ist.«[74]

Diese Verschränkung von allgemeiner und biblischer Hermeneutik führte allerdings erst in den hier näher erörterten (und von ihm exkludierten, separierten) Schlusspartien der *Gifford Lectures* zu einer genaueren Phänomenologie der *Schrift* als dem materialen Medium einer Phänomenologie der Religion. Ricœur selber konnte das als ebenso wichtig wie doch auch nur zu überschreiten deuten, im Rückblick seiner intellektuellen Autobiographie. Denn dort notierte er: »Die Faszination für die Schrift und die Textualität, die einige meiner Schriften der siebziger Jahre kennzeichnet, deckte ihrerseits ihre eigenen Grenzen auf, welche die Rückkehr ›Vom Text zur Handlung‹ hervorheben sollte (das ist der Titel meines Sammelbandes *Essais d'herméneutique II* von 1986, dessen zeitlich letzte Texte auf die folgende – von *Temps et récit* beherrschte – Periode vorgreifen). Dieses Bestehen auf der Vermittlung durch die Schrift hatte zumindest das Verdienst, das Cartesianische, Fichtesche und – zum Teil auch – Husserlsche Ideal einer Transparenz des Subjekts für sich selbst aus meiner Sicht endgültig zunichte zu machen. In dieser Hinsicht beherrscht die Subjektivität des Lesers den Sinn des Textes nicht mehr als die des Autors. Die semantische Autonomie des Textes ist hier wie dort gleich. Sich verstehen bedeutet für den Leser, sich vor dem Text zu verstehen und von ihm die Bedingungen des Auftauchens eines Selbst zu empfangen, das vom Ich verschieden ist und das von der Lektüre hervorgebracht wird.«[75]

Wäre dann nicht nochmals von der ›Befreiung der Schrift‹[76] zu sprechen im *genitivus subjectivus*: nicht nur als ›Geburt des Textes‹, sondern als ›Geburt des Lesers‹? Wäre die Schrift dann womöglich

74 GH, 42 f.; vgl. Ricœur, *Die Hermeneutik des Zeugnisses*, in: GH, 7–40.

75 TP, 53 f. Vgl. ebd., 54: »Vermittlung, die im Inneren des Selbstverständnisses durch Zeichen, Symbole und Texte geleistet wird«

76 TP, 82: »Dieser Unterschied zwischen dem Akt der Lektüre und dem Akt des Dialogs bestätigt unsere Hypothese, daß die Schrift eine mit dem Sprechen vergleichbare, zu ihm parallele Realisierung ist, die es vertritt und gewissermaßen zurückhält. Deshalb konnten wir sagen, daß das, was zum schriftlichen Ausdruck gelangt, der Diskurs als Absicht ist, etwas zu sagen, und daß die Schrift eine unmittelbare Inskription dieser Intention ist, selbst wenn die Schrift historisch und psychologisch damit begonnen hat, die Zeichen des Sprechens graphisch zu transkribieren. Diese Befreiung der Schrift, die sie an die Stelle des Sprechens setzt, ist der Vorgang der Geburt des Textes.«

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

operatives Medium einer Befreiung – mit Befreiungspotential für die Leser?

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Pierre Bühler

Die Bibel durchdenken

Philosophische und biblische Hermeneutik

1. Zum Einstieg (1313) | 2. Etappen von Ricœurs Beschäftigung mit biblischen Texten (1316) | 2.1 Bibelbezüge in frühen Aufsätzen (1316) | 2.2 Biblische und antike Symbolik des Bösen (1318) | 2.3 Überkreuzung der Methoden (1319) | 2.4 Im Gespräch mit Rudolf Bultmann (1320) | 2.5 Die Wende zum Text und deren Folgen (1322) | 2.6 Metapher und Gleichnis (1324) | 2.7 Narrativität als literarische Grundgestalt der Bibel (1325) | 2.8 Das Selbst im Spiegel der Schrift (1326) | 2.9 Die Dialektik von Liebe und Gerechtigkeit (1328) | 3. *Penser la Bible* (1329) | 3.1 Zum Lebenskontext des Buches (1329) | 3.2 Grundabsicht und Methode (1330) | 3.3 Inhalt und Aufbau (1333) | 3.4 Am Schnittpunkt zwischen biblischer und philosophischer Hermeneutik (1336)

1. Zum Einstieg

In einem Aufsatz, den Ricœur erstmals 1975 veröffentlicht hat,[1] beschreibt er die Beziehung zwischen philosophischer und biblischer Hermeneutik als »ein komplexes Verhältnis gegenseitiger Inklusion« (TA, 119). Einerseits geht die Bewegung von der philosophischen zur biblischen Hermeneutik, weil diese wie eine Anwendung jener betrachtet werden kann: Es wird dieselbe interpretatorische Begrifflichkeit gebraucht, nur auf eine bestimmte Textsammlung angewandt. In diesem Sinne ist »die biblische Hermeneutik eine

1 P. Ricœur, *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique*, in: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986 [=TA], 119–132. In P. Ricœur, E. Jüngel, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974 [=M], wird dieser Aufsatz unter dem Titel *Philosophische und theologische Hermeneutik* auf Deutsch veröffentlicht, wobei er zusammengefügt wird mit dem Aufsatz *La fonction herméneutique de la distanciation* (vgl. TA, 101–117), und zwar so, dass die einzelnen Abschnitte der zwei Aufsätze vermischt und in veränderter Reihenfolge wiedergegeben werden. Auch sind gewisse Übersetzungsentscheidungen problematisch: So wird z. B. »biblique« immer mit »theologisch« übersetzt, was gewissen Akzentsetzungen bei Ricœur widerspricht (obschon zwar sein Sprachgebrauch manchmal auch etwas schwanken kann). Deshalb wird hier mit dem Text in TA gearbeitet.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Regionalhermeneutik in Hinsicht auf die philosophische, die als allgemeine Hermeneutik konstituiert ist«. Doch ist das »nur die Hälfte [der] Arbeitshypothese«, denn andererseits »zeigt die biblische Hermeneutik so originelle Kennzeichen, dass sich das Verhältnis allmählich umkehrt, und die biblische Hermeneutik sich schließlich die philosophische als ihr eigenes *organon* unterwirft«.[2] Dieses Spiel umgekehrter Verhältnisse will Ricœur in diesem Aufsatz entziffern.

Was hier in aller Kürze skizziert wird, könnte zu einem Grundmodell von Ricœurs Umgang mit der Bibel überhaupt verallgemeinert werden. Seine regelmäßigen Arbeiten im Umfeld der Bibelinterpretation und Kontakte mit Bibelwissenschaftlern sind also nicht nur Anwendungsübungen des Philosophen; vielmehr wird beim Interpretieren von Bibeltexten zugleich Entscheidendes für die philosophische Hermeneutik entdeckt, so dass das Verhältnis in der Tat hin und her geht. Um es mit der Überschrift des Buches[3] zum Ausdruck zu bringen, das im Schlussteil dieses Aufsatzes ausführlich behandelt werden soll: Es lohnt sich, die Bibel zu durchdenken (*Penser la Bible*), weil die Bibel zum philosophischen Denken anspornt, inspiriert, und so den Philosophen neue Einsichten entdecken lässt.

Dass es Ricœur bei seinen vielfältigen Gesprächen mit der Theologie vornehmlich auf die Bibelexegese ankam, bringt er selbst zur Sprache, indem er, in Abgrenzung gegen die undurchsichtige und autoritäre Gestalt und die spekulative Gefahr der kirchlichen Dogmatik, betont, es sei eine alte Überzeugung von ihm, »dass das Gegenüber des Philosophen in dieser Form der Diskussion nicht der Theologe«, also der Dogmatiker, der systematische Theologe sei.[4] Es zeigt sich dabei, dass es ihm eben um die Texte und deren Interpretation geht: Deshalb ist das angemessene Gegenüber »der vom Exegeten aufgeklärte Glaubende […] der Glaubende, der sich zu verstehen sucht, indem er die *Texte* seines Glaubens besser versteht« (GH, 43).

2 Alle Zitate TA, 119.

3 A. LaCocque, P. Ricœur, *Penser la Bible*, Paris 1998 [=PB].

4 P. Ricœur, *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*, Freiburg i. Br., München 2008 [=GH], 43. – An diese Abgrenzung hat er sich nie streng gehalten, denn sie hat ihn nicht daran gehindert, sich mit Barth, Bonhoeffer, Ebeling oder Jüngel zu befassen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diese ständige Beschäftigung mit den Bibeltexten hat manchmal bei philosophischen Kollegen, die von religiösen Bezügen Abstand nahmen, Kritik ausgelöst, so dass Ricœur wiederholt auch darüber Rechenschaft ablegen musste, wie sich diese zwei Stränge seines Schaffens zueinander verhalten.[5] Zwar ist hier darauf hinzuweisen, dass Ricœur in den letzten Jahrzehnten nicht der einzige Philosoph war, der sich mit biblischen Texten befasste: Exemplarisch kann man etwa auf Alain Badiou oder Giorgio Agamben hinweisen. Und wenn Ricœur sagt: »[S]olange ich mich zurückbesinnen kann, bin ich immer auf zwei Beinen gegangen«,[6] so könnte man das ganz ähnlich auch von Emmanuel Levinas im Umgang mit seiner jüdischen Tradition sagen.

In seiner Beschäftigung mit der Bibel war Ricœur stets in regem Gespräch mit Bibelexegeten sowohl evangelischer als auch katholischer Konfession. Zugleich interessierte er sich aber auch für andere Zugänge zu den biblischen Texten, vor allem sprach- und literaturwissenschaftliche, die ihm erlaubten, die Bibel als Literatur, ihre sprachlich-poetische Dimension zu betrachten. So wird er sich etwa intensiv mit der strukturalistischen Textanalyse auseinandersetzen, wie wir noch sehen werden. In den 1980er Jahren wird sich die Begegnung mit dem 1982 erschienenen Buch *The Great Code* des kanadischen Literaturkritikers Northrop Frye prägend auswirken.[7]

Ab und zu hat sich Ricœur ebenfalls in homiletischer Situation mit biblischen Texten befasst, indem er sich der Rolle des Predigers annahm, etwa in seiner Kirchengemeinde in Frankreich oder in der Rockefeller-Kapelle der Universität Chicago.[8] Diese Aufgabe unterschied er jedoch streng von der philosophischen Reflexion des Hermeneutikers.

---

5 Vgl. P. Bühler, *Reformatorisches Erbe bei Ricœur* in diesem Band.

6 P. Ricœur, *La critique et la conviction.* Entretiens avec F. Azouvi et M. de Launay, Paris 1995 [=CeC], 211.

7 1984 bereits auf Französisch erschienen: N. Frye, *Le Grand Code. La Bible et la littérature*, Paris 1984; dt.: *Der große Code. Die Bibel und Literatur*, Salzburg 2007.

8 Z. B. *Listening to the Parables: Once More Astonished* (1974), zu drei Gleichnissen in *Matthäus 13* oder *Whoever Loses Their Life for my Sake Will Find It* (1984), zu *Matthäus 16,25*; beide ins Französische übersetzt in: P. Ricœur, *L'herméneutique biblique*. Présentation et traduction par F.-X. Amherdt, Paris ^{2}2010, 256–265 und 266–272.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im Folgenden sollen die wichtigsten Etappen von Ricœurs Beschäftigung mit biblischen Texten nachgezeichnet werden. Diese Darstellung beansprucht keine Vollständigkeit im Detail, sondern versucht, summarisch gewisse Schwerpunkte wahrzunehmen und auf einer zeitlichen Linie einzuordnen. Sie kulminiert dann in einer ausführlichen Besprechung des 1998 zusammen mit dem Bibelexegeten André LaCocque verfassten Buches *Penser la Bible*.[9]

2. Etappen von Ricœurs Beschäftigung mit biblischen Texten

2.1 Bibelbezüge in frühen Aufsätzen

In den frühen Jahren seiner Karriere sind bereits Bezüge auf biblische Texte zu beobachten. Der Umgang mit ihnen bleibt aber eher auf der Ebene der Meditation. Interessant ist jedoch, dass sich damit immer philosophische Einsichten erschließen, was hier schon die enge Verbindung von biblischer und philosophischer Hermeneutik offenbart, auch wenn diese Begriffe noch nicht gebraucht werden. Das sei kurz mit drei Beispielen illustriert.

In der *Revue du Christianisme social* erschien 1958 unter dem Titel *Les aventures de l'État et la tâche des chrétiens*[10] eine Studie, die gleich zu Beginn betont, dass die Bibel einen doppelten Zugang zum Staat entfaltet: Einerseits unternehme der Apostel Paulus in *Römer 13* eine schwierige Rechtfertigung, indem er mit der Figur des Magistraten betont, die Obrigkeit sei von Gott zum Wohl der Menschen eingesetzt, während im Kapitel 13 der johanneischen Apokalypse die Gefahr der Entwicklung zur Gewalt und Tyrannei mit der Figur der Bestie thematisiert werde. Aus dieser »doppelten Lektüre« folgert Ricœur eine kleine Staatsphilosophie, in Form von zwei miteinander eng verbundenen Grundaufgaben im Umgang mit dem Staat, die nicht nur für die Christen, sondern zugleich viel allgemeiner für

9 Zum Thema allgemein, vgl. P. Bühler, D. Frey, L. Kaennel (éd.), *Paul Ricœur: un philosophe lit la Bible. À l'entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique*, Genf 2011.

10 Wieder aufgenommen in der Zeitschrift *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique,* no. 76–77 (2003), 79–89.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

alle Bürgerinnen und Bürger gelten, als »unsere doppelte politische Aufgabe«: »[W]ir müssen *zugleich* die politische Institution im Sinne einer größeren Rationalität verbessern und eine Wachsamkeit ausüben gegenüber dem *Missbrauch der Gewalt*, der der staatlichen Macht stets inhärent ist.«[11]

Auch im Aufsatz *Der Sozius und der Nächste*, der erstmals 1954 erschien und dann in den Sammelband *Geschichte und Wahrheit* aufgenommen wurde,[12] ist der Ausgangspunkt eindeutig biblisch: Um die Beziehung zum Nächsten zu erläutern, zitiert und kommentiert Ricœur das Gleichnis des guten Samariters aus *Lukas 10*. Um dieser Geschichte auch ihren eschatologischen Sinn zu verleihen, verbindet er sie mit dem endzeitlichen Gleichnis in *Matthäus 25*, wo sich erst offenbaren wird, dass in unserem Verhalten zu den Kleinen das Verhältnis zu Jesus Christus stets auf dem Spiel stand. Dieser doppelte biblische Einstieg erlaubt es Ricœur, auch hier eine Zweiheit zu entwickeln: Mit dem »Nächsten« verbinden sich »kurze«, unmittelbare Beziehungen von Mensch zu Mensch, während der Sozius »lange«, institutionell vermittelte zwischenmenschliche Beziehungen meint. Anstatt diese zwei grundlegenden Beziehungstypen gegeneinander auszuspielen, erarbeitet Ricœur ein dialektisches Verhältnis zwischen ihnen, getragen von der Überzeugung, dass es »letzten Endes […] die Barmherzigkeit [ist], welche die Beziehung zum Sozius und die Beziehung zum Nächsten bestimmt, indem sie beiden eine gemeinsame *Intention* verleiht« (GW, 124).

Auch in unserem dritten Beispiel, *Das Bild Gottes und das Epos des Menschen* (GW, 124–147), wird die philosophische Reflexion biblisch verankert. Ausgehend von *Gen 1,26*: »Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bild und Gleichnis«, entwickelt Ricœur, mit Hilfe patristischer Gedanken, vor allem von Irenäus von Lyon, eine epische Sicht auf den als Ebenbild Gottes verstandenen Menschen. Was wird aus dem mit dieser göttlichen Bestimmung ausgestatteten Menschen in der Geschichte? Welchem Übel wird er ausgesetzt, und welche Erlösung ist ihm verheißen? Um an diesen Fragen zu arbeiten, greift Ricœur auf Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* zurück, um zu zeigen, wie Besitz in Habsucht, Macht in Herrschsucht und Geltung in Ehrsucht verfallen, und wie sich eine

11 Ricœur, *Les aventures de l'État et la tâche des chrétiens*, 84 f.

12 P. Ricœur, *Geschichte und Wahrheit*, München 1974 [=GW], 109–124.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erlösung aus Hab-, Herrsch- und Ehrsucht konzipieren lässt, die dem Menschen erlaubt, zu seinem hohen Ziel der Gottesebenbildlichkeit zurückzufinden.

2.2 Biblische und antike Symbolik des Bösen

Waren die soeben angeführten Beispiele eher meditativer Art, so folgt nun eine viel strenger exegetisch geführte Untersuchung der biblischen Urgeschichten, im Rahmen des dritten Bandes der *Philosophie des Willens*, des zweiten Teilbandes von *Endlichkeit und Schuld*, der *Symbolik des Bösen*.[13] Der erste Teilband hatte phänomenologisch die Fehlbarkeit des Menschen bis hin zur Möglichkeit der Verfehlung reflektiert, das heißt: bis auf die Schwelle zur Schuld, nicht aber bis in die Schuld hinein. An dieser Stelle vollzieht Ricœur einen methodischen Sprung: Eine weitere Betrachtung kann erst wieder nach bereits vollzogener Schuld, im Rückblick, als Nacherzählen des Schuldigwerdens erfolgen. Diese Nacherzählung des Schuldigwerdens findet Ricœur in den mythologischen Ur- und Endgeschichten der religiösen Traditionen. Deshalb entfaltet dieser dritte Band eine *Symbolik des Bösen*. Im Gespräch mit Bibelexegeten interpretiert Ricœur die biblischen Ur- und Endgeschichten im antiken Umfeld. Ausgehend von einer Auslegung der drei Ursymbole »Makel«, »Sünde« und »Schuld«[14] erforscht Ricœur im zweiten Teil[15] vergleichend vier unterschiedliche Mythen vom Anfang und vom Ende des Bösen: das Schöpfungsdrama, in dem der Schöpfergott mit dem Chaos kämpft; die griechische Tragik eines bösen Gottes, der den Menschen verführt und ins Unheil stürzt; den Adamsmythos, der erzählt, wie der Mensch in einem »Sündenfall« aus der Schöpfungsordnung stürzt; die gnostische Auffassung der Seele, die von ihrer Verbannung in den Leib erlöst werden muss.

Ziel dieser Symbolik ist eine philosophische »Wiederaufnahme« des Mythos, so, dass immer darauf geachtet wird, wie sich diese Mythen im menschlichen Leben nachvollziehen lassen, wie sie das

13 P. Ricœur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg i. Br., München 1971/^{3}2002 [=SdB].

14 Ricœur, SdB, 1. Teil, 7–181.

15 Ricœur, SdB, 2. Teil, 183–393.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ständige Verfangensein des Menschen im Bösen zum Ausdruck bringen.

2.3 Überkreuzung der Methoden

In den 1960er Jahren wird sich Ricœurs Arbeit an den biblischen Texten auf unterschiedlichen Wegen vollziehen. Er hatte sich bis jetzt vor allem mit den Methoden der Phänomenologie und der Bibelexegese befasst. Der Aspekt der Symbolik, mit der er seine *Philosophie des Willens* schloss, führt ihn nun aber dazu, sich mit der symbolischen Traumdeutung in Freuds Psychoanalyse zu befassen. Aus diesem intensiven Freud-Studium geht der große, in der französischen Originalfassung 1965 erschienene *Versuch über Freud* hervor, mit dem Titel *Die Interpretation*.[16] Diese Überschrift zeigt, dass Ricœur hier nun grundlegend reflektiert, was denn überhaupt Hermeneutik sei. Denn bei Freud entdeckt er eine ganz andere Interpretationsmethode als die, die er bis jetzt praktizierte. In der Phänomenologie und der Bibelexegese kann Auslegung als Ausweitung, Ausbreitung des Sinns verstanden werden, was Ricœur dazu führt, von einer amplifizierenden oder teleologischen Interpretation zu sprechen. Bei Freud geht es hingegen darum, gewisse Manifestationen auf etwas zurückzuführen, das im Hintergrund als Unverarbeitetes verborgen bleibt. Dieses Moment der Enthüllung durch Rückführung charakterisiert Ricœur als reduzierende oder archäologische Interpretation. Einer »Hermeneutik des Vertrauens« steht demnach eine »Hermeneutik des Verdachts« gegenüber, die Ricœur bei »Meistern des Verdachts« wie Freud, Marx und Nietzsche in ihrer Religions- und Ideologiekritik findet.

Einer ähnlichen Spannung begegnet Ricœur in den 1960er Jahren bei seiner Beschäftigung mit der Sprachwissenschaft, die parallel zur Auseinandersetzung mit Freud läuft. Auch die strukturalistische Linguistik, wie etwa bei A. J. Greimas, pflegt eine stark reduzierende Interpretation: In scharfem Kontrast zur phänomenologischen und exegetischen Berücksichtigung des Kontextes wird der Text hier

16 P. Ricœur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/M. 1969/^{4}1999 [=DI]. Irrtümlicherweise wird in der deutschen Übersetzung »soupçon« mit »Zweifel« anstatt mit »Verdacht« übersetzt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von allem anderen abstrahiert, »textimmanent« auf seine inhärenten Grundstrukturen zurückgeführt, um ihn von dort her zu erfassen und zu erklären.

Ricœur lehnt diese Methodengegensätze nicht ab, sondern setzt sich ihnen vielmehr aus, in der Überzeugung, dass sie einander befruchten können, und so vollziehen sich viele Gespräche mit Vertretern unterschiedlicher Ansätze. Diesem hermeneutischen Knäuel von Phänomenologie, Bibelexegese, Psychoanalyse. Strukturalismus und Religionskritik ist der 1969 veröffentlichte Sammelband hermeneutischer Untersuchungen gewidmet. Die gewählte Überschrift *Der Konflikt der Interpretationen*[17] ist programmatisch: Es geht darum, die Pluralität der Interpretationsmethoden wahrzunehmen und den diesen Methoden innewohnenden Verzweigungen auf den Grund zu gehen. Dabei ist der Begriff ›Konflikt‹ nicht etwa negativ konnotiert; vielmehr betont er, dass es zwischen diesen unterschiedlichen Methoden einer echten Auseinandersetzung bedarf, und Ricœur wird sich stets darum bemühen, gerade auch im Umgang mit biblischen Texten. Das erlaubt ihm, die seit Dilthey breit angenommene Gegenüberstellung von Erklären und Verstehen zu problematisieren: Jedes Verstehen enthält Momente des Erklärens, und das Erklären richtet sich stets auf das Grundmovens des Verstehens aus.[18]

2.4 Im Gespräch mit Rudolf Bultmann

In den späten 1960er Jahren findet bei Ricœur eine intensive Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmanns Entmythologisierungspro-

17 P. Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969 [=CI]. Die zweiteilige unvollständige Ausgabe in deutscher Übersetzung unter den Titeln *Hermeneutik und Strukturalismus* und *Hermeneutik und Psychoanalyse*, München 1973–74, stiftet fälschlicherweise das Gefühl, dass der Sammelband nur diese Schwerpunkte enthält. Dabei sind es nur zwei unter fünf: Daneben sind zu erwähnen »Hermeneutik und Phänomenologie«, »Die interpretierte Symbolik des Bösen« und »Religion und Glaube«.

18 Vgl. dazu P. Ricœur, *Qu'est-ce qu'un texte?*, in: TA, 137–159; dt. in: P. Ricœur, *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999),* Hamburg 2005, 79–108; ders., *Expliquer et comprendre*, in: TA, 161–182.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gramm statt.[19] Sie schlägt sich in verschiedenen Texten nieder, die in unterschiedlichen Kontexten entstanden: mehrere Vorträge zu Bultmann im Rahmen der Pfarrerweiterbildung und Erwachsenenbildung in der Reformierten Kirche; eine Vorlesung in einem europäischen universitären Zentrum in Nancy; ein Vorwort zu einer 1968 erschienenen französischen Bultmann-Publikation unter dem Titel *Jésus. Mythologie et démythologisation*, die sein Buch *Jesus* von 1926 und Vorträge zu *Jesus Christus und die Mythologie* aus den frühen 1950er Jahren umfasst.[20]

Insgesamt bemüht sich Ricœur um eine kritische Würdigung von Bultmanns Anliegen. Ausgehend von einer grundsätzlichen Bestimmung des hermeneutischen Problems unterscheidet er meistens für seine Ausführungen zur Entmythologisierung drei Ebenen. Die erste betrifft die historisch-kulturelle Distanz, die sich in der Moderne zwischen den Texten und der heutigen Leserschaft eingestellt hat. Es geht hier darum, die biblische Botschaft von seinem mythischen Gewand zu befreien, das für den modernen Menschen nicht mehr nachvollziehbar ist. Auf einer zweiten Ebene geht es um die Frage, welches Selbstverständnis des Menschen sich in den objektivierenden Vorstellungen des Mythos zugleich offenbart und versteckt. Der Mythos lässt das Jenseitige als Diesseitiges erscheinen, das Transzendente als Weltliches. Zugleich aber will er die elementare Beziehung des Menschen zum Ursprung und Ziel seines Lebens zum Ausdruck bringen und ihm in diesem Sinne neue Seinsmöglichkeiten zuspielen. Die Entmythologisierung gibt sich deshalb zur Aufgabe, diese Existenzdimension aus der mythischen Objektivation herauszuholen, und das vollzieht Bultmann mit Hilfe der Begrifflichkeit von Heideggers Daseinsanalyse. Auf der dritten Ebene wird mit Bultmann hervorgehoben, dass in den biblischen Texten eine Entmythologisierung eigentlich schon im Gange ist und diese selbst

19 Vgl. dazu ausführlich: N. Stricker, *Ricœurs Hermeneutik im Dialog mit Rudolf Bultmann*, in: D. Korsch (Hg.), *Paul Ricœur und die evangelische Theologie*, Tübingen 2016, 14–30.

20 Das Vorwort zur Bultmann-Publikation ist auf Deutsch in P. Ricœur, *Hermeneutik und Strukturalismus*, 175–198, zu finden; die lange unveröffentlichte Vorlesung in Nancy ist nun verfügbar in: R. Bultmann, *Nouveau Testament et mythologie*. Suivi de Paul Ricœur, *Démythologisation et herméneutique*, Genf 2013, 123–177.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

deshalb nach einem radikaleren Vollzug dieser Entmythologisierung verlangen, um angemessener zur Sprache zu kommen.

An vielen Stellen nimmt Ricœur Bultmann in Schutz gegen Missverständnisse und falsche Vorwürfe, die in der breiten Debatte, die das Entmythologisierungsprogramm ausgelöst hatte, entwickelt wurden. Er betont ebenfalls die Möglichkeit, mit Hilfe von Bultmanns Erben, wie etwa Gerhard Ebeling, die Thematik in Hinsicht auf zeitgenössische Entwicklungen angemessener anzugehen. Zugleich aber stellt er kritische Fragen an Bultmann. Unter anderem seien hier drei Punkte erwähnt, die zeigen, wie aus der bibelhermeneutischen Diskussion philosophische Anliegen hervorgehen. Ricœur hat nichts dagegen, dass Bultmann sich Heideggers Daseinsanalyse aneignet. Er müsste aber, so der Einwand, Heideggers Frage nach dem Sein mit aufnehmen, im Sinne einer weiterführenden philosophischen Reflexion darüber, was es heißt, wenn davon die Rede ist, dass in den biblischen Texten neue Seinsmöglichkeiten entfaltet werden. Der zweite Punkt betrifft das Nachdenken über die Sprache: Der Mythos wird bei Bultmann in Hinsicht auf seine Sprachlichkeit ungenügend reflektiert. Indem er davon ausgeht, dass es in einem Glaubenskern Begriffe wie »Handeln Gottes« oder »Wort Gottes« als nichtmythologische Größen gibt, setzt er der Entmythologisierung eine Grenze, die zur Folge hat, dass die Sprache des Glaubens ihres Inhalts entleert wird. Im Mythos ist Fülle der Sprache gegeben, und diese Fülle sollte auch für Wort und Glaube zum Tragen kommen. Schließlich geschieht auch eine Verengung des Glaubens auf eine reine Entscheidung, als Gehorsam dem Wort gegenüber. Doch, so das Argument Ricœurs, wer entscheiden soll, muss auch zuerst erahnen können, wozu er sich entscheiden soll. Deshalb bedarf es der Imagination, die dem Menschen erlaubt, die ihm zugespielten Möglichkeiten wahrzunehmen, bevor es zu einer Entscheidung kommt.

2.5 Die Wende zum Text und deren Folgen

Wie bereits weiter oben erwähnt, erscheint 1970 der Aufsatz *Was ist ein Text?*, und damit ist eine wichtige Wende markiert: von einer Symbolhermeneutik zu einer Texthermeneutik. Diese von sprachtheoretischen Aspekten beeinflusste Veränderung hat Ricœur

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

oft thematisiert, und sie wirkt sich auch auf seine Bibelhermeneutik aus. Paradigmatisch für die hermeneutischen Folgen dieser Wende ist der bereits anfangs erwähnte Aufsatz *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique*.[21]

Im Text geschieht fundamental eine Verschriftung des Diskurses. Daraus folgt eine Warnung vor einer zu schnell entwickelten Theologie des Wortes: Das Wort ist nur in der Verfremdung der Schrift, des Textes wahrzunehmen, und damit ist vorausgesetzt, dass man sich in einen Interpretationsraum begibt, in dem man sich mit den sprachlichen Strukturen des Textes auseinandersetzen muss. Deshalb verbindet sich damit ein Achten auf die unterschiedlichen Redeformen der biblischen Offenbarung. Die Polymorphie der biblischen Stimmen gehört deshalb zentral zu Ricœurs biblischer Hermeneutik: Der prophetische, der narrative, der vorschreibende, der weisheitliche und der hymnische Diskurs kombinieren sich vielfältig in der großen Sammlung des biblischen Kanons.[22] Im Zusammenspiel dieser Redeformen entfaltet sich die Welt des Textes, in der sich als umfassendem Horizont, als einer Totalität von Bedeutungen, dem Leser ein neues Sein eröffnet, als Aufruf an unsere wesenhaften Möglichkeiten. Mit anderen Worten: Im Text werden dem Leser neue Seinsmöglichkeiten zugespielt, so dass die Aufgabe, den Text zu verstehen, zur Aufgabe wird, sich vor dem Text zu verstehen. Darin geschieht Aneignung, aber immer zugleich als Enteignung, denn die Aneignung geschieht immer nur durch die Verfremdung hindurch: »Als Leser finde ich mich nur, indem ich mich verliere.«[23] In diesem Sinne gehört zur Aneignung stets ein Moment der Religions- und Ideologiekritik, wie sie bei den »Meistern des Verdachts« zu finden ist.

Zentral in diesem hermeneutischen Prozess ist, dass die biblischen Diskurse immer auf die Gottesbeziehung ausgerichtet sind: In allen unterschiedlichen Gestalten biblischer Texte geht es um das Reden von Gott, und in diesem Sinne ist Gott ihr höchster Referent (*référent ultime*). In ihm wird die Einheit aller biblischen Reden markiert, aber zugleich auch ihre grundsätzliche Unvollkommenheit

21 Vgl. Anm. 1; auf Deutsch: M, 27–45.

22 Vgl. dazu P. Ricœur, *Hermeneutik der Idee der Offenbarung*, in: GH, 41–61.

23 Vgl. dazu P. Ricœur, *La fonction herméneutique de la distanciation*, in: TA, 101–117.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Begrenztheit in Hinsicht darauf, wie von diesem Gott gesprochen werden kann. »Gott nennen« wird deshalb zu einer zentralen Thematik, am Schnittpunkt von biblischer und philosophischer Hermeneutik,[24] wie später auch die Verflechtung von Stimme und Schrift im biblischen Diskurs und von dort her die Einheit der zwei Testamente.[25]

2.6 Metapher und Gleichnis

Das 1975 erschienene Buch *La métaphore vive* (*Die lebendige Metapher*) hat ebenfalls ein intensives Zusammenwirken von philosophischer und biblischer Hermeneutik zur Folge gehabt. Ricœurs Grundanliegen ist es, die traditionell als uneigentliche Redeweise bezeichnete Metapher neu wahrzunehmen als die eigentlich sprachschöpferische Redeform: In ihr geschieht eine innovative Sinnstiftung, die die argumentative Rede als solche nie erreichen kann. Diese neue Sicht des metaphorischen Redens hat wichtige Auswirkungen auf das Verständnis der Gleichnisse Jesu gehabt. Denn auch da gab es in der traditionellen Auslegung, etwa bei A. Jülicher, ein recht statisches Vorgehen: Sie geschah als Aufweis einer Bildhälfte und einer Sachhälfte und Suche nach dem *tertium comparationis*, das die zwei Hälften miteinander verbindet. Dass im Gleichnis ein metaphorischer Prozess wahrgenommen werden kann, lässt das Gleichnis vielmehr zu einer dynamischen Sprachschöpfung werden, in der Entscheidendes, Außergewöhnliches, das Gewöhnliche überraschend durchbrechend, innovativ zur Sprache kommt.[26] Ricœur selbst hatte bereits, im Gespräch mit neutestamentlichen Arbeiten, die mögliche Verbindung von Metapher und Gleichnis ausführlich

24 P. Ricœur, *Gott nennen* [1977], in: *Vom Text zur Person*, 153–183.

25 Vgl. P. Ricœur, *Die Verflechtung von Stimme und Schrift im biblischen Diskurs* [1992], in: GH, 95–115; *D'un texte à l'autre* [1992], in: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* [1994], Paris 2006, 355–366.

26 Vgl. etwa H. Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, Göttingen 1978. Aus der Sicht der systematischen Theologie, vgl. E. Jüngel, *Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie*, in: M, 71–122.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

thematisiert.[27] Er legt den Akzent darauf, dass es im Gleichnis nicht um eine bloße Vergleichung im Sinne von Jülicher geht, sondern dass in dessen Zentrum eine erzählte Handlung steht, die dem Gleichnis eine dramatische Struktur verleiht, in der der metaphorische Prozess stattfindet: »Es ist diese dramatische Struktur, die *bedeutet*, dass die Existenz ›verloren‹ oder ›gewonnen‹ sein kann« (M, 60).

2.7 Narrativität als literarische Grundgestalt der Bibel

Im Gleichnis ging es bereits um Erzählung, sozusagen im Kleinen, denn grundsätzlich geschieht der metaphorische Prozess als augenblickliches Sprachereignis, und nicht auf Dauer hin. Deshalb war das Zeitproblem ein Stück weit ausgeschaltet. Dieses muss nun aufgenommen werden, und so entsteht in der ersten Hälfte der 1980er Jahre das dreibändige Werk *Zeit und Erzählung*. Ausgehend von Aporien des Zeitverständnisses sowohl bei Aristoteles als auch bei Augustin, zeigt Ricœur, dass die Narrativität das Metaphorische weiterführt und vertieft: Zeit lässt sich sinnschöpferisch darstellen, indem sie erzählt wird. Dabei vollzieht er eine dynamische Überkreuzung zwischen der Nacherzählung der Geschichte beim Historiker und der fiktiven Erzählung des Schriftstellers.

Diese Beschäftigung mit der Narrativität lässt Ricœur auf größere Zusammenhänge achten, auch im Umgang mit der Bibel. In diesem Sinne ist etwa auffallend, dass er sich in diesen Jahren auch mit der Frage nach der Notwendigkeit, den Ressourcen und den Schwierigkeiten einer narrativen Theologie auseinandersetzt.[28] In dreifacher Abgrenzung wird ihre Notwendigkeit betont: Sowohl spekulativ als auch moralisch und existentiell kann die historische Verwurzelung des Glaubens vernachlässigt werden. Zugleich aber grenzt sich Ricœur auch von der Gefahr ab, daraus eine große Gesamtgeschichte

27 Vgl. M, 54–65, sowie dazu H.-J. Meurer, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Paul Ricœurs Hermeneutik der Gleichniserzählung Jesu im Horizont des Symbols »Gottes Herrschaft/Reich Gottes«*, Bodenheim 1997.

28 P. Ricœur, *Toward a Narrative Theology: Its Necessity, Its Resources, Its Difficulties* [1982], in. M. I. Wallace (ed.), *Figuring the Sacred*, Minneapolis 1995, 236–248 (auch in französischer Übersetzung in: Ricœur, *L'herméneutique biblique*, 326–342).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in Hegel'scher Manier zu machen, etwa im Sinne einer von der Schöpfung bis zur Apokalypse reichenden Heilsgeschichte, denn damit ginge gerade das Historisch-Konkrete verloren. Aus philosophischer Perspektive erörtert er sodann die Ressourcen, die die Narratologie der narrativen Theologie zur Verfügung stellt: die vertiefte Erforschung der Kunst der narrativen Inszenierung; die Verbindung zwischen der Narration und der Ethik; die Rolle der Tradition in der Überlieferung und Rezeption der Erzählstoffe; die Wirkung der Erzählung in die Welt der Leserinnen und Leser hinein. Unter den Schwierigkeiten hebt er vor allem das Problem hervor, wie damit umzugehen sei, dass sich in der Bibel narrative Dimensionen immer mit nichtnarrativen Aussagen verbinden und sich deshalb die Frage stellt, wie sich der Übergang vom einen Modus in den anderen vollziehen lasse. Besonders stellt sich dieses Problem in Hinsicht darauf, dass von den biblischen Erzählungen ausgehend ein theologischer Diskurs entwickelt werden soll.

2.8 Das Selbst im Spiegel der Schrift

Weil die Erzählung bei den Leserinnen und Lesern auf narrative Identität abzielt, stellt sich die Frage, wie sich diese Identität konstituiert. Anders gesagt: Wie kommt der Mensch zu seinem Selbst, was ist das Selbst des Menschen? In den Jahren 1985–86 hat sich Ricœur in den *Gifford Lectures* intensiv mit diesen Fragen befasst, unter dem Titel *On Selfhood. The question of personal identity.*[29] In unserem Kontext ist interessant, dass die zwei letzten Lektionen dieser *Gifford Lectures* biblisch konzipiert sind. Sie haben zwar keinen Eingang gefunden in das große Werk *Das Selbst als ein Anderer*, das später aus den *Gifford Lectures* hervorgeht und 1990 veröffentlicht wird, stehen aber vorbereitend im Vorfeld der zehnten Studie des Buches, die der ontologischen Frage des Selbstseins gewidmet ist. Die zwei letzten Lektionen haben also durchaus eine philosophische Bedeutung.

29 Dazu ausführlich: K. Messner, *Paul Ricœurs biblische und philosophische Hermeneutik des Selbst*, Tübingen 2014, 161–218. Die zwei letzten *Gifford Lectures* sind 2008 zusammen mit *Amour et justice* veröffentlicht worden, einem Wunsch Ricœurs entsprechend: P. Ricœur, *Amour et justice*, Paris 2008, 43–74: *Le soi dans le miroir des Écritures*, 75–110: *Le soi »mandaté«. O my Prophetic Soul!*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die erste dieser zwei letzten Lektionen hat propädeutischen, vorbereitenden Charakter: Sie begründet, warum und wie die Bibel für die Leserinnen und Leser zu einem Spiegel werden kann, in dem sie ihr Selbst wahrnehmen können, was dann in der zweiten Lektion anhand von jüdisch-christlichen Beispielen illustriert wird. Um diese Spiegelfunktion zu erläutern, betont Ricœur zunächst die Wichtigkeit der biblischen Ruf-Antwort-Struktur, im Kontrast zur philosophischen Problem-Lösung-Struktur. Die Bibel wirkt als Spiegel, weil aus ihr ein Ruf zu hören ist, auf den die Leserinnen und Leser antworten können, durch den sie grundsätzlich zu Antwortenden werden.

Für die weitere Gedankenentwicklung geht Ricœur in vier Schritten vor. Zuerst betont er, dass der Glaube immer an überlieferte Texteinheiten gebunden ist. Man kann ihn zwar in allgemeinen Kategorien beschreiben. Aber letztlich kommt man nicht hinter seine sprachlichen Äußerungen: Er ist immer nur in seinen sprachlich-schriftlichen Vermittlungen zu erfassen. Deshalb sind wir in jüdisch-christlicher Perspektive darauf angewiesen, dem Glauben in den biblischen Erzählstoffen auf die Spur zu kommen. Das führt Ricœur dazu, in einem zweiten, kürzeren Schritt, N. Fryes Buch *The Great Code* aufzunehmen, das sich den literarisch-poetischen Zusammenhängen des biblischen Erzählstoffs widmet. In kritischem Gespräch mit Frye unternimmt es Ricœur, die Bibel als literarisches Werk zu betrachten. Während Frye versucht, in der Bibel eine »imaginative Einheit« hervorzuheben, will Ricœur sie in ihrer kreativen Polymorphie und Polysemie erfassen. In den verschiedenen Redegattungen der Bibel geschehen unterschiedliche Gottesnennungen, die einander durchdringen und beeinflussen. In diesem höchsten Referenzpunkt finden alle biblischen Redeformen ihre Einheit, und zugleich erfahren sie in ihm ihre prinzipielle Unzulänglichkeit und Begrenztheit, diesen Gott je angemessen zur Sprache zu bringen. Diese zwei Aspekte der Gottesnennung, als Konvergenz und als Divergenz, bilden den dritten und vierten Schritt der Erläuterungen. Sie fordern die Leserinnen und Leser dazu heraus, in diese Dynamik einzutreten und so ihr Selbst im Spiegel der Schrift zu entdecken.

Das führt hinüber zur zweiten dieser zwei letzten Lektionen hinüber, die bei der polyphonen Refiguration des Selbst einsetzt. Es können in den biblischen Texten verschiedene Figuren des Selbst wahrgenommen werden, die untereinander eine gewisse Familien-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ähnlichkeit haben und die Ricœur mit der Grundformel »das aufgebotene Selbst«, »das antwortende Selbst« oder »das beauftragte Selbst« bezeichnen kann. Die erste Figur findet er in den Berufungserzählungen der alttestamentlichen Propheten. Die zweite ist den paulinischen Briefen entnommen, nämlich, der unterschiedlich formulierte Aufruf an den Christen, seinem Herrn Christus zu entsprechen. Die dritte ist die Figur des inneren Meisters in Augustins *De Magistro*. Schließlich wird die vierte Figur am ausführlichsten behandelt, nämlich das Zeugnis des Gewissens, das er kurz mit Paulus und dann ausführlicher mit Gerhard Ebeling entfaltet. Philosophisch wird es sodann mit Martin Heidegger weiterentwickelt. In *Das Sein als ein anderer* wird vor allem dieser Heidegger-Teil aufgenommen und vertieft.

2.9 Die Dialektik von Liebe und Gerechtigkeit

Eine letzte Etappe soll hier noch erwähnt werden, mit der 1989 in Tübingen anlässlich der Verleihung des Dr. Leopold-Lucas-Preises gehaltenen Vorlesung zu *Liebe und Gerechtigkeit*.[30] Der biblische Bezug liegt hier in der Bergpredigt des Matthäusevangeliums resp. der Feldrede des Lukasevangeliums. In beiden Texteinheiten werden das Gebot der Feindesliebe und die Goldene Regel textnah erwähnt und sogar aufeinander bezogen. Daraus geht eine lebendige Spannung zwischen Liebe und Gerechtigkeit hervor. In der Liebe, die zuerst behandelt wird, manifestiert sich eine Logik der Überfülle: Man soll nicht nur die lieben, die einen auch lieben, sondern auch und vornehmlich die, die einen hassen. Diese Eigentümlichkeit der (Feindes-)Liebe offenbart sich in Grenzausdrücken und Paradoxien. Demgegenüber entwickelt die Gerechtigkeit in ihren Prinzipien, im Sinne der Goldenen Regel, eine Logik der Gleichwertigkeit im Umgang zwischen den Menschen.

30 P. Ricœur, *Gerechtigkeit und Liebe/Amour et justice*, Tübingen 1990 (mit einer leider schlechten deutschen Übersetzung). Auch dazu ausführlich: Messner, *Paul Ricœurs biblische und philosophische Hermeneutik des Selbst*, 65–98. Messner erschließt aus jener Schrift ein methodisches Grundmodell, das sie »Triade« nennt und als für Ricœur typisch erachtet: Aus der Gegenüberstellung zweier Größen geht eine fragile Vermittlung hervor, die den Gegensatz als kreative Spannung wahrnehmen lässt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wie kann diese Disproportion, diese Antinomie zwischen Liebe und Gerechtigkeit zu einer fruchtbaren Interaktion werden? Um eine mögliche Vermittlung zu erreichen, betont Ricœur ein gegenseitiges Angewiesensein. Die Überfülle der Liebe ist supra-ethisch und kann deshalb die Ethik suspendieren. Aber sie hat nur über die Gerechtigkeit Zugang zum praktischen und ethischen Bereich. Will sie sich in konkretem Vollzug betätigen, muss sie sich an die Gerechtigkeitsprinzipien halten. Zugleich wird sie, indem sie immer auch ihre Überfülle walten lässt, die Gerechtigkeit davor schützen, die Gleichwertigkeit im utilitaristischen Sinne eines *do ut des* zu deuten, die uneigennützige Deutung der Goldenen Regel zu einer eigennützigen werden zu lassen.

Unser knapper Überblick über die wichtigsten Etappen von Ricœurs Beschäftigung mit biblischen Texten und Themen zeigt überall die anfangs erwähnte Wechselwirkung zwischen biblischer und philosophischer Hermeneutik. Philosophische Einsichten öffnen neue Zugänge zu biblischen Texten, und biblische Zusammenhänge spornen den Philosophen zu innovativen Gedankengängen an. Dieses Ineinander offenbart sich nun nochmals intensiver, wenn wir uns dem interdisziplinären Buch *Penser la Bible* zuwenden. Was bis hierher erläutert wurde, bildet eine Art Hintergrund, von dem her sich das im Buch geführte Gespräch erfassen lässt.

3. *Penser la Bible*[31]

3.1 Zum Lebenskontext des Buches

André LaCocque (1927–2022) und Paul Ricœur kannten einander gut: Beide sind französischsprachiger Herkunft, LaCocque aus Belgien, Ricœur aus Frankreich. Sie waren bereits in der Nachkriegszeit in Europa befreundet. Beide lehrten dann in Chicago, LaCocque als Professor für hebräische Literatur am Theological Seminary von Chicago und Ricœur als Gastprofessor am Philosophischen Seminar und an der Divinity School der Universität Chicago, als Nachfolger auf Paul Tillichs Lehrstuhl für philosophische Theologie. Für seine

31 Vgl. dazu: F. Dosse, *Penser la Bible en philosophe,* in: ders., *Paul Ricœur, un philosophe dans son siècle*, Paris 2012, 236–246.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aufenthalte in Chicago waren Ricœur und seine Ehefrau meistens in der Wohnung des Ehepaars LaCocque zu Gast. Der Vorschlag, ein gemeinsames Buch zu schreiben, kam von LaCocque, als eine Art Trauerarbeit nach dem Suizid von Ricœurs Sohn Olivier im Frühjahr 1986. Das Projekt blieb jedoch mehrere Jahre liegen, bevor es in Angriff genommen werden konnte, so dass das geplante Buch erst 1998 erscheinen konnte.[32]

3.2 Grundabsicht und Methode

Ricœurs Interesse für biblische Hermeneutik stiftete die nötige Nähe zum etwas jüngeren Kollegen in der alttestamentlichen Wissenschaft; zugleich war LaCocque auch offen für ein Nachdenken über die philosophischen Implikationen der exegetischen Arbeit. Das gewährt dem interdisziplinären Gespräch eine gute Basis. Das Grundprinzip des Buches ist einfach: »Die zwei Autoren haben entschieden, dieselben Texte der hebräischen Bibel zu lesen und zu kommentieren. Zuerst hat der Exeget seinen Beitrag geschrieben, und dann hat der Philosoph darauf reagiert. Dann haben beide ihre jeweiligen Beiträge aufeinander abgestimmt, um ihrer letzten Redaktion die Struktur eines Buches zu geben, in dem der eine auf den anderen eingeht« (PB, 7). Es ist jedoch zu betonen, dass diese Abstimmung nicht dazu führt, die Nuancen und Unterschiede zwischen ihnen wegzustreichen, ganz im Gegenteil, wie wir noch sehen werden.

Das gemeinsam geschriebene Vorwort (S. 7–18) präzisiert die ihrem Dialog zugrundeliegenden methodischen Voraussetzungen. Für die Dynamik des Gesprächs ist es wichtig, dass die Zugangsweisen unterschiedlich sind. Der Exeget arbeitet wissenschaftlich, nach historisch-kritischen Regeln, jedoch zugleich mit gewissen Modulationen und Ergänzungen, die die Zusammenarbeit ermöglichen. Der Philosoph hingegen achtet auf die Rezeption des biblischen Textes durch Denker, die durch die griechische und dann die moderne Philosophie geprägt sind, was dazu führt, dass er mit Denkmitteln arbeitet, die außerhalb des biblischen Feldes erarbeitet wurden. Stiftet das nicht eine radikale Verschiedenheit, die dazu führt, dass die Bei-

32 Vgl. dazu F. Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie,* Paris 1997, 617.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

träge zu den jeweiligen Texten beziehungslos nebeneinanderstehen? Will der eine nicht Wissenschaftler, und der andere Philosoph sein? Ist der eine nicht auf das ausgerichtet, was hinter dem Text liegt, seine Archäologie, und der andere auf das, was vor dem Text liegt, seine Teleologie? »Diese scheinbare Antinomie zwischen Retrospektion und Prospektion, zwischen Produktion des Textes und Rezeption des Textes möchten wir auf den folgenden Seiten widerlegen« (PB, 8).

Um diese kreative Zusammenarbeit zu erläutern, wird im Vorwort die doppelte Bewegung beschrieben, durch die die zwei Autoren aufeinander zugegangen sind, zuerst aus der Sicht des Exegeten (S. 8–14), dann unter dem Gesichtspunkt des Philosophen (S. 14–18).

Der Exeget öffnet sich in seiner historisch-kritischen Methode einer der wichtigsten Entwicklungen in der Bibelwissenschaft, nämlich der *Wirkungsgeschichte* der biblischen Texte. Dadurch wird der Aspekt der Rezeption in die Exegese einbezogen, was die Begegnung mit dem Philosophen fruchtbar macht. Verschiedene Faktoren spielen bei der wirkungsgeschichtlichen Perspektive mit:

- Der Exeget achtet auf die Rolle der Verschriftung bei der Entstehung der biblischen Textsammlung; diese Verschriftung gewährt dem Text eine Autonomie, die ihn loslöst von der Absicht des Autors und ihn zugleich öffnet für weitere Sinnentwicklungen, gemäß der alten Sentenz von Gregor dem Großen, dass die Schrift mit ihren Lesern wächst.
- Ein zweiter Faktor ist, dass der Text immer schon in eine oder mehrere Traditionen eingebettet ist, die den Auslegungsprozess mitprägen, so dass die Exegese nicht einfach nach dem ursprünglichen Text forscht, sondern den Traditionsprozess als Sinnbereicherung mitbedenkt; so kann von einer Laufbahn (*trajectoire*) der Bedeutung gesprochen werden, die ihren Ursprung im Text selbst hat.
- Zugleich muss der Exeget auf die Beziehung des Textes mit einer lebendigen Gemeinschaft achten, in der der Text gelesen, und sogar als neues Wort vom Text her verkündigt wird. Gegen eine Auffassung des Textes als ein für alle Mal fixiert gilt es hier, die Dynamik des Textes hervorzuheben, der eine gemeinschaftliche Interpretationslaufbahn stiftet, was sich sowohl im jüdischen als auch im christlichen Umgang mit der Bibel zeigt. Auch im Zweiten Testament werden die Texte in Hinsicht auf Fragen und

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sorgen der Gemeinschaft geschrieben und gelesen. In diesem Sinne ist das Buch jüdisch-christlich angelegt, indem die Interpretationslaufbahnen vom Ersten Testament ins Zweite hinüberreichen und die christliche Lektüre des Ersten Testaments nicht ein Ersatz, sondern eine Alternative zur traditionellen jüdischen Lektüre ist.
– Schließlich gilt als weitere Öffnung der Exegese die Bereitschaft, auf die Plurivozität des Textes einzugehen. Wenn die Hermeneutik ihren Akzent auf die Absicht des Autors legt, beansprucht sie einen univoken Sinn. Eine Hermeneutik hingegen, die die Rezeptionsgeschichte beachtet, kommt nicht umhin, eine Sinnpluralität in Betracht zu ziehen. Der Leseprozess der Leserinnen und Leser (es können mehrere Gemeinschaften sein, die sich selbst interpretieren, indem sie den Text interpretieren) gehört zum Text.

Das ist der Weg, den der Exeget geht, um dem Philosophen zu begegnen. Der Philosoph absolviert seinerseits die andere Weghälfte hin zum Begegnungspunkt mit dem Exegeten. Auch hier sind gewisse Erfordernisse vorausgesetzt:

– Der Philosoph wird zum Leser von exegetischen Büchern eher als von theologischen Traktaten. In letzteren werden komplexe Gedankengänge entwickelt, in denen die philosophische Spekulation bereits verwickelt ist. Beim Interpretieren von biblischen Texten, seien sie nun narrativ, präskriptiv, prophetisch oder hymnisch, begegnet man einem Denken außerhalb der Philosophie nach griechischem, kartesianischem, kantischem oder hegelianischem Modell, einem nicht-philosophischen Denken. Die Wette des Philosophen ist also, dass die biblischen Redeformen philosophisch zu denken geben.
– Die zweite Voraussetzung ist, dass dieses Denken in einer Sammlung von Texten zu lesen ist, die nicht auf die Texte reduziert werden können, die er üblicherweise liest, wenn er Philosophie treibt. Der Philosoph muss bereit sein, den gewohnten Diskurstyp, der Erklärung, der Argumentation, der Dogmatik, zu verlassen, um sich dem Dichterischen, Metaphorischen auszusetzen.
– An dritter Stelle wird vorausgesetzt, dass der Philosoph sich der Beziehung zwischen der biblischen Textsammlung und den historischen Lese- und Interpretationsgemeinschaften öffnet. Eine Gemeinschaft interpretiert sich selbst, indem sie den Text inter-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> pretiert: Dieser hermeneutische Zirkel ist für den Philosophen Ursache von Verwunderung, ja sogar von Perplexität. Er muss jedoch in diesen Zirkel eintreten, und das heißt: »zumindest in Phantasie und Sympathie am Zustimmungsakt teilnehmen, durch den sich eine historische Gemeinschaft in und durch diese so besondere Textsammlung begründet und, wenn man so sagen kann, verstanden weiß« (PB, 16).

Im Zeichen dieser dreifachen Voraussetzung wird es auch möglich, eine Überkreuzung zu vollziehen zwischen dem biblischen Denken, wie es in den jüdischen und christlichen Gemeinschaften rezipiert wurde, und Denkarten anderer Rezeptionskulturen. Die biblischen Texte wurden in einer viel größeren Varietät von Kulturen rezipiert als ihr ursprüngliches Entstehungsmilieu.

Der exegetische Beitrag wird auf zwei Weisen den Interpretationsprozess fördern: indem er die Wiederaufnahme des älteren Textes in »jüngeren« Versionen des Midrasch oder des Neuen Testaments mit einbezieht und so »die Dialektik von Retrospektion und Prospektion beleuchtet, die im ›Einen und Anderen Testament‹ am Werk ist« (PB, 17); und indem die der historisch-kritischen Methode aufgepfropfte typologische Exegese der philosophischen Reflexion erlaubt, über die Grenzen des Kanons zu gehen und heutige, philosophische und nicht-philosophische Denkformen aufzunehmen.

3.3 Inhalt und Aufbau

Das Vorwort schließt auf den Seiten 17 f. mit Anspielungen auf biblische Textkomplexe, die die soeben dargestellten methodischen Grundlinien illustrieren können. Erwähnt werden folgende Aspekte: die Erzählungen der Genesis würden das Problem der Dauerhaftigkeit der narrativen Funktion in Hinsicht auf das heutige Verständnis des Selbst stellen; die Auslegung der »Zehn Worte« müsste mit heutiger Reflexion über Gerechtigkeit und Gesetz kontrastieren; die Aufnahme eines Weisheitstextes müsste sich mit dem heutigen Problem des Bösen befassen; der Liebeshymnus in beiden Testamenten könnte eine Meditation über die Dialektik von Gerechtigkeit und Liebe stiften; Texte mit prophetischen Orakeln wären eine Warnung gegen religiöse Reden, die zu sehr im Narrativen verharren; schließlich *Exodus 3,14*, ein Spitzentext, würde zu diesem Punkt führen, wo

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der kühne Akt der Nennung Gottes allen literarischen Gattungen und jeder konzeptuellen Hybris entfliehen würde.

Dieser abschließende Abschnitt des Vorworts scheint auch schon die Texteinheiten anzugeben, die die Kapitel des Buches ausmachen könnten. Vergleicht man jedoch mit dem Inhaltsverzeichnis des Buches, so merkt man, dass er mit den im Buch schließlich ausgewählten Texten und deren Reihenfolge nur teilweise übereinstimmt. Es müssen nach dem Vorwort noch andere, klärende, eingrenzende Entscheidungen getroffen worden sein, über die die Leserschaft keine Information bekommt.

Sechs Texte oder Texteinheiten bilden das Grundraster des Buches. Die Autoren sagen uns nicht, wie sie zu dieser Auswahl gekommen sind. Es ist aber zu vermuten, dass sie Ricœurs Betonung der biblischen Polymorphie entspricht und dass die Texte oder Texteinheiten als Repräsentanten verschiedener literarischen Gattungen ausgewählt wurden:

- *Genesis 2–3* gehört zur narrativen Redeform. LaCocques exegetischer Kommentar steht unter dem Titel »Risse in der Mauer« (PB, 19–55); darauf antwortet Ricœur mit dem philosophischen Beitrag »Die Schöpfung durchdenken« (PB, 57–102).
- *Exodus 20,13* ist in präskriptiver Rede formuliert. Für seine Exegese braucht LaCocque einfach das Bibelzitat selbst: »Du sollst nicht töten« (PB, 103–155); Ricœur antwortet philosophisch mit dem Beitrag »Ein liebender Gehorsam« (PB, 157–190).
- *Ezechiel 37* ist eine prophetische Vision. Für LaCocque steht sie im Zeichen einer Bewegung »Vom Tod zum Leben« (PB, 191–222); Ricœur spricht hingegen von einem »Wachtposten des baldigen Herannahens« (PB, 223–245).
- *Psalm 22* ist ein Klagepsalm, der in seiner sprachlichen Gestaltung der weisheitlichen Redeform entsprechen könnte. Auch hier braucht LaCocque einfach das Zitat des 2. Verses als Überschrift: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« (PB, 247–278); »Die Klage als Gebet« lautet Ricœurs philosophische Vertiefung (PB, 279–304).
- Für *Exodus 3,14* braucht Ricœur an vielen Stellen die Bezeichnung »Grenzausdruck«.[33] Damit ist gemeint, dass die an dieser Stelle vollzogene Gottesnennung die Unvollkommenheit aller Versuche,

33 So etwa in der letzten *Gifford Lecture*: Ricœur, *Amour et justice*, 69 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gott zu nennen, offenbart. LaCocque spricht von der »Offenbarung der Offenbarungen« (PB, 305–334); Ricœur wählt hier den sehr neutralen Titel »Von der Auslegung zur Übersetzung« (PB, 335–371).
– Das Hohelied ist die Texteinheit des letzten Teils des Buches. Es repräsentiert die hymnische Redeform. LaCocques exegetischer Kommentar steht unter dem Titel »Sulamith« (PB, 373–410), während Ricœurs Beitrag von der »Hochzeitsmetapher« handelt (PB, 411–457).

Das gewählte Vorgehen setzt dem Vorhaben der interdisziplinären Begegnung gewisse Grenzen:[34]

– Die sechs Gesprächsübungen bleiben ziemlich voneinander isoliert, so dass jeder Block ein wenig für sich steht. In diesem Sinne könnte man sagen, dass dem Buch eine abschließende Bilanz fehlt, in der synthetisch eingesammelt würde, was durch die Gesprächsrunden hindurch an hermeneutischen Perspektiven gewonnen wurde, sowohl für den Exegeten als auch für den Philosophen.
– Dass in den verschiedenen Teilen immer der Exeget beginnt und der Philosoph als Zweiter reagiert, stiftet eine gewisse Unilateralität: Es lässt den Eindruck entstehen, dass die Exegese das Gespräch vorbereiten muss, und dem Philosophen dann die Aufgabe der Weiterführung zukommt. Das Gespräch wäre vielleicht kreativer, dynamischer geworden, wenn die Reihenfolge der Beiträge abgewechselt worden wäre, so dass auch der Philosoph den Einstieg liefern und der Exeget als Zweiter reagieren müsste.

Es bleibt aber unbestritten, dass *Penser la Bible* ein hermeneutisch reichhaltiges Buch ist. Sein Reichtum liegt jedoch weniger in Gesamtperspektiven als in vielen einzelnen Einsichten und Entdeckungen, die beim aufmerksamen Lesen eingesammelt werden müssen. Dies entspricht Ricœurs Vorliebe für das Fragmentarische, das sich den zu schnellen Totalisierungen widersetzt. Deshalb soll im Folgenden diese Dimension des Fragmentarischen respektiert und einfach

34 Wir lassen hier kleinere historische Fehler beiseite, die den Autoren ab und zu unterlaufen, wie z. B. der Hinweis auf S. 279, dass *Ps 22,2* in den Kreuzigungserzählungen des Markus- und des Lukasevangeliums zu finden sei (Markus ist richtig, nicht aber Lukas, und Matthäus müsste hier an Stelle von Lukas stehen).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

an einigen Beispielen gezeigt werden, wie das Buch der Leserschaft reichhaltige »Perlen« zuspielt. Das gilt sowohl für den exegetisch interessierten Leser als auch für den philosophisch ausgerichteten, der wegen des Buchtitels fälschlicherweise meinen könnte, dieses Buch sei nicht für ihn geschrieben …

3.4 Am Schnittpunkt zwischen biblischer und philosophischer Hermeneutik

Was wir in unserem Durchgang durch die wichtigsten Etappen von Ricœurs Beschäftigung mit biblischen Stoffen bereits beobachtet hatten, bestätigt sich auch hier: Biblische und philosophische Hermeneutik greifen im Gespräch zwischen LaCocque und Ricœur ständig ineinander über und befruchten einander. Die Beispiele, die hier nun angeführt werden, können deshalb auf beiden Seiten von Interesse sein.

(1) Bereits im gemeinsamen Vorwort ist ein interessanter, weiterführender Hinweis zu finden: Das biblische Erbe ist nicht nur in den jüdischen und christlichen Gemeinschaften rezipiert, sondern vornehmlich auch in den griechischen Philosophien. Diese Begegnung und die Überkreuzungen, die daraus folgen, »bilden weder ein Unglück, das man bedauern müsste, noch eine Perversion, die getilgt werden sollte. […] Das Ereignis dieser Begegnung, insofern es stattgefunden hat, ist zum grundlegenden Schicksal unserer Kultur geworden« (PB, 17). Daraus folgt die Verpflichtung, diese komplexen Rezeptionsstränge durchzuarbeiten. Die zwei Autoren weiten diese Aufgabe sogar auf das Gesamtphänomen der Rezeption aus: Es gehöre zum besonderen Geschick der biblischen Texte, dass sie weit über den Kulturraum hinweg, in dem sie entstanden sie, rezipiert wurden. Das bildet den Horizont, in dem die ausgewählten Bibeltexte interpretiert werden, die Laufbahnen der Rezeption immer mit einbeziehend.

(2) Das zeigt sich am eindeutigsten bei der Arbeit an *Exodus 3,14*. In seiner exegetischen Kommentierung hatte LaCocque mit Nachdruck gewarnt, man solle an dieser Stelle »keiner ontologischen Abstraktion hinsichtlich des Seins nachgeben« (PB, 311). Ricœur will diese Warnung kritisch hinterfragen: Er erachtet es als notwendig, die

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»stürmische Geschichte der Beziehungen zwischen Hellenismus und Judentum, Hellenismus und Christentum« (PB, 346) in Hinsicht auf die durch Übersetzungen ausgelöste Vielfalt von Interpretationen abzuhorchen. Denn Übersetzen ist immer bereits Interpretieren, und so wurde der Übergang vom hebräischen Verb *hyh* zum griechischen *einai* und dann zum lateinischen *esse* zu einem traditionsträchtigen Denkereignis (*événement de pensée*). Deshalb unternimmt es Ricœur in einem spannenden Bogen, den daraus folgenden Sinnveränderungen nachzugehen. Es erweist sich dabei, dass das Verb *sein* über eine große Polysemie verfügt. Das zeigt Ricœur mit einem Durchgang, der von der Antike über das Mittelalter bis in die Moderne führt und die teilweise subtile Oszillationen in der Beziehung zwischen Gott und dem Sein aufweist. Damit gelangt Ricœur bis in die neuste Zeit, wo nun, nach Nietzsche und Heidegger, ein neues Denkereignis zelebriert wird, nämlich die Aufgabe, Gott ohne das Sein zu denken. In diesem »Prozess der Ontotheologie« spielen etwa Marions Rückbezug auf die johanneische Aussage »Gott ist Liebe« und Levinas' Betonung einer Ethik ohne Ontologie eine wichtige Rolle (PB, 364–371). Um dieser zu radikalen Alternative zwischen einem allzu sehr mit dem Sein verbundenen Gott und einem Gott ohne Sein zu entgehen, kehrt Ricœur zur Übersetzungsfrage zurück und betont, dass es letztlich unmöglich sei, *Exodus 3,14* ohne das Verb *sein* zu übersetzen. Alle Alternativübersetzungen seien bloß Paraphrasen, Kommentierungen, die versuchen, den kulturellen, spirituellen, theologischen Kontext des Verses wieder herzustellen. Im Rückblick auf die Bibelstelle fragt Ricœur: »Warum nicht die Hypothese formulieren, dass das hebräische *'ehyeh* eine Sinnabweichung [*écart de sens*] vorschlägt, die die bereits beachtliche, obschon kulturell begrenzte Polysemie des Verbs *einai* bereichert, das zur Zeit der LXX für die Übersetzung von *Exodus* 3,14 allein zur Verfügung stand? […] Warum nicht sagen, dass die Hebräer das Sein auf eine neue Weise gedacht haben?« (PB, 370)

An anderer Stelle formuliert er diese Frage noch mal anders, in Anlehnung an LaCocques Beobachtungen: »Wer sagt uns, dass in den Ohren der alten Hebräer die Aussage *'ehyeh 'ašer 'ehyeh* nicht bereits als Rätsel klang? Und zwar in einem doppelten Sinn: Rätsel einer positiven Offenbarung, die etwas zu denken gibt – Existenz, Wirksamkeit, Treue, Begleitung in der Geschichte – oder einer negativen Offenbarung, die den Namen von den utilitaristischen und

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

magischen Werten der Macht dissoziiert, die sich mit ihm verbinden; noch größeres Rätsel einer Offenbarung im üblichen Sinne einer Theophanie oder einer Nicht-Offenbarung im Sinne eines Rückzugs ins Inkognito?« (PB, 346 f.)

(3) In seinem »Durchdenken der Schöpfung« hebt Ricœur das komplexe Zusammenspiel hervor zwischen einer Vorgeschichte (*pré-histoire*), einer uranfänglichen Geschichte (*histoire primordiale*), die im Schöpfungsmythos erzählt wird, und dem Bogen des Geschehens, aus dem heraus, sozusagen nachträglich, rückwärts (*à rebours*), auf den Anfang geschaut wird. Da *Genesis 1* in diesem Sinne eine vorgeschichtliche Ordnung festlegt, bezieht die Erzählung von *Genesis 2–3* diese vorgeschichtliche Ordnung auf die gegenwärtige Wirklichkeit: Die nachträgliche Geschichte der Menschen geht außerhalb vom vorgeschichtlichen Eden weiter. Das markiert zunächst die Ordnung als eine kontingente: Als Schöpfung ist sie ein Ereignis, das in die Geschichte mit den Menschen eingeht. Das führt zugleich zu ihrer Zerbrechlichkeit, Verwundbarkeit, denn die Schöpfungsordnung stößt damit auf die historische Erfahrung des Bösen in seiner hartnäckigen Permanenz. Sie wird schließlich zu einer geplatzten Ordnung [*ordre éclaté*], denn die Schöpfungsordnung kann zwar einen Horizont bilden, sie kann jedoch nicht als Umfassendes fungieren, in dem alles totalisiert wäre. In diesem Rahmen greift Ricœur auf Franz Rosenzweig zurück, der von einer »gebrochenen Totalität« ausgeht, um Schöpfung, Offenbarung und Erlösung in eine grundlegende Zeitlichkeit einzubetten, die Anfang, Heute und Zukunft miteinander verwebt. »So kann uns Rosenzweig helfen, zugleich den Bruch der Ordnung zu denken, wie er vielleicht von den Weisen des Alten Orients, und in ihrem Gefolge, von denen Israels gedacht wurde, und die Wiederzusammensetzung dessen, was nicht mehr Ordnung zu heißen verdient, und auch nicht Neuordnung, sondern etwas wie eine rhythmische Einheit, die mehr einer existentiellen Meditation zugänglich ist als einer philosophisch-theologischen Spekulation« (PB, 101 f.).

(4) Bei der Auslegung von *Exodus 20,13* hatte LaCocque auch schon mehrmals auf die Verbindung von Gesetz und Bund hingewiesen, und damit betont, dass Gabe und Aufgabe zusammengehören (in Anlehnung an Bonhoeffer etwa), dass das Gebot nur im Zeichen des Zuspruchs einer Gabe zu seiner Relevanz und Tragweite kommt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das erlaubt Ricœur, die Dialektik von Liebe und Gerechtigkeit, die er bereits in seiner Tübinger Vorlesung von 1989 behandelt hatte, zu erläutern und zu vertiefen. Dabei ist interessant zu beobachten, dass nun Aspekte einbezogen werden, die 1989 noch nicht präsent waren. Nachdem er die Disproportion von Liebe und Gerechtigkeit und die supra-ethische Logik der Überfülle, die im Exzess der Liebe liegt, erwähnt hat, formuliert er vier weitere Dimensionen (vgl. PB, 173–189): (a) Der Liebe könnte die Aufgabe zukommen, die Distanz zu reduzieren zwischen einem idealerweise uneingeschränkten Universalismus und einem kulturell geprägten Kontextualismus; (b) Während die Gerechtigkeitsprinzipien ein gesichtsloses, anonymes Man voraussetzen (auch in der Gestalt des »Jeden«), könnte die Liebe mit ihrem singularisierenden Blick die Beziehung von Angesicht zu Angesicht einschärfen; (c) Die Gerechtigkeit kann leicht die Gestalt der Hybris annehmen; demgegenüber setzt die Liebe eine »begründende Passivität«: »Weil du geliebt wurdest, liebe du nun auch«. Das erklärt, warum Ricœur von einem »liebenden Gehorsam« spricht. (d) Schließlich öffnet er noch, wie er selbst sagt, einen »weiteren Bauplatz«, der schöpfungstheologisch ausgerichtet ist: Geht es nur um die Menschen, oder sind auch die anderen Lebewesen und insbesondere die Tiere gemeint, da die Menschen ja zuerst Geschöpfe unter anderen Geschöpfen sind?

(5) Im soeben erörterten Rahmen bemüht sich Ricœur darum, die »begründende Passivität« mit der Autonomie etwa bei Kant oder bei Habermas in Verbindung zu bringen, was ihn dazu führt, Passivität und Aktivität miteinander zu reflektieren. Wie können der Zuspruch von Geliebtsein und der Ruf in die Verantwortung zusammengehören? »Wir berühren hier einen heiklen Knoten, wo eine gewisse begründende Passivität sich einer aktiven Wahrnehmung von Verantwortung beilegt« (PB, 184). Dieses Ineinander von Passivität und Aktivität vertieft er etwas später in Verbindung mit dem fähigen Menschen: »Gewiss kann der Mensch als ein fähiges Subjekt bezeichnet werden – fähig zu reden, zu handeln, zu erzählen, sich die Verantwortung seiner Handlungen zuschreiben zu lassen. Aber steht diese Fähigkeit wirklich zur Verfügung? Ist das Böse nicht ein radikales Unfähigmachen?« (PB, 186) Diese sehr kantische Frage nach dem radikal Bösen weist auf die Fragilität des fähigen Subjekts und dessen Angewiesensein auf eine Ökonomie der Gabe.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(6) Auch bei der Kommentierung des Hohelieds gehen LaCocques und Ricœurs Arbeitshypothesen unterschiedliche Wege. LaCocque »entledigt« sich der allegorischen Interpretationen, indem er nach den Ursprüngen des Textes sucht. Dabei kommt er auf die Hypothese einer Autorin, deren Schrift ein ironisch-subversives Lob auf eine freie, von bürgerlichen Bindungen losgelöste Liebe wäre. Ricœur hingegen erachtet es auch hier als notwendig, auf »eine vielfältige und reichhaltige Geschichte der Lektüre und allgemeiner der Rezeption des Textes« einzugehen (PB, 424). In diesem Sinne unterscheidet er vier Etappen: die frühe analogische Übertragung; das Mixtum von Allegorie und Typologie bei Origenes; die moderne »allegorische« Kommentierung; der Verzicht auf die allegorische Auslegung und die Entdeckung der erotischen Bedeutung des Textes. Doch will Ricœur nicht einfach bei dieser eindeutig dominierend gewordenen Auslegung bleiben. Er fragt danach, wie diese Lektüre auch zu einer theologischen werden könnte (PB, 447–457). Anstatt mit der Allegorie zu arbeiten, die angeblich textimmanent wäre, zieht er die Methode der Intertextualität heran, um ein Querlesen (*lecture croisée*) innerhalb des biblischen Kanons zu vollziehen. Dieses Querlesen verknüpft das Hohelied mit dem Schöpfungsmythos. Der erste Bezugstext ist der Jubelruf des Mannes in *Genesis 2,23*: »Diese endlich ist Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleisch. Diese soll Frau heißen, denn vom Mann ist sie genommen.« Wie das Hohelied bringt er auch »die Unschuld der erotischen Beziehung, außerhalb seiner sozialen Einbettung und der Institution der Ehe« zum Ausdruck (PB, 449). Der zweite Bezugstext (*Genesis 2,18*) schenkt der erotischen Beziehung ihre eigentlich theologische Bedeutung: »Und der Herr, Gott, sprach: Es ist nicht gut, dass der Mensch allein ist.« Die Liebesbeziehung bekommt die Rechtfertigung einer als gut erklärten Schöpfung: »Die Unschuld des Eros wird mit göttlicher Zustimmung bekleidet; es ist eine geschöpfliche Unschuld« (PB, 450). Von der Schöpfungserzählung her ist jedoch der Riss der Sünde imminent. Im Lichte von *Genesis 2,23* könnte man aber sagen, dass »die kreatürliche Unschuld durch den Sündenfall nicht abgeschafft ist, sondern der ganzen Geschichte des Bösen zugrunde liegt, der die erotische Beziehung übrigens auch nicht entrinnen kann« (PB, 451).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(7) Bei der Kommentierung von Psalm 22 betont Ricœur, LaCocques exegetische Hinweise aufnehmend, die Komplementarität der Methoden. Erst indem die Umstände der Produktion und der Komposition des Textes identifiziert werden, kann man dann auch die Züge dessen wahrnehmen, was man als Entkontextualisierung und Rekontextualisierung eines Textes nennen kann. Der als Gebet geschriebene Psalm ist in seiner Endredaktion und seiner kanonischen Einbettung bis zu uns gekommen, so dass »er sich auch heute noch in unsere Gebetspraxis einfügen kann« (PB, 284). Ricœur beschreibt diese »poetische Textualisierung« als ein subtiles Spiel zwischen Singularisierung und Generalisierung: Es müssen genügen konkrete Kennzeichen erhalten bleiben, damit die Klage im Erlebnishorizont des einzelnen Menschen verwurzelt ist; zugleich muss dem Ausdruck des Leidens durch eine kluge Unbestimmtheit die Dimension des Paradigmatischen verleiht werden. Das Ziel dieser poetischen Textualisierung ist deshalb, »das ›Ich‹ in einen leeren Platz zu verwandeln, der jedes Mal aufs Neue von einem anderen Leser oder Zuhörer eingenommen werden kann, der im Gefolge des Dichters sagen kann: ›Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?‹«[35]

(8) Am Ende dieses Kapitels fragt Ricœur nach der Aktualität der »Klage als Gebet« in einer Zeit der Säkularisierung und von Nietzsches Verkündigung des »Todes Gottes« (PB, 302–304). Kann der leidende Mensch von heute seiner Klage noch die Form einer Anrufung geben? »Besteht das heutige Urleiden nicht gerade darin, dass es niemanden mehr gibt, dem man klagen kann?« (PB, 302) Steht der Ausspruch »von Gott verlassen« heute nicht im Zeichen der Nicht-Existenz Gottes? Es wäre falsch, gegen diese kritischen Anfragen Gottesbeweise aufbieten zu wollen oder in einen Fideismus zu flüchten. Dazwischen liegt ein schmaler Pfad, nämlich eine heutige Rehabilitierung des in Vergessenheit geratenen Klagegebets. »Wenn uns solches gelingen würde, wäre die Möglichkeit gegeben, dass die Klage als Gebet auch nach Auschwitz noch gehört und gesprochen würde…« (PB, 302).

35 PB, 285. Das Ich als leerer Platz könnte man mit der »Leerstelle« in der rezeptionsästhetischen Theorie verbinden; vgl. W. Iser, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München 1976, 284–301.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dafür formuliert Ricœur verschiedene Bedingungen. Es seien hier in Kürze drei aufgenommen:

- Anstelle von oberflächlichem Gefasel müsste eine Klage erklingen, die ohne Scheu dem radikalen Urleiden seinen eigentlichen Namen gibt: »von Gott verlassen«. Es geht nicht darum, im Sinne einer Theodizee Gott zu rechtfertigen und seine Unschuld beweisen zu wollen. »[D]as fragende Klagegebet erwartet nichts anderes als das Mitleid eines Gottes, von dem der Betende nicht weiß, wie er zugleich gerecht und mitleidend sein kann. Deshalb bleibt ihm nichts anderes übrig als zu schreien: Warum?« (PB, 303)
- Eine weitere Bedingung ist das Aufrechterhalten der Unerforschbarkeit Gottes. Dass die Klage ins Lob führt, hebt nicht einfach die Verborgenheit Gottes auf. Diese »bleibt die existentielle und theologische Bedingung, die der Klage und dem Lob gemeinsam ist« (PB, 304), so dass in Hinsicht auf Gott am Ende des Psalms dasselbe gilt wie am Anfang.
- Die dritte Bedingung ist ethischer Art: Der Betende sollte eine geheime Verwandtschaft entdecken zwischen dem, was man vorsichtig das Leiden Gottes nennen könnte, und »dem Aufruf zu einer persönlichen und gemeinschaftlichen Praxis der Mitleidenschaft gegenüber menschlichen Geschwistern, die oft mehr leidend als schuldig sind« (PB, 304).

(9) Abschließend sei eine der eher seltenen Stellen erwähnt, an der sich mehrere ausgewählte Texte miteinander verbinden. Die Auslegung von *Ezechiel 37* läuft auf eine Parallelisierung mit der Schöpfungserzählung hinaus: Das »Aufstehen« der toten Gebeine aus dem Tod ins Leben nimmt die Züge einer Neuerschaffung an: »So rekonstituiert sich immer wieder das Band zwischen der Symbolik der Auferstehung und der der ursprünglichen Schöpfung«[36] Am Schluss dieses Kapitels wird noch das Hohelied einbezogen, denn die Liebe entwickelt mit ihrer Hochzeitsmetapher einen ähnlichen Bedeutungsfächer, zwischen der Sexualität und der geistlichen Liebe. Liebe und Leben bieten somit parallele metaphorische Wege. »Was sie vereint, ist der Schöpfungsgedanke. Wo das Hohelied, in seiner

36 PB, 244. Ricœur hätte hier auch Paulus in *Römer 4,17* heranziehen können, wo es vom Gott Abrahams heißt, dass er ein Gott ist, »der die Toten lebendig macht und was nicht ist, ins Dasein ruft«.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

›Weisheit‹, die Liebe als stärker denn der Tod erklärt, verkündigt der Prophet, in seiner ›Torheit‹, das Leben als stärker denn der Tod. Beide Stimmen müssen gehört werden« (PB, 245).

Um einen beliebten Ausdruck Ricœurs zu gebrauchen: Die hier eingesammelten Beispiele sollten gezeigt haben, dass das Buch *Penser la Bible* an ganz vielen Stellen seiner Leserschaft wirklich »zu denken gibt«.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Christof Mandry

Liebe und Gerechtigkeit

Von den Schwierigkeiten, Liebe auf einen Begriff zu bringen

1. Aufriss (1346) | 2. Liebe (1347) | 2.1 Liebes-Lob (1348) | 2.2 Liebes-Metaphorik (1349) | 2.3 Liebes-Imperativ (1351) | 2.4 Zwischenergebnis (a) (1354) | 3. Gerechtigkeit (1357) | 3.1 Praxis der Gerechtigkeit und Theorie der Gerechtigkeit (1357) | 3.2 Zwischenergebnis (b) (1359) | 4. Ricœurs Dialektik von Liebe und Gerechtigkeit (1362) | 4.1 Poetik der Liebe und Feindesliebe (1363) | 4.2 Goldene Regel und Gerechtigkeitsregel (1365) | 4.3 Die dialektische Interpretation der Liebe durch die Gerechtigkeit und der Gerechtigkeit durch die Liebe (1366) | 5. Ergebnis (1373)

Die kleine Schrift *Liebe und Gerechtigkeit* geht auf einen Vortrag zurück, den Paul Ricœur 1989 in Tübingen anlässlich der Zuerkennung des Dr. Leopold-Lucas-Preises gehalten hat.[1] Sie ist eine der wenigen Stellen in Ricœurs umfangreichem Werk und zugleich die zugänglichste, in der er sich explizit mit dem Thema Liebe befasst. Obwohl es sich um einen kurzen Text handelt, stellt er die Interpretation vor nicht geringe Herausforderungen. Diese haben auch damit zu tun, dass Ricœur hier eine Vielzahl an Themen (teilweise nur andeutungsweise) zusammenführt, die er in anderen Zusammenhängen veröffentlicht hat: Bezüge zur Texthermeneutik,[2] insbesondere zu Bibelhermeneutik,[3] zu seinem gleichzeitig entstandenen Werk *Das Selbst als ein Anderer*[4] und vor allem zur dort enthaltenen »Kleinen Ethik«, sowie zu religionsphilosophischen Themen.[5] Das Stichwort

1 P. Ricœur, *Liebe und Gerechtigkeit/Amour et Justice*, Tübingen 1990 [=LG]. Die Ausgabe ist zweisprachig, wobei die deutsche Übersetzung an einigen Stellen zu modifizieren ist.

2 Vgl. P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986 [=TA].

3 Vgl. TA, 119–133, sowie P. Ricœur, A. LaCocque, *Penser la bible*, Paris 1998 [=PB].

4 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996 [=SaA].

5 Vgl. P. Ricœur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994 [=L3], v.a. 263–366.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Ökonomie der Gabe« wird er schließlich in veränderter Weise in seinem Spätwerk *Wege der Anerkennung* fortführen und dort auch Überlegungen aus LG aufgreifen, allerdings ohne diese Schrift zu nennen.[6] Der Entstehungskontext des Textes sowie die intensiven biblischen Referenzen sind vielleicht der Grund dafür, dass die theologische Rezeption umfangreicher ausgefallen ist als die philosophische.[7] Im Folgenden wird jedoch keine Rezeptionsgeschichte rekonstruiert, sondern ein *close reading* unternommen, um auch anhand der bereits angedeuteten Interpretationsschwierigkeiten zu einem Verständnis dessen zu gelangen, was Ricœur als »Dialektik« von Liebe und Gerechtigkeit entwickelt. Im Anschluss daran werden einige übergreifende Fragen untersucht: Wie verhält sich die Liebe zur »Kleinen Ethik« in SaA, vor allem zu den dort zentralen Begriffen Fürsorge und Gerechtigkeitssinn? Wie muss man sich das Reinterpretieren der Gerechtigkeit durch die Liebe vorstellen, d.h. welche Art von Dialektik hat Ricœur vor Augen?

1. Aufriss

Der dreiteiligen Argumentation des Büchleins ist eine kurze Exposition vorangestellt, in der Ricœur die Frage nach der Liebe positioniert. Um das schwierige Thema der Liebe vor jedem Abgleiten ins Gefühlige zu bewahren, wird die Liebe der Gerechtigkeit gegenübergestellt. Damit ist die Thematik im Feld der Ethik verortet. Außerdem grenzt Ricœur sich von analytisch-philosophischen und -theologischen Versuchen[8] ab, das Sprechen über die Liebe hinsichtlich der Aussageinhalte und deren normativer Implikate zu analysieren. Der »normative Status« der Liebe, so Ricœurs Ausgangspunkt, ist

6 Vgl. P. Ricœur, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt/M. 2006, 274–306.

7 Vgl. etwa die Sammelbände: J. Wall, W. Schweiker, W. D. Hall (eds.), *Paul Ricœur and contemporary moral thought*, New York 2002; I. U. Dalferth, T. W. Kimball (eds.), *Love and Justice. Consonance or Dissonance?*, Tübingen 2019. Für eine kritische Einordnung dieser Rezeption vgl. M. Junker-Kenny, *Über liberale und kommunitaristische Ethik hinaus. Inchoativer Universalismus, Erinnerungskultur und die Festlichkeit der Gabe bei Paul Ricœur*, in: S. Orth, P. Reifenberg (Hg.), *Poetik des Glaubens. Paul Ricœur und die Theologie*, Freiburg i. Br., München 2009, 141–162.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kaum mit den Prinzipien zu vergleichen, wie sie die Moraltheorien des Utilitarismus oder der Kantischen Ethik verwenden. Es wird also zu ermitteln sein, worin dann der ethische Charakter der Liebe besteht. Damit hat Ricœur drei grundlegende Koordinaten seines Vorgehens offengelegt: Er wird von der Sprache der Liebe ausgehen, jedoch nicht den Weg der sprachanalytischen Untersuchung einschlagen; er stellt die Liebe ins Bezugsfeld der Ethik, doch sie hat nicht den Status eines moralischen Sollensprinzips; und sie wird in ein Gegensatzverhältnis zur Gerechtigkeit gesetzt, die ihrerseits der prinzipiengeleiteten Moralität angehört. Schließlich kennzeichnet er sein Vorgehen als »Dialektik« und stellt in Aussicht, dass er zunächst die »ursprüngliche Disproportion« zwischen Liebe und Gerechtigkeit darstellen und anschließend nach »praktischen Vermittlungen zwischen beiden Extremen« suchen wird (LG, 7). Wie er sich diese »Dialektik« genau vorstellt, ist sicherlich eine der Fragen, auf die wir zurückkommen werden. Wie sehen nun die drei Stationen von Ricœurs Dialektik aus?

2. Liebe

Mit einem Zitat von Pascal wählt Ricœur einen steilen Einstieg in die Disproportion der Liebe: Die Liebe, so scheint Pascal zu sagen, bedeutet völlige Diskontinuität zu anderen menschlichen Regungen. So wie Gedanken als geistige Bewegung nicht der Ordnung der Körper angehören, gehört die »echte Liebe« weder dem Körperlichen noch dem Geistigen an, sie ist »übernatürlich« (LG, 9 f.). Gegenüber einer solchen Exaltation der Liebe, die weitere Reflexion über sie schwierig macht, wählt Ricœur ein anderes Vorgehen: Er wird die Disproportion der Liebe in der Liebessprache aufsuchen, und zwar in der Konzentration auf die Gegensätzlichkeit zur Gerechtigkeit. Anders als Pascal, der die Liebe in umfassender Weise einer anderen Ordnung zuschreibt, sieht Ricœur Liebe und Gerechtigkeit sehr wohl in der Ordnung der Ethik vereint, doch in einem Verhältnis der Disproportion, also einer Nicht-Entsprechung. Erst nach

8 Ricœur bezieht sich auf das einflussreiche Werk von G. Outka, *Agape. An ethical analysis*, New Haven, London 1972, das beabsichtigt, die christliche »love-language« klarer zu verstehen, indem es ihre »normative claims« (7) analysiert.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Einsicht in die Nicht-Entsprechung zwischen Liebe und Gerechtigkeit kann eine andere, eben »dialektische« Art der Verhältnisbestimmung vorgenommen werden (LG, 11). Bei Ricœurs Untersuchung der Liebessprache muss also mitgedacht werden, inwiefern eine »andere Ordnung« als die der Gerechtigkeit angesprochen wird. Drei Merkmale stellt Ricœur in dieser Hinsicht als relevant heraus: Lob, Imperativ und Metaphorik. Da der Imperativ den zentralen Aspekt bei der Gegenüberstellung zur Gerechtigkeit darstellt, steht er hier, anders als bei Ricœur, an der letzten Stelle.

2.1 Liebes-Lob

Die Sprache der Liebe untersucht Ricœur anhand von biblischen Textbeispielen.[9] »Im Lob erfreut sich der Mensch des Anblicks eines Gegenstandes, der über allen anderen Gegenständen seiner Sorge steht.«[10] Ricœur deutet an, dass die Höchstbewertung, die der Liebende im Lob zum Ausdruck bringt, sich nicht aus einem Ausgriff des Willens zum Liebesobjekt ergibt, sondern aus einer »Schau« (»vue«). Mit der »Schau« deutet er möglicherweise das intuitive geistige Erfassen der Liebenswürdigkeit des Geliebten an, die gleichzeitig das Erfassen des eigenen Erfasstseins von der Attraktivität des Anderen einschließt. Spielt Ricœur hier auf die Tradition der *visio* an, das »theoretische Schauen«, mit dem seit der Antike geistige »Gegenstände« (und eben auch: Gott) in einer nicht rational-analytischen Weise erkannt werden? Im Bezugsfeld der Ethik nimmt Ricœur damit jedenfalls eine unausgesprochene Abgrenzung vor: Im Unterschied zur ethischen Auswertung von Lob und Tadel als Zugang zur moralischen Sphäre (»wir finden einige Handlungsweisen lobenswert, andere finden wir tadelnswert«), woraus analytische Ethik zu gewinnen sucht, wie wir ethische Handlungsbewertungen vornehmen, ist das Lob der Liebe disproportional und »oh-

9 Angesichts des großen Interesses von Ricœur für biblische Texte und die biblische Exegese mag das nicht überraschen. Andererseits stellt sich natürlich sehr wohl die Frage, ob er nicht z.B. zeitgenössische Liebesgedichte hätte wählen können. Ein Grund für diese Wahl liegt zweifellos darin, dass Ricœurs Hauptinteresse dem Liebes-»Gebot« und seiner ethischen Deutung gilt.

10 LG, 13; Übersetzung modifiziert.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ne Grund«: Sie bewertet das Geliebte unabgestuft als »Höchstes« und sträubt sich gegen das Zergliedern in Vernunftgründe, warum der/die Andere liebenswert ist. Die Liebessprache ist, wie Ricœur weiter ausführt, »hymnisch« und preisend; sie ist, auch wenn der Ausdruck hier noch nicht fällt, eine Sprache der Maßlosigkeit. Das bedeutet keineswegs, dass die Liebessprache nicht wie jede Gattung von Literatur analysiert werden kann, wie Ricœur schreibt,[11] doch muss diese eine literaturwissenschaftliche Analyse der Poetik der Liebessprache sein, nicht die ethische Analyse der »Übereinstimmung von Prinzipien« (LG, 15). Ricœur schreibt der Liebessprache somit insgesamt eine metaphorische Qualität zu: »In der Poesie erfahren die Schlüsselwörter Bedeutungserweiterungen, unerwartete Assimilationen, ganz neue Wechselbeziehungen.«[12]

2.2 Liebes-Metaphorik

Der Hinweis auf die Sprache der Liebe als eine poetische Sprache verweist direkt auf das Metaphorische der Liebessprache. Der Liebe wohnt eine Dynamik inne, die, so Ricœur, mit einer ganzen Bandbreite an Gefühlen verbunden ist: »Lust und Schmerz, Erfüllung und Missvergnügen, Freude und Leid, Glückseligkeit und Melancholie [...]« (LG, 23). Die Bandbreite und die Verwirrungen der Gefühle, die der Liebe zu eigen sind, beschreibt Ricœur mit der Metapher des Gravitationsfelds, innerhalb dessen spiralförmige Dynamiken zwischen den Gefühlspolen ablaufen (vgl. ebd.). Damit kommt Ricœur, der sich in dieser Schrift ansonsten damit weitgehend zurückhält, einer phänomenologischen Betrachtung der Liebe noch am nächsten.[13] Mit der physikalischen Metapher des Gravitationsfelds deutet er in die Richtung der physisch-leiblichen Dimension der Liebe, deren teilweise stürmische Gefühlszustände leiblich verspürt und erlitten werden – und die eben nicht, darauf kommt

11 Vgl. LG, 69 f., wo Ricœur in Endnote 2 eine rhetorische Analyse von *1 Kor 13* skizziert.

12 LG, 15; Übersetzung modifiziert. Ebenso wie beim nächsten Punkt, der Metaphorik der Liebessprache, schreibt Ricœur dies vor dem Hintergrund seiner Metapherntheorie, vgl. *Die lebendige Metapher*, München 1986.

13 Vgl. jedoch die lange Endnote 6 (LG, 73–77) zu Schelers Phänomenologie der Liebe.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

es ihm hier an, auf den Nenner eines einzigen Gefühls gebracht werden kann. Die Liebe entzieht sich der Versuche, sie auf einen Gefühlszustand begrifflich zu reduzieren; vielmehr verweisen im poetischen Ausdruck der Liebe diese Gefühlsbezeichnungen wechselseitig aufeinander. Im selben Zusammenhang steht damit, dass die Liebe insgesamt ein Analogiefeld darstellt, innerhalb dessen unterschiedliche »Liebesarten« sich wechselseitig ausdeuten. Es ist damit nicht möglich, so Ricœur, Eros und Agape in einen klaren Gegensatz zueinander zu setzen. »Die Analogie der Gefühle und die Metaphorisierung der sprachlichen Ausdrücke sind ein- und dasselbe Phänomen« (LG, 25). Da sprachlicher Ausdruck und Erlebnisqualität der Gefühle nicht unabhängig voneinander sind, zeigen sie Ricœur zufolge die »tatsächliche Analogie der Gefühle sowie die Macht des Eros, Agape zu bedeuten und zu sagen« (ebd.).[14] Mit dieser weitgehenden Aussage verschafft Ricœur sich einerseits die Berechtigung, über das Feld der Liebe allgemein zu sprechen und sich nicht festlegen zu müssen auf »erotische« oder »platonische« Liebe. Auch – oder: gerade – die erotische Sprache des Verlangens nach dem Anderen und der Sehnsucht nach Nähe und Erfüllung mit all den sinnlich-hymnischen Ausdrücken, die Ricœur im biblischen Hohelied findet, das literarisch als Sammlung von Liebesliedern zwischen jungen Liebenden gestaltet ist, weist über ein erotisches Verlangen hinaus auf eine Vielzahl anderer Gefühle, Sehnsüchte und Gemütszustände. Deswegen konnten und können diese Texte ja auch als Texte der Gottesliebe gelesen werden. Andererseits bezieht er Stellung in der Frage nach einer Wesensunterscheidung zwischen den Liebesgattungen: Eros und Agape sind nicht grundsätzlich einander entgegensetzt, sondern verweisen aufeinander, weil sie nämlich Erfahrungsqualitäten gemeinsam haben.[15] Indem Ricœur die in der philosophischen und theologischen Diskussion einander entgegengesetzten Modi der Liebe, die an eigener Erfüllung interessierte erotische Liebe des Eros und die selbstlose Liebe der Agape/Caritas,

14 In beiden Zitaten wurde die Übersetzung leicht modifiziert.

15 Ricœur schreibt dies mit Verweis auf A. Nygren, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen christlicher Liebe*, Gütersloh ^{2}1954, dessen einflussreicher These zufolge die Agape des Neuen Testaments und der Eros-Begriff der antiken Philosophie zwei völlig unterschiedliche religiös-ethische Modelle darstellen, die in der Christentumsgeschichte jedoch in vielfacher Weise vermischt worden seien.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in einem wechselseitigen Verweisungsspiel im Analogiefeld der Liebe verbunden sieht, wirft er die Frage auf, was die Liebe »wesentlich« auszeichnet. Oder anders gesagt: Von welchem Paradigma aus verstehen wir, was Liebe ist: Von der erotisch-romantischen Liebe des Liebespaars her? Von der Liebe von Vater und Mutter zu ihren Kindern? Ist die Liebe des Kindes zu den Eltern das Modell der Liebe? Oder die Liebe, mit der man seine Freunde liebt? Ist es gar die Gottesliebe? Im Ausgang vom biblischen Liebessprechen positioniert Ricœur die Frage nach der ethischen Bedeutsamkeit der Liebe von Beginn an in einem weiten Analogiefeld, spricht die Bibel doch von mannigfachen Liebesverhältnissen, in deren Zentrum der Dreiklang von Gottesliebe, Selbstliebe und Nächstenliebe steht. Indem Ricœur die Liebe als ein Analogiefeld darstellt, macht er deutlich, dass auch die ethische Bedeutung der Liebe vom gesamten Feld der Liebe aus zu denken ist und nicht etwa primär von einer ihrer Gestalten her, sei es die erotische Liebe oder die »selbstlose« Nächstenliebe.[16]

2.3 Liebes-Imperativ

Der zentrale Baustein für die Disproportion zwischen Liebe und Gerechtigkeit ist zweifellos das Liebesgebot, das Ricœur in knapper Form zitiert: »Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben […] und du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst« (LG, 15).[17] Ricœur geht es hier zunächst nur um den Gebotscharakter, der im Unterschied zum moralischen Imperativ der Ethik bestimmt werden soll. Sprachlich handelt es sich beim Liebesgebot zweifellos um einen Imperativ, doch wie kann Liebe das Objekt eines Befehls sein? Ricœur erkennt eine doppelte Problematik. Zunächst besteht sie auf der

16 Ricœur erwähnt hier nicht den dritten antiken Liebesbegriff, nämlich die bei Aristoteles bedeutsame Philia. Sie nimmt jedoch in Ricœurs »Kleiner Ethik« eine wichtige Position ein (vgl. SaA, 221–235), und wir werden auf die Frage zurückkommen müssen, wie sich die »Dialektik« zwischen Liebe und Gerechtigkeit dazu verhält.

17 In Mt *22*, 37–39 antwortet Jesus auf die Frage des Gesetzeslehrers, welches das »höchste Gebot« sei: »›Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, mit ganzer Hingabe und mit deinem ganzen Verstand.‹ Das ist das erste und wichtigste Gebot. Ebenso wichtig ist aber ein zweites: ›Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.‹«

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ebene des Sprechakts: Welches illokutionäre Ziel verfolgt das Liebesgebot als Befehl, d.h. erwartet es eine Form von Gehorsam? Sodann stellt sich die ethische Frage, ob Liebe moralisch geboten, d.h. Gegenstand moralischer Pflicht sein kann. Kant zufolge ist Letzteres nicht möglich, da Liebe als Gefühl nicht dem Willen unterliegt.[18] Auf diese letztere, ethische Frage, die den zentralen Aspekt der »Dialektik« zwischen Liebe und Gerechtigkeit betrifft, geht Ricœur später ein.

Die Antwort auf den ersten Teil der Problematik, welche Reaktion der Sprechakt des »Liebesbefehls« hervorzurufen beabsichtigt, stellt dazu einen wichtigen Baustein bereit. Ricœur lässt sich dafür von Rosenzweig inspirieren. Rosenzweig reflektiert im *Stern der Erlösung* das Verhältnis von Gott, Mensch und Welt. Im zweiten Teil dieses Werks, der mit »Offenbarung« überschrieben ist, geht es darum, wie Gott sich den Menschen als ein Gegenüber erschließt. Das geschieht genau in der Offenbarung als Liebe Gottes zum Menschen, die dem Menschen auch die Sprache gibt: Offenbarung ist das »unter der Liebe Gottes geschehende Mündigwerden der stummen Seele zur redenden Seele«.[19] Das »Symbol« (LG, 19), mit dem dies geschieht, ist das Liebesgebot, das Rosenzweig jedoch nicht den alttestamentlichen Büchern *Exodus, Deuteronomium* oder *Leviticus* entnimmt, sondern dem *Hohelied*. Dort ist es freilich nicht in wörtlicher Form enthalten, vielmehr destilliert Rosenzweig es aus der Sprache der Liebe heraus, die »lauter Gegenwart« ist: »Ein Schauer an Imperativen geht belebend über diese grüne Wiese der Gegenwart nieder, von verschieden klingenden, doch immer das gleiche meinenden Imperativen: zieh mich dir nach, tu mir auf, komm, mach dich auf, eile – es ist immer der gleiche eine Imperativ der Liebe.«[20] Ricœur nimmt dies auf, um »Gebot« von »Gesetz« zu unterscheiden: »Das

18 Vgl. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785], hg. von K. Vorländer, Hamburg ^{7}1994 [=GMS], 17/AA IV, 399. Kant unterscheidet die Liebe als »pathologisches« Gefühl (er spricht von »Neigung«), die nicht Gegenstand von Pflicht sein kann, vom »Wohltun aus Pflicht«, das er »praktische« Liebe nennt und das sittlich geboten sein kann. Mit Liebe als »Triebfeder« befasst Kant sich ausführlicher in späteren Schriften, vgl. I. Goy, *Über Liebe. Kants Auseinandersetzung mit den biblischen Geboten der Gottesliebe, der Nächstenliebe und der Selbstliebe*, in: *Philosophical Readings 4*, no. 1 (2010), 6–29.

19 F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* [1921], Frankfurt/M. ^{4}1993, 221.

20 F. Rosenzweig, *Stern*, 226.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gebot, das jedem Gesetz vorausgeht, ist das Wort, das der Liebende an den Geliebten richtet: *Liebe mich!*« (LG, 19.). Das Liebesgebot gehört folglich selbst der Sprache der Liebe an, es ist ein Ausdruck der Liebe zwischen den Liebenden, wenn der Liebende vom Geliebten nichts anderes erhofft, ersehnt und erwartet, als geliebt zu werden. Ricœur schreibt, es sei ein Gebot, das »die Bedingung seiner eigenen Befolgung in der Zärtlichkeit seiner Beschwörung enthält: Liebe mich!«[21] Der Imperativ des Liebesgebots ist in Ricœurs Deutung kein ethischer Imperativ, vielmehr handelt es sich um einen poetischen Gebrauch des Imperativs. Er gehört demselben poetischen Feld an wie das Lob und die Metaphorik der Liebe und fächert sich ebenfalls in eine Vielzahl sprachlicher Ausdrucksweisen auf (vgl. LG, 21).

In einer späteren Veröffentlichung bezeichnet Ricœur das, was das Liebesgebot gebietet, als »liebenden Gehorsam« (»obéissance aimante«).[22] Dort geht er in einem religionsphilosophischen Zusammenhang zunächst der Frage nach, in welcher Leseposition der Bibeltext mittels des »Nennens Gottes« den Lesenden konstituiert,[23] und charakterisiert diese Position mittels des Gefühlsmodus der Abhängigkeit (vgl. PB, 164 f.). Indem die Bibel zudem Gott metaphorisch als Liebe vorstellt, wird das Liebesgebot ausdrücklicher als in LG auf den Sprecher Gott zurückgeführt, der als Liebender zum Menschen spricht und diesen zur Liebesentgegnung auffordert (vgl. PB, 166–168). Die Liebesantwort ist »Gehorsam«, insofern sich der religiöse Mensch in der Position der Abhängigkeit befindet; als »lie-

21 LG, 19, Übersetzung modifiziert. Rosenzweig führt weiter aus, wie die von Gott geliebte Seele sich der Welt öffnen muss, um »persönlich« zu werden: Sie muss »den Zauberkreis der Geliebtheit überschreiten, des Liebenden vergessen und selber den Mund öffnen, nicht zur Antwort mehr, sondern zum eigenen Wort« (Rosenzweig, *Stern*, 228). Damit tritt ein Nächster in ihre Welt, und sie erfüllt das Liebesgebot in der Nächstenliebe: »Die Liebe zum Nächsten ist das, was jene bloße Hingegebenheit [in der Liebe zu Gott] in jedem Augenblick überwindet und dennoch stets voraussetzt« (ebd., 238).

22 P. Ricœur, *Une obéissance aimante*, in: PB, 157–189. Ausgangspunkt dieses Aufsatzes ist nicht das *Hohelied*, sondern das 5. Gebot des Dekalogs »Du sollst nicht töten«; Ricœur nimmt dies zum Anlass, die Möglichkeit einer religiösen Ethik zu erörtern, die dem Verdacht der Heteronomie entgeht.

23 Ricœur greift damit frühere Überlegungen unter dem Titel *Gott nennen* (»nommer Dieu«) auf, die erörtern, inwiefern die Referenz auf »Gott« den biblischen Text und seine Leser prägt, vgl. L3, 281–305.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bender Gehorsam« verändert sich jedoch auch der Gehorsam, verliert den heteronomen Einschlag eines »blinden« Befehlsgehorsams und wird zur freien Liebesantwort. Um diese zu charakterisieren, fügt Ricœur noch einen weiteren Gedanken hinzu, der für den Kontext von LG aufschlussreich ist: Die Entgegnung auf das Liebesgebot »Liebe mich!« ist nicht ohne Dringlichkeit – die Antwort kann nicht einfach ausbleiben oder offengehalten werden. Ricœur erläutert das mit der Geburt eines Kindes: »Allein, weil es da ist, verpflichtet seine Zerbrechlichkeit.«[24] Ricœur legt nahe, dass die Geburt von allem Vergänglichen als »Liebesgebot«, d.h. als Aufforderung zur Zuwendung und zur Unterstützung empfunden werden kann, auch die »Geburt« einer neuen Liebe, wie sie das *Hohelied* mit den Liedern der jungen Liebenden besingt (vgl. PB, 169). Es ist gewissermaßen die Fragilität des Anfangs, vielleicht auch das Versprechen auf Neues, dem die »Verpflichtung durch die Liebe« beschwörend-appellhaft innewohnt.

2.4 Zwischenergebnis (a)

Zum Abschluss dieses Abschnitts können wir mit Ricœur festhalten, dass das »Liebesgebot« keine ethische Verpflichtung zur Liebe ist, die – etwa in Kantischer Manier – widerstrebende Neigungen zugunsten der sittlichen Pflicht zurückdrängen müsste, sondern eine zentrale Gestalt des Sprechens im Liebesverhältnis. Im Liebesgebot spricht der Liebende die Bitte aus, wiedergeliebt zu werden, und zeigt sich darin als Liebender. Die erstrebte Antwort besteht darin, dass das angesprochene Du dies erwidert und sich ebenfalls als Liebender zeigt. Wir haben es hier offenkundig nicht mit ethischen Prinzipien oder Verpflichtungen zu tun, aber doch mit einer grundlegenden intersubjektiven Beziehungsform, die auf Gegenseitigkeit hin angelegt ist – Ricœur schreibt dies hier noch nicht, aber deutet es mit dem Hinweis auf die »Ökonomie der Gabe« bereits an (LG, 21). Ricœur bringt das Liebesgebot außerdem mit der Fragilität der Liebesbeziehung und mit der Verletzlichkeit des Anderen in Zusammenhang, der sich der Interaktion öffnet (wie das neugeborene Kind). Damit erscheint die Liebe in ethischer Hinsicht mehr zu

24 »Du seul fait qu'il est là, sa fragilité oblige« (PB, 169).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sein als ein besonderes, intimes Näheverhältnis zwischen ausgesuchten Personen, sondern viel grundsätzlicher eine (vorethische oder fundamentalethische?) Beziehungsqualität zu meinen, die potenziell jedem Ich-Du-Verhältnis innewohnt, als Aufforderung zu einer liebenden oder unterstützenden Erwiderung. Dafür scheint jedenfalls zu sprechen, dass Ricœur auch die erotische Liebe, an der er das Liebesgebot poetisch aufweist, in die Metaphorik der Liebe einordnet – sie verweist auch auf andere Liebesverhältnisse.

Bevor wir zum zweiten Glied der Disproportion übergehen, die Ricœur an der Gerechtigkeit ausweist, sind drei Beobachtungen festzuhalten.

Ricœur hat, erstens, deutlich gemacht, dass Liebe in ethischer Hinsicht nicht in den Kategorien einer modernen Regel- oder Prinzipienethik verstanden werden kann. Selbst das Liebesgebot muss poetisch-metaphorisch aufgefasst werden. Offen ist hingegen, ob Liebe nicht mit anderen ethischen Begriffen in Verbindung gebracht werden kann, etwa mit denen einer Tugend- oder Haltungsethik, einer Existenzialethik oder einer Wertethik à la Scheler. In LG geht es ihm um den spannungsvollen, aber offenbar auch fruchtbaren Gegensatz zur deontologischen Gerechtigkeit, daher werden weitere Ethikkonzeptionen nicht aufgerufen. Da Ricœurs »Kleine Ethik« in SaA jedoch einen Dreischritt vom aristotelisch grundierten teleologischen Streben über die kantianisch-deontologische Moral bis hin zur praktisch-weisheitlichen Situationsverantwortung entwirft, stoßen wir erneut auf die Frage, ob, und wenn ja, wo die Dialektik von Liebe und Gerechtigkeit in dieser Konzeption zu situieren ist.

Zweitens fällt auf, dass Ricœurs Liebe ein ziemlich abstraktes Ideal ist. Was Liebe ist, scheint sich auf den Liebes-Imperativ »Liebe mich!« zu reduzieren. Dieser Eindruck ist zum einen dem Erkenntnisziel des Textes geschuldet, nämlich den Gebotscharakter des Liebesgebots zu bestimmen. Zum anderen ergibt er sich jedoch aus der selektiven Liebespoetik, die Ricœur als Modell dient. Das *Hohelied* variiert eine spezielle Situation von Liebe, nämlich die Verliebtheit und das Sehnen junger Liebender – das ganze Heimlichtun, Trennungsschmerz, hochgestimmte Erwartung und Wiedersehensfreude, erotische Attraktion junger Körper usw. Im Spektrum der Liebeslyrik deckt das freilich nur einen schmalen Themen- und Empfin-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dungsbereich ab,[25] und eine größere Auswahl könnte sicherlich erhebliche weitere Phänomenbereiche der Liebe erschließen, unter denen viele gewiss auch ethisch relevant sein könnten. Vielleicht die Zerbrechlichkeit und Endlichkeit des Liebens? Widersprüche und Missverständnisse? Anders ausgedrückt: Ricœur reduziert die Liebe auf ein Ideal (vgl. LG, 41), aber zeigt Liebe nicht auch als eine Praxis. Das ist nicht nur ein Mangel, der bloß die Nächstenliebe betrifft, die zweifellos praktisch ist, sondern selbst schon die erotische Liebe, die ja nicht nur im Sehnen nach Erwiderung besteht, sondern auch im Leben einer Liebe, die sich in der Zeit – der Lebenszeit von Menschen – erstreckt. Ricœur, der Theoretiker des Narrativen, der erst kurz zuvor *Zeit und Erzählung* abgeschlossen hat und dessen »Kleine Ethik« auf der Frage nach dem Selbst aufbaut, das sich erzählen kann, untersucht erstaunlicherweise die Liebe, ohne dabei auf Liebeserzählungen einzugehen. Für die Argumentationsanlage von LG ist das insofern nicht nebensächlich, als die Gerechtigkeit, zu der die Liebe in Disproportion gesetzt wird, sowohl als Ideal als auch als Praxis vorgestellt wird (vgl. LG, 27).

Schließlich ist, drittens, festzuhalten, dass Ricœur die Liebe als reines Ich-Du-Verhältnis untersucht, das keinen Zusammenhang mit Institutionen zu kennen scheint. Dies ist bemerkenswert, weil Ricœur seine Ethikkonzeption auf dem Streben nach einem guten Leben aufbaut, das das Selbst für sich, »mit und für den Anderen und in gerechten Institutionen« verfolgt, und Ricœur Wert auf die Einsicht legt, dass die Institutionen nicht erst nachträglich als gesellschaftlicher »Kontext« zum Selbst und zur Interaktion zwischen Individuen hinzukommen, sondern in dieser bereits impliziert sind (vgl. SaA, 236–238). Wir haben hier also bereits einen Grund der Disproportion zwischen Liebe und Gerechtigkeit, da die Liebe sich im Ich-Du-Verhältnis abspielt und die Gerechtigkeit als »Tugend der Institutionen« auf Letztere bezogen ist. Im weiteren Fortgang werden wir folglich im Auge behalten müssen, wie Ricœur den Unterschied zwischen den Ebenen, auf denen Liebe und Gerechtigkeit

25 Ricœur merkt dies freilich selbst an, wenn er die Unbestimmtheit (»indétermination«) der Liebenden im *Hohelied* feststellt (vgl. PB, 414), die keinerlei persönliche Züge tragen, so dass sie poetisch einen Typus von Liebe darstellen. Ricœur deutet das Hohelied als Metapher des »amour nuptial«, einer Liebe, die als frei und treu dargestellt wird, vgl. PB, 411–457, bes. 414–422.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich jeweils befinden, überwindet, wenn er beide in ein dialektisches Verhältnis setzt.

3. Gerechtigkeit

Der zweite Teil des Disproportionsverhältnisses ergibt sich aus der Charakterisierung der Gerechtigkeit, die Ricœur vornimmt. Er stellt Gerechtigkeit sowohl als Praxis als auch als Ideal dar, die beide wesentlich durch ihre Formalität gekennzeichnet sind.

3.1 Praxis der Gerechtigkeit und Theorie der Gerechtigkeit

Zentral für die Gerechtigkeitspraxis in einer Gesellschaft ist für Ricœur das Justizwesen, das aufgrund seiner Zuständigkeiten, Prozeduren, Instanzen und formalisierten Argumentationsweisen für Rechtsstaatlichkeit insgesamt steht (vgl. LG, 27).[26] Die juridische Gerechtigkeitspraxis teilt mit der Liebe zwar, dass es sich um eine dialogische Sprachpraxis handelt, doch stellen der Austausch von Argumenten, die formale Organisation des Kommunikationsvorgangs sowie die Ausrichtung auf ein Urteil, das der Kommunikation ein Ende setzt und das prinzipiell zwangsbewehrt ist, grundlegende Differenzen zur Liebe her (vgl. LG, 29 f.).

Noch wichtiger für Ricœurs Gegenüberstellung ist jedoch, dass die Gerechtigkeitspraxis auf ein theoretisches Gerechtigkeitsideal bezogen ist, welches dieser eine moralische Grundlage verschafft (vgl. LG, 37), dessen Reichweite sich jedoch weiter, nämlich auf das gesamte gesellschaftliche Institutionengefüge erstreckt (vgl. LG, 31). Theoretische Gerechtigkeitsvorstellungen sind zu einer solchen umfassenden kritisch-legitimierenden Funktion dadurch in der Lage,

26 Der Fokus auf das Justizwesen und den Justizapparat im Zusammenhang mit Gerechtigkeitsüberlegungen ist eine Eigentümlichkeit von Ricœur (vgl. z. B. *Lectures 1. Autour du politique*, Paris 1991 [=L1], 176–195; *Le Juste*, Paris 1995 [=LJ], 7–23, 125–208), wogegen man einwenden könnte, dass Rechtstaatlichkeit an der (Grund-)Rechtsbindung allen staatlichen Handelns in Legislative, Exekutive und Judikative hängt und nicht isoliert an dessen Überprüfbarkeit durch unabhängige Gerichte.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dass sie die Gesellschaft abstrakt-formalisiert als Verteilungssystem betrachten, welches Rollen, Rechte und Pflichten, Vor- und Nachteile, Nutzen und Lasten unter den Gesellschaftsmitgliedern verteilt (vgl. LG, 33). Mit dieser Charakterisierung von Gerechtigkeit als umfassender Verteilungsgerechtigkeit grundlegender Güter nimmt Ricœur die Gerechtigkeitstheorie von John Rawls auf. Rawls' Gerechtigkeitstheorie konzipiert Gerechtigkeit als differenzierte Gleichheit, indem sie unterschiedliche Gleichheitsmodelle – arithmetische und proportionale Gleichheit – kombiniert. Mit der strikten Gleichheit von Rechten, der Chancengleichheit sowie der Legitimation von Wohlstandsdifferenzen, sofern sie den am schlechtesten Gestellten am meisten zugutekommen, sieht Ricœur nicht nur den »formalen Charakter« der Gerechtigkeit bestätigt, sondern bewertet diese auch als »Idealvorstellung einer fairen Verteilung von Rechten und Nutzen zum Vorteil eines jeden«.[27]

Ricœur geht es jedoch, erneut in Würdigung von Rawls, noch um einen weiteren Aspekt, nämlich um den Zusammenhang zwischen der Vorstellung, was den Zusammenhalt der Gesellschaft ausmacht, und der Gerechtigkeitskonzeption, die die beiden Begriffe Verteilung und Gleichheit in differenzierter Weise miteinander vermittelt. Rawls verbindet mit dem Begriff der Gesellschaft als Verteilungssystem, so Ricœur, die Vorstellung der wechselseitigen Konstitution von Gesellschaft und Individuen. Indem nämlich Individuen »*Anteile* zugesprochen werden«, so dass diese gleichzeitig »*Anteil* an der Gesamtheit *haben*«, definieren die Interaktionsbeziehungen wechselseitig die Gesellschaft und die in ihr lebenden Individuen.[28] Die Rawls'schen Gerechtigkeitsprinzipien entschärfen gesellschaftliche Konflikte und legen die grundlegenden Regeln zu ihrer konstruktiven Bearbeitung fest, indem sie gleiche Rechte und faire Chancen

27 LG, 37, Übersetzung modifiziert. Ricœur bezieht sich auf die Gerechtigkeitsprinzipien von John Rawls, vgl. J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/Main [9]1996 [=TG], 81. 336 f. Ricœur lässt Rawls' Argumentationsrahmen mit Urzustand und Schleier des Nichtwissens komplett aus und schreibt dazu: »Das für den Fortgang der Diskussion Wesentliche besteht in der Ausweitung des Prädikats ›fair‹ von der tatsächlich egalitären Ursituation auf jene Verteilung, die als am wenigsten ungleich betrachtet wird und die von Rawls mittels der gelehrten Kalkulation konstruiert wird, die als Maximin-Argument bekannt ist: den geringsten Anteil maximieren« (LG, 78, Endnote 9, Übersetzung CM).

28 LG, 33 (Hervorhebung im Original).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

garantieren sowie mit dem Differenzprinzip soziale Unterschiede legitimieren, und sichern dadurch den Zusammenhalt der Gesellschaft. Wie sie dies tun (nämlich durch formale Regeln) und wie das Bindeglied zwischen den sozialen Partnern vorgestellt wird (als Kooperationspartner), betont jedoch erneut die Disproportion zur Liebe. Die Art der Interaktion, die diese Gerechtigkeitstheorie impliziert, so Ricœur, ist die zwischen »rivalisierenden Partnern« (LG, 37). Rawls definiert das Verhältnis der Gesellschaftsmitglieder zueinander als »wechselseitiges Desinteresse«.[29] Das Gegenstück zur Gerechtigkeitstheorie, die auf Formalität und Gleichheit basiert, besteht in der Vorstellung von Gesellschaftsmitgliedern, die einander nicht als Personen, sondern allein im Hinblick auf Kooperationsfunktionen wahrnehmen und deren Verbundenheit folglich in »wechselseitigem Desinteresse« besteht. Dies kann jedoch, so Ricœurs Fazit, nur einen gesellschaftlichen Zusammenhalt ergeben, den ein »instabiles Gleichgewicht« auszeichnet: »Die Vorstellung der Gegenseitigkeit ist in dieser Formulierung [des wechselseitigen Desinteresses, CM] sicher auch enthalten, aber das Nebeneinander von Interessen verhindert, dass die Vorstellung von Gerechtigkeit auf der Ebene einer wirklichen Anerkennung und Solidarität angesiedelt wird, so dass jeder sich als *Schuldner* des anderen fühlt« (LG, 39). Es ist gerade die Dialektik von Liebe und Gerechtigkeit, so Ricœurs Ausblick auf die weitere Argumentation, die die Distanz zwischen der formalen sozialen Verbundenheit der Gerechtigkeitstheorie und der Vorstellung wechselseitigen Verdankens und Verschuldens (*endettement*) im Horizont der Liebe offenlegt.

3.2 Zwischenergebnis (b)

Die Disproportion zwischen Liebe und Gerechtigkeit betrifft Ricœurs bisherigen Ausführungen zufolge sowohl die Sprache (hymnisch-poetische Liebessprache und begrifflich-argumentative Gerechtigkeitssprache), die ethische Art der »Verpflichtung« (das Lie-

29 Vgl. LG, 39, Übersetzung modifiziert. Die deutsche Übersetzung gibt Ricœurs französisches Rawls-Zitat »intérêt désintéressé« mit »uneigennütziges Eigeninteresse« wieder, was die »selbstbezogene Indifferenz« gegenüber den Anderen nicht trifft, um die es Rawls geht. In der deutschen Übersetzung der *Theorie der Gerechtigkeit* heißt es »gegenseitige Desintereressiertheit« (Rawls, TG, 152).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

besgebot bittet um Entsprechung in der Liebe, Gerechtigkeitsprinzipien verpflichten deontologisch), den anvisierten Interaktionsbereich (Austausch höchstpersönlicher Gefühle in der Ich-Du-Liebesbeziehung und Verteilung sozialer Güter in systemischer sozialer Kooperation), als auch die Art der Beziehung zu dem Anderen bzw. zu den Anderen (wechselseitige Attraktion und Gefühlsverbundenheit versus funktionales Kooperationsinteresse bei weitergehender Indifferenz). Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass Liebe und Gerechtigkeit es mit unterschiedlichen Figuren des Anderen zu tun haben, die Bestandteil der ethischen Ausrichtung des Selbst sind, die Ricœur zur Basis seiner »Kleinen Ethik« in SaA macht. Dort entwickelt er die reflexive Selbstverständigung eines Selbst, das sprechen, handeln und sich erzählen kann und das nach einem guten Leben mit und für den Anderen in gerechten Institutionen strebt. In der Liebe geht es offensichtlich um den Anderen bzw. die Andere, die unmittelbar-persönlich gegenübersteht und um dessen bzw. deren Gutes das Selbst besorgt ist (weil dieses Gute nicht von dem für sich erstrebten Guten zu trennen ist), während es in Hinsicht auf die Gerechtigkeit um die Beziehungen zu jenen vielen Anderen geht, die vorwiegend oder ausschließlich in institutionell vermittelten Interaktionsbeziehungen begegnen (vgl. SaA, 219–224, 236; LJ, 13–15). Ricœurs zuletzt genannte Fragen nach »wirklicher Anerkennung« und Solidarität werfen die Thematik auf, ob »wechselseitiges Desinteresse« und damit ein am Eigeninteresse ausgerichtetes Kooperationsinteresse an den Anderen tatsächlich als Grundlage der sozialen Verbindung zu denken ist oder ob nicht doch auch so etwas wie – analog zur Liebe – ein genuines Interesse am guten Leben für jedermann auf Basis einer »ursprünglichen« Verbundenheit zu denken ist. Ricœur geht dem im dritten Schritt seiner Argumentation nach, in der er die dialektische Verbindung des Disproportionalen entwickelt.

Bevor wir darauf eingehen, soll noch eine Beobachtung festgehalten werden, die gewissermaßen eine Disproportion in Ricœurs eigenem Argumentationsgang betrifft. Es fällt auf, dass Ricœur das »Ideal« der Gerechtigkeit als Theorie entwickelt. Dazu dient ihm, neben ein paar Bemerkungen zu Aristoteles, die *Theorie der Gerechtigkeit* von Rawls als Modell. Bei analogem Vorgehen zur Liebe hätte Ricœur das Gerechtigkeitsideal jedoch ebenso an poetischen Texten ausarbeiten können. Schließlich gibt es kaum weniger poetische (so-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wie generell literarische) Texte zur Gerechtigkeit als zur Liebe.[30] In der biblischen Literatur, auf die Ricœur hier ja rekurriert, ist diese Thematik beispielsweise breit in den Psalmen präsent, aber auch in prophetischen und anderen Texten. Auch ist Gerechtigkeit durchaus keine rein formal-prozedurale oder regelhafte gesellschaftliche Praxis oder auf sie bezogene Theorie, sondern ebenso mit Gefühlen verbunden. Empörung, Entrüstung, aber auch Enttäuschung, Furcht, Demütigung sowie schließlich Hoffen und Sehnen können gerechtigkeitsbezogen sein. Tatsächlich – und darin besteht wohl ein Unterschied zur Liebe – sind die mit Gerechtigkeit verbundenen Gefühle deutlicher, wenn sie das Fehlen von Gerechtigkeit, ihre Verletzung und das Vorenthalten des »gerechtermaßen« Erwarteten betreffen. Derartige Gefühle, aber auch das Hoffen auf Überwinden des Unrechts und das Sehnen nach einer gerechten – vielleicht sogar: mehr als gerechten, nämlich idealen, vollkommenen – Lebenssituation, sind mannigfaltig in unterschiedlichen literarischen Gattungen verarbeitet worden. Vielleicht hätte Ricœur hier einem Ideal nachspüren können, das sich nicht weniger hymnisch, vielgestaltig und metaphorisch breit verweisend als die Liebe gezeigt hätte? Ein Gerechtigkeitsideal, das möglicherweise in »Disproportion« zur Gerechtigkeitstheorie stünde und dadurch zu denken aufgäbe? Ricœur hat den Weg zu den poetischen Ausdrucksweisen des Ungerechten und des Gerechten hier nicht eingeschlagen – vielleicht aus rhetorischen Motiven, um die Gegenüberstellung zwischen Liebe und Gerechtigkeit zuzuspitzen. In *Das Selbst als ein Anderer* nehmen Erfahrungen der Ungerechtigkeit und die Entrüstung über sie eine wichtige Stellung ein – sie zeugen von einem Gerechtigkeitssinn, der unserem Zusammenleben zugrunde liegt und – wenn auch häufig nur in negativer Weise – vom ethischen Wunsch nach »Gleichheit« in sozialen Beziehungen zeugt (vgl. SaA, 240 f.; LJ, 18–24). Dort geht Ricœur allerdings ebenfalls nicht auf die Poetik der Gerechtigkeit ein,[31] sondern ausschließlich auf moralische Gefühlsregungen. Für unseren Zusammenhang hier wirft diese Beobachtung die Frage auf,

30 Vgl. z.B. S. Kaul, *Poetik der Gerechtigkeit. Shakespeare – Kleist*, Paderborn 2008; C. Bambach, *Thinking the Poetic Measure of Justice. Hölderlin, Heidegger, Celan*, Albany/NY 2013.

31 Allerdings weist er hin auf den »unvordenkliche[n] Ursprung der Idee der Gerechtigkeit, ihr Auftauchen aus der mythischen Hülle in der griechischen Tragödie und das Fortdauern ihrer göttlichen Konnotationen bis in die säkulari-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ob dem Gerechtigkeitssinn ein Platz in Ricœurs Dialektik zwischen Liebe und Gerechtigkeit einzuräumen ist.

4. Ricœurs Dialektik von Liebe und Gerechtigkeit

Im dritten Abschnitt führt Ricœur die Gegenüberstellung von Liebe und Gerechtigkeit weiter und bezieht schließlich auch die »Logiken«, die er in ihnen jeweils ausmacht, aufeinander. Nach einer kurzen Exposition geht er zunächst auf zwei »Vorfragen« ein, bevor er die bis dahin erlangten Einsichten in die Natur der Disproportion auswertet. In der Exposition klärt Ricœur das ethische Terrain, auf dem er zwischen Liebe und Gerechtigkeit eine »Brücke« schlagen will (LG, 41). Bislang hatte er ja an der Liebe deren hymnisch gepriesene Schönheit herausgearbeitet und an der Gerechtigkeit, dass sie sich durch Gleichheitsnormen auszeichnet, die mittels Formalität und Regelhaftigkeit artikuliert werden. Ricœur stellt nun fest, dass beide, Liebe und Gerechtigkeit, auf Handlung bezogen seien, ja, dass sie beide »auf ihre Art« Handlung »fordern« (ebd.). Die Spannung zwischen beiden unterschiedlichen »Forderungsweisen« könne dazu dienen, »verantwortliche Handlungsweisen« zu finden.[32] Damit situiert Ricœur das spannungsvolle Inbeziehungsetzen zwischen Liebe und Gerechtigkeit auf der ethischen Ebene der individuellen bzw. gesellschaftlichen Praxis, also dem konkreten, verantwortungsvollen Handeln, das er in *Das Selbst als ein Anderer* als »praktische Weisheit« bezeichnet (vgl. SaA, 291–358). Die Fragestellung ist nun also nicht mehr, worin Liebe und Gerechtigkeit jeweils bestehen, sondern wie sie konkret getan werden. Anstatt dieser Frage direkt nachzugehen, arbeitet Ricœur zunächst die »Spannung« zwischen beiden noch weiter heraus. Dazu geht er erneut auf einen biblischen Text

sierten Gesellschaften hinein« (SaA, 240). Gerechtigkeit ist und bleibt weiterhin vieldeutig (vgl. ebd., 241) und mit vielfältigen Sprechweisen verbunden.

32 LG, 41. Übersetzung modifiziert. Ricœur schreibt hier zum ersten Mal, dass die Liebe dem Bereich der »Handlungsmotive« (»mobiles«, die deutsche Übersetzung schreibt »Handlungsgründe«) zuzuweisen sei. Ricœur sieht die Liebe damit unter den – Kantisch gesprochen – »Triebfedern« des Handelns, unter denen Kant allein die (vernunftbasierte) »Achtung fürs Gesetz« als moralische Motivation akzeptiert (vgl. I. Kant, GMS, 17, 30 f./AA IV, 39, 410 f.).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ein, nämlich die sogenannte Feldrede (Lk 6,17–49),[33] und wertet die Beobachtung aus, dass dort das Gebot der Feindesliebe und die Goldene Regel in engem Zusammenhang stehen. Dieser Zusammenhang ist ein Zusammenhang der Kritik: Das Gebot der Feindesliebe »Liebet eure Feinde, tut Gutes denen, die euch hassen!« (Lk 6,27) scheint die Goldene Regel »Wie ihr wollt, dass euch die Leute tun, so sollt auch ihr ihnen tun.« (Lk 6,31) nicht nur zu übertreffen, sondern ihre Geltung aufheben zu wollen. Bevor Ricœur zu seinen zentralen Überlegungen kommt, wie die Liebe in Gestalt des Feindesliebe-Gebots mit der Gerechtigkeit in Gestalt der Goldenen Regel eine dialektische Spannung ergibt, muss er die beiden Vorfragen klären, inwiefern nun das Gebot der Feindesliebe mit Liebe in Verbindung steht und welcher Art der Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Goldener Regel ist (LG, 42).

4.1 Poetik der Liebe und Feindesliebe

Ricœur deutet das Gebot der Feindesliebe vor dem Hintergrund seiner Überlegungen zur Liebessprache, zu der er (mit Rosenzweig) das Liebesgebot zählt. Für das Gebot der Feindesliebe ist ebenfalls der »poetische Gebrauch« des Imperativs der Schlüssel zum Verständnis. Ricœur stellt jedoch nicht einfach eine Analogie zwischen Liebesgebot und Feindesliebe her, sondern stellt fest, dass Letztere nicht (wie das Liebesgebot) »sich selbst genügt«, d.h. für sich steht (LG, 43), sondern als »*supraethischer* Ausdruck einer breiten *Ökonomie der Gabe*« (LG, 43 f.) zu verstehen ist, die »etliche weitere Ausdrucksweisen als diese Aufforderung des Menschen zum Handeln« kennt.[34] Als »Ökonomie der Gabe« bezeichnet Ricœur den Zusammenhang eines ganzen Spektrums von Symbolsystemen, die in den biblischen Schriften entwickelt werden und aufeinander verweisen. Wie Ricœur andernorts erläutert, besteht der Gabeaspekt an der Ökonomie der Gabe darin, dass es sich um die vielgestalti-

33 Ricœur erwähnt zwar Bergpredigt (Mt 5,1–7,29) und Feldrede (Lk 6,27–49), die offenkundig auf gemeinsamen literarischen Vorlagen beruhen, aber deutliche kompositorische Unterschiede aufweisen, zitiert jedoch ausschließlich die Feldrede, bei der Feindesliebe und Goldene Regel im engeren Textzusammenhang stehen (vgl. LG, 43).

34 LG, 45. Übersetzung modifiziert.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ge Ursprungsgabe (»donation originare«) der Zuwendung Gottes nicht nur zum Menschen, sondern zu allem Geschöpflichen handelt; der Ökonomieaspekt verweist darauf, dass es um ein weites und vielfältiges Netz symbolischer Bedeutungen geht, bei dem nicht eine einzige Bedeutung hervorsticht (vgl. L3, 276). Ricœur nennt hier die Symbolkomplexe »Schöpfung«, »Gesetz und Rechtfertigung« sowie die »letzten Dinge« (vgl. LG, 45 f.). Diese Symbolsysteme fügen, so Ricœur, dem Bedeutungsumfang von »gut« vielfältige supraethische Bedeutungsaspekte hinzu, die die Verbundenheit des Menschen mit der Schöpfung, die Verbundenheit der Menschheit untereinander sowie die Hoffnung auf unerkannte Möglichkeiten betreffen. Mit ihnen ist nicht nur das Gefühl der Abhängigkeit des Menschen von Gott, sondern auch der Abhängigkeit der Menschen untereinander verbunden (vgl. ebd.). Im Kontext des Ökonomie-der-Gabe-Symbolsystems erhält das Gebot der Feindesliebe seine Bedeutung, die den Übergang zwischen supra-ethisch und ethisch markiert. Als Gebot ist die Feindesliebe mit dem Liebesgebot verwandt, so Ricœur, und steht vor dem Hintergrund der Liebe, die darum bitte, diese zu erwidern. Dennoch ist die Feindesliebe eine drängendere Art der Bitte bzw. der Aufforderung. Das hängt Ricœur zufolge damit zusammen, dass sie auf eine bestimmte Form der Praxis trifft, nämlich auf eine Praxissituation, die durch die Unterscheidung von Freund und Feind gekennzeichnet ist. Die Feindesliebe stellt die Nichtigkeit dieser Unterscheidung in Frage. Supra-ethisch ist sie daher, insofern sie sich gegen die Praxiserfahrung von Feindschaft stellt und darin den Impuls des Wiederliebens transportiert, der sich aus einem vorgängigen Geliebtsein speist. Darin ist die Feindesliebe zugleich »ethisch«, da sie »gewissermaßen die ethische Projektion darstellt, die dem am nächsten kommt, was die Ethik transzendiert, nämlich die Ökonomie der Gabe« (LG, 49). Die »ethische Annäherung« an die Ökonomie der Gabe bringt Ricœur auf die Formel »Da dir ja gegeben wurde, gib deinerseits« (LG, 49). Das Ergebnis der ersten Vorfrage, wie das Gebot der Feindesliebe mit dem Liebesgebot zusammenhängt, lässt sich also folgendermaßen zusammenfassen: Die Feindesliebe erhält ihren Sinn im Zusammenhang mit einem Symbolsystem, das in einer Ökonomie der Gabe besteht und dessen innerer Zusammenhang aus der Liebe und dem poetischen Liebesgebot resultiert. Die Feindesliebe trägt diesen symbolischen Impuls in eine Handlungspraxis, die durch Konflikte und eine Feind/

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Freund-Unterscheidung strukturiert ist, und stellt in Frage, dass es sich dabei um eine grundlegende Kategorie handelt. Das Gebot der Feindesliebe ist folglich ebenfalls kein moralischer Imperativ, aber steht für eine Positionsveränderung des Selbst, das sich sowohl in der genannten Handlungssituation erfährt als auch sich innerhalb des Symbolsystems der Ökonomie der Gabe versteht. In diesem Sinn formuliert die Feindesliebe eine »supra-ethische« Handlungsaufforderung. Der Ökonomie der Gabe ist eine »Logik der Überfülle« (»Gib, da dir gegeben wurde«) zu eigen, die der »Logik der Entsprechung« der Alltagsethik völlig entgegengesetzt sei, fügt Ricœur hinzu (LG, 49). Dieser etwas unvermittelt behauptete Gegensatz muss sich mit der Beantwortung der zweiten Vorfrage klären.

4.2 Goldene Regel und Gerechtigkeitsregel

Mit dem behaupteten Gegensatz nimmt Ricœur die Oppositionsstellung zwischen Feindesliebe und der Goldenen Regel in der Feldrede wieder auf. Ricœur erläutert zunächst, dass die Goldene Regel auf dem Gedanken der Wechsel- und Gegenseitigkeit zwischen dem eigenen Handeln und Behandeltwerden-Wollen und dem Handeln und Behandeltwerden-Wollen der Anderen aufbaut. Sie setzt die Übertragbarkeit der Innenperspektive zwischen Handelnden voraus und macht auf dieser Basis den vorgestellten Vergleich von eigenem und fremdem Handeln und eigenem und fremdem Erleiden zur Grundlage der ethischen Forderung an den Handelnden. Was Ricœur die Entsprechungslogik der Goldenen Regel nennt, setzt folglich die Austauschbarkeit der Perspektiven zwischen Personen und die Vergleichbarkeit ihres Wollens in ein Verhältnis und formuliert es zu einer allgemeinen, d.h. situationsunabhängigen ethischen Regel: »Wie Du nicht behandelt werden willst, so handle auch nicht an anderen.«[35] Die Unvereinbarkeit, die die Feldrede zwischen der Logik der Überfülle (von der Liebesgebot und Fein-

35 Die Bedeutung der Goldenen Regel in der Ethik wird kontrovers diskutiert; diese Diskussion hier aufzunehmen, würde den Rahmen sprengen. Ricœur stuft die Goldene Regel als nur teilweise formalisierte moralische Regel ein, gewissermaßen auf dem Mittelweg zwischen ethischem Streben (auf das sie mit »was du willst« rekurriert) und deontologischer Regel (wofür der kategorische Imperativ steht), vgl. SaA, 265–270; L3, 273–275.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

desliebe zeugen) mit der Entsprechungslogik der Goldenen Regel statuiert, so Ricœur weiter, ist umso unverständlicher, wenn man die Gerechtigkeitstheorie, die ja ebenfalls Entsprechungsverhältnisse als moralischen Maßstab aufstellt, als eine formalisierte Fortsetzung der von der Goldenen Regel repräsentierten Ethik auffasst (vgl. LG, 53). Ricœur erkennt nämlich den »Geist« der Goldenen Regel sowohl in den abstrakten Grundsätzen des Rechtssystems (wie: gleiches Gehör gewähren, gleiche Fälle gleich behandeln) wieder als auch in den Rawls'schen Gerechtigkeitsprinzipien. Dies mag für Rawls' ersten Grundsatz weniger erstaunen als für das Differenzprinzip, das ja eine höhere Berücksichtigung der Schlechtestgestellten gegenüber dem Durchschnitts- oder Mediannutzen fordert und damit gerade von einem schlichten Gleichheitsgrundsatz abrückt. Ricœur sieht hier dennoch die »Entsprechungslogik« am Werk, da es auch beim Differenzprinzip um eine »quasi-algebraische« Verhältnisbestimmung zwischen Anteilen gehe, nämlich um das Austarieren von Gesellschaftspositionen im Verhältnis zur ökonomisch-sozialen Gesamtleistungsfähigkeit (vgl. ebd.). Verwirft das Gebot der Feindesliebe, das die Feldrede aufstellt, also auch die moderne Gerechtigkeitstheorie, weil sie in den Bahnen einer »Entsprechungslogik« funktioniert (vgl. LG, 55)?

4.3 Die dialektische Interpretation der Liebe durch die Gerechtigkeit und der Gerechtigkeit durch die Liebe

Nun könnte man sich mit der Unvereinbarkeit zwischen Überfülle-Logik und Entsprechungslogik zufriedengeben, solange beide Logiken unterschiedlichen Geltungsbereichen zugewiesen werden. Die hymnisch besungene Liebe und die von ihr repräsentierte Überfülle (samt der Feindesliebe) würden etwa in den vorgestellten Welten von Literatur, Religion und Imagination gelten, während die Entsprechungslogik, die mit der Goldenen Regel von Handlungs*erfahrung* zeugt, für die gesellschaftliche Realität mit ihren Handlungs- und Entscheidungsnotwendigkeiten und der Sorge um den sozialen Zusammenhalt gelten würde. Freilich ist das nicht Ricœurs Lösung, da er ja beide Logiken als auf Handlung ausgerichtet betrachtet. Damit geht er in diesem Schritt seiner Argumentation einen Schritt weiter als am Anfang, als er den Sinn des Liebesgebots als Erwide-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rungsaufforderung gedeutet hatte: »Liebe mich!« und dies als eine Gefühlserwiderung oder als Bitte um eine bestimmte Beziehungsqualität gedeutet werden konnte. Das Gebot der Feindesliebe ist insofern ein »praktischer« Ausläufer des Liebesgebots, als nun explizit ein Tun gefordert wird. Ricœurs »dialektische« Auflösung des Widerspruchs zwischen Liebe und Gerechtigkeit ist folglich nicht, die beiden Logiken unterschiedlichen Geltungsbereichen (literarische oder reale Welt) zuzuweisen, sondern zwischen ihren Bezugsweisen auf Praxis zu unterscheiden. Das Liebesgebot bezieht sich nämlich nicht direkt auf Handlungen, sondern auf die Goldene Regel bzw. auf die in ihr enthaltene Entsprechungslogik, und »reinterpretiert sie im Sinne der Großzügigkeit« (LG, 55). Ricœur fährt fort, dass dies nicht nur ein »möglicher«, sondern ein »notwendiger Weg« zur Praxis für ein Gebot sei, das wegen seines supra-ethischen Charakters sonst »nur um den Preis paradoxer und extremer Verhaltensweisen in die ethische Sphäre« vordringen könnte (LG, 55). Die »extremen und paradoxen« Handlungsweisen sind das, was die biblische Feldrede fordert, nämlich die Feinde zu lieben, nicht bloß das Hemd, sondern auch den Mantel zu überlassen, die andere Wange hinzuhalten, usw. (vgl. Lk 6,27–30). Hier ist es also zunächst die Gerechtigkeitsregel, die das Liebesgebot bremst, den Überschwang der Überfülle-Logik unmittelbar in Handlung umzusetzen. Würde dies anstelle der Gerechtigkeitsregel seinerseits zur Regel, so scheint Ricœur zu meinen, könnte der Gewalt keine Grenze mehr gesetzt werden: »Wenn die Übermoral nicht zur Unmoral, sprich zur Feigheit werden soll, dann muss sie dem Grundsatz der Moralität genügen, wie er in der Goldenen Regel verfasst und in der Forderung nach Gerechtigkeit formalisiert ist« (LG, 57). Er greift damit einen zentralen Gedanken der »Kleinen Ethik« in *Das Selbst als ein Anderer* auf: Weil es die Gewalt gibt, ist die Moral notwendig (vgl. SaA, 264). Wie Ricœur dort schreibt, liegt der Anlass zur Hinwendung zur Gewalt in der Macht, die ein Wille über einen anderen ausübt. Gewalt ist zu unterscheiden von der »ursprünglichen Asymmetrie«, die jeder Interaktion insofern innewohnt, als das Handeln des einen den Anderen zum Rezipienten dieses Handelns und damit zum »Erleidenden« macht (vgl. SaA, 266 f.). Das Verderbliche der »Macht-über« Andere in Gewaltverhältnissen besteht in der Verminderung bzw. Zerstörung des Tun-Könnens der Anderen, das wiederum unterschiedliche Grade annehmen kann, von der Manipulation über

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Demütigung bis zur physischen Vernichtung. Auch das Tun der Liebe, so ist Ricœur zu verstehen, ist nicht gefeit davor, Macht über den Anderen auszuüben, und muss daher der kritischen Prüfung der Moral unterzogen werden, wie sie die Goldene Regel als Gegenseitigkeitsprobe und der kategorische Imperativ als Universalisierungsprobe ausformulieren. Anders gesagt, muss auch die Liebe die dem Anderen geschuldete unbedingte Achtung widerspiegeln (vgl. SaA, 267–270). Gerade weil die Überfülle-Logik der Liebe »maßlos« ist, muss ihr Tun an der Personwürde des Anderen gemessen werden; die Motivation »aus Liebe« ist angesichts der immer möglichen Gewaltverhältnisse zwischen Menschen keine hinreichende Handlungslegitimation. Dies gilt, dies muss gegenüber Ricœurs knappen Formulierungen in *Liebe und Gerechtigkeit* betont werden,[36] nicht nur für die Institutionenstruktur einer Gesellschaft, sondern auch für das intersubjektive Handeln zwischen einzelnen Personen (vgl. LG, 57).

Nach der »notwendigen« kritischen Interpretation des Liebesgebots durch die Forderungen der Gerechtigkeit wendet Ricœur sich der anderen Seite der Dialektik zu, der kritischen Interpretation der Gerechtigkeit durch die Liebe. Die Problematik, die Ricœur auf Seiten der Entsprechungslogik sieht, die die Goldene Regel repräsentiert, besteht in einer »perversen Interpretation«, die sich in die Gegenseitigkeit einschleichen kann, nämlich einer Art berechnendem

36 Ricœur stellt hier (LG, 57) das Handeln von Franz von Assisi, Gandhi und Martin Luther King in die Linie der extremen »Forderungen« der Feldrede wie »Wer dich auf eine Wange schlägt, dem halte auch die andere hin« (LK 6,29) und deutet damit ihr Handeln als exzeptionell und von der Überfülle-Logik des Liebesgebots getragen. Er fügt hinzu, dies (gemeint ist wohl der sich selbst auslieferende Gewaltverzicht und das Hintersichlassen einer Entsprechungslogik) könne nicht als Grundlage für Strafgesetze oder gesellschaftliche Rollen- und Lastenzuteilung gelten. Damit scheint er besonders Gandhis und M. L. Kings Handeln zu einseitig als Ausnahme- und Symbolhandeln zu deuten, aber den Charakter als öffentliches Handeln zu unterschätzen, dem es um Gerechtigkeit gerade im institutionalisierten Sinne politischer und allgemeiner Bürgerrechte geht. Beide sind gewiss religiös motivierte Akteure gewesen, die von einer Überfülle-Logik angetrieben waren, aber gleichzeitig auch politisch kluge und im Rechtsdiskurs gewandte Akteure, so dass es schwerfällt, sie so eindeutig auf Seiten der Überfülle-Logik zu platzieren, wie Ricœur es tut. Sind sie nicht eher Beispiele für eine bereits erfolgte Vermittlung von Liebe und Gerechtigkeit, aus der tatsächlich – das ist ein für Ricœur ebenfalls wichtiger Aspekt – etwas *Neues* hervorging?

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Denken. »Ohne das Korrektiv des Liebesgebotes«, schreibt Ricœur, würde die Goldene Regel »ständig in die Richtung eines Nützlichkeitsgrundsatzes gedrängt, dessen Kurzform ›do ut des‹ hieße, ich gebe, damit du gibst« (LG, 59, Übersetzung modifiziert; CM). Die ethische Herausforderung, mit der Ricœur rechnet, liegt erneut in der Praxis des mittels der Goldenen Regel gerechtfertigten Tuns, das sich gewissermaßen in einer Art »Verbürgerlichung« der Moral in einen bloßen Anschein wechselseitiger Berücksichtigung verkehrt, hinter der sich jedoch eigennützige Berechnung verbirgt. Liegt beim Liebes-Tun die Versuchung im supra-ethischen Anspruch, der zu leicht als Dispens von moralischer Regeltreue aufgefasst werden kann, so ist es hier, auf der Seite der moralischen Gegenseitigkeitsregel, die Gefahr der ethischen Mimikry, hinter der letztlich ein ähnlicher Selbstdispens liegt. Sie bedient sich nun einer korrumpierten Gegenseitigkeitslegitimation, in der beim Anderen immer schon das Übertreten der Regel angenommen wird und das Selbst sich zum bloßen Reagieren gezwungen sieht, entsprechend den utilitären Maximen »die anderen tun es ja auch« oder »jeder muss sehen, wo er bleibt«. Ricœur geht auch hier nicht darauf ein, wieso mit einer solchen »Perversion« des moralischen Sinns der Entsprechungslogik zu rechnen ist, sondern scheint solche Erfahrungen vorauszusetzen.[37] Das Gegenmittel gegen die selbstbezogen-utilitäre Umdeutung der Goldenen Regel erkennt Ricœur im Grundsatz »Gib, weil dir ja gegeben wurde«, mit dem die Liebeslogik erfahrener Überfülle sich gewissermaßen der eigennützigen Unterwanderung des Sittlichen entgegenstellt. Die Goldene Regel bzw. die ihr innewohnende Entsprechungslogik versteht sich folglich nicht von selbst, sondern ist offen für unterschiedliche Auslegungen im konkreten Tun. Ricœur zufolge muss diese Auslegung vom supra-ethischen »Gebot« der Liebe animiert sein, um beim sittlichen Sinn der Gegenseitigkeit zu bleiben und nicht in die Eigennützigkeit abzudriften (vgl. LG, 59).

Die Gefahr der »pervertierten« Interpretation der Entsprechungslogik lokalisiert Ricœur jedoch nicht nur im Bereich der Goldenen Regel, die sich vorrangig auf anschauliche persönliche Interaktionskontexte bezieht, sondern auch im Bereich der Grundsätze der Ge-

37 Vgl. aber SaA, 259–264, wo Ricœur sich mit der »Affizierung« durch das Böse im Herzen der Autonomie entlang von Kants Überlegungen zum »Hang zum Bösen« befasst.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rechtigkeit, die sich auf gesellschaftliche Institutionen beziehen. Hier ist es die bereits erwähnte Unbestimmtheit, worin der gesellschaftliche Zusammenhang letztlich besteht: im wechselseitigen Desinteresse von Akteuren, die aneinander nur zum Zweck der Realisation der jeweils eigenen Kooperationsziele Interesse haben, oder in einem »echten Gefühl der Zusammenarbeit, das bis zum Eingeständnis reicht, dass man einander Schuldner« sei.[38] Die Versuchung auf der Anwendungsebene der Gerechtigkeitstheorie bestünde darin, »die Kooperation dem Wettbewerb unterzuordnen, beziehungsweise schon vom bloßen Gleichgewicht rivalisierender Interessen den Anschein von Kooperation zu erwarten« (LG, 61, Übersetzung modifiziert; CM). Die Begründung von Gerechtigkeitsprinzipien, so Ricœurs Kritik, garantiert noch nicht ihre gerechte Anwendung auf eine gesellschaftliche Wirklichkeit, sondern es kommt darauf an, in welchem »Geist« diese Anwendung erfolgt. Als zentrales Beispiel dient der Differenzgrundsatz von Rawls, demzufolge die Ungleichverteilung von Wohlstand in der Gesellschaft dann gerechtfertigt ist, wenn dadurch die Position der am schlechtesten Gestellten vergleichsweise am besten ist. Für Ricœur wie für Rawls zeichnet es diesen Grundsatz in ethischer Hinsicht aus, dass die ärmsten, sozial schlecht gestellten Gesellschaftspositionen nicht zugunsten von Wohlstandsvorteilen der anderen, besser gestellten verrechnet werden und etwa ein höheres Gesamtwohlstandsniveau trotz ihrer größeren Benachteiligung gerechtfertigt würde. Diese Gegenposition zu einer utilitaristischen Konzeption ist einer der Punkte, der Rawls' Gerechtigkeitstheorie in eine kantische Traditionslinie stellt. Ricœur hakt aber bei der Begründungsfigur ein, die mit den Gerechtigkeitsprinzipien im Rawls'schen Urzustand verbunden ist, nämlich

38 »[…] un sentiment véritable de coopération allant jusqu'à l'aveu d'être mutuellement débiteurs« (LG, 60, Übersetzung modifiziert; CM). Das Motiv wechselseitigen Verschuldetseins, das an der Wurzel des Zusammenlebens liege, streift Ricœur in unserem Zusammenhang nur kurz, führt es jedoch nicht weiter aus. Er scheint damit anzudeuten, dass dem Zusammenleben-Wollen unserer aktuellen Sozialität ein Zusammenleben-Wollen vorausliegt, das sich in Geschichte und Erinnerung einschreibt. Die Thematik hat er ausgearbeitet in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, Paderborn 2004, sowie in *Wege der Anerkennung*. Vgl. A. Loute, *Philosophie sociale et reconnaissance mutuelle chez Paul Ricœur*, in: L. van Eynde, R. Gély (éd.), *Affectivité, imaginaire, création sociale*, Brüssel 2010, online unter: doi:10.4000/books.pusl.1220.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dem Maximingrundsatz. Rawls zufolge ist es unter den Bedingungen des Schleiers des Nichtwissens, der eine Wahl unter bestimmten Ungewissheitsbedingungen definiert, für die Wählenden vernünftig, solche Gerechtigkeitsprinzipien zu wählen, die die soziale Minimumsposition maximieren. Für Ricœur ist es diese Maximin-Entscheidung, die die Unbestimmtheit des sozialen Zusammenhaltsgrunds wiederholt und die das Risiko für eine eigennutzorientierte Einstellung zu Gerechtigkeitsfragen birgt. Die »antisakrifizielle« Stoßrichtung, die Ricœur am Differenzgrundsatz ausmacht – eben, dass niemand sozial zugunsten anderer »geopfert« werden darf –, kann ihm zufolge schwerlich auf der Basis eines »wechselseitigen Desinteresses« gegründet sein bzw. darauf einen stabilen Stand haben (vgl. LG, 61 f.).[39] Was Rawls' zweiten Gerechtigkeitsgrundsatz vor dem »Rückfall in verdeckten Utilitarismus« bewahre, sei nicht die Rationalität im Horizont eines wechselseitigen Desinteresses, sondern vielmehr die »heimliche Verwandtschaft mit dem Liebesgebot« (LG, 63). Das Liebesgebot sei nämlich »gegen den Viktimisierungsprozess gerichtet, den der Utilitarismus gerade dadurch rechtfertigt, dass er bloß die Maximierung des Durchschnittsvorteils der größten Zahl vorschlägt und dabei das Opfern der Minderheit in Kauf nimmt, einer Minderheit, der diese düstere Konsequenz des Utilitarismus verborgen bleiben muss« (LG, 63, Übersetzung modifiziert; CM). Für Ricœur liegt die argumentative Haupttraglast von Rawls' Begründungsgang daher nicht im Urwahlszenario mit dem Maximingrundsatz, sondern in Rawls' Konzeption des Überlegungsgleichgewichts zwischen Gerechtigkeitstheorie und wohlüberlegten Überzeugungen.[40] In ihm komme die »heimliche Verwandtschaft« zwischen Liebesgebot und dem zweiten Gerechtigkeitsgrundsatz zum Tragen (vgl. LG, 63). Die zweite Seite der dialektischen Vermittlung zwischen Liebe und Gerechtigkeit besteht für Ricœur darin, dass das supra-ethische Liebesgebot einen Deutungshorizont für die Gerechtigkeitstheorie bereitstellt, so dass gewissermaßen ein

39 Der Ausdruck »antisakrifiziell« fällt nicht hier, sondern in SaA, 284.

40 Im Hintergrund steht Ricœurs Auseinandersetzung mit Rawls' Gerechtigkeitstheorie, die er ausführlich in *Das Selbst als ein Anderer* (SaA, 278–286, 304–308) sowie in verschiedenen Aufsätzen führt (vgl. L1, 196–230; LJ, 71–120). Dort taucht das Liebesgebot allerdings nicht auf, seine Rolle scheint der Gerechtigkeitssinn zu übernehmen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zuvorkommender Anerkennungsimpuls sich im Gerechtigkeitsdenken auswirkt, das Ideal der Anerkennung der Personwürde eines jeden in Erinnerung hält und somit das Gerechtigkeitsdenken vor dem Abgleiten in Nützlichkeitserwägungen bewahrt, die die Unverrechenbarkeit der Personen in Frage stellen könnten. Ricœur stellt hier sehr knapp die Verbindung zu Kierkegaards »teleologischer Suspendierung« des Ethischen her und deutet die Spannung zwischen Liebesgebot und Gerechtigkeitsregel als »Desorientieren ohne zu reorientieren« (LG, 65). Eine Reorientierung des Ethischen erfolgt erst, so Ricœur, nach der supramoralischen Suspendierung durch das Liebesgebot, wenn die Forderung nach Gerechtigkeit wiederaufgenommen und wiedereingesetzt wird, jedoch »entgegen ihrer utilitären Neigung«.[41] Das Liebesgebot fungiert als eine Art »Unterbrechung«, die einen korrigierten Neueinsatz des Gerechtigkeitsdenkens nötig macht. Ricœurs Hinweis auf das Überlegungsgleichgewicht lokalisiert diese dialektische Vermittlung freilich nicht auf der Anwendungs-, sondern auf der Theorieebene, nämlich im Zusammenhang mit der Begründung von Gerechtigkeitsprinzipien. Rawls setzt das Überlegungsgleichgewicht ja dazu ein, die exakten Umstände der Ursituation zu bestimmen, sodass darin eine faire Wahl von Gerechtigkeitsprinzipien erfolgen kann. Auf der Anwendungsebene, also dort, wo Gerechtigkeitsprinzipien bei der rechtlichen und politischen Gestaltung konkreter Institutionen »praktisch« werden (vgl. LG, 67), wäre eigens zu zeigen, wie das Liebesgebot als desorientierende und reorientierende Unterbrechung wirksam werden könnte. Möglicherweise denkt Ricœur hier an die Überzeugungen, die Bürgerinnen und Bürger in öffentlichen Diskursen vorbringen und womit umfassendere, in biographischen Erfahrungen wie im kollektiven Gedächtnis bewahrte Sinn- und Werthaltungen mit allgemeinen Vernunftargumenten diskursiv zusammengebracht werden (vgl. SaA, 311–317). Hier äußert sich Ricœur nicht dazu, wie

41 LG, 65, Übersetzung modifiziert. Ricœur spielt auf Kierkegaards *Furcht und Zittern* (S. Kierkegaard, *Gesammelte Werke* 4, hg. von E. Hirsch, Gütersloh 1980) an, wo dieser – ausgehend von Abrahams Bereitschaft, seinen Sohn Isaak zu opfern (Gen 22,1–19) – über Religion und Moral reflektiert. Was Ricœur hier zu interessieren scheint, ist das Verhältnis von Allgemeinem und Individuellem, wobei das gesellschaftlich Nützliche als Allgemeines auftritt; vgl. H. Schulz, *Der grausame Gott. Kierkegaards »Furcht und Zittern« und das Dilemma der Divine Command-Ethics*, in: *Essener Unikate 21* (2003), 72–81.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

er sich diese dialektische Vermittlung diskursiv vorstellt, sondern nur hinsichtlich des von ihm erwarteten bzw. erhofften Effekts: »die beharrliche, schrittweise Einführung eines zusätzlichen Grades von Mitgefühl und Großzügigkeit in allen unseren Gesetzesbüchern – Strafgesetz und Sozialgesetz« (LG, 67, Übersetzung modifiziert; CM). Diese »schwierige und unendliche Aufgabe« besteht folglich darin, die ihrem Wesen nach allgemeinen Regelungen, die gesellschaftliche Institutionen definieren, immer weiter zu entwickeln, so dass sie immer besser der Einzigartigkeit von Personen und Situationen gerecht werden, also – dem Ideal nach – niemanden einer Vorschrift in einer Weise unterwerfen, die gewalthaft und verletzend ist. Man könnte Ricœur so verstehen: Das Liebesgebot hält die Frage offen, ob eine im politischen Prozess gefundene gerechte Regelung wirklich »gerecht genug« ist, und treibt somit das Gerechtigkeitsdenken unter dem Überfülle-Ideal voran, das in der Idee der unbedingten Würde der Person steckt.

5. Ergebnis

Ricœurs Dialektik hat zum einen die Unterschiede zwischen Liebe und Gerechtigkeit in ethischer Hinsicht herausgearbeitet: So wie die Sprachformen von Liebe und Gerechtigkeit differieren – hier poetisches Besingen der Liebe, dort begrifflich-regelförmiges Ausarbeiten von Gerechtigkeit –, so verschiedenartig ist auch das, was die beiden fordern: Die Liebe verlangt nach Erwiderung in der Liebe, die Gerechtigkeit gebietet dem Unrecht Einhalt und fordert komplexe Gleichheit in Interaktions- und Institutionsarrangements. Auch wenn beiden die Idee der Gleichheit eingeschrieben zu sein scheint, zeichnet sich die Liebe eher durch die Maßlosigkeit aus, mit der poetische Sprache die Liebe hymnisch preist. Die Maßlosigkeit der Liebe grenzt im Gebot der Feindesliebe am sichtbarsten an den Bereich des Ethischen. Hier scheint sich die Maßlosigkeit der Liebe in die Entsprechungsverhältnisse der Gerechtigkeit einzulassen, jedoch kritisch: Gleiches gerade nicht gleich zu behandeln, sondern die Entsprechungslogik von Ethik und Recht radikal in Frage zu stellen. Ricœurs »Lösung« dieser Spannung besteht in einem fruchtbaren Verhältnis wechselseitiger Kritik, wobei beide Richtungen der Kritik jeweils konkretes Handeln – sei es der Liebe oder der Gerechtigkeit

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– reorientieren und so ethische Verletzungen vermeiden helfen sollen. In einer für Ricœur, der nicht auf die »Aufhebung« grundlegender Spannungen vertraut, typischen Manier besteht die »Lösung« in »praktischen Vermittlungen«, die stets »vorläufig und fragil« (LG, 7) bleiben. Bevor im letzten Abschnitt dieses *close reading* überlegt wird, welche Liebe Ricœur eigentlich vor Augen hat, sind hier noch zwei andere Überlegungen angebracht. Wie muss man sich, erstens, die dialektische Vermittlung vorstellen, an die Ricœur denkt – wo findet sie statt und was bedeutet sie in ethischen Begriffen? Und wie verhält sich, zweitens, seine Verhältnisbestimmung von Liebe und Gerechtigkeit zur »Kleinen Ethik« in *Das Selbst als ein Anderer*?

Die erste Frage – wo die Vermittlung zwischen Liebe und Gerechtigkeit stattfindet – geht von der Beobachtung aus, dass Ricœur Begriffe und ihre Logiken miteinander konfrontiert, aber kaum darauf eingeht, in wessen Denken und Fühlen diese Widersprüche auftreten und wo die »Lösung« erzielt wird. Hat Ricœur ein ethisches Selbst vor Augen, das mit sich zu Rate geht, dessen moralische Einstellung von seinen Gefühlen desorientiert wird und dem anschließend eine ethische Reorientierung gelingt? Denkt Ricœur sich diese Spannung intersubjektiv, zwischen Selbst und Anderen? Oder handelt es sich um einen kulturellen Lernprozess, in dem Gesellschaften kollektive moralische Einsichten erwerben, in denen theoretische Einsichten, moralische Erfahrungen und kulturell-sprachliche Innovationen zusammenwirken? Diese Frage ist ausgehend von dem kurzen Vortragstext nicht leicht zu beantworten. Die Tatsache, dass Ricœur ziemlich abstrakt »Liebe« und »Gerechtigkeit« sowie die Logiken der »Überfülle« und der »Entsprechung« aufeinanderprallen lässt, kann jedoch als Anzeichen gewertet werden, dass Ricœur eine grundlegende Spannung ausmacht, die sich in allen drei Gliedern – im Selbst, im Ich-Du-Verhältnis und im institutionellen Verhältnis zu vielen Anderen – entfaltet. Der Widerspruch zwischen unterschiedlichen Handlungsmotiven kann schließlich ebenso im Inneren des ethischen Selbst empfunden werden, wenn etwa Zuneigung und Fairness gegeneinander abgewogen werden müssen, wie er auch zwischenmenschlich oder in öffentlichen Auseinandersetzungen vertraut ist. Ebenso kann die Spannung unterschiedlichen Traditionen zugewiesen werden, in denen Menschen sich situieren, etwa einem religiösen oder humanistischen Ethos, das intensiv von Menschenliebe, Solidarität oder globaler Verbundenheit motiviert

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist, gegenüber einer rechtebasierten oder Pflichtethik, die stärker von den Grenzen her denkt, die dem Handeln aus allgemein-vernünftigen Gründen gesetzt werden müssen. Also eine Spannung zwischen einer emphatischen Ethik, die sich aus der Ansehung der Bedürfnisse und des Leidens der Anderen speist, und einer rationalen Ethik, die der spontanen Emphase-Ethik Regeln entgegenhält, aber sich von ihr auch immer wieder als »herzlos« herausfordern lassen muss? Ricœur arbeitet eher die emblematischen Charakteristiken einer Spannung heraus, die im ethischen Selbst, aber auch in den Diskursen moderner Gesellschaften gewissermaßen immer schon abgelaufen, aber dennoch niemals beendet ist. Wir sind ja niemals im Zustand des unbeschwerten Liebens (was es als Ideal nur attraktiver macht), sondern stehen als ethisches Selbst immer schon im Horizont von Verletzungserfahrungen und in der Erwartung potenzieller Verletzungen. Ricœur betont mit Levinas, dass die Asymmetrie der Handlungssituation, bei der dem Tun des Einen das passive Erleiden des Anderen entspricht, von der Initiative des Anderen überlagert wird, der die Souveränität des strebend-handelnden Selbst durchbricht und es in die Verantwortungsposition stellt (vgl. SaA, 229–233). Ethische Gefühle enthalten daher sowohl die Wahrnehmung der Stellung als handelndes Selbst (in Bezug auf sich selbst und seine Welt) als auch die Beanspruchung durch den Anderen. Wie Ricœur an der Fürsorge erläutert, besteht eine Verbindung zwischen der »ethischen Ausrichtung« und der »affektiven Fleischlichkeit der Gefühle«: »Das Leiden des Anderen – genauso wie die moralische Aufforderung, die von ihm ausgeht – löst Gefühle im Selbst aus, die sich spontan auf den anderen zubewegen« (SaA, 233). Die Antwort auf die Frage, was das Durchlaufen der Spannung zwischen den Logiken von Liebe und Gerechtigkeit bis hin zur praktischen »Lösung« im Selbst erbringt, wird man daher in so etwas wie einer gereiften ethischen Haltung, einer moralischen Erfahrenheit und geläuterten Imagination sehen dürfen. Diese Begriffe enthalten gewissermaßen die Spannung bereits in ihrem sprachlichen Ausdruck, ebenso wie das Austarieren, auf die das verantwortliche Selbst immer wieder ausgreift. Freilich ist nicht ähnlich klar zu sehen, wie diese Begriffe, die einer Tugend- oder Haltungsethik entspringen, auf soziale Institutionen übertragbar sind. Können Institutionen in ihre Gestalt – also in das konstitutive Regelwerk – die Spannung zwischen Liebe und Gerechtigkeit aufnehmen? Würde

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das nicht erfordern, die Spannung zwischen Überfülle-Logik und Entsprechungslogik selbst in eine Regel zu bringen?

Ricœur deutet diese Problematik am Ende an, wenn er von der »schrittweisen Einführung« von Mitgefühl und Großzügigkeit in das Rechtswesen spricht. Man kann sicherlich auch an Prozeduren wie Härtefallkommissionen, Begnadigungen und Ausnahmegenehmigungen denken.[42] Aber sind dies nicht »unmögliche«, weil unendliche Vorgänge, weil sie regelförmige Prozeduren einrichten, um »Ausnahmen« gerecht zu werden? Fügt dies nicht der Problematik nur eine weitere Komplikationsschleife hinzu? Mit Ricœur könnte man dem Absurditätsverdacht zweierlei entgegenhalten: Zum einen macht es sehr wohl einen Unterschied, ob und inwieweit eine Gesellschaft überhaupt bereit ist, sich auf Einzelfälle einzulassen, die aus Sicht der Humanität (»Liebe«) nicht unter die bestehenden Regeln gebracht werden können. Zum anderen darf nicht übersehen werden, dass Härtefallkommissionen und andere Institutionen über einen Ermessensspielraum verfügen, der von Regeln zwar definiert, aber auch eröffnet wird. Die Regelhaftigkeit soll Willkür verhindern; der Ermessensspielraum soll es ermöglichen, über den Regelwortlaut hinaus das dem Individuum Angemessene zu ermitteln und stellt damit ein institutionelles Zugehen auf den individuellen Anderen dar. Dies ist freilich darauf angewiesen, dass der Ermessensspielraum von Personen wahrgenommen wird, die über die bereits genannte moralische Erfahrenheit verfügen. Gerechte Institutionen können insofern nicht ohne ethisch verantwortliche Akteure gedacht werden, die in ihnen handeln und sich – bei aller Regeltreue – nicht bloß als Ausführende objektiver Gesetze verstehen.

Die zweite Thematik betrifft die Frage, wie sich die Dialektik von Liebe und Gerechtigkeit zur Ricœurs Ethik verhält. Die »Kleine Ethik« in *Das Selbst als ein Anderer* stellt das »Streben nach dem guten Leben, mit und für den Anderen, in gerechten Institutionen« in den Mittelpunkt und zeigt, wie sich dieses Streben nach dem Guten unter dem Eindruck von Gewalterfahrungen in Verpflichtung und schließlich bei der Suche nach situationsgerechtem Handeln

42 Oder an zivilgesellschaftliche Praktiken wie das sog. Kirchenasyl, bei dem von Abschiebung bedrohte Menschen in symbolische Schutzräume aufgenommen werden, um an unausgeschöpfte Gerechtigkeitsspielräume im staatlichen Recht zu appellieren.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in praktische Weisheit transformiert. Dabei ist von Gerechtigkeit viel, von Liebe jedoch gar nicht die Rede.[43] Dies ist umso erstaunlicher, als viele Motive, die wir an der Disproportion zwischen Liebe und Gerechtigkeit und ihrer dialektischen Vermittlung kennengelernt haben, in Ricœurs Ethikkonzeption zentrale Positionen einnehmen. Spielt Liebe für Ricœurs Ethik nur eine marginale Rolle, oder weist er sie gar nur einer partikularen Ethosgestalt, nämlich der biblischen, zu? Zwei Beobachtungen können hier weiterhelfen. Zum einen nimmt Ricœur auf Liebe in SaA nicht Bezug, jedoch spielt dort der aristotelische Freundschaftsbegriff, mit dem Ricœur die Fürsorge als spontane, wohlwollende Zuwendung zum Anderen erläutert, eine zentrale Rolle. Zum anderen übernimmt der Gerechtigkeitssinn wesentliche Funktionen, die in LG die Liebe innehat.

Gehen wir zunächst von der ersten Beobachtung aus und fragen nach dem Verhältnis zwischen Liebe und Fürsorge. Wie oben dargelegt, unterscheidet Ricœur nicht trennscharf zwischen Eros, Agape und Philia, da sie in der poetischen Sprache der Liebe wechselseitig aufeinander verweisen und so insgesamt ein »Analogiefeld zwischen allen affektiven Sprachformen der Liebe« errichten, »dank dessen diese sich gegenseitig bedeuten können« (LG, 33).[44] Könnte also das, was er in der »Kleinen Ethik« über die Freundschaft schreibt, ebenso die Liebe meinen, der er dort keinen Platz einräumt? Ricœur führt die Freundschaft im Zusammenhang mit dem Streben nach dem guten Leben ein, das das Streben nach dem Guten für und mit dem Anderen von Anfang an mit umfasst. Mittels des aristotelischen Konzepts von Freundschaft möchte Ricœur zunächst vor allem verständlich machen, dass das strebende Selbst des Anderen bedarf, und zwar nicht, um irgendwelche Strebensziele zu erreichen, sondern, viel grundsätzlicher, um jene Selbstschätzung ausprägen zu können, die überhaupt die Voraussetzung dafür ist, eine Vorstellung des Lebensgelingens für sich entwickeln und deren Verfolgen sich

43 Außer an zwei Stellen, an denen Ricœur kurz die christliche Agape erwähnt (SaA, 227) sowie das »paradoxe Gebot« der Nächstenliebe (SaA, 236, Fußnote 32).

44 In LG spricht Ricœur zwar explizit nur von Eros und Agape, doch dehnt er dies andernorts auf Philia aus: »[…] l'amour se disant entre les humains, et déployant à l'égard les uns des autres tout l'éventail des formes de la dilection, depuis le plan sexuel et érotique jusqu'à celui de la vénération et de la dévotion, cumulant ainsi les nuances de l'*eros*, de la *philia*, de l'*agapè*« (PB, 166).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zutrauen zu können (vgl. SaA, 220–222). Ricœurs Argument ist hier, dass das Selbst an sich selbst nicht seine Erfolge, sondern eher seine Fähigkeiten schätzt, und dass der Andere erforderlich ist, um das Gewissheitsgefühl zu erhalten, dass es über diese Fähigkeiten nicht abstrakt, sondern tatsächlich-wirksam verfügt. Weiter führt er mit Aristoteles aus, dass es ihm um jene Freundschaft geht, in der der Andere um des »Guten willen« geschätzt wird, und dass Freundschaft wesentlich gegenseitig ist. In der Freundschaft macht das Selbst folglich die Erfahrung, geschätzt zu werden »als das, was er ist« (SaA, 223), und dass es dem Freund bei diesem Schätzen um das Gute geht, das er für den Geschätzten erhofft. Gegenseitigkeit und Gutes verbinden sich also in der Freundschaft, wobei die Gegenseitigkeit sich nicht denken lässt »ohne den Bezug zum Guten im Selbst, im Freund, in der Freundschaft, so dass die Reflexivität des Sich-selbst nicht abgeschafft, sondern gewissermaßen durch die Gegenseitigkeit […] verdoppelt wird« (SaA, 224). Freundschaft ist folglich das Modell für die Implikation des Anderen in das Streben des Selbst, nämlich indem sich das Selbst in der Freundschaft als geliebt erfährt, und zwar gerade darin, dass es auf das Gute ausgerichtet ist und der Freund ihm in der Freundschaft somit die Fähigkeit bestätigt, das Gute zu erstreben. Die Freundschaft ist dabei nicht irgendeine Beziehungsform zwischen Menschen, sondern eine Vortrefflichkeit, also eine Tugend, und so wie Ricœur sie mit Aristoteles zeichnet, schließt sie »Lebensgemeinschaft« und »Intimität« ein (SaA, 223 f.). Diese Charakteristiken – Gegenseitigkeit, Gleichheit, Lebensgemeinschaft, Intimität, Wunsch nach dem Guten für den Anderen – deuten zusammen mit dem »Analogiefeld« der Liebe darauf hin, dass Ricœur hier einen weiten Freundschaftsbegriff gebraucht, der Liebesverhältnisse einschließen würde bzw. Freundschaft als Liebesgestalt deutet. Freundschaft/Liebe verwendet Ricœur im Zusammenhang des ethischen Strebens, wie bereits erwähnt, als Modell für »Fürsorge«, die gewissermaßen den Oberbegriff für die Beziehung zum Anderen darstellt, der ins Streben nach dem guten Leben des Selbst involviert ist. Nicht alle Ich-Du-Beziehungen sind ja Liebes- oder Freundschaftsbeziehungen, doch identifiziert Ricœur an der Freundschaft, dass sie – zumindest im Ideal – das Streben nach ausgeglichenen, gleichen Interaktionsverhältnissen umfasst (vgl. SaA, 229). Von diesem Idealmodell her versteht Ricœur Fürsorge als »wohlwollende Spontaneität« (SaA, 231), mittels derer der Andere

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

im Streben des Selbst enthalten ist – jedenfalls »bevor« Gewalterfahrungen die Notwendigkeit einer Überprüfung dieses Strebens nach dem Guten für den Anderen eindringlich machen. An dieser Stelle bekommen die Goldene Regel sowie als weitestgehend formalisiertes Moralkriterium der kategorische Imperativ die Funktion, das »naive Streben« der Zuträglichkeits- und Legitimitätskritik zu unterziehen (vgl. SaA, 223). Ricœur ist es jedoch wichtig herauszuarbeiten, dass der Andere bereits auf der Ebene des ethischen Strebens die Züge der Umkehrbarkeit der Rollen, der Unvertretbarkeit, der Ähnlichkeit und der Unersetzlichkeit trägt (vgl. SaA, 234 f.), da bereits die Fürsorge das strebende Suchen nach der Gleichheit und Ausgeglichenheit der Interaktionsverhältnisse »durch die Ungleichheit« hindurch bedeutet (SaA, 234). Damit enthält bereits das ethische Streben eine Wahrnehmung des Anderen als einzigartig und unersetzlich, als anderes Selbst, und stellt damit die wesentliche ethische Grundlage für die deontologische, moralische Forderung nach unbedingtem Respekt und unbedingter Berücksichtigung des Anderen bereit. Genau dies ist es aber, was das Liebesgebot gegenüber der von Ricœur befürchteten Unbestimmtheit der moralischen Gerechtigkeitstheorie in Erinnerung ruft, die zum utilitaristischen Kalkül neigen und rechtfertigen könnte, die soziale Integration von Schlechtgestellten mit der Wohlstandsmehrung der Mehrheit zu verrechnen (vgl. LG, 61 f.). Es sei die »Poetik der Liebe«, die reorientiert, indem sie desorientiert, und die damit selbst noch das abstrakte Maximin-Theorem davon abhält, als »verdeckte Form eines utilitaristischen Kalküls« zu erscheinen (LG, 61).

Damit kommen wir zum zweiten Teil unserer Beobachtung, nämlich, dass in Ricœurs ethischen Schriften der Gerechtigkeitssinn diese Funktion anstelle der Liebe übernimmt.[45] Der Gerechtigkeitssinn hat auf der Ebene des ethischen Strebens nach dem guten Leben die Beziehungen zu den vielen Anderen zum Gegenstand, die nicht als konkrete Andere *vis-à-vis* stehen, sondern die die soziale Welt des strebenden Selbst dadurch gestalten, dass sie in institutioneller Vermittlung gegenwärtig sind. Das Streben nach dem guten Leben enthält daher für Ricœur ebenfalls in grundlegender Weise ein Streben

45 Vom Gerechtigkeitssinn ist in LG nur an einer einzigen Stelle die Rede, wo zudem ihm (und nicht erst der Gerechtigkeitstheorie) die Neigung zum utilitären Kalkül zugeschrieben wird (LG, 61).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nach gerechten Institutionen. Wie nun die Fürsorge sich auf konkrete Andere wohlwollend-spontan richtet und deren Gutes in ausgeglichenen Interaktionsbeziehungen anstrebt, in denen sich handelndes »Geben« und »Empfangen« einigermaßen die Waage halten, strebt der Gerechtigkeitssinn nach Institutionen, die irgendwie »Gleichheit« in den sozialen Zusammenhängen herstellen bzw. ausgestalten. Allerdings ist der Gerechtigkeitssinn teleologisch-inhaltlich weniger deutlich zu bestimmen, da er sich viel eher negativ äußert, nämlich im Entrüstungsschrei, wo Gerechtigkeitserwartungen verletzt werden, die jedoch nur schwer mit einer distinkten positiven Vorstellung zu verbinden sind. Der Ungerechtigkeitssinn ist schärfer und deutlicher als der Gerechtigkeitssinn, schreibt Ricœur, denn »Menschen haben eine deutlichere Vorstellung von dem, was den menschlichen Beziehungen fehlt, als von der rechten Art, sie zu organisieren« (SaA, 241). Dass dies so ist, führt Ricœur mit Arendt darauf zurück, dass die Grundlage des gesellschaftlichen Zusammenlebens in der »Macht« besteht, die jedoch von Herrschaftsverhältnissen verdeckt und kaum noch verspürt wird. Macht liegt nämlich insofern an der Basis des Politischen, als sie vom Zusammenleben-Wollen der Menschen konstituiert wird, die im gemeinsamen Handeln ihres Zusammen-Könnens gewahr werden. Macht als Zusammen-Können ist damit grundlegender als jede Form politischer Herrschaft, da der Zusammenhalt – das Gemeinwesen – nicht erst durch eine zentrale Koordinationsgewalt hergestellt wird, die es quasi dem vorpolitischen Chaos abringen würde, sondern dieser begründend vorausliegt (vgl. SaA, 236–239.). Macht in diesem Sinne ist jedoch nicht nur für gewöhnlich »unsichtbar«, sondern besteht im »Status des Vergessenen« (SaA, 239) – Ricœur scheint sie fast dem Bereich des Mythisch-Unvordenklichen zuzuweisen, in dessen Erzählformen sie bloß noch erinnert wird. Wichtiger für unseren Zusammenhang ist die ethische Konsequenz, dass der Gerechtigkeitssinn primär eine negative Artikulationsform hat und damit erst am Übergang zwischen Ethik und Moral vernehmbar wird: Die Entrüstung spiegelt den Wunsch nach Gerechtigkeit allein in der Form seiner Frustration wider, aber formuliert deutlicher die Forderung, es müsse anders, nämlich gerecht, zugehen. Der ethische Gerechtigkeitssinn teilt mit der Fürsorge das – hinsichtlich der Institutionen freilich vagere – Ideal der Gleichheit (vgl. SaA, 241 f.). Wegen der Verschiedenheit der Güter, um die es in den abstrakt-institutionellen Verteilungssyste-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

men einer Gesellschaft geht, und aufgrund der zusätzlichen Komplikation, dass mit den Gütern und Rechten gleichzeitig die Anteilhabe und Teilnahme der Bürgerinnen und Bürger am Gemeinwesen zugewiesen wird, muss die Gerechtigkeit multiple Formen differenzierter Gleichheit annehmen, die nur von einer Gerechtigkeitstheorie – für die Ricœur sich eben auf Rawls bezieht – geleistet werden kann.

Der Gerechtigkeitssinn hat für Ricœur nicht nur fundierende, sondern mehr noch eine kritische Funktion, nämlich dann, wenn es zur Anwendung der Gerechtigkeitsprinzipien kommt, die von der Gerechtigkeitstheorie deontologisch begründet wurden. Damit befinden wir uns im dritten Schritt von Ricœurs Ethikkonzeption, bei der Applikation der allgemeinen moralischen Regeln auf konkrete Handlungssituationen in der praktischen Weisheit. Hier nimmt der Gerechtigkeitssinn nun jene Funktion wahr, die Ricœur in seinen Überlegungen zur Liebe dieser zugeschrieben hat. Diese hat, wir erinnern uns, in Gestalt des supra-ethischen Liebesgebots, dessen Überfülle-Logik besonders im Gebot der Feindesliebe zutage trat, das Gerechtigkeitsdenken dort »unterbrochen«, wo es praktisch-entscheidungsleitend werden sollte und, so Ricœur, in der Gefahr steht, die Entsprechungslogik der Gerechtigkeit in der Perspektive wechselseitiger Indifferenz bzw. Desinteressiertheit umzusetzen. Dann könnte es leicht dazu kommen, dass die unverrechenbare Würde jedes einzelnen Menschen dem wechselseitigen Aufrechnen und dem Vorzugsurteil zum Opfer fallen würde. In Ricœurs Ethikkonzeption ist es der Gerechtigkeitssinn, der eine »antisakrifizielle« Perspektive einträgt. Ricœur bringt dies dort auf, wo er Rawls' Anspruch in Frage stellt, die Gerechtigkeitsprinzipien rein prozedural und ohne jegliche Verbindung zu teleologischen Voraussetzungen begründen zu können bzw. zu müssen, um die Überlegenheit seiner deontologischen Gerechtigkeitstheorie gegenüber einer utilitaristischen (und folglich teleologischen) zeigen zu können (vgl. SaA, 284–286; LJ, 71–97; L1, 216–230). Er vertritt die Auffassung, dass Rawls' Begründung der Gerechtigkeitsprinzipien nicht allein als rationale Vorzugswahl einander indifferent gegenüberstehender Bürger in der Ursituation funktioniert, sondern richtiger als »Formalisierung eines Gerechtigkeitssinns« zu bewerten ist, »der stets vorausgesetzt bleibt« (SaA, 285). Ricœur erkennt die fortlaufende Implikation des Gerechtigkeitssinns in Rawls' Überlegungsgleichgewicht, mit dem dieser die Bedingungen des Urzustands definiert.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das Überlegungsgleichgewicht stellt nach Rawls ein gedankliches Verfahren dar, bei dem wohlüberlegte Überzeugungen in einen Prozess wechselseitigen Abgleichens, Kritisierens und Fortentwickelns mit theoretischen Gerechtigkeitsüberlegungen eingebracht werden. Auf diese Weise soll sichergestellt werden, dass die Urwahl ihrerseits unter gerechten, d.h. fairen Bedingungen ablaufen kann und dass die darin gewählten Gerechtigkeitsprinzipien auch dann noch anerkannt werden, wenn die Bürger den Urzustand verlassen und ihre tatsächliche Gesellschaftsposition erkennen. In diesen wohlüberlegten Überzeugungen, so Ricœur, ist jedoch nichts anderes als der Gerechtigkeitssinn präsent und mit ihm ist es der Wunsch nach einem »gleichen« und gerechten Zusammenleben, der dem moralischen Begründungsprozess zugrunde liegt. Wie der Gerechtigkeitssinn die antisakrifizielle Zielsetzung in diesen Prozess eintragen können soll, wenn er doch, wie Ricœur ausführt, der Sphäre des Vergessenen angehört und inhaltlich wenig trennscharf ist, wird dann verständlich, wenn die oben skizzierte Verbindung zwischen Fürsorge und Gerechtigkeitssinn plausibel erscheint. Der Gerechtigkeitssinn transportiert dann – vage und implizit, aber sensibel gegen Verletzungen – die wohlwollende Spontaneität der Fürsorge mit und teilt die Wahrnehmung des Anderen als unersetzlich, unvertretbar und ähnlich, selbst in der institutionellen Vermittlung. Die Fürsorge, unter die wir Freundschaft und Liebe eingeordnet haben, ist dann der ethische Sinn im Gerechtigkeitssinn, der sich im Bereich der Moral gegen ein rational erscheinendes Verrechnen der Einen mit den Anderen auflehnt und praktisch-weisheitlich den Respekt vor der Würde jedes Einzelnen auch in den sozialen und politischen Verhältnissen einfordert.

Auch wenn diese Lösung vertretbar erscheint und Liebe, Fürsorge und Gerechtigkeitssinn bei Ricœur in der skizzierten Weise aufeinander bezogen werden können, muss doch auf Unterschiede hingewiesen werden, die zwischen Ricœurs Konzeption in *Liebe und Gerechtigkeit* (und weiteren bibelbezogenen Texten) und in *Das Selbst als ein Anderer* (und weiteren ethischen Texten) bestehen. Sie betreffen gewissermaßen den Modus der Vermittlung zwischen ethischem Streben bzw. supra-ethischer Sprache auf der einen und Gerechtigkeitsmoral auf der anderen Seite. Indem Ricœur das Liebesgebot als supra-ethisches Gebot definiert, verortet er es nicht nur außerhalb der Moral (es ist kein moralischer Imperativ), sondern auch außer-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

halb des ethischen Strebens (es ist mit dem Symbolsystem einer Ökonomie der Gabe verbunden). Damit ist der Vermittlungsmodus zur Gerechtigkeit zunächst der Modus der Disproportion, ja des Dissenses, insofern das Gebot der Feindesliebe dem moralischen Anliegen, entlang der Entsprechungslogik einen Ausgleich zu finden, gänzlich zu widersprechen scheint. Erst nach der Desorientierung, die die Liebe bewirkt, und nach einem »Neueinsetzen« der moralischen Überlegung wirkt sich der ethische Impuls aus, den das Liebesgebot setzt. Ricœur scheint sich diese Wirkung vor allem im Bereich der ethischen Imagination zu denken, den die Liebessprache erweitert und womit sie eine ethische Innovation in Gang setzt (vgl. PB, 181). Demgegenüber ist der Vermittlungsmodus des Gerechtigkeitssinns eher der einer hermeneutischen Entfaltung: In den Perplexitäten der moralischen Begründung und Applikation greifen die Beteiligten auf das zurück, »worum es ihnen eigentlich geht«, auf den ethischen Sinn, den sie mit Gerechtigkeitsinstitutionen verbinden, auf ihre »Intuitionen« und auf ihre moralischen Erfahrungen, die sich in Überzeugungen niedergeschlagen haben, die ihnen etwas bedeuten und »die sie ausmachen«. Denn da der Gerechtigkeitssinn »stets vorausgesetzt« bleibt und in der Gerechtigkeitstheorie »bestenfalls« formalisiert wird (SaA, 285), ist er der Ethik insgesamt inhärent und kann nicht (und muss nicht) gewissermaßen von außen auf sie treffen. Ricœur sieht den Ort des Gerechtigkeitssinns daher vor allem auch im öffentlichen Diskurs, wo die Streitfragen hinsichtlich der politischen Gestaltung des Gemeinwesens auf unterschiedlichen sachlichen Ebenen ausgetragen werden (vgl. SaA, 346–351). Dieser öffentliche Diskurs, für den Ricœur die Diskursethik von Habermas und Apel aufnimmt, ist einerseits als praktische Realisierung des kritischen Universalitätsanspruchs zu würdigen, andererseits muss er als Vermittlung zwischen diesem Universalitätsanspruch und der Kontextualität und Geschichtlichkeit konkreter Gesellschaften wahrgenommen werden. Die Überzeugungen der Bürger, die sie in den Diskurs einbringen und dort der kritischen argumentativen Auseinandersetzung aussetzen, bringt Ricœur mit seiner Interpretation der Rawls'schen wohlüberlegten Überzeugungen zusammen. Es sind die »Lebensangelegenheiten«, um die es den Bürgern geht, freilich nicht auf der Ebene naiver Wünsche oder selbstbezogener Interessen, sondern in Gestalt von Überzeugungen, also jenen Gerechtigkeitsvorstellungen, die individuell-biographisch

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wie auch gesellschaftlich-kulturell als bewährt und wohlerwogen gelten können. Der Gerechtigkeitssinn ist hier also in einer Form gegenwärtig, in der er die drei Stufen der Ricœur'schen Ethik bereits durchlaufen hat – vom Wunsch nach einem guten Leben mit Anderen in gerechten Institutionen über die kritisch-moralische Ausarbeitung unter dem kategorischen Imperativ bis hin zur konkreten Erprobung in sozialen und politischen Lebens- und Kooperationsverhältnissen (vgl. SaA, 348 f.). Blickt man von dieser Rolle des Gerechtigkeitssinns erneut zurück auf die Liebe, zeigt sich das Verhältnis der beiden nochmals in einem anderen Licht. Die beiden Vermittlungsmodi schließen sich offenkundig ja nicht aus. Nun scheint die Liebe jedoch eher die Frage zu betreffen, die Ricœur nicht direkt angeht, nämlich, wie sich der Gerechtigkeitssinn eigentlich bildet. Ricœur untersucht ihn ja phänomenologisch hinsichtlich der Gegebenheits- oder Erscheinungsweisen vom Selbst, dem Anderen und den Anderen, sowie reflexiv bzw. ethisch hinsichtlich der Modi der Reflexivität des handelnden und verantwortlichen Selbst, das sich selbst in Selbstschätzung und Selbstachtung gewahr wird. Doch ebenso wie ein Selbst sich in seiner konkreten Lebensgeschichte erzählt und seine Lebenswünsche und Verpflichtungserfahrungen in konkret-geschichtlichen Kontexten ausprägt und annimmt, so ist der Gerechtigkeitssinn nicht als unveränderliche, universale psychische Struktur gegeben, sondern in historisch-kulturelle Symbolsysteme eingebettet. Geht man also der Frage nach, wie im Gerechtigkeitssinn welche Sensibilitäten für Verletzungen empfunden werden und welche Gestalten von Gleichheit erwünscht werden, wird deutlich, dass Ricœur sich der Liebe, dem Liebesgebot und der Feindesliebe als Gestalten eines historisch-kulturellen Ethos zuwendet. Sie stehen im Zusammenhang eines biblisch-religiösen Symbolsystems, das weit über Ethik hinausgeht, indem es ein Selbst- und Weltverständnis entlang einer »Ökonomie der Gabe« entfaltet. Der Gerechtigkeitssinn prägt sich dann nicht im Selbst aus als ein allgemeiner Wunsch nach gleichen und gerechten Beziehungen und Institutionen, sondern als ein symbolisch gesättigter und imaginativ vielfältig unterlegter Wunsch, der von Idealen bewegt und angetrieben wird, die sich deshalb nicht auf einen Begriff bringen lassen – sondern ein Reservoir vielfältigen Sinnpotenzials bereitstellen –, weil sie nicht der Begriffssprache, sondern einer poetischen und symbolischen Sprache angehören. So sind Ricœurs knappe Formulierungen zu

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verstehen, dass nicht nur die deontologische Ausrichtung, sondern auch die historische Dimension des Gerechtigkeitssinns nicht einfach intuitiv gegeben sind, sondern sich einer langen »Bildung« verdanken, die aus (in unserem europäischen Kontext) jüdisch-christlichen und griechisch-römischen Traditionslinien hervorgegangen sind (vgl. LJ, 96; PB, 173). Der letzte Grund, warum Ricœur in seiner Ethikkonzeption nicht auf Liebe eingeht, liegt dann darin, dass er in *Das Selbst als ein Anderer* eine allgemeine Theorie des sprechenden, handelnden, sich erzählenden und verantwortlichen Selbst ausgearbeitet hat, während er die Liebe als Paradigma eines historisch-konkreten Ethos, nämlich des biblisch-christlichen Ethos, untersucht und in *Liebe und Gerechtigkeit* und weiteren biblisch grundierten Schriften ausgearbeitet hat, wie sich dieses Liebesethos zu seiner Ethikkonzeption ins Verhältnis setzen lässt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Reinhold Esterbauer

Überkreuzung, aber keine Verflechtung

Zu Paul Ricœurs Verhältnisbestimmung von Denken und Glauben

1. Ein Glaubender, der Philosophie, aber keine Theologie treiben will (1388) | 2. Zum Verhältnis von Denken und Glauben (1391) | 3. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie (1395)

Will man der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Denken und Glauben, wie sie Paul Ricœur gedacht hat, nachspüren, steht man vor einem zweifachen Problem. Zum einen erweist sie sich inhaltlich als schwierig, ringt doch Ricœur selbst zeit seines Lebens um eine Klärung. Zum anderen hat die Frage mindestens drei Dimensionen, die sprachlich nicht immer eindeutig voneinander zu unterscheiden sind, weil Ricœur sie selbst mitunter verschwimmen lässt. Dennoch soll der Versuch gemacht werden, die erwähnten drei Ebenen begrifflich zu unterscheiden, so gut es der Bezug auf die Primärtexte zulässt. Zunächst geht es dabei um den Versuch Ricœurs, für sich selbst und existentiell mit dieser Diskrepanz zurechtzukommen. Dann kommt es darauf an, auf die Relation zwischen Denken und Glauben als allgemeinen Grundvollzügen einzugehen, wie Ricœur sie sieht. Zuletzt soll seine Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie rekonstruiert werden, wobei diese beiden Disziplinen als die wissenschaftlich reflektierten Formen von Denken und Glauben verstanden werden. Darüber hinaus ist schon vorweg auf die Doppeldeutigkeit des Philosophie-Begriffs hinzuweisen, beschreibt er doch manchmal das Gegenüber zur Theologie, dient Ricœur aber immer wieder auch als Gegenbegriff zu »Religion«. Im Folgenden soll versucht werden, ein wenig Licht in diese inhaltliche und begriffliche Verschlingung zu bringen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1. Ein Glaubender, der Philosophie, aber keine Theologie treiben will

Paul Ricœur wurde, wie er selbst sagt, »als protestantischer Christ geboren und erzogen«[1], der sich nicht nur zu seinem Christsein bekennt, sondern für sich auch Rechenschaft darüber ablegen möchte, auf welcher Grundlage sein Bekenntnis fußt und wie er beanspruchen kann, als Christ zugleich Philosoph zu sein. Was sein Christsein betrifft, so ist Ricœur am Ende seines Lebens zu folgender Formel gelangt: »›Ein Zufall, der sich durch eine fortwährende Wahl in Schicksal verwandelt‹: mein Christentum.«[2] Diese Kurzfassung, die aus seinem Nachlass stammt und ca. 2004 verfasst worden ist, sich aber auch schon früher in seinen Schriften findet,[3] verweist auf drei Momente, wie sich Ricœur selbst in die unterschiedlichen Möglichkeiten, das Christsein zu verstehen, einordnet. So charakterisiert er den angesprochenen Zufall als einen doppelten: Zum einen sei es die Geburt, die einen in eine bestimmte Religion oder Konfession hineingeboren sein lasse, zum anderen sei es das kulturelle Erbe, das man zu tragen habe, in seinem Fall also die Traditionen des Christentums, ob diese nun zwischen den Konfessionen zu kontroverstheologischen Auseinandersetzungen geführt haben oder von unterschiedlichen Bekenntnisgemeinschaften gemeinsam angenommen werden. Auf der Grundlage intellektueller Redlichkeit ist es für Ricœur sodann unumgänglich, sich argumentativ zu rechtfertigen und sich auf Kontroversen einzulassen, um seinen eigenen Standpunkt zu gewinnen oder fortzuentwickeln. Die daraus resultierende »fortwährende Wahl« stehe in der Dialektik von Argument und Motivation, wobei Ersteres versucht, die eigenen Überzeugungen transparent zu machen, während Letztere für Geburt und Erbe steht, die nicht gänzlich plausibilisiert werden können. Zum Schicksal wird der Zufall nach Ricœur schließlich durch die vielen Entscheidungen,

1 P. Ricœur, *Fragment I*, in: *Lebendig bis in den Tod*. Fragmente aus dem Nachlass (frz./dt.), Hamburg 2011, 86–97, hier: 87.

2 Ricœur, *Fragment I*, 87.

3 Vgl. z. B. P. Ricœur, *Bibellektüren und Bibelandacht*, in: *Kritik und Glaube*. Ein Gespräch mit F. Azouvi und M. de Launay, Freiburg i. Br., München 2009, 190–232, hier: 198; oder P. Ricœur, *Phänomenologie der Religion*, in: *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über Religion*, Freiburg i. Br., München 2008, 85–94, hier: 93 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die im Laufe einer solchen von Reflexion begleiteten Biographie getroffen werden und zu treffen sind. Solches Schicksal ist demnach keine negative Macht, sondern markiert den immer stärker manifest werdenden Zustand, dass man sich einer Überzeugung zugehörig weiß und zu ihr steht, wie im Fall von Ricœur zur evangelisch-reformierten Tradition.[4]

Diese Positionierung führte Ricœur in die Schwierigkeit, sich intellektuell auch gegen Überzeugungen der eigenen »Schicksalsgemeinschaft« wenden zu müssen und nicht alles aus der Tradition der eigenen Konfession übernehmen und für sich rechtfertigen zu können. So bleibt beispielsweise die Person Jesu Christi für ihn insofern ambivalent und manövriert ihn in ein Dilemma, als er die traditionelle Sicht auf den Kreuzestod Jesu, als sei er der für die Erlösung notwendige Opfertod gewesen, nicht annehmen kann, aber ebenso Schwierigkeiten hat, Jesus »nur« als Vorbild für ein gutes Leben zu verstehen und folglich das »pro nobis« von Tod und Auferstehung nicht ernst zu nehmen. So tastet er, wie dies Martha Nussbaum später auch versucht, nach einem dritten Weg, der an Aischylos' Trilogie *Orestie* anknüpft, wo die Erinnyen sich in der dritten Tragödie von Rachegöttinnen zu den Titel gebenden Eumeniden verwandeln, sich also als die Wohlmeinenden erweisen, die zu Recht und Gerechtigkeit beitragen. Der göttliche Zorn wird schlussendlich überwunden.[5]

Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich für Ricœur angesichts der Pluralität der Religionen und Konfessionen. Analog zur anhaltenden Debatte zwischen Inklusivismus und Exklusivismus bzw. weiteren Formen einer Verhältnisbestimmung befindet sich Ricœur innerhalb seiner philosophischen Reflexionen über das Christentum in einer »Dialektik von Asymmetrie und Wechselseitigkeit«[6] bzw. in einer »Aporie der Dissymmetrie in der Gegenseitigkeit«[7], denn zum einen erzeugt das »Schicksal«, sich zu einer Tradition zu bekennen, zwar Zugehörigkeit, zum anderen wirft es aber auch die Frage der Rezi-

4 Vgl. Ricœur, *Fragment I*, 89 u. 97.

5 Vgl. Ricœur, *Fragment I*, 91, und M. Nussbaum, *Zorn und Vergebung. Plädoyer für eine Kultur der Gelassenheit*, Darmstadt 2017, 11–14.

6 P. Ricœur, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt/M. 2006, 325.

7 Ricœur, *Fragment I*, 93.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

prozität zwischen Bekenntnisgemeinschaften auf. Obwohl die Kontroverse, die sich daraus ergibt, eine argumentative ist, stellt sie nicht bloß ein intellektuelles, sondern auch ein politisches Problem dar. Denn es bleibt zu fragen, ob die Inhalte der Auseinandersetzung so vereinheitlicht werden können, dass das Gegenüber zu einem *alter ego* wird, obwohl man sich wegen widersprüchlicher Auffassungen und jeweils unterschiedlicher religiöser Überzeugungen von ihm absetzt. Da sich solche Kontroversen nicht durch eine bloß vergleichende Nebeneinanderstellung aus der Welt schaffen lassen, sondern in dem gründen, was Ricœur »Motivation« nennt, bleiben sie für ihn unaufhebbar und perpetuieren sich notgedrungen: Zwar behielte die Alterität in diesen Auseinandersetzungen die Oberhand.[8] Solche Einschränkungen würden sich aber möglicherweise im Tod auflösen und dann in etwas Fundamentales jenseits der Sprache münden.[9]

Trotz oder gerade weil sich dieser Prozess nach Ricœur in diesem Leben nicht abschließen lässt, bindet er ihn an die Ausbildung persönlicher Identität. Der Zufall, der zum Schicksal geworden ist, präge den Menschen so stark, dass es unmöglich sei anzunehmen, dass die kulturelle und religiöse Tradition, in die man hineingeboren wurde und die man sich auf unterschiedliche Weise aneignet, bloß an der Oberfläche verbleibe und die eigene Personalität nicht tangiere. Ricœur geht hingegen davon aus, dass er nicht er selbst wäre, sondern ein anderer, wenn es in und mit seinem Leben anders gekommen wäre.[10] Aus der Not der Unauflösbarkeit dieser Aporie versucht er eine Tugend zu machen, nämlich dieser »fest etablierten Bipolarität zu ihrem Recht zu verhelfen«[11]. Das bedeutet, dass er zwar eine Vermischung des biblischen und kritisch-rationalen Pols zu vermeiden trachtet, aber stattdessen versucht, ständig zwischen beiden Bereichen zu vermitteln.[12] Ricœur steht einerseits unter dem »Versprechen«, »Philosophie und Theologie nicht zu vermischen«,

8 Vgl. Ricœur, *Wege der Anerkennung*, 313: »[…] die Reflexivität kann die Alterität, die in der praktischen Umsetzung jeder der Modalitäten des ›ich kann‹ vorausgesetzt ist, nicht überschatten.«

9 Ricœur, *Bibellektüren*, 198.

10 Ricœur, *Bibellektüren*, 198; vgl. *Fragment I*, 87.

11 P. Ricœur, *Von Valence nach Nanterre*, in: *Kritik und Glaube*, 11–62, hier: 18.

12 Ricœur, *Von Valence nach Nanterre*, 17 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das er sich selbst gegeben hat.[13] Andererseits macht gerade diese Spannung den Antrieb seines Denkens aus. Die Vermittlung zwischen den beiden Polen ist der Motor dafür, dass religiöse Inhalte nicht nur philosophisch rekonstruiert, sondern auch einer kritischen Reflexion unterworfen werden, immer unter der Vorgabe nicht nur intellektueller, sondern auch persönlicher Redlichkeit und stets unter dem Vorbehalt, dass die Spannung sich erst, wenn überhaupt, im Tod auflösen wird, wie er glaubend hofft.

2. Zum Verhältnis von Denken und Glauben

Wenn Ricœur behauptet, dass sein Leben aus dieser Dualität als Glaubender, der philosophiert, heraus verstanden werden müsse, da sie »schließlich während [s]eines ganzen Lebens fortbestand[en]«[14] habe, so ist allgemein zu fragen, wie eine solche Spannung aufrechterhalten werden kann. Auf diese Weise ist es möglich, die individuelle Selbsterklärung Ricœurs auf eine breitere Basis zu stellen und auch jenseits seiner Biographie zu beleuchten.

Zunächst ist festzuhalten, dass sich für Ricœur auch auf der Ebene des Denkens »Phänomene der Osmose zwischen dem Bereich des Religiösen und dem Bereich der Philosophie«[15] zeigen, die nicht allein vom Zufall bestimmt sind, der einen in diese bestimmte Konfession oder in jene kulturelle Tradition hineingeboren worden sein ließ. Selbst wenn sich inhaltliche Fragen als relevant für beide Perspektiven erweisen, ist für Ricœur der eine menschliche Grundvollzug nicht mit dem anderen zu verwechseln. Vielmehr lassen sich seiner Auffassung nach wesentliche Differenzen zwischen Denken und Glauben namhaft machen, von denen einige deren prinzipiellen Unterscheid beleuchten, andere aber auch mögliche Übergänge markieren.

Was die Grundeinstellung betrifft, müsse es dem Denken im Unterschied zum Glauben darum gehen, dem eigenen Heil und dem Weiterleben nach dem Tod gegenüber eine »gewisse Sorglosigkeit«

13 P. Ricœur, *Von der Psychoanalyse zur Frage nach dem Selbst – Dreißig Jahre philosophische Arbeit*, in: *Kritik und Glaube,* 98–133, hier: 128.
14 Ricœur, *Von Valence nach Nanterre*, 17.
15 Ricœur, *Bibellektüren*, 222.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

an den Tag zu legen, ihnen also generell weniger Beachtung zu schenken (ebd., 211). Im Glauben hingegen bleibt nach Ricœur das Nachdenken zurückbezogen auf die Aussicht, die Widersprüche des Lebens wie das Unrecht und die eigene Endlichkeit überwinden zu können. Er fürchtet, dass das Denken, wenn es sich auf eine teleologische und soteriologische Ausrichtung einlässt, die Welt und das Leben in ihrer Eigengestalt verliert. Der Glaube hingegen laufe Gefahr, sich selbst gegen Zweifel und Kritik zu immunisieren, solange er nicht durch die Feuerbach'sche Kritik hindurchgegangen ist, die Wünsche, Ängste oder Machtphantasien als Momente der Projektion entlarvt und auf die ständige Gefahr der Idolisierung aufmerksam macht.[16]

Erst wenn man sich davon frei machen kann, um das eigene Heil besorgt zu sein, gelinge es einem, das Leben bis zum Tod als etwas in den Blick zu nehmen, das sich lohnt, bedacht zu werden, ohne dass man es immer schon vor den Hintergrund eines möglichen Jenseits stellt. Solche Sorglosigkeit ist nach Ricœur aber nicht mit Selbstlosigkeit im engeren Sinn zu verwechseln. Er verteidigt in Anspielung auf sein Werk *Das Selbst als ein Anderer* zwar das Selbst – im Sinne von *ipse* – und die Alterität im Selbst,[17] für den Fall, dass man auf philosophischer Ebene argumentiert. In einem religiösen Zusammenhang würde er aber nach eigener Aussage eher überhaupt »verlangen, das Selbst aufzugeben«[18]. So rücke sogar dort die Frage nach der persönlichen Auferstehung »nach« dem Tod in die Ferne, zumal man sich, solange man lebe, nicht als den Toten von morgen betrachten, sondern dies den Hinterbliebenen überlassen solle.

Für das Denken diesseits des Glaubens versucht Ricœur also, sich von Martin Heideggers »Sein zum Tode« abzugrenzen und im

16 Vgl. dazu J. Werbick, *Was zeigt der Verdacht? Paul Ricœurs Relecture der Religionskritik*, in: S. Orth, P. Reifenberg (Hg.), *Poetik des Glaubens. Paul Ricœur und die Theologie*, Freiburg i. Br., München 2009, 29–43.

17 Vgl. die dortige Unterscheidung zwischen dem Selbst im Sinne des lateinischen *ipse* und dem Selbst im Sinne des lateinischen *idem*. Während *ipse* eine Identität bezeichnet, die keinen »unwandelbaren Kern der Persönlichkeit impliziert«, bringt Identität im Sinne von *idem* die »*Beständigkeit in der Zeit*« zum Ausdruck. (P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 11 [Hervorhebung im Orig.])

18 Ricœur, *Bibellektüren*, 212.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Denken das Leben vor den Tod zu reihen.[19] Solange man nicht aus dem Glauben reflektiert, ist es für Ricœur wichtig, sich nicht auf einen soteriologischen Diskurs einzulassen, sondern sich auf das eigene Selbst im eigenen Leben zu konzentrieren. Um aber auch im religiösen Denken das Leben als die eigene Existenz hier und jetzt nicht zu verlieren, ist es für ihn darüber hinaus sogar erstrebenswert, den Gedanken an das eigene Selbst fahren zu lassen.[20]

Für die Reflexionen, die Ricœur als jemand pflegt, der gläubiger Christ ist, bleibt es entscheidend, dass er sich als Hörer der christlichen Verkündigung versteht, der sich darüber Rechenschaft ablegt, »wie er das, was er gehört und vernommen hat, versteht«[21]. Als Hörer oder Hörerin der christlichen Botschaft kann man nach Ricœur nicht voraussetzungslos denken und ist zudem herausgefordert anzunehmen, dass das Gehörte sinnvoll ist und dass es sich lohnt, es zu prüfen und in das eigene Leben zu übertragen, wo es sich schließlich zu bewähren habe. Anders hingegen im philosophischen Denken: Hier sei man ständig danach bestrebt, »ohne Voraussetzungen zu beginnen« (ebd.). Während das Hören auf die biblischen Texte und die Verkündigung einen zu jemandem macht, der, bevor er zu denken beginnt, hört, ist ein Denken ohne Glauben der Versuch, ohne Voraussetzungen auszukommen, also »das Denken als solches anzufangen« (ebd.). Ein Glaubender fängt nicht an, sondern antwortet, ein Philosophierender hingegen muss erst einen Anfang für das Denken überhaupt finden. So ist es notwendig, dann, wenn man Philosophie betreibt, auch in Bezug auf die Gottesfrage voraussetzungslos zu denken und sich aller Annahmen, die aus einer religiösen Tradition zu kommen scheinen, vorweg zu enthalten. Obwohl man vielleicht an Gott glaubt, ist es demnach notwendig, auf der »philosophischen Ebene Agnostiker«[22] zu sein und den eigenen Glauben hintanzustellen, um nicht vorzugeben, man philosophiere,

19 Die Ausgerichtetheit des Daseins auf den *eigenen* Tod, der nur zu entkommen ist, wenn man die Höhe eigentlicher Existenz unterbietet und – wie er schreibt – an das »Man« verfällt, nennt Heidegger das »Sein zum Tode«. Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Gesamtausgabe Bd. 2), Frankfurt/M. 1977, 353.

20 Ricœur, *Bibellektüren*, 214.

21 P. Ricœur, *Gott nennen*, in: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, 153–182, hier: 153.

22 Ricœur, *Bibellektüren*, 204.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

während man eigentlich schon ein verborgenes religiöses Vorwissen hat oder von religiösen Inhalten her zum Denken veranlasst wurde.

Nun vollzieht sich das philosophische Denken aber nicht in einem Raum, in dem keine Glaubensaussagen vorzufinden sind, sondern kann – wie die westliche Philosophie – nur *methodisch* von religiösen Vorgaben freigehalten werden. Umgekehrt bleibt religiöses Denken nach Ricœurs Meinung immer auf Begriffe spekulativer Philosophie angewiesen, ohne die es nicht in der Lage wäre, eigene Positionen auszuarbeiten und zu vertreten. Durch diese wechselseitige Verwiesenheit gestaltet sich für Ricœur das Vorhaben, Philosophie zu betreiben, ohne bei einer Religion Anleihen zu nehmen, als schwierig. Doch stehe nicht nur das philosophische Denken vor Problemen. Auch das Denken aus dem Glauben habe es angesichts der Parallele der Denkentwicklung von Philosophie und Theologie über lange Zeit hinweg nicht leicht: Während nicht-religiöses Denken nach Ricœur nicht der Versuchung unterliegen darf, religiöses Wissen für sich in Anspruch zu nehmen, läuft religiöses Reflektieren Gefahr, Philosopheme aufzugreifen, die es ihm unmöglich machen, von einem ursprünglichen Hören auszugehen, das für religiöses Denken für Ricœur konstitutiv bleibt.

Ricœur macht dieses Dilemma anhand einer doppelten »Hybris« des Denkens deutlich: Der philosophische Versuch, einen Anfang für das Denken zu finden, laufe Gefahr, einen solchen im Sein der Metaphysik zu suchen und zudem mit Gott zu identifizieren. Dadurch schlittere das Unterfangen in eine Onto-Theologie, die zu kurz greife, weil sie das Fragen vorschnell ruhigstelle. In diesem Sinn sei die »Vermengung von Sein und Gott« für das philosophische Denken die »subtilste Verführung«[23], der es nicht erliegen dürfe. Vielmehr müsse man sich dort eines solchen vorschnellen Wissens entschlagen, wie es Kant in seiner Kritik an der Metaphysik und an der Möglichkeit von Gottesbeweisen vorgedacht habe.

Doch selbst wenn man glaubt, dieser ersten Hybris entkommen zu sein, gilt es nach Ricœur, sich einer zweiten bewusst zu werden, nämlich der, anstelle von einem absoluten *Objekt* von einem absoluten *Subjekt* auszugehen. Denn wenn man versuche, in

23 Ricœur, *Gott nennen*, 163. Vgl. M. Heidegger, *Brief über den »Humanismus«*, in: ders., *Wegmarken* (Gesamtausgabe 9), Frankfurt/M. 1976, 313–364, 331: »Das ›Sein‹ – das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund.«

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

transzendentalphilosophischer Manier das *Cogito* zum Prinzip des Denkens zu erheben, und alle Erkenntnis auf diesem Fundament absichern möchte, sei man eine neue Voraussetzung eingegangen und habe die Absolutheit eines Objekts nur mit derjenigen eines Subjekts vertauscht. Dieser Begründungsversuch verbaut laut Ricœur nicht nur ein philosophisches, sondern auch ein ernst zu nehmendes religiöses Denken, das – wie er immer wieder betont – auf das Hören angewiesen bleibe. Denn – so Ricœur – »*Hören* schließt *Sich-Begründen* aus«[24]. Wolle man sinnvoll über Gott sprechen, müsse man auf die Absoluta sowohl in der Onto-Theologie als auch in der Subjektphilosophie verzichten und in einer angemessenen Hermeneutik ursprünglichere Weisen des Sprechens von Gott erschließen, die Gott nicht von vornherein verstellen und damit verfälschen.

Wie man sieht, argumentiert Ricœur nicht nur gegen eine Vermischung von Glauben und Denken, sondern zeigt auch die Gefahren auf, in die man sich auf beiden Seiten begibt, wenn Denkwege abkürzt und vereinfacht werden. Während das Reflektieren aus dem Glauben vor dem Problem steht, seine notwendigen Vorgaben unverstellt und ohne philosophische Vorentwürfe in den Blick zu bekommen, ist es für das nicht-religiöse Denken schwierig, sich nicht auf allzu bequemen Voraussetzungen auszuruhen. Folgt man Ricœur, bedeutet der Hinweis auf die doppelte Hybris für das nicht-religiöse Denken, dass es zum einen ohne Absolutes auskommen, sich zum anderen nicht zuerst Gott, sondern vor allem dem Menschen zuwenden und diesen schließlich im Stil einer »Fundamentalanthropologie«[25] reflektieren muss.

3. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie

Immer wieder hat sich Ricœur mit der Frage konfrontiert gesehen, ob es nicht doch zu einer sinnvollen Zusammenführung, wenn schon nicht von Denken und Glauben, so doch von Philosophie und Theologie kommen könnte. Damit waren nicht nur unterschiedliche

24 Ricœur, *Gott nennen*, 164 (Hervorh. im Orig.).

25 So bezeichnet Ricœur seine eigene Philosophie mit Verweis auf Pierre Thévenaz. Vgl. P. Ricœur, *Fragment 0 (1)*, in: *Lebendig bis in den Tod*, 98–101, hier: 99. Siehe auch: Ricœur, *Bibellektüren*, 204.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Formen des Denkens gemeint, die sich in einem glaubenden Philosophen, wie Ricœur einer war, gleichsam in Personalunion zusammenhalten ließen, sondern darüber hinaus die Vermittlung zwischen Glauben und Denken in einer christlichen oder religiösen Philosophie. Anders gesagt: Es wurde die Frage drängend, ob Denken und Glauben nicht bloß in einer Person, die beiden Bereichen angehört, verbunden werden können, sondern auch durch die Zusammenführung der beiden Disziplinen Philosophie und Theologie.[26]

Zunächst ist festzuhalten, dass Ricœur bis zuletzt die Zuschreibung zurückgewiesen hat, er sei ein »christlicher Philosoph«. Demgegenüber meinte er, dass er sowohl »professioneller Philosoph« als auch »philosophierender Christ« – er sagt nicht »Theologe« – sei, sich also in einer »schizoiden Situation« befinde, »die ihre Eigendynamik, ihre Leiden und ihre kleinen Glücksmomente« habe.[27] Er verstand sich als »ein Christ, der sich in der Philosophie ausdrückt« (ebd.), wie sich der Christ Rembrandt in der Malerei[28] und der Christ Bach in der Musik ausgedrückt hätten. Für seine Philosophie heiße das: In Debatten und Kontroversen zählt allein das Argument. Dass er zudem Christ sei, schränke weder die »Freiheit des Denkens« noch dessen »Autonomie« ein.[29]

In methodischer oder gar institutioneller Hinsicht können Philosophie und Theologie[30] nach Ricœur also nicht miteinander ver-

26 Was die bisherige Rezeption von Ricœurs Texthermeneutik in Theologie und Philosophie betrifft, siehe: J.-M. Tétaz, M. Leiner, *Die theologische und philosophische Rezeption der Texthermeneutik Paul Ricœurs*, in: *Theologische Rundschau 85*, Heft 1 (2020), 46–71. Die Autoren monieren, dass in der Rezeption von Ricœur durchgängig dessen Auseinandersetzung mit strukturalistischer Semiotik, sprachanalytischer Semantik und pragmatistischer Lektüretheorie übersprungen werde.

27 Ricœur, *Fragment 0 (1)*, 99.

28 Vgl. zu Ricœurs Konzept der Anerkennung mit Bezug auf Rembrandt: J. Greisch, *Wege des Anerkennens. Philosophische Einblicke und bibelhermeneutische Ausblicke*, in: S. Orth, P. Reifenberg (Hg.), *Hermeneutik der Anerkennung. Philosophische und theologische Anknüpfungen an Paul Ricœur*, Freiburg i. Br. 2018, 70–101.

29 Ricœur, *Fragment 0 (1)*, 99–101.

30 Margit Eckholt bestimmt Theologie im Hinblick auf Ricœur folgendermaßen: »Theologie ist eine eigene, ganz spezifische Lebensform des Glaubens, und gleichzeitig ist sie als kritische Reflexion und wissenschaftliche Begleitung der Ausdifferenzierung der Poetik des Glaubens in eine Vielfalt an Lebensformen auf diese anderen Lebensformen des Glaubens in ihrer Vielfalt bezogen. Dies im

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schmolzen werden.[31] Denn wie er an sich selbst bemerkt, spüre ein philosophierender Christ immer wieder eine Grenze, die er, solange er in der Philosophie bleiben möchte, rechtens nicht überschreiten darf. Was Ricœur allerdings doch versucht, ist, die Philosophie an die Grenze der Theologie heranzuführen, aber ohne zu vergessen, den Endpunkt des philosophischen Denkens zu markieren. Beispielsweise treibt er Immanuel Kants Postulatenlehre zur Behauptung weiter, im Denken könne die Glückswürdigkeit des moralischen Subjekts nur dort mit seiner Glückseligkeit zur Übereinstimmung gebracht werden, »wo sich zum Bewußtsein der Pflicht die Hoffnung auf eine Erfüllung gesell[e]«[32]. Das Denken könne die gewünschte Deckung nicht vermitteln, sondern sei auf eine Hoffnung verwiesen, die sich nur religiös begründen lässt. Moralisches Handeln mache einen eben nicht notwendig glücklich, sondern eben nur des Glückes würdig, wie Ricœur mit Kant bemerkt. Das faktische Glück könne nur religiös erhofft werden. Demnach ermöglicht also erst die Religion, dass man – über die Moralphilosophie hinaus – »die Freiheit selbst im Zeichen der Hoffnung«[33] denkt. An diesem Gedanken wird die Grenze der Moral*philosophie* sichtbar, die nur durch eine Moral*theologie* fortgesetzt werden kann, insofern mit der Hoffnung der »Begriff des Geschenks« ins Spiel komme, der seinerseits »eine Kategorie des Heiligen« darstelle.[34]

---

doppelten Sinn der je neuen Rückbindung der Lebensformen an das ›Eigene‹ und ihrer Einbindung in das größere Gefüge der Kultur und ihrer Wissenschaften.« (M. Eckholt, *Hermeneutik und Theologie bei Paul Ricœur. Denkanstöße für eine Theologie im Pluralismus der Kulturen* [Benediktbeurer Hochschulschriften 19], München 2002, 31 f.)

31 Vgl. D. R. Stiver, *Ricœur and Theology* (Philosophy and Theology), London 2012, 146: »Ricœur wanted to avoid any sense of a philosophy expressing a dogmatic, unitary Christian worldview that does not do justice to the mystery of God or to the surplus of meaning in the Scripture and tradition.«

32 P. Ricœur, *Schuld, Ethik und Religion*, in: *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, München 1974, 266–283, hier: 279.

33 Ricœur, *Schuld, Ethik und Religion,* 279.

34 P. Ricœur, *Die Freiheit im Licht der Hoffnung*, in: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973, 199–226, hier: 221. Vgl. zur Frage der Gabe: S. Orth, *Der Philosoph und das theologische Denken. Ein Querschnitt durch Paul Ricœurs Werk*, in: ders., Reifenberg (Hg.), *Poetik des Glaubens*, 11–28, 26.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ricœur führt seine Argumentation also an eine Grenze philosophischen Denkens heran, jenseits welcher nur mehr theologisches Reflektieren den Gedanken fortsetzen kann. Dieses ist bestimmt durch Anerkennung und Gabe, auf die sich Freiheit nach theologischer Annahme verwiesen sieht.[35] An dieser Grenze erweitert sich für Ricœur zwar nicht philosophisch begründbares Wissen, doch wird »das philosophische Äquivalent der Hoffnung«[36] sichtbar, deren Erfüllung dem Denken selbst als Möglichkeit versagt bleibt. Obwohl Philosophie an das Ende ihrer eigenen Fähigkeiten stößt, weist sie über sich selbst hinaus, markiert also eine Trennlinie, die aber keine unüberbrückbare Schranke darstellt. Sie könne allerdings nur um den Preis überschritten werden, dass die Philosophie aufgibt, sie selbst zu sein. Soll eine solche Verschiebung nicht unbedacht vollzogen werden, gelte es, der Philosophie Zügel anzulegen, die sie auf ihre methodischen Rahmenbedingungen aufmerksam machen und besonders auf einem Terrain spürbar werden, das sich als Übergangsfeld herausstellt, auf dem zu stehen unsicher macht.

Auch wenn auf argumentativer Ebene Einsichten aus dem christlichen Glauben nicht in die Philosophie gelangen dürften, so leugnet Ricœur nicht, dass »auf der tiefen Ebene der *Motivationen*«[37] christliche Überzeugungen eine Wirkung für die Ausbildung von Interessen an bestimmten philosophischen Problemen ausüben können. Trotzdem bleibt er dabei, dass es unabdingbar sei, in einer philosophischen Debatte nicht Glaubensüberzeugungen ins Feld zu führen, sondern einzig und allein Vernunftargumente.[38]

Daraus ergeben sich Konsequenzen für das philosophische Nachdenken über Gott: Insofern Ricœur nämlich, wie oben erwähnt, sowohl eine Onto-Theologie als auch eine subjektphilosophische Begründung Gottes ablehnt, hat sich für ihn eine Art von Philosophie herauskristallisiert, in der »die tatsächliche Nennung Gottes abwesend ist und in de[r] die Gottesfrage als philosophische Frage ihrerseits in einer Schwebe bleibt, die man agnostisch nennen

35 Zum Verhältnis von Gabe und Anerkennung bei Ricœur siehe: V. Hoffmann, *Woraus lebt das Anerkennungsgeschehen? Paul Ricœur und die gegenwärtige (Religions-)Philosophie der Gabe*, in: Orth, Reifenberg (Hg.), *Hermeneutik der Anerkennung*, 102–118, bes. 112 f.

36 Ricœur, *Die Freiheit im Licht der Hoffnung*, 218.

37 Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, 36 (Hervorhebung im Orig.).

38 Vgl. Orth, *Der Philosoph und das theologische Denken*, 12 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mag«[39]. Der methodische Agnostizismus, der darin besteht, dass die Frage nach der Existenz Gottes nicht entschieden wird, weil dafür das Fundament fehlt, und der darüber hinaus verhindert, dass die Philosophie zur »Kryptotheologie« verkommt, führt nach Ricœur auch auf theologischer Seite zu wichtigen Folgerungen. Man müsse sich nämlich auch und »mit gleicher Sorgfalt« davor hüten, »dem biblischen Glauben eine krypto*philosophische* Funktion zuzuschreiben«[40]. Einerseits ist also dafür Sorge zu tragen, dass die Aporien nicht aufgelöst werden, in die ein solcher Agnostizismus die Philosophie bringt. Andererseits seien in der Theologie die philosophischen Ausweglosigkeiten nicht einfach aus der Welt geschafft, wohl aber in den Modus der Hoffnung transferiert. So dürfe die Theologie nicht in Anspruch nehmen, die bessere Philosophie zu sein, genauso wenig wie die Philosophie davon ausgehen dürfe, die Theologie auf ein hinreichendes Vernunftfundament zu stellen. Der Glaube kann nach Ricœur also nur die »Mobilisierung der philosophischen Kompetenz«[41] hervorrufen, ist aber nicht in der Lage, bei der Lösung philosophischer Probleme einen inhaltlichen Beitrag zu leisten.

Ricœur macht den Unterschied zwischen Philosophie und Theologie auch am Begriff der Offenbarung fest und unterscheidet in Bezug auf sie zwei unterschiedliche Strukturen des Denkens. In der Philosophie komme die Denkbewegung durch das Wechselspiel von *Frage* und Antwort in Gang, in der Theologie hingegen durch das Verhältnis von *Anruf* und Antwort. Da der Abfolge von Frage und darauffolgender Antwort, die ihrerseits wieder eine Frage generiert und so fort, Grenzen etwa durch die Repräsentation gezogen sind, müsste eine Theologie, die sich auf diese Art zu denken einließe, nach Ricœur zur bloßen Lückenbüßerwissenschaft verkümmern, weil sie sich mangels eigener Argumente zurückziehen müsste, sobald Vernunftargumente gefunden wären. Demgegenüber antwortet Theologie, wie Ricœur sie versteht, auf einen Anruf, dessen übergeordnete Bedeutung und dessen Uneinholbarkeit sie anerkennt, da er jeder Frage vorausgehe.[42]

---

39 Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, 36.

40 Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, 36 (Hervorhebung RE).

41 Ricœur, *Fragment 0 (1)*, 99.

42 Vgl. Ricœur, *Phänomenologie der Religion*, 87. Siehe zu Ricœurs Begriff der Offenbarung aus theologischer Sicht auch: N. Stricker, *Thinking the Revelation*, in:

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diesen vorgängigen Anspruch, der sich nicht allgemein aufdrängt, bringt Ricœur mit Offenbarung in Zusammenhang und definiert diese als »nicht zwingende[n] Anruf«[43], der nur von Glaubenden gehört wird. Nun ist die Theologie aber nicht die originäre Form einer Antwort auf diesen Anruf. Vielmehr könnten Erstantworten nur durch eine Hermeneutik der biblischen Schriften eruiert werden, wo in Prophetie, narrativen Texten, normativen Weisungen, in Weisheitsdiskursen oder in Hymnen und Klagen das Glaubensbekenntnis unmittelbar, aber in unterschiedlichen Formen ausgedrückt ist. Im Unterschied dazu sind Propositionen über Gott, wie sie die Theologie entwickelt, für Ricœur nicht ursprüngliche Antworten auf den Anruf, sondern nur ein »Diskurs zweiter Ordnung« (ebd., 57), der nicht einfach dadurch entsteht, dass von den ursprünglichen Ausdrucksweisen ein abstrakter Gehalt herausgefiltert wird. Solches ist nach Ricœur gar nicht möglich, insofern die sprachlichen Ausdrucksweisen den Inhalt wesentlich prägen. Vielmehr befinde sich Theologie auf einer anderen Diskursebene, auf der versucht wird, den Anruf mit der Hilfe von »Konzepten, die einer spekulativen Philosophie entnommen sind« (ebd.), zur Sprache zu bringen und »so etwas wie eine Vernunft des Glaubens« (ebd., 41) zu erzeugen, die aber – protestantischer Tradition entsprechend – keine rationale Theologie sein kann, sondern unaufhebbar auf das Wort der Schrift bezogen bleibt.[44] Zwar habe auch die Philosophie mehr zu denken, als sie zu denken vermag, da die Einbildungskraft über den Begriff hinausweise, der deren Inhalt sprachlich fassen möchte – eine Erfahrung, die nach Ricœur die »Idee der Offenbarung« für

---

I. U. Dalferth, M. A. Block (eds.), *Hermeneutics and the Philosophy of Religion. The Legacy of Paul Ricœur. Claremont Studies in the Philosophy of Religion, Conference 2013* (Religion in Philosophy and Theology 78), Tübingen 2015, 209–224.

43 P. Ricœur, *Hermeneutik der Idee der Offenbarung*, in: *An den Grenzen der Hermeneutik*, 41–83, hier: 62.

44 Veronika Hoffmann hat auf die Schwierigkeiten eines solchen Offenbarungsverständnisses aus theologischer Sicht hingewiesen und, von Ricœurs eigenem Verständnis von »Zeugnis« ausgehend, mit Ricœur, aber über ihn hinaus versucht, vom Zeugnis-Begriff her einen – theologisch gesehen – adäquateren Begriff von Offenbarung auszuarbeiten. Vgl. V. Hoffmann, *Offenbarung denken? Paul Ricœurs Begriff des Zeugnisses*, in: Orth, Reifenberg (Hg.), *Poetik des Glaubens*, 67–87.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Vernunft verständlich macht.[45] Philosophie könne sich aus methodischen Gründen dennoch nicht auf den Anruf Gottes einlassen, den allein Glaubende vernehmen. Auf ihn begrifflich zu antworten, ist nicht Aufgabe der Philosophie, sondern könne höchstens in der Theologie[46] versucht werden.

Konsequenterweise gesteht Ricœur in seinen Interviews mit Yvanka Raynova 1996 und vor allem 2002 in Neapel nur eine »Überkreuzung« zwischen Theologie und Philosophie zu, nicht aber eine »Glaubensphilosophie«, in der »eine Art Synthese« erlangt werde, »indem man mit der Perspektive der Transzendenz (Gott) und des Sakralen beginn[e], einer Perspektive, die kein ›Endpunkt‹ mehr für die Philosophie wäre, sondern ein Ausgangspunkt«.[47] Eine solche Zusammenschau sei zwar nicht ein für alle Mal ausgeschlossen, doch unwahrscheinlich – so Ricœur –, sei es doch schon im Laufe der Philosophiegeschichte nicht gelungen, eine solche herzustellen. Nicht einmal auf religiöser Seite habe man eine solche Einheit erreicht, am nächsten sei man ihr noch in der Renaissance gekommen, habe sie aber auch dort nicht verwirklichen können (ebd., 105 f.). Vor dem Hintergrund dieses geschichtlichen Arguments konstatiert Ricœur erst recht für die Gegenwart, dass sie die Erbin einer Kultur sei, die diese Trennung nicht bloß akzeptiere, sondern sogar als vorteilhaft erachte und zugestehe, dass die Philosophie nicht »das gesamte Denken« integrieren könne (ebd., 103, 106). Die Möglichkeit einer das ganze Denken umfassenden »Glaubensphilosophie«, die die unterschiedlichen Denkformen zu integrieren vermag, lehnt Ri-

45 Ricœur bezieht sich auf die Aussage Immanuel Kants über ästhetische Urteile in der *Kritik der Urteilskraft*, wonach dann, wenn man einem Begriff eine »Vorstellung der Einbildungskraft« unterlege, »die zu seiner Darstellung gehört«, diese Vorstellung »so viel zu denken veranla[sse], als sich niemals in einem bestimmten Begriff zusammenfassen läßt«. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft. Werkausgabe Bd. X* (Hg. v. W. Weischedel) Frankfurt/M. 1974, B 194; vgl. Ricœur, *Hermeneutik der Idee der Offenbarung*, 82.

46 Zu »Perspektiven für die Theologie«, die sich aus dem Offenbarungs- und dem Hermeneutikverständnis Ricœurs ergeben, siehe beispielweise: K. Wenzel, *Glaube in Vermittlung. Theologische Hermeneutik nach Paul Ricœur*, Freiburg i. Br., München 2008, 69–74. Zur Wichtigkeit Ricœurs für eine theologische Sprachtheorie bereits 1988: F. Prammer, *Die philosophische Hermeneutik Paul Ricœurs in ihrer Bedeutung für eine theologische Sprachtheorie*, Innsbruck 1988.

47 Vgl. P. Ricœur, Y. Raynova, *Interview. Der Philosoph und sein Glaube*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52 (2004), 85–112, hier: 100–102.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

cœur also aus geschichtlichen und gegenwartsdiagnostischen Gründen sowie mit dem Hinweis auf die Endlichkeit menschlichen Denkens generell ab.

Wie sich gezeigt hat, versuchte Ricœur zeit seines Lebens, seine doppelte Bindung an den christlichen Glauben und an die Philosophie nicht nur in seiner Biographie zu integrieren, sondern auch darüber Rechenschaft zu geben, wie einerseits ein solches Leben zu rechtfertigen sei, in dem versucht wird, Denk- bzw. Glaubenskategorien voneinander zu trennen, und wie andererseits trotz der festzustellenden Differenz eine haltbare Relationsbestimmung aussehen könnte. Er lehnt also einen übergreifenden Diskurs ab, einerlei, von welcher Seite er in Angriff genommen werde. Vielmehr arbeitet er die Stärken und Grenzen des jeweiligen Bereichs heraus. Verbunden können beide Zugänge nur dadurch werden, dass jemand als Christ oder Christin philosophiert, ohne zu versuchen, christlich zu philosophieren, oder dass jemand Philosophie treibt und zugleich Christ oder Christin ist, ohne zu glauben, die Theologie sei die bessere Philosophie.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hans-Martin Schönherr-Mann

Hermeneutik als Vermittlung zwischen Philosophie und Religion bei Paul Ricœur

1. Was bleibt von ›Religion‹ nach der Kritik Nietzsches und Freuds? (1403) | 2. Die Hermeneutik als Einfallstor der Religion in die Philosophie (1405) | 3. Der Symbolbegriff als Grundlage des Konflikts der Interpretationen (1408) | 4. Ödipus als Einfallstor des religiösen ins wissenschaftliche Denken (1413) | 5. Die Liebe als Sprechen und Genießenlernen? (1417) | 6. Grenzen der Vermittlung zwischen Christentum und Wissenschaft (1420) | 7. Die Exegese als Vermittlung zwischen Religion und Philosophie (1422) | 8. Apokalypse oder Optimismus? (1424)

1. Was bleibt von ›Religion‹ nach der Kritik Nietzsches und Freuds?

Was bleibt von der Religion nach der wissenschaftlichen, philosophischen und psychologischen Kritik, mit der sich die Religion seit Galilei konfrontiert sieht? Diese Frage durchzieht Ricœurs Werk. In hermeneutischer Perspektive setzt er sich damit vornehmlich in seinem Buch über Freud *Die Interpretation* und in *Der Konflikt der Interpretationen* auseinander.

Die Hermeneutik spielt für Ricœur dabei aus zwei Gründen eine wichtige Rolle: Erstens dient sie gleichermaßen der Bibelauslegung wie der Interpretation philosophischer wie wissenschaftlicher Texte. Zweitens kann Hermeneutik keine Absolutheit beanspruchen, birgt sie vielmehr immer eine Vielheit von Auslegungen, mit denen sie sich auseinandersetzen muss. Eine hermeneutisch orientierte Philosophie oder Wissenschaft vermag daher andere Hermeneutiken nicht einfach auszuschließen, was auch für die Religion in Anspruch genommen werden kann.

Hinsichtlich der Religion ist das Besondere an Ricœurs Werk, dass er als einer der ehemals führenden Vertreter des Protestantismus in Frankreich trotzdem nicht in eine rein apologetische Position gerät, wie sie beispielsweise einer seiner Lehrer, nämlich Gabriel

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Marcel formuliert, der für den religiösen Glauben dadurch Platz zu schaffen versucht, dass er die modernen Wissenschaften primär ob deren Unzulänglichkeiten kritisiert: »In der Tat sehen wir, dass die außerordentliche Vervollkommnung der Technik mit einer maximalen Verarmung des inneren Lebens verbunden ist. Das Missverhältnis zwischen der Ausrüstung, die dem Menschen zur Verfügung gestellt wird, und den Zielen, die dieser zu realisieren hat, erscheint immer deutlicher.«[1] Kurz vorher formuliert sein Lehrer Henri Bergson angesichts eines technisch aufgeblähten seelenlosen Körpers die Hoffnung auf erleuchtete Führer, die die Gesellschaft zur Umkehr zwingen: »Wenn jetzt ein mystisches Genie auftaucht, dann wird es eine Menschheit mit sich reißen, die einen schon ungeheuer vergrößerten Körper und eine durch ihn umgeformte Seele hat.«[2]

Ricœur verteidigt die Religion gegenüber Philosophie und Wissenschaften auch nicht wie Eric Voegelin, der diesen vorhält, nur von außen die Religion zu kritisieren, was letztere gar nicht anficht: »Um die politische Wissenschaft eines Platon, Aristoteles oder Thomas zu ›Werten‹ unter anderen herabzuwürdigen, hätte ein gewissenhafter Gelehrter erst zeigen müssen, dass ihr Anspruch auf Wissenschaftscharakter unbegründet sei. Und dieser Versuch, wenn er unternommen wird, überwindet sich selbst: denn wenn der Kritiker soweit in die Metaphysik eingedrungen ist, dass seine Kritik Gewicht hat, ist er selbst Metaphysiker geworden.«[3]

So einfach macht es sich Ricœur nicht. Denn er erkennt an, dass von Galilei bis zu Freud mit den wegweisenden Zwischenstationen von Marx, Darwin und Nietzsche der Religion durchaus erfolgreich das Wasser abgegraben wurde. Die christliche Ontologie wurde schlicht unhaltbar, was bereits Leibniz um 1700, also ein gutes halbes Jahrhundert nach Galilei dazu veranlasste, diese Ontologie durch die Naturgesetze zu ersetzen. In der *Theodizee* schreibt er: »Es könnte Wunder geben, die Gott durch den Dienst der Engel verrichtet, wobei die Naturgesetze ebenso wenig verletzt werden, als wenn die Menschen der Natur durch die Kunst nachhelfen, da sich

1 G. Marcel, *Sein und Haben* [1935], Paderborn ^{2}1968, 202.
2 H. Bergson, *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* [1932], in: ders., *Materie und Gedächtnis und andere Schriften,* Frankfurt/M. 1964, 484.
3 E. Voegelin*, Die Neue Wissenschaft der Politik – Eine Einführung* [1951], Freiburg i. Br., München ^{4}1991, 43.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das Kunstwerk der Engel von dem unsrigen nur durch den Grad der Vollkommenheit unterscheidet [...].«[4] Dann bleibt dem Christentum nichts anderes, als sich auf seine Ethik zu konzentrieren und dem Individuum wird es nach Leibniz um die moralische Vollkommenheit gehen – ein Programm, dass sich von Rousseau über Goethe bis zu Adalbert Stifter durchsetzen wird.

Freilich steht nicht erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts auch die christliche Ethik zumindest auf dem Prüfstand, wird sie in der westlichen Welt längst nicht mehr flächendeckend anerkannt. Dazu haben nicht zuletzt Marx, Nietzsche und Freud wesentlich beigetragen. Daher bietet sich die Leibniz'sche Lösung nicht mehr ohne weiteres an. Dann muss Ricœur fragen: »Welche Art von Glauben verdient es, die Kritik Nietzsches und Freuds zu überleben?«[5]

2. Die Hermeneutik als Einfallstor der Religion in die Philosophie

Die Voraussetzung um diese Frage sinnvoll stellen zu können, verlangt natürlich nach einer Lücke in den wissenschaftlichen Welterklärungen als Einfallstor für religiöse Fragen. Wenn man nämlich wie der frühe Wittgenstein davon ausgeht, dass sinnvolle Sätze nur naturwissenschaftliche sind, dann würde sein Verdikt gelten: »Was sich überhaupt sagen lässt, lässt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muss man schweigen.«[6] Der späte Wittgenstein bemerkt dagegen, dass die Sprache höchstens selten zu solcher eindeutigen Klarheit gelangt, ja, dass diese häufig gar nichts nützt, und er fragt: »Ist das unscharfe nicht oft gerade das, was wir brauchen?«[7] Wenn die Sprache ihre Semantik im Gebrauch entfaltet, dann schließt das religiöse Sprachspiele jedenfalls nicht mehr kategorisch aus, womit Wittgenstein einen Raum für den religiösen Glauben schafft.

---

4 G. W. Leibniz, *Studien zur Theodizee* [1710]. *Die Hauptwerke*, Stuttgart 1967, 173.

5 P. Ricœur, *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II* [1969], München 1974, 305 [=HuP].

6 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* [1921]. *Werkausgabe Bd. 1,* Frankfurt/M. 1984, 9.

7 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* [1955]. *Werkausgabe Bd. 1*, Frankfurt/M. 1984, Nr. 71, 280.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dann gibt es zumindest eine Erfahrung vom Gebrauch solcher Sprachspiele. Denn da solche Sprachspiele faktisch gespielt werden, stellen sie einen empirischen Beleg für die Präsenz religiöser Diskurse in der Erfahrungswelt dar. Dann muss man nicht mal unbedingt so weit gehen wie William James: »Religion [...] muss mit der Überzeugung stehen oder fallen, dass Wirkungen irgendeiner Art wirklich eintreten.«[8] Ob das Gebetsbewusstsein bessere Menschen schafft, wie James behauptet, darüber darf man streiten, handelt es sich dabei um ein ethisch bewertendes Urteil, das sich leicht umwerten lässt. Aber dass das Gebetsbewusstsein Menschen prägt, lässt sich schwerlich in Frage stellen.

Letztlich wählt Ricœur einen ähnlichen Weg wie Wittgenstein, freilich einen hermeneutischen, der aber auf die Sprachphilosophie zurückgreift, wenn auch nicht speziell auf diejenige Wittgensteins. Ricœur schließt bereits 1969 in *Hermeneutik und Strukturalismus* an die hermeneutische Ontologie an, die seit Nietzsche entstanden ist und vor allem von Heidegger und Gadamer fortgeschrieben wurde. Heideggers prägnanter Satz aus dem Jahr 1946 lautet: »Die Sprache ist das Haus des Seins.«[9] Das was ist, das Seiende, drückt sein Sein sprachlich aus. Gadamer differenziert 1960 diese Sachlage: »Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.«[10] Ein nichtsprachliches Sein wird damit nicht ausgeschlossen, lässt sich aber sprachlich auch nicht verstehen.

Für Ricœur bedeutet das nicht, dass es nur Sein gibt, das allein durch Sprache erkannt wird, das nur in der Sprache siedelt. Stattdessen heißt die Welt zu verstehen, in ihr zu leben. So schließt Ricœur auch 1990 noch an Nietzsche an. Wo der Positivismus sagt, »es gibt nur Fakten, da sagt Nietzsche: es gibt keine Fakten, es gibt nur Auslegungen«.[11] Die Welt zu erklären, heißt sie zu verstehen, mehr auch nicht. Auch eine Erklärung beschreibt die Welt, ist nur eine Auslegung der Welt. Mathematik oder Naturwissenschaften sind nichts anderes als Interpretationen. Wie heißt doch Nietzsches Verdikt?

8 W. James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrungen – Eine Studie über die menschliche Natur* [1901/02], Olten, Freiburg 1979, 432.

9 M. Heidegger, *Brief über den ›Humanismus‹* [1946], in: *Wegmarken*, Frankfurt/M. 1967, 361.

10 H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode – Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* [1960], Tübingen ^{6}1990, 478.

11 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, 25.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»›Erklärung‹ nennen wir's: aber ›Beschreibung‹ ist es, was uns vor älteren Stufen der Erkenntnis und Wissenschaft auszeichnet. Wir beschreiben besser – wir erklären ebenso wenig wie alle Früheren.«[12] Und Heisenberg wird konstatieren: »Auch in der Naturwissenschaft ist also der Gegenstand der Forschung nicht mehr die Natur an sich, sondern die der menschlichen Fragestellung ausgesetzte Natur, und insofern begegnet der Mensch auch hier wieder sich selbst.«[13]

Ricœur unterscheidet dabei ein psychologisches vom historischen Verstehen. Ersterem geht es darum einen anderen Menschen zu verstehen. Letzteres fragt wie sich der Mensch historisch verstehen kann, um sich selbst dadurch zu objektivieren. Denn seit Nietzsche kann man dem Zweifel am eigenen Selbstverständnis nicht mehr einfach ausweichen, indem man sich wie noch Descartes auf ein gewisses denkendes Ich beruft. Vielmehr steht das Denken selbst in Frage. Dann aber wird die Welt ungewiss und sie lässt sich durchaus unterschiedlich interpretieren, präsentiert sich jegliche Objektivität von Welt wie deren Historizität als eine Interpretation unter vielen, die überhaupt sprachlich verstanden werden muss, so dass ein materieller Charakter der Welt zumindest in den Hintergrund tritt bzw. keine Rolle mehr spielt.

Damit wird sich Ricœur indes nicht zufrieden geben wie Nietzsche. Weder verabschiedet Ricœur das Subjekt, noch die objektive Welt, auch wenn beide verstanden werden müssen. Weil Sigmund Freud für Ricœur mit seiner psychoanalytischen Hermeneutik die körperliche, somit materielle Welt des Triebes gerade nicht auflässt, weil im Traumgeschehen etwas davon aufleuchtet, was die Traumsymbolik vermittelt, hält Ricœur Freud auch für einen der interessantesten Denker im 20. Jahrhundert. Nach Freud geht das materielle Geschehen eben nicht alleine in der Sprache auf wie bei vielen anderen zeitgenössischen Denkern. Wenn Ricœur damit einen Raum für die Religion zu bewahren versucht, dann erscheint das indes als eine gefährliche Bewegung. Denn welchen Raum lässt eine objektive, naturwissenschaftlich oder auch psychoanalytisch verstandene materielle Welt noch der Religion? Gerade Freud kritisiert ja die Religion in seiner Kulturtheorie nachhaltig.

12 F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* [1881–82], in: *Kritische Studienausgabe. Bd. 3* (Hg. G. Colli, M. Montinari), München, Berlin, New York 1999, Nr. 112, 472.

13 W. Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburg 1955, 18.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Der Symbolbegriff als Grundlage des Konflikts der Interpretationen

Dazu holt Ricœur indes weiter aus: Im Zentrum seiner Hermeneutik steht der Symbolbegriff, der ja auch bei Freud eine zentrale Rolle spielt. Nach *Die Interpretation* 1965 schließt er in *Hermeneutik und Strukturalismus* anstatt an die Hermeneutik von Nietzsche und Heidegger 1969 zunächst an Ernst Cassirers *Philosophie der Symbolischen Formen* aus den zwanziger Jahren an. Kultur stützt sich nach Cassirer in ihren wesentlichen Bereichen, ob im Mythos, in der Religion, in der Kunst wie in der Erkenntnis nicht primär und überall auf die Vernunft, sondern auf Symbole, so dass für Cassirer die Symbolbildung zum zentralen kulturbildenden Element avanciert. Cassirer schreibt: »Wenn alle Kultur sich in der Erschaffung bestimmter geistiger Bildwelten, bestimmter symbolischer Formen wirksam erweist, so besteht das Ziel der Philosophie nicht darin, hinter all diese Schöpfungen zurückzugehen, sondern vielmehr darin, sie in ihrem gestaltenden Grundprinzip zu verstehen und bewusst zu machen. In dieser Bewusstheit erst erhebt sich der Gehalt des Lebens zu seiner echten Form. Das Leben tritt aus der Sphäre des bloß naturgegebenen Daseins heraus.«[14]

Auch für Ricœur verbindet das Symbol die verschiedenen kulturellen Instrumente der Erfahrung, die die Wirklichkeit konstituieren, nämlich Sprache, Religion, Kunst und Wissenschaft. Das Symbol unterscheidet Ricœur vom Zeichen, das auf das Bezeichnete verweist, wie von der Bedeutung, die sich auf eine Sache bezieht. Für Ricœur sind Symbole doppel- oder mehrdeutige Ausdrücke, die semantisch miteinander in Wechselbeziehung stehen. Durch die Interpretation lässt sich der zweite oder der vielfache Sinn des Symbols explizieren. Ricœur schreibt: »Mit dem Symbolbegriff bezeichne ich jede Sinnstruktur, in der ein unmittelbarer, erster wörtlicher Sinn [...] einen mittelbaren, zweiten, übertragenen Sinn anzielt, der nur durch den ersten erfasst werden kann. Und dieser Bezirk der doppelsinnigen Ausdrücke konstituiert das eigentlich hermeneutische Feld.«[15]

14 E. Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen – Erster Teil – Die Sprache* [1923]. *Gesammelte Werke Bd. 11*, Hamburg 2001, 49.

15 P. Ricœur, *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I* [1969], München 1973, 22 [=HuS].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Interpretation ist nötig, um diese Sinnzusammenhänge der Symbole zu verstehen. Durch diese sprachliche Symbolisierung lassen sich Welt und Wirklichkeit nicht unmittelbar einsehen, vielmehr verdanken sie sich dieser symbolischen Vieldeutigkeit. Auch damit kommt Ricœur einer Bestimmung Cassirers nahe. In einem späten Werk *Versuch über den Menschen* aus dem Jahr 1944 formuliert Cassirer die kulturelle Relevanz des Symbols besonders pointiert: »Der Begriff der Vernunft ist höchst ungeeignet, die Formen der Kultur in ihrer Fülle und Mannigfaltigkeit zu erfassen. Alle diese Formen sind symbolische Formen. Deshalb sollten wir den Menschen nicht als *animal rationale*, sondern als *animal symbolicum* definieren.«[16]

Durch den Symbolbegriff verbindet Cassirer nicht nur Religion, Kunst und Wissenschaft. Vielmehr stellt er diese drei gleichberechtigt nebeneinander, was der Religion auch in einer wissenschaftlich rationalisierten Welt einen Raum eröffnet, den Ricœur fortschreiben möchte. Das Symbol überschreitet nämlich jeden wörtlichen Sinn oder vergleichbare Ähnlichkeiten, die man von Zeichen oder Piktogrammen kennt. Stattdessen bildet das Symbol beispielsweise Analogien, die sich aus dem wörtlichen Sinn ergeben. Eine symbolisch verstandene Welt, auch wenn ihr ein materieller Hintergrund attestiert wird, öffnet die rein rationalen wissenschaftlichen Verengungen, die dazu neigen die Religion zu disqualifizieren.

Denn ein weiterer analogischer Sinn überschreitet den wörtlichen auf vielfältige Art und Weise: »Diese Arbeit wird angeregt durch eine intentionale Struktur,« schreibt Ricœur, »die nicht im Verhältnis von Sinn und Sache besteht, sondern in einer Architektur des Sinns, in einem Verhältnis von Sinn und Sinn, von zweitem und erstem Sinn, ob es sich nun um ein Analogieverhältnis handelt oder nicht, ob der erste Sinn den zweiten verschleiert oder enthüllt.«[17] Dagegen ist für Ricœur die technische Sprache auf Zeichen beschränkt, die nur eine bestimmte Sache bezeichnen sollen, die somit nicht nur eine bestimmte Bedeutung haben, vor allem aber keine Symboliken entfalten, also hintergründigen Sinn ausschließen. Jürgen Trabant hat jüngst diesen Prozess als fatal für die Sprache und das Denken kritisiert. »Die technisch-funktionale Berufswelt

16 E. Cassirer, *Versuch über den Menschen* [1944], Hamburg 1996, 51.

17 P. Ricœur, *Die Interpretation – Ein Versuch über Freud* [1965], Frankfurt/M. ^{4}1993, 30 [=DI].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

macht das reine und präzise Bezeichnen zur Pflicht. Die rein objektive Bezeichnungssprache wird die exklusive Form von Sprache [...]: der Sieg des Zeichens über das Wort.«[18] Bei einem derart festgelegten Zeichen oder eindimensionalen Wort darf nach Trabant gar nicht mehr gedacht werden. Dagegen beruht das Denken auf der Mehrdeutigkeit und Symbolik der Sprache.

So birgt die Symbolisierung komplexe Zusammenhänge zwischen dem manifesten Symbol und seinen latenten Implikationen, wie sie terminologisch Freud in seiner Traumdeutung beschreibt als »Komplikation und [...] Vieldeutigkeit der Beziehungen zwischen manifestem Traum und dahinterliegendem latenten Inhalt«[19]. Aber auch vor ihm haben schon Marx und Nietzsche Ähnliches gezeigt. Ricœur verbindet diese drei unter dem Schlagwort der Schule des Verdachts, die damit jedoch keinen Skeptizismus propagieren. Vielmehr entbergen sie nach Ricœur hinter dem Schleier von Ideologie oder Moral oder der Sublimierung eine wahre Welt. Er schreibt: »Alle drei aber legen den Horizont frei für ein authentischeres Wort (*parole*), für ein neues Reich der Wahrheit, nicht allein mittels einer ›destruierenden‹ Kritik, sondern mehr noch durch die Erfindung einer Kunst des *Interpretierens*« (HuP, 69).

Descartes überwindet den Zweifel an der Welt durch den Rückzug auf das Bewusstsein. Die Schule des Verdachts überwindet ihre Zweifel am Bewusstsein durch eine Neuerfindung des Sinns bzw. durch neue Auslegungen der Welt, also gerade umgekehrt als es sich Karl Marx in seiner elften *These über Feuerbach* ausdachte. Das führt zu Gegensätzen zwischen diesen verschiedenen Schulen. Freilich versuchen alle drei den Erscheinungen der Welt nachzugehen, um die Phänomene des Bewusstseins als falsch zu entlarven. Sie wollen den Sinn entziffern, den Moral, Gesellschaft und Unbewusstes verbergen. Aus diesen Entschlüsselungsmethoden, die jeweils andere häufig gegensätzliche Hintergründe und Sinnzusammenhänge entbergen, entwickelt sich *Der Konflikt der Interpretationen*.

Wer sich nicht auf eine dieser Seiten oder auf eine andere ihrer selbst gewisse schlägt, wird einsehen müssen, dass spätestens damit ein einheitliches Weltverständnis fragwürdig wurde genauso wie die

18 J. Trabant, *Sprachdämmerung – Eine Verteidigung*, München 2020, 218.

19 S. Freud, *Abriss der Psychoanalyse* [1938] – *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), Frankfurt/M. 1953, 28.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wirklichkeit als eine zu verstehende nicht mehr als eine bestimmte angemessene behauptet werden kann. Das nennt Gianni Vattimo, der seine Hermeneutik vielfältig auf Ricœur bezieht, einen Prozess der Schwächungen (*indebolimenti*). Er schreibt: »Die Welt als Konflikt der Interpretationen aufzudecken, das heißt aber auch, sich als Erben einer Tradition anzuerkennen, in der die starken Strukturen des Seins in allen Erfahrungsbereichen eine Schwächung erfahren.«[20] Das gilt dann, wenn man sich nicht auf eine der Seiten stellt, vielmehr wie Vattimo und Ricœur allen dreien gewisse Berechtigungen attestiert.

So eröffnet für Ricœur die sprachliche Symbolisierung vielfache Sinnzusammenhänge, die nicht nur das Verstehen herausfordern und die Interpretation nötig machen, die dadurch vielmehr Bemühungen um eindeutige Interpretationen unterlaufen, die andere Interpretationen auszuschließen versuchen. Für Ricœur soll die Interpretation aus dem evidenten Sinn einen nicht-evidenten Sinn herauslesen, d.h. sie sucht nach Subtexten, die im offenbaren Text oder in offenbaren Äußerungen mitschwingen. Denn das ist selbstverständlich auch ein Problem in der zwischenmenschlichen Kommunikation, die ähnlich wie bei Hannah Arendt die beteiligten Individuen, die sich nun mal unterscheiden, verbinden soll, was auch bei Texten nicht anders ist. So schreibt Ricœur: »Somit liegt in jeder Hermeneutik, ob ausdrücklich oder nicht, das Bemühen um ein erweitertes Selbstverständnis auf dem Umweg über das Verstehen des anderen« (HuS, 27).

Freilich geschieht das auf sehr unterschiedliche Weisen, die auf den Weg in den *Konflikt der Interpretationen* führen – man denke hier wieder an Marx, Nietzsche und Freud, aber auch schon an die christliche Hermeneutik der Auslegung des Alten Testaments durch das Neue. *Der Konflikt der Interpretationen* zwischen den großen Modellen des Denkens, die das Christentum kritisieren, zerstört daher aber die christliche Hermeneutik nicht, sondern vermag sie höchstens neben sich zu ordnen. Denn wenn sich jede dieser Hermeneutiken eigener Regeln der Interpretation bedient, kann sie schwerlich die anderen widerlegen, mag sie andere auch noch so sehr kritisieren: »Es gibt keine allgemeine Hermeneutik«, schreibt

20 G. Vattimo, *Jenseits der Interpretation. Die Bedeutung der Hermeneutik für die Philosophie* [1994], Frankfurt/M., New York 1997, 65.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ricœur 1965, »sondern getrennte und einander entgegenstehende Theorien über die Regeln der Interpretation. Das hermeneutische Feld [...] ist in sich selbst zerspalten« (DI, 40). Damit ist das zweite Einfallstor der Religion geöffnet, um neben der philosophischen und wissenschaftlichen Kritik an ihr zu bestehen.

Dabei unterscheidet Ricœur zwei unterschiedliche Perspektiven der Hermeneutik, nämlich eine entmystifizierende des Zweifels, die Illusionen durchschaut und abbaut. Andererseits geht es ihm nun mal darum, die christliche Hermeneutik wiederherzustellen, d.h. Botschaft und Verkündigung zu erneuern. Ricœur vertraut der Sprache und ihren Symbolen, die den Menschen Halt geben. Nicht die Menschen beherrschen die Sprache, sprechen sie, wie sie wollen. Stattdessen insistiert er darauf, »dass die Menschen inmitten der Sprache, im Licht des Logos geboren werden, ›das alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen‹« (DI, 43). Das ähnelt nicht nur der Position Heideggers, wenn dieser beinahe kategorisch konstatiert: »Die Sprache spricht.«[21] D.h. der Mensch wird von der Sprache ins Sprechen gerufen.

Vergleichen lässt sich Ricœurs Position auch mit Gershom Scholem, der den Gebrauch des Neuhebräischen als verweltlicht kritisiert, wenn er 1926 schreibt: »Gott wird in einer Sprache, in der er tausendfach in unser Leben zurückbeschworen wird, nicht stumm bleiben.«[22] Scholem vergleicht das mit einem revolutionären Eingriff Gottes, indem sich im Hebräischen die religiösen Gehalte wieder durchsetzen werden.

Für Ricœur siedeln jedenfalls in der Sprache religiöse Symboliken, die es hermeneutisch zu entbergen gilt; allein schon um das Verständnis nicht nur für die religiösen Traditionen wachzuhalten als Gegenströmung gegenüber einem technischen Sprachverständnis. Würde sich das reduktionistische Programm – nach Trabant – von Francis Bacon bis zur sprachanalytischen Philosophie durchsetzen, dann wird die Welt kulturell verarmen. Dagegen versucht Ricœur die Hermeneutik »als eine Propädeutik zu verwenden, um mit ihr tiefer in das Verständnis dessen einzudringen, was einmal Sinn angenommen hat, was einmal gesagt worden ist« (HuS, 84).

---

21 M. Heidegger, *Die Sprache* [1950], in: ders. *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen ^{7}1982, 20.

22 G. Scholem, *Bekenntnis über unsere Sprache* [1926], in: ders., *Poetica – Schriften zur Literatur, Übersetzungen, Gedichte,* Berlin 2019, 292.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4. Ödipus als Einfallstor des religiösen ins wissenschaftliche Denken

Zu einer erweiterten Hermeneutik des Zweifels zählt Ricœur die Psychoanalyse und zwar einerseits, weil sie nicht im Zweifel verharrt, sondern darüber hinaus wie die Religion nach den Hintergründen und Herkünften des Bewusstseins fragt und weil sie sich dabei auf Nichtsprachliches bezieht. Vor allem ist für Ricœur die Psychoanalyse keine reine Therapieform, sondern eine Hermeneutik der Kultur; denn sie birgt eine umfassende Interpretation der Gattung Mensch in ihren verschiedenen kulturellen Entwicklungen.

Freuds Hermeneutik der Kultur entfaltet dabei auch eine Kritik an der Moral, die Ricœur mit derjenigen Nietzsches vergleicht, der ja seine Moralkritik als Genealogie bezeichnet. Für Ricœur lässt sich das auch über Freuds Moralkritik sagen. Denn das Über-Ich, das nach Freud die Moral beherbergt, verdankt sich dem Ödipuskomplex, durch den das Triebgeschehen reguliert wird, somit das Es der Kontrolle durch das erweiterte Ich unterstellt wird. Trotzdem treibt das Es zur Produktion von Idealen des Ichs, wenn durch Sublimierung libidinöse Energie auf kulturell nützliche Ziele hin umgelenkt wird. Dann hat die Moral ihren Hintergrund in einem Triebgeschehen, das ihr gegenüber zutiefst fremd ist, verdankt sich die Moral wie bei Nietzsche genealogisch dem ihr anderen.

Das verbindet die Praxis der Psychoanalyse für Ricœur von Anfang an mit der Kultur als Ganzes, verdanken sich Freuds Kulturtheorien genuin der psychoanalytischen Praxis, wie diese umgekehrt ohne Freuds Kulturverständnis nicht denkbar ist. So schreibt Ricœur: »Der Gegenstand seiner Untersuchungen ist [...] der Wunsch in seiner mehr oder weniger konfliktreichen Beziehung zur Welt der Kultur, zu den Gestalten von Vater und Mutter, den Autoritäten, den Imperativen und Verboten, den Kunstwerken, den sozialen Zielvorstellungen und den Idolen« (HuP, 86). Daher spielen für Ricœur in der Psychoanalyse als einer Kulturinterpretation Traum, Moral, Religion und Kunst zusammen.

Freud kritisiert zwar die Religion, weist ihr damit aber auch einen wichtigen Platz in der Entwicklung der Gattung zu – eine hoch ambivalente Interpretation, die Ricœur nützt, um mitten in der wissenschaftlichen Welt ein Einfallstor für die Religion zu öffnen. Die Psychoanalyse beschränkt sich nämlich nicht auf die sichtba-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ren Phänomene, sondern sucht dahinter nach weiteren kulturellen, die sie im Unbewussten entdeckt, das sich störend ins Bewusstsein einmengt. Um diese aufeinander zu beziehen, bedarf es der Hermeneutik. Dabei handelt es sich aber keineswegs um eine geheimnisvolle Angelegenheit, auch um nichts Phantastisches, sondern um ein schlichtes Produkt der psychoanalytischen Hermeneutik. »Das Unbewusste ist insofern ein Gegenstand,« schreibt Ricœur, »als es sich durch das Ganze der hermeneutischen Schritte, die seine Entzifferung anstreben, ›konstituiert‹; es ist mithin nichts Absolutes, es existiert nur in relativem Verhältnis zur Methode und zum dialogischen Verlauf der hermeneutischen Beziehung« (HuP, 18).

Daher fordert Ricœur, dass man das Unbewusste relativieren sollte, was für ihn Freud selbst auf den Weg bringt. Denn der Weg zum Unbewussten verläuft in der Praxis der Psychoanalyse über den Traum und dessen Deutung. Dafür benötigt der Psychoanalytiker die unmittelbaren Assoziationen, die dem Träumer dabei einfallen: »Die Assoziationen des Träumers«, so Freud, »aber bringen die Mittelglieder zum Vorschein, die wir in die Lücke zwischen beiden einfügen und mit deren Hilfe wir den latenten Inhalt des Traumes wiederherstellen, den Traum ›deuten‹ können.«[23] So avanciert der Traum zum Hauptgegenstand der Psychoanalyse. Denn nach Freud entsteht die Neurose in einer Zeit eines noch hilflosen Ichs, das zwischen den Ansprüchen der Innen- und der Außenwelt nicht vermitteln kann und diese verdrängen muss. Im Traum während des Schlafes befindet sich das Ich gleichfalls in einem geschwächten Zustand, so dass das Verdrängte, also das Unbewusste ins Traumbewusstsein gelangt.

Für Ricœur tritt damit die Sprache in den Vordergrund der Psychoanalyse: »zunächst einmal kann nicht der geträumte Traum interpretiert werden, sondern nur der Text der Traumerzählung; diesen Text will die Analyse durch einen anderen Text ersetzen, der gleichsam die ursprüngliche Sprache des Wunsches wäre; so bewegt sich die Analyse von einem Sinn zum anderen Sinn« (DI, 17). Die Traumerzählung beherbergt Ausdrucksweisen verdrängter oder versteckter Wünsche, kündet damit vom nichtsprachlichen Triebgeschehen, symbolisiert also ein materielles Geschehen. Trotzdem bleibt der Gegenstand der Psychoanalyse die Sprache des Wunsches,

23 S. Freud, *Abriss der Psychoanalyse* [1938], Frankfurt/M. 1953, 28.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die diesen nicht direkt ausdrückt, sondern symbolisiert, indem sie komplexe Bedeutungen beinhaltet: Der manifeste Trauminhalt, also die Traumerzählung birgt verzerrt den latenten Traumgedanken, also einen unbewussten Doppel- oder Vielfachsinn, den die psychoanalytische Hermeneutik enthüllen soll.

Im Zentrum des Verdrängungsprozesses steht wiederum der Ödipus-Komplex, den Freud nicht nur individuell, sondern kulturell interpretiert. Denn die Ödipus-Sage reflektiert ein vorzeitliches Geschehen, das in der Entwicklung des Kindes wiederkehrt: In der Urhorde ermordeten die Söhne den Vater –, den sie daraufhin ob ihrer Schuldgefühle verherrlichen, woraus sich religiöse Vorstellungen entwickeln. »Im christlichen Mythos ist die Erbsünde des Menschen unzweifelhaft eine Versündigung gegen Gottvater. Wenn nun Christus die Menschen von dem Drucke der Erbsünde erlöst, indem er sein eigenes Leben opfert, [...] so kann das zu sühnende Verbrechen kein anderes als der Mord am Vater gewesen sein.«[24] Aber damit weist Freud auch auf einen anderen Aspekt hin, der nach Ricœur besonders für das Christentum von Bedeutung ist. Christus gesteht durch sein Selbstopfer den Mord am Vater ein, avanciert dadurch aber selber zu einem Gott. Die Gottvaterreligion wird durch die Religion des Gottessohns ersetzt. So interpretiert Ricœur Freud: »Jede Religion ist nicht nur Reue, sondern auch verkleidetes Gedenken des Sieges über den Vater, also versteckter Sohnestrotz« (DI, 251). Damit entbirgt Freud weitreichende religiöse Mythen, integriert aber vor allem die christliche Mythologie in die individuelle Lebensgeschichte, so dass sich das Christentum auch wissenschaftlich nicht mehr einfach ausgrenzen lässt.

Nach Ricœur sollte es daher der Psychoanalyse darum gehen, die reine Krankheitsdiagnostik zu überwinden und eine Hermeneutik der Kultur zu entwickeln. Damit würde sie sich der Religionsphänomenologie annähern, die sich darum bemüht, den Hintergrund von religiösen Mythen zu entschlüsseln. Sie gibt sich mit positivistischen oder naturwissenschaftlichen Betrachtungsweisen nicht zufrieden, die die Realität empirisch und experimentell rekonstruieren und die dabei Hintergründe und Zusammenhänge ausblenden. D.h. das Wahre oder das Reale zeigt sich nicht in der Oberflächenstruktur der Worte, sondern dadurch dass sie als Symbole etwas ganz anderes

24 S. Freud, *Totem und Tabu* [1913], Frankfurt/M. 1956, 171.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bedeuten. Vor diesem Hintergrund bekommt dann die Erbsünde in der Interpretation des Vatermordes bei Freud oder im Mythos von Ödipus die Bedeutung des Gottesmordes, der sich im Tod von Jesus am Kreuz wiederholt.

Aber auch hierbei erkennt Ricœur ein Zusammenspiel von Psychoanalyse und christlicher Religion, die letztere nicht verdrängt, ihr vielmehr auch andere Dimensionen und Wege ins wissenschaftliche Denken eröffnet. Er schreibt: »Der Prozess der Bewusstwerdung, den die Psychoanalyse beim modernen Menschen bewirken will, hat etwas Mühsames und Schmerzhaftes an sich, gerade aufgrund der narzisstischen Kränkung, die sie ihm zufügt; um diesen Preis aber nähert sie sich jener Versöhnung, deren Gesetz Aischylos schon formuliert hat: ›durch Leiden verstehen Lernen‹« (HuP, 81). Die Psychoanalyse setzt damit eine Bewegung des Denkens bzw. der Interpretation der Welt fort, die das Christentum auf den Weg gebracht.

Eine ähnliche Verbindung und zwar zwischen Christentum und postmoderner Philosophie wird auch Gianni Vattimo herstellen, der die Theorie eines schwachen Denkens (*il pensiero debole*) entwirft: Der Fortschritt des Denkens stellt keine immer präzisere und umfassendere Einsicht in die Welt dar, sondern die gegenteilige Einsicht, dass der wissenschaftliche Fortschritt gerade immer mehr Fragwürdigkeiten des Wissens entbirgt, die eigentlich zu größerer Vorsicht mahnen. So wie die christliche Ontologie schwach wurde, erlebt das auch die wissenschaftliche Ontologie. Außerdem gibt es ethische Parallelen: »Das christliche Erbe, das im schwachen Denken wiederkehrt, ist auch und vor allem Erbe des christlichen Liebesgebots und der Ablehnung der Gewalt.«[25] So kann man Vattimos Verknüpfung von Christentum und seiner postmodernen Philosophie als eine theoretische wie praktische Fortführung des Ansatzes von Ricœurs hermeneutischem Vermittlungsversuch zwischen Christentum und seinen Kritikern lesen.

Gegen Vattimo und damit umso mehr gegen Ricœur wendet freilich Kurt Flasch ein: »Die Lehren des Christentums sind keineswegs in der Hauptsache tiefsinnige uralte Menschheitsweisheit oder ehrwürdige Mythen. [...] Es gibt dabei Unsinniges und ethisch Unhalt-

25 G. Vattimo, *Glauben – Philosophieren* [1996], Stuttgart 1997, 40.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bares.«[26] Er kritisiert gerade die Methode der Symbolisierung, die Banalitäten wie Adams Missachtung der paradiesischen Ernährungsregeln mit Hintersinn zu versehen, der eher gekünstelt wirkt. Flaschs Einwand impliziert eine Beschränkung der Symbolinterpretation, keineswegs ein Plädoyer für ein reduktionistisches Sprachverständnis.

5. Die Liebe als Sprechen und Genießenlernen?

Das widerspricht auch nicht Ricœurs Kritik daran, dass der späte Freud die Psychoanalyse als eine Naturwissenschaft versteht, nämlich als einen reinen Mechanismus des Triebgeschehens, bei dem Kräfte aufeinander wirken. Vattimo würde das als jenen Zug im modernen Denken bezeichnen, dem es darum geht, ein präzises und effektives Wissen zu entwickeln, um die dabei entstehenden Fragwürdigkeiten zu verdrängen, die sich ihrerseits als einen Prozess von Schwächungen jener starken Strukturen des Seins verstehen lassen. Just auf solche nämlich bezieht sich Ricœur: Bei Freud, schreibt er, »spielt das ›ökonomische‹ Modell eine sehr zwiespältige Rolle: eine heuristische, indem es die Erforschung unbewusster Tiefenschichten ermöglicht, aber auch eine konservative, indem es die Tendenz fördert, alle ›Sinn‹relationen in die Sprache einer psychischen *Hydraulik* umzuschreiben. Mit dem einen Moment der Entdeckung durchbricht Freud den Rahmen der positivistischen Erklärung; mit dem zweiten der Theorie verstärkt er ihn noch und sanktioniert damit die naive psychische ›Mechanik‹, der man in der psychoanalytischen Schule allzu oft großen Einfluss eingeräumt hat« (HuP, 65). Die von Ricœur hier so benannte heuristische Tendenz öffnet die hermeneutischen Spielräume, um das mechanistisch interpretierte Triebgeschehen zu hintergehen und insofern zu schwächen. Diese hermeneutische Unterwanderung dieses Mechanismus und Freuds Interpretation des Kreuzigungsgeschehens verbindet das christliche Verständnis mit ihren kritischen Hinterfragungen, allerdings schwerlich mit denen von Flasch.

In der Überwindung des mechanistischen Denkens, dem es allein um die technische Herrschaft über die Natur geht, just dort

26 K. Flasch, *Warum ich kein Christ bin. Bericht und Argumentation*, München 2013, 260.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

begegnen sich intentional Christentum und Psychoanalyse. Beide haben ähnliche Perspektiven, geht es beiden – so Ricœur – nicht um Beherrschung oder Ausnutzung, sondern um andere Lebensformen. Dazu fordern beide dasselbe, dass man nämlich sprechen lernen und genießen lernen muss.

Der Neurotiker beherrscht seine Sprache nicht hinlänglich, merkt nicht, was er nebenbei alles sagt und wird dadurch zur Kommunikation mit anderen Menschen unfähig bzw. dabei zumindest beeinträchtigt. In diesem Sinn interpretiert Alfred Lorenzer die Psychoanalyse, wenn er an Ricœurs Kritik der naturwissenschaftlichen Interpretation derselben in *Die Interpretation* anschließt. In der psychoanalytischen Praxis geht es nach Lorenzer um *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*, d.h. dass die Psychoanalyse den Menschen wieder befähigt, mit anderen zusammen zu leben. Für Lorenzer ist das Ziel der Psychoanalyse: »Die Freiheit der Reflexion des Individuums, das zugleich seinen Platz im Felde seiner sozialen Interaktion einnehmen und begreifen will.«[27]

Aus dem Sprechen-Lernen folgt für Ricœur dann das Genießen-Lernen. Eingeklemmt zwischen den Anforderungen der Umwelt und ihren Triebstrebungen wie Wünschen sind viele Menschen unfähig zu genießen, will die Psychoanalyse sie dazu befähigen, also befreien. Nach Ricœur geht es dabei um eine ›Umerziehung des Wunsches‹. Darum bemühten sich auch die Kirchenväter. Diese wie die Psychoanalyse wollen dabei den Menschen erneuern, was bis in die Politik wie die Gesellschaft reicht.

So vereinen sich sprechen können und genießen können in der Fähigkeit zu lieben, natürlich dem großen Ziel der Psychoanalyse, das diese gleichfalls mit dem Christentum verbindet. So schreibt Ricœur: »In welchem Maß ist unser Wunsch frei und wieweit steht er unter Zwängen? Zuallererst geht es darum, dass wir zur Fähigkeit, frei zu sprechen und zu genießen, zurückfinden, alles andere wird uns darüber hinaus gegeben werden. Heißt das nicht, dass wir hier auf das Wort des Augustinus zurückkommen: ›Liebe, und dann tu, was du willst‹?« (HuP, 124)

Just diese Berufung auf Augustin erscheint etwas kurzschlüssig; denn diesem geht es dabei gerade nicht um den Genuss sinnlicher

27 A. Lorenzer, *Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse* [1970], Frankfurt/M. 1973, 241.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lüste, sondern um die Liebe zu Gott. Michel Foucault hat in seinem kürzlich erschienenen vierten Band von *Sexualität und Wahrheit* darauf hingewiesen, dass sich zwischen dem zweiten und dem vierten Jahrhundert die christliche Sexualethik radikalisiert. Das führt bei Augustin zu »einem strengeren, pessimistischeren Christentum, das die menschliche Natur nur über den Sündenfall denkt und die sexuellen Beziehungen folglich mit einem negativen Vorzeichen versieht.«[28]

Folglich hätte Ricœur besser keinen Bezug zu Augustin hergestellt, wenn es ihm erklärtermaßen um eine Verbindung zwischen Lieben und Genießen geht, die nicht reduktionistisch wie bei Augustin die Wollust unterdrücken, sondern im Sinn von Freud die Lüste befreien soll, wiewohl ohne dabei das Realitätsprinzip auszuhebeln. Denn Ricœur schreibt: »Die Befreiung, die ich meine, möchte ich in zwei Formeln ausdrücken: *sprechen können* und *lieben können*; aber es liegt mir daran zu zeigen, dass es sich hier im Grunde doch um einen einzigen und einheitlichen Entwurf handelt« (HuP, 120).

Damit wäre er Herbert Marcuses Idee aus den frühen siebziger Jahren nicht so fern. Marcuse kritisiert die damalige verbreitete Sexualisierung der Gesellschaft als eine repressive Entsublimierung, werden Wünsche und Triebe gerade nicht nachhaltig entsublimiert, also nicht befreit, sondern nur an die Bedürfnisse im Spätkapitalismus angepasst. Trotzdem sieht er Perspektiven einer Befreiung, die sich auf die Sinnlichkeit stützt: »Die radikale Neubestimmung der Sinnlichkeit als ›praktisch‹ entsublimiert die Idee der Freiheit, [...]. Menschliche Freiheit ist derart in der menschlichen Sinnlichkeit verankert.«[29] So unterschiedliche Denker wie Marcuse und Ricœur ziehen somit an einem vergleichbaren Strang, wiewohl Ricœur Marcuses Hoffnungen auf eine radikale gesellschaftliche Veränderung nicht teilt.

28 M. Foucault, *Die Geständnisse des Fleisches. Sexualität und Wahrheit 4* [1984], Berlin 2019, 74.

29 H. Marcuse, *Konterrevolution und Revolte* [1971], Frankfurt/M. 1973, 86.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

6. Grenzen der Vermittlung zwischen Christentum und Wissenschaft

Trotzdem durchaus vergleichbar mit der sozialen Hoffnung ist Ricœurs religiöse Besinnung, bei der es um die Befähigung zum Sprechen und zum Genießen geht. Aber er wendet gegen die Psychoanalyse auch religiös metaphysische Argumente ein. Denn nach Ricœur geht Freud vom aufklärerischen Rationalismus und vom Atheismus aus, durch deren Brille er die Religion analysiert, so dass ihm die Immanenz religiöser Einsichten und Erfahrungen verschlossen bleiben. Trotzdem gesteht Ricœur der Religionskritik Freuds durchaus große Relevanz zu: »Dass die Kritik der Religion als Illusion die Bedingungen jeder Bewusstwerdung tiefgreifend verändert hat, daran ist nicht zu zweifeln [...]; dennoch hat die Psychoanalyse keinen Zugang zu den Problemen des radikalen Ursprungs, eben weil sie von einem ökonomischen und nur ökonomischen Gesichtspunkt ausgeht« (HuP, 64).

Natürlich stärker ob der Parallelen mit der Psychoanalyse ergeben sich für die Religion Bezüge in eine Welt, die ihr in weiten Teilen skeptisch gegenübersteht, als durch den Rekurs auf Ursprungs- und Entstehungsprobleme. Nicht dass die Naturwissenschaften diese Fragen ausblenden würden, im Gegenteil. Aber sie beantworten sie auf völlig unterschiedliche Weise, bei der die Religion nicht mehr mithalten kann. Zudem erweisen sich die naturwissenschaftlichen Geschichten ob ihrer quantitativen und experimentellen Verfahren für den modernen Menschen als viel glaubwürdiger denn religiöse Erzählungen vom Anfang aller Dinge.

Trotzdem entbirgt die Psychoanalyse nach Ricœur auch die Wahrheiten religiöser Vorstellungen und Mythologien. In der ödipalen Struktur des Unbewussten kehrt ja die Entwicklung der Menschheit wieder, zu der auch zentrale religiöse Institutionen gehören. So schreibt Ricœur: »Was die Psychoanalyse vor allem als Entstellung eines elementaren, dem Wunsch anhaftenden Sinns versteht, das versteht die Phänomenologie der Religion als Manifestation eines Inhalts oder [...] als die Offenbarung des Heiligen« (DI, 19). Weil die Psychoanalyse das einerseits in der therapeutischen Praxis mit der individuellen Existenz verbindet und diese damit andererseits als kulturelles Phänomen begreift, zeigen sich in ihr die vielfältigen Abhängigkeiten der individuellen Existenz, und zwar nicht nur die

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

psychologischen, sondern auch die religiösen, wenn sich die individuelle Existenz vom Heiligen wie von der Eschatologie abhängig zeigt. Denn das Heilige siedelt für Ricœur in der Symbolik der Sprache und prägt damit ebenfalls die individuelle Existenz, was sich empirisch schwerlich dementieren lässt.

Das reicht bei Ricœur indes nicht so weit wie für Hans Joas, der *Die Macht des Heiligen* der Gesellschaft wie der Politik zugrunde legt, wenn er schreibt: »Fundamentaler als [...] Gerechtigkeitsfragen sind aus meiner Sicht dagegen die Dynamiken der Heiligkeitserfahrung und ihrer Interpretation, die den Rahmen erst hervorbringen, in dem solche Fragen gestellt werden können.«[30] Dann entspringt die Gesellschaft dem Heiligen, wie es auch Max Scheler sieht: »Die Welt ist Welt (und nicht Chaos) und die Welt ist *eine* Welt nur, wenn und *weil* sie Gottes Welt ist [...].«[31] Dann wäre die Ricœur'sche Perspektive überflüssig, die umgekehrte angesagt, wie man Erfahrungswissenschaft wieder in die Religion integriert. Denn – so Benedikt XVI. – die religiösen sind die »eigentlich menschlichen Fragen«, so dass die »Verkürzung des Radius von Wissenschaft und Vernunft [...] in Frage gestellt werden muss«.[32] Ähnlich stimmt Joas in seinem engagierten Plädoyer für eine neue Sakralisierung der Geschichte auch nur scheinbar Ricœur zu, wenn er sich auf dessen Warnung beruft, dass man eine teleologische Geschichtsschreibung im Sinn von Hegel vermeiden sollte, Joas aber auf der Einheit der Menschheitsgeschichte insistiert.

Ricœur bleibt dagegen erheblich vorsichtiger und reflektierter, wenn für ihn die Gerechtigkeit ein »notwendiges Medium« der Liebe ist.[33] Denn weil die Liebe die Ethik hintergeht und desorientiert – die Liebe erhebt weitergehende Ansprüche als die Ethik – braucht die Liebe die Gerechtigkeit als Vermittlung in einer Welt, die nun mal nicht von der Liebe beherrscht wird. Freilich ist dieser

30 H. Joas, *Die Macht des Heiligen – Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin 2017, 372.

31 M. Scheler, *Probleme der Religion. Zur religiösen Erneuerung* [1921], in: ders., *Vom Ewigen im Menschen, Gesammelte Werke Bd. 5*, Bern [4]1954, 107.

32 Benedikt XVI., *Glaube, Vernunft und Universität – Erinnerungen und Reflexionen*, Univ. Regensburg, 12.9.2006: /www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html

33 P. Ricœur, *Liebe und Gerechtigkeit. Amour et Justice* (frz./dt.), Tübingen 1990, 63.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Anspruch Ricœurs auch ziemlich weitreichend, wiewohl nicht so machtbewusst wie derjenige von Joas. Er bleibt auch bescheidener verglichen mit Karl Jaspers' Idee des Umgreifenden, das sowohl das menschliche Sein wie alles andere Seiende bedeutet. Jaspers schreibt: »das *Sein, das wir sind* [...], heißt Dasein, Bewusstsein überhaupt, Geist, heißt Existenz.«[34]

Hans Joas orientiert sich an Jaspers' Vorstellung einer Achsenzeit, in der die großen Weltreligionen parallel die Idee eines transzendenten Gottes entwickelten. Allerdings bezweifelt er mit Ricœur, dass Jaspers dabei ein »gemeinsames Band der religiösen Versöhnung«[35] intendiert. Verglichen mit Jaspers wie mit Joas bleibt Ricœur skeptischer einerseits, erkennt er doch die philosophischen Kritiken an der Religion als durchaus treffend an, die Joas im Anschluss an Jaspers einfach wegdrücken möchte. Andererseits gelingt es ihm viel nachhaltiger, religiöse Symbole mit der Philosophie zu vermitteln. Joas ist eben Soziologe und Jaspers philosophischer Autodidakt, der mehr aus persönlichen Bekenntnissen heraus philosophiert, als dass er das Gespräch mit der Philosophie suchen würde.

7. Die Exegese als Vermittlung zwischen Religion und Philosophie

Um über die Psychoanalyse hinaus ein Gespräch zwischen Philosophie und Religion in Gang zu bringen, greift Ricœur auf die Bibelexegese zurück, die als Textauslegung zumindest einer hermeneutisch orientierten Philosophie nahesteht. Bereits Nietzsche entnimmt der Philologie den Begriff der Auslegung und transferiert ihn in die Philosophie. Wie heißt es im Nachlass: »Der Wille zur Macht *interpretiert*«[36] und gibt damit die Wirklichkeit zu verstehen. Folglich wird die Philosophie als solche zur Interpretation.

Auch in christlicher Tradition schließt die Exegese an die Hermeneutik an. Sie greift dazu auf die Begriffe der Analogie, der Allegorie wie des symbolischen Sinns zurück. Ricœur schreibt: »weil

34 K. Jaspers, *Der philosophische Glaube* [1948], München 1954, 16.

35 P. Ricœur, *Philosophie und Religion bei Karl Jaspers* [1957]; zit. in: H. Joas, *Die Macht des Heiligen*, Berlin 2017, 301.

36 F. Nietzsche, *Nachlass*, in: *Kritische Studienausgabe. Bd. 3*, 139.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ein Text mehrfache Bedeutungen haben kann, zum Beispiel einen historischen und einen religiösen Sinn, musste die Exegese einen Bedeutungsbegriff in Anwendung bringen, der viel komplexer ist als derjenige der sogenannten eindeutigen Zeichen, den eine Beweislogik verlangt. Und schließlich liegt in der Interpretationsarbeit selbst die tiefe Absicht und der Wunsch, eine Distanz, einen kulturellen Abstand zu überwinden, dem Leser einen Text nahezubringen, der ihm schon fremd ist, um auf diese Weise den Textsinn seinem aktuellen Verständnis, seinem Selbstverständnis bewusst zu machen« (HuS, 12).

Nicht viel anderes betreibt Freud, der einen nicht verstehbaren Text, nämlich den manifesten Trauminhalt, durch einen verständlichen ersetzt, den darin verborgenen Traumgedanken. Wie sie auch von Augustinus entwickelt wurde, stützt sich die Exegese auf eine ganzheitliche Semantik, die einer unendlichen Bedeutungsvielfalt von Zeichen Grenzen setzt und die Bibel dadurch immer wieder verständlich macht, um dadurch die Gemeinschaft der Gläubigen zu stabilisieren. Derart werden die Aktivitäten von Christus, das was in der Natur sich zeigt wie die Formen tugendhaften Lebens für einen Gläubigen einsichtig, der längst in einer anderen Zeit lebt. Ricœur schreibt: »Unsere Frage ist es darum nicht, was wir der Schrift an abstrakten theologischen Aussagen über Gott entnehmen können, sondern vielmehr, wie sich Gott in den unterschiedlichen Redeweisen, welche die Struktur der Schrift prägen, darstellt« (HuS, 333). Das ist dann auch Emmanuel Levinas nicht fern, wenn dieser schreibt: „›Die einen und die anderen sprechen die Worte des lebendigen Gottes aus‹, heißt es in einer gängigen Wendung des Talmud.«[37] Für Levinas wie für Ricœur verlangt die Bibel immer wieder neue Auslegungen, die damit vielfältige Perspektiven eröffnen, die auch für die Philosophie interessant werden.

Ricœurs Vermittlungsversuch zwischen Religion und Philosophie vermeidet damit eine Konfrontation über verschiedene Ontologien also letztlich über die Frage: *Existiert Gott?* Er ist ja auch kein Theologe wie Hans Küng, der auf diese Frage »ein vor der kritischen Vernunft verantwortetes, klares, überzeugtes Ja als Antwort«[38] gibt. Es

37 E. Levinas, *Stunde der Nationen. Talmudlektüren* [1988], München 1994, 72.

38 H. Küng, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit* [1978], München ^{3}1995, 767.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

geht Ricœur nicht um eine Restabilisierung einer theologisch fundierten Ontologie vor dem Hintergrund der Religionskritik. Für das Gespräch zwischen Religion und Philosophie hält er diese Perspektive für wenig fruchtbar. Ja, er geht sogar einen Schritt weiter über die Theologie hinaus, wenn er schreibt: »Die Exegese destruiert die Theologie bis auf ihre ursprünglichsten Vorstellungselemente und führt uns dadurch mitten in das Wechselspiel der Gottesbezeichnungen hinein; sie wagt es, uns deren ursprünglichste Intention und Dynamik sichtbar zu machen« (HuS, 332).

Ricœurs Hermeneutik analysiert die religiösen Symboliken und führt deren Bedeutung für die Zeitgenossen vor, ohne dass dazu ein bekennender Glaube notwendig wäre. Mit solchen Kontexten kann die Philosophie etwas anfangen, um ein Gespräch mit der Religion zu eröffnen. Dementsprechend fordert Ricœur dazu auf: »Darum betone ich immer wieder, dass sich der Philosoph, der über die Religion nachdenkt, eher den Exegeten als den Theologen zum Gesprächspartner wählen soll« (HuP, 332). Ein Gespräch über die Ontologie führt dagegen in eine Konfrontation genauso wie eines über die Macht, die nach Joas die Religion in der modernen Gesellschaft auszuüben berechtigt sein soll.

8. Apokalypse oder Optimismus?

Lässt sich in dieser Weise Ricœurs Frage beantworten, die ich bereits zu Anfang zitiere? »Welche Art von Glauben verdient es, die Kritik Nietzsches und Freuds zu überleben?« (HuP, 305) Die Antwort lässt sich jetzt etwa so skizzieren: Es wäre ein Glaube, dem es nicht wie bei Voegelin oder Benedikt XVI. primär um eine theologische Rückversicherung der Ontologie geht, was mehr als fraglich erscheint; dem es nicht um die Wiedererringung ehemaliger politischer und sozialer Macht gehen kann, wie es sich Joas vorstellt; sondern um einen Glauben, dem es um seine hermeneutischen, also fragilen Grundlagen geht; der das Gespräch mit der Philosophie sucht, um den eigenen Horizont zu erweitern und um damit den Glauben für den modernen Menschen glaubhaft zu machen.

Entspricht meine Antwort als Konklusion meiner Erwägungen der Antwort, die Ricœur auf seine Frage gibt? »Es wäre dies ein Glaube, der im Dunkel voranschreitet, in einer neuen ›Nacht des

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verstandes‹ – um mit den Mystikern zu reden –, vor einem Gott, der sich nicht mit den Attributen der ›Vorsehung‹ umgibt, einem Gott, der mich nicht beschützen will, sondern mich vielmehr den Gefahren eines Lebens aussetzt, das allein menschenwürdig genannt werden könnte. Ist dieser Gott nicht der Gekreuzigte, der Gott, der mir, wie Bonhoeffer sagt, allein durch seine Schwäche helfen kann?« (HuP, 305)

In der Tat verabschiedet Ricœur damit die starken Transzendenz-Vorstellungen, die Joas propagiert. Um Ontologie oder Macht geht es Ricœur gerade nicht. Ricœurs Religiosität soll keine Unsicherheiten beseitigen, sondern mit den Verunsicherungen des Glaubens durch die Philosophie produktiv umgehen; denn auch der Gläubige lebt in einer Welt der Fragwürdigkeiten, in der *Risikogesellschaft*, die nach Ulrich Beck auch Chancen bietet.

Das ähnelt damit eher Alfred North Whiteheads Vorstellung eines im Trubel der Welt überredenden christlichen Gottes, den er von Allmachtvorstellungen befreit, wenn er kritisiert: »Aber die tiefergehende Idolatrie, Gott nach dem Bilde der ägyptischen, persischen und römischen Reichsherrscher zu gestalten, wurde beibehalten. Die Kirche wies Gott Attribute zu, die ausschließlich Cäsar angehörten.«[39] Whitehead will also das Christentum von politischen Vorstellungen befreien, die mythische Vorstellungen verlängern, die auch Ricœur kritisiert. Das entspricht auch eher den gnostischen Vorstellungen von Hans Jonas, der Allmachtvorstellungen ebenfalls zurückweist. Gott griff in Auschwitz nicht ein, »[...] nicht weil er nicht wollte, sondern weil er nicht konnte [...]«.[40] Dadurch wird der Mensch für seine Existenz und die Welt als ganze selbst verantwortlich.

Darin liegt auch Ricœurs Vermittlungsbemühung zwischen Philosophie und Religion, nämlich das Christentum von mythologischen Vorstellungen zu befreien, was den Konflikt mit der Philosophie mildert, indem er die Vorstellung eines starken christlichen Gottes abschwächt: »Somit ist die Entmythologisierung [...] der Wille, den falschen Skandal, den die Absurdität der mythologischen Weltvor-

39 A. N. Whitehead, *Prozess und Realität – Entwurf einer Kosmologie* [1927/28], Frankfurt/M. ^{2}1984, 612.

40 H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme* [1984], Frankfurt/M. 1987, 41.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stellung für einen modernen Menschen darstellt, zu zerschlagen und den wahren Skandal, die Torheit Gottes in Jesus Christus – ein Skandal, der für alle Menschen und für alle Zeiten ein Skandal bleibt –, zum Vorschein zu bringen« (HuS, 185). In Ricœurs religiösen Vorstellungen klingt natürlich vielfältig Kierkegaards Glaubensbekenntnis an: »Ohne Risiko kein Glaube. [...] Kann ich Gott objektiv greifen, so glaube ich nicht; aber weil ich das eben nicht kann, deshalb muss ich glauben.«[41]

An Ricœurs Antwort auf seine Frage wie an diese entmythologisierte Vorstellung christlicher Göttlichkeit und ähnlich wie Ricœur an Dietrich Bonhoeffer schließt auch Gianni Vattimo an, wenn er sich auf den biblischen Satz bezieht: „›Ich nenne euch nicht mehr Knechte, sondern Freunde.‹ Der Leitfaden der Interpretation, die Jesus vom Alten Testament gibt, ist der neue und intensivere Bezug der Liebe zwischen Gott und der Menschheit und dementsprechend auch unter den Menschen.«[42]

Gottes Schwäche oder dessen Freundschaft weist den Weg zu einem Freiheitsverständnis, das Ricœur mit der Hoffnung verbindet, die nicht nur eine jenseitige bleibt, die vielmehr innerweltliche Züge gewinnt. Wie Vattimo interpretiert Ricœur das Christentum weniger vom Kreuz her als von der Menschwerdung Gottes. Die Freiheit kann natürlich auch zum Bösen führen, wie er es in seinem Frühwerk vielfältig vorführt. Aber auch das lässt sich mit der Hoffnung verbinden. So schreibt Ricœur: »Und damit bestimmt sich die Hermeneutik der religiösen Freiheit als eine Interpretation der Freiheit im Sinne der Interpretation der Auferstehung, die sich die Verheißung und die Hoffnung zur Richtschnur gewählt hat« (HuS, 204).

Im Sinne von Ricœur geht es einer solchen Freiheit aber nicht allein um eine individuelle Jenseitshoffnung. Vielmehr richtet sie sich auf neue Lebensformen, die dem Bösen, mit dem man sich gerade im 20. Jahrhundert konfrontiert sieht, ein Ende bereiten könnten. So verbreitet eine derartige hoffnungsvolle religiös beseelte Freiheit mehr Optimismus, als es philosophische Theorien der Aufklärung noch vermögen. Ricœur schreibt: »Eine Freiheit, die sich zur Neu-

41 S. Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken* [1846], Erster Teil, Gütersloh ^{3}1994, 195.

42 Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, 48.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schöpfung hin öffnet, ist weniger auf die Sorge um die Subjektivität und die persönliche Eigentlichkeit ausgerichtet als auf das Problem der sozialen und politischen Gerechtigkeit« (HuS, 207). Letztlich wirft das die Frage auf, ob Gerechtigkeit ohne Gewalt wirklich werden kann, wie es sich auch Vattimo vorstellt.

Hat die Philosophie heute darauf noch glaubwürdige Antworten? Vermag sie noch hoffnungsfrohe Perspektiven aufzuweisen? Hinsichtlich der hermeneutischen Philosophie darf man vielleicht noch hoffen. Aber die Wissenschaften ergehen sich heute viel mehr in apokalyptischen Warnungen. Nach Johannes Fried spielt dagegen das apokalyptische Denken sowohl in der alltäglichen Praxis der großen christlichen Kirchen als auch in ihren Theologien heute keine Rolle mehr. Bis ca. 1500 war das natürlich völlig anders. Doch dann wurde ein solches pessimistisches Denken vor allem von den entstehenden modernen Wissenschaften übernommen, das sie bis heute fleißig betreiben. »Der Weltuntergang«, schreibt Fried, »hatte sich als religiöse Erwartung längst verflüchtigt, hat sich im Gegenzug aber eingenistet in den westlichen Denkstil, direkt oder indirekt, als latente Katastrophenerwartung [...].«[43]

Das bestätigt Ricœur, wenn er der Psychoanalyse attestiert: »Das Unbewusste ist Ursprung, Genese, das Bewusstsein aber meint das Ende der Zeiten, die Apokalypse« (HuP, 32). In der Tat ist die Hoffnung auf den Fortschritt der Wissenschaften dramatisch eingebrochen, verkünden diese immer häufiger Weltuntergänge diverser Art. Wenn sich die Religion daran nicht mehr beteiligt und wenn sie ihre Orientierungen immer mehr ins Diesseits verlegt, dann hat sie etwas zu bieten, was den Wissenschaften weitgehend abgeht und mit dem die Philosophie auch kaum zurechtkommt: nämlich – nennen wir es säkular – Optimismus anstatt Hoffnung.

43 J. Fried, *Dies Irae. Eine Geschichte des Weltuntergangs*, München 2016, 214.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Franz Prammer

Das kurzlebige Paradigma des Textes

Mit Blick auf die Dialektik von Zugehörigkeit und Distanzierung

1. Einleitung: eine philosophische Hermeneutik innerhalb einer hermeneutischen Philosophie (1430) | 2. Eine Texthermeneutik ohne Distanzierung (1431) | 3. Frage nach der Frage, auf die die Distanzierung die Antwort ist (1437) | 4. Die hermeneutische Funktion der Distanzierung (1441) | 5. Der Abschied von der Texthermeneutik (1446) | 6. Epilog (1448)

Ricœur führt – im Rahmen seiner kurzlebigen *herméneutique centrée sur le texte* – den Begriff der »Distanzierung« ein, um seinen Ansatz von demjenigen Gadamers (und Heideggers) abzugrenzen. Dabei ist zu beachten, *auf welcher Ebene* dieser Begriff eingeführt wird: es ist die Ebene einer *herméneutique fondamentale*, nicht die Ebene der *Epistemologie* (diese bildet nur den *Entdeckungszusammenhang* der Distanzierung). Ricœur siedelt die Distanzierung »im Herzen der Geschichtlichkeit der menschlichen Erfahrung« an. Sie ist »konsubstantiell« mit der »Zugehörigkeit« Gadamers (bzw. dem »In-der-Welt-Sein« Heideggers). Die für Ricœur »originärste« und zugleich »verborgenste« *Dialektik von Zugehörigkeit und Distanzierung* ist die Basis für alle weiteren »Dialektiken« im Bereich der Hermeneutik. Die für Ricœur so bedeutsame und in immer neuen Versionen »durchdeklinierte« *epistemologische* Dialektik von Erklären und Verstehen ist nur *eine* der möglichen Konsequenzen dieser »fundamentalhermeneutischen« (also letztlich ontologischen) Dialektik von Zugehörigkeit und Distanzierung. Die Beachtung der Rolle der Distanzierung innerhalb dieser »*onto-epistemologischen* Hermeneutik« (Johann Michel) ist die Bedingung für eine sachgerechte Beurteilung der Frage, worin der originäre Beitrag Ricœurs zur Geschichte der neueren Hermeneutik besteht.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1. Einleitung: eine philosophische Hermeneutik innerhalb einer hermeneutischen Philosophie

Es hat sich eingebürgert, die Philosophie Paul Ricœurs global als »hermeneutische Phänomenologie« zu bezeichnen. Darüber drohte in Vergessenheit zu geraten, dass der Ursprung des Hermeneutisch-Werdens der Phänomenologie keineswegs bei Paul Ricœur, sondern natürlich bei Martin Heidegger zu suchen ist. Jean Grondin hat dieses Bild in seinem Aufsatz *Ricœur a-t-il d'abord introduit l'herméneutique comme une variante de la phénoménologie?*[1] zurechtzurücken versucht.

Trotzdem hat diese Charakterisierung natürlich ihre – begrenzte – Berechtigung. Don Ihde, der mit seinem Buch *Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricœur*[2] erheblichen Anteil daran hatte, dass diese Bezeichnung zum Markenzeichen der Philosophie Ricœurs geworden ist, hat gezeigt, dass schon in Ricœurs erstem Hauptwerk *Le Volontaire et l'involontaire* – also schon vor der eigentlichen hermeneutischen Wende der Philosophie Ricœurs, die mit der *Symbolik des Bösen* beginnt – Spuren eines hermeneutischen Denkens zu finden sind.

Innerhalb seiner – zumindest seit der *Symbolik des Bösen* – durchgängig hermeneutisch getönten Philosophie lässt sich eine Periode abgrenzen, in der er sich intensiv mit einer Thematik befasst, die man als »Hermeneutik im engeren Sinn« bezeichnen könnte. Diese philosophische Hermeneutik im engeren Sinn lässt sich am ehesten dadurch charakterisieren und abgrenzen, dass man die Namen ihrer großen Protagonisten aufzählt: es sind dies Schleiermacher, Dilthey und Gadamer (Heidegger ist hier bewusst nicht genannt). Von der »klassischen Hermeneutik« unterscheidet sich diese »moderne Hermeneutik« dadurch, dass es in ihr nicht mehr nur um das Aufstellen von Regeln für das richtige Verständnis innerhalb eines bestimmten

1 J. Grondin, *Ricœur a-t-il d'abord introduit l'herméneutique comme une variante de la phénoménologie?*, in: *Studia Phaenomenologica 13* (2013), 97–116.

2 D. Ihde, *Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricœur*, Evanston 1971. Ihde war sich übrigens sehr wohl bewusst, dass Heidegger schon vor Ricœur eine Art »hermeneutischer Phänomenologie« entworfen/konzipiert hat: »I am not unaware of the fact that Martin Heidegger formulated what might be called a hermeneutic phenomenology even prior to Ricœur« (ebd., 4).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sachgebiets (Bibel, Rechtstexte, literarische Texte) geht, sondern – sachgebietsübergreifend – um das »Verstehen überhaupt«. Es geht um eine *allgemeine* Theorie der Interpretation, nicht um spezifische methodische Regeln für einen bestimmten Sachbereich.

Von einer »hermeneutischen Philosophie« im Sinne Heideggers unterscheidet sie sich dadurch, dass sie weiterhin an Methodenfragen und an Fragen der Epistemologie interessiert bleibt. Natürlich sind die Grenzen schwer zu ziehen, vor allem was Gadamer betrifft, den man – trotz des bekannten Untertitels von *Wahrheit und Methode* – mit gutem Recht auch einer hermeneutischen Philosophie zuordnen kann.

Ricœur hat das Projekt einer philosophischen Hermeneutik im engeren Sinn vor allem in seinen ersten »amerikanischen Jahren«, also etwa in der Zeit von 1970 bis 1977, verfolgt. Gleichzeitig oder fast gleichzeitig arbeitete Ricœur noch an einer Reihe weiterer Projekte: seiner Theorie der Metapher, einer Handlungstheorie, einer Theorie der Einbildungskraft und des sozialen Imaginären (Ideologie und Utopie) sowie an Grundlagenfragen der biblischen Exegese.

2. Eine Texthermeneutik ohne Distanzierung

Den Auftakt von Ricœurs *herméneutique centrée sur le texte*[3] bilden die 1970 bzw. 1971 veröffentlichten programmatischen Artikel *Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et comprendre*[4] und *The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text*[5]. Sie markieren den Beginn

3 P. Ricœur, *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique*, in: F. Bovon, G. Rouiller (éd.), *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*, Neuchâtel 1975, 216–228, hier: 217; auch in: P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986 [=TA], 119–133, hier: 120.

4 P. Ricœur, *Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et comprendre*, in: R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl (Hg.), *Hermeneutik und Dialektik. FS f. H.–G. Gadamer. Bd. 2*, Tübingen 1970, 181–200; auch in: TA, 137–159.

5 P. Ricœur, *The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text*, in: *Social Research 38,* nr. 3 (1971), 529–562; in leicht veränderter Form auch in: ders., *From Text to Action. Essays in Hermeneutics, II*, Evanston, Ill., 1991, 144–167 [=FTA]. Auf die erste Version wird im Folgenden mit der vollen Nennung des Aufsatztitels verwiesen; auf die zweite mit der Sigle dieses Bandes.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von Ricœurs »textual turn«[6], seiner Hinwendung zu einer um den Begriff des Textes zentrierten Hermeneutik. Die heuristische Idee des Aufsatzes *Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et comprendre* ist, dass der Siegeszug der strukturalen Textwissenschaft eine neue Epoche der Hermeneutik einläute. Dies deshalb, weil mit der strukturalen Textanalyse eine nicht mehr am Erkenntnisideal der Naturwissenschaften orientierte erklärende Verfahrensweise in den ureigensten Bereich der Hermeneutik, nämlich der Textinterpretation, Einzug gehalten habe. Das habe gravierende Konsequenzen für das Verhältnis von Erklären und Verstehen: es sei nunmehr nicht mehr möglich, in der Manier von Dilthey das *Erklären* ausschließlich den Naturwissenschaften zuzuordnen, während für den Bereich der Geisteswissenschaften, also für den Bereich von Texten, Handlung und Geschichte, das *Verstehen* die spezifische Erkenntnisweise darstelle. Erklären und Verstehen können einander nicht mehr entgegengesetzt werden.

Der Text spielt dabei eine paradigmatische Rolle: einerseits ist er der Entdeckungszusammenhang für die Einsicht, dass Erklären und Verstehen einander nicht entgegengesetzt werden dürfen, andererseits ist der Begriff des Textes auch der Schlüssel für eine neue, sachgerechtere Bestimmung des Verhältnisses von Erklären und Verstehen. Aufbauend auf Elementen, die von der Linguistik (die Unterscheidung von *langue* und *parole*), der analytischen Philosophie (Freges Unterscheidung von *Sinn* und *Referenz*) und der Phänomenologie Husserls (die *Idealität* des Sinns) geborgt sind, entwirft Ricœur seinen Begriff des Textes: der Text gehört auf die Seite der *parole* – bzw. des *discours*, wie Ricœur im Anschluss an den Sprachgebrauch von E. Benveniste gerne schreibt – und nicht der *langue*, er hat nicht nur einen *Sinn* sondern auch eine *Referenz*, einen Wirklichkeitsbezug, und er fixiert nicht das flüchtige *Ereignis*

6 Ich übernehme diesen Ausdruck von Richard Kearney, der – vor dem Hintergrund seines Projekts »carnal hermeneutics« – diesen Schritt Ricœurs (den er allerdings schon in den 60er Jahren beginnen lässt) bedauert: »After the ›textual turn‹ in the 1960s, we witness a surprising (and I believe regrettable) rift between a hermeneutics of texts, on the one hand, and a phenomenology of affectivity, on the other.« (R. Kearney, *Thinking the Flesh with Paul Ricœur*, in: S. Davidson, M.-A. Vallée [eds.], *Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricœur. Between Text and Phenomenon*, Switzerland 2016, 31–40, hier: 33.)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Rede, sondern dessen *Sinn*. Die Schlüsselbegriffe[7] von Ricœurs Theorie des Textes sind »Autonomie des Textes«, »Textwelt« und »Werk«-Charakter des Textes: *Autonomie des Textes*: damit ist die Unabhängigkeit des Textsinnes (dessen, was der Text sagt) von der Intention des Autors, von seiner Entstehungssituation und vom Verständnis des ursprünglichen Adressatenkreises gemeint. Nicht was der Autor »sagen wollte«, was er »gemeint« hat, zählt, sondern das, was der Text tatsächlich sagt (FTA, 148).

Textwelt: die Referenz des Textes, das, worüber der Text spricht, ist nicht mehr die von den Dialogpartnern geteilte Situation, sondern »a possible world and […] a possible way of orientating oneself within it«.[8] Es geht also im letzten nicht um die »*hinter* dem Text« verborgene Intention des Autors, sondern um den »*vor* dem Text« (FTA, 165) entfalteten *Entwurf von Welt*. Aufgrund von Texten hat der Mensch eine »Welt« und nicht bloß eine »Situation« (oder »Umwelt«, wie Ricœur manchmal im Anschluss an Gadamer sagt; FTA, 149).

Der Text als *Werk* hat drei Hauptmerkmale[9]: (1) er ist mehr als eine Aneinanderreihung von Sätzen, er ist ein strukturiertes Ganzes, anders gesagt: er hat eine innere Architektur; (2) er wird hervorgebracht – »produziert« – gemäß gewisser kodifizierter Formen (literarischer Gattungen); (3) durch seinen – jeweils einzigartigen – »Stil« trägt er die Signatur des Individuellen.

Was die Auslegung, die *Interpretation*, von Texten anlangt, gilt: (strukturales) Erklären und Verstehen stehen nicht in Konkurrenz zueinander (auch wenn der Strukturalismus mit dem Anspruch angetreten war, das »subjektive« Verstehen-Wollen der Hermeneutik durch das »objektive« Verfahren der strukturalen Analyse zu ersetzen). Das Erklären kann das Verstehen nicht ersetzen. Umgekehrt lässt sich der Alleinzuständigkeitsanspruch der Hermeneutik in Bezug auf die Interpretation von Texten nicht aufrechterhalten.

---

7 Diese »Schlüsselbegriffe« befinden sich in *Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et comprendre* und *The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text* teilweise noch *in statu nascendi*. Deswegen wird im Folgenden teilweise auch auf spätere Texte zurückgegriffen.

8 Ricœur, *The Model of the Text*, 558.

9 Eine prägnante Zusammenfassung des *Werk*-Charakters des Textes findet sich in: P. Ricœur, *La métaphore vive*, Paris 1975, 277 [=MV].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ricœur fasst die Interpretation als Prozess, der von einem ersten naiven Verstehen über erklärende (»objektivierende«) Verfahren (die strukturale Analyse, aber auch ideologiekritische und psychoanalytische Interpretationsmodelle) zur »Aneignung« (*appropriation*) führt. In der *Aneignung* vollendet sich das Verstehen. Der »hermeneutische Bogen«[10] spannt sich also vom Verstehen über das Erklären zum Verstehen (einem »Verstehen zweiter Ordnung«, sozusagen). Wichtig ist, dass das Verstehen auf das Erklären angewiesen ist, weil nur dieses die »Textwelt« (bzw. »Welt des Werkes«, wie Ricœur später präzisiert) freilegen kann, die angeeignet wird (deshalb gilt: »Mehr erklären heißt besser verstehen«[11]). Das Korrelat der Aneignung ist die »Textwelt«. Ricœur verwendet große Mühe darauf, klarzustellen, dass – entgegen dem dem Wort »Aneignung« anhaftenden Beiklang – es hier nicht darum geht, dass sich ein souveränes Subjekt des Textsinnes »bemächtigt«, sondern dass es sich eher darum handelt, sich dem Text »auszusetzen«. Der Leser wird durch den Text verwandelt: an die Stelle des narzisstischen Ego tritt – durch die in der Aneignung vollzogene Konfrontation mit der Textwelt – ein »Selbst«[12].

Fazit: Ein angemessener Begriff des Textes (und der Textinterpretation) gestattet es, das Ausgangsdilemma – die Dichotomie von Erklären und Verstehen – zu überwinden.

In *The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text* weitet Ricœur den bisherigen Grundgedanken aus. Er beansprucht, dass seine bezüglich des Textes angestellten Überlegungen auch auf den Gegenstand der Sozialwissenschaften, der Handlung, übertragen werden können, da man ja die *Handlung als Quasi-Text* ansehen könne[13]. So beginnt die Bewegung »du texte à l'action« – überspitzt

10 TA, 155/FTA, 164.

11 Diese prägnante – und oft aufgegriffene – Formel hat Ricœur erst später formuliert: P. Ricœur, *Temps et récit. Tome I*, Paris 1983, 12, sowie P. Ricœur, *De l'interprétation*, in: TA, 11–35, hier: 22.

12 P. Ricœur, *Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth 1976, 94 f.

13 Odo Marquard glaubt hier eine »Rache der Hermeneutik an der Handlungstheorie des Textes zu erblicken: »Freilich: seit die Speech-Act-Theorie nahelegte, Texte als Handlungen zu begreifen – vgl. K. Stierle, *Text als Handlung*, München 1977 –, musste es alsbald zum Versuch der Umkehrthese kommen: Handlungen als Texte zu begreifen; das unternimmt Ricœur: *Ricœurs Texttheo-*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

formuliert: *weg* vom Text, *hin* zur Handlung –, die zur Folge haben wird, dass der Textbegriff seine Sonderstellung verliert.

Mit dieser für das Dilemma von Erklären und Verstehen gefundenen Lösung haben wir zwar einige bedeutsame Bausteine (Textbegriff, Theorie der Interpretation, Ausweitung auf den Gesamtbereich der Geisteswissenschaften), aber wir haben noch keine ausgearbeitete philosophische Hermeneutik.

Das ändert sich mit dem *Cours sur l'herméneutique*[14]. Der *Cours sur l'herméneutique* ist der Text einer von Ricœur im Wintersemester 1971/72 am *Institut Supérieur de Philosophie* der *Université Catholique de Louvain* gehaltenen Vorlesung über Hermeneutik. Dieser Text, der zunächst nur in hektographierter Form in der Bibliothek der *Université Catholique de Louvain* und in den Archiven des *Fonds Ricœur* in Paris konsultiert werden konnte, ist inzwischen dank der Editionsarbeit[15] von Daniel Frey und Marc-Antoine Vallée über die Internetseite des *Fonds Ricœur* frei zugänglich. Er lässt erahnen, wie jenes von Ricœur (vielleicht) geplante *Handbook on Hermeneutics*[16] ausgesehen hätte, wenn er es denn geschrieben hätte[17].

---

rie der Handlung ist die Rache der Hermeneutik an der Handlungstheorie des Textes.« (O. Marquard, *Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist*, in: M. Fuhrmann, H. R. Jauß, W. Pannenberg [Hg.], *Text und Applikation. Theologie, Jurisprudenz und Literaturwissenschaft im hermeneutischen Gespräch*, München 1981, 581–589, hier: 581; Hervorhebung OM.) Ich denke nicht, dass dies in Bezug auf Ricœur zutrifft. Bei seiner Suche nach einem »new equilibrium between saying and doing« – P. Ricœur, *Foreword*, in: Ihde, *Hermeneutic Phenomenology*, XIII–XVII, hier: XIV – widmet er dem Gedanken, das »Sagen« sei als ein »Tun« zu begreifen, erstaunlich wenig Aufmerksamkeit, und dies obwohl er hervorhebt, der »Text als Werk« sei als Ergebnis einer *Poiesis* im aristotelischen Sinn zu betrachten, und obwohl er selber Sätze formuliert wie: »Que *fait*-on, en effet, quand on parle? On *fait* plusieurs choses à plusieurs niveaux« (Ricœur, *La métaphore vive*, 96; Hervorhebung FP).

14 P. Ricœur, *Herméneutique. Cours professé à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain 1971–1972.* Édition électronique établie par D. Frey et M.-A. Vallée, Louvain 2013 [=H71/2]; omekas.obspm.fr/s/psl/ark:/18469/mx9z, abgerufen am 26.6.2020.

15 Zu den Hintergründen der Editionsarbeit siehe: D. Frey, M.-A. Vallée, *Note sur cette édition*, in: Ricœur, H71/2, 5–7.

16 Siehe R. Lechner, *Editor's Note*, in: *Philosophy Today 17*, no. 2–4 (1973), 87.

17 Auch für Jean-Marc Tétaz ist dieser Text die größtmögliche Annäherung an eine »présentation synthétique de sa conception de l'herméneutique, que Ricœur n'a jamais publiée« (J.-M. Tétaz, *Introduction*, in: P. Ricœur, *Cinq études*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Text beginnt mit einer »Arbeitsdefinition« des »Problems der Hermeneutik«: »Das hermeneutische Problem betrifft die Natur des Verstehens in seiner Beziehung zur Interpretation von Texten«[18] und ist in drei Hauptteile gegliedert: »Teil 1: Das Objekt der Hermeneutik: die Theorie des Textes« (*L'objet de l'herméneutique: théorie du texte*), »Teil 2: Theorie der Interpretation: Grundlagenprobleme« (*La théorie de l'interprétation: problèmes de fondement*) – darin verbirgt sich *de facto* Ricœurs Rekonstruktion der Geschichte der Hermeneutik –, und »Teil 3: Methodologie der Interpretation« (*Méthodologie de l'interprétation*).

Die Vorlesung umfasst also alles, was zu einer ausgearbeiteten philosophischen Hermeneutik gehört. Interessant ist allerdings, was (noch) *nicht* enthalten ist: bei der Geschichte der Hermeneutik (Schleiermacher – Dilthey – Heidegger) fehlt Hans-Georg Gadamer – und dies obwohl Ricœur im Kapitel *Appropriation*[19] ausführlich Gadamers Phänomenologie des Spiels in *Wahrheit und Methode* referiert und sich kreativ zu eigen macht und sich auch an anderer Stelle – im Zusammenhang der Besprechung von Diltheys Hermeneutik (H71/2, 63–65) – intensiv mit Gadamer auseinandersetzt.

Und (wohl damit zusammenhängend): es fehlt – zumindest als *Terminus technicus* – der Begriff der *Distanzierung*. Dies lässt wohl den Schluss zu, dass die Einführung des Begriffs der Distanzierung eng damit zusammenhängt, dass sich Ricœur zu dieser Zeit intensiv mit Gadamers *Wahrheit und Methode* befasst hat – bzw. befassen musste[20].

---

herméneutiques. Textes publiés aux Éditions Labor et Fides entre 1975 et 1991, Genève 2013, 7–18, hier: 7).

18 »Le problème herméneutique concerne la nature de l'acte de comprendre en rapport à l'interprétation des textes« (Ricœur, H71/2, 8).

19 Dieses Kapitel aus dem *Cours* wurde Jahre später veröffentlicht als: P. Ricœur, *Appropriation* [1981], in: P. Ricœur, *Hermeneutics and the Human Sciences.* Edited, translated and introduced by J. B. Thompson, Cambridge/MA 2016, 144–156; auch in: M. J. Valdés, *A Ricœur Reader: Reflection and Imagination*, Toronto and Buffalo 1991, 86–98. Ricœur hat verschiedene Abschnitte aus dem *Cours* in anderen Veröffentlichungen »verwertet«.

20 Ricœur hatte schon im Jahr 1964 bei Hans-Georg Gadamer angefragt, ob er eine französische Übersetzung von *Wahrheit und Methode* im Rahmen seiner neu ins Leben gerufenen Reihe *L'ordre philosophique* veröffentlichen dürfe. Das Projekt zog sich lange hin, unter anderem, weil Gadamer mit der Übersetzung von Étienne Sacre (dem Ricœur diese Aufgabe anvertraut hatte) nicht einverstanden

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Frage nach der Frage, auf die die Distanzierung die Antwort ist

Es sind zwei 1973 in der Zeitschrift *Philosophy Today* erschienene Artikel, die für die Einführung des Begriffs der Distanzierung von entscheidender Bedeutung sind: *The Task of Hermeneutics*[21] und *The Hermeneutical Function of Distanciation*[22]. Anders als es der Titel des ersten Aufsatzes (*The Task of Hermeneutics*) vermuten lässt, geht es darin – wie im Teil zwei des *Cours* (*La théorie de l'interprétation: problèmes de fondement*), auf dem große Teile des Artikels beruhen – um die Geschichte der neueren Hermeneutik, diesmal allerdings bis Gadamer reichend. Wie Gadamer – aber im

war. Außerdem verlangte der Verlag maßgebliche Kürzungen. Um das Projekt nicht ganz scheitern zu lassen, erklärte sich Ricœur bereit, die geforderten Kürzungen vorzunehmen und die Übersetzung von Étienne Sacre durchzusehen und zu überarbeiten – eine Arbeit, die ihn im ganzen Sommer 1973 mehrere Stunden täglich in Anspruch nahm (F. Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, Paris 1997, 395). Die ganze leidvolle Geschichte dieses Projekts bis zum Erscheinen der ersten (unvollständigen) Übersetzung im Jahr 1986 und dem Erscheinen der zweiten – diesmal vollständigen – Übersetzung im Jahr 1996 hat Jean Grondin in seinem Vorwort zu dem von ihm herausgegebenen Briefwechsel zwischen Gadamer und Ricœur dokumentiert: H.-G. Gadamer, P. Ricœur, *Correspondance/Briefwechsel 1964–2000.* Transcription, édition, traduction et avant-propos par Jean Grondin, in: *Studia Phaenomenologica 13* (2013), 51–93.

21 P. Ricœur, *The Task of Hermeneutics,* in: *Philosophy Today 17,* nr. 2–4 (1973), 112–128; in leicht veränderter Form auch in: FTA, 53–74. Auf Französisch erschien der (von der Originalfassung leicht abweichende) Text – wie übrigens auch der nachfolgende Text *The Hermeneutical Function of Distanciation* – zunächst in einem der biblischen Exegese gewidmeten Sammelband: P. Ricœur, *La tâche de l'herméneutique*, in: F. Bovon, G. Rouiller (éd.), *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*, Neuchâtel 1975, 179–200; unter dem Titel: *La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey* wurde er dann auch in den Sammelband *Du texte à l'action* aufgenommen: P. Ricœur, *La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey*, in: ders., TA, 75–100.

22 P. Ricœur, *The Hermeneutical Function of Distanciation*, in: *Philosophy Today 17*, nr. 2–4 (1973), 129–141; in nicht unerheblich veränderter Form auch in: FTA, 75–88. Französische Version: P. Ricœur, *La fonction herméneutique de la distanciation*, in: TA, 101–117. Der englische Originaltext (in *Philosophy Today*) wird im Folgenden mit vollständigem Titel zitiert.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Unterschied zu Heidegger[23] – geht es Ricœur um eine Geschichte des »hermeneutischen Problems«. Man könnte – mit einem von Odo Marquard geborgten Ausdruck – vielleicht sagen, dass diese Geschichte der Hermeneutik bzw. des »hermeneutischen Problems« der Ausarbeitung der »Frage nach der Frage, auf die der Begriff der Distanzierung die Antwort ist« dient. Insofern scheint der Titel »Die Aufgabe der Hermeneutik« durchaus passend[24].

Zwei Bewegungen kennzeichnen nach Ricœur die Geschichte der neueren Hermeneutik: eine Bewegung der *Entregionalisierung* (von Schleiermacher bis Dilthey) und eine Bewegung der *Radikalisierung* (von Dilthey bis Heidegger und Gadamer). In einem ersten Schritt wendet sich Ricœur also unter dem thematischen Stichwort »Entregionalisierung« Schleiermacher und Dilthey zu[25].

Indem er das in verschiedene Disziplinen (vor allem biblische Exegese und Philologie klassischer Texte) zersplitterte Feld der Textinterpretation unter der einheitlichen Problematik des Verstehens sprachlicher Äußerungen zusammenfasste, wurde *Schleiermacher* zum Vater der neueren – philosophischen – Hermeneutik. Aus einzelnen regionalen Hermeneutiken wird bei ihm eine einzige allgemeine Hermeneutik. Zugleich verortet Ricœur bei ihm eine erste Gestalt des »hermeneutischen Problems«. Sie betrifft das Verhältnis zwischen »grammatischer« (allgemeine Merkmale der Sprache betreffender) und »psychologischer« (auf den individuellen Genius des Autors abzielender) Interpretation, das bei Schleiermacher letztlich ungeklärt geblieben sei.

---

23 Darauf weist Eileen Brennan in ihrem Artikel *The History of Hermeneutics* hin in: N. Keane, C. Lawn (eds.), *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, Blackwell 2017, 11–21, hier: 11.

24 Jean Greisch hat in seiner Studie *Le Cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien* diesem Aufsatz eine ausführliche Analyse gewidmet. Allerdings liegt der Fokus seiner Interpretation nicht auf der Frage, wie bzw. auf welcher Ebene Ricœur den Begriff der Distanzierung einführt und welche Konsequenzen dies hat: J. Greisch, *Le Cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris 2000, 68–71.

25 Christian Berner kommentiert diesen Schritt folgendermaßen: »[…] was Ricœur bei Schleiermacher und Dilthey sucht, ist eine Theorie der Interpretation, die den Text zum Paradigma erhebt«. Im Originaltext: »[…] ce que Ricœur cherche chez Schleiermacher et Dilthey, […] c'est une théorie de l'interprétation qui érige le texte en paradigme«. (C. Berner, *La méthode herméneutique. Ricœur lecteur de Schleiermacher et de Dilthey*, in: G. Marmasse, R. Picardi [éd.], *Ricœur et la pensée allemande. De Kant à Dilthey*, Paris 2019, 255–271, hier: 271.)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bei *Dilthey* – mit dem sich die Entregionalisierung der Hermeneutik durch den Einbezug von Handlung und Geschichte vollendet – bekommt das hermeneutische Problem ein neues Gesicht: es betrifft nun nicht mehr das Verhältnis zwischen eher »subjektiven« und eher »objektiven« Verfahren der Textinterpretation, sondern das Verhältnis zwischen dem »Erklären« der Naturwissenschaften und dem »Verstehen« der Geisteswissenschaften – für Ricœur die zentrale Aporie der Hermeneutik: »Dilthey's work, even more than Schleiermacher's, brings to light the central aporia of a hermeneutics that subsumes the understanding of texts to the law of understanding of another person who expresses himself therein. If the enterprise remains fundamentally psychological, it is because it stipulates as the ultimate aim of interpretation, not *what* a text says, but *who* says it« (FTA, 62; Hervorhebung durch Ricœur).

Der zweite Schritt betrifft – unter dem Stichwort »Radikalisierung« – Heidegger und Gadamer.

Die »Radikalisierung« der Hermeneutik durch *Heidegger* besteht im Wesentlichen in einer »Ontologisierung«, die zugleich eine »Entpsychologisierung« einschließt. »[…] Instead of asking, how do we know? it will be asked, what is the mode of being of that being who exists only in understanding?« (FTA, 64) War für Dilthey das Verstehen *eine* neben anderen Formen des Erkennens, so kehrt sich jetzt das Verhältnis um: das Erkennen wird zu einer sekundären, abgeleiteten Form des Verstehens. Dieses steht nunmehr für die Gesamtheit des Weltverhältnisses des »Daseins«, für das gesamte »In-der-Welt-Sein« des Menschen. An die Stelle der Epistemologie tritt die Ontologie. Das bedeutet auch eine »Entpsychologisierung«: »The question of the *world* takes the place of the question of the *other*. In thereby making understanding *worldly*, Heidegger *depsychologizes* it« (FTA, 66; Hervorhebung durch Ricœur).

Damit verschwindet nicht nur die Entgegensetzung von erkennendem »Subjekt« und zu erkennendem »Objekt«, sondern auch das bisherige »Problem« der Hermeneutik, der Gegensatz von Erklären und Verstehen: zwischen dem abgeleiteten Modus des Erklärens (und des Erkennens überhaupt) und dem ihm ermöglichend vorausliegenden Verstehen kann es kein Konkurrenzverhältnis geben. Allerdings wird nach Ricœur das Problem nicht aufgelöst, sondern nur verschoben: »[…] the aporia is not resolved but merely displaced elsewhere and thereby aggravated. It is no longer between

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

two modalities of knowing *within* epistemology, but it is *between* ontology and epistemology taken as a whole« (FTA, 69; Hervorhebung durch Ricœur).

Es ist der *Rückweg* von der Ontologie zur Epistemologie, der Probleme macht:

»With Heidegger's philosophy, we are always engaged in going back to the foundations, but we are left incapable of beginning the movement of return which would lead from the fundamental ontology to the properly epistemological question of the status of the human sciences« (FTA, 69).

Die entscheidende, für Ricœur bei Heidegger ungelöst gebliebene Frage lautet: »[…] *how can a question of* critique *in general be accounted for within the framework of a fundamental hermeneutics?*« (FTA 69; Hervorhebung durch Ricœur.) *Gadamer* repräsentiert für Ricœur die Synthese der beiden Bewegungen von Ent-regionalisierung und Radikalisierung/Ontologisierung. Er geht insofern über Heidegger hinaus, als sich bei ihm Anzeichen dafür finden, dass er sich auf den – bei Heidegger fehlenden – »Rückweg« von den ontologischen Fundamenten zur Epistemologie der Geisteswissenschaften machen will. Allerdings impliziere die methodische Orientierung der Geisteswissenschaften für Gadamer unausweichlich eine »Entfremdung«, die unvermeidlich die Zerstörung der primordialen Beziehung der »Zugehörigkeit« mit sich bringe. Es sei eine Frage, ob Gadamers Werk nicht eher »Wahrheit ODER Methode« anstatt »Wahrheit UND Methode« heißen sollte, denn:

»[…] either we adopt the methodological attitude and lose the ontological density of the reality we study, or we adopt the attitude of truth and must then renounce the objectivity of the human sciences« (FTA, 75).

So mündet Ricœurs Darstellung der Hermeneutik Gadamers schließlich in die Frage (sie klingt ähnlich wie die zuvor an Heidegger gestellte): »[…] *how is it possible to introduce a critical instance into a consciousness of belonging that is expressly defined by the rejection of distanciation?*« (FTA, 73) *Das* ist die Frage, auf die die Ricœur'sche Konzeption der Distanzierung die Antwort sein will.

Es ist wichtig zu verstehen, *auf welcher Ebene* diese Frage gestellt wird: es ist *nicht* – wie bei der Frage nach dem Verhältnis von Erklären und Verstehen – die Ebene der *Epistemologie*, sondern die

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ebene der *herméneutique fondamentale*[26], also die Ebene der fundamentalen Wirklichkeitserfahrung des Menschen.

4. Die hermeneutische Funktion der Distanzierung

Wie lässt sich der Gegensatz zwischen Heideggerʻscher (und Gadamerʻscher) *Wahrheit* und Diltheyʻscher *Methode* überwinden? Ricœur rekurriert auf seine »Texthermeneutik«, um der »Alternative zwischen Verfremdung und Zugehörigkeit« – mithilfe eines »positiven und produktiven Begriffs der Distanzierung« – zu entkommen (FTA, 76). Der Text »bezeugt« (*testifies; témoigne*) die »positive und produktive Funktion der Distanzierung *im Herzen der Geschichtlichkeit der menschlichen Erfahrung*« (FTA, 76; TA, 102; Hervorhebung FP).

»In my view, the text is much more than a particular case of intersubjective communication: it is the paradigm of distanciation in communication. As such, it displays a fundamental characteristic of the very historicity of human experience, namely, that it is communication in and through distance« (FTA, 76).

Die Distanzierung ist also im »Herzen der Geschichtlichkeit der menschlichen Erfahrung« am Werk. Es ist ein grundlegendes Merkmal eben dieser Geschichtlichkeit der menschlichen Erfahrung, Kommunikation »in und durch Distanz« zu sein. Und deshalb ist die Distanzierung nicht nur und nicht primär etwas, das im Akt des Verstehens überwunden werden müsste, sondern etwas, das das Verstehen überhaupt erst ermöglicht: »›Distanciation‹ is not only what understanding must conquer, but also its condition.«[27] »Auf allen Ebenen der Analyse« ist die Distanzierung die »Bedingung des

26 Ricœur hat diesen Ausdruck meines Wissens erstmals 1965 in dem für seine Verhältnisbestimmung zur »Hermeneutik« Heideggers (und für seine Sicht des Verhältnisses von Phänomenologie und Hermeneutik) wichtigen Aufsatz *Existence et herméneutique* gebraucht: P. Ricœur, *Existence et herméneutique*, in: ders., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969, 7–28, hier: 14.

27 Ich halte mich hier an den Originaltext *The Hermeneutical Function of Distanciation* in *Philosophy Today*, 133. In der französischen Version (TA, 112) – und den ihr folgenden Rückübersetzungen ins Englische (FTA, 84) – steht hier anstelle von »distanciation« sinnverfälschend »Verfremdung«.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verstehens«[28] (TA, 117; FTA, 88). Das »dekliniert« Ricœur auf den verschiedenen Ebenen der Analyse durch:

1. Die »allererste« Distanzierung ist – noch vor aller Verschriftlichung – die »Distanzierung des Sagens im Gesagten« (*the distanciation of the saying in the said*; *la distanciation du dire dans le dit* – FTA, 78 bzw. TA, 105). Sie beruht auf der für jeden *discours*, für jede Rede überhaupt, grundlegenden Dialektik von *Sinn* und *Ereignis*, von *évènement* und *sens*.
2. Eine weitere Modalität der Distanzierung liegt in der semantischen Autonomie des Textes, der »dreifachen Distanzierung« vom Autor, von der ursprünglichen Situation und dem ursprünglichen Adressatenkreis[29].
3. Mit der »Referenz« poetischer Texte kommt eine weitere Form der Distanzierung ins Spiel. Diese besteht in der »Textwelt«, im »Entwurf einer Welt, die ich bewohnen und in die hinein ich meine ureigensten Möglichkeiten entwerfen kann« (TA, 115; FTA, 86). Diese Textwelt poetischer Texte ist aber eine »Referenz zweiter Ordnung«. Sie setzt die Zerstörung, die Distanzierung von der »Referenz erster Ordnung«, die sich – in der gewöhnlichen, deskriptiven Rede – auf die manipulierbare Welt unserer Alltagserfahrung bezieht, voraus. Diese Distanzierung bezeichnet Ricœur als die »Distanzierung des Wirklichen von sich selbst« (*distanciation of the real from itself*; FTA, 86).
4. Zu dieser kommt schließlich noch »die letzte und grundlegendste Distanzierung« hinzu, »die Distanzierung des Subjekts von sich selbst«[30]. Sie ist verbunden mit dem dritten Zentralbegriff der Texthermeneutik Ricœurs, dem der Aneignung. In der Aneignung, die keineswegs als Aufhebung der Distanzierung, sondern als »understanding at and through distance« zu verstehen ist, geschieht nämlich eine Verwandlung des »Ego«, die ein Moment

28 Dieser Satz steht nicht im Originaltext, sondern nur in der französischen Version (und den ihr folgenden Rückübersetzungen ins Englische).

29 »Such is the triple distanciation introduced by writing: (1) distanciation from the author; (2) from the situation of discourse; (3) from the original audience.« (Nur im Originaltext: *The Hermeneutical Function of Distanciation*, 134.)

30 »But we have not yet spoken of the last and most fundamental distanciation, that which adheres to the act of writing as well as to the act of reading – the distanciation of the subject from himself.« (Nur im Originaltext: *The Hermeneutical Function of Distanciation*, 141.)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> der Distanzierung in der Beziehung des Selbst zu sich selbst einschließt: »As reader, I find myself only by losing myself [...]. If that is true, then the concept of ›appropriation‹, to the extent that it directed against Verfremdung, demands an internal critique. For the metamorphosis of the ego...implies a moment of distanciation in the relation of self to itself; hence understanding is as much disappropriation as appropriation« (FTA, 88).

Dies hat die bedeutsame Konsequenz, dass es nicht länger möglich ist, einen Gegensatz zwischen Hermeneutik und Ideologiekritik zu konstruieren: »A critique of the illusions of the subject, in a Marxist or a Freudian manner, therefore can and must be incorporated into self-understanding« (FTA, 88). Diesen Ansatz hat Ricœur in seinem Aufsatz *Herméneutique et critique des idéologies*[31] (und eine Reihe weiterer Artikel) entfaltet. Indem Ricœur die Funktion der Distanzierung als Bedingung des Verstehens auf den verschiedenen Ebenen – von der »allerersten« bis zur »grundlegendsten« Form der Distanzierung – aufzeigt, konkretisiert und vertieft er den Begriff der Distanzierung. Allerdings droht dadurch auch die Frage aus dem Blickfeld zu geraten, zu deren Beantwortung der Begriff der Distanzierung eingeführt worden war: »How is it possible to introduce a critical instance into a consciousness of belonging that is expressly defined by the rejection of distanciation?«

Es ist dieser Aspekt, der in *Phénoménologie et herméneutique*[32] noch einmal aufgenommen und vertieft wird. In diesem Aufsatz plädiert Ricœur für die wechselseitige Verwiesenheit von Phänomenologie und Hermeneutik. Die – auf die Phänomenologie »aufgepfropfte« – Hermeneutik bleibt dauerhaft auf die Phänomenologie als ihre »unüberholbare Voraussetzung« verwiesen. Und umgekehrt kann sich die Phänomenologie nicht konstituieren, ohne eine hermeneutische Voraussetzung zu machen. Mit dem Bild der »Aufpropfung« (*greffe*)[33] greift Ricœur auf eine Metapher zurück, die er schon

---

31 P. Ricœur, *Herméneutique et critique des idéologies*, in: *Archivio di Filosofia 43* (1973), 25–61; auch in: TA, 333–377.

32 P. Ricœur, *Phénoménologie et herméneutique*, in: *Phänomenologische Forschungen 1* (1975), 31–75; unter dem Titel *Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl...* auch in: TA, 39–73.

33 Vermutlich ist das Bild aus dem Römerbrief des Paulus geborgt, wo Paulus mithilfe dieser Metapher das Verhältnis von Judentum und (Heiden–)Christentum

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in dem Aufsatz *Existence et herméneutique* zur Verhältnisbestimmung von Phänomenologie und Hermeneutik verwendet hatte. Es ist hier nicht der Ort, diese These der wechselseitigen Verwiesenheit von Phänomenologie und Hermeneutik und die Angemessenheit der Metapher der Aufpropfung zu diskutieren[34]. Es geht hier nur darum, darauf zu achten, welche Rolle Text und Distanzierung bei dieser Verhältnisbestimmung spielen.

Zunächst betont Ricœur mit Gadamer, dass die »durch und durch positive Beziehung der Zugehörigkeit« die unhintergehbare Bedingung jeglichen Erkennens, jeglichen Versuches von Rechtfertigung und Begründung darstellt (TA, 45). Diese Zugehörigkeit bedarf aber – und hier kommt der Unterschied zu Gadamer ins Spiel – eines »dialektischen Korrektivs«, nämlich der »Distanzierung« (*distanciation*) (TA, 51), und diese Distanzierung ist »gleichwesentlich« (*consubstantielle*) wie die Zugehörigkeit (TA, 59). Der *Text* spielt hier eine wichtige Rolle, denn: »Die Vermittlung durch den Text ist […] das Modell einer Distanzierung, die nicht einfach eine entfremdende Distanzierung ist wie die Verfremdung [*distanciation aliénante*], die Gadamer in seinem ganzen Werk bekämpft, sondern die authentisch schöpferisch ist.«[35] Dazu muss man wissen, dass in der von Ricœur revidierten Übersetzung von *Wahrheit und Methode* der Gadamer'sche Terminus »Verfremdung« mit »distanciation aliénante« wiedergegeben wird. Dieses Zitat vereint also Ricœurs *distanciation* und Gadamers *distanciation aliénante* (Verfremdung). Man könnte paraphrasieren: es ist der *Text*, an dem offenbar wird, dass nicht jede *distanciation* eine *distanciation aliénante* ist.

Die Hermeneutik kann sich nur dann als kritische Hermeneutik konstituieren, wenn sie von der »Dialektik von Zugehörigkeit und

---

zu bestimmen versucht hat. »Nicht Du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt Dich« (Röm 11,18), lautet dort der Schlüsselsatz.

34 Marc-Antoine Vallée äußert sich dazu kritisch: »Wenn die Phänomenologie immer schon eine hermeneutische Dimension impliziert, wird dadurch die Metapher der Aufpropfung nicht durch die Idee einer wechselseitigen Voraussetzung ersetzt?« (M.-A. Vallée, *Gadamer et Ricœur. La conception herméneutique du langage*, Rennes 2012, 28).

35 Im Original: »La médiation par le texte est à cet égard le modèle d'une distanciation qui ne serait pas simplement aliénante, comme la Verfremdung (distanciation aliénante) que combat Gadamer dans toute son œuvre, mais qui serait authentiquement créatrice« (TA, 51).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Distanzierung« – jener »originärsten und zugleich verborgensten Dialektik«[36] – ausgeht: »Die Hermeneutik muss in sich selbst jenes kritische Moment, jenes Moment des Verdachts, aufnehmen, von dem ausgehend sich eine Ideologiekritik, eine Psychoanalyse usw. konstituieren. Dieses kritische Moment kann nur dann der Beziehung der Zugehörigkeit inkorporiert werden, wenn die Distanzierung gleichwesentlich [*consubstantielle*] ist wie die Zugehörigkeit.«[37]

Hier ist der Punkt, wo sich Ricœurs philosophische Hermeneutik, die über weite Strecken Gadamer folgt (zum Beispiel in Bezug auf die »Sache des Textes«, die »Aneignung«, das »wirkungsgeschichtliche Bewusstsein« und auch in Bezug auf den Gedanken der »Horizontverschmelzung«), eindeutig von derjenigen Gadamers abhebt. Man kann diesen Punkt leicht übersehen. Ein Beispiel dafür bildet der Gadamer-Spezialist Jean Grondin, der Ricœur zunächst nur einen marginalen Platz im Feld der zeitgenössischen Hermeneutik zugewiesen hat[38] (was sich inzwischen geändert hat[39]). Aber auch ausgewiesene Ricœur-Kenner wie Olivier Abel und Jérôme Porée[40] widmen diesem Punkt keine große Aufmerksamkeit. Wenn es einen spezifischen Beitrag Ricœurs zur philosophischen Hermeneutik gibt, dann liegt er hier. Das hat auch Ricœur selbst so gesehen: »Das

36 Ricœur, MV, 398 f. Ricœur, der der Dialektik von Zugehörigkeit und Distanzierung den Schlusssatz von *La métaphore vive* widmet, verweist dort auf die beiden *Philosophy Today*–Artikel von 1973 als »Auszüge« einer »anderen Arbeit« hin, aber diese »andere Arbeit« hat er nie veröffentlicht. Es blieb bei den »Auszügen«.

37 Im Original: »[…] l'herméneutique doit assumer en elle–même le moment critique, le moment du soupçon, à partir duquel se constituent une critique des idéologies, une psychanalyse, etc. Ce moment critique ne peut être incorporé au rapport d'appartenance que si la distanciation est consubstantielle à l'appartenance« (TA, 58 f.).

38 Dies zeigt sich deutlich in: J. Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt 1991. Näheres zu dieser anfänglichen Geringschätzung Ricœurs durch Grondin bei Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, 404 f.

39 J. Grondin hat sich inzwischen in einer Reihe von Publikationen intensiver mit Ricœur befasst.

40 In ihrem *Vocabulaire du Paul Ricœur* wird die *distanciation* nur beiläufig erwähnt: O. Abel, J. Porée, *Le vocabulaire du Paul Ricœur*, Paris 2007, 22. Allerdings hat Jérôme Porée in seinem Buch *L'existence vive. Douze études sur la philosophie de Paul Ricœur* der *distanciation au cœur de l'appartenance* durchaus Aufmerksamkeit geschenkt: *L'existence vive. Douze études sur la philosophie de Paul Ricœur*, Strasbourg 2017, 215.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Thema der Distanzierung gibt mir die Gelegenheit, meinen persönlichen Beitrag zur phänomenologisch-hermeneutischen Schule hervorzuheben«, schreibt er in seinem Vorwort zu *Du texte à l'action*[41].

Allerdings: wirklich *thematisiert* hat Ricœur *nur die Konsequenzen* dieser »ursprünglichsten und zugleich verborgensten« Dialektik von Zugehörigkeit und Distanzierung, *nicht diese selbst*.

5. Der Abschied von der Texthermeneutik

Der Abschied von der philosophischen Hermeneutik im eingangs beschriebenen Sinn – nicht von der Hermeneutik überhaupt – deutet sich schon in Ricœurs großem Werk über die Metapher – *La métaphore vive* (1975) – an. Der Platz, den Ricœur der Hermeneutik – dem *point de vue herméneutique* – in der Architektonik von *La métaphore vive* zuweist, spricht eine deutliche Sprache: *nach* der *Semantik*, aber gleichsam im Vorzimmer des *discours philosophique*, der eigentlichen Philosophie. Dieser *discours philosophique* ist es, der die Plätze zuweist, er ist es, der zumindest von Ferne einen Blick in das »Gelobte Land der Ontologie«[42] werfen darf (indem er die »ontologischen Implikationen« der Theorie der Metapher zu explizieren sucht). Die Zuständigkeit der Hermeneutik betrifft die sprachlichen Einheiten, die größer als der Satz sind (für die sprachlichen Einheiten von der Größe eines Satzes ist die *Semantik* zuständig), also die *Texte* bzw. *Werke*. Weit davon entfernt, eine *herméneutique fondamentale* zu sein, ist die Hermeneutik hier nur *ein* Gesichtspunkt unter anderen. Dies lässt an Gadamers Bemerkung denken, wonach zwischen ihm und Ricœur »a basic difference involving the whole philosophical role of hermeneutics«[43] besteht.

Der im Jahr 1977 erschienene Text *Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie*

41 P. Ricœur, *Préface*, in: TA, 7–9, hier: 7.

42 Davon hatte Ricœur schon 1965 in *Existence et herméneutique* (TA, 28) gesprochen.

43 H.-G. Gadamer, *The Hermeneutics of Suspicion*, in: G. Shapiro, A. Sica (eds.), *Hermeneutics. Questions and Prospects*, Amherst 1984, 54–65, hier: 58.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

de l'action et la théorie de l'histoire[44] markiert in gewisser Weise den Abschluss dieser Bewegung weg vom Paradigma des Textes und vom Projekt einer philosophischen Hermeneutik. Auf den ersten Blick scheint es sich um den Versuch zu handeln, durch den Einbezug von Handlung und Geschichte die gesamte Dilthey'sche Weite der Hermeneutik zurückzugewinnen, de facto steht der Einbezug von Handlungstheorie und Geschichtstheorie aber im Dienste der Absicht, die »begrenzte semiologische Debatte« in Richtung auf die Dimensionen einer *philosophischen Anthropologie* auszuweiten.[45] Der *Text* ist nicht mehr Paradigma, sondern nur noch ein »guter Ausgangspunkt« und im Übrigen *ein* Thema *neben* Handlung und Geschichte. Und die *Distanzierung*? Ricœur nimmt auf sie nur in einem einzigen Satz Bezug, am Schluss dieses Aufsatzes: die Philosophie »muss auch imstande sein, Rechenschaft von der Bewegung der Distanzierung abzulegen«[46], aber im Rahmen der gesamten Argumentation dieses programmatischen Artikels spielt sie keine explizite Rolle.

Mit *Temps et récit* wird Ricœur einen neuen hermeneutischen Entwurf vorlegen, der nicht einfach eine Fortschreibung seiner Texthermeneutik darstellt, sondern einige tiefgreifende Veränderungen mit sich bringt: die *Textwelt* bzw. *Welt des Werkes* wird nicht mehr der »Transzendenz« des Textes zugehören, sondern wird in die *Immanenz* des Textes rücken, das »Vokabular der Referenz« wird

44 P. Ricœur, *Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire*, in: *Revue philosophique de Louvain 75,* no. 25 (1977), 126–147; auch in: TA, 161–182.

45 »[...] je me servirai de la théorie de l'action et de la théorie de l'histoire pour élargir aux dimensions d'une *anthropologie philosophique* le débat d'abord limité au plan sémiologique.« (Ricœur, *Expliquer et comprendre*, 128; Hervorhebung durch Ricœur.)

46 Der ganze Satz – samt Kontext – lautet: »Il me semble que la philosophie n'a pas seulement la tâche de rendre compte, dans un autre discours que scientifique, de la relation primordiale *d'appartenance* entre l'être que nous sommes et telle région d'être que telle science élabore en objet par les procédures méthodiques appropriées. Elle doit aussi être capable de rendre compte du mouvement de *distanciation* par lequel cette relation d'appartenance exige la mise en objet, le traitement objectif et objectivant des sciences et donc le mouvement par lequel explication et compréhension s'appellent sur le plan proprement épistémologique« (Ricœur, *Expliquer et comprendre*, 146; Hervorhebung durch Ricœur).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»endgültig« verabschiedet werden[47], und anstelle des Postulats einer *théorie de la denotation généralisée* (MV, 288) wird das Postulat einer *théorie générale des effets*[48] treten[49]. Aber das ist eine andere Geschichte: die »Geschichte der dreifachen Mimesis«.

6. Epilog

Man wird Leslie MacAvoy wohl in beiden Punkten zustimmen, wenn sie schreibt:

»Most commentators agree that this notion of distanciation is central to Ricœur's conception of a critical hermeneutics, though there is disagreement about whether his position really represents a significant advance over Gadamer.«[50]

Bezüglich des zweiten Punktes wird viel davon abhängen, ob man Ricœurs philosophische Hermeneutik eher in die Nähe der epistemologischen Bestrebungen Diltheys oder mehr in die Nähe des ontologischen Unternehmens Heideggers rückt – oder ob man mit Johann Michel der Meinung ist, dass Ricœurs Hermeneutik weder »rein ontologisch« noch »rein epistemologisch«, sondern eine *herméneutique onto-épistémologique* ist, und dass gerade darin der spezifische und originäre Beitrag Ricœurs zur Geschichte der Hermeneutik besteht.[51]

---

47 F. Prammer, *Dichtung und Wirklichkeit. Zum Neuansatz der Hermeneutik Ricœurs in* Zeit und Erzählung, in: S. Stoller, G. Unterthurner (Hg.), *Entgrenzungen der Phänomenologie und Hermeneutik. FS H. Vetter*, Nordhausen 2012, 69–83, hier: 77–80.

48 P. Ricœur, *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*, Paris 1985, 150.

49 F. Prammer, *Poetic discourse: A resource for thinking and acting differently in a time of crisis? Ricœur's perspectives on poetry's relation to reality*, in: *Archivio di Filosofia 81* (2013), Heft 1–2, 223–232, hier: 230.

50 L. MacAvoy, *Distanciation and Epoché: The Influence of Husserl on Ricœur's Hermeneutics,* in: Davidson, Vallée (eds.), *Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricœur*, 13–30, hier: 15.

51 J. Michel, *Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain*, Paris 2006, 161: »Ainsi l'herméneutique de Ricœur n'est ni purement ontologique, ni purement épistémologique, puisqu'il s'agit d'une herméneutique onto-épistémologique. C'est par ce souci constant de réconcilier ces deux voies concurrentes qu'il faut situer l'inscription du ›moment Ricœur‹ dans l'histoire de la philosophie herméneutique.« Jean Greisch (*Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble 2001, 140–41)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und – ihm folgend – Jean Grondin (*De Gadamer à Ricœur. Peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique?*, in: G. Fiasse [éd.], *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable*, Paris 2008, 37–62, hier: 47) betonen allerdings den Abstand Ricœurs zu einer *onto-herméneutique*. Und auch Johan Michel räumt ein, dass Ricœur dem epistemologischen »Pol« der Hermeneutik näher steht als dem ontologischen Heideggers: »[…] malgré l'attraction du pôle heidéggerien de l'herméneutique qui n'a jamais cessé de l'aimanter, Ricœur demeure plus proche du pôle épistémologique.« (J. Michel, *Herméneutique et sciences humaines: l'héritage de Dilthey dans la pensée de Ricœur*, in: Marmasse, Picardi [éd.], *Ricœur et la pensée allemande*, 273–287, hier: 274.)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Stefanie Bläser

Der Text als Transzendenz in der Immanenz

Das Strukturmodell der Mimesis

1. Zur Genealogie der Mimesis (1451) | 2. Die aristotelische Poetik als Referenz (1453) | 3. Evolution der Mimesis: Vermittlungslinien zwischen Text und Wirklichkeit (1455)

Wenn wir mimēsis *weiterhin mit Nachahmung übersetzen,*
so ist dabei gerade das Gegenteil der Kopie einer vorherbestehenden
Wirklichkeit zu verstehen
und von einer schöpferischen Nachahmung zu sprechen.
Und wenn wir mimēsis *mit Darstellung (*représentation*) übersetzen,*
*so darf man keine Gegenwarts-(*présence*) Verdoppelung verstehen,*
wie es noch bei der platonischen mimēsis *der Fall wäre,*
sondern den Bruch, der den Fiktionsraum eröffnet.
Paul Ricœur[1]

1. Zur Genealogie der Mimesis

Das Konzept der *Mimesis* war und ist in der philosophischen Tradition und im gegenwärtigen Diskurs von heterogenen Positionen, stark divergierenden Bedeutungsnuancen und nicht aufzulösenden Ambivalenzen geprägt. Es manifestiert sich ein Spannungsfeld, ausgehend von der platonischen und von der aristotelischen Position, in dem *Mimesis* changierend zwischen reiner Reproduktion und schöpferischer Produktion verortet wird. In der platonischen Lesart ist *Mimesis* als Nachahmung, Schein- oder Trugbild, als *Imitatio* der sinnlichen Erscheinungswelt eher negativ konnotiert; Kunst und Dichtung spiegeln die Erscheinungswelt, die selbst wiederum

1 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. I: Zeit und historische Erzählung* [1983], München 1988, 77 [=ZEI].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nur ein unvollkommenes Abbild der »Ideen« darstellt.[2] Aristoteles hingegen sieht in der *Mimesis* eine schöpferisch gestaltende Nachahmung und Darstellung. Der Kunst schaffende Mensch erzeugt keine wirklichkeitsgetreue Kopie eines Vorbildes, eine einfache Verdopplung, sondern generiert einen Mehrwert. Er hat das Vermögen, die der Natur innewohnende Kraft zum Ausdruck zu bringen, die er als Bild in sich trägt, das unabhängig von realen Dingen und Personen ist.[3]

Die künstlerische Produktion eines (Ab-)Bildes ist somit als Transformation seines Vorbildes zu verstehen, die etwas je Eigenes zum Vorschein bringt. Neben der Genesis der Künste hat *Mimesis* im aristotelischen Verständnis konstitutiven Charakter in der Sozialisation und Kulturentwicklung. *Mimesis* ist ein elementares menschliches Vermögen und Triebfeder von Erkenntnisprozessen und gesellschaftlichen Entwicklungen.[4] Menschen lernen von Geburt an durch Nachahmung von Anderen und durch Anpassung an bereits gegebene Seinsverhältnisse. Organismen assimilieren sich zum Zweck der Lebenssicherung, »[s]ie machen sich ähnlich, um sich ihrer Umwelt anzugleichen«[5] und so letztlich den Erhalt der Art, eine Reproduktion im organischen Sinne, zu sichern.

Diese kurze Einführung verweist auf den breiten Bedeutungsspielraum des *Mimesis*-Begriffs, der Disziplinen übergreifend für viele nachfolgende TheoretikerInnen interessant war, die in unterschiedlichen Kontexten die ästhetische, epistemische, ethische oder kulturanthropologische Relevanz der *Mimesis* betonten. Auch im gegenwärtigen medienästhetischen Diskurs zeichnet sich die der mimetischen Funktion eingeschriebene Ambivalenz ab. Im Zeitalter der digitalen Produktion und Reproduzierbarkeit von Inhalten und Bildern und deren massenhafter Verbreitung wirkt *Mimesis* an den Prozessen der Verbildlichung und der Simulation der Welt mit. Die Flut von Bildern erzeugt plurale Bild-Wirklichkeiten, Reproduktionen von Reproduktionen, für KonsumentInnen ansprechend über-

2 Vgl. Platon, *Der Staat*, Stuttgart 2017, 408 f.
3 Vgl. C. Wulf, *Mimesis*, Hamburg 1992, 93.
4 Vgl. Aristoteles, *Poetik* (griech./dt.), übers. u. hg. v. M. Fuhrmann, Stuttgart 2020, 11.
5 T. Metscher, *Mimesis*, in: *Bibliothek dialektischer Grundbegriffe*, *Band 10*, hg. v. A. Hüllinghorst, Bielefeld 2004, 8.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

arbeitet und nachbereitet, die weit von der Wahrheit abgelöst sind und die *Scheinhaftigkeit des Scheins* in platonischer Sicht noch mehr vergrößern.[6] Andererseits jedoch ist die mimetische Funktion notwendige Voraussetzung der Erfahrung und Erkenntnis der Außenwelt und des In-Beziehung-Tretens zu Anderen, da nur qua *Mimesis* eine Nähe zu Objekten und Menschen herzustellen ist.[7] So bleibt das Spannungsfeld der unterschiedlichen Bedeutungen der *Mimesis* weiterhin unaufgelöst bestehen und wird zu neuen Sichtweisen und Diskursen anregen.

2. Die aristotelische Poetik als Referenz

Auch Paul Ricœur ist zu jenen Theoretikern zu zählen, die sich mit dem Konzept der *Mimesis* eingehend auseinandersetzten.[8] *Mimesis* verstanden als narrative Tätigkeit nimmt in seinem Hauptwerk *Zeit und Erzählung* eine zentrale Stellung ein und fungiert hier als elementare Vermittlungsinstanz, die seine Kardinalthese, dass die Zeit nur zur menschlichen werde, wenn sie erzählt und nach einem Modus des Narrativen gestaltet werde, fundiert.[9]

Ricœur entwickelt ein in drei Stufen ausdifferenziertes Modell der *Mimesis*, anhand dessen er die intrikaten Vermittlungslinien zwischen den Kategorien des Sinns, des Selbst und der Zeit zu extrapolieren versucht. Seine Deutung und Lesart derselben sind dabei klar aristotelischer Provenienz und bewegen sich im Grenzbereich von Ontologie, Zeitphilosophie und ästhetischer Theorie. Überhaupt stellt die aristotelische *Poetik* einen wichtigen Referenztext in Ricœurs Werk *Zeit und Erzählung* dar, bei dem er grundlegende

6 Vgl. F. Balke, *Mimesis zur Einführung*, Hamburg 2018, 221.

7 Vgl. Wulf, *Mimesis*, 121.

8 Vgl. E. Auerbach, *Mimesis*, Tübingen 2015; W. Benjamin, *Über das mimetische Vermögen*, in: ders., *Gesammelte Werke*, *Band II-I*, hg. v. R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser, Frankfurt/M. 1977, 210–213.

9 Vgl. ZEI, 87, sowie die flankierenden Auseinandersetzungen mit dem Begriff der Mimesis in: P. Ricœur, *Mimesis et représentation*, in: *Actes du XVIIIe Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française*, Strasbourg 1980, Université des sciences humaines de Strasbourg. Faculté de Philosophie (1982), 51–63; *Mimésis, référence et refiguration dans Temps et récit*, in: *Etudes Phénoménologiques VI*, no. 11 (1990), 29–40.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Anleihen macht, jedoch mit seiner Theorie der *Mimesis* über die ursprünglich aristotelische Konzeption hinausgeht. Ricœur rekurriert in seiner *Mimesis*-Theorie auf das für die aristotelische Poetik konstitutive Begriffspaar von *Mimesis* und *Mythos*. Er geht dabei von der aristotelischen Definition der *Mimesis* als genuin schöpferischem Akt aus, die sich klar von der platonischen Definition als reiner Abbildfunktion abgrenzt. Die mimetische Tätigkeit wird bei Aristoteles genauer noch als *mimēsis praxeōs* gefasst, als *Nachahmung und Darstellung von Handlungen*. Der Begriff des *Mythos* bezeichnet dazu komplementär die *Zusammensetzung der Handlungen*, das »Was«, das Objekt der mimetischen Tätigkeit[10], in der bei Aristoteles auf die Tragödie bezogenen narrativen Komposition. Ricœur nivelliert nun diese Gattungsgrenzen und erweitert den Kreis der *Mimesis* auf ein *Vorher* der mimetischen Tätigkeit und ein *Nachher*, sodass die Grenzen des Textes auf ein Außen hin transzendiert werden.

Ricœurs *Mimesis*-Theorie repräsentiert dabei ein Grundprinzip der *phänomenologischen* fundierten *Hermeneutik*, wie er sein Philosophieren beschrieb, nämlich die Annahme einer der Sprache inhärenten Vermittlungsfunktion, durch die menschliche Selbsterkenntnis allererst möglich wird. Jede menschliche Erfahrung – Sinnhaftigkeit, Zeiterfahrung, Selbsterkenntnis – wird laut Ricœur erst durch diesen indirekten Weg zugänglich. Das Subjekt findet sich immer schon in ein Sein und damit in eine Sprachgemeinschaft geworfen, welche ihm präexistent vorausliegen und auf welche es sich fortan bezieht. Dies ist der Intentionalität des Bewusstseins geschuldet, das immer außer sich, also auf etwas gerichtet ist, womit das Gegenstandsbewusstsein dem Selbstbewusstsein zuvor geht. Betont wird so die Passivität des Subjekts, das nicht mehr als autonom und sich selbst setzend betrachtet werden kann, sondern sich nur »in der Geschichte, die es sich selbst über sich selbst erzählt«[11], zu erkennen vermag.

Demnach kann auch keine direkte Reflexion auf das Subjekt im Descartes'schen Sinne glücken, sondern es bedarf, wie Ricœur zeigt, des indirekten Weges der Auslegung und Interpretation von Zeichen und Symbolen, von sprachlichen Werken, was wiederum zu einer in-

10 Vgl. Aristoteles, *Poetik*, 19.

11 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. III: Die erzählte Zeit* [1985], München 1991, 397 [=ZEIII].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

direkten Reflexion auf das Selbst führt, welches sich hier offenbart.[12] Für Ricœur stehen dabei der schöpferische Aspekt der Sprache, die lebendige Erfahrung der Lektüre und die transformierende Kraft, die daraus gewonnen werden kann, klar im Fokus. Ein Text ist niemals hermetisch abgeschlossen, sondern hat Bezüge zu einem Außen – zu der Kultur, vor deren Hintergrund er, sei es auch *ex negativo*, entsteht und über die Zeiten, Kulturen und verschiedenen Generationen hinweg zu den LeserInnen, die ihn rezipieren und interpretieren und durch diesen zu neuen Handlungsmodellen gelangen, die auf ihre Wirklichkeit transformierenden Einfluss ausüben.

3. Evolution der Mimesis: Vermittlungslinien zwischen Text und Wirklichkeit

Die Bezüge, die Ricœur hier herstellt, lassen sich in ein mimetisches Strukturmodell überführen, das drei Vermittlungslinien offenbart und dadurch die Literatur an die Wirklichkeit knüpft. Eine Linie, die auf eine pränarrative Struktur der Wirklichkeit, der Kultur und Gesellschaft, verweist, aus der der Text entstammt. Eine weitere Linie, die als konfigurativ zu verstehen ist, als dichterische Komposition selbst, die den Text hervorbringt, und eine letzte, refigurative Linie, die über den Lektürevorgang Einfluss nimmt auf die Leserschaft und deren Lebenswirklichkeit, die also wieder in die wirkliche Welt des Handelns überführt.

Ricœur geht demnach von einer Poetik aus, die über die rein textimmanenten Strukturen und deren Abgeschlossenheit hinausweist. Angelpunkt ist hierbei der Begriff der Handlung, der sich für jeden der drei Teile als zentral erweisen wird. Über das Begriffspaar von *mimēsis* und *mythos praxeōs* als Nachahmung und Zusammensetzung von Handlungen findet Ricœur einen Anknüpfungspunkt an die Wirklichkeit, indem er postuliert, dass für die RezipientInnen die in den Texten miteinander verknüpften Handlungen in ihrem strukturellen, symbolischen und zeitlichen Gehalt nur verständlich sind, weil sie schon *vor dem Text*, und damit pränarrativ, vermittelt

12 Vgl. S. Bläser, *Erzählte Zeit – Erzähltes Selbst. Zu Paul Ricœurs Begriff der narrativen Identität*, Berlin 2015, 62.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wurden. Die notwendige Kompetenz, eine Handlung anhand der ihr eigenen charakteristischen Merkmale zu erfassen, gründet demnach in einem Vorverständnis der Welt des Handelns, im *praktischen Verstehen*, das AutorInnen und RezipientInnen gemeinsam ist.[13]

Eine Handlung strukturell zu erfassen, heißt, die Motive, Intentionen und Ziele der Handelnden zu verstehen, zu interpretieren oder zu antizipieren und in einen Zusammenhang zu stellen und dabei zu erfassen, wie die einzelnen Episoden aneinanderzureihen sind, ganz ähnlich wie in einer Erzählung, in der heterogene Elemente synthetisiert und in eine zeitliche Totalität integriert werden, sodass dadurch ein bedeutungsvolles Ganzes entsteht. Ricœur definiert eine Handlung so als *Quasi-Text*, der eine pränarrative Struktur aufweist, die zum Erzählen herausfordert (ZEI, 96).

Eine Handlung des Weiteren symbolisch zu erfassen, verweist auf das jeweils spezifische kulturelle Symbolsystem, innerhalb dessen sie erst in ihrem Kontext als solche verständlich wird. Ein basales Beispiel wäre hier die Geste des Armhebens, die sich je nach Kontext als Gruß, Ruf nach dem Taxi oder als Stimmabgabe interpretieren lässt. Vor der Interpretation der Symbole seien diese somit als *handlungsinterne Interpretanten* zu verstehen, so Ricœur, die der Handlung eine Vorform der Lesbarkeit verleihen, was ihn wiederum sein Diktum der Handlung als Quasi-Text unterstreichen lässt.

Ein letztes charakteristisches Merkmal einer Handlung ist ihre zeitliche Beschaffenheit. Ricœur stellt in diesem Kontext mit Bezug zu Heideggers Konzeption der Innerzeitigkeit als der Zeit des praktischen Handelns, Besorgens und Planens[14] heraus, wie die Alltagspraxis die Zeitdimensionen von Vergangenheit/Erinnerung, Gegenwart/Aufmerksamkeit und Zukunft/Erwartung miteinander in Beziehung setzt.

Es ist insofern die Zeit des praktischen Handelns, als dass Menschen mit der Zeit rechnen, ihr Handeln auf Zukünftiges ausrichten oder an Vergangenem orientieren, sodass ein komplexes Wechselverhältnis der einzelnen Zeitdimensionen entsteht, das auch nicht-lineare Strukturen aufweist. An diese spezifische Zeitstruktur kann die Erzählung mit ihrer Konfiguration anknüpfen, denn auch hier wird nicht nur Episodisches aneinandergereiht, sondern eine chronologi-

13 Vgl. P. Ricœur, *La sémantique de l'action*, Paris 1977, 21–63.
14 Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1967, 406.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sche und eine nicht-chronologische Dimension mit ihren heterogenen Elementen zu einem Ganzen synthetisiert. In der Erzählung kann mit der Zeit »gespielt« werden, da sie nicht an die Irreversibilität und an das raum-zeitliche Netz der chronologischen Zeit gebunden ist. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bzw. Erinnerung, Aufmerksamkeit und Erwartung können in unterschiedliche, komplexe, auch nicht-lineare Beziehungen gesetzt werden und evozieren so eine neue zeitliche Qualität – die *erzählte Zeit*, die den Menschen als solche überhaupt erst zugänglich wird. Das Erzählen selbst wird so von Ricœur als ein *Modus subjektiver Zeiterfahrung* angesehen, denn das menschliche Denken kann keinen direkten Zugang zur Zeiterfahrung erlangen, sondern braucht die indirekte Vermittlung über die Erzählung. Die Erzählung gilt ihm als *Hüter der Zeit*, »sofern es ohne die erzählte keine gedachte Zeit gebe« (ZEIII, 389).

Anhand dieser Analysen kann Ricœur die *Mimesis* also erweitern und an ein Vorher, eine pränarrative Struktur der Wirklichkeit, anknüpfen lassen. Im Hauptteil der mimetischen Tätigkeit, dem poietisch-schöpferischen Akt, werden nun all die virtuellen, noch nicht erzählten Geschichten, die dem Leben zugrunde liegen und zum Erzählen herausfordern, aktualisiert. Sie werden zu ausdrücklichen Geschichten, zu Erzählungen. Die AutorInnen kreieren einen fiktiven Raum, eine Welt des *Als-Ob*, in der die Geschichten tatsächlich passieren könnten. Dieses *Als-Ob* begründet den fiktionalen Status eines jeden Werkes, dennoch wird klar, wie in der Ricœur'schen Logik hier durch den konfigurativen Akt eine Ablösung von der prä-narrativen Wirklichkeit erfolgt. Die Erzählung als *Synthese des Heterogenen* vermag es sodann, in ihrem fiktionalen Reich eine syntagmatische Ordnung zu etablieren, in der heterogene Handlungssequenzen kausal verknüpft werden, sodass die einzelnen kontingenten Episoden konsekutiv auseinander hervorgehen und eine *intelligible, sinnvolle Totalität* entsteht (ZEI, 127).

Diese *intelligible Totalität* wird in einem letzten Schritt, der auf ein *Nachher* des Textes verweist, von LeserInnen rezipiert. Der Zirkel der *Mimesis* ist nämlich dann an sein vorläufiges Ziel gelangt, wenn die in der Lektüre gemachten Erfahrungen das Selbst- und Weltverständnis der RezipientInnen verändern und Einfluss nehmen auf die tatsächliche Welt und damit auf zukünftige Handlungsentwürfe derselben. Während der Lektüre können sich die LeserInnen mit unterschiedlichen Figuren identifizieren, in neue Rollen schlüpfen,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mit diesen experimentieren und letztlich die in der Lektüre gemachten Erfahrungen auf das eigene Welt- und Selbstbild applizieren. Dies kann zu Transformationen führen, kann einen affirmativen, aber auch subversiven Impetus haben und dazu führen, dass sich das Subjekt *vor und durch den Text* neu verstehen lernt. So kann es sich ein neues Selbstverständnis, eine neue Identität aneignen, die Ricœur als *narrative Identität* bezeichnet.

Ein Text weist damit, auf die eine oder andere Weise, immer über sich hinaus, er ist eine *Transzendenz in der Immanenz* (ZEIII, 255). Das Modell der dreifachen *Mimesis*, wie es Ricœur in *Zeit und Erzählung* entwickelt, fundiert das, indem es den Text durch seine Vermittlungsfunktionen in einen *Kontext* stellt. Es ist in dem Sinne als hermeneutischer Zirkel zu verstehen, in dem die RezipientInnen in ihrem Erfahrungsraum als die das Werk aktualisierende Instanz stehen sowie das Werk selbst immer in Abhängigkeit seines historischen, kulturellen und sozialen Kontextes.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Matthias Flatscher, Sergej Seitz

Die lebendige Metapher (1975)

1. Ricœurs Beitrag zur Metaphorologie (1461) | 2. Ricœurs Weiterentwicklung einer philosophischen Hermeneutik (1463) | 3. Die Metapher zwischen Philosophie und Dichtung (1465) | 4. Zum Verhältnis von Philosophie und Rhetorik (1467)

Ricœur legt mit seiner 1975 erschienenen Studie *La métaphore vive* (dt. *Die lebendige Metapher*)[1] eine umfassende hermeneutische Metapherntheorie vor. Das hermeneutische Paradigma steht dabei sowohl inhaltlich als auch methodisch im Zentrum: Einerseits verhandelt Ricœur das Problem der Metaphorizität primär als Problem des Metaphern*verstehens* und der Metaphern*bedeutung*; andererseits entwickelt er seine eigene Position über zahlreiche »Umwege der Deutung«[2] im Zuge ausführlicher Lektüren und Interpretationen einschlägiger Metapherntheorien – von Aristoteles über den Hellenismus und die Rhetoriker der römischen Antike bis hin zu den strukturalistischen Metapherntheorien der Lütticher Gruppe und den sprachanalytischen Arbeiten von Ivor A. Richards, Monroe C. Beardsley und Max Black. Die aus diesen Diskussionszusammenhängen gewonnenen Überlegungen werden zudem mit Ansätzen der Phänomenologie (Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty), der Hermeneutik (Hans-Georg Gadamer) und der Dekonstruktion (Jacques Derrida) ins Gespräch gebracht.

Die von Rainer Rochlitz besorgte und 1986 veröffentlichte Übertragung ins Deutsche stellt lediglich eine Teilübersetzung dar; die Abschnitte II (*Le déclin de la rhétorique: la tropologie*) und V (*La métaphore et la nouvelle rhétorique*) wurden nicht aufgenommen. Allerdings betont Ricœur im programmatischen *Vorwort zur deutschen Ausgabe* die besondere Stellung dieses Buches innerhalb seines umfangreichen Œuvres. Die Arbeit zur Metapher fungiert als Schar-

1 P. Ricœur, *Die lebendige Metapher* [1975], München 2004 [=LM].

2 B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M. 1983, 266 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nier, um Fragen der Interpretation – wie er sie in seinem Band zur *Symbolik des Bösen*[3] sowie in seinen Auseinandersetzungen mit der Psychoanalyse und dem Strukturalismus in den 1960er Jahren verhandelt[4] – mit den späteren Überlegungen zur produktiven Dimension von Sprache zu verbinden, die vornehmlich in den drei Bänden von *Temps et récit* (1983–1985) diskutiert werden. Insbesondere das Problem des »Zusammenhang[s] zwischen dem Schöpferischen und der Regel« (LM, i) rückt in seinen Analysen in den Vordergrund: Metaphern zeichnen sich dadurch aus, dass Regeln »zugleich angewandt und transzendierend mißachtet« (LM, ii) werden. Insofern bietet das Phänomen der Metapher eine Gelegenheit, um die Ereignishaftigkeit und Innovationskraft der Sprache zu thematisieren. In Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Metapherntheorien geht Ricœur diesem ereignishaft-innovativen Aspekt der Sprache »*vom* Wort – *über* den Satz – *zum* Text (oder zum Werk)« (LM, iv) nach. Als Keimzelle der detaillierten Ausführungen in *Die lebendige Metapher* kann der instruktive Aufsatz *La métaphore et le problème central de l'hermeneutique* (1972; dt. *Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik*)[5] angesehen werden, der die zentralen Thesen und Argumente der Monographie vorwegnimmt.

Mit dieser Verortung der *lebendigen Metapher* interveniert Ricœur in mehrere unterschiedliche Debatten und Problemzusammenhänge: Anstatt die Metapher als isoliertes epistemologisches oder sprachtheoretisches Sonderproblem zu verhandeln, macht Ricœur deutlich, dass sie nicht nur als Sprachphänomen eigenen Rechts verhandelt werden kann, sondern unweigerlich allgemeine sprachphilosophische und hermeneutische Fragen aufwirft und nicht zuletzt das Selbstverständnis der Philosophie überhaupt, als begrifflicher Diskurs in Abgrenzung zur Literatur und zur Rhetorik, zum Problem macht. Die wesentlichen Einsatzpunkte werden hier nachgezeichnet und gewürdigt:

---

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

4 P. Ricœur, *Die Interpretation. Versuch über Freud* [1965], Frankfurt/M. 1974; P. Ricœur, *Der Konflikt der Interpretationen. Ausgewählte Aufsätze 1960–1969* [1969], Freiburg i. Br., München 2010.

5 P. Ricœur, *Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik* [1972], in: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, 109–134 [=TP].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1. Ricœurs Beitrag zur Metaphorologie
2. Ricœurs Weiterentwicklung einer philosophischen Hermeneutik
3. Die Metapher zwischen Philosophie und Dichtung
4. Das Verhältnis von Philosophie und Rhetorik

1. Ricœurs Beitrag zur Metaphorologie

Ricœur stellt seine Überlegungen zur Metapher in den größeren Rahmen der Frage nach der Textinterpretation, die er als das Hauptproblem der Hermeneutik begreift. Ausgehend von der These, dass die Metapher ein »Werk en miniature« (LM, vii) darstellt, interessiert er sich für die Frage, inwieweit »die von der Textinterpretation aufgeworfenen hermeneutischen Probleme als Ausdehnung der Probleme im großen Maßstab betrachtet werden [können], die sich in der Erklärung einer lokalen Metapher in einem gegebenen Text verdichten« (TP, 111 f.).

In der Theoriebildung knüpft Ricœur in der dritten Studie der *Lebendigen Metapher – La métaphore et la sémantique du discours* (dt. *Die Metapher und die Semantik der Rede*) – an Überlegungen der analytischen Sprachphilosophie an. Deren positiver Beitrag liegt aus Ricœurs Sicht darin, die Metapher nicht mehr als wortbezogene, sondern als satzbezogene Trope zu deuten. Damit werden klassische Vergleichstheorien (denen zufolge die Metapher einen elliptischen Vergleich darstellt) und Substitutionstheorien (denen zufolge die Metapher in der Ersetzung eines Wortes besteht) zurückgewiesen. Die analytischen Autor:innen entwerfen dagegen Spielarten einer Interaktionstheorie der Metapher. Anstatt einfach ein Wort durch ein anderes zu ersetzen, werden, so Richards, »beim Gebrauch der Metapher zwei unterschiedliche Vorstellungen in einen gegenseitigen aktiven Zusammenhang«[6] gebracht. Black schlägt dafür die Unterscheidung von *focus* und *frame* vor:[7] Die Metapher setzt sich aus einem Rahmen wörtlich gebrauchter Ausdrücke und dem Fokus eines metaphorisch verwendeten Ausdrucks zusammen. In der Wen-

6 I. A. Richards, *Die Metapher* [1936], in: A. Haverkamp (Hg.), *Theorie der Metapher*, Darmstadt 1996, 31–52, hier: 34.

7 M. Black, *Die Metapher* [1954], in: Haverkamp (Hg.), *Theorie der Metapher*, 55–79, hier: 70 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dung ›Der Mensch ist ein Wolf‹ bildet das Wort ›Wolf‹ den Fokus. Dadurch bleibt, wie Ricœur formuliert, »das Wort im ›Fokus‹«, die Metapher kann aber nur im »›Rahmen‹ des Satzes« gebildet werden (LM, 119). Deutlich wird damit zugleich, dass Metaphern nicht einfach auf vorgängigen Ähnlichkeiten (etwa zwischen dem Menschen und dem Wolf) beruhen. Die Metapher bildet nicht so sehr bestehende Ähnlichkeiten ab, sondern restrukturiert und reorganisiert unsere Sicht der Dinge. Damit vermag sie zugleich neue Erkenntnisse zu vermitteln und neue Bedeutungen zu erzeugen.[8]

Ricœur geht ein großes Stück mit den interaktionstheoretischen Ansätzen mit. Allerdings scheitern sie seines Erachtens letztlich daran, das innovative Moment der Metapher zureichend zu beschreiben, weil sie das Neue der Metapher auf eine überraschende Zusammenstellung bereits bestehender – lexikalischer oder konventioneller – Mehrdeutigkeiten zurückführen. Damit nimmt Ricœur zwar die Kritik der analytischen Positionen an klassischen Substitutionstheorien auf, rekurriert jedoch noch stärker als diese auf ein Moment *ereignishafter* Sinnproduktion. Zwar geht auch Ricœur davon aus, dass die Metapher mit einer Kollision wörtlicher Bedeutungen operiert; allerdings lassen sich diese im Fall der echten, lebendigen Metaphern nicht als Prozess der Bedeutungsverschiebung und -erweiterung beschreiben. Das »Lebendige« der Metapher liegt für Ricœur gerade darin, dass sie »zugleich ein Ereignis *und* eine Bedeutung« (LM, 165) darstellt. Lebendige Metaphorizität kann nicht auf lexikalisierte Polysemie zurückgeführt werden: »Im Fall der Metapher paßt keine der schon kodifizierten Bedeutungen« (LM, 81). Die Metapher zeichnet sich vielmehr durch situativ-ereignishafte Bedeutungsbildung *in actu* aus: »[D]ie neue Bedeutung«, die die Metapher stiftet, kommt »von nirgendwo her [...]. Zu sagen, daß eine neue Metapher von nirgendwo herkommt, das heißt, sie anzuerkennen als das, was sie ist, und zwar eine momentane Schöpfung der Sprache, eine semantische Innovation, die in der Sprache keinen bereits bestehenden Status hat« (TP, 122). Wird die neue Bedeutung im Lauf der Zeit von der Sprachgemeinschaft übernommen und zu einem festen Bestandteil des Lexikons, dann verliert die Metapher ihr inno-

8 Vgl. hierzu auch S. Seitz, G. Posselt, *Theorien der Metapher. Die Provokation der Philosophie durch das Unbegriffliche*, in: G. Posselt, A. Hetzel (Hg.), *Handbuch Rhetorik und Philosophie*, Berlin, Boston 2017, 421–447.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vatives Potential und wird – wie im obigen Beispiel ›Der Mensch ist ein Wolf‹ – zu einer ›toten‹ oder ›habitualisierten‹ Metapher, die aus Ricœurs Sicht nicht mehr als eigentliche Metapher gelten kann: »Nur die echten, also die lebendigen Metaphern sind zugleich Ereignis und Sinn« (LM, 166). Insofern ist es auch schwierig, Beispiele für lebendige Metaphern anzugeben, denn die Auszeichnung einer bestimmten Metapher als paradigmatisch würde diese bereits kodifizieren und so ihrer überraschenden Ereignishaftigkeit berauben.

Mit dem Moment ereignishafter Sinnproduktion stellt sich auch die Frage nach der Referenz in einer neuen Weise. In den zentralen Studien der *Lebendigen Metapher – Métaphore et référence* (dt. *Metapher und Referenz*) und *Métaphore et discours philosophique* (dt. *Metapher und philosophischer Diskurs*) – argumentiert Ricœur, dass mit der Produktion neuer Bedeutungen die Untersuchung nicht rein auf der Sinnebene verbleiben kann, sondern sich auf Referenzprobleme verlagert. Damit verschiebt sich die Analyseebene vom Satz hin zum Text bzw. zum Werk. Die Dichtung ist für Ricœur in der Lage, mögliche Welten zu eröffnen, indem sie Netzwerke lebendiger Metaphern ausbildet: »[A]ufgrund seiner spezifischen Struktur entfaltet das literarische Kunstwerk eine Welt« (LM, 215). Metaphern referieren nicht auf das Gegebene, sondern auf mögliche (andere) Welten. Allerdings braucht es dazu den größeren Kontext eines literarischen Werks, in dem Metaphern zusammenwirken: »[D]ie Referenzfunktion der Metapher [beruht] eher auf einem Metapherngefüge als auf einer isolierten metaphorischen Aussage« (LM, 234). Während isolierte Metaphern Sinn haben, haben dichterisch fortgeführte Metaphern – also ›Allegorien‹ – darüber hinaus Bedeutung: Sie lassen andere Welten sehen.

2. Ricœurs Weiterentwicklung einer philosophischen Hermeneutik

Ricœur möchte mit seinen Ausführungen zu einer hermeneutisch orientierten Metaphorologie nicht nur zu einer Neubewertung des Gegensatzes zwischen einem geisteswissenschaftlichen Begriff der *Interpretation* und einem naturwissenschaftlichen Begriff der *Erklärung* gelangen, sondern auch eine Reformulierung des hermeneutischen Zirkels als einem Modus der Welterschließung und -eröffnung

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

entwickeln. Dieser lässt sich nicht mehr, wie Ricœur mit Blick auf die romantische Hermeneutikauffassung herausstreicht, auf einen subjektivistischen Prozess mit dem Subjekt als alleinigem Zentrum reduzieren. Was Ricœur im Auge hat, ist eine Hermeneutik, die weder »die Interpretation […] den beschränkten Fähigkeiten eines bestimmten Lesers« noch die »Bedeutung des Textes […] der Macht des Subjekts, das ihn interpretiert«, unterwirft (TP, 129). Im Gegensatz zu den traditionellen Bestimmungen der Hermeneutik als »Kunstlehre des Verstehens« (Schleiermacher) und »Methodologie der Geisteswissenschaften« (Dilthey) betont Ricœur, dass in seiner Konzeption »[der] Akzent […] weniger auf den Anderen als […] auf die Welt gelegt wird [wird], welche das Werk entfaltet. *Verstehen* [dt. im Original], das heißt, der Dynamik des Werkes folgen, seiner Bewegung von dem, was es sagt, hin zu dem, worüber es etwas sagt« (TP, 128). Mit diesen Überlegungen zu einem erweiterten Text- und Werkverständnis unterstreicht Ricœur nicht nur die zuvor bereits thematisierte Akzentverlagerung vom Sinn zur Referenz, sondern macht anhand der Metapher auf die erschließende Dimension der Sprache aufmerksam: Seine philosophische Hermeneutik ringt nicht mehr in erster Linie um das Verstehen zwischen Subjekten – etwa in der Vermittlung zwischen der Intention einer Autor:in und der Deutung einer Leser:in –, sondern vielmehr um das in Texten und Werken angelegte Eröffnen von Welt(en).

In diesen Überlegungen lässt sich, wenn auch nur zwischen den Zeilen, eine Korrektur von Gadamers Analyse des Vor-Verständnisses ausmachen: Während Gadamer auf die Produktivität der den Verstehensvollzügen inhärenten Wirkungsgeschichte pocht, die das Verstehen bedingen und zu einer vertieften Auseinandersetzung mit dem eigenen Selbstverständnis führen, zeigt Ricœur auf, dass sich durch die im Werk eröffnete Welt der Horizont des Verstehens erweitern lässt. Der von Gadamer geprägte Begriff der *Horizontverschmelzung*[9] transformiert sich in den Ausführungen Ricœurs zu einer *Horizonterweiterung* und damit der *Entdeckung von Neuem*: »Weit davon entfernt zu sagen, daß ein Subjekt schon seine erste Weise, in der Welt zu sein, beherrscht und sie als Apriori seiner Lektüre projiziert, möchte ich behaupten, daß die Interpretation das

9 Vgl. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* [1960], Tübingen 1990, 312.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verfahren ist, durch das die Entdeckung neuer Seinsweisen – oder wenn man Wittgenstein Heidegger vorzieht, neuer ›Lebenformen‹ – dem Subjekt eine neue Fähigkeit verleiht, sich selbst zu erkennen« (TP, 129 f.).[10] Der Umstand, dass sich in der Auseinandersetzung mit einem Werk neue Lebensformen erschließen lassen und das Selbst sich anders zu erkennen vermag, steht in der Folge im Zentrum von Ricœurs monumentalen Opus *Temps et récit*, indem er nicht nur die Identität als narrative fasst, sondern auch aufzeigt, welche ethisch-politischen Handlungsspielräume im eigenständigen Antworten auf die Tradition liegen.[11]

3. Die Metapher zwischen Philosophie und Dichtung

Ricœurs Konzeption metaphorischer Referenz durch literarische Allegorisierung impliziert, dass Metaphern außerhalb der Dichtung relativ bedeutungslos sind. Außerhalb literarischer Zusammenhänge haben sie keine oder zumindest keine ausgeprägte Referenzfunktion: »[E]rst durch das dichterische Werk als ganzes – das Gedicht – wird eine Welt entworfen« (LM, 233). Nur im literarischen Werk wächst die lebendige Metapher zu einer bedeutungshaften Prädikation heran. Die Dichtung ist der privilegierte Ort der Metapher. Daher wendet sich Ricœur entschieden gegen Heideggers Diktum, dass es das Metaphorische »nur innerhalb der Metaphysik«[12] gibt, d.h. dass jede philosophische Rede über die Metapher bereits all jene metaphysischen Vorentscheidungen und Oppositionen voraussetzen muss, die das westliche Denken (der Metapher) prägen, insbesondere die traditionelle Opposition von Sinn und Sinnlichkeit. Ricœur zielt auf einen nachmetaphysischen Begriff der Metapher. Die Metapher steht nicht mehr, wie etwa bei Hegel, im Dienst der Idealisierung des Sinnlichen oder des Konkreten. Ganz im Gegenteil zeigt Ricœur auf,

10 Zur Auseinandersetzung zwischen Gadamer und Ricœur vgl. F. J. III Mootz, G. H. Taylor (eds.), *Gadamer and Ricœur. Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics,* London, New York 2011.

11 Vgl. B. Liebsch, *Einleitung. Fragen nach dem Selbst – im Zeichen des Anderen*, in: ders. (Hg.), *Hermeneutik des Selbst – Im Zeichen des Anderen. Zur Philosophie Paul Ricœurs*, Freiburg i. Br., München 1999, 11–43.

12 M. Heidegger, *Der Satz vom Grund* [1955/6]. *Gesamtausgabe Bd. 10*, Frankfurt/M. 1997, 72.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dass auch philosophische Diskurse – etwa Heideggers Übersetzung des griechischen Terms *a-letheia* als »Unverborgenheit« – in der Lage sind, »sinnschöpferisch« zu agieren und die »Erfindung neuer lebendiger Metaphern« (LM, 269) für das eigene Denken fruchtbar zu machen.

Dennoch kann die Metapher für Ricœur nicht als ein genuines Element der philosophisch-begrifflichen Sprache gelten. Denn der Bedeutungsgewinn, der sich aus der lebendigen Metapher ergibt, ist »noch kein *Begriffs*gewinn [...]. Man kann daher sagen, daß aus dem semantischen Schock«, den eine echte, lebendige Metapher hervorruft, »eine Begriffsforderung, nicht jedoch schon ein begriffliches Wissen hervorgeht« (LM, 275). Lebendige Metaphern liefern die semantischen Innovationen, an denen die Philosophie ansetzen kann, aber dadurch wird die Autonomie und Selbstidentität des philosophischen Diskurses nicht unterlaufen. Demnach hat die Philosophie als Sprach- und Diskursform zwar ihre »*Möglichkeit* in der semantischen Dynamik der metaphorischen Aussage« – ohne Metaphorizität gäbe es keine Philosophie –, trägt aber ihre »*Notwendigkeit* in sich selbst [...], im Einsatz der Mittel begrifflicher Artikulation« (LM, 274). Anders gesagt, der philosophische Diskurs zehrt von den Sinn- und Bedeutungsinnovationen der metaphorischen Rede, ohne dass dadurch die Reinheit begrifflicher Erkenntnis kontaminiert wird. Die Metapher erlaubt, neue Referenzbereiche sichtbar zu machen; wenn es jedoch um die Wahrheit selbst geht, muss sie dem Begriff weichen, dem sie mittels semantischer Innovation den Weg bereitet hat: »[D]ie metaphorische Aussage [bildet] nur einen semantischen Entwurf, der hinter der begrifflichen Bestimmung zurücksteht« (LM, 279).«[13]

13 Diese Konzeption der Konstellation von Metapher, Philosophie und Dichtung steht im Zentrum der Debatte, die Ricœur mit Jacques Derrida über die Metapher geführt hat. In der *lebendigen Metapher* verteidigt Ricœur die Autonomie und Selbstidentität des philosophischen Diskurses gegen Derridas Dekonstruktion der Metapher in dessen Text *Die weiße Mythologie. Die Metapher im philosophischen Text* (*Randgänge der Philosophie*, Wien 1988, 205–258.) Derrida antwortet seinerseits mit einer polemischen Entgegnung in dem Vortrag »Der *Entzug* der Metapher«, den er auf einer Konferenz in Genf in Gegenwart Ricœurs hält (in A. Haverkamp [Hg.], *Die Paradoxe Metapher*, Frankfurt/M. 1998, 197–234). Dort wirft Derrida Ricœur nicht nur eine Reihe an Missverständnissen seiner Position vor, sondern behauptet auch, dass mehrere Thesen, die Ricœur

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4. Zum Verhältnis von Philosophie und Rhetorik

Neben der Beziehung von Philosophie und Dichtung erlaubt die Reflexion auf die Metapher zudem, das Verhältnis von Philosophie und Rhetorik zu klären. In seiner ersten Studie *Entre rhétorique et poétique: Aristote* (dt. *Zwischen Rhetorik und Philosophie*) skizziert Ricœur das traditionelle Metaphernverständnis der aristotelischen *Poetik* und *Rhetorik*. Aristoteles interpretiert die Metapher vor dem Hintergrund des Nomens und forciert in diesem Zusammenhang eine Namenstheorie der Bedeutung. Dabei macht Ricœur auf zwei ambivalente Aspekte der aristotelischen *Rhetorik* aufmerksam, die den wirkungsgeschichtlichen Stellenwert dieser Schrift markieren: Zum einen darf die aristotelische Auffassung von Rhetorik nicht verkürzt als »Theorie der Redeweise« (LM, 13) aufgefasst werden, sondern muss aus der Verschränkung mit der Philosophie – v.a. mit Dialektik, Argumentationstheorie und Logik – verstanden werden. Erst vor diesem Hintergrund, der den Gehaltssinn beleuchtet, kann der Zusammenhang zwischen Überzeugung und Wahrscheinlichkeit, aber auch die konkrete Situierung und Adressierung der Rede, die Miteinbeziehung des Auditoriums und damit die dialogische Struktur der Sprache umfassend berücksichtigt werden. Die Reduktion auf eine formale Figuren- und Tropenklassifizierung in der nacharistotelischen Zeit führt zu einer »abgespaltenen, gehaltlosen Disziplin« (LM, 37), die den »Tod der Rhetorik« (LM, 14) zur Folge hat. Zum anderen erweist sich die aristotelische Bestimmung der Rhetorik bereits als von der Philosophie domestiziert. Die von Ricœur hervorgehobene »natürliche[] Beredsamkeit« und der »spontane[] Gebrauch des Wortes« (LM, 14) bestimmen die Dimension der überzeugungsfähigen Rede, die sowohl in juridische als auch politische Kontexte hineinwirkt und somit das stets auch durch Macht und Gewalt geprägte Zusammenleben der Menschen kennzeichnet. Um die Gefahren einer freidrehenden Rhetorik einzu-

---

zur Metapher vorbringt, bereits in der »Weißen Mythologie« entwickelt wurden. Vgl. zur Debatte zwischen Ricœur und Derrida auch G. Stellardi, *Heidegger and Derrida on Philosophy and Metaphor. Imperfect Thought*, New York 2000; R. Olson, *The Knot between Ricœur and Derrida: A look at Rhetoric in the Human Sciences*, in: *Janus Head 3* (2000), 3–17; A. Friedrich, *Metaphorologie der Vernetzung. Zur Theorie kultureller Leitmetaphern,* Paderborn 2015, bes. 155 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dämmen, integriert Aristoteles, wie Ricœur nachzeichnet, die Rhetorik in den philosophischen Diskurs, um sie der Orientierung an der Wahrheit zu unterstellen.[14]

Die Verselbständigung der Redekunst mit ihrer Überzeugungskraft wird als permanente Bedrohung des philosophischen Diskurses angesehen. Dabei hält Ricœur Aristoteles' philosophische Vereinnahmung der Rhetorik für strategisch weitaus wirksamer, um mit dem Gewaltpotential und der Wirkmächtigkeit der Sprache umzugehen, als Platons Strategie des Ausschlusses der Sophisten: »Die *Rhetorik* des Aristoteles ist der glänzendste […] Versuch[], die Rhetorik auf der Grundlage der Philosophie zu institutionalisieren« (LM, 16). Allerdings bleibt Aristoteles' Eingemeindung der Rhetorik durch die Philosophie – im Sinne einer Ausrichtung der rhetorischen Wirkkräfte am Wahren und Wahrscheinlichen sowie an der Meinung der meisten – aus Ricœurs Sicht nur bedingt erfolgreich. Die Konzeption einer »durch die Philosophie selbst begründete[n] und überwachte[n]« (LM, 37) Rhetorik befriedet nicht den Konflikt der beiden Disziplinen. Vielmehr wird die Rhetorik, so Ricœur, in der nacharistotelischen Zeit sukzessive aus ihrer Rolle der Dienstbarkeit gegenüber der Philosophie befreit und nunmehr bloß noch als Kunst der Rede hinsichtlich formaler Richtlinien betrachtet. Ricœur erblickt in der aristotelischen *Rhetorik* damit einerseits einen Meilenstein einer nominalistisch orientierten Metapherntheorie, die bis ins 20. Jahrhundert leitend bleibt; zum anderen zeigt er auf, dass sich das Macht- und Gewaltpotential der Rede innerhalb des philosophischen Diskurses nicht einfach entschärfen lässt. Anstatt im Dienst an der Philosophie aufzugehen, erweist sich der Streit von Rhetorik und Philosophie als unauflöslich, insofern die Rhetorik die philosophische Wahrheitsorientierung stets aufs Neue durch das Beharren auf Wirkung und Macht herausfordert.[15]

---

14 Vgl. M. Flatscher, *Philosophische Hermeneutik. Relektüren der rhetorischen Tradition*, in: Posselt, Hetzel (Hg.), *Handbuch Rhetorik und Philosophie*, 281–302.

15 Sergej Seitz' Arbeit an diesem Artikel wurde von der Europäischen Union finanziert (ERC, PREDEF, 101055015). Die geäußerten Ansichten und Meinungen sind jedoch ausschließlich die des Autors und spiegeln nicht unbedingt die der Europäischen Union oder des Europäischen Forschungsrats wider. Weder die Europäische Union noch die Bewilligungsbehörde können für sie verantwortlich gemacht werden.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Alexander Friedrich

Ricœurs Spannungsmodell der Metapher und das Problem der Metaphorologie

1. Das metaphorologische Dilemma (1471) | 2. Das Spannungsmodell der Metapher (1473) | 3. Metaphorologische Konsequenzen, offene Fragen (1479) | 3.1 Metaphorische Referenz und Quasi-Metaphorizität (1480) | 3.2 Das Problem der Kontextstabilität und die untote Metapher (1486) | 3.3 Metaphorologische Konsequenzen (1490)

Drei Errungenschaften dürfen zu den größten Verdiensten der Metapherntheorie Ricœurs zählen: (1) Die Befreiung der Aristotelischen Theorie der Metapher von einer Metaphysik der Eigentlichkeit, (2) die Auflösung des Gegensatzes zwischen Substitutions- und Interaktionstheorien der Metapher, (3) die Systematisierung des Verhältnisses von metaphorischen zu begrifflichen, narrativen und weiteren rhetorischen und symbolischen Formen der (Neu-)Beschreibung der Wirklichkeit.

Alle drei Errungenschaften beruhen auf einer gemeinsamen theoretischen Grundlage: das Spannungsmodell der Metapher, wie Ricœur es in *Die lebendige Metapher* (*La métaphore vive*) entwickelt hat.[1] Ein besonderes Anliegen, das Ricœur mit diesem Modell verband, war nicht nur eine Philosophie der Metapher, die grundlegende, aber scheinbar gegensätzliche Einsichten traditioneller und moderner Metapherntheorien, insbesondere der Substitutionstheorie und der Interaktionstheorie, miteinander vermittelt; sondern auch eine Würdigung der Metapher als ein genuines Mittel zur Neubeschreibung der Wirklichkeit. Dieses doppelte Anliegen artikuliert sich zugleich als Einspruch gegen die These der Unmöglichkeit einer Metaphorologie – im Sinne einer philosophischen Theorie der Metapher. Jacques Derrida hatte diese These 1971 in *La mythologie blan-*

1 P. Ricœur, *Die lebendige Metapher*, München 1986 [=LM]; frz.: *La métaphore vive*, Paris 1975 [=MV].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

che (dt. *Die weiße Mythologie*) formuliert.[2] Tatsächlich lässt sich Ricœurs LM von Anfang an als systematische Erwiderung auf Derridas *Die weiße Mythologie* lesen;[3] eine systematisch angelegte Gegenrede, die allerdings auf einem grundlegenden, wenn auch produktivem Missverständnis der Pointe von Derridas Argumentation beruht.[4] Diesem Missverständnis verdanken wir heute einen der wichtigsten Beiträge zur Theorie der Metapher, die der philosophische Diskurs des 20. Jahrhunderts hervorgebracht hat.

Es ist daher aufschlussreich – nicht nur für das Verständnis des Ricœur'schen Spannungsmodells der Metapher (Abschnitt 2), sondern auch seiner bisher nur ansatzweise erschlossenen metaphorologischen Konsequenzen (Abschnitt 3) –, die LM ausgehend von der Kontroverse über die Möglichkeit einer philosophischen Metaphorologie (Abschnitt 1) zu würdigen. Im Kern dieser Kontroverse steht das Verhältnis von Metapher und Begriff: Ist die Bedeutung metaphorischer Sprach- und Denkfiguren in begriffliche Rede übersetz- und auf sie reduzierbar? Und kann eine Theorie der Metapher ihrerseits ohne Metaphorik auskommen oder verstrickt sie sich unweigerlich in der Selbstimplikation des Begriffs der Metapher? So scheint doch, wie in modernen Metapherntheorien seither immer wieder festgestellt wurde, der Begriff der Metapher selbst metaphorisch verfasst zu sein, insofern die *metaphorá* in der Aristotelischen *Poetik* als Übertragung (*epiphorá*) definiert ist (*Poet.* 1457b). Die Aristotelische Theorie der Metapher bildet den gemeinsamen Ausgangspunkt von Derrida und Ricœur. Ausgehend von der Aristoteleslektüre kommen beide Philosophen aber zu unterschiedlichen Schlussfolgerungen hinsichtlich der Frage, ob und wenn ja, wie eine Philosophie der Metapher das Problem zu lösen imstande ist, was man das metaphorologische Problem nennen kann.

2 J. Derrida, *La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique* [1971], in: *Marges de la philosophie,* Paris 1972, 247–324; dt.: *Die weiße Mythologie. Die Metapher im philosophischen Text*, in: *Randgänge der Philosophie* (Hg. P. Engelmann), Wien 1999, 229–290 [=DWM].

3 S. D. Driscoll, *Metaphor as Lexis: Ricœur on Derrida on Aristotle*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies* 11, no. 1 (2020), 117–129.

4 Vgl. L. Lawlor, *A Little Daylight: A Reading of Derrida's ›White Mythology‹,* in: *Man and World 24* (1991), 285–300, hier: 285; Vf., *Metaphorologie der Vernetzung. Zur Theorie kultureller Leitmetaphern,* Paderborn 2015, 149 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1. Das metaphorologische Dilemma

In *Die Weiße Mythologie* verwirft Derrida die Möglichkeit, das Phänomen der Metapher rein begrifflich zu fassen – und damit auch die Möglichkeit einer philosophischen Metaphorologie. Um diese Unmöglichkeit aufzuzeigen, dekonstruiert Derrida zwei scheinbar entgegengesetzte metapherntheoretische Positionen. Der ersten, auf Aristoteles zurückgehenden, klassischen Position zufolge sei die Metapher die Übertragung eines Wortes, das von seiner »eigentlichen« Bedeutung abweichend gebraucht wird. Dabei handele es sich um eine metaphysische Position, weil sie mit der ›eigentlichen‹ Bedeutung (*proprium*) eines Wortes eine privilegierte, wahre Beziehung zwischen Begriff und Sache behaupte (DWM, 287). Die zweite Position ist dieser genau entgegengesetzt. Denn sie führt die wörtliche Beziehung zwischen Begriff und Sache auf eine ursprünglich metaphorische zurück. So seien gerade Abstrakta oft nur tote Metaphern, die sich infolge ihrer wiederholten Verwendung abgenutzt und im üblichen Sprachgebrauch eingeschliffen haben, wie eine Münze, deren Prägung längst abgegriffen ist und dadurch Raum für neue, arbiträre Inschriften bietet. Der Schwund des ursprünglichen Sinns habe so schließlich einer neuen, allgemeineren Bedeutung Platz gemacht, die nun als begrifflicher Sinn eines Wortes behandelt wird – wie etwa auch das Wort ›Begriff‹ selbst auf das Verb ›greifen‹ zurückgeht. Daher nennt Derrida diese Position etymologisch. Auch sie sei am Ende metaphysisch, weil sie noch immer auf der Vorstellung einer eigentlichen Bedeutung beruht, die nun zwar nicht in der Beziehung zwischen Begriff und Sache, dafür in dem metaphorischen Ursprung eines Wortes gesucht wird, auf den die begriffliche Bedeutung zurückgeht (DWM, 231 f.). Kurz gesagt besteht die metaphorologische Aporie nach Derrida in der Antithese, dass entweder (a) jede Metapher auf einen oder mehrere Begriffe reduzierbar und daher nichts Eigenständiges ist oder (b) jeder Begriff auf einen metaphorischen Ursprung zurückführbar ist, wodurch es dem Begriff an Selbständigkeit mangelt.

Als die zwei metaphysischen »Hörner« des metaphorologischen Dilemmas verwirft Derrida beide Positionen. Er sieht einen Ausweg vielmehr darin, die Metapher nicht als ein Phänomen auf Ebene der Lexis, sondern der Syntax zu bestimmen: Die metaphorische Defini-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tion der Metapher als *Übertragung* eines Wortes erhalte ihre Bedeutung gerade nicht aus einem wie auch immer gearteten eigentlichen Wortsinn, sondern aus einem »Netz von Philosophemen« (DWM, 239), in das der philosophische Text sie einspinnt. Dieses Netz bilde eine »Schicht von ›Gründer‹-Tropen« (DWM, 240), die die Unterscheidung von Begriff und Metapher erst ermögliche. Daher nennt Derrida solche definierende »Gründer-Tropen« später auch »Quasi-Metaphern«.[5] Solche Quasi-Metaphern können, so Derrida, vom philosophischen Diskurs über die Metapher »nicht beherrscht werden« (DWM, 240), da jeder Versuch, dieses Netz aus Philosophemen begrifflich einzuholen, immer nur neue Quasi-Metaphern produzieren würde.

Wenn Derrida in seiner Dekonstruktion der Aporie zeigt, dass der aristotelische Metaphernbegriff selbst metaphorisch verfasst ist, dann also nicht, indem er sich selbst eine Variante der etymologischen Metapherntheorie zu eigen machte. In dieser Weise ist *Die weiße Mythologie* immer wieder und so auch von Ricœur gelesen worden.[6] Auch wenn Derrida sich dieser Lesart entschieden verweigert hat – und dies, wie vielfach bemerkt wurde, zurecht[7] – legt Ricœur in seiner Interpretation Derrida auf das Abnutzungsmodell der Metapher fest. Diesem Modell zufolge sind abstrakte Begriffe also letztlich tote Metaphern, die unter der beständigen Drohung stehen, in der unkontrollierten Polysemie des metaphorischen Ursprungs wieder unterzugehen. In seiner radikalsten Konsequenz wäre damit nicht nur die Möglichkeit einer Metaphorologie, sondern auch die des philosophischen Diskurses überhaupt in Frage gestellt.

Dieser Aporie setzt Ricœur umso entschiedener seine Theorie der lebendigen Metapher entgegen, die auf dem Spannungsmodell der Metapher beruht. Dieses Modell soll die Metapher vom Postulat der Eigentlichkeit befreien und beiden Seiten der Differenz Meta-

5 J. Derrida, *Der Entzug der Metapher*, in: *Die paradoxe Metapher* (Hg. A. Haverkamp), Frankfurt/M. 1998, 197–234, hier: 222. Vgl. dazu auch R. Gasché, *Metapher und Quasi-Metaphorizität*, ebd., 235–267.

6 Vgl. P. Sailer-Wlasits, *Die Rückseite der Sprache. Philosophie der Metapher*, Wien 2003, 80.

7 J. Derrida, *Der Entzug der Metapher*, 197–234; Gasché, *Metapher und Quasi-Metaphorizität*, 253; P. Stoellger, *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Tübingen 2000, 232–243; Vf., *Metaphorologie der Vernetzung*, 149.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

pher/Begriff eine zwar aufeinander bezogene, aber nicht-aporetische Bestimmung geben. Ricœur will damit das von Derrida formulierte metaphorologische Dilemma ohne Rekurs auf einen besonderen Status definierender Tropen bzw. Quasi-Metaphern auflösen, indem er sowohl dem Begriff als auch der Metapher einen eigenständigen Status zuerkennt. Eine echte (lebendige) Metapher leiste mehr oder anderes als ein Begriff und ein Begriff sei stets mehr als eine tote Metapher und verfüge über einen selbständigen, irreduziblen Sinn. Mit einer Begründung dieser These wäre die Möglichkeit einer Metaphorologie, im Sinne einer philosophischen Theorie der Metapher, gesichert.

2. Das Spannungsmodell der Metapher

Mit dem Spannungsmodell als theoretischer Grundlage bestimmt Ricœur die Metapher als ein wesentlich syntaktisches Phänomen, das sich nicht auf eine »eigentliche« Bedeutung, sondern auf die lexikalisch verfasste Wissensordnung einer historischen Sprechergemeinschaft bezieht, gegen deren üblichen Sprachgebrauch sie verstößt. Die Regeln einer solchen Sprach- und Wissensordnung – im Anschluss an Foucault könnte man auch sagen: des Diskurses – sind nach Ricœur das kontingente Resultat einer kulturellen Stabilisierung wörtlicher Bedeutungen. Durch sie wird eingeschränkt und vorgezeichnet, was ein Wort in einer bestimmten Redesituation üblicherweise bedeutet oder bedeuten kann. Ricœur knüpft hier an den Aristotelischen Begriff des *kyrion* (das Übliche) an. Abweichungen davon sind stets möglich und diese Möglichkeit spannt letztlich das gesamte Spektrum zwischen Unsinn, Neologismus und Poesie auf.

Das Spezifische der Metapher besteht nach Ricœur nun aber darin, dass sie nicht (im Sinne der Substitutionstheorie) einfach nur ein abweichend gebrauchtes Wort, sondern eine Aussage ist, die in wörtlicher Hinsicht falsch oder unsinnig, in übertragenem Sinne aber wahr oder jedenfalls sinnvoll ist. Als Aussage ist die Metapher demnach ein Phänomen, das nicht unterhalb der Ebene eines Satzes vorkommen kann. Ein metaphorischer Satz zeichnet sich durch eine doppelte prädikative Struktur aus: A *ist* und *ist nicht* B. Jede Auflösung dieser paradoxen Struktur muss unvermeidlich den Charakter des Metaphorischen zerstören. Nimmt man eine metaphorische Äu-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ßerung rein wörtlich, wäre sie einfach ein unwahrer oder unsinniger Satz; versteht man sie rein im übertragenen Sinne, wird sie zu einer Aussage, die gegen den wörtlichen einen ganz anderen, z.B. mythischen oder allegorischen Sinn setzt. Genuin metaphorisches Sprechen und Verstehen setzt die durchgängige Aufrechterhaltung der prädikativen Spannung zwischen beiden Deutungen voraus. In Ricœurs eigenen Worten:

»Man braucht also keine Metaphysik des Eigentlichen […]; der Unterschied zwischen dem Wörtlichen und dem Metaphorischen wird durch die Verwendung in der Rede und nicht durch ein etwaiges Prestige des Primitiven oder Ursprünglichen bestimmt. Mehr noch, der Unterschied zwischen dem Wörtlichen und dem Metaphorischen existiert nur aufgrund des Konfliktes zwischen zwei Interpretationen: die eine, die nur Werte verwendet, die schon lexikalisch erfasst sind, scheitert an der semantischen Impertinenz; die andere, die eine neue semantische Pertinenz setzt, fordert von dem Wort eine Drehung, die seinen Sinn verschiebt« (LM, 268).

Mit diesem Umschlag einer »semantischen Impertinenz«, den eine metaphorische Aussage durch ihren Konflikt mit dem wörtlichen Sinn erzeugt, in eine »semantische Pertinenz«, die dem metaphorisch gebrauchten Wort einen neuen Sinn verleiht, beschreibt Ricœur einen dynamischen Prozess, der von einer lebendigen, d.h. frischen, »impertinenten« Metapher über die konventionalisierte zu einer toten Metapher in »eine neue Pertinenz«, d.h. also zu einer neuen wörtlichen Bedeutung führt. Ricœur kehrt mit diesem Modell *explanans* und *explanandum* der Metapherntheorie letztlich um: Nachdem die Metapher aus ihrer Abweichung vom wörtlichen Sprachgebrauch erklärt wurde, ist es nun der wörtliche Sinn, der sich einer »Normalisierung« einer metaphorischen Äußerung verdankt. So würde etwa die Konventionalisierung der Metaphern ›es hagelt Pfeile‹ und ›es hagelt Einwände‹ dazu geführt haben, dass ›hageln‹ nicht nur das meteorologische Phänomen gefrorenen Niederschlags meinen kann, sondern ganz allgemein die drohende Beschädigung durch massenhaft heranschnellende Übel, deren man sich nicht im Einzelnen erwehren kann; auf diese Weise hätte die Metapher die Bedeutung des Wortes ›hageln‹ um eine neue, üblich gewordene Bedeutung erweitert. Ob diese neue, konventionelle Bedeutung damit schon den Status einer wörtlichen Bedeutung erreicht hat, ist eine Frage, auf die unten (Abschnitt 3) noch einmal

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zurückzukommen ist. Als zentraler Mechanismus für sprachliche Innovation wird die Metapher in Ricœurs Theorie jedenfalls als Ursprung dessen gedacht, wovon sie zunächst nur Abweichung schien.

Auf den ersten Blick ähnelt dieses Modell doch sehr dem Abnutzungsmodell der Metapher, wie es von Derrida diskutiert und als etymologisch-metaphysisch verworfen wurde und gegen das Ricœur sich auch selbst wendet. Die entscheidende Differenz zu dem etymologischen Abnutzungsmodell betrifft aber das Verhältnis des metaphorischen Prozesses zur Sphäre des Begriffs. Denn diese geht in jenem nicht auf. Ricœur konstruiert daher eine triadische Struktur (Abb. 1), bestehend aus den Polen: *lebendige Metapher – tote Metapher – Begriff*. Denn die Abnutzung der lebendigen Metapher durch ihren wiederholten Gebrauch und deren Resultat, die tote Metapher, bilden nach Ricœur nur die Grundlage eines weiteren Prozesses, der darin besteht »der Metaphernproduktion selbst eine neue Begriffsproduktion aufzupfropfen [*greffer*]« (LM, 272/MV, 373).

Die (Quasi)Metapher der Pfropfung impliziert, dass es sich bei der Begriffsbildung um so etwas wie einen Veredelungsvorgang handelt, durch den eine Wortart sublimeren Ursprungs auf die Unterlage einer robusteren Wortart aufgepflanzt wird. Hierfür ist ein »Schnitt« (LM, 274) notwendig. Doch handelt es sich bei dem von Ricœur insinuierten Schnitt um eine Operation, die das Aufgepfropfte von seiner Unterlage letztlich wieder trennt. Der Begriff stiftet durch die Veredelung toter Metaphern ein Feld terminologischer Bestimmungen, auf dem er »die Prinzipien festlegt, die den Bereich des Begriffs ursprünglich artikulieren«; diese Prinzipien sind das Spekulative, das »die Bedingung der Möglichkeit des Begrifflichen« ist (LM, 280). So beruht die Metapher des Pfropfens hier auf dem Gedanken einer konstitutiven Differenz beider Sphären, die der Schnitt lediglich besiegelt. Der Begriff bedient sich gleichsam einer bereitwillig wachsenden Unterlage, ohne dass dabei eine Synthese beider Entitäten in Gang kommt. Das Ergebnis der Pfropfung ist weder ein Hybrid noch eine Assimilation.[8] Wenn der Vorgang der Begriffsbildung abgeschlossen ist, kann das Resultat schadlos entfernt und in die Sphäre seines eigenen, sublimen Ursprungs zurück-

8 U. Wirth, *Aufpfropfung als Figur des Wissens in der Kultur- und Mediengeschichte*, in: L. Engell, B. Siegert, J. Vogl (Hg.), *Kulturgeschichte als Mediengeschichte (oder vice versa?)*, Weimar 2006, 111–121.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

geführt werden. Der schöpferische Philosoph erscheint so als ein versierter Begriffszüchter, der die toten Metaphern als Wildwuchs der Sprache für seine Zwecke zu nutzen weiß.

So steht also die Sphäre des Begriffs ihrerseits in Spannung mit den übrigen Polen der Triade. Es ist konstitutiv für Ricœurs triadisches Modell, dass alle Pole der Triade in einer gegenstrebigen Wechselbeziehung zueinander stehen, die jeweils durch eine spezifische Spannung gekennzeichnet ist.

Eine lebendige Metapher kann sich durch wiederholten Gebrauch abnutzen, sodass sie zu einem gewöhnlichen Ausdruck lexikalisiert wird, der damit schließlich den Charakter der Abweichung verliert. Doch wird die tote Metapher damit noch nicht zu einem Begriff. Zu Begriffen können tote Metaphern erst werden, wenn sie in ein »Bedeutungsnetz« (LM, 271/MV, 372: *réseau d'inter-significations*) eingefügt werden. Das Bilden neuer Begriffe ist damit dem Bilden neuer Metaphern äquivalent: als eine Weise der *Bedeutungsstiftung*. Doch während die Begriffsarbeit ein »Kampf um die Eindeutigkeit« (LM, 283) ist, in dem es darum geht, jedem Ausdruck eine »Bedeutung gleicher Stufe« (LM, 281) zuzuweisen, ist die Wirkung der lebendigen Metapher zunächst ein »semantischer Schock« (LM, 275), der die etablierten Geltungen entweder des üblichen Sprachgebrauchs (*kyrion*) oder der begrifflichen Bedeutungsnetzes (*réseau d'inter-significations*) verletzt.

Auf die Aussage einer lebendigen Metapher kann sich der Begriff so in doppelter Weise beziehen: Einerseits interpretierend, aufklärend, paraphrasierend, die Metapher also *explizierend:* der Begriff unterwirft dann die Metapher seinem eigenen Geltungsbereich, übersetzt sie in einen wörtlichen Sinn. Andererseits spricht Ricœur von einer »Gravitationswirkung« (*l'effet gravitationnel*) des metaphorischen Sinns, der das begrifflich verfasste »Netz von Prädikaten« (*réseau de prédicats*) und seinen »vertrauten Referenzbereich« (*référence familier*) *anzieht*, weil die metaphorische Aussage eine »Forderung« (*demande*) an das begriffliche Denken enthält (LM, 278–285/MV, 379–384). Sobald der Begriff seine Arbeit aufnimmt, um die Metapher zu interpretieren, entfaltet sich eine zweite »Anziehungskraft« (*attraction*), die der spekulative auf den metaphorischen Diskurs ausübt (LM, 283/MV, 382). In dieser *gegenstrebigen Bewegung* einer wechselseitigen Anziehungskraft erkennt Ricœur die belebende Wirkung der Metapher auf die Sprache.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

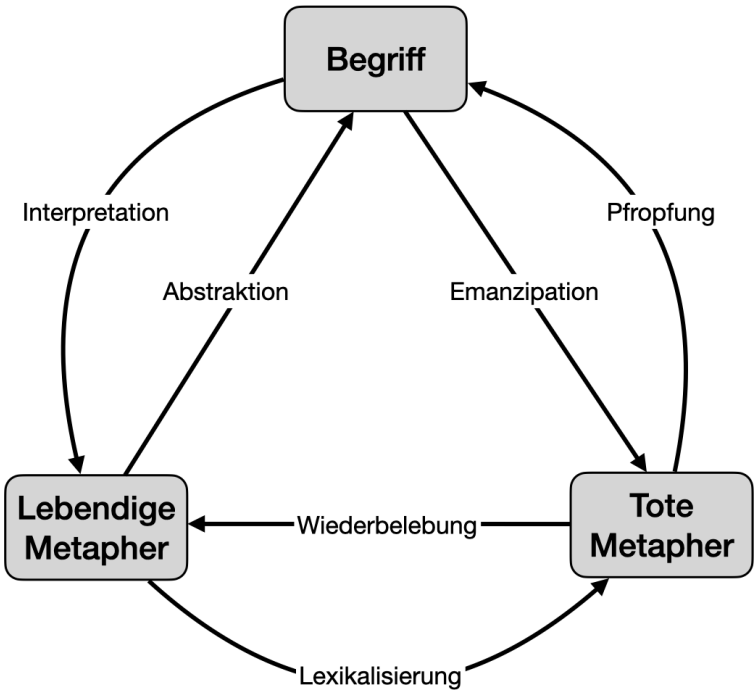

Abbildung 1: Ricœurs gegenstrebige Triade

Die Belebung des Begriffs durch die Metapher findet ihre Entsprechung in der »Verjüngung« *(rajeunissement)* der toten Metapher (LM, 269/MV, 370). Dieser Vorgang der Ent-lexikalisierung eines metaphorischen Ausdrucks sei »keineswegs symmetrisch zu der früheren lexikalischen Erfassung«; sein Spektrum reiche von der »Erweckung« *(réveil)* der etymologischen Motivation bis hin zur »falschen Etymologie« *(fausse étymologie),* bei der in der Prätention eines ursprünglichen Sinns tatsächlich ein *neuer* Sinn produziert werde (LM, 269/MV, 370). Jeder Wiederbelebungsversuch eines ursprünglichen Sinns sei nur *eine weitere* Neubeschreibung, die die Polysemie eines Wortes weder reduziert, noch restituiert, sondern: vermehrt. Auch wenn solche Verjüngungskuren – etwa Hegels Deutung der *Wahrnehmung* als *Für-wahr-nehmen* oder Heideggers *alétheia* als *Unverborgenheit* – bisweilen dem Vorwurf historischer Ungenauigkeit oder gar der Verfälschung nach sich ziehen, betrachtet

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ricœur solche Operationen doch als ein legitimes Mittel philosophischer Begriffsbildung (LM, 269 f.).[9]

Was das Verhältnis von Begriff und toter Metapher anbelangt, so bleiben diese auch in ihrer konstitutiven Beziehung zueinander wesentlich different. Nichts anderes meint Ricœur, wenn er schreibt: »Eine tote Metapher beleben [*raviver*] heißt keineswegs den Begriff entlarven«, der auf ihr beruht (LM, 269/MV, 371). Durch eine bloße »Abnutzung der Metapher« werde noch »keinerlei abstrakte Bedeutung produziert«; diese setzte den zweistufigen Prozess der (1) *Lexikalisierung* der toten Metapher und (2) der *Aufpfropfung* einer neuen Begriffsproduktion voraus.

Die Triade *lebendige Metapher – tote Metapher – Begriff* lässt damit insgesamt drei Wechselbeziehungen zwischen je zwei Gliedern zu: Zwischen lebendiger Metapher und toter verläuft zum einen die Bewegung der Abnutzung, in der Gegenrichtung entsprechend die Etymologisierung. Das Verhältnis von lebendiger Metapher und Begriff ist einerseits bestimmt durch Anziehung und Herausforderung, andererseits durch den Prozess der (gelingenden oder misslingenden) Interpretation. Zwischen toter Metapher und Begriff schließlich besteht eine konstitutive Bindung der Pfropfung, andererseits kann sich der Begriff durch einen »Schnitt« von der nährenden Metapher losreißen und von ihr emanzipieren (LM, 274, 280).

Nun nimmt die tote Metapher in der spannungsreichen Konstellation eine Sonderstellung ein, insofern die *Aktivität* der gegenstrebigen Bewegungen allein vom Begriff und der lebendigen Metapher ausgeht. Die tote Metapher ist immer nur entweder das Resultat einer Lexikalisierung oder, ausgehend davon, die Grundlage, auf die der philosophische Diskurs seine Begriffsproduktion »aufpfropft«. Eine eigene Aktivität scheint, wie ihr Name schon suggeriert, von ihr nicht auszugehen. Stattdessen nimmt sie eine passive Rolle in der Beziehung zwischen lebendiger Metapher und Begriff ein, in der sich die Spannung des ganzen Gefüges aufzulösen scheint. Ricœur erklärt: »Bei der banalen oder gar toten Metapher verschwindet die Spannung zu unseren akkumulierten Kenntnissen« (LM, 206).

9 Ricœur bezieht sich hier offenbar auf G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M. [4]1980, A II u. III, sowie M. Heidegger, *Logos (Heraklit, Fragment 50)*, in: *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt/M. 2000, 206 f. und *Aletheia (Heraklit, Fragment 16)*, ebd., 267.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eine entscheidende Frage für die ganze Konstruktion der Triade ist damit: Ab wann ist diese Spannung (endgültig) verschwunden?

3. Metaphorologische Konsequenzen, offene Fragen

Auf die Frage, wann die prädikative Spannung einer Metapher tatsächlich *verschwunden* ist, antwortet Ricœurs Theorie: wenn (a) die Metapher hinreichend wiederholt und lexikalisiert wurde und (b) die Metapher in ein stabiles Bedeutungsnetz (*réseau d'inter-significations)* eingewoben worden ist – entweder in ein Netz von Bedeutungen gleicher Stufe (*significations de même degré*), die dem wörtlichen oder begrifflichen Sinn einer Aussage entsprechen; oder die Metapher wird in eine Konstellation von Tropen integriert, deren kohärente Verknüpfung Ricœur ein Metaphernnetz (*réseau métaphorique*) nennt (LM, 233/MV, 306). Eine Verknüpfung metaphorischer Aussagen gleicher Stufe und Kohärenz kann z.B. eine Allegorie, eine Fabel oder ein Gedicht ergeben. Bezeichnenderweise hatte Ricœur bereits in seiner Abhandlung über *Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik* (1972) die Frage(n) behandelt: »Inwiefern ist es uns erlaubt, die Metapher als ein *Miniaturwerk* zu behandeln? […] Kann ein Werk – sagen wir, ein Gedicht – als aufrechterhaltene und erweiterte Metapher betrachtet werden?«[10]

In der Eröffnung eines systematischen Zusammenhangs beider Ebenen beruht eine besondere Attraktivität des Ricœur'schen Spannungsmodells: Es ist gleichsam skalierbar, von der Ebene des Wortes, über den Satz bis zur Ebene des Werkes und sogar noch darüber hinaus, z.B. auf die Ebene von Mythen oder Ideologien.[11] Im Grunde lässt sich das Spannungsmodell auf alle semantischen Gebilde

10 P. Ricœur, *Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik*, in: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, 109–134, hier: 111 f. Hervorhebung i. Orig.

11 Interessanterweise gestattet die Theorie auch eine »Abwärts«-Skalierung: Obwohl Ricœur klarstellt, dass die Minimaleinheit der Metapher ein Satz ist, erklärt er, dass Wörter als »abgekürzte Kontexte« behandelt werden können (LM, 135). So lassen sich im Deutschen insbesondere metaphorische Komposita, z.B. die *Informationsflut*, auch als in Wortform geronnene Aussagen verstehen, die nach dem Modell der Aristotelischen Analogiemetapher rekonstruiert werden können.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

beziehen, die in sich hinreichend kohärent sind, aber miteinander in Konflikt stehen. Mit diesem Vorzug von Ricœurs Metapherntheorie verbinden sich eine Reihe weiterführender metaphorologischer Konsequenzen und Probleme, die letztlich alle mit der Meta-Metapher des *réseau métaphorique* zusammenhängen.

3.1 Metaphorische Referenz und Quasi-Metaphorizität

Grundlage der Skalierbarkeit des Spannungsmodells ist die Theorie der Referenz und der Begriff bzw. die Meta-Metapher des Netzes. Die Referenz ist dasjenige, *worüber* etwas gesagt bzw. geschrieben wird. Operiert ein Bedeutungsnetz wörtlicher Rede, zumindest dem Anspruch nach, mit einer Referenz auf die reale Welt, ist bei Metaphernnetzen zugleich eine Referenz im Spiel, die einer imaginären oder möglichen Welt entspricht: Diese existiert nicht im Modus der realen (ob *noch* nicht, nicht *mehr* oder *nie,* sei dahingestellt), aber es *gibt* sie dennoch auf eine bestimmte – sprachlich, medial, kollektiv, imaginär vermittelte – Weise, eben in Gestalt dessen, worauf sich die Mythen, Fabeln, Gedichte, und eben auch Metaphern, beziehen. Diese Welten *sind* ihre Referenz. Der Versuch, diese in eine sinnvolle Beziehung zur ›realen‹ Welt zu setzen, ermöglicht, was Ricœur eine »Neubeschreibung der Wirklichkeit« nennt. Insofern sind sie selbst immer schon Teil oder ein Aspekt der Wirklichkeit.

Mit dieser Theorie der doppelten Referenz ausgestattet, vollzieht sich in dem Netz der Metapher als einer genuinen Weise des Weltverstehens jener Vorgang, den Ricœur die »Netzbildung der metaphorischen Welt« (LM, 233/MV, 306: *constitution en réseau de l'univers métaphorique*) nennt. Sie ist das Resultat einer systematischen Entfaltbarkeit von Metaphernnetzen. Strukturell unterscheiden sich diese nicht wesentlich von Begriffsnetzen, da sie syntaktisch und semantisch hinreichend kohärent sind. In ihrem Status als übertragene Rede grundsätzlich von einer geltenden Wissensordnung abhängend, ist der Unterschied zwischen Begriffs- und Metaphernnetz lediglich durch ein Netz von Aussagen (*réseau complexe d'énoncés*) bzw. ein Netz von Prädikaten (*réseau de prédicats*) bestimmt (LM, 233, 278/MV, 306, 379), die innerhalb einer Sprechergemeinschaft für bestimmte Referenzbereiche als die wörtliche Beschreibung dessen gelten, was für sie wahr hält.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sehr allgemein betrachtet scheint die Metapher des Netzes so mit dem Begriff des Kontextes zu konvergieren, wobei ›Kontext‹ hier den lexikalischen Sinn und die referentielle Bedeutung eines Ausdrucks umfasst. Während der konventionelle Sprachgebrauch als ein Netz allgemein akzeptierter oder umstrittener Aussagen auch ohne weiteres lebendige und tote Metaphern zulässt, kommen in der Domäne des Begriffs *per definitionem* keine solchen vor. In dem von Ricœur idealisierten Zustand bestehen begriffliche Netz nur aus Bedeutungen gleicher Stufe (LM, 281/MV, 381: *significations de même degré*). Begriffsnetze sind epistemisch gereinigt: Sie beziehen sich auf ein und dieselbe Welt und weisen keine immanente prädikative Spannung auf. So jedenfalls der Anspruch des triadischen Modells.

Damit darf das Modell als ein vielversprechender und als der vielleicht produktivste Vorschlag zur Lösung des metaphorologischen Dilemmas gelten, den der philosophische Diskurs über die Metapher hervorgebracht hat. Während Derrida mit jener privilegierten Schicht von »Gründertropen« auf ein *réseau de philosophèmes,* ein »Netz aus Philosophemen« (DWM, 239), verweist, das die Unterscheidung von Begriff und Metaphern erst ermöglicht, sich selbst aber dem philosophischen Diskurs über die Metapher entzieht, demonstriert Ricœur, wie sich dieses *Netz* mit dem Vokabular einer hermeneutisch gefassten strukturalistischen Sprachphilosophie theoretisch kohärent fassen lässt. Die Frage bleibt gleichwohl, ob nicht das Netz selbst doch den Status einer Quasi-Metapher innehat, da Ricœur ja nur mit ihrer Hilfe Begriff und Metapher voneinander unterscheiden und ihr Verhältnis zueinander verständlich machen kann.

Seine Plausibilität erlangt der Begriff des Netzes ja nicht nur aus dem theoretischen Vokabular allein; er zehrt auch von seinen historisch akkumulierten metaphorischen Konnotationen. Als eine textile Metapher weist das Netz eine bis in die Antike zurückgehende Tradition des Sprechens über Sprache auf. So geht auch schon der Begriff des *Textes* selbst auf das lateinische *texere* für *weben* und *flechten* zurück.[12] Das mag für die Ricœur'sche Theorie noch kein Problem sein, denn sie kann geltend machen, dass die Texil-

12 Vgl. E. Greber, *Textile Texte*, Köln 2002; M. Buss, J. Jost, *Die Schrift als Gewebe und als Körper: Eine metaphorologische Skizze,* in: E. Birk, J. G. Schneider (Hg.), *Philosophie der Schrift*, Tübingen 2009, 169–182.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

metaphorik ja nur die lexikalisierte Unterlage für den philosophischen Begriff des Textes bildet. Im philosophischen Diskurs über die Sprache durchläuft sie in verschiedenen historischen Phasen aber immer wieder Prozesse der Re-Metaphorisierung, um etwa die Verstricktheit des Geistes in die Sprache zu problematisieren; bis in das beginnende 20. Jahrhundert hinein vor allem als das Resultat eines täuschenden Sprachgebrauchs der Rhetorik, zu dem auch lange die Metapher gezählt wird.[13] Im Laufe des 20. Jahrhunderts dient die Textilmetaphorik zunehmend einer Thematisierung der unhintergehbaren Verwobenheit des Denkens in die Sprache. In diesem Sinne problematisiert auch Derrida etwa Husserls Repräsentationsmodell der Sprache: »Diese *Verwebung** der Sprache, dessen, was in der Sprache rein sprachlich ist, mit den anderen Fäden der Erfahrung, bildet ein Gewebe. Das Wort *Verwebung** verweist auf dieses metaphorische Feld: Die ›Schichten‹ sind ›verwoben‹, ihre Verflechtung ist von der Art, daß man Schuß und Kette nicht voneinander unterscheiden kann […]: denn Gewebe bedeutet *Text*. *Verweben** bedeutet hier *texere*.«[14]

Impliziert die ältere Verstrickungsmetaphorik die Aussicht auf Befreiung, negiert die *Verwebung* nun die jede Möglichkeit, an einen Ort jenseits des Gewebes der Sprache zu gelangen. Mit der Totalisierung des Gewebes verliert die Vorstellung einer Gefangenschaft des Geistes in der Sprache ihren Sinn. Auf diese Weise gewinnt die Textilmetaphorik im Laufe des 20. Jahrhunderts ihrerseits eine neue ›Schicht‹. Über die ältere Bedeutung der Verstrickung webt sich nun jene eines potentiell unendlichen Netzes von Zeichen und Verweisen, dem die Logik eines Systems ohne natürliches Zentrum korrespondiert.[15] Obschon die Ambivalenz von *fangen* und *verknüp-*

13 Vgl. C. Emden, *Netz*, in: R. Konersmann (Hg.), *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, Darmstadt 2007, 248–260.

14 J. Derrida, *Die Form und das Bedeuten. Bemerkungen zur Phänomenologie der Sprache*, in: *Randgänge der Philosophie*, Wien 1999, 181. *Dt. i. Orig. Derrida bezieht sich auf E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tübingen 1980, 256. Siehe dazu auch: M. Doyon, *Der transzendentale Anspruch der Dekonstruktion*, Würzburg 2010, 94–97.

15 Vgl. W. V. O. Quine, J. S. Ullian, *The Web of Belief*, New York 1970, 41: »Implication is […] the very texture of our web of belief, and logic is the theory that traces it.« Richard Rorty empfiehlt in *Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie* »die Auffassung, der Mensch sei ein mittelpunktloses Netz von

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fen nie ganz verschwindet, tritt die Konnotation der Verstrickung bald zugunsten jener der rein funktionalen Relation zurück.

Darin bekundet sich auch ein Wandel der Bedeutung der Netzmetaphorik, der seinerseits eng mit wissenschaftlichen, technischen und lebensweltlichen Veränderungen ihres historischen Kontextes zusammenhängt, insbesondere mit der zunehmenden Ausbreitung großer Infrastrukturnetzwerke seit der Mitte des 19. Jahrhunderts.[16] Verweist schon die Gewebemetaphorik auf eine elementare Kulturtechnik, so lässt sich an der Netzmetaphorik im 20. Jh. eine signifikante Verschiebung ihrer technologischen Referenz feststellen, die sich auch in Ricœurs Theoriesprache bekundet. Denn wenn Ricœur den Prozess der »Vernetzung« (LM, 235/MV, 308: *organisation en réseau*) als einen der »Wechselwirkung« (LM, 165/MV, 127: *réseau d'interactions*) zwischen metaphorischen und nicht-metaphorischen Elementen von Aussagen und diese Wechselwirkung durch Begriffe wie »Transaktion« (LM, 139), »Spannung« (LM, 239), »Kollision« (LM, 163) und »Sinnakkumulation« (LM, 206/MV, 150: *cumulation de sens*) bestimmt, dann lassen sich diese Bestimmungen nicht mehr durchgängig im Kontext der Textilmetaphorik auslegen. Die Netze, von denen Ricœur spricht, setzen ein Verständnis der technischen und ökonomischen Implikationen dieser Begriffe voraus. Und diese verweisen offenbar auf einen sozio-technischen Kontext infrastruktureller Netze und Netzwerke. Denn im Unterschied etwa zu *filet*, was ein Fangnetz bezeichnen würde, verweist *réseau*, das Ricœur durchgängig gebraucht, auf die Organisationsform komplexer Kommunikations- und Infrastrukturen.[17]

Insofern das sozio-technische Verständnis von Netzen selber das Produkt einer komplexen Metaphern- und Begriffsgeschichte ist, die in einer immanenten Wechselwirkung mit Technisierungsprozessen der Lebenswelt steht, bekundet sich in Ricœurs Meta-Metaphorik nicht nur eine zentrale Kulturtechnik der Industrialisierung. Wenn sich Netze und Netzwerke als kulturelle Leitmetaphern der moder-

---

Überzeugungen und Wünschen, dessen Vokabular und Meinungen durch die historischen Umstände determiniert sind« (*Solidarität oder Objektivität?,* Stuttgart 1995, 103). Zur Sprache als Netz siehe auch J. Aitchison, *The Language Web,* Cambridge 2002.

16 Vf., *Vernetzte Zwischenräume*, in: U. Wirth (Hg.), *Bewegen im Zwischenraum*, Berlin 2012, 55–74.

17 Vgl. J. Dubois, *Larousse. Dictionnaire de français*, Berlin 2000.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nen Gesellschaft deuten lassen,[18] dann gilt dies offenbar auch für den Begriff der Metapher selbst.[19] So bestimmt Nelson Goodman ein Jahr nach dem Erscheinen von *La métaphore vive* in *Languages of Art* (1976) die metaphorische Übertragung als »a reorientation of a whole network of labels«.[20] Vier Jahre darauf erhält das *network* eine systematische Stellung in der Metapherntheorie der kognitiven Linguistik, die das *mapping* von *conceptual metaphors* als »a coherent network of entailments«[21] beschreibt. Eine exponierte Stellung erlangt die Netzmetapher schließlich in der *Conceptual Blending Theory* – hier wird das Metaphernmodell der *Conceptual Integration Networks* (1998) sogar titelgebend.[22] Was sich in dieser Entwicklung abzeichnet, ist die Entwicklung der Figur der *Verknüpfung* bzw. *Vernetzung* zu einem Paradigma der modernen Metapherntheorie, auch über Ricœur hinaus.[23] Diese Entwicklung des Netzes zu einer »Quasi-Metapher«, d.h. einer definierenden Trope des metaphorologischen Diskurses, und die Verschiebung ihrer Referenz von der Textiltechnik zu soziotechnischen Netzwerkstrukturen, hat offenbar mit der Entwicklung ihres historischen Kontextes zu tun.

In der Referenz der Quasi-Metapher bekundet sich damit etwas, das man mit Hans Blumenberg »die rückwärtigen Verbindungen [der Metapher im philosophischen Diskurs] zur Lebenswelt«[24] nennen kann. Ihre Referenz ist damit auch eine doppelte: einmal die Welt des Textes, in der Gestalt der syntaktischen Relationen sowie der Metaphern- und Begriffsnetze, die sie bilden, und einmal die

18 Vgl. H. Böhme, *Netzwerke. Zur Theorie und Geschichte einer Konstruktion*, in: J. Barkhoff, H. Böhme und J. Riou (Hg.), *Netzwerke. Eine Kulturtechnik der Moderne*, Köln 2004, 17–36.

19 Vf., *Metaphorologie der Vernetzung*.

20 N. Goodman, *Languages of Art*, Indianapolis 1997, 72.

21 G. Lakoff, M. Johnson, *Conceptual Metaphor in Everyday Language*, in: *The Journal of Philosophy* 77, Heft 8 (1980), 453–486, hier: 482.

22 G. Fauconnier, M. Turner, *Conceptual Integration Networks*, in: *Cognitive Science* 22, Heft 2 (1998), 133–187; vgl. dies, *Rethinking Metaphor*, in: R. W. Gibbs (ed.). *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, Cambridge 2008, 53–66.

23 Vf., *Meta-Metaphorologische Perspektiven. Zur technotropischen Geschichte des Metaphernbegriffs*, in: *Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte 1*, Heft 1 (2012), 1–18.

24 H. Blumenberg, *Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit*, in: *Schiffbruch mit Zuschauer,* Frankfurt/M. 1997, 87. Anm. d. Vf.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Welt ihres historisch-sozialen Kontextes, den sie mobilisieren muss, um verständlich machen zu können, was sie überhaupt besagen möchte. Es ließe sich hier auch eine kontrafaktische Gegenprobe anstellen: Wären Ricœurs sprachphilosophische Thesen auch in einem z.B. antiken bzw. vormodernen Kontext verständlich, in denen *Netze* wesentlich textile Gebilde sind, mit denen man etwas fängt oder aufbewahrt? Dass Netze etwas sein können, in denen »Interaktionen«, »Kollisionen« und »Transaktionen« stattfinden können, wird erst durch die historische Erfahrung mit technischen Verkehrs- und Kommunikationsnetzen plausibel. *Dieser* Sinn von *Netz* hat sich inzwischen längst lexikalisiert, er ist Teil unseres üblichen Sprachgebrauchs geworden. Man wird aber nicht ohne Weiteres sagen können, dass die ursprüngliche metaphorische Spannung darin restlos verschwunden wäre, die infolge – historisch identifizierbarer – Diskursereignisse aufkam, als man begann, die neuen soziotechnischen Infrastrukturen der Eisenbahn- und Telegraphennetze und später die anatomischen und neurobiologischen Strukturen des Nervensystems und schließlich auch soziale Zusammenhänge und digitale Kommunikationsinfrastrukturen *Netze* zu nennen.[25] Nur durch die gleichzeitige Inanspruchnahme sowohl des textilen als auch des infrastrukturellen Paradigmas von Netzen ist es heute möglich, die sich in alle Lebensbereiche zunehmend ausbreitenden digitalen Netze als etwas zu adressieren, worin man sich verstricken kann.[26] Die Quasi-Metapher des Netzes verweist damit auf ein weiteres Problem, das die Ricœur'sche Metapherntheorie nicht weiter beachtet, das aber weitreichende Konsequenzen für die Möglichkeiten einer Metaphorologie hat.

25 Vf., *Metaphorical Anastomoses: The Concept of ›Network‹ and its Origins in the Nineteenth Century,* in: B. Neumann, A. Nünning (eds.), *Travelling Concepts for the Study of Culture*, Berlin, Boston 2012, 119–143.

26 Vgl. G. I. Rochlin, *Trapped in the Net: The Unanticipated Consequences of Computerization,* Princeton 1998; C. Berger und L. Gimpel, *Gefangen im Netz von Mark Zuckerberg*, in: Netzpolitik.org, 05. 08. 2015; https://netzpolitik.org/2015/gefangen-im-netz-von-mark-zuckerberg. *Vernetzt oder verfangen? – Wie Social Networks unser Leben bestimmen!, Arte*, Sendung vom 10. 01. 2010.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.2 Das Problem der Kontextstabilität und die untote Metapher

Was geschieht also mit der Spannung, von der Ricœur sagt, dass sie verschwindet *(disparaît),* wenn die Wiederholung und Stabilisierung eines metaphorischen Sinns zum Teil unserer akkumulierten Kenntnisse, d.h. zum Bestand des pertinenten Netzes einer Wissensordnung, wird, die sich im üblichen Sprachgebrauch sedimentiert? Wenn die metaphorische Spannung in der doppelten prädikativen Struktur des ›x *ist* und *ist nicht* y‹ besteht, kann die paradoxe Prädikation allein durch die Wiederholung ihrer Äußerung zu einem bloßen ›x *ist* y‹ werden? Lässt sich ein Widerspruch dadurch auflösen, dass man ihn oft genug wiederholt? Oder kann die Spannung in der neuen Pertinenz gleichsam eingefroren und durch bestimmte Ereignisse wieder re-mobilisiert werden kann?

Die Möglichkeit der *Wiederbelebung* toter Metapher räumt Ricœur ja prinzipiell ein. Für ihn ist dieser Vorgang aber identisch mit der schöpferischen Produktion einer lebendigen Metapher – etwa im Zuge einer falschen Etymologisierung oder einer Begriffsneuschöpfung. Neben der bewussten Re-Metaphorisierung einer toten Metapher kann eine solche Wiederbelebung aber auch durch eine Destabilisierung ihres Kontextes erfolgen. Denn eine Destabilisierung des Kontextes pertinenter Wortbedeutungen würde einer Veränderung des Zusammenhangs von Sinn und Referenz entsprechen. Die veränderten Bedingungen verlangen dann eine Interpretation, die sich unter der Voraussetzung der *bisherigen* Deutungen des adressierten Sachverhalts in dem veränderten Kontext bewähren muss. Darin liegt einerseits eine Beschränkung möglicher Neuinterpretationen, andererseits aber auch die Möglichkeit zu einer Umdeutung vorangegangener Interpretationen.

Als ein Beispiel mag hier die *Alters-* bzw. *Bevölkerungspyramide* dienen. Als lexikalisierte und begrifflich stabilisierte Metapher hat sich die diagrammatische Beschreibung der statistischen Altersverteilung einer Bevölkerung etabliert, in der die jüngsten Jahrgänge die Basis des Diagramms bilden, wobei die Zahl der Angehörigen eines Jahrgangs mit zunehmendem Alter nach oben hin abnimmt. Im Zuge des demographischen Wandels der Bevölkerung ist die zum Begriff lexikalisierte Metapher wiederholt Gegenstand von Re-Metaphorisierungsprozessen geworden: »Die Alterspyramide steht

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kopf«.[27] Die Destabilisierung des ursprünglichen Kontextes und die wiederholte Re-Metaphorisierung haben auf diese Weise zu einer neuen konventionellen Metapher der kopfstehenden Pyramide geführt, die den demographischen Wandel als eine Umkehrung vormaliger Verhältnisse adressiert.

Die Destabilisierung des Kontextes einer pertinent gewordenen Bedeutung kann also einen ähnlichen Effekt haben, wie eine schöpferische Wiederbelebung einer toten Metapher. Das Kriterium ›tot‹ lässt sich somit als eine Funktion der Kontextstabilität verstehen. Die *Konstanz* eines pertinenten Sinns setzt die *Stabilität* seines Kontextes voraus. Ricœur selbst bemerkt, dass »die Konstanz der Kontexte […] nicht selbstverständlich ist; ihre Stabilität ist vielmehr ein erklärungsbedürftiges Phänomen« (LM, 135–136). Seine eigenen Erklärungsversuche gehen indessen nur so weit, wie es nötig ist, um die schöpferische Kraft der lebendigen Metapher und ihre Rolle für die Erweiterung der Polysemie von Worten zu beschreiben. Der Frage nach den Stabilitätsbedingungen wörtlicher Bedeutung geht Ricœur nicht weiter nach. Als maßgeblichen Faktor nennt er lediglich die Autorität einflussreicher Sprechergemeinschaften und die Macht von Wörterbüchern, in denen sich neue Pertinenzen dauerhaft sedimentieren (LM, 166).

Wird eine neue Pertinenz zum Ausgangspunkt weiterer Metaphorisierungsprozesse, wie etwa im Fall der ›Alterspyramide‹, entstehen mehrschichtige Metaphern. Es kommen dann mehr als zwei Bedeutungsebenen ins Spiel, die sich gegenseitig stabilisieren und de-stabilisieren. Bezeichnet man den Status der üblichen Bedeutung eines Wortes (*kyrion*) als Bedeutung erster Stufe, dann würde die Metapher einer Bedeutung zweiter Stufe entsprechen, die – das meint Ricœurs Begriff der Impertinenz – miteinander in Konflikt stehen. In einer Aussage zusammengebracht ergeben sie die doppelte prädikative Struktur der Metapher. Im Falle einer vollständigen Lexikalisierung würde die metaphorische Bedeutung zweiter Stufe wieder auf die Bedeutung erster Stufe zurücksinken bzw. die Dif-

27 Vgl. A. Tichy, R. Tichy, *Die Pyramide steht Kopf. Die Wirtschaft in der Altersfalle und wie sie ihr entkommt,* München 2001; M. Lohmüller/jf, *Alterspyramide steht Kopf,* Deutsche Welle, 29. 04. 2002; M. Friese, *Die Alterspyramide steht 2040 auf dem Kopf*, NRZ, 14. 04. 2015; T. Heithoff, *Pyramidenkorrektur*, Podcast, Hessischer Rundfunk, 25. 11. 22.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ferenz zwischen beiden Stufen verblassen. Wenn etwa das Wort *kósmos* ursprünglich einen Schmuck, dann ein Zaumzeug, dann eine Heeresformation, die Staatsordnung und schließlich die Weltordnung bezeichnet hat, dann setzt die jeweils spätere Stufe der Wortbedeutung die Metaphorisierung der älteren voraus, bevor die jüngeren Bedeutungen durch häufigen Gebrauch auf dieselbe Stufe der wörtlichen Bedeutung (*kyrion*) absinken und sich in die Polysemie des Homonyms einreihen konnten.[28] Nichts anderes meint Ricœur, wenn er von einer Erweiterung der Polysemie spricht: Die ursprünglich metaphorische Bedeutung geht in eine wörtliche über. Die lebendige Metapher stirbt und lebt als tote fort.

Die Wiederbelebung einer lexikalisierten Metapher stellt nun die Differenz zwischen beiden Stufen wieder her bzw. macht diese erneut sichtbar. Die Etymologisierung einer toten Metapher würde dagegen eine »Nullstufe« (LM, 99/MV, 204: *degré zéro*) extrapolieren, auf der die ursprüngliche Bedeutung als Ausgangspunkt der Übertragung zu suchen wäre. Ricœur selbst diskutiert eine solche Nullstufe als möglichen Gegenbegriff zur metaphorischen Bedeutung, der zugleich eine Alternative zur ›eigentlichen‹ Bedeutung eines Wortes darstellen könnte. Mit dem Verzicht auf das Postulat einer ›eigentlichen‹ Referenz ist eine absolute Nullstufe allerdings nie zu erreichen. Jeder sprachgeschichtliche Fund kann die Grenze der ursprünglichen Bedeutung nur immer weiter zurückschieben, genauso wie es immer wieder möglich ist, bisher unbekannte Zwischenstufen einer Bedeutungsverschiebung aufzufinden. Im alltäglichen Sprachgebrauch ist es indes nicht notwendig, sich einer solchen Nullstufe zu vergewissern. Pragmatisch betrachtet bewegen sich alle konventionellen Bedeutungen auf einer Bedeutungsebene erster Stufe. Erst eine Irritation lexikalisierter Metaphern oder ihrer stabilisierten Kontexte bewirkt das Auseinandertreten verschiedener Ebenen, entweder in Richtung Ursprung (Nullstufe) oder Innovation (Polysemie). Semantische Irritationen sind auch im alltäglichen Sprachgebrauch nicht ungewöhnlich. So leben viele Kalauer und Wortspiele von dieser Möglichkeit. Damit ist klar, dass jede Bedeutungsebene erster Stufe, sowie alle von ihr sich ableitenden Ebenen, nicht abso-

28 Vgl. H. Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit* (Hg. A. Haverkamp), Frankfurt/M. 2007, 68–69; M. Gatzemeier, R. Ebert, *Kosmos*, in: J. Ritter et al. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4,* Schwabe, Basel 1971–2007, 1167–1176, hier: 1167.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lut, sondern nur relational zu bestimmen sind. Es gibt also *per se* keinen zentralen Signifikanten oder Referenten, der das Gefüge der Bedeutungsebenen regiert.

Aus der Dezentralität und Flexibilität des Netzes folgt die Möglichkeit komplex stratifizierter, das heißt in mehrere Bedeutungsebenen gegliederter metaphorischer Netze.[29] In einem komplex stratifizierten Netz gäbe es nicht nur eine Ebene von Bedeutungen gleicher Stufe (*réseau de significations de même degré*), wie in einem Begriffsnetz, oder nur zwei, wie im Netz der lebendigen Metapher, sondern mehrere Ebenen gestufter lexikalisierten Bedeutungen, die für sich genommen und in ihrem Bezug zueinander vorläufig stabilisiert sind. Solange die konnotierten Kontexte jener Stufen hinreichend stabil bleiben, kann die lexikalisierte Metapher als Quasi-Begriff fungieren, wie etwa im Falle des Netzes, der Alterspyramide oder des Kosmos, weil die Differenz der unterschiedlich involvierten Ebenen – wenn auch nur scheinbar – verblichen und die Spannung zwischen ihnen verschwunden ist.

Der Zustand der Stabilisierung solcher verschiedenen Stufen und ihres Verhältnisses zueinander lässt sich, in einer Weiterführung der Terminologie Ricœurs, *inter-pertinent* nennen.[30] Der Begriff der *Interpertinenz* würde, mit anderen Worten, die vorübergehend stabilisierten Wechselwirkungen innerhalb der Polysemie lexikalisierter Metaphern bezeichnen, die nicht als eine bestimmte Zahl diskreter Wortbedeutungen, sondern als ein komplexes Gefüge semantischer Interaktionen zu denken ist, das mehr oder weniger tot bzw. lebendig sein kann. Interpertinente Metaphern sind, um in Derridas und Ricœurs Metaphorik zu bleiben, weder lebendige, noch tote, sondern *untote* Metaphern.[31] Untot sind Metaphern dann, wenn die Wiederholung ihres Gebrauchs und der Prozess ihrer Lexikali-

29 Vf., *Metaphorologie der Vernetzung*, 174.

30 Vf., *Metaphorologie der Vernetzung*, 177 f.

31 Vgl. R. Zill, *Meßkünstler und Rossebändiger*, Berlin 1994, 113, der von »scheintoten« Metaphern spricht und H. W. Fowler und E. Gowers (eds.), *A Dictionary of Modern English Usage,* Oxford 1994, 349, die neben »stone dead« und »dead« zwischen »half-dead« und »three-quarters dead« unterscheiden. Siehe auch A. Reynolds, *The Afterlife of Dead Metaphors*, in: *Revista de Letras 49,* Heft 2 (2009), 181–195; Vf., *Spannungen, Brüche und Nähte im Gewebe der Sprache: Untote Metaphern als philosophisches und methodisches Problem*, in: M. Lessing, D. Wieser (Hg.), *Zugänge zu Metaphern – Übergänge durch Metaphern: Kontrastierung aktueller disziplinärer Perspektiven*, München 2013, 29–42.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sierung nicht zu einer endgültigen Auslöschung der Spannung führt, aus der sie hervorgehen. Untote Metaphern können ein vielschichtiges posthumes Nachleben führen.

In diesem Sinne ließe sich der Konflikt zwischen Derridas und Ricœurs Theorie der Metapher auch als Resultat einer Inanspruchnahme unterschiedlicher Schichten der Netz- als Textmetapher interpretieren: Referiert Derridas »Netz von Philosophemen« auf die alte Textilmetaphorik, um die Unmöglichkeit einer begrifflichen Kontrolle dieser »Schicht von Gründertropen« zu behaupten, in die sich die philosophische Abstraktion immer wieder verstrickt, mobilisiert Ricœurs »Metaphernnetz« eine modernere, infrastrukturell konnotierte Schicht der Netzmetaphorik, um die Möglichkeit einer souveränen philosophischen Theorie der Metapher geltend zu machen.

3.3 Metaphorologische Konsequenzen

Hat Ricœur das metaphorologische Dilemma damit gelöst? Zunächst einmal wird die Deutung des Netzes als Quasi-Metapher das Zugeständnis nahelegen, dass die philosophische Theorie der Metapher auf einer metaphorischen Grundlage beruht und der Begriff der Metapher weiterhin metaphorisch bestimmt ist. Zumindest bleibt zweifelhaft, inwiefern der »aufgepfropfte« Begriff tatsächlich unabhängig von seiner metaphorischen »Grundlage« Bestand hat, ob der spekulative »Schnitt« am Ende den Anspruch ihrer begrifflichen Emanzipation einlösen kann. Doch selbst wenn nicht: Muss der Anspruch einer philosophischen Theorie der Metapher damit scheitern?

Das Zugeständnis einer begrifflich nicht einholbaren Schicht stünde immerhin im Einklang mit der Metaphorologie Hans Blumenbergs, die auf dem Postulat einer Existenz »absoluter Metaphern« beruht. Nach Blumenberg sind »absolute Metaphern« tropische Grundbestände theoretischer Begriffsbildungen, die sich »nicht ins Eigentliche, in die Logizität zurückholen lassen«.[32] Absolute Metaphern sind nach Blumenberg immer dann unvermeidlich, wenn

32 H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie* [1960], Frankfurt/M. 1998, 10.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der philosophische (auch wissenschaftliche) Diskurs Totalhorizonte, Grund- oder Grenzbegriffe adressiert, wie: Kosmos, Subjekt, Leben, Kultur, Geschichte oder Welt. Absolute Metaphern, so Blumenberg, repräsentieren das »nie erfahrbare, nie übersehbare Ganze der Realität«.[33] Die notwendige Metaphorizität philosophischer Grund- oder Grenzbegriffe beruht auf der Unverfügbarkeit ihrer Referenten. Dasselbe Problem thematisiert auch Derridas *›Entzug‹ der Metapher*. Je unkontrollierbarer eine Referenz ist, desto metaphorischer wird ihre Bestimmung sein müssen. Wo auf ihre Bestimmung aber nicht verzichtet werden kann, entsteht Bedarf an definierenden Tropen. Sie erfüllen, zumindest provisorisch, die uneinlösbaren Prätentionen des Begriffs.

Während absolute Metaphern so die uneinholbare Differenz zwischen den Ansprüchen und Leistungen des Begriffs gleichsam überbrücken, indem sie denkbar machen, was theoretisch nicht sagbar ist, ermöglichen Quasi-Metaphern erst die Unterscheidung von Begriff und Metapher. Bezieht man beide Begriffe aufeinander, könnte man also sagen: Quasi-Metaphern sind absolute Metaphern der Metapherntheorie. Blumenberg selbst hat eine systematische Begründung der Metaphorologie nie vorgelegt, aber zumindest erwogen.[34] Doch sind seine theoretischen Auskünfte über den Begriff der Metapher sehr spärlich geblieben. Das Modell komplex stratifizierter Netze könnte dabei helfen, absolute Metaphern präziser zu fassen, zum einen theoretisch, im Hinblick auf eine Explikation des Begriffs, zum anderen methodisch, im Hinblick auf eine Heuristik metaphorologischer Analysen.

Das metaphorologische Dilemma ließe sich so als nur scheinbare Aporie behandeln: Das Zugeständnis, dass es keine vollkommen metaphernfreie Theorie der Metapher geben kann, der begriffliche Gebrauch von Quasi-Metaphern also unvermeidlich ist, müsste nicht notwendig zu dem Zugeständnis führen, dass eine Metaphorologie unmöglich sei. Es würde nur eine bestimmte Art oder einen bestimmten Stil des philosophischen Diskurses über die Metapher diskreditieren. Sowohl Derrida als auch Blumenberg haben

33 Blumenberg, *Paradigmen*, 25.

34 H. Blumenberg, *Die nackte Wahrheit* (Hg. R. Zill), Berlin 2020, 189; ders., *Quellen, Ströme, Eisberge* (Hg. U. v. Bülow und D. Krusche), Frankfurt/M. 2012, 283.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

unterschiedliche Stile metaphorologischer Analyse und Reflexion entwickelt, die diese Aporie vermeiden. Während Derridas Lösung im Wesentlichen performativ verfährt (und in dieser Form von Ricœur verkannt wurde),[35] führt Blumenberg ein narratives Verfahren vor, das exemplarisch arbeitet (und in dieser Form Ricœurs LM unbekannt blieb).

Dem Ungenügen, das man an beiden Verfahren finden kann, der Mangel an begrifflicher und theoretischer Explikation, ließe sich durch ein Modell komplex stratifizierter Metaphernnetze abhelfen, das sich aus Ricœurs Metapherntheorie entfalten lässt. Dieses Modell würde zugleich eine Lösung des Problems eröffnen, das sie hinterlassen hat: die Quasi-Metaphorizität des Netzmodells selbst und das Problem untoter Metaphern. Ein besonderer Vorzug der Ricœur'schen Metapherntheorie besteht zudem darin, dass sie infolge ihrer Skalierbarkeit eine systematische Untersuchung des Verhältnisses zwischen metaphorischen und narrativen Formen einer (Neu)beschreibung der Wirklichkeit erlaubt, denen in besonderem Maße die Aufmerksamkeit der Blumenberg'schen Metaphorologie gilt. Das in dem Zusammenhang ebenfalls deutlich gewordene Problem der Kontextstabilität legt zudem eine diskursanalytische bzw. »archäologische« Erweiterung der Metaphorologie nahe.[36] Mit einer solchen Erweiterung würde sich im Rahmen einer historisch arbeitenden Metaphorologie etwa die Frage danach verbinden, welche Akteure, Instanzen, Ereignisse und Faktoren jeweils an der Hervorbringung und Stabilisierung pertinenter und interpertinenter Bedeutungen beteiligt waren und in welcher Weise. – Um an dieser Stelle ein Wort Ricœurs zu entwenden: »Durch diese halb geöffnete Tür werden wir jetzt nicht schreiten.«[37] Aber sie halb geöffnet zu haben, darf, neben den anfangs genannten, zu den besonderen Verdiensten der Ricœur'schen Metaphorologie zählen.

---

35 Vf., *Metaphorologie der Vernetzung*, 135.

36 Vgl. A. Brenneis, *Metaphorologie als Archäologie. Eine philosophisch-methodologische Analyse von Metaphern moderner Technikkritik,* Dissertation, TU Darmstadt, 21. 07. 2022; D. Mende, *Technisierungsgeschichten: Zum Verhältnis von Begriffsgeschichte und Metaphorologie bei Hans Blumenberg,* in: A. Haverkamp, D. Mende (Hg.), *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, Frankfurt/M. 2009, 105.

37 Ricœur, *Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik,* 134.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Martina Kumlehn

Fiktion/-serzählung und Phantasievariation

Wirklichkeit und ihre Transformierbarkeit

1. Einleitung (1493) | 2. Phantasie, Imagination und Fiktion (1495) | 3. Die wirklichkeitstransformierende Macht der Fiktion/-serzählung (1498) | 4. Phantasievariationen über Selbst und Zeit im Raum des Fiktionalen (1504) | 5. Fiktion und religiöse Sprache (1507)

1. Einleitung

Die Reflexion der Bedeutung von Phantasie(-variation), Imagination und Fiktion/-serzählung für die Konstitution des menschlichen Selbst- und Weltverständnisses unter Einbezug seiner Ausdruckskulturen und Handlungsoptionen stellt eine wichtige Querschnittsdimension in der Topographie des Werkes von Paul Ricœur dar. Denn dieser Knoten- oder Verdichtungspunkt seiner hermeneutischen Positionierung findet sich sowohl im Kontext des Nachdenkens über Traum, Kunst und Bildlichkeit sowie korrespondierend in der Symbol- und Metapherntheorie als auch vor allem konzentriert in seiner Texthermeneutik und Narratologie. Damit ist die Thematik zugleich eingezeichnet in Fragehorizonte unterschiedlicher Wirklichkeitsreferenz(en), in die Verarbeitung von Zeit- und Endlichkeitserfahrungen sowie die Zusammenhänge von Erinnerungskultur, Gedächtnis und Geschichtshermeneutik. In der Verfolgung relevanter Spuren dieses Komplexes von Fiktion/-serzählung und Phantasievariation in verschiedenen Schriften Ricœurs zeigt sich exemplarisch, wie er seine »philosophy of interpretation« mit Aufmerksamkeit für die »very subtle interplays with their tensions, polarities, but also their overlappings«[1] dynamisch entfaltet. Die zentralen Grundfragen und reflexiven Konstellationen werden immer wieder aufgenommen, neu

1 P. Ricœur, *Poetry and Possibility. An Interview*, in: M. J. Valdes (ed.), *A Ricœur Reader: Reflection and Imagination*, Harvester Wheeatsheaf 1991, 448–464, 456.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

justiert und gedanklich in den verschiedenen theoretischen Resonanzräumen und Spannungsfeldern durchwandert.[2]

In der gebotenen Kürze dieses Beitrags sollen im engeren interpretativen Sinne die wichtigsten Facetten des Fiktionsverständnisses Ricœurs herausgearbeitet werden, wobei ein wesentlicher Schwerpunkt auf der wirklichkeitsrefigurierenden bzw. -transformierenden modalen Macht der Fiktionen liegt. Denn die in ihnen vermittelten Phantasievariationen eröffnen Möglichkeitsräume, die Selbst und Zeit im Horizont der Endlichkeitserfahrung neu sehen und deuten lassen. Als besondere Zuspitzung wird der Zusammenhang von Imagination/Fiktion und religiöser Rede in den Blick genommen, weil Ricœurs Bestimmungen der fiktionalen Erschließungskraft von Wirklichkeit gerade dem theologischen Diskurs innovative Impulse zuspielen können. Die Darstellung beschränkt sich jedoch nicht auf eine rekonstruktive Interpretation, sondern nimmt die Ansätze Ricœurs auch im weiteren Sinne in »Gebrauch«[3], um seine Stimme wenigstens andeutungsweise in den Horizont ausgewählter Gegenwartsdiskurse zur Fiktionalität,[4] insbesondere zur Deutungsmacht[5] von Fiktionen einzustellen. Diese Perspektive der Fortschreibung gewinnt dadurch an Aktualität, dass die Abgrenzungsbemühungen von Fakt, *Fake,* Fiktion und Lüge nicht zuletzt im digitalen Kommu-

2 Zu dieser hermeneutischen Grundbewegung im Denken Ricœurs vgl. exemplarisch C. Felber, *Der wirkliche Mensch als möglicher. Paul Ricœurs Anthropologie als Grundlagenreflexion der Theologie*, Göttingen 2012, 15 f. So auch pointiert J. Mattern, *Ricœur zur Einführung*, Hamburg 1996, 9 f.: »Seine philosophische Praxis ist geprägt von einem Durchlaufen der jeweils von einer Thematik betroffenen erkenntnistheoretischen Felder, deren Resultate in ihrer Divergenz als eine Quelle von Perplexität begriffen werden, die den Erkenntnisprozess vorantreibt. Die verschiedenen Methoden werden aufeinander bezogen, zum Teil ineinander verschachtelt, nicht aber in einem Differenz verwischenden Metadiskurs aufgelöst.«

3 Vgl. zur Unterscheidung von Interpretation und Gebrauch Ricœurs den Beitrag von P. Stoellger, *Symbolische Ordnung und Sinn für`s Außerordentliche. Ricœurs dialektische Moderation religiöser Rede und sein Exorzismus der Imagination*, in: D. Korsch (Hg.), *Paul Ricœur und die evangelische Theologie*, Tübingen 2016, 75–106, insb. 77–84.

4 Vgl. z. B. T. Klauk, T. Koppe (Hg.), *Fiktionalität. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Berlin, Boston 2014, L. Missine, R. Schneider, B. T. van Dam (Hg.), *Grundthemen der Literaturwissenschaft: Fiktionalität*, Berlin, Boston 2020.

5 Vgl. P. Stoellger (Hg.), *Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten*, Tübingen 2014.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nikationszusammenhang notwendig sind und dabei insbesondere das lebensdienliche Potential der Fiktion von der destruktiven Kraft der Lüge abzusetzen ist.[6]

2. Phantasie, Imagination und Fiktion

In seinem Werk *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud* unterscheidet Ricœur zwischen dem (unbewussten) Wirken der Phantasie als Spielersatz im Traum, insbesondere auch im Tagtraum bzw. auf »der Schwelle der Dichtung«[7] und einer bewussten Tätigkeit der Imagination, der Einbildungskraft, die diese Phantasieformationen deutend vertieft, strukturiert und verknüpft, um ihre kreative Verwirklichung und Vergegenwärtigung vor allem in den Werken der bildenden Kunst und der Literatur vorzubereiten. Es geht demnach um einen hermeneutisch-interpretativen Prozess der Formgebung und Gestaltwerdung in der Linie Phantasie, Imagination und Bild/Fiktion, die Wolfgang Iser der Struktur nach ähnlich, aber begrifflich anders differenziert im Übergang vom Imaginären zum Fiktiven nachzeichnet.[8] Die Phantasie liefert der Imagination eine »erste Sinnschicht«, die diese im Dienste einer »Erforschung der fundamentalen Bedeutungen der menschlichen Geschichte« aufnimmt und symbolisch verdichtet (DI, 551). In dieser Perspektive wird Phantasie im Kontext der Psychoanalyse nicht nur regressiv, infantilisierend und quasi-neurotisch wiederholend verstanden, sondern kann als »Sinndetektor« auch progressiv »Träger eines neuen Sinns« werden (ebd.). Phantasie und Imagination werden so in der Spannung von Archäologie und Teleologie verortet, die Ricœurs phänomenologische Hermeneutik grundiert: »Diese neue Intentionalität,

6 Vgl. M. Kumlehn, *Fakt – Fake – Fiktion: Religiöse Bildung und die Rede von Wahrheit im Resonanzraum der digitalen Kultur*, in: D. T. Bauer, T. Klie, M. Kumlehn, A. Obermann (Hg.), *Von semiotischen Bühnen und religiöser Vergewisserung. Religiöse Kommunikation und ihre Wahrheitsbedingungen*, Berlin, Boston 2020, 309–333.

7 Vgl. P. Ricœur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud* [1965], Frankfurt/M. 1974, 174 [=DI].

8 Vgl. W. Iser, *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*, Frankfurt a. M. 1993, 393. Dazu auch schon die grundlegenden Beiträge in Dietrich Henrich, Wolfgang Iser (Hg.), *Funktionen des Fiktiven*, München 1983.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

durch die die Phantasie symbolisch interpretiert wird, wird hervorgerufen durch den Charakter der Phantasie selbst, insofern sie von verlorenem Ursprung, von verlorenem archaischen Objekt, von dem Wunsch eingezeichneten Mangel spricht; was die endlose Bewegung der Interpretation einleitet, ist nicht Fülle der Erinnerung, sondern ihre gähnende Leere. Die Ethnologie, die vergleichende Mythologie, die biblische Exegese bestätigen es: jeder Mythos ist die Neuinterpretation einer früheren Erzählung; […] der Mythos ist selbst schon *hermeneia*, Deutung und Neudeutung seiner eigenen Wurzeln« (DI, 553).

Phantasie, Imagination und Fiktion (in Mythos und Erzählung) vermitteln über ihre symbolischen, metaphorischen und narrativen Zeichenwelten und Ausdruckskulturen elementar den unendlichen Interpretationsprozess des (schwachen) Subjektes auf der niemals still zu stellenden Suche nach sich selbst, seinen Ursprüngen und Zielen im Horizont der Erfahrung der bleibenden Leerstellen, der Entzogenheit der eigenen Existenz und der Grenzen des Vorstellbaren und Sagbaren.

Den komplexen Begriff der Fiktion verwendet Ricœur dabei zunächst entweder als »Synonym für die narrativen Gebilde« oder als »Antonym des Anspruchs der historischen Erzählung, eine ›wahre‹ Erzählung zu sein«[9], wobei er letzteren Aspekt ins Zentrum stellt, freilich nicht ohne schließlich zu zeigen, dass auch die fiktionale Erzählung in spezifischer Weise wahr sein kann und die Geschichtsschreibung ihrerseits auf Phantasie, Imagination und fiktionale Elemente angewiesen bleibt. D. h., er versteht »unter dem Generaltitel der Fiktionserzählung alle Werke«, »die auf die eine oder andere Weise eine *Handlungsmimesis* hervorbringen wollen«.[10] In der Regel rekurriert er »auf die großen Werke der Literatur«[11] oder je nach Untersuchungskontext auch der Geschichtsschreibung und begreift Fiktionalität als »Lektürepakt«, der die Bereitschaft voraussetzt, sich »auf die vom Text ermöglichte fiktive Erfahrung einzulassen, oh-

9 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. I: Zeit und historische Erzählung* [1983], München 1988, 104 [=ZEI].

10 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. II: Zeit und literarische Erzählung* [1984], München 1989, 262 [=ZEII].

11 A. Breitling, *Möglichkeitsdichtung – Wirklichkeitssinn. Paul Ricœurs hermeneutisches Denken der Geschichte*, München 2007, 128.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ne den formal-grammatischen Bezug der narrativen Sätze auf ein vergangenes Geschehen im Sinne der direkten Referenz zu interpretieren« (ebd., 147). Auch wenn Ricœur also vorrangig Epos und Roman implizit und explizit als phänomenale Bezugsgrößen seiner Theorie voraussetzt, ist mit diesem Aspekt des intendierten »Fiktionsvertrag[es]«[12] ein wesentliches Element auch gegenwärtiger Fiktionalitätsdiskurse aufgerufen, die Fiktion und Fiktionalität gerade nicht im Sinne einer Gattungsbestimmung verstehen, sondern diese vielmehr in funktionaler Perspektive als rhetorische oder kommunikative Strategie begreifen, die sich zwar vorrangig narrativ entfaltet, jedoch auch im Film, in der Werbung und anderen kulturellen und kommunikativen Kontexten findet, »um über erfundene, eingebildete oder nicht-gegenwärtige Angelegenheiten zu sprechen«.[13] Diese Strategie wird in der Regel intentional ersichtlich, mehr oder weniger transparent durch bestimmte Signale angezeigt, korrespondiert mit dem Erwartungshorizont der Rezipierenden und funktioniert unter den Bedingungen eines differenzierten Wahrheitsverständnisses. Damit unterscheidet sie sich grundsätzlich von *Fake News* und Lügen, die die Rezipierenden hinsichtlich ihrer Kommunikationsabsicht gerade bewusst täuschen wollen und ihr Fingieren grundsätzlich verbergen müssen.[14]

Aufgrund dieses diffizilen Verhältnisses von Fiktionalität und Wirklichkeit bzw. Wahrheit stellt Ricœur die spezifische Referenzfunktion der Fiktion und ihr besonderes Vermögen der Wirklichkeitskonstitution, -wahrnehmung und -deutung ins Zentrum seiner Überlegungen.

12 Vgl. zum Fiktionspakt U. Eco, *Im Wald der Fiktionen*, München 1996, 103.

13 H. S. Nielsen, *Fiktionalität und Erzählen: Funktionen von Fiktionalität*, in: Missine, Schneider, van Dam (Hg.), *Grundthemen der Literaturwissenschaft: Fiktionalität,* 178 f., vgl. auch H. Nikula, *Fiktivität, Fiktionalität, Fiktionalisierung und Fingieren*, in: ders., *Der literarische Text – eine Fiktion. Aspekte der ästhetischen Kommunikation durch Sprache*, Tübingen 2012, 76–103.

14 Vgl. Nielsen, *Fiktionalität und Erzählen*, 200. Dazu exemplarisch A. Weixler, M. Chiaia, M. Martinéz, K. Rennhak, M. Scheffel, R. Sommer (Hg.), *Postfaktisches Erzählen? Post-Truth – Fake News – Narration*, Berlin, Boston 2021; T. Strässle, *Fake und Fiktion: über die Erfindung von Wahrheit*, München 2019.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Die wirklichkeitstransformierende Macht der Fiktion/-serzählung

Fiktionen zeichnen sich dadurch aus, dass sie einen spezifischen Modus der Wirklichkeitsbeziehung und ein besonders zu charakterisierendes Verständnis von metaphorischer und fiktionaler Geltung und Wahrheit ausbilden. Sie beanspruchen »no reference in a previous original«[15], d.h., wollen nicht lediglich Abwesendes imaginativ repräsentieren. Vielmehr stellen Fiktionen einerseits einer »nothingness of absence« eine »nothingness of unreality« gegenüber,[16] bringen andererseits jedoch zugleich im Sinne einer »productive reference«[17] eine eigene Welt im Werk hervor, und entfalten damit kreative »referential power«[18], die sich vor allem als »power of fiction to transform«[19] erweist, weil sie eine »expanded vision of reality« (ebd., 123) entwirft, »new dimensions of experience« (ebd., 134) eröffnet und damit schließlich die Wirklichkeitswahrnehmung und -deutung erweitert und anreichert (»not less but more reality, because they *augment reality*«; ebd. 130), so dass auch das Vorfindliche letztlich in einer neuen Perspektive erscheinen kann.

Im Dienst dieser Funktion gehört es zur genuinen Aufgabe fiktionaler Dichtung, die Fülle des Bedeutens, die Fülle möglichen Sinns zur Darstellung zu bringen (»to make words mean as much as they can and not as little as they can«[20]). Neben der Leistung »semantischer Innovation« und »heuristischer Funktion«, die metaphorische Rede auch im Kontext fiktionaler Werke sinngenerierend zu erbringen vermag,[21] tragen zu dieser Intention der Bedeutungs-

15 P. Ricœur, *The function of fiction in shaping reality*, in: Valdes (ed.), *A Ricœur Reader: Reflection and Imagination*, 117–136, 120.

16 Ricœur, *The function of fiction in shaping reality,* 120.

17 Ricœur, *The function of fiction in shaping reality,* 121. Vgl. dazu exemplarisch S. Scharfenberg, *Narrative Identität im Horizont der Zeitlichkeit. Zu Paul Ricœurs »Zeit und Erzählung«*, Würzburg 2011, 139 f.

18 P. Ricœur, *From Text to Action. Essays in Hermeneutics II* [1986, engl. 1991], London, New York 2008, 170.

19 Ricœur, *The function of fiction in shaping reality,* 129.

20 P. Ricœur, *Poetry and Possibility. An Interview*, in: Valdes (ed.), *A Ricœur Reader: Reflection and Imagination*, 448–464, 449.

21 Ricœur, ZEI, 126. Dazu P. Ricœur, *Die lebendige Metapher* [1975], München 1986, 165 [=LM].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

anreicherung verschiedene sprachliche Strategien und rhetorische Mittel bei: »Sie erzeugen keineswegs nur abgeschwächte Bilder der Wirklichkeit, ›Schatten‹, wie es die platonische Betrachtung [...] im Bereich der Malerei oder Literatur meint [...], sondern schildern die Wirklichkeit nur, indem sie sie um alle Bedeutungen bereichern, die sie selbst ihren Eigenschaften der Abkürzung, der Sättigung und der Aufgipfelung verdanken, wie sie die Fabelkomposition auf erstaunliche Art und Weise veranschaulicht« (ZEI, 127). Das, was Metaphern und Fiktionen auf diese Weise neu sehen lassen, kann sich durchaus im Sinne des neu und anders Verstehens von Selbst und Leben als wahrheitsfähig erweisen bzw. sich im veränderten Blick auf das Leben bewahrheiten; Ricœur spricht deshalb hinsichtlich der Erschließungsfunktion von Wirklichkeit von poetischer und metaphorischer Wahrheit, die das gleichzeitige »ist« und »ist nicht« in sich aufzunehmen vermag.[22]

Mit Hilfe dieser Formen der Verdichtung, Kondensierung und Verfremdung von Wirklichkeit geht es entsprechend um Potentiale der Fiktion, »die man in eins *aufzeigend* und *verwandelnd* hinsichtlich der Alltagspraxis nennen kann; aufzeigend in dem Sinne, daß sie Züge ans Licht bringt, die zwar verborgen, aber gleichwohl in unserer praktischen Erfahrung bereits angelegt sind; verwandelnd in dem Sinne, daß ein so durchleuchtetes Leben ein verändertes, ein anderes Leben ist. Hier ist der Punkt erreicht, wo entdecken und erfinden unterunterscheidbar sind.«[23]

Durch distanzierende Freiräume, die daraus erwachsen, gerade nicht unmittelbar in die Realität involviert zu sein, wird die Fiktion zu einem »weiträumigen Laboratorium für Gedankenexperimente«[24], indem neue Ideen, Werte und Lebensstile vorgeführt und imaginativ erprobt werden können.[25] Fiktive Erfahrungen ermögli-

22 Vgl. LM, 238–251. Zur Metapherntheorie Ricœurs vgl. z. B. J. Evans, *Paul Ricœur's Hermeneutics of the Imagination*, New York u.a. 1995; M. Buntfuß, *Tradition und Innovation. Die Funktion der Metapher in der theologischen Theoriesprache,* Berlin, New York 1997; A.-R. Kim, *Metapher und Mimesis. Über das hermeneutische Lesen des geschriebenen Textes*, Berlin 2002.

23 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. III. Die erzählte Zeit* [1985], München 1991, 254 [=ZEIII].

24 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, 182 [=SaA].

25 Vgl. Ricœur, *From Text to Action*, 170.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chen ein »virtuelles Bewohnen der Welt«[26] bzw. fiktionale Texte schlagen eine Welt vor, »in der ich wohnen und meine eigensten Möglichkeiten entwerfen könnte«[27]. Dass dabei in der Regel nicht die eigene Sicht der Welt bestätigt wird, sondern das Innovative – wie überhaupt in der Kunst – aus der Irritation erwächst, betont Ricœur dadurch, dass er von einem erfahrbaren »shock of fiction«[28] spricht, von einer »Strategie des Unvertrautmachens« (ZEIII, 275), die als »Schock des Möglichen« nicht »geringer ist als der Schock des Wirklichen« (ZEI, 125) und dazu zwingt, die Realität als solche zu problematisieren und das Verhältnis zu ihr neu zu klären. Es kann dabei auch um »Bewertungsübungen im Bereich der Fiktion«[29] gehen, die das eigene Leben und Handeln produktiv in Frage stellen und möglicherweise anders ausrichten. Fiktionen werden auf diese Weise Teil einer narrativen Ethik und zu einem »instrument of the critique«[30], das darin durchaus auch als brisant oder aus der Sicht des Bestehenden gar als gefährlich eingestuft werden kann (ZEI, 125). Nicht nur formale Paradigmen des Gewohnten werden durch künstlerische Darstellung kritisiert bzw. im Spannungsfeld von Tradition und Innovation modifiziert,[31] sondern die modale Macht der Fiktionen verschiebt vor allem semantische Ordnungen und

26 ZEII, 268. Vgl. dazu auch P. Ricœur, *Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie*, in: *Zeitschrift für Theorie und Kirche 84* (1987), 232–253, hier: 251 und P. Ricœur, *Philosophische und theologische Hermeneutik*, in: ders., E. Jüngel, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*. Mit einer Einführung von P. Gisel, München 1974, 24–45, hier: 32.

27 ZEI, 127. Vgl. ähnlich Ricœur, *Poetry and Possibility*, 453, wo von einer Welt als »horizon of possibilities« gesprochen wird. Dazu auch Iser, *Das Fiktive und das Imaginäre*, 506: Die Literatur wird zum Panorama dessen, »was möglich ist, weil in ihr weder die Beschränkungen noch die Rücksichtnahmen herrschen, die für lebensweltliche Institutionalisierungen maßgebend sind.« Zur logischen Rekonstruktion des Zusammenhanges von Fiktion und Möglichkeit vgl. auch T. Klauk, *Fiktion und Modallogik*, in: ders., Koppe (Hg.), *Fiktionalität. Ein interdisziplinäres Handbuch,* 255–273.

28 Ricœur, *The function of fiction in shaping reality*, 134.

29 SaA, 200–206, hier: 206. Vgl. dazu D. Mieth, *Narrative Ethik in der literarischen Fiktion als Ermöglichung von »ethischen Modellen«*, in: M. Hofheinz, M. Coors (Hg.), *Die Moral von der Geschicht' … Ethik und Erzählung in Medizin und Pflege*, Leipzig, 2016, 95–108.

30 Ricœur, *From Text to Action*, 167.

31 Vgl. dazu auch B. Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt/M. [2]1994, 233: »die Umstrukturierung bedeutet eine ›kohärente‹ Verformung, die

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

formatiert sie neu. Fiktionen erlangen – zusammengefasst – genau dadurch Deutungsmacht, dass sie unsere Aufmerksamkeit zu lenken vermögen und als Ermöglichungsstruktur im Rezeptionsprozess unsere Vorstellungen vom Leben bis hin zu neuen Handlungsoptionen verändern und darin Anerkennung und Verwirklichung finden. Die Deutungsmacht stammt dabei weder »vom Akteur noch vom Rezipienten allein, sondern entsteht in deren Kommunikationsverhältnis«[32], das medial vermittelt ist. Im Sinne von Ricœurs Erzähltheorie wäre dieses kommunikative Wechselverhältnis im Durchlaufen des Prozesses der dreifachen Mimesis nachzuzeichnen.[33] Die Deutungs- und Wirkungsmacht der Fiktionen zeigt sich besonders eindrücklich, wenn es ihnen gelingt, unwahrscheinliche Kombinationen und Selektionen im Kommunikationsprozess zu ermöglichen,[34] im Spannungsfeld von Kontingenzreduktion und Kontingenzsteigerung zu agieren[35] und nachhaltig an den Grenzen des (bisher) für möglich Gehaltenen zu arbeiten. In diesem Sinne partizipieren Fiktionen an Formen modaler Macht, für die gelten kann: »Nicht im Gegebenen gibt es Spielräume, sondern mögliche Wirklichkeiten können mittels dessen, was sie selbst an unerwarteten Optionen freisetzen, ›wuchern‹.«[36]

Fiktionen und andere Felder der Kunst sind damit auch ein »riesiges Experimentierfeld für die unmöglichsten Möglichkeiten des

---

an bestehende Ordnungen anknüpft und den künstlerischen Materialien neue Formen abnötigt.«

32 P. Stoellger, *Deutungsmachtanalyse. Zur Einleitung in ein Konzept zwischen Hermeneutik und Diskursanalyse*, in: ders. (Hg), *Deutungsmacht*, 1–85, hier: 38, H. Hastedt, *Was ist ›Deutungsmacht‹? Philosophische Klärungsversuche*, in: Stoellger (Hg.), *Deutungsmacht*, 89–102; P. Stoellger, M. Kumlehn (Hg.), *Wortmacht – Machtwort. Deutungsmachtkonflikte in und um Religion*, Würzburg 2017.

33 Vgl. dazu exemplarisch die Darstellungen in Breitling, *Möglichkeitsdichtung – Wirklichkeitssinn*, 110–121; M. Weiland, *Mensch und Erzählung. Helmuth Plessner, Paul Ricœur und die literarische Anthropologie*, Stuttgart 2019, 201–223; S. Haas, *Kein Selbst ohne Geschichten. Wilhelm Schapps Geschichtenphilosophie und Paul Ricœurs Überlegungen zur narrativen Identität*. Mit einem Nachwort v. J. Greisch, Zürich, New York 2002, 66–75.

34 Vgl. N. Luhmann, *Macht*, Konstanz, München ^{4}2012, 20 und 33.

35 Vgl. A. Koschorke, *Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer allgemeinen Erzähltheorie*, Frankfurt a. M. ^{4}2017, 11 f.

36 P. Gehring, *Macht und Kritik. Über Machtanalyse als Kritikform*, in: H. Hastedt (Hg.), *Macht und Reflexion*, Hamburg 2016, 83–103, hier: 89.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Menschen«[37]. Allerdings bleibt zu bemerken, dass Ricœur sein Augenmerk vorrangig auf den Möglichkeitshorizont – wie weit auch immer dieser gedacht sein mag – ausrichtet, so dass das radikal Unmögliche oder Unwirkliche sowie Artikulationen von Sinnabgrund und Sinnauslöschung eher weniger betont werden, auch wenn sie immer mit zu denken sind. Dazu gehört, dass er von »überkreuzter Referenz«[38] spricht, weil die Fiktion stets auf ihr Anderes der Realität verwiesen bleibt, damit sie rezipiert und verstanden werden kann und die Geschichtsschreibung ihrerseits fiktionalisierende Elemente braucht, um Anschaulichkeit herzustellen.[39] Das gilt schon ganz grundsätzlich, weil Phantasie eine zentrale Rolle spielt, »sofern sie eine Welt imaginiert, die nicht mehr ist.«[40] Dabei leisten die fiktionalen Strategien im Bereich der Geschichtserzählungen vor allem einen wesentlichen Beitrag zur Erinnerungskultur, weil sie »mit ihrer evokativen Macht der Vergangenheit jene Lebendigkeit« (ZEIII, 308) verleihen, die sich in den Dienst dessen stellt, »was nicht vergessen werden soll oder darf« (ebd., 305). Das Vermögen der Fiktion, »eine Illusion von Präsenz hervorzurufen«, kann die Wirkungen von »Bewunderung«, vor allem aber auch von »Entsetzen« verstärken (ebd.), indem dem eigentlich Unaussprechlichen eine Stimme verliehen wird. Zudem können Fiktionen zum Instrument werden, um die in *»der wirklichen Vergangenheit unterdrückten Möglichkeiten* aufzudecken.«[41]

Diese Durchdringung historischer und fiktionaler Referenzmodi, die Ricœur nicht zuletzt in Auseinandersetzung mit der Historiographie Hayden Whites entfaltet,[42] wird in der gegenwärtigen Fiktio-

37 P. Ricœur, *Der Ort des Kunstwerkes in unserer Kultur*, in: M. Hähnel (Hg.), *Memoria und Mimesis. Paul Ricœur zum 100. Geburtstag*, Dresden 2013, 101–109, 105. Zum Verhältnis von Ästhetik und Poetik bei Ricœur vgl. M. Hähnel, *Erkundungen zu Paul Ricœurs Theorie des Kunstwerks*, in: ders. (Hg.), *Memoria und Mimesis*, 111–116, hier: 113.

38 ZEI, 129. Vgl. dazu auch Breitling, *Möglichkeitsdichtung – Wirklichkeitssinn*, 119.

39 Vgl. ZEIII, 294–311, sowie dazu Breitling, *Möglichkeitsdichtung – Wirklichkeitssinn*, 153 f.

40 S. Kaul, *Narratio. Hermeneutik nach Heidegger und Ricœur*, München 2003, 105.

41 ZEIII, 310. Vgl. dazu auch P. Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen 1998, 88–97; P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* [2000], München 2004, 79–94.

42 H. White, *The Fiction of Narrative. Essays on History, Literature and Theory 1957–2007*, edited and with an introduction by R. Doran, Baltimore 2010.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nalitätsforschung im Spannungsfeld von faktualen und fiktionalen Erzählpraktiken weiter verfolgt.[43] Auch darüber hinaus spiegelt sich Ricœurs Fiktionalitätsverständnis in verschiedenen Positionen des Diskurses, wobei sich die größte Nähe zu phänomenologischen und rezeptionsästhetischen Ansätzen ergibt. So betont Bernhard Waldenfels, dass Formen des herkömmlichen Weltglaubens durch die Akte des »Umfingierens« neutralisiert werden und die Wirklichkeit sich entsprechend in ein »Sein-als-ob« verwandelt.[44] Auf dem schmalen Grat zwischen De-Realisierung und Re-realisierung ermögliche die Fiktion »neue Sichtweisen, Sprechweisen, Hörweisen und Bewegungsformen«, die dazu beitragen können, zwar keine andere Welt, aber »*diese Welt als andere*« sehen zu lernen.[45] Umberto Eco hebt hervor, dass die möglichen Welten des Fiktionalen mit der Zunahme der Radikalität ihrer Umcodierungen, die sie bezüglich unserer Welterfahrung vornehmen, an Faszinationskraft gerade deshalb gewinnen, weil mit dem Zusammenbruch gewohnter Wahrnehmungsbedingungen die Aufmerksamkeit für die konstruierte Botschaft und die Lust, sie zu entschlüsseln, im Sinne eines hermeneutischen Katalysators zunehmen.[46]

Diese intrikaten hermeneutischen Wechselverhältnisse von Fiktion und Wirklichkeit sollen jetzt mit Blick auf die Phantasievariationen von Selbst und Zeit noch einmal genauer betrachtet werden. D.h., Selbst und Zeit, die jeweils eine eigene thematische Entfaltung verlangen (und im vorliegenden Projekt auch entsprechend behandelt werden), werden nur in der Perspektive fokussiert, die sehen

43 Vgl. z. B. M. Fludernik, N. Falkenhayner, J. Steiner (Hg.), *Faktuales und fiktionales Erzählen I: Interdisziplinäre Perspektiven*, Würzburg 2015; D. Breitenwischer, H. M. Häger, J. Menninger (Hg.), *Faktuales und fiktionales Erzählen II: Geschichte – Medien – Praktiken*, Baden-Baden 2018; M. Fludernik, M. L. Ryan (eds.), *Narrative Factuality. A Handbook*, Berlin, Boston 2020.

44 Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, 229. Vgl. anders im Ansatz im Ausgang von ontologischen Paradoxien der Fiktion: M. E. Reicher, *Fiktionalität und Philosophie/Phänomenologie/Ontologie*, in: Missine, Schneider, van Dam (Hg.), *Grundthemen der Literaturwissenschaft: Fiktionalität*, 355–378.

45 Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, 232 f. Dazu auch noch einmal Iser, *Das Fiktive und das Imaginäre,* 396; und W. Iser, *Die Wirklichkeit der Fiktion. Elemente eines funktionsgeschichtlichen Textmodells der Literatur*, in: R. Warning (Hg.), *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*, München ^{4}1994, 277–324.

46 Vgl. U. Eco, *Die Grenzen der Interpretation*, München 1975, 275.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lässt, wie Fiktionalität in diesen Kontexten an den Grenzen des Vorstell- und Sagbaren arbeiten kann.

4. Phantasievariationen über Selbst und Zeit im Raum des Fiktionalen

Phantasievariationen, die im fiktionalen Möglichkeitsraum imaginativ verdichtet werden, spielen eine fundamentale Rolle bei der Konstitution des Selbst, indem sie die Ausbildung narrativer Identität im doppelten Sinne prägen. Zunächst wird die Identität von fiktionalen Figuren in der Erzählung in »*imaginativen Variationen*« (SaA, 182) zwischen Selbigkeit (*idem*-Identität) und Selbstheit (*ipse*-Identität) ausgespannt. Dabei kreisen diese Imaginationen einerseits um einen »Invarianzpunkt«, eine vorgestellte »leibliche[] Verfaßtheit« (SaA, 184), andererseits können sie gerade die Dissonanzerfahrungen, Brüche und Risse der Existenz in großer Vielstimmigkeit so durchspielen, dass kohärente Identität radikal in Frage gestellt wird, ja dass »Fiktionen des Identitätsverlustes« (SaA, 183) bis an die Grenze der Auflösungserscheinungen von Identität zu gehen vermögen.

Sodann wird dem konkret existierenden Selbst im Durchgang durch solche Fiktionen die Möglichkeit zur »Selbstprüfung im wirklichen Leben« (SaA, 195) zugespielt. Ja, Selbstverstehen ist nach Ricœur nur durch die Geschichten, die wir uns vom eigenen und fremden Leben erzählen, hindurch möglich: »Vom Selbst läßt sich daher sagen, daß es durch die reflexive Anwendung der narrativen Konfiguration refiguriert wird« (ZEIII, 396). Denn Fiktionen in Gestalt dichterischer Texte, »die ich gelesen, gedeutet und geliebt habe« (ZEI, 126), spannen einen sinngenerierenden Deutungshorizont auf, der dazu beiträgt, Leben zu strukturieren und sowohl retrospektiv zu (re-)organisieren als auch prospektiv zu entwerfen (SaA, 199). Freilich kann die Fiktion »zur Lebenslüge verführen, keine Frage. Dennoch ist aber damit nur die Abgründigkeit jener Möglichkeitsordnung benannt, innerhalb deren dem Selbst die Option eröffnet wird, der *Potenzialität* seines Seins *angesichts seiner Faktizität* gewahr zu werden und es damit vor der lebensfeindlichen

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verkrustung definitorischer Selbstbestimmung zu bewahren.«[47] Das Selbst, das in seine Selbsterzählungen das Potential des Fiktionalen integriert, »erzeugt imaginäre (mögliche und unmögliche) Welt- und Selbstbilder«[48] und überschreitet sich im unabschließbaren Prozess des neu und anders Erzählens immer wieder selbst. Es agiert darin seine »Unergründlichkeit und Exzentrizität« aus und rührt an die bleibende »Unbestimmbarkeit des eigenen Wesens«,[49] an seine »*Geheimnishaftigkeit*«[50]. D.h. in den Verschränkungen fiktionaler Welten und der eigenen Lebensgeschichte bildet sich das Existieren des Menschen in unterschiedlichen Wirklichkeitsdimensionen exemplarisch ab, die »vom Hauch der Transzendenz in Gestalt des Möglichen durchzogen«[51] sind. Diese potentielle Überschreitung auf das Mögliche hin kann schließlich transparent werden für die Deutungsperspektive, dass der Mensch sich selbst im Letzten immer auch entzogen bleibt, sich in seinen eigenen Möglichkeiten und Unmöglichkeiten grundsätzlich begrenzt und auf Anderes verwiesen erfährt, das unverfügbar auf ihn zukommt: »It is in this way that we learn to become the *narrator* and the *hero* of our own story, without actually becoming the *author of our own life*.«[52]

Die (fiktionale) Erzählung im Sinne Ricœurs kann im Anschluss an Weiland sowohl als »Hüterin des Selbst« als auch als »Hüterin der Zeit« verstanden werden.[53] Denn nach Ricœur wird die Zeit »in dem Maße zur menschlichen, wie sie narrativ artikuliert wird; umgekehrt ist die Erzählung in dem Maße bedeutungsvoll, wie sie die Züge der Zeiterfahrung trägt« (ZEI, 13). Die Leistung der Fiktionen in diesem hochkomplexen Kontext, der hier nicht um seiner selbst willen entfaltet werden kann, hebt Ricœur wie folgt hervor: »Inmitten des Gegensatzes zwischen den Phantasievariationen, die

47 Felber, *Der wirkliche Mensch als möglicher*, 250.
48 Weiland, *Mensch und Erzählung*, 311.
49 Ebd., 313.
50 Felber, *Der wirkliche Mensch als möglicher*, 251.
51 Ebd., 251 f.
52 P. Ricœur, *Life in Quest of Narrative*, in: D. Wood (ed.), *On Paul Ricœur, Narrative and Interpretation*, London, New York 1991, 20–33, 32. Vgl. dazu Burkhard Liebsch, *Prekäre Selbstbezeugung. Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne,* Weilerswist 2012, 217, 220, 226, der auf die grundsätzlichen Grenzen der Erzählbarkeit des Selbst verweist.
53 Weiland, *Mensch und Erzählung*, 305.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von den Fabeln von der Zeit erzeugt werden, und dem festen Punkt der Wiedereinschreibung der erlebten Zeit in die Zeit der Welt durch die Geschichte zeigt sich, daß der wesentliche Beitrag der Fiktion zur Philosophie nicht in dem Spektrum von Lösungen liegt, die sie für die Dissonanz zwischen Zeit der Welt und erlebter Zeit anzubieten hat, sondern in der Erforschung der nichtlinearen Züge der phänomenologischen Zeit, die die historische Zeit wegen ihres starren Eingebundenseins in die große Chronologie des Universums verdrängen mußte« (ZEIII, 208). Die fiktiven Phantasievariationen bilden demnach die ganze Bandbreite subjektiven Zeiterlebens ab, können dabei Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen ermöglichen, Zeitebenen wechseln und mischen, »Quasi-Vergangenheit« (ZEIII, 307 f,) fiktional erzeugen und auch Zukünftiges so erzählen, »als ob das Irreale geschehen wäre« (ZEII, 127). Die Phantasievariationen über die Zeit lassen einerseits »bestimmte Möglichkeiten der *zeitlichen Strukturierung* der Erfahrung«[54] für die Rezipierenden nachvollziehbar werden. Andererseits führen sie fiktional existenzielle Grenzerfahrungen vor, »die an den äußersten Rändern von Zeit und Ewigkeit spielen« (ZEIII, 215), wie Ricœur in seinen Analysen von *Mrs. Dalloway* (Virginia Woolf), *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* (Marcel Proust) und *Der Zauberberg* (Thomas Mann) exemplarisch entfaltet.[55] Die Durchdringung des nicht aufzulösenden Zusammenhangs von Zeiterfahrung, Tod/Endlichkeit, und Vorstellungen von Ewigkeit im schöpferischen Sagen des noch »Ungesagten, Unerhörten« (ZEI, 7) hält Ricœur für den hermeneutischen Kern aller Leistungen von Imagination und Fiktionalität. Dabei kommt jedoch eine eigentümliche Spannung zum Tragen. Einerseits entzieht sich der eigene Tod radikal dem individuellen Imaginationsvermögen bzw. der Selbsterzählung: »ich bewege mich immerfort auf meinen Tod zu, was ausschließt, daß ich ihn als ein narratives Ende

54 Breitling, *Möglichkeitsdichtung – Wirklichkeitssinn*, 134; Bläser, *Erzählte Zeit – erzähltes Selbst. Zu Paul Ricœurs Begriff der narrativen Identität*, 81–83. Vgl. die kritische Rekonstruktion der Möglichkeiten und Unmöglichkeiten der narrativen Verarbeitung von Zeitlichkeitserfahrungen in Auseinandersetzung mit Ricœur bei Burkhard Liebsch, *Geschichte in Zeiten des Abschieds*, München 1996, 241–271.

55 Vgl. ZEII, 170–259. Vgl. dazu Scharfenberg, *Narrative Identität im Horizont der Zeitlichkeit*, 255–288; Breitling, *Möglichkeitsdichtung – Wirklichkeitssinn*, 143.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erfassen könnte«[56]. Andererseits stellt der je eigene, nicht erzählbare Tod nicht die fiktionale Rede von der Endlichkeitserfahrung bzw. dem Tod des Anderen still, sondern gerade auf diesem Feld beweist sich die ganze Kraft fiktionaler Textwelten, ja man könnte sagen, die Fiktionen erwachsen gerade auch aus der Endlichkeitserfahrung: »Was aber den Tod anbelangt, haben die Erzählungen, die die Literatur über ihn bietet, nicht das Vermögen, dem Stachel der Angst angesichts des unbekannten Nichts seine Spitze zu brechen, indem sie ihm in der Imagination den Umriß dieses oder jenes Todes verleihen würden, der auf die eine oder andere Weise exemplarisch wäre? So kann die Fiktion zum Sterbenlernen beitragen. Die Meditation der Passion Christi hat auf diese Weise mehr als einen Gläubigen bis zur letzten Schwelle begleitet. […] Hier kann ein fruchtbarer Austausch zwischen der Literatur und dem Sein-zum-Tode stattfinden« (SaA, 199).

Die Bewegungen der Transzendierung des Selbst auf seinen uneinholbaren Möglichkeitsgrund hin sowie die »Grenzerfahrungen, die im Reich der Fiktion Tod und Ewigkeit aufeinanderprallen lassen« (ZEIII, 221) und eine besondere Form des *memento mori* pflegen, öffnen im Überschreiten des Kontextes phänomenologischer Hermeneutik den Raum für die Frage nach einem möglichen Verhältnis von Fiktion und religiöser Sprache, das abschließend noch kurz im Sinne Ricœurs skizziert sein soll.

5. Fiktion und religiöse Sprache

Ricœur extrapoliert zunächst das, was er über die Macht der Fiktionen im Allgemeinen ausgeführt hat, auf spezifische Formen religiöser Sprache, die sich fiktionaler Anteile bedienen kann, ja bedienen muss, weil Gottes- oder Transzendenzerfahrungen genuin symbolisch, metaphorisch und narrativ zum Ausdruck gebracht werden: »I see religious language as some kind of poetic language« […] »to create a new way of life and to open my eyes to new aspects of reality,

56 SaA, 197. Vgl. P. Ricœur, *Lebendig bis in den Tod*. Fragmente aus dem Nachlass (frz./dt.), Hamburg 2011; dazu Stoellger, *Symbolische Ordnung und Sinn für`s Außerordentliche,* 96–105.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

new possibilities.«[57] Allerdings tut er dies durchaus grenzbewusst: »I neither want to make everything poetical in religion nor to make everything religious in poetry« (ebd., 455). Die Differenzierung, die er explizit mit Bezug auf die christliche Religion vornimmt, erscheint ihm insbesondere hinsichtlich des »commitments« in konfessorischer und dogmatischer Rede bedeutsam, die sich im Modus der Überzeugung und im Modus der denkerischen Verantwortung ebenfalls als spezifische Äußerungsformen glaubender Existenz verstehen, wenn auch auf einer anderen Ebene. Zugleich unterstreicht er den Eigenwert der Formen des Ritus, der Ethik und der Verbindlichkeit der sozialen und institutionellen Gemeinschaft (vgl. ebd.), die nicht in den metaphorischen und fiktionalen Anteilen religiöser Rede aufgehen, allerdings doch immer auf sie verwiesen bleiben, weil sie die wesentlichen biblischen Textwelten christlicher Religion prägen und damit den Resonanz- und Deutungsraum aufspannen, in dem sich die ausdifferenzierten Kommunikationsformen entfalten.

Die genauere Beschäftigung mit der Phänomenologie der Religion, insbesondere aber mit der biblischen Sprache und ihrer Hermeneutik, die Ricœur immer wieder parallel zu seinen philosophischen Zugängen gepflegt hat,[58] legt schließlich selbst noch ein differenzierteres Verhältnis zum Fiktionalen frei, als im ersten Zugriff ersichtlich. Biblische Sprache kann bei allen Unterschieden im Einzelnen als »eine der großen Dichtungen der Existenz«[59], als »Grenzsprache in Entsprechung zu Grenzsituationen unseres Lebens«[60] verstanden werden, die durch die verschiedenen Weisen, von Gott zu reden, zusammengehalten wird, wobei in den Erzählungen die metaphori-

57 Ricœur, *Poetry and Possibility,* 454.

58 Vgl. exemplarisch P. Ricœur, *Philosophische und theologische Hermeneutik*; P. Ricœur, *Eine intellektuelle Autobiographie*, in: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze* (1970–1999), Hamburg 2005, 3–78; P. Ricœur, *Phänomenologie der Religion*, in: *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*, München 2008, 85–94.

59 P. Ricœur, *Hermeneutik der Idee der Offenbarung*, in: *An den Grenzen der Hermeneutik*, 41–84, 70.

60 P. Ricœur, *Poetische Fiktion und religiöse Rede*, in: M. Seckler, J. J. Petuchowski, P. Ricœur, R. Brinkmann, *Literarische und religiöse Sprache. Teilband 2: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Freiburg 1981, 96–105, 101. Vgl. auch S. Orth, P. Reifenberg (Hg.), *Poetik des Glaubens. Paul Ricœur und die Theologie*, München 2009.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sche und poetische Leistung der Fiktion als »Medium oder als Organon religiöser Sprache erscheinen kann«[61]. Zugleich jedoch wird im Raum religiöser Weltdeutung die Leistung der fiktionalen Selbst- und Weltwahrnehmung noch einmal radikalisiert, indem die dichterische Sprache »[b]erührt durch den ›Namen Gottes‹« eine Sinnverwandlung vornimmt, »auf deren Einkreisung es ankommt«[62]: »Religiöse Sprache modifiziert die poetische Sprache durch jene Art von Strategien, wie wir sie schon im Blick auf Jesu Gleichnisse, seine apokalyptische Redeweise und Sprichworte erwähnt haben: die ›Extravaganz‹ des Außergewöhnlichen im Gewöhnlichen, die Verwendung des Symbols ›Reich Gottes‹ in einer mythischen Form, die sich aber gegen sich selbst richtet, und eine Intensivierung durch die Stilmittel des Paradoxes und der Übertreibung.«[63]

Die Funktion der Fiktion im Kontext der (christlichen) Religion besteht von daher nicht in erster Linie darin, einen experimentellen Raum zu eröffnen, in den hinein der Mensch seine eigenen Möglichkeiten entwerfen kann, sondern darin, einen Raum des Offenhaltens »durch eine Neuorientierung unserer Existenz« für das, was all unsere Möglichkeiten grundsätzlich übersteigt, zu entwerfen.[64] Sie verdichtet existenzielle und religiöse Erfahrungen durch all die ihr zur Verfügung stehenden Strategien und kann darin im Modus metaphorischer und fiktionaler Referenz im Sinne Ricœurs Glaubenswahrheit zur Sprache bringen.[65] Die Macht des Fiktionalen, so könnte man sagen, entfaltet im Raum des Religiösen ihre größtmögliche Kraft und wird zugleich an ihre Grenze geführt. Sie ist unabdingbar, um das Unbedingte poetisch darzustellen und das

61 Ricœur, *Poetische Fiktion und religiöse Rede,* 101.

62 P. Ricœur, *Gott nennen*, in: B. Casper (Hg.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg i. Br., München 1981, 45–79, 74.

63 Ricœur, *Poetische Fiktion und religiöse Rede,* 101. Vgl. M. Kumlehn, *Extravaganz und Grenzausdruck. Ricœurs Zugänge zur Bibel im Spiegel seiner Hermeneutik*, in: Korsch (Hg.), *Paul Ricœur und die evangelische Theologie*, 1–13.

64 Ricœur, *Poetische Fiktion und religiöse Rede,* 101. Vgl. F. Vogelsang, *Die Rede von Gott in einer offenen Wirklichkeit. Phänomenologisch-hermeneutische Untersuchungen nach Merleau-Ponty, Ricœur und Waldenfels*, Freiburg i. Br., München 2016.

65 Vgl. auch A. Mauz, *Truth in (Christian) Religion and in Genres of Religious Narrative*, in: Fludernik (Hg.), *Narrative Factuality*, 401–416; M. Junker-Kenny, P. Kenny (eds.), *Memory, Narrativity, Self and the Challenge to Think God. The Reception within Theology of the Recent Work of Paul Ricœur*, Münster 2004.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Unsagbare sagbar zu machen, und kann es doch niemals erfassen. Sie hält die Imagination wach und eine Leerstelle des Unverfügbaren, grundsätzlich Entzogenen, Geglaubten und Erhofften offen. Die gegenwärtige Theologie integriert mit Ricœur und über ihn hinaus vor diesem Horizont die Auseinandersetzung mit der kultur- und literaturwissenschaftlichen Narratologie und Theorie des Fiktionalen sowohl im Bereich der Exegese als auch in der Systematischen und der Praktischen Theologie.[66] Dabei wird insbesondere das konstitutive Wechselverhältnis von faktualem und fiktionalem Erzählen wahrgenommen und in biblischen Textwelten nachgezeichnet.[67] Für das Verhältnis von Religion, Theologie und Ethik zeigt die metaphorische und fiktionale Macht der Umwertung, was es heißt, wenn »die durch Grenzmetaphern erzeugte metanoia zuallererst eine Umkehr der Einbildungskraft bedeutet« und alle Ethik »einer *Poetik* untergeordnet sein [muss], welche unserer Einbildungskraft neue Dimensionen eröffnet«.[68]

66 Vgl. exemplarisch M. Kutzer, *Fiktionalität und Theologie*, in: Missine, Schneider, van Dam (Hg.), *Grundthemen der Literaturwissenschaft: Fiktionalität,* 380–407*;* zur Analyse und Erschließung des Johannesevangeliums in bildender Absicht vor dem Hintergrund der dargestellten Symbol-, Metaphern- und Erzähltheorie Ricœurs M. Kumlehn, *Geöffnete Augen – gedeutete Zeichen. Historisch-systematische und erzähltheoretisch-hermeneutische Studien zur Rezeption und Didaktik des Johannesevangeliums in der modernen Religionspädagogik*, Berlin, New York 2007.

67 Vgl. z. B. H. Irsigler, *Erzählen in biblischer Literatur: konfessorisch – faktual und fiktional*, in: Fludernik, Falkenhayner, Steiner (Hg.), *Faktuales und fiktionales Erzählen I: Interdisziplinäre Perspektiven*, 23–46.

68 P. Ricœur, *Stellung und Funktion der Metapher in biblischer Sprache*, 70.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ferdinando G. Menga

Wahrheit von Fiktion klar unterscheiden (?)

Versuch einer interdisziplinären Operationalisierung von Ricœurs Hermeneutik der Erzählung

1. Einleitung (1511) | 2. Fiktion und Verfremdung (des Wahrheitsdiskurses) (1512) | 3. Fiktion und Emanzipation (inmitten des philosophischen Diskurses) (1516) | 4. Fiktion als Exposition und Zögern im Angesicht des Tieres (1520)

Für meinen kolumbianischen Freund Hans Lindahl,
den großen Kenner der Philosophie Ricœurs
und Bewohner von verschiedenen
geographischen, disziplinären und interspeziesistischen Welten.

1. Einleitung

»Call me old-fashioned, then, but I prefer to keep truth and fiction clearly separate.« Diese prägnante Äußerung, die einem Gespräch zu entnehmen ist, das der australische Philosoph Peter Singer im Anhang zu John M. Coetzees Roman *The Lives of Animals*[1] mit seiner Tochter Naomi führt – oder, besser gesagt, höchst wahrscheinlich zu führen *fingiert*[2] – bildet den Hintergrund der folgenden Analyse. In meinem Beitrag werde ich diese Aussage aus mehreren Blickwinkeln betrachten; dies aber nicht mit dem Ziel, einen Vergleich mit Singers philosophischer Auffassung zu entfalten, sondern eher, um einen spezifischen und fruchtbaren Zugang zur Philosophie Paul Ricœurs deutlich zu machen. Ich beabsichtige im Einzelnen, das gewinnbringende Potenzial vom Ricœurs Hermeneutik des Textes im Hinblick

1 P. Singer, *Reflections*, in: J. M. Coetzee, *The Lives of Animals*, edited and introduced by A. Gutmann, Princeton/NJ 1999, 86.

2 Hier geht es um eine Fingierung eines Dialogs in all ihrer Bedeutsamkeit, worauf ich am Schluss meiner Analyse noch zurückgehen werde.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auf die eigentümliche Beziehung zwischen philosophischem und fiktionalem Diskurs herauszustellen.

Die Lektüre von Ricœurs Hermeneutik, die ich hier vornehme, wird nicht auf einen allgemeinen Kommentar zu – bzw. auf eine frontale Auseinandersetzung mit – deren Grundcharakteren, Stärken oder Schwächen abzielen. Eine solche Analyse könnte zweifelsohne zu wichtigen Ergebnissen führen, bildet aber nicht mein Hauptanliegen. Auf den folgenden Seiten beabsichtige ich vielmehr, einige der Möglichkeiten dessen aufzuzeigen, was ich für eine fruchtbare *Operationalisierung* von Ricœurs Ansatz an der Schnittstelle von philosophischer Diskursivität und fiktionaler Erzählung halte. Insbesondere werde ich in meinen Überlegungen – in Anlehnung an das, was Ricœur selbst in einem Kapitel von *Temps et récit III* in Bezug auf die notwendige Überschneidung von Geschichte und Fiktion schreibt,[3] – einige Gedankengänge zur gegenseitigen Kontamination zwischen dem, was wir gewöhnlich ›Diskurs der Wahrheit‹ und ›Diskurs der Fiktion‹ nennen, entwickeln. Was an dieser Schnittstelle auf dem Spiel steht, wird sich, wie ich hoffe, im Laufe meiner Untersuchung herausstellen; und zwar im Lichte von drei Leitmotiven: Verfremdung, Verwandlung und Zögern.

2. Fiktion und Verfremdung (des Wahrheitsdiskurses)

Gehen wir also von Singers Äußerung aus: »Call me old-fashioned, then, but I prefer to keep truth and fiction clearly separate.« Die Konnotation einer als »old-fashioned« bezeichneten Haltung, auf die sich diese Aussage bezieht, ruft zunächst keine Überraschung hervor. Denn »altmodisch« ist in der Tat ein Adjektiv, das hier klar an jenen in der philosophischen Tradition verwurzelten Ansatz erinnert, der – von Platon ausgehend und sich bis in die gesamte Neuzeit ausbreitend – den rationalen Diskurs in jenen fortschreitenden Weg der Klärung einschreibt, der vom Falschen zum Wahren und vom Fiktiven zur »leibhaftigen« (wie Husserl sagen würden) Wirklichkeit führt. Die klare Trennung von Wahrheit und Fiktion, auf die sich Singer bezieht, erinnert darüber hinaus an das cartesianische

3 Ricœur spricht genauer von einem »entrecroisement de l'histoire et de la fiction« (P. Ricœur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris 1985, 264 ff.).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Streben danach, den Wahrheitskern der Dinge auf der Grundlage rationaler Einsicht in der Form klarer und eindeutiger Ideen zu erkennen. »Distinguish« verweist etymologisch in diesem Sinne auf die Fähigkeit, Entitäten voneinander zu unterscheiden und eindeutige Grenzen zwischen verschiedenen Gegebenheiten zu ziehen.

Allerdings hat Descartes selbst die klare Trennung zwischen Wahrheit und Täuschung, Realität und Fiktion gelegentlich als einen sehr schwer zu erreichenden Zustand der Gnade dargestellt. Und zwar in dem Moment, in dem er sich in seinen *Metaphysischen Meditationen* dazu gezwungen sah, das mächtige und allgegenwärtige Eingreifen eines täuschenden, bösen Geistes in Betracht zu ziehen, der, »zugleich allmächtig und verschlagen«[4], dazu in der Lage sein könnte, die Grenzen zwischen Gewissheit und Illusion zu verwischen bzw. beides ununterscheidbar zu machen. Wie wir wissen, vereitelt diese Komplikation Descartes' Verlangen nach absoluter Gewissheit letztlich jedoch nicht. Denn statt jegliche ›klare‹ Unterscheidbarkeit zunichte zu machen, führt sie vielmehr dazu, ein radikales erkenntnistheoretisches Projekt zu begründen, das gerade von der Hypothese weitestgehender Täuschbarkeit des Erkennenden auszugehen hat. Gerade angesichts dieser Ausgangsbedingung kann sich das Ziel dieses Projekt als umso erstrebenswerter erweisen. Am Ende wird es bei Descartes darauf hinauslaufen, eine »altmodische« (um noch einmal Singer zu zitieren) Allianz menschlicher Erfahrung mit der rationalistischen und wahrheitssuchenden Einstellung zu affirmieren, die die westliche philosophische Tradition einleitet und beherrscht.

Diese konnte jedoch weiteres Vordringen möglicher Täuschung in das Fragen nach Wahrheit ebensowenig verhindern wie eine (damit eng verbundene) Infragestellung des Vorrangs der epistemischen Unterscheidung zwischen Realität und Fiktion – mit der Folge ihrer fruchtbaren Kontamination, die in keiner Weise darauf hinauslaufen sollte, den erkenntnistheoretischen Rahmen selbst zu sprengen oder sogar zu ersetzen, sondern ein vielversprechendes anderes Verständnis desselben zu erschließen.

Um die Bedeutsamkeit dieser Kontamination deutlich zu machen, möchte ich zunächst von der Seite der Fiktion ausgehen; speziell von der literarischen, (vorwiegend) latein-amerikanischen Strömung des

4 R. Descartes, *Méditations métaphysiques* [1641], Paris 2011, I^{ère} méditation.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

magischen Realismus oder *real maravilloso* (d.h. das wundersame Wirkliche). Vertreter dieser Strömung waren – um nur einige der bekanntesten zu nennen – Schriftsteller wie Jorge Luis Borges, Alejo Carpentier, Julio Cortázar, Carlos Fuentes und Juan Rulfo, bis hin zu den Literaturnobelpreisträgern Miguel Ángel Asturias und Gabriel García Márquez. In den Werken dieser Autoren, die sich durch eine starke Durchdringung des Realen mit dem Phantastischen auszeichnen, steckt mehr als nur die bloße Vorliebe für einen Stil *sui generis*, der Leser auf der ganzen Welt faszinierte und immer noch fasziniert. Ihr Zentrum macht vielmehr die radikale Intention aus, gerade durch das destabilisierende Eindringen ›wunderlicher‹ Elemente in die Wirklichkeit eine tiefgreifende Kritik der konventionellen Auffassung von »Realität« voranzutreiben und infolgedessen auf deren Einklammerung, Umdeutung und Transfiguration hinzuarbeiten. Es geht um eine Re-Signifikation von Realität, die bei vielen der eben genannten Autoren bekanntlich einen ausgesprochen politischen Tenor hat, der von der Kritik an der kulturellen Hegemonie kolonialer Prägung bis zum emanzipatorischen Vorstoß gegen tyrannische Institutionen und diktatorische Regime reicht.[5]

Der insofern verändernde oder desorientierende Blick, der von dem magischen Realismus angehörenden Schriftstellern durch das ins Spiel gebracht wird, was wir als *fiktionale Epoché* bezeichnen könnten, geht weit über eine nur dekorative oder bloß fantastische Bedeutung hinaus. Vielmehr zielt er darauf ab, einen Raum der Befreiung eines meist verborgenen und dem Anspruch nach auch tieferen Sinns für die Wirklichkeit selbst zu erschließen. Es geht dabei nicht so sehr um das ›Außerordentliche‹ im Gegensatz zum ›Realen‹, sondern vielmehr darum, das ›Außerordentliche‹ *im* ›Realen‹ zur Geltung zu bringen. Kurz gesagt: es handelt sich um das Außergewöhnliche, welches das Reale ständig durchtränkt.

Die semantische Kontamination zwischen dem Realen und dem Fiktiven, die im Ausdruck *real maravilloso* zum Vorschein kommt, führt so gesehen in zweifacher Hinsicht auf die Spur eines kreativen Prozesses: auf die Entdeckung des *Wundersamen* in der Wirklichkeit

5 Zu diesen Elementen im magischen Realismus vgl. u. a. J. A. Bravo, *Lo real maravilloso en la narrativa latinoamericana actual*, Lima 1984; S. Menton, *Historia verdadera del realismo mágico*, México D. F. 1998; L. Parkinson Zamora, *Magical Realism: Theory, History, Community*, Durham/NC 1995.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und auf die Befreiung eines *wirklichen* Spielraums des Wundersamen selbst.

Die Tragweite einer daraus hervorgehenden transfigurierenden Erfahrung, die nicht leicht durch indirekte Beschreibungen vermittelt werden kann, ist etwas, das die Leser von Werken wie *Leyendas de Guatemala* oder *Hombres de mais* (von Asturias),[6] *Ficciones* (von Borges),[7] *Pedro Páramo* (von Rulfo),[8] *Cien años de soledad* (von García Márquez)[9] oder *El reino de este mundo* (von Carpentier)[10] sofort erfassen. So charakterisiert beispielsweise Carpentier, einer der Gründerväter des magischen Realismus, dessen Eigentümlichkeiten: »[D]as Wunderbare beginnt als solches dann eindeutig zu sein, wenn es aus einer unerwarteten Veränderung der Wirklichkeit, aus einer Erweiterung der Maßstäbe und Kategorien der Realität entsteht, die mit besonderer Kraft durch eine Überhöhung des Geistes wahrgenommen wird, die zu einer Art ›Grenzzustand‹ führt.«[11]

So erscheint der Geist, auf den sich Carpentier hier bezieht, nicht mehr, wie bei Descartes, in einem bösen Licht: Er ist nicht mehr ein Verursacher von illusorischen Visionen oder von bloßen Verzerrungen der Realität. Sein Werk der Veränderung stellt im Gegenteil eine Erweiterung des Umfangs der Realität selbst dar und löst die Freisetzung eines verborgenen Sinnes aus, der das übliche Spektrum der Wahrnehmung und auch die Möglichkeiten einer Selbst-Sinngebung der in ihr involvierten Subjekte ausdehnt.

Diese eigentümliche und fruchtbare Kontamination wird auch von Paul Valéry bestätigt, wenn er in seinem Brief an den französischen Übersetzer der *Legenden aus Guatemala* von Asturias schreibt: »Rien ne m'a semblé plus étrange – je veux dire plus étrange à mon esprit, à ma faculté d'atteindre l'inespéré – que ces histoires-rêves-poèmes où se confondent si gracieusement les croyances, les histoires et tous les âges d'un peuple composé d'ordre,

6 Vgl. M. A. Asturias, *Legenden aus Guatemala*, Frankfurt/M. 1973; ders., *Die Maismenschen*, Göttingen 1992.

7 Vgl. J. L. Borges, *Fiktionen: Erzählungen aus 1939–1944*, Frankfurt/M. 1992.

8 Vgl. J. Rulfo, *Pedro Páramo*, Berlin 2010.

9 Vgl. G. García Márquez, *Hundert Jahre Einsamkeit*, Frankfurt/M. 2019.

10 Vgl. A. Carpentier, *Das Reich von dieser Welt*, Frankfurt/M. 2004.

11 Dieses Zitat habe ich aus der Vorrede der italienischen Auflage von *Das Reich von dieser Welt* (A. Carpentier, *Premessa dell'autore*, in: ders., *Il regno di questo mondo*, Torino 1990, VII) entnommen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tous les produits tenaces d'une terre puissante et toujours convulsée, dans laquelle les multiples ordres de forces qui ont engendré la vie après avoir fixé le décor de roche et d'humus sont toujours menaçants et féconds, comme disposés à créer, entre deux océans, à coups de catastrophes, de nouvelles combinaisons et de nouveaux thèmes d'existence.«[12]

Indem sie auf Möglichkeiten der Eröffnung neuer existenzieller Spielräume hinweisen, die dem ›Wundersamen‹ zu verdanken sind, lassen die Worte Valérys die philosophische Tragweite der Dimension des Fiktionalen erkennen. Es handelt sich um eine Dimension, die sich keineswegs als bloß extrinsische und sekundäre Zutat zum ›Wirklichen‹ verstehen lässt. Im Gegenteil, sie erlaubt es uns, unausgeschöpfte Spielräume des Ineinanders von Wirklichkeit und Fiktion zu eröffnen, die sich nicht klar voneinander trennen lassen, wie es die eingangs zitierten Worte von Singer suggerieren. Ein solches ›Ineinander‹ ist gerade das, was ins Zentrum der Philosophie von Ricœur führt, dessen Hermeneutik der Erzählung eine fruchtbare Wechselwirkung zwischen epistemischen und fiktionalen Dimensionen der Erfahrung herausarbeitet.

3. Fiktion und Emanzipation (inmitten des philosophischen Diskurses)

Eines der großen Verdienste der Hermeneutik Ricœurs war es in der Tat, das Primat eines ausschließlich rationalistischen Zugangs zur Wirklichkeit in Frage zu stellen. An die Stelle der Zentralität des Subjekts mit seinem Anspruch, die Erfahrung allein epistemisch zu erfassen und zu begreifen, setzt Ricœur den narrativen Text als Paradigma eines tieferen Verstehens und einer authentischeren Bedeutungsgebung derselben. Es geht eben um ein Verstehen und um eine Sinnerschließung, die nicht unmittelbarer oder anschaulicher Art ist, sondern durch eine Distanzierung vermittelt wird, die der Text selbst provoziert.[13]

Als Paradigma einer Distanzierung, die gleichzeitig ein tieferes Verständnis der Wirklichkeit und die Produktion neuer Sinnmög-

12 P. Valéry, *Préface*, in: M. A. Asturias, *Légendes du Guatemala*, Marseille 1932.
13 Vgl. P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'hermeneutique II,* Paris 1986, 113 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lichkeiten derselben freisetzt, erscheint der Text in der Ricœur'schen Hermeneutik in zweierlei Hinsicht. Zunächst einmal impliziert Ricœurs Option für den Text als schriftliches Reservoir, das die Tradition ausmacht, sowie als Paradigma der Wirklichkeits- und Subjektdeutung einen eigentümlichen Ort des Zugangs zur Erfahrung: Was wir waren, sind und sein können, wird nur durch den Text offenbart. Die Realität zu hinterfragen bedeutet somit nach Ricœur, genau die schriftlichen, textförmigen Produktionen zu untersuchen, wodurch sie in ihrer Existenz bezeugt und zusammengehalten wird. Es gibt keine hinter dem Text verborgene Realität, denn wenn wir uns einer vergangenen Realität bewusst sind, wird sie immer und nur durch die textliche Übertragung identifiziert, die sie vermittelt. Die Schlussfolgerung, die sich aus dieser ersten Betrachtung Ricœurs ergibt, ist stark und präzise: Der Text wird nicht auf ein sekundäres Hilfsmittel reduziert, mit dem das Individuum der Wirklichkeit begegnet, sondern er bildet im Gegenteil den privilegierten Bezug, den jegliches spekulatives Erfassen dessen bereits voraussetzt, was man sonst als vorrangige Wirklichkeit und Wahrheit beschwört.

Indem sich der Text insofern als wirklichkeitskonstitutiv ausweist, schwächt er jene Position des titanischen Aktivismus, die ein Subjekt einnimmt, das davon ausgeht, einen unmittelbaren und anschaulichen Zugang zur Erfahrung zu besitzen, dessen es ganz und gar mächtig zu sein meint. Vor das Schauen, Sagen und Tun des Subjekts schiebt sich nach Ricœur das Schauen, Sagen und Tun durch den Text, in dem sich Realitäten und individuelle Existenzen erst zu Wort melden. Insofern kommt es hier zu einer Verschiebung (oder Dezentrierung) dadurch, dass die Wirklichkeit nicht uns, unserem direkten Zugang, überlassen bleibt. Vielmehr sind wir es, die der Wirklichkeit, welche der Text entfaltet, wieder versichert werden. Zugleich schafft der Text Distanz zwischen uns und der Realität. Unsere Augen und unser Verstand mögen es möglich machen, Erfahrbares wahrzunehmen und zu beurteilen. Aber laut Ricœur eröffnet in erster Linie erst ›der Blick des Textes‹ die Möglichkeit, das Erfahrene und uns selbst zu verstehen. Er schreibt: »Que saurions-nous de l'amour et la haine, des sentiments éthiques et, en général, de tout ce que nous appellons le *soi*, si cela n'avait été porté au langage et articulé par la littérature? Ce qui paraît ainsi le plus contraire à la subjectivité, et que l'analyse structurale fait apparaître comme

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

la texture même du texte, est le *medium* même dans lequel nous pouvons nous comprendre.«[14]

Von hier aus liegt es nahe, auf das zurückzukommen, was oben in Bezug auf das *real maravilloso* aufgezeigt wurde: In beiden Fällen handelt sich darum, an derselben Einklammerung der üblichen, alltäglichen Bezugnahme auf die von der Fiktion beschriebene Welt, die Materie des Textes, festzuhalten.

Eine tiefere Verbindung zwischen der Philosophie Ricœurs und dem magischen Realismus lässt sich anhand einer zweiten Betrachtung zur Hermeneutik des Textes erkennen. Ricœur beschränkt sich nämlich nicht darauf, von einer allgemeinen Distanzierung des Textes von der Welt zu sprechen. Er thematisiert eher eine spezifischere Distanzierung, wo es um den Text als Ort der Interpretation und der Erschaffung einer (bewohnbaren) Welt im Modus einer *fiktionalen Erzählung* geht. Die fiktionale Erzählung fügt sich auf folgende Weise in den Ricœur'schen Rahmen ein: Wenn der Text, allgemein betrachtet, die Aufhebung des gewöhnlichen Weltbezugs darstellt (erste Distanzierung), so stört der fiktionale Text (Erzählung, Roman, Novelle und Dichtung) noch radikaler die referenzielle Funktion der gewöhnlichen Wirklichkeitsvorstellung. Letztere wird durch das, was die Fiktion mit ihrer Welt konstituiert, vollständig eingeklammert (zweite Distanzierung).[15] Ricœur betrachtet daher die Erzählung (und den Roman) als den privilegierten Ausdruck des Textes, der eine weitere Distanzierung von der Welt durch eben jene

14 Ebd., 116.

15 In diesem Zusammenhang lohnt es sich, die genaue Betrachtung Ricœurs wiederaufzunehmen: »C'est sans doute cette abolition du caractère monstratif ou ostentif de la référence qui rend possible le phénomène que nous appellons ›littérature‹, où toute référence à la réalité donnée peut être abolie. Mais c'est essentiellement avec l'apparition de certains genres littéraires, généralement liés à l'écriture [...] que cette abolition de la référence au monde donné est conduite jusqu'à ses conditions les plus extrêmes. C'est, semble-t-il, le rôle de la plus grande partie de notre littérature de détruire le monde. Cela est vrai de la littérature de fiction – conte, nouvelle, roman, théâtre –, mais aussi de toute la littérature qu'on peut dire poétique, où le langage semble glorifié pour lui-même aux dépens de la fonction référentielle de discours ordinaire. Et pourtant, il n'est pas de discours tellement fictif qu'il ne rejoigne la réalité, mais à un autre niveau, plus fondamental que celui qu'atteint le discours descriptif, constatif, didactique, que nous appellons langage ordinaire« (ebd., 113 f.).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Variationen der Wirklichkeit ermöglicht, die durch die literarische Fiktion erarbeitet werden.

Diese Distanzierung durch die Fiktion passt genau in den Rahmen dessen, was wir oben als verfremdende Funktion des magischen Realismus thematisiert haben: Wie beim magischen Realismus bedeutet auch bei Ricœur die durch die Fiktion erreichte Distanzierung von der gewohnten Realität keine Flucht aus der Welt, sondern vielmehr, auf der Basis einer fiktionalen *epoché*[16], eine verfremdende Kritik[17] an ihr. Genauso wie in den Werken des *real maravilloso* stellt sich auch bei Ricœur die Welt, die sich in der Fiktion entfaltet, als Möglichkeit einer produktiven Verfremdung dar. Seine Worte sind in dieser Hinsicht prägnanter als jeder Kommentar: »Ma thèse est ici que l'abolition d'une référence de premier rang, abolition opérée par la fiction et par la poésie, est la condition de possibilité pour que soit libérée une référence de second rang, qui atteint le monde non plus seulement au niveau des objets manipulables, mais au niveau que Husserl désignait par l'expression de *Lebenswelt* et Heidegger par celle d'*être-au-monde*.«[18]

In dieser Auffassung Ricœurs klingt dieselbe Absicht an, die dem magischen Realismus zugrunde liegt: die Absicht, der Wirklichkeit durch die Vermittlung des fiktionalen Textes eine unerwartete und zugleich tiefere Rekonfiguration angedeihen zu lassen. Genauer: zufolge der Ricœur'schen Auffassung gelingt es allein durch die Distanzierung mittels des Textes, dass das in Bezug auf sich selbst – und in seinem Urteil über die Realität – gleichsam suspendierte Subjekt durch die fiktionalen Möglichkeiten, die ihm die Welt des Textes präsentiert, dazu gelangen kann, sich selbst in einer noch nie dagewesenen Weise zu rekonstituieren.[19]

---

16 Mehrmals knüpft Ricœur in *Du texte à l'action* an die hermeneutische Funktion der Distanzierung und die phänomenologische Dynamik der *epoché* zusammen an: vgl. bes. ebd., 61 ff.

17 Es kommt nicht von ungefähr, dass Ricœur in dieser Hinsicht gerade von »Verfremdung« spricht (ebd., 117).

18 Ebd., 114.

19 So schreibt Ricœur in Bezug auf das Subjekt, das sich als Leser durch die vom Text vermittelten fiktionalen Möglichkeiten kreativ rekonfiguriert: »[…] si la fiction est une dimension fondamentale de la référence du texte, elle n'est pas moins une dimension fondamentale de la subjectivité du lecteur. Lecteur,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aus dieser durch den Text provozierten fiktionalen Vermittlung ergibt sich eine pragmatische Konsequenz: die emanzipatorische Potenz der Fiktion. Nach Ricœur besitzt die fiktionale Erzählung (*mythos*) das, was Aristoteles die Eigenschaft zur kreativen Neubeschreibung (*mimesis*) des menschlichen Handelns nannte.[20] Mit anderen Worten: die Erzählung ist nicht nur eine Nachahmung des menschlichen Handelns, da sie die Handlungen reproduziert (konfigurative Funktion der Erzählung), sondern sie ist auch ein Mittel zur Herstellung ihrer möglichen neuen Modelle (transfigurative Funktion der Erzählung). Wenn die Geschichten also einerseits bereits getätigte Handlungen umschreiben, entfalten sie andererseits potenzielle Möglichkeiten von noch zu realisierenden Handlungen.[21]

In dieser Hinsicht kommen wir also sowohl aus der explizit literarischen Perspektive des magischen Realismus als auch aus der philosophischen Hermeneutik des Textes von Ricœur zu dem Schluss, dass nicht die Trennung, sondern vielmehr die Kontamination von Realität und Fiktion zu einer vielversprechenden neuen Sinnerschließung der Welt führen kann, da in einer solchen Kontamination ein kritisches und emanzipatorisches Potential artikuliert wird, das es zu entdecken und zu entfalten gilt.

4. Fiktion als Exposition und Zögern im Angesicht des Tieres

Schließlich gibt es noch mindestens eine weitere Dimension, die sich im Hinblick auf das Verhältnis von Fiktion und Wirklichkeit aufdecken lässt und die als eine gewinnbringende Operationalisierung der Hermeneutik des Textes von Ricœur verstanden werden kann. Diese Dimension möchte ich als Effekt eines Zögerns umschreiben. Dieser Effekt spielt latent bereits in den ersten beiden oben skizzierten Feldern – des Literarischen mit der Thematisierung des magischen Realismus einerseits und des Philosophischen des hermeneutischen

je ne me trouve qu'en me perdant. La lecture m'introduit dans les variations imaginatives de l'*ego*« (ebd., 114).

20 Siehe dazu auch P. Ricœur, *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique*, Paris 1983, 55 ff.

21 Vgl. Ricœur, *Du texte à l'action*, 195 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ansatzes Ricœurs andererseits – eine Rolle. Besonders deutlich wird er allerdings erst dort, wo deren wechselseitige Beziehung thematisch wird.

Um das verständlich zu machen, gehe ich anschließend noch einmal an den Anfang zurück, und zwar zu der Aussage, die dem (wahrscheinlich ›fingierten‹) Gespräch zwischen Singer und seiner Tochter Naomi entnommen wurde. Singers Satz findet sich nicht in einem von ihm gegebenen philosophischen Interview oder in einem didaktischen Exkurs einer seiner Essays, sondern, wie bereits erwähnt, als integraler Bestandteil im Anhang eines Kurzromans mit dem Titel *The Lives of Animals* von John M. Coetzee, in dem wir es mit einer Gegenseitigkeit zwischen fiktionalen und philosophischen Registern zu tun haben.

Das erste Register betrifft den fiktionalen Zusammenhang, den Coetzee vorbereitet, oder, genauer gesagt, das literarische Format, das er für sein Schreiben wählt. Durch diese Wahl und in der Art und Weise, wie er sie weiter durchdekliniert, entsteht das, was ich eine fiktionale Exposition gegenüber der Philosophie nennen möchte. Auffallend ist, dass *The Lives of Animals*, das die *Tanner Lectures on Human Values* präsentieren, die Coetzee 1997–1998 an der Princeton University zum Thema Tierrechte gehalten hat, sehr wohl – gemäß dem traditionellen Format dieser Vorlesungen – in der Form philosophischer Prosa oder in Form von Vorträgen mit gezielt argumentativem Charakter hätte geschrieben werden können. Was das mögliche Abgleiten in theoretische Ungenauigkeiten und methodische Unzulänglichkeiten betrifft, so hätte Coetzee sicher mit der typischen nachsichtigen Haltung rechnen können, die ein Expertenpublikum normalerweise einem berühmten Gast entgegenbringt, der sich auf ein Thema einlässt, für das er keine spezifische philosophische Expertise besitzt. Doch Coetzee geht mit seiner fiktionalen Exposition einen anderen Weg, nämlich den einer Erzählung, die seine eigene Situation als Erzähler widerspiegelt.

In dieser Erzählung lesen wir von einer Protagonistin, Elisabeth Costello – ebenfalls eine Schriftstellerin –, die vom Appleton College eingeladen wird, zwei Vorträge ihrer Wahl zu halten. Es handelt sich um Vorträge, die Costello nicht auf Literatur, ihr Fachgebiet, sondern auf das Gebiet »Verbrechen gegen die Tiere« fokussiert. In beiden Vorträgen, die sich mit den Themen »Philosophen und Tiere« und »Dichter und Tiere« befassen, kommt es zu einer Wech-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

selwirkung zwischen Wahrheit und Fiktion, um die es in diesem Beitrag geht. In meinem Verständnis kommt es zu einer solchen Wechselwirkung infolge einer performativen Strategie der Fiktionalisierung, die sich dem philosophischen Diskurs gegenüber exponiert, aber gleichzeitig ihm gegenüber zögert. Es handelt sich um ein Sich-vor-der-Philosophie-*Exponieren*, insofern der traditionelle Vorrang des ausschließlich menschlichen, verstehenden und epistemischen Weltverständnisses in Frage gestellt wird. Und zwar einerseits theoretisch – »I often wonder what thinking is, what understanding is. Do we really understand the universe better than animals do?«[22] –, andererseits in praktischer Hinsicht, wo das »killing [...] without end«,[23] das in einem Klima allgemeiner Gleichgültigkeit an nichtmenschlichen Lebewesen begangen wird, mit dem im Dritten Reich an den Juden begangenen Holocaust verglichen wird.[24]

So wird für die gegen Tiere verübte Gewalt sensibilisiert, ohne dass sich Costello der Mittel rationaler Argumentation in einer offenen und direkten Konfrontation mit anderen bedienen würde. Vielmehr beschränkt sich Costellos Haltung auf einen überwiegend mahnenden, imaginativen und rhetorischen Ton. Zum Beispiel in Aussagen wie der folgenden: »Anyone who says that life matters less to animals than it does to us has not held in his hands an animal fighting for his life.«[25] Anderes Beispiel: »If I do not convince you, that is because my words, here, lack the power to bring home to you the wholeness, the unabstracted, unintellectual nature, of that animal being. That is why I urge you to read the poets […]; and if the poets do not move you, I urge you to walk, flank to flank, beside the beast that is prodded down the chute to his executioner.«[26]

Coetzee weicht vor den Erfordernissen philosophischen Argumentierens zurück und geht dabei so weit, gerade im Modus seiner

22 Coetzee, *The Lives of Animals*, 45.

23 Ebd., 21.

24 So lautet eine klare Passage, in der sich Costello wie folgt zu Wort meldet: »›Let me say it openly: we are sorrounded by an enterprise of degradation, cruelty, and killing which rivals anything that the Third Reich was capable of, indeed dwarfs it, in that ours in an enterprise without end, self-regenerating, bringing rabbits, rats, poulty, livestock ceaselessly into the world for the purpose of killing them‹« (ebd.).

25 Ebd., 65.

26 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fiktionalen Distanzierung von den theoretisch schwachen Thesen seiner Protagonistin deren Position als besonders stark erscheinen zu lassen. Das geschieht genau in dem Moment, in dem Coetzee nicht direkt Costello, sondern ihrer Schwiegertochter Norma Worte in den Mund legt, die darauf hinauslaufen, die argumentative Inkompetenz der Schriftstellerin gegenüber den Nachfragen ihrer Gesprächspartner unumwunden zuzugeben. So kommentiert Norma[27] die Schwierigkeit, die Costello angesichts der ihr vorgelegten stringenten philosophischen Antworten seitens der zuhörenden Akademiker erfährt: »›She is rambling. She has lost her thread.‹«[28]

Hier ist es jedoch wichtig, zu beachten, dass es auf dem Weg vom Autor Coetzee über die Protagonistin Costello bis hin zur Nebenfigur Norma keineswegs um ein indirektes Eingeständnis der Unterlegenheit des fiktionalen Registers gegenüber dem argumentativen geht. Vielmehr wird durch Coetzees Strategie deutlich, was bei Ricœur mit dem potenziell radikal transfigurativen Aspekt der fiktionalen Erzählung gemeint sein könnte, die sich alternativer und authentischer Weisen der Rede bedient. Wir haben es hierbei gerade nicht mit einer voreiligen Abdankung der Fiktion, sondern mit einer Praktik der Neubeschreibung des Wirklichen mit fiktiven Mitteln zu tun, die darauf abzielen, Möglichkeiten einer wirklich bewohnbaren Welt zum Vorschein kommen zu lassen, die auf bloß argumentativ-rationaler Ebene nicht deutlich werden und ihr auch nicht unterliegen. Hierbei handelt es sich um eine Praktik, die unsere Mittel diskursiver Verständigung durch eine sie verfremdende Dynamik ins Wanken bringen und in eine Krise geraten lassen kann.

Die von Coetzee angewandte Strategie, die mit Mitteln fiktiver, sich argumentativ zurückhaltender Exposition darauf abzielt, unsere Vorstellungen davon in Frage zu stellen, was – etwa im Hinblick auf Tiere – als ›wirklich‹ und ›wahr‹ gelten kann, ist in der Literaturgeschichte nicht ganz neu. Sie knüpft im Gegenteil, wie Coetzee selbst deutlich macht, an bereits in der Vergangenheit in dieser

27 Es ist auch kein Zufall, dass Coetzee hier für die Figur der Schwiegertochter, die im Roman die Rolle der rationalistischen Opponentin zu Costello spielt, den Name *Norma* wählt, der unmittelbar auf das Register normativen Urteilens und auf die Problematik normierter bzw. normalisierter Ordnung hinweist. Ein solcher Bezug wird besonders im Kommentar von M. Garber thematisiert (vgl. M. Garber, *Reflections*, ebd., 80).

28 Ebd., 31.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Richtung unternommene Versuche an. Man denke nur an Franz Kafkas berühmte Erzählung *Ein Bericht für eine Akademie*[29], in dem die LeserInnen zu Zeugen und Zeuginnen der Erzählung von Rotpeter werden, einem inzwischen vermenschlichten Affen, der seinen Weg der Verwandlung nachzeichnet, der ihn vom Zustand eines gefangenen und eingesperrten Tieres zum Zustand eines fast menschlichen Wesens führte. Die Erzählung entfaltet ihren Höhepunkt gerade in ihrer beunruhigenden und verfremdenden Wirkung gegenüber dem traditionellen rationalen Diskurs, der sich anmaßt, Verfechter der Wahrheit über das Menschliche und das Nicht-Menschliche überhaupt zu sein. So hört sich der Bericht des Affen an einer bestimmten Stelle an: »Nach jenen Schüssen erwachte ich – und hier beginnt allmählich meine eigene Erinnerung – in einem Käfig im Zwischendeck des Hagenbeckschen Dampfers. […] Das Ganze war zu niedrig zum Aufrechtstehen und zu schmal zum Niedersitzen. Ich hockte deshalb mit eingebogenen, ewig zitternden Knien, […] während sich mir hinten die Gitterstäbe ins Fleisch einschnitten. Man hält eine solche Verwahrung wilder Tiere in der allerersten Zeit für vorteilhaft, und ich kann heute nach meiner Erfahrung nicht leugnen, daß dies im menschlichen Sinn tatsächlich der Fall ist.«[30]

Dieser Bericht aus der Position einer seitens des Affen fast erreichten Humanität ist gewiss nicht als eine Art Bulletin über einen erst durch Gewalt erzielten aufgeklärten Zustand zu interpretieren. Ähnlich wie Coetzee bestätigt Kafka hier vielmehr das verfremdende Potenzial der Fiktion, das die Sphäre der menschlichen Rationalität aus der Perspektive der Animalität erschüttert und in Frage stellt. Der erreichte Zustand der Menschlichkeit und artikulierter Sprachlichkeit wird von Rotpeter eben nicht als ein Mehr an Wahrheit oder Freiheit, sondern als einzige Möglichkeit des Überlebens beschrieben, die um den Preis radikaler Erfahrungsberaubung erkauft werden musste. So geht der Bericht des früheren Affen weiter: »In alledem aber doch nur das eine Gefühl: kein Ausweg. Ich kann natürlich das damals affenmäßig Gefühlte heute nur mit Menschenworten nachzeichnen und verzeichne es infolgedessen, aber wenn ich auch die alte Affenwahrheit nicht mehr erreichen kann, wenigstens in der

29 F. Kafka, *Ein Bericht für eine Akademie*, in: ders., S*ämtliche Erzählungen*, Frankfurt/M. 1995, 147–155.

30 Ebd., 149.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Richtung meiner Schilderung liegt sie, daran ist kein Zweifel. Ich hatte doch so viele Auswege bisher gehabt und nun keinen mehr. […] Nein, Freiheit wollte ich nicht. Nur einen Ausweg […]. Nun war an diesen Menschen an sich nichts, was mich sehr verlockte. Wäre ich ein Anhänger jener erwähnten Freiheit, ich hätte gewiß das Weltmeer dem Ausweg vorgezogen, der sich mir im trüben Blick dieser Menschen zeigte. Jedenfalls aber beobachtete ich sie schon lange vorher, ehe ich an solche Dinge dachte, ja die angehäuften Beobachtungen drängten mich erst in die bestimmte Richtung. Es war so leicht, die Leute nachzuahmen. […] Und ich lernte meine Herren. Ach, man lernt, wenn man muß; man lernt, wenn man einen Ausweg will; man lernt rücksichtslos. […] Die Affennatur raste, sich überkugelnd, aus mir hinaus und weg, so daß mein erster Lehrer selbst davon fast äffisch wurde, bald den Unterricht aufgeben und in eine Heilanstalt gebracht werden mußte. […] Durch eine Anstrengung, die sich bisher auf der Erde nicht wiederholt hat, habe ich die Durchschnittsbildung eines Europäers erreicht. Das wäre an sich vielleicht gar nichts, ist aber insofern doch etwas, als es mir aus dem Käfig half und mir diesen besonderen Ausweg, diesen Menschenausweg verschaffte.«[31]

In diesem dichten Passus Kafkas wird es besonders ersichtlich, inwiefern die Fiktionalität der Realität gegenüber im Sinne Ricœurs auf verfremdende Art und Weise funktionieren kann. Durch den verfremdenden Blick des Affen wird bei Kafka die altvertraute Hierarchie Mensch/Tier vehement in Frage gestellt und geradezu auf den Kopf gestellt. Dabei wird sie keineswegs einfach ins Gegenteil verkehrt, da sich Rotpeter, wie er selbst ausdrücklich sagt, keine reine Urteilsposition anmaßen kann. Er muss im Mensch und Tier unvermeidlich kontaminierenden Ausdruck seines verfremdenden Blicks insofern notwendig zögern.

Ähnliches geschieht nun auch in der Perspektive Coetzees. Seine fiktionale Strategie der Exposition des Tier-Mensch-Verhältnisses stellt es auf erzählende Art und Weise in Frage, ohne sich dabei argumentativer Mittel zu bedienen. In gewisser Weise nimmt sie eine Zwischenposition ein, in der das Register diskursiver Auseinandersetzung mit dem Wirklichen zwar nicht als dessen ultimative Repräsentation angesehen, aber auch nicht einfach aufgelöst wird.

31 Ebd., 149 f., 152, 154.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vielmehr kommt es zu einer oszillierenden Bewegung zwischen Fiktion und Wirklichkeit, wie sie auch durch den Beitrag Singers expliziert wird, der sich im Anhang zum Roman von Coetzee befindet.

Singer bringt die philosophische Seite der Beziehung zwischen Fiktion und Wirklichkeit bzw. Wahrheit zur Sprache, ohne sich aber in seiner Bezugnahme auf Coetzee gleich eines rein argumentativen Stils zu bedienen. Stattdessen hat es den Anschein, als könnte der philosophische Diskurs, der durch Singers Text ins Spiel kommt, genau in dem Moment, in dem er die Gelegenheit hätte, seine Vorrangigkeit zu beweisen, nichts anderes tun, als selbst einen Effekt der Exposition und des Zögerns vor Augen zu führen – einen Effekt, der in Costellos bereits zitierten Worten die Unfähigkeit des argumentativen Mittels deutlich macht, »to bring home the wholeness, the unabstracted, the unintellectual nature of [the] animal being«[32], und statt dessen die imaginative und empathische – fiktionale – Sprache der Poesie in Anspruch nehmen muss.

Es ist also kein Zufall, dass sich Singer an dem Ort, an dem er seine Antwort auf Coetzees Vorträge liefert, dem von diesem produzierten fiktiven Spiel nicht dadurch zu entziehen versucht, dass er sich auf eine philosophisch-argumentative Ebene zurückzieht. Als professioneller Philosoph hätte Singer seine Replik auf Coetzee mit schlagkräftigen Argumenten ausstatten können. Vermutlich hätte er dadurch auch die antispeziesistische Auffassung Coetzees, deren Grundgedanken er bekanntlich teilt, unterstreichen können. Stattdessen bleibt Singer jedoch im Register der Fiktion, und dies in der Art, dass er sich dabei zugleich als Philosoph exponiert. Genauer gesagt tut er dies anhand einer Erzählung von einem Gespräch, das er mit seiner Tochter führt. In diesem geht es darum, wie ein »old-fashioned« Philosoph, der »truth and fiction clearly separate«[33] halten will, auf die sehr schwachen Thesen von Coetzee richtig reagieren soll, die nur durch Elisabeth Costellos Äußerungen deutlich werden. Dabei lässt sich der Philosoph auf dem Umweg über Coetzee als Autor und über Costello als Protagonistin in eine ambige Bewegung von Identifikation und Abstandnahme hineinziehen, die zwischen Wirklichkeit und Fiktion, Uneinigkeit und Übereinstimmung einen

32 Coetzee, *The Lives of Animals*, 65.
33 Singer, *Reflections,* in: *The Lives of Animals*, 86.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Effekt des Zögerns provoziert, der gewissermaßen in der Schwebe bleibt.

Aber warum sollte sich Singer als Philosoph auf das von Coetzee inszenierte fiktive Spiel überhaupt einlassen? M.E. nicht wegen einer bloßen Vorliebe, sondern um etwas Radikaleres zur Geltung zu bringen: nämlich eine Bewegung der Exposition und des Zögerns zwischen Wirklichkeit und Fiktion, die auch die Philosophie selbst betrifft.

Es hat den Anschein, als sähe sich Singer dazu gezwungen, anzuerkennen, dass sich der philosophische Diskurs niemals endgültig von der Fiktion wird trennen können. Erweist sich nicht das poetisch-imaginative Register, wie es Costello evoziert, als notwendig dafür, dass unser Verhältnis zum Tier auf eine authentischere Art und Weise als bisher erfasst werden kann? Wahrscheinlich ist genau dies der Grund dafür, dass Singer auf Coetzee mit den Worten seiner Tochter antwortet, indem er sie am Ende des Gesprächs Folgendes sagen lässt: »›Not an easy thing to reply to. But why don't you try the same trick in response?‹«[34] Darauf antwortet Singer mit der Gegenfrage: »›*Me?* When have I ever written fiction?‹«[35]

Am Ende wird das Spiel der Verweise von Fiktion auf Wirklichkeit und umgekehrt sowie der Distanzierungen von ihnen so weit vervielfacht, dass der Leser Gefahr läuft, seine ganze Orientierung einzubüßen. Handelt die Erzählung Singers wirklich nur von einem Gespräch zwischen einem Philosophen und seiner Tochter oder vielmehr von der Unmöglichkeit, in der Weise eines solchen (diskursiven) Gesprächs angemessen auf Coetzee zu antworten? Inszeniert insofern Singer die Erzählung eines fiktiven Gesprächs mit seiner Tochter, um Coetzees Strategie mit gleicher Münze (»the same trick«) heimzuzahlen? Will uns Singer am Ende nur *seine* Unfähigkeit zu adäquater Erwiderung, speziell zur Erwiderung durch eine Erzählung, zu verstehen geben? Geht es um Singer als Autor oder um Singer den Philosophen, der seine Armut an Argumenten zugeben muss und sie auch nicht kaschieren will? Wie auch immer, fraglich erscheint, ob man ihm mehr Kredit geben kann als einem Affen, der seine ›Wahrheit‹ (oder die des Menschen) ›erzählt‹.

34 Ebd., 91.
35 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ricœurs Philosophie lässt sich im Kontext des 20. Jahrhunderts als von dieser besonders gewaltsamen Zeit herausgeforderte Antwort auf sie auffassen. Dabei geht es im Kern um die Überzeugung, dass eine hermeneutisch fundierte Anthropologie verständlich machen kann, warum zwischen *Existenz und Interpretation, Praxis und Geschichte* ein *integraler* Zusammenhang besteht, aus dem sich kein Element einfach herausbrechen lässt, ohne unserem Leben selbst Gewalt anzutun. Indem Ricœurs Werk diesen Zusammenhang herausarbeitet, verspricht es zugleich, für die Zukunft verlässliche Orientierung zu bieten. Im Lichte dieses Anspruchs wird sein Werk historisch vergegenwärtigt, systematisch rekonstruiert und auf die Gegenwart kritisch bezogen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Burkhard Liebsch [Hrsg.]

Grundfragen hermeneutischer Anthropologie

Paul Ricœurs Werk im historischen Kontext: Existenz, Interpretation, Praxis, Geschichte

Band III
Praxis

VERLAG KARL ALBER

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft
Projektnummer 458118637

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

ISBN 978-3-495-99335-4 (Print)
ISBN 978-3-495-99336-1 (ePDF)

Onlineversion
Nomos eLibrary

1. Auflage 2024
© Verlag Karl Alber – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, Baden-Baden 2024. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei). Printed on acid-free paper.

Besuchen Sie uns im Internet
verlag-alber.de

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inhaltsverzeichnis Band I

Vorwort 31

Einleitung 55

1. Paul Ricœurs Lebenswerk im geschichtlichen Kontext 57

Burkhard Liebsch

Existenz, Interpretation, Praxis und Geschichte
Eine komplexe begriffliche Topografie und ihre problematische Zukunft 59

1. Im Vertrauen auf die Bücher – von Krieg überschattet (59) | 2. Im Zeichen erschütterter Sprachlichkeit: Rückgang auf die Phänomene leibhaftigen Lebens – »trotz allem« (67) | 3. Spielräume symbolischer Artikulation (73) | 4. Ecksteine einer theoretischen Topografie: Existenz, Interpretation, Praxis, Geschichte (78) | 5. Zwischen innerer und äußerer Geschichtlichkeit des Werkes (88) | 6. Zu denken geben und sich zu denken geben lassen. Im Zeichen der Nicht-Philosophie des Gelebten (95) | 7. ›Irre‹ oder Umwege der Deutung? Geschichtlich ausgesetzt zwischen erster Gabe und Versöhnung (99) | 8. Die Filiation der Werke im geschichtlichen Kontext (105) | 9. Im Zeichen unaufhebbarer Alterität (118) | 10. Konzeptuell erschüttert: Paradoxien, Aporien, Widerstreit ohne Synthese (125)

2. Grundzüge einer hermeneutischen Anthropologie 131

Jean Greisch

Existenz und Denken
Philosophische Hermeneutik *more gallico demonstrata* 133

1. *Memento mori*: Kindheit im Schatten des Todes (133) | 2. 1930–1939: Die philosophischen Lehrjahre (134) | 3. Kriegsgefangenschaft in Pommern: die Lageruniversität (1940–1945) (138) | 4. »Weg und Wendung«: Ein philosophischer und existenzieller Neubeginn (1945–1955) (140) | 5. Das Willentliche und das Unwillentliche (1950): ein Plädoyer für eine rein menschliche Freiheit (142) | 6. Geschichte und Wahrheit (1955) (149) | 7. Eine transzendentale Anthropologie der Fehlbarkeit (151) | 8. Die Symbolik des Bösen: eine philosophische Hermeneutik *more gallico demonstrata* (155) | 9. Der Konflikt

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Interpretationen: Existenz und Denken auf dem Prüfstand (1966–1974) (158) | 10. »Synthesis des Heterogenen«: die schöpferische Einbildungskraft und ihre Funktionen (1975–1989) (160) | 11. Lebendige Metaphern (161) | 12. Narratives Verstehen: Jenseits des Gegensatzes von Historie und Fiktion (163) | 13. Unterwegs zu einer Phänomenologie der menschlichen Grundfähigkeiten: das Spätwerk (1986–2005) (169) | 13.1 Selbigkeit, Selbstheit und Andersheit: eine »Hermeneutik des Selbst« (1990) (170) | 13.2 Gedächtnis, Geschichte, Vergessen (2000) (183) | 13.3 Rekognition, Selbstanerkennung, Gegenseitigkeit: drei Wege des Anerkennens (191)

Teil I Existenz
Affizierbarkeit und Selbstbestimmung, Endlichkeit und Tragik 199

Yvanka B. Raynova

Eigenverantwortung
Über Ricœurs »flüchtige Affäre mit dem Pétainismus« 201

1. Frühe politische Stellungnahmen der 1930er Jahre – in »ideologischer Diskontinuität« (201) | 2. Zur späteren Selbstkritik (204) | 3. François Dosses Aufklärung der fraglichen Sachverhalte und zur Kritik an ihr (207) | 4. Verschärfte Kritik an Ricœur nach der Publikation von *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (209) | 5. Kritische Beurteilung (215)

Giovanni Pietro Basile

Scheitern als Methode in Ricœurs Auslegung von Jaspers' Existenzphilosophie 219

1. Die philosophische Erforschung der Welt (223) | 2. Existenzerhellung (228) | 2.1 Die Methode der Existenzerhellung (229) | 2.2 Theorie der existenzerhellenden Wahrheit (235) | 3. Kategoriale Sprache und Transzendenz (240) | 4. Schlussbetrachtungen (242)

Burkhard Liebsch

Existenz, Geschichte und Wahrheit
Nach ›1945‹ 245

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Thiemo Breyer

Die Dynamik von Willentlichem und Unwillentlichem 317

1. Bezugnahmen und Abgrenzungen (319) | 2. Methodische Ausrichtung (325) | 3. Strukturanalyse des Willens (328)

Jean Greisch

Die Frage nach dem Menschen
Ricœur in der Nachfolge Kants 333

1. Die phänomenologischen Voraussetzungen von Ricœurs philosophischer Anthropologie (334) | 2. »L'homme faillible«: eine Anthropologie der Disproportion *more kantiano demonstrata* (336) | 3. Endlichkeit, Unendlichkeit, unvollkommene Vermittlung: die formale Grundstruktur der Anthropologie der Fehlbarkeit (337) | 3.1 »Was kann ich wissen?«: die Disproportion im Erkenntnisvermögen (338) | 3.2 »Was soll ich tun?«: die Disproportion im menschlichen Handlungsvermögen (338) | 3.3 Der Mensch im Streit mit sich selbst: die Zerbrechlichkeit des Menschenherzens (339) | 4. Wer sind wir? Anthropologie im Zeichen der Wer-Frage (343) | 5. Eine Phänomenologie der menschlichen Grundfähigkeiten (344)

Lina Hildebrandt-Wackwitz

»L'opéra fabuleux«
Philosophieren im Anschluss an Kierkegaard 353

1. Einleitung (353) | 2. Zwischen Philosophie und Theologie (355) | 3. Subjektive Aneignung (358) | 4. Das Böse in der Welt (360) | 5. Narration und indirekte Mitteilung (361) | 6. Liebe und Agape (363)

Pierre Bühler

Kritik der existentiellen Möglichkeiten
Ricœurs Philosophieren über Kierkegaard hinaus? 367

1. Das Böse als Prüfstein der Philosophie (368) | 2. Philosophieren *nach* Kierkegaard – bzw. über ihn hinaus? (369) | 3. Kritische Evaluation: zwischen Nähe und Distanzierung (371)

Jean Greisch

Ricœurs Abgrenzung von Heideggers Seinsdenken
Die Frage, *wer* wir sind 377

1. *Sum moribundus* und nichts weiter? (378) | 2. Eine frühe Auseinandersetzung mit Heidegger: Cerisy-la-Salle, August 1955 (379) | 3. Heideggers und Ricœurs Kantbücher (380) | 4. Ontologische Holzwege und epistemologische Umwege: Voraussetzungen einer philosophischen Hermeneutik (383) | 5. Narrativität, Zeitlichkeit und Innerzeitigkeit (384) | 6. Von der Wasfrage zur

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Werfrage: praktische und ontologische Voraussetzungen einer Hermeneutik des Selbst (385)

Burkhard Liebsch

Schicksale der Phänomenologie der Erfahrung
Kritik und Jenseits des ›Erscheinenden‹ in hermeneutischer Rezeption – mit Blick auf Kant, Merleau-Ponty und Levinas . . . 393

1. Erfahrung und Beschreibung als Herausforderungen der Phänomenologie (393) | 2. In der Schule der Phänomenologie – in kritischer Distanz (400) | 3. Ricœur und Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* (406) | 4. Zwischen ›leibhaftiger‹ Wahrnehmung und Tun, Zeiterfahrung und erzählbarer Geschichtlichkeit (417) | 5. Wahrnehmung, Wiederaneignung und ›Humanisierung‹ der Zeit (425) | 6. Jenseits direkter Ontologie und reiner Phänomenologie: Zur Geschichtlichkeit phänomenologisch-hermeneutischen Fragens (434) | 7. Ausblick (446)

Jean Greisch

Affektivität und Verletzlichkeit
Auf dem Weg zur hermeneutischen Transformation des *cogito*. . 455

1. Grundstrukturen menschlicher Affektivität (455) | 1.1 Das Rätsel der affektiven Intentionalität und die Willensphänomene (455) | 1.2 Die Emotion als Triebfeder der unwillentlichen Handlungen (456) | 1.3 *Homo duplex in humanitate:* die affektive Zerbrechlichkeit des Menschen (458) | 1.4 Schulderfahrung, Schuldgefühle, Schuldbekenntnisse: die hermeneutische Wende der Phänomenologie (462) | 1.5 Triebschicksale, Affekte und Vorstellungen: eine Auseinandersetzung mit Freud (463) | 1.6 Synthesis des Heterogenen: die schöpferische Einbildungskraft und ihre Wirkungen (463) | 1.7 Selbstschätzung, Fürsorge und Gerechtigkeitssinn: unterwegs zu einer Phänomenologie der menschlichen Grundfähigkeiten (464) | 2. Grundstrukturen menschlicher Verletzlichkeit (466) | 2.1 Vom Hexenkreis der Selbstanschauung zum »integralen *cogito*« (467) | 2.2 Ein Vorverständnis der menschlichen Fehlbarkeit: die Pathetik des menschlichen Elends (471) | 2.3 Der Mensch im Streit mit sich selbst: die Zerbrechlichkeit des Menschenherzens (473) | 2.4 »Das Symbol gibt zu denken«: die hermeneutische Verwandlung des *cogito* (474)

Burkhard Liebsch

Pathische Subjektivität
Zwischen Negativität, Alterität, Passivität und Leiden 477

1. Ausgangspositionen: Alexandre Kojève und Jean-Paul Sartre (477) | 2. Ricœurs Kritik übergeneralisierter Rede von Negativität (484) | 3. Unaufhebbare Alterität – und deren Wandlungen (494) | 4. Pathos, Passivität, Verletzbarkeit (508)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rebekka A. Klein

Leib als Medium und offene Wunde des Selbstseins bei Paul Ricœur

Sinn, Begehren und Tod 521

1. Der Sinn des Leibes – die Leiblichkeit des Sinns – der Leib ›ohne‹ Sinn (523) | 2. Leib und Sinn bei Ricœur (528) | 2.1 Selbst und Eigenleib: die Alteration des Eigenen vor aller kulturellen Medialität (528) | 2.2 Sein aus Begehren: ein offener Sinn für die Wandlung des Selbst (535) | 2.3 Sein gegen den Tod: die offene Wunde der Tödlichkeit des Leibes (537) | 3. Schluss (543)

Michael Staudigl

Die Fehlbarkeit des Menschen

Rekonstruktion eines frühen Schlüsselwerks 545

1. Werkgeschichtlicher Überblick: Verortung im Projekt einer Philosophie des Willens (548) | 1.1 Erster werkgenetischer Leitfaden: Der Einsatz der Anthropologie (553) | 1.2 Zweiter werkgenetischer Leitfaden: Der hermeneutische Umweg (557) | 2. Die Herausforderung der Reflexion am Leitfaden der »Pathetik des ›Elends‹« (FM, 17–33) (560) | 3. Die transzendentale Synthesis als erste Ebene der Vermittlung: Endliche Perspektive – unendliches Verbum – reine Einbildungskraft (FM, 34–69) (564) | 4. Die praktische Synthesis als zweite Ebene der Vermittlung: Charakter – Glück – Achtung (567) | 5. Affektive Zerbrechlichkeit und prekäre Vermittlung: Über Innerlichkeit, Intentionalität und Schematisierung des Gefühls (573) | 6. Der Begriff der Fehlbarkeit im Lichte der affektiven Zerbrechlichkeit des Menschen (582)

Veronika Hoffmann

Zweite Naivität 585

1. Die »zweite Naivität« in Ricœurs Werk (585) | 1.1 Symbolik des Bösen (587) | 1.2 Die Interpretation (589) | 1.3 Zweite Naivität, Kritik und Konflikt (591) | 1.4 Ein »postkritischer Glaube«? (592) | 2. Rezeptionen der »zweiten Naivität« in der religionsbezogenen Forschung (593)

Pierre Bühler

Das Böse, eine unablässige Herausforderung 595

1. Im Leben früh schon erfahren … (596) | 2. Von der Phänomenologie des Willens zur Symbolik des Bösen (597) | 3. Die Erarbeitung einer »Hermeneutik des Verdachts« (601) | 4. Indirektheit: Aneignung nur durch Verfremdung (603) | 5. Aporie als theoretische Grunderfahrung (605) | 6. Vom Denken zum Handeln und Fühlen (608) | 7. Die Aufgabe, dem Gerechten zu dienen (610)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Olga Navrátilová

Symbolik des Bösen
Grenzen des ethisch autonomen Willens 613

1. *Symbolik des Bösen* im Kontext der Philosophie des Willens (613) | 2. Die Hermeneutik als eine Erneuerung der Philosophie aus der Fülle der Sprache (617) | 3. Der Zyklus der Symbole und der Mythen (624) | 3.1 Die Ursymbole des Bösen (626) | 3.2 Der Zyklus der Mythen (631) | 4. Die Grenze der ethischen Freiheitsauffassung (636)

Rasmus Nagel

Sünde im Passiv
Bemerkungen zu Paul Ricœurs Hamartiologie 641

1. Das Böse gibt zu denken (642) | 2. Tadel und Klage (644) | 3. Mythos, Weisheit und Gnosis (646) | 4. Der unfreie Wille (649) | 5. Theodizee und Dialektik (655) | 6. Denken, Handeln, Fühlen (658) | 7. Theologische Reflexion (662) | 8. Sünde als Macht und als Untat (664)

Mirko Wischke

Der Makel der Verfehlung
Zur Phänomenologie der Schuld bei Paul Ricœur 671

1. Schuld und Zurechenbarkeit (672) | 2. Schuld und böser Vorsatz (674) | 3. Schuld als Selbstverschuldung des Bösen (675) | 4. Schuld und die Formen ihrer Radikalität (680) | 5. Die Schuld und das Böse (686) | 6. Schuld ohne Vorsatz: die Fehlbarkeit (689) | 7. Schuld im Modus des Mehr oder Weniger (692) | 8. Ausblick (697)

Hans-Christoph Askani

Die Herausforderung menschlichen Leids
Zum Verständnis des Tragischen bei Paul Ricœur 703

1. Einleitung (703) | 2. Zugang zum Tragischen (706) | 3. Sich dem Tragischen nähern (707) | 4. Der »tragische Knoten« (711) | 5. Das tragische Leid und die Antwort des Menschen (715) | 6. Die Wirkung der Tragödie (720) | 7. Das *πάθει μάθος* und das »tragische Wissen« (724) | 8. Das Tragische und die Philosophie (728)

Bernhard H. F. Taureck

Bösartige Gottheit und heroisches Übermaß?
Paul Ricœurs Deutung griechischer Tragödien 735

1. Die Selektion (735) | 2. Ricœurs Annahmen (737) | 3. Inwiefern der Götterneid bei den Tragikern keine Rolle spielt (738) | 4. Ricœurs satanologische Hypothese (742) | 5. Verständnis der Tragödie ohne Nietzsche und Freud (746)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Heike Kämpf

Das erlittene Böse bewältigen

Die Bedeutung der Weisheit für die Trauerarbeit nach Paul Ricœur 757

1. Einleitung (757) | 2. Das Böse denken (759) | 3. Die Erfahrung des Bösen: Das Leiden als Krise der Beziehung des Menschen zu sich und zu Gott (760) | 4. Reflexion und Transzendenz in der Anklage Hiobs (763) | 5. Die Trauerarbeit und die Überwindung von Klage und Anklage (765)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inhaltsverzeichnis Band II

Vorwort 801

Teil II Interpretation
Hermeneutik und Mythik, Poetik und Textualität 807

Burkhard Liebsch

Philosophische Hermeneutik im Kontext des 20. Jahrhunderts
Überkommene und neue *challenges* 809

1. Hermeneutik und unaufhebbare Alterität im Rückblick (809) | 2. Enthistorisierte Geschichtlichkeit (824) | 3. Hermeneutik im Werk Ricœurs (840) | 3.1 Primordiale Teilhabe (840) | 3.2 Existenz und Vernunft – im Horizont des Sinns der Geschichte? (846) | 3.3 In der Krise der Sprache als solcher: Hermeneutik als ›modernes‹ Phänomen (852) | 3.4 Rede und Sagen, Texte und Welt (858) | 3.5 Die Leuvener Hermeneutik-Vorlesungen (868) | 4. Sprachspiele und Lebensformen in hermeneutischer Perspektive (875) | 5. Bewohnbare Welt? (885) | 6. Im historischen Kontext (893)

Emil Angehrn

Hermeneutik des Verdachts
Konstellationen negativer Hermeneutik 897

1. Einleitung – Hermeneutik und Hermeneutikkritik (897) | 2. Hermeneutik der Endlichkeit (900) | 2.1 Dimensionen des Sinns: Leiblichkeit, Sinnlichkeit, Äußerlichkeit (901) | 2.2 Die Zeitlichkeit des Verstehens: Entgleiten des Ursprungs und des Abschlusses (904) | 3. Kritische Hermeneutik (906) | 3.1 Sinnverzerrung und explanatorisches Verstehen (907) | 3.2 Modelle kritischer Hermeneutik: Hermeneutik des Verdachts, Genealogie, Dekonstruktion (909) | 3.3 Konstitutive und kontingente Selbstverfehlung (911) | 4. Negative Hermeneutik (913) | 4.1 Das Nichtseinsollende als Sinngrenze und Herausforderung (913) | 4.2 Die zweifache Negativität des Bösen und des Leidens (915) | 4.3 Der Umweg des Verstehens (918) | 4.4 Das Negative im Sinnhorizont des Lebens (921)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tim-Florian Steinbach

Ricœurs kritische Hermeneutik im Spannungsfeld von Poetik und Symbolik 925

1. Symbolik (926) | 1.1 Doppelte Intentionalität: Der Symbolbegriff zwischen Archäologie und Eschatologie (929) | 1.2 Mythos und Symbolik: Die Erweiterung des Symbolbegriffs in *Zeit und Erzählung* (933) | 2. Poetik: Die Funktion der Metapher im Kontext von Poetik und Symbolik (938) | 3. Die heuristische Funktion: Von der Metapher über die Erzählung zum Symbol (944) | 4. Die Ontologie der heuristischen Funktion: Die Verschmelzung von Poetik und Symbolik (951)

Werner Stegmaier

Symbole interpretieren, Zeichen sein
Ein Versuch, Hölderlin und Nietzsche neben Levinas in Ricœurs Spiel zu bringen 957

1. Einleitung (957) | 2. Ricœur: Unwillkürlichkeit des Symbols, Willkürlichkeit des Zeichens (961) | 3. Hölderlin: Ein deutungsloses Zeichen sein (966) | 4. Nietzsche: In Symbolen schwimmendes Sein (974) | 5. Levinas: Ein Zeichen für den Andern sein (984) | 6. Schluss (992)

Burkhard Liebsch

Mytho-poetisches Leben
Zwischen mythischer Erbschaft, Narrativität und Entmythologisierung 997

1. Vergessene, revidierte und neue Mythen in Zeiten der Entmythologisierung (997) | 2. Zwischen gelebten und politisierten Mythen: Voraussetzungen der Erforschung von Mythen nach 1945 (a) (1008) | 3. Entmythologisierung im Kontext einer Überfülle von Mythologemen: Voraussetzungen der Erforschung von Mythen nach 1945 (b) (1015) | 4. Ricœurs mythos- bzw. mythologiekritische Einsatzpunkte im Verhältnis zu Mircea Eliade, Ernst Cassirer, Georges Dumézil, Paul Veyne u. a. (1031) | 5. Zur Frage der Entmythologisierung: zwischen poetischem Leben und Kerygma: Rudolf Bultmann, Claude Lévi-Strauss u.a. (1039) | 6. Zivilisationskritische Erforschung des Möglichen diesseits des Ursprünglichen (1046) | 7. Bilanz (1061)

Hans-Dieter Gondek

Wie Freud lesen, zwei Versionen
Paul Ricœur, Jacques Lacan 1067

1. Überschnittene Biographien (1067) | 2. Drei Fragen – zur Versachlichung (1075) | 3. Überschneidungen im Werk (1079) | 4. Probleme einer spezifisch philosophischen Freud-Interpretation – im Horizont kultureller Symbolik (1091) | 5. … im Gegensatz zu Lacans Symbolauffassung (1095) | 6. Kraft, Widerstand und Traum – zwischen Energetik und Hermeneutik (1099) | 7. Zur zwischen Lacan und Ricœur strittigen Strukturalen Anthropologie (1104) | 8. Metapher, Bild, Begehren und der Status psychoanalytischer

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Archäologie in Ricœurs expliziten Bezugnahmen auf Lacan (1108) | 9. Fazit (1118)

Rolf Kühn

Hermeneutische und radikalphänomenologische Lektüre der Psychoanalyse
Ein Vergleich zwischen Paul Ricœur und Michel Henry 1121

1. Einleitung (1121) | 2. Hermeneutik und Psychoanalyse bei Ricœur (1124) | 3. Die Kur als Begegnung oder »Kraftaustausch« (1131) | 4. Psychoanalyse und Lebensphänomenologie (1141) | 5. Ergebnisse des Vergleichs zwischen Ricœur und Henry (1149)

Michael Steinmetz

Die Nicht-Koinzidenz des Ich mit sich selbst
Zur Dialektik von Selbstheit und Andersheit in Paul Ricœurs früher Dezentrierung des Subjekts 1159

1. Ricœurs Dezentrierung des Subjekts als Dialektik von Selbstheit und Andersheit (1162) | 2. Das Grundmodell der Dialektik von Selbstidentität und Andersheit in Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1169) | 3. Der Niederschlag des dialektischen Grundmodells in der Reflexionsphilosophie Jean Naberts (1175) | 4. Das dialektische Grundmodell von Selbstheit und Andersheit in Ricœurs Konzept der Nicht-Koinzidenz des Ich mit sich selbst (1182) | 5. Synthese (1192)

Peter Welsen

Das *cogito blessé* im Konflikt der Interpretationen . . . 1195

1. Dezentrierung und Wiederaneignung des Subjekts: das *cogito blessé* (1196) | 2. Hermeneutik und Psychoanalyse (1203) | 3. Hermeneutik und Religionsphilosophie (1208) | 4. Hermeneutik und Strukturalismus (1214)

Veronika Hoffmann

Interpretationen im Konflikt 1221

1. Die Doppeldeutigkeit des Symbols: vom kritischen Stadium zum Konflikt (1222) | 2. Regression und Progression, Antithetik und Dialektik (1224) | 3. Vom Konflikt zur Dialektik in Ricœurs Texthermeneutik (1228) | 4. Religionshermeneutik als ein zentraler Ort des Konflikts der Interpretationen (1231) | 5. Fernwirkungen des Konflikts der Interpretationen in Ricœurs späterem Werk (1234)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Pierre Bühler

Reformatorisches Erbe bei Ricœur 1237

1. Gegenseitiger Schutz gegen die Versuchung der Letztbegründung (1238) | 2. Die hermeneutische Konstitutionsbedingung des Glaubens (1240) | 3. »Hier stehe ich« … (1242) | 4. Eine Bedeutungsstudie zur Ursünde (1243) | 5. Luthers Rechtfertigungspredigt in der Entmythologisierungsdebatte (1246) | 6. Wort Gottes und Hermeneutik (1247) | 7. Freiheit im Licht der Hoffnung (1249) | 8. Ein fragiles *sola gratia* angesichts des Todes (1251) | 9. Zum Abschluss: ein lebendiges Erbe (1251)

Philipp Stoellger

Schrift ist ein Anderer
Ricœurs ungeschriebene Lehre von der *Schrift* – als Figur radikaler Alterität 1253

1. Was ist die Frage? (1253) | 2. Hermeneutische Verortung (1255) | 3. Ricœurs Schweigen von Schrift und Schriftlichkeit (1258) | 4. ›Was ist ein Text?‹ (1260) | 5. Die Differenz von Text und Schrift – als Frage nach der Alterität der Schrift (1265) | 5.1 Sehen als der Sinn für Schrift (1266) | 5.2 Lesen als der Sinn für Sprache (1266) | 5.3 Verstehen als der Sinn für die Textwelt (1268) | 5.4 Chiasmen von Eigenem und Fremdem (1269) | 6. Dreifuß der Passivität – und die Appräsenz der Schrift (1275) | 7. Schrift als radikale Alterität – und das antwortende Selbst (1288) | 8. Anspruchsregister: Phänomenologie der ›Stimme und Schrift im biblischen Diskurs‹ (1294) | 9. Postscriptum: Schrift im Rückblick – im Rückblick Schrift (1309)

Pierre Bühler

Die Bibel durchdenken
Philosophische und biblische Hermeneutik 1313

1. Zum Einstieg (1313) | 2. Etappen von Ricœurs Beschäftigung mit biblischen Texten (1316) | 2.1 Bibelbezüge in frühen Aufsätzen (1316) | 2.2 Biblische und antike Symbolik des Bösen (1318) | 2.3 Überkreuzung der Methoden (1319) | 2.4 Im Gespräch mit Rudolf Bultmann (1320) | 2.5 Die Wende zum Text und deren Folgen (1322) | 2.6 Metapher und Gleichnis (1324) | 2.7 Narrativität als literarische Grundgestalt der Bibel (1325) | 2.8 Das Selbst im Spiegel der Schrift (1326) | 2.9 Die Dialektik von Liebe und Gerechtigkeit (1328) | 3. *Penser la Bible* (1329) | 3.1 Zum Lebenskontext des Buches (1329) | 3.2 Grundabsicht und Methode (1330) | 3.3 Inhalt und Aufbau (1333) | 3.4 Am Schnittpunkt zwischen biblischer und philosophischer Hermeneutik (1336)

Christof Mandry

Liebe und Gerechtigkeit
Von den Schwierigkeiten, Liebe auf einen Begriff zu bringen . . . 1345

1. Aufriss (1346) | 2. Liebe (1347) | 2.1 Liebes-Lob (1348) | 2.2 Liebes-Metaphorik (1349) | 2.3 Liebes-Imperativ (1351) | 2.4 Zwischenergebnis (a) (1354) | 3. Gerechtigkeit (1357) | 3.1 Praxis der Gerechtigkeit und Theorie

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Gerechtigkeit (1357) | 3.2 Zwischenergebnis (b) (1359) | 4. Ricœurs Dialektik von Liebe und Gerechtigkeit (1362) | 4.1 Poetik der Liebe und Feindesliebe (1363) | 4.2 Goldene Regel und Gerechtigkeitsregel (1365) | 4.3 Die dialektische Interpretation der Liebe durch die Gerechtigkeit und der Gerechtigkeit durch die Liebe (1366) | 5. Ergebnis (1373)

Reinhold Esterbauer

Überkreuzung, aber keine Verflechtung
Zu Paul Ricœurs Verhältnisbestimmung von Denken und Glauben 1387

1. Ein Glaubender, der Philosophie, aber keine Theologie treiben will (1388) | 2. Zum Verhältnis von Denken und Glauben (1391) | 3. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie (1395)

Hans-Martin Schönherr-Mann

Hermeneutik als Vermittlung zwischen Philosophie und Religion bei Paul Ricœur 1403

1. Was bleibt von ›Religion‹ nach der Kritik Nietzsches und Freuds? (1403) | 2. Die Hermeneutik als Einfallstor der Religion in die Philosophie (1405) | 3. Der Symbolbegriff als Grundlage des Konflikts der Interpretationen (1408) | 4. Ödipus als Einfallstor des religiösen ins wissenschaftliche Denken (1413) | 5. Die Liebe als Sprechen und Genießenlernen? (1417) | 6. Grenzen der Vermittlung zwischen Christentum und Wissenschaft (1420) | 7. Die Exegese als Vermittlung zwischen Religion und Philosophie (1422) | 8. Apokalypse oder Optimismus? (1424)

Franz Prammer

Das kurzlebige Paradigma des Textes
Mit Blick auf die Dialektik von Zugehörigkeit und Distanzierung 1429

1. Einleitung: eine philosophische Hermeneutik innerhalb einer hermeneutischen Philosophie (1430) | 2. Eine Texthermeneutik ohne Distanzierung (1431) | 3. Frage nach der Frage, auf die die Distanzierung die Antwort ist (1437) | 4. Die hermeneutische Funktion der Distanzierung (1441) | 5. Der Abschied von der Texthermeneutik (1446) | 6. Epilog (1448)

Stefanie Bläser

Der Text als Transzendenz in der Immanenz
Das Strukturmodell der Mimesis 1451

1. Zur Genealogie der Mimesis (1451) | 2. Die aristotelische Poetik als Referenz (1453) | 3. Evolution der Mimesis: Vermittlungslinien zwischen Text und Wirklichkeit (1455)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Matthias Flatscher, Sergej Seitz

***Die lebendige Metapher* (1975)** 1459

1. Ricœurs Beitrag zur Metaphorologie (1461) | 2. Ricœurs Weiterentwicklung einer philosophischen Hermeneutik (1463) | 3. Die Metapher zwischen Philosophie und Dichtung (1465) | 4. Zum Verhältnis von Philosophie und Rhetorik (1467)

Alexander Friedrich

Ricœurs Spannungsmodell der Metapher und das Problem der Metaphorologie 1469

1. Das metaphorologische Dilemma (1471) | 2. Das Spannungsmodell der Metapher (1473) | 3. Metaphorologische Konsequenzen, offene Fragen (1479) | 3.1 Metaphorische Referenz und Quasi-Metaphorizität (1480) | 3.2 Das Problem der Kontextstabilität und die untote Metapher (1486) | 3.3 Metaphorologische Konsequenzen (1490)

Martina Kumlehn

Fiktion/-serzählung und Phantasievariation
Wirklichkeit und ihre Transformierbarkeit 1493

1. Einleitung (1493) | 2. Phantasie, Imagination und Fiktion (1495) | 3. Die wirklichkeitstransformierende Macht der Fiktion/-serzählung (1498) | 4. Phantasievariationen über Selbst und Zeit im Raum des Fiktionalen (1504) | 5. Fiktion und religiöse Sprache (1507)

Ferdinando G. Menga

Wahrheit von Fiktion klar unterscheiden (?)
Versuch einer interdisziplinären Operationalisierung von Ricœurs Hermeneutik der Erzählung 1511

1. Einleitung (1511) | 2. Fiktion und Verfremdung (des Wahrheitsdiskurses) (1512) | 3. Fiktion und Emanzipation (inmitten des philosophischen Diskurses) (1516) | 4. Fiktion als Exposition und Zögern im Angesicht des Tieres (1520)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 1559

Teil III Praxis
Selbstsein und Alterität,
Ethik und Politik 1563

Sergej Seitz, Anna Wieder
Fluchtlinien des Praktischen
Mit Paul Ricœur Handlung denken 1565

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

Martin Hähnel
Paul Ricœur und die Analytische Handlungstheorie . . 1601

1. Phänomenologie und Handlung (1602) | 2. Die Analytische Handlungstheorie (1605) | 3. Ricœur und die phänomenologische Relektüre von Elizabeth Anscombe und Donald Davidson (1607) | 4. Ricœurs phänomenologisch-hermeneutisches Handlungsverständnis (1611) | 5. Fazit (1612)

Jakub Čapek
Entscheidung im Schatten der Identität
Phänomenologie des Entscheidens und Hermeneutik der Selbstauslegung bei Paul Ricœur 1615

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Annette Hilt

Der lange Weg von der Ontologie zur Existenz
Das plurale Sein und seine Bezeugung 1643

1. Einleitung (1643) | 2. Eine Wiederaneignung der Ontologie (1647) | 3. Streben nach einer Ontologie als Hermeneutik der Existenz (1655) | 4. Der Text und seine ontologische Struktur der Referenz – und der Weg vom Text zur Person (1659) | 5. Das Selbst als Angelpunkt der Bezeugung (1665)

Peter Penner

Menschliche Subjektivität im Horizont einer Ontologie der Gelassenheit
Zu Ricœurs Hermeneutik des Selbst. 1675

1. Anfragen an Paul Ricœur (1675) | 1.1 Die »Hermeneutik des Selbst« (1675) | 1.2 Ricœurs Handlungsbegriff (1678) | 1.3 Aporien im Verhältnis von Subjektivität und Alterität (1682) | 2. Das Konzept der Gelassenheit (1689) | 2.1 Das Modell der Gelassenheit im Aufriss (1689) | 2.2 Der Ausgangspunkt: Subjektivität in Abhängigkeit (1694) | 2.3 Subjektivität als Tat (1698) | 2.4 Die Geben-Empfangen-Dialektik (1701) | 2.5 Das Wesen der Gelassenheit (1706) | 2.6 Die Funktion der Gelassenheit (1711) | 3. Der Rahmen der Ontologie (1714) | 3.1 Zur Notwendigkeit der Ontologie (1714) | 3.2 Selbstand und Relation (1719) | 3.3 Die Figur einer exzentrischen Ontologie (1722)

Pierre Bühler

Bezeugung, Selbstbezeugung
Mit einem Exkurs zum Gewissen 1727

1. Zum Einstieg: eine moderne Problematik (1727) | 2. Fragile Ur-Bejahung (1729) | 3. Das Zeugnis (1731) | 4. Die Bezeugung – eine erste Bestimmung (1734) | 5. Die Bezeugung auf den verschiedenen Stufen der Hermeneutik des Selbst (1736) | 6. Das Gewissen – Exkurs (1740) | 7. Bezeugung in der Spannung von Selbstheit und Andersheit (1746) | 8. Eine Vorladung als Zeuge (1749)

Felix Ó Murchadha

Who is the Self?
Thin Selves, Narrative and the Limits of Sense 1751

1. The Thin Self (1752) | 2. The Narrative Self, The Thin Self and Personhood (1756) | 3. The Self Beyond Narrative and Thinness (1765)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Katharina Bauer

***Parcours de la reconnaissance* –**
Wege der Anerkennung
Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein 1773

1. »Wege der Anerkennung« – Aufbruch zu einem komplexen Parcours (1773) | 2. Herausforderungen im Identifizieren von Personen (1779) | 3. Eine Phänomenologie des fähigen Menschen (1784) | 4. Lichtungen im Kampf um Anerkennung (1790) | 5. Lücken und Anfänge: eine inchoative Ethik (1797)

Tereza Matějčková

Anerkennung jenseits der Gegenseitigkeit
Ricœurs *reconnaissance* 1801

1. Anerkennung und die *Idem*-Identität (1802) | 2. Der fähige Mensch: Anerkennung und die *Ipse*-Identität (1805) | 3. Das Bedürfnis nach Anerkennung (1807) | 4. Die Größe der Nichtgegenseitigkeit (1810)

Jacques Derrida

Das gesprochene Wort [*parole*]:
Geben, benennen, fordern 1815

Veronika Hoffmann

Stichwort »Gabe« 1829

1. »Logik der Äquivalenz« und »Logik der Überfülle« im Kontrast (1829) | 2. Die »Ökonomie der Gabe« im Kontext der Dialektik von Liebe und Gerechtigkeit (1830) | 3. Die Gabe und das Rätsel der Vergebung (1832) | 4. Die Gabe der Anerkennung (1833) | 5. Rezeptionen und Kritiken (1837)

Christian Rößner

Anders
Zu Ricœurs Levinas-Lektüre 1841

1. Ricœurs Kommentar zu Levinas' »neuer Art zu philosophieren« (1841) | 2. Das Sagen und das Gesagte oder: Der Ontologie durch »Widerruf« und »Verrat« entkommen? (1846) | 3. Kritik ethischer »Rhetorik« (1850) | 4. Phänomenologie des Ethischen in subjektivitätstheoretischer Revision: Der Begriff der Stellvertretung (*substitution*) (1853)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

René Torkler

Anthropologie der Zerbrechlichkeit
Hannah Arendt und Paul Ricœur über Verzeihen und Versprechen 1857

1. Menschen verstehen (1858) | 1.1 Zerbrechlichkeit (1858) | 1.2 Geboren sein (1862) | 1.3 Anthropologie des Jemand (1866) | 1.4 Unabsehbarkeit und Unwiderruflichkeit (1868) | 2. Verzeihen und Versprechen (1870) | 2.1 Heilmittel menschlicher Angelegenheiten (1870) | 2.2 Neuanfänge des Vertrauens (1875) | 2.3 Der Pakt der Treue (1880) | 3. Fazit (1885)

Burkhard Liebsch

Das Politische in Paul Ricœurs Werk
Paradoxien, ethische und staatliche Dimensionen des Zusammenlebens 1887

1. Hermeneutik und Philosophie politischer Praxis (1887) | 2. Christlicher Sozialismus? (1904) | 3. Die Unabdingbarkeit von Karl Marx (1909) | 4. Kritik des Staates als juridischer Verwirklichung des Vernünftigen (Eric Weil) (1914) | 5. Zur politischen Renaissance des Politischen (1917) | 6. Zusammenleben-wollen – unter verschärften Bedingungen (1924) | 7. ›Frei‹ leben – im Widerstreit, diesseits des Rechts (1931) | 8. Was man sich vom Politischen versprechen kann (1935)

Ernst Wolff

Power, ideology, explanation
Ricœur reading Weber 1953

1. Introduction (1953) | 2. Profile of Ricœur's Weber reception (1955) | 3. The state and political responsibility (1958) | 4. Understanding action: ideology, authority, social ontology (1963) | 4.1 Weber in relation to ideology (1964) | 4.2 From *Lectures on Ideology and Utopia* to *The Just* (1970) | 4.3 Intersubjectivity, social ontology and critique (1978) | 5. Social scientific understanding requires explanation (1982) | 6. Conclusion (1986)

Christof Mandry

Streben nach dem guten Leben, mit und für den Anderen, in gerechten Institutionen
Le Juste* und *Le Juste 2 1989

1. Einleitung (1989) | 2. Aufriss (1992) | 2. Gerechtigkeitssinn (1996) | 2.1 Ricœur über den Gerechtigkeitssinn (1996) | 2.2 Gerechtigkeitssinn bei Rawls (2000) | 2.3 Zwischenergebnis (2004) | 3. Die Frage nach einer rein prozeduralen Gerechtigkeitsbegründung (2005) | 4. Anwendung der Gerechtigkeitsgrundsätze (2012)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Martin W. Schnell

Praktische Weisheit als integrierender Logos der Sozialphilosophie 2021

1. Einleitung (2021) | 2. Aufforderung zum guten und gerechten Leben (2022) | 3. Die moralische Prüfung der ethischen Ausrichtung (2025) | 4. Die Überzeugung der praktischen Weisheit (2028) | 5. Praktische Weisheit als integrierender Logos der Sozialphilosophie (2031) | 6. Auf Hegel verzichten (2033)

Ernst Wolff

Ricœur's philosophy of technology and its reception . . 2035

1. Technology, modernity, cultural plurality (2036) | 1.1 Technology as part of human culture (2037) | 1.2 The ambiguity of technology (2042) | 1.3 Technology, work and the politics of a labor society (2045) | 1.4 Urbanisation (2048) | 2. Ethics with and among changing technological means (2050) | 2.1 Responsibility requires efficacy (2051) | 2.2 New technological conditions, new ethics? (2052) | 3. Capabilities (2055) | 4. Reception in philosophy and ethics of technology (2060)

Margit Eckholt

Frieden denken – in Europa
Eine Relektüre von *Welches neue Ethos für Europa?* (1992) 2067

1. Ein in die Konflikte des 20. Jahrhunderts eingebettetes Denken der europäischen Moderne (2067) | 2. Europa imaginieren – ein neues Ethos für Europa (2070) | 2.1 Übersetzung (2072) | 2.2 Gedächtnisaustausch (2079) | 2.3 Vergebung (2087) | 3. Religionen und die Ausbildung eines neuen Ethos in Europa (2092) | 4. Frieden denken (2097)

Ellen Reinke

Sprache und Übersetzen bei Paul Ricœur 2105

1. Zur Einstimmung: »Fünf Jahre später war ich zurück in Frankreich« (2105) | 2. *Sur la traduction* – Vom Übersetzen (2109) | 2.1 *Défi et bonheur de la traduction* – Herausforderung und Glücksgefühl (2112) | 2.2 *Le paradigme de la traduction* – das Paradigma/Erklärungsmodell (2116) | 3. *Un »passage«: traduire l'intraduisible* (2120) | 4. Fazit. Was haben wir von Ricœur gelernt? (2123)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inhaltsverzeichnis Band IV

Vorwort 2155

Teil IV Geschichte
Zeitlichkeit und Narrativität, Erinnerung und Vergessen 2161

Inga Römer

Die Aporien der Zeit
Ricœurs Erneuerung der Hermeneutik 2163

1. Einleitung (2163) | 2. Die drei Aporien der Zeit in *Temps et récit* (2165) | 3. Narrative und ethische Aporetik als Antwort auf die Aporien der Zeit (2172) | 4. Auf dem Weg zu welcher Hermeneutik? (2186)

Patrick Ebert

Zeit, Geschichte und Alterität
Eine kritische Betrachtung der Überlegungen Ricœurs zum Zusammenhang von Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit 2195

1. Einleitung (2195) | 2. Zeit, Aporetik und Phänomenologie (2197) | 2.1 Die erste und wichtigste Aporie der Zeit (2200) | 2.2 Die menschliche Zeit als Antwort auf die erste und wichtigste Aporie: von der *dreifachen mimēsis* über die *Geschichtlichkeit* zur *narrativen Identität* (2207) | 2.3 Aporetik der Phänomenologie der Zeit? (2220) | 2.4 Verdeckungen und Wahrnehmungsgewinn (2236) | 3. Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit (2249) | 3.1 Von der Zeiterfahrung zur Zeitlichkeit der Erfahrung (2249) | 3.1.1 Lebendige Gegenwart (2255) | 3.1.2 *distentio animi* (2259) | 3.1.3 Spur (2261) | 3.1.4 Initiative – *homme capable* – ›Ich kann‹ (2265) | 3.1.5 Dialektik von Selbstheit und Andersheit: Synchronie (2271) | 3.2 Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit: relative Alterität (2276) | 3.3 Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit: radikale Alterität (2286)

Alexander Kozin, Tanja Stähler

Der Begriff der Geschichte bei Edmund Husserl und Paul Ricœur 2295

1. *Husserl et le sens de l'histoire* (2295) | 2. Geschichte als Geschichten (2299) | 3. Desiderate in Husserls Geschichtsauffassung (2301)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tim-Florian Steinbach

Teleologie im Kontext
Die Arbeit der Interpretation im Anschluss an Husserl, Hegel und Kant 2305

1. Zum geistes- und ideengeschichtlichen Kontext teleologischen Denkens (2306) | 2. Ricœurs Kritik an der Husserl'schen Geschichtsteleologie (2310) | 3. Die teleologische Struktur des Bewusstseins: Anschluss an Hegel (2316) | 4. Teleologie im Kontext der Hermeneutik der narrativen Identität: Anschluss an Kant (2321) | 5. Ausblick (2336)

Tereza Matějčková

Ricœurs Exodus aus dem Hegelianismus 2341

1. Einführung (2341) | 2. Geschichten? Natürlich. Aber welcher Art? (2345) | 3. Identitätsstiftung zwischen Versprechen und Verrat (2349) | 4. Zeit, Geschichte und das Böse (2354) | 5. Schluss (2361)

Dimitri Ginev

Narrative Zeit, Innerzeitigkeit und Ricœurs Auffassung von der unhintergehbaren Pluralität der Zeitstrukturen 2365

1. Pränarrativität und die dreifache *mimēsis* (2365) | 2. Exkurs zum Verhältnis von Hermeneutik und Wissenschaften (2373) | 3. Konfigurierte Praktiken und Verstricktsein in Geschichten (2376)

Walter Schweidler

Das Paradox der verlorenen Zeit
Paul Ricœur und Marcel Proust 2383

1. Die Frage nach der verlorenen Zeit – nach Marcel Proust (2383) | 2. Die Zweipoligkeit der Zeit (2387) | 3. Die Zweigerichtetheit der Zeit (2392) | 4. Die Außerzeitlichkeit der Zeit (2395)

Kurt Röttgers

Die Zeitstruktur historischer und poetischer Geschichten bei Ricœur 2399

1. Ricœurs Methode der Aporien-Erforschung (2399) | 2. Metaphern und Mythen anstelle gescheiterter Auflösung der Aporetik (2401) | 3. Theorie der Fabel und Theorie der Zeit (2403) | 4. Die »dritte«, »eigentlich menschliche« Zeit (2408)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Burkhard Liebsch

Historik und Hermeneutik – Geschichtlichkeit und Geschichte
Desiderate einer kritischen Revision 2415

1. Zum Diskurs über die Zukunft der Geschichte (2415) | 2. Nachträgliches Verstehen: Historik und Logos der praktischen Welt (2420) | 3. Fragen nach dem Sinn historischen Fragens (2425) | 4. Historismus und Hermeneutik (2432) | 5. Ricœurs Anschluss an das Verhältnis von Historik und Hermeneutik (2435) | 6. Identität und Geschichte (2440) | 7. Zwischen Erfahrungs- und Geltungsansprüchen (2445)

Hendrik Stoppel

Die Wirklichkeit der Vergangenheit bei Paul Ricœur . . 2459

1. Einleitung (2459) | 2. Erzählung (2461) | 2.1 Eine Welt der Handlungen (2462) | 2.2 Geschichtsschreibung zwischen Verstehen und Erklären (2464) | 2.3 Eine historische Intentionalität (2475) | 3. Referenz und Spur (2483) | 4. Wirklichkeit (2489) | 4.1 Identität, Alterität, Analogie (2490) | 4.2 Ein Abtragen der Schuld? (2500) | 4.3 Ursprüngliche Re-konstruktion (2505) | 4.4 Der Zeuge (2516)

Pascal Delhom

Paul Ricœur und die Hermeneutik des Zeugnisses
Ein *close reading* 2531

1. Die Hermeneutik des Zeugnisses (1972) (2533) | 1.1. Die Semantik des Zeugnisses (2535) | 1.2. Die kerygmatische und prophetische Dimension (2538) | 1.3. Die Hermeneutik des Zeugnisses (2540) | 2. Emmanuel Levinas, Denker des Zeugnisses (1989) (2544) | 2.1. Abgrenzung vom Begriff der Bezeugung in *Sein und Zeit* (2544) | 2.2. Bezug auf Jean Naberts Philosophie des Zeugnisses (2545) | 2.3. Levinas: Sagen als Zeugnis (2549) | 3. Das Zeugnis in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* (2000) (2551)

Burkhard Liebsch

Probleme einer Gedächtnis und Geschichte übergreifenden Kultur der Erinnerung
Traumatisches Affiziertwerden, polemische Politisierung und moralisches Vergessen 2559

1. Von der Negativität der Zeit zur Unabdingbarkeit eines kulturellen Gedächtnisses (2559) | 2. Ricœur jenseits von Michel Foucaults ›genealogischer‹ Verwerfung des Gedächtnisses (2571) | 3. Pierre Noras Apologie einer Gedächtnis-Geschichte (2577) | 4. Tod und kulturelles Überleben bei Jan Assmann (2585) | 5. Aufhebung von Gedächtnis und Geschichte im versöhnenden Vergessen? (2597)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Annika Schlitte

Topographien des Gedächtnisses bei Paul Ricœur und Edward S. Casey 2619

1. Einführung (2619) | 2. Ricœurs phänomenologische Typologie des Gedächtnisses (2622) | 3. Modi der Erinnerung (*Mnemonic Modes*) bei Casey (2625) | 4. Örtliche Dimensionen des Gedächtnisses bei Casey (2628) | 5. Das Ortsgedächtnis und seine Probleme bei Ricœur (2630) | 6. Übergang vom Gedächtnis zur Geschichte: Datierung und Lokalisierung (2632) | 7. Ricœurs Kritik an einer Phänomenologie des Ortes (2636)

Yvanka B. Raynova

Verantwortung jenseits von Schuld 2641

1. Schuld und Verantwortung (2641) | 2. Die axiologische Legitimation von Entscheidung und Verantwortung (2649) | 3. Fehlbarkeit und Zerbrechlichkeit: Über die anthropologischen und ethischen Dimensionen der Verantwortung (2654) | 4. Von der Semantik zu den politischen und rechtlichen Aspekten der Verantwortung (2663) | 5. Verantwortung als Auftrag und Versprechen (2668)

Thiemo Breyer

Zur Problematisierung des Denkens im Gespräch Paul Ricœurs mit Jean-Pierre Changeux
Auf der Suche nach einem »dritten Diskurs« zwischen Neurowissenschaften und Phänomenologie 2679

1. Einleitung (2679) | 2. *Ce qui nous fait penser* (2682) | 3. Fragen der Naturalisierung (2685) | 4. Der Begriff der Repräsentation (2686) | 5. Substrat und Indikation (2689) | 6. Organisation und Funktion (2690)

Artur R. Boelderl

***Encore vivant, vivant encore – jusqu'à la mort /* »Nun gut, leben Sie«**
Über *Leben* als Leitmotiv bei Ricœur 2693

Cathrin Nielsen

Überleben im Anderen
Zu Ricœurs Nachlassnotizen *Lebendig bis in den Tod* 2703

1. Die der Erzählbarkeit *entzogene* Seite der Zeit, die uns trotz ihrer »Unmenschlichkeit« betrifft (2703) | 2. Aus dem »Akt des Sterbens einen Akt des Lebens machen« (2705) | 3. Der Tod *versus* die Überlebenden (2709) | 4. Die Anderen: Zeugen und Wächter der Geburt und des Todes (2711) | 5. Die religiöse Dimension (2714) | 6. Trauer des Endlichen und Gabe des Lebens (2717)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ausblick 2721

Burkhard Liebsch

Gegen eine »Welt ohne Versprechen« – *trotz allem*?
Vermisstes und Desiderate 2723

1. Geschichtlich affizierte Begriffe (2723) | 2. ›Restlose‹ Vergeschichtlichung? Praktisch ›jemand‹ sein, mit oder ohne Bleibe (2728) | 3. Nicht ›der‹ Alterität unterworfen (2731) | 4. *Versus* normalisierte Sprachlichkeit: auf der Suche nach neuen (Lebens-)Formen menschlicher Ko-*Existenz* (2734) | 5. Sagen im Zeichen des Anderen: Zwischen hermeneutischer »Wiederholung« und Verzicht auf jegliches Überleben (2741) | 6. Alte und neue Fragen begrenzten Verstehens (2751) | 7. Aussichten, leibhaftigen, verletzbaren, verantwortlichen, ›(un-)lebbaren‹ Lebens (2763) | 8. Revision selbstbestimmten, souveränen, ›fähigen‹ Selbstseins. Fremdheit, Passivität, Affizierbarkeit, Verfügbarkeit (2770) | 9. Doppelsinnig geteiltes Zusammenleben: Sensibilität, Negativität, Prekarität (2777) | 10. Vermittlungen ohne Aufhebung – von der Gegenwart überholt? Gebrochene und zu erneuernde Versprechen in der Kontingenz des Fragens (2782) | 11. Eine Art Resignationsverweigerung, radikaler Revision ausgesetzt (2799)

Anhang 2821

Siglen 2823

Literaturverzeichnis A
Liste der behandelten Texte Ricœurs 2833

Literaturverzeichnis B 2879

B. 1 Zitierte und weiterführende Literatur (2879) | B. 2 Sondernummern philosophischer Zeitschriften zu Ricœur (3015) | B. 3 Zusätzliche Internetquellen (3016)

Sachregister 3017

Namenregister 3047

Zu den Autor:innen 3067

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vorwort

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wittgenstein beschrieben hat[1]), sondern Handlungen generell Teil einer *Lebensform* sind, musste er sich fragen, welches Verhältnis die Philosophie, die ihm zur Verfügung stand, zu diesem Begriff überhaupt hat. Von Wittgenstein-Interpreten wie Peter Winch bis hin zu Giorgio Agamben und Roberto Esposito ist diese Frage immer noch virulent, nicht zuletzt deshalb, weil sie schwierigste Methodenfragen aufwirft: Muss sich eine Philosophie menschlicher Lebensformen, die sich nicht auf Basishandlungen etwa beschränken lässt und alles Praktische einbezieht – von der Geburt bis zur Sterbebegleitung – nicht mit der Ethnologie in Verbindung setzen? Verfügt diese über Methoden der Erforschung nicht nur fremder, sondern auch eigener Lebensformen, die man nicht einfach ›gegenständlich‹ verobjektivieren kann, wie es einst Émile Durkheims Regeln der soziologischen Methode vorsahen? Kommt umgekehrt der Hermeneutik auf dem Problemniveau, auf dem Ricœur sie entfaltet hat, nach wie vor ein methodologisches Potenzial zu, das im Rahmen einer »Logik der Sozialwissenschaften« (Jürgen Habermas) bzw. der Kulturwissenschaften noch gar nicht recht erkannt worden ist? Würde es sich lohnen, diese Fragen neu aufzuwerfen, oder haben sich diese Wissenschaften längst in uferlosen *studies* aufgelöst, von deren Methoden niemand mehr eine überzeugende Vorstellung hat?

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Teil III
Praxis

Selbstsein und Alterität, Ethik und Politik

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sergej Seitz, Anna Wieder

Fluchtlinien des Praktischen

Mit Paul Ricœur Handlung denken

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

Der Weg ist weit für den »handelnden und erleidenden« Menschen,
bis er erkennt, was er in Wahrheit ist: ein Mensch,
der bestimmte Dinge zu vollbringen »fähig« ist.
Paul Ricœur[1]

1. Einleitung

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

deln fungiert als roter Faden, der sich von der späten Theorie praktischer Subjektivität über Ricœurs hermeneutische Reflexionen bis zu seinen frühen phänomenologischen Arbeiten zurückverfolgen lässt. Ricœurs charakteristische Geste besteht jeweils darin, die beiden für seine Philosophie wesentlichen Methoden – die phänomenologische und die hermeneutische – auf das Problemfeld des Praktischen hin neu auszurichten. So beansprucht der frühe große Wurf *Das Willentliche und das Unwillentliche*,[3] das methodische Instrumentarium der Phänomenologie, das Husserl und Merleau-Ponty weitgehend Fragen des Gegenstandsbewusstseins und der Wahrnehmung vorbehalten hatten, erstmals umfassend auf das praktische Leben anzuwenden und für eine Beschreibung der Grundstrukturen des Willens und des menschlichen Handelns fruchtbar zu machen. Seine eigene Philosophie des Willens solle mithin nicht weniger als das praktische Gegenstück zu Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* liefern.[4] In vergleichbarer Weise vollzieht Ricœur in seinen hermeneutischen Arbeiten der 1960er und 1970er Jahre eine Hinwendung zum Praktischen, indem er die Hermeneutik nicht mehr allein als eine Methode zur Interpretation zweideutiger Symbole[5] bzw. religiöser und literarischer Texte konzipiert. Das Auslegungsparadigma wird vielmehr im Rahmen einer hermeneutischen Grundlegung der Sozialwissenschaften für die Analyse sozialen Handelns im Allgemeinen in Anschlag gebracht. Der Hauptbezugspunkt hermeneutischer Auslegungsarbeit verlagert sich damit vom Text zur Handlung, wie der Titel der Aufsatzsammlung *Du texte à l'action*[6] programmatisch ankündigt.[7]

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

9 Vgl. Ricœur, *Die lebendige Metapher*, 44–55.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

12 Liebsch, *Verletztes Leben*, 30.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

2. Von der Wahrnehmung zur Handlung

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

21 Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, 272.

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

---

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

---

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Vom Text zur Handlung

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

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

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

32 Ricœur, *Fehlbarkeit*, 7.

33 Schaaff, *Texte und Handlungen*, 5.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

38 Ricœur, *Der Text als Modell,* 90.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

42 Ricœur, *Der Text als Modell,* 97.

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

44 Ricœur, *Der Text als Modell,* 99.

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ver Beliebigkeit bannen und gleichzeitig die Mehrstimmigkeit von Texten/Handlungen, ihre Polysemie, bewahren. Insofern sich jede Auslegung in einem intersubjektiven Argumentationsprozess bewähren muss, gibt es, wenn auch nicht die ›beste‹, so doch stärkere und schwächere Interpretationen: Bestimmte Deutungen lassen sich besser rechtfertigen oder geben mehr zu sehen als andere. Dabei ist der Ausgang des Streits offen und der Streit selbst endlos; »noch die letzte Interpretation ist«, wie Ricœur in Anlehnung an H. L. A. Harts Konzeption juristischer Validierung[47] festhält, »ein Urteilsspruch, gegen den Berufung eingelegt werden kann«.[48] Ein Ende des Streits kann allenfalls gewaltsam herbeigeführt werden, genauso wie im Gerichtsverfahren ein schlechthin ›letztes‹ Urteil, das nicht mehr in Frage gestellt werden kann, nur aufgrund der Koppelung des Rechts an die staatliche Gewalt möglich ist.

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

4. Von der Handlung zur Praxis

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5. Tragik des Handelns

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

6. Passivität und Alterität

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

7. Fazit: Vertiefte Passivität

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Martin Hähnel

Paul Ricœur und die Analytische Handlungstheorie

1. Phänomenologie und Handlung (1602) | 2. Die Analytische Handlungstheorie (1605) | 3. Ricœur und die phänomenologische Relektüre von Elizabeth Anscombe und Donald Davidson (1607) | 4. Ricœurs phänomenologisch-hermeneutisches Handlungsverständnis (1611) | 5. Fazit (1612)

In der hier vorliegenden, vorzugsweise auf die Herstellung einer gewissen Übersichtlichkeit bedachten Darstellung soll es um Paul Ricœurs Auseinandersetzung mit der modernen Handlungstheorie analytischer Prägung gehen, der er bekanntlich seinen eigenen hermeneutischen Ansatz gegenüberstellt. Im ersten Teil werde ich zeigen, wie in der Tradition der Phänomenologie eigens versucht wird, Handlungen zu thematisieren und zu spezifizieren. Im nächsten Schritt gebe ich eine kleine Einführung in die Analytische Handlungstheorie und Rezeption derselben durch Ricœur, wobei ich mich hauptsächlich auf die von ihm in *Das Selbst als ein Anderer* (frz. 1990; dt. 1996) kritisierten Positionen von Elizabeth Anscombe[1] und Donald Davidson konzentriere. Anschließend skizziere ich die Grundlinien der hermeneutischen Antwort Ricœurs und seines von der modernen Handlungstheorie abweichenden Verständnisses dessen, *was*, oder besser, *wer* ein Handelnder ist. In diesem Zusammenhang gehe ich auf einige Kritikpunkte Ricœurs an der modernen Handlungstheorie ein, die allerdings dem zum Mainstream der Analytischen Handlungstheorie selbst querstehenden Anliegen von G. E. M. Anscombe, Licht in das Dunkel unseres wirklichen Tuns zu bringen, nicht in vollem Umfang gerecht werden.[2] Abschließend

1 In der Literatur firmiert sie meist als G. E. M. Anscombe.

2 So zeigt Jens Kertscher in einer aktuellen Monographie, dass die moderne Handlungstheorie selbst nicht auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden kann. Anscombes Anstöße für eine Neubeschäftigung mit dem Phänomen einer Handlung sind in der aktuellen Diskussion weitestgehend wieder vergessen, auch

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

versuche ich plausibel zu machen, an welchen Stellen eine hermeneutisch-phänomenologische Konzeption des Handelns mit Recht der analytischen Perspektive, vor allem in der Gestalt der kausalen Handlungstheorie, Unzulänglichkeiten nachzuweisen imstande ist und damit bedenkenswerte Vorschläge für konzeptuelle Revisionen und Ergänzungen zu geben vermag.

1. Phänomenologie und Handlung

In der Tradition der Phänomenologie findet sich bislang keine konzise ausgearbeitete Handlungstheorie, was sicherlich damit zu tun hat, dass seit Husserl Akte lediglich von ihrer Innenseite her, d.h. als Bewusstseinsakte, begriffen werden und damit die mit diesen inneren Akten korrelierbaren äußeren, kausal wirksamen Handlungen sich dem Zugriff durch eine drittpersönliche Beschreibung verweigern. Diese fast durchgehend anzutreffende Ignoranz der Phänomenologie gegenüber einer eigenständigen Analyse des Handlungsbegriffes ist bereits dem früheren Husserl-Schüler und Theoretiker des »In-der-Welt-Seins«, Martin Heidegger, aufgefallen, wenn er in seiner Einleitung zum *Brief über den Humanismus* bemerkt: »Wir bedenken das Wesen des Handelns nicht entschieden genug.«[3]

Aus diesem Grund kann man den weitestgehenden Verzicht der Phänomenologie auf eine detaillierte Arbeit an den Beschreibungen einer Außenseite von Handlungen, so wie sie sich in der natürlichen Einstellung vollziehen, durchaus bedauern, andererseits könnte man daraus aber auch einen impliziten Hinweis ableiten, der das generelle Anliegen einer Phänomenologie von den Absichten einer *ana-lytischen*, d.h. Probleme in ihre Einzelteile zergliedernden, Philosophie grundlegend unterscheidet.[4] Dieser Hinweis kann in einer

weil ihre »Argumente, Problemstellungen und Fragen nach wie vor nur selten in ihrem Zusammenhang und nach ihren eigenen Maßstäben und Ansprüchen dargestellt und diskutiert werden« (J. Kertscher, *Wirkliches Tun. G. E. M. Anscombes Intention – eine Interpretation*, Baden-Baden 2023).

3 M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, Bern 1947, 53.

4 Michael Dummett hat in seiner luziden Studie *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Frankfurt/M. 1988, gezeigt, wodurch sich die Phänomenologie Husserls von der analytischen Philosophie, deren Ursprünge er auf Frege zurückführt, unterscheidet. Während die analytische Philosophie mit ihrer Zuwendung zur

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

philosophiehistorischen Nachlese auch so verstanden werden, dass die Phänomenologie äußere Handlungsbeschreibungen gar nicht mit mentalen Zuständen verbinden kann bzw. beabsichtigt, weil es ihr zufolge nicht möglich ist, mentale Zustände als Bewusstseinsakte zu qualifizieren. Damit verzichtet die phänomenologische Methode allerdings vorschnell darauf, Handlungen individuieren und klassifizieren zu können, was sie nicht gerade dafür disponiert, zum ersten Ideengeber und Konzeptlieferanten einer normativen Ethik zu werden.

Gleichwohl gibt es immer wieder Versuche, die Phänomenologie auf Fragen des Handelns bzw. der Konstitution des Handelns zu fokussieren. Christine Spahn hat in einer Arbeit versucht, die phänomenologische Handlungstheorie bei Husserl über verschiedene Komponenten eines Handlungssinnes zu rekonstruieren. Dabei ist der Handlungssinn ein dreifacher, der sich in verschiedenen Modi des Bewusstseins als Bezugssinn, Vollzugsinn und Gehaltssinn offenbart.[5] Husserl hat selbst an einigen Stellen seines Werkes intensiv darüber nachgedacht, was eine Handlung eigentlich zu einer Handlung macht, d.h. diese konstituiert. Im 3. Teilband seiner *Studien zur Struktur des Bewusstseins* beschreibt Husserl die Handlung als einen »willentlichen Vorgang« und diskutiert dabei Aspekte der Vorsatzbildung und der Willenskontinuität bzw. -kausation.[6] Auffällig ist hierbei, dass der Handlungsbegriff bei (dem späten) Husserl

Sprache Sinn und Bedeutung von Sätzen untersucht, geht es der Phänomenologie, vor allem derjenigen Husserls, darum, etwas unter der Voraussetzung zu beschreiben, dass alle Ausdrücke eine Bedeutung haben, insbesondere weil sie von korrelativen Bewusstseinsakten begleitet werden. Allerdings können nach Husserl damit auch Aussagen ohne Gegenstandsbezug Sinn haben. Das ist ein ernstzunehmendes philosophisches Problem, das als erster Frege, der mit Husserl die grundsätzliche Kritik am Psychologismus teilt, erkannt hat und dem er mit seiner Einführung der Unterscheidung von »Sinn« und »Bedeutung« produktiv begegnen konnte.

5 Vgl. C. Spahn, *Phänomenologische Handlungstheorie. Edmund Husserls Untersuchungen zur Ethik*, Würzburg 1997, 49.

6 E. Husserl, *Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband III: Wille und Handlung.* Texte aus dem Nachlass (1902–1934). Hg. von U. Melle und T. Vongehr, Dordrecht 2020, 1–21.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mehr und mehr eine intersubjektive Signatur bekommt,[7] was aktuell in verschiedenen phänomenologischen Theorien zur geteilten Intentionalität als Grundlage der Entwicklung von Ansätzen zur Beschreibung und Bestimmung kollektiven Handelns zum Ausdruck kommt.[8]

Karl Mertens hat darüber hinaus festgestellt, dass die Phänomenologie Husserls in Bezug auf die Entwicklung einer genuinen Handlungstheorie selbst »Ansätze für eine phänomenologische Selbstkritik und damit für eine Korrektur der herausgestellten Defizite«[9] enthält, insofern Husserl an vielen einschlägigen Stellen seiner Schriften zu erkennen gibt, dass die phänomenologischen Mittel unzureichend seien, um Probleme des menschlichen Handelns zufriedenstellend zu analysieren. Das ist auch nicht verwunderlich, da sich das konstitutionstheoretische Anliegen von Husserls transzendentalphänomenologischem Entwurf, bei dem »jeder Seinssinn im subjektiven Vermeinen bzw. Erleben, das schlechthin nicht mehr hintergangen werden kann, gründet«,[10] grundsätzlich von sprachanalytischen Ansätzen zur Auszeichnung bestimmter Ereignisse als Handlungen, die in Form von Sätzen beschrieben werden können, unterscheidet.

Aufgrund dieser und anderer theoretischer Vorentscheidungen und Eigentümlichkeiten laufen phänomenologische Handlungstheorien im Anschluss an Husserl meist auf die Untersuchung der Möglichkeit einer Integration willentlicher Vorgänge in die Lehre der Intentionalität hinaus, welche aber nichts mit den uns hier interessierenden Überlegungen Anscombes zur Handlungsintention zu tun haben. Grundsätzlich lassen sich bei Husserl und denjenigen Phänomenologen, die seiner Art zu philosophieren treu geblieben

7 Vgl. G. Brand, *Entwurf einer Phänomenologie des Handelns*, in: H. Lenk (Hg.), *Handlungstheorien interdisziplinär, Band II. Handlungserklärungen und philosophische Handlungsinterpretation*, München 1978, 199–234.

8 Vgl. D. Schweikard, H. B. Schmid, *Kollektive Intentionalität und kollektives Handeln*, in: M. Kühler, M. Rüther (Hg.), *Handbuch Handlungstheorie*, Stuttgart 2016, 118–128.

9 K. Mertens, *Möglichkeiten und Grenzen einer phänomenologischen Theorie des Handelns: Überlegungen zu Davidson und Husserl*, in: In: F. Mattens, H. Jacobs, C. Ierna (eds.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Phaenomenologica, Vol. 200,* Springer 2010, 461.

10 Ebd., 464.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sind, damit kaum Überschneidungen zu dem, was sich in der angelsächsischen Welt als moderne oder analytische Handlungstheorie bezeichnet wird, feststellen.[11] Dieser Umstand wird auch bei Ricœur deutlich, wenngleich dieser versucht, über die Phänomenologie hinauszudenken und in einen Dialog mit den wichtigsten Positionen der Analytischen Handlungstheorie zu treten.

2. Die Analytische Handlungstheorie

Die Analytische Handlungstheorie hat sich erst recht spät entwickelt, obwohl deren Wurzeln bis zu Thomas von Aquin zurückreichen.[12] Ausschlaggebend hierfür war die Veröffentlichung des Werkes *Intention* (dt. Absicht) von Elizabeth Anscombe,[13] das eine ganze Generation von Philosophinnen und Philosophen, meistens angloamerikanischer Provenienz, dazu anregte, auf verschiedenste Weise über Begriff und Bedeutung von Handlungen nachzudenken. Generell kann man die moderne bzw. analytische Handlungstheorie als eine Art »Metatheorie der empirischen, normativen und rationalen Handlungstheorien«[14] begreifen, die sich zum Ziel gesetzt hat, die Bedeutung handlungstheoretischer Ausdrücke wie Handlung, Verhalten, Wollen, Wünschen, Absicht, Ziel, Wissen, Sollen, Regel, Umstände, Konsequenzen u. v. m. zu bestimmen. Anders als klassische metaphysische Konzeptionen des Handelns, welche sich traditionellerweise um Fragen der Willensfreiheit und des Leib-Seele-Problems drehen, geht es der Analytischen Handlungstheorie vorrangig um die *Begründung* bzw. *Erklärung* von Handlungen. Zur Begründungsarbeit gehören sowohl die Suche nach der Ursache einer Handlung als auch die Analyse der mit dieser Suche verbundenen Absichten eines Handelnden.

11 Vgl. dazu G. Meggle (Hg.), *Analytische Handlungstheorie*, 2 Bde., Frankfurt/M. 1985.

12 Vgl. dazu J. Müller, *Mittelalter,* in: Kühler, Rüther (Hg.), *Handbuch Handlungstheorie,* 20–33.

13 Hier verweise ich auf eine aktuelle, auf Deutsch vorliegende Werkinterpretation von Jens Kertscher (siehe Fußnote 1).

14 Meggle, *Analytische Handlungstheorie I*, VII.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In diesem Sinne hat die Wittgenstein-Schülerin Anscombe versucht, Absichten als handlungsleitend zu qualifizieren, ohne diese als Handlungsursachen anzusehen. Dementsprechend fragt sie, *wozu* eine Handlung beabsichtigt wird,[15] d.h. vom Akteur als Grund seines Handelns beschrieben werden kann. Eine intentionale Handlung ist damit gerade nicht, wie z. B. in der kausalen Handlungstheorie à la Donald Davidson, als ein Ereignis zu verstehen, das durch ein anderes Ereignis verursacht wird. Für Davidson sind Handlungsgründe folglich nichts anderes als Handlungsursachen, da er davon ausgeht, dass die Beschreibung mentaler Ereignisse identisch mit physikalisch beschriebenen bzw. erklärten Ereignissen ist. Somit können auch die in der Phänomenologie beschriebenen Bewusstseinsakte Gegenstände physikalischer Beschreibungen von Ursache-Wirkungszusammenhängen sein.[16] Es wird damit unschwer ersichtlich, dass Davidson wichtige handlungstheoretische Grundlagen für das bis heute verfolgte Vorhaben einer Naturalisierung des Geistes geschaffen hat – ein Ziel, das die zeitgenössische Phänomenologie mit guten Gründen für unrealisierbar hält.[17]

Sowohl die Diskussion zur generellen disziplinären Fundierung der Handlungstheorie als auch daraus hervorgehende Debatten zum Status des praktischen Wissens, zur Ontologie von Handlungen, zum Verhältnis von Motivation und Handlung, zum Unterlassen von Handlungen, zum tierischen Handeln und zum maschinellen

15 Das »Wozu« ist hier entscheidend, da es eine Zweck-Mittel-Beziehung markiert, die die Handlung begleitet und zu weiteren Handlungen »aufrufen« kann. Im Rahmen dieser teleologischen Handlungserklärung ist die Intention gerade nicht die Ursache der Handlung, sondern das Beabsichtigen ist ein Aspekt des absichtlichen Tuns, das seinerseits durch seine Ausrichtung auf ein Ziel gekennzeichnet ist.

16 Vgl. D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford 2001. Für Davidson spielt hier die Analyse von Körperbewegungen als Elementarhandlungen eine große Rolle. Wie groß hier der Unterschied zur Phänomenologie ist, möchte ich an folgendem Beispiel verdeutlichen: Während für Husserl das Berühren meines linken Unterarmes mit meiner rechten Hand einen besonderen Bewusstseinsakt darstellt – ein Phänomen, dem Husserl sogar einen eigenen Namen gibt, ›Empfindnis‹ –, würde Davidson die gleiche Handlung als gezielte Bewegung der Muskeln bei gleichzeitig stattfindenden, diese Zielbewegung initiierenden Vorgängen im Gehirn beschreiben.

17 Dazu S. Gallagher, D. Zahavi, *Bewusstsein und Welt. Phänomenologie und Kognitionswissenschaften*, Baden-Baden 2023.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Handeln« sind längst nicht beendet, sondern scheinen immer wieder durch neue Ideen und Ansätze angeregt und weitergeführt zu werden. Allerdings nehmen diese Diskussionen kaum Notiz von der Phänomenologie und ihrem Versuch, die Aufmerksamkeit von der Punktualität von Handlungen auf die Identität des Handelnden zu lenken. Einer der wenigen, der sich in die frühen Debatten zur Analytischen Handlungstheorie eingeschaltet hat, dessen Überlegungen aber kaum in diesem Diskursraum Widerhall gefunden haben, war Ricœur. Er, der als »first French reader of Anscombe and Davidson«[18] gelten kann, hat sich eingehend mit Anscombes' Grundlagenwerk *Intention* und den einschlägigen Aufsätzen von Davidson auseinandergesetzt, um vor diesem Hintergrund seine alternativen phänomenologisch-hermeneutischen Handlungstheorie besser abgrenzen und profilieren zu können.

3. Ricœur und die phänomenologische Relektüre von Elizabeth Anscombe und Donald Davidson

Obwohl das Ricœur'sche Handlungsverständnis in vielen Teilen seines umfangreichen Werkes nicht immer einheitlich expliziert wird, konzentriere ich mich in diesem Eintrag auf die Ausführungen des Philosophen zur Handlung bzw. Handlungstheorie in *Das Selbst als ein anderer*. Grundsätzlich geht es Ricœur in seiner Analyse nicht um die Frage, wie Handlungen individuiert, beschrieben und erklärt werden können, denn eine Antwort darauf liefert für Ricœurs Forschungsinteresse nur »magere Ergebnisse«[19]; stattdessen versucht er, dem »Rätsel des Verhältnisses zwischen der Handlung und ihrem Vollzieher« (SaA, 72) tiefer auf den Grund zu gehen. Damit dies gelingt, glaubt Ricœur, sich von zwei Seiten dem Problem menschlichen Handelns annähern zu müssen.

Erstens will sich Ricœur mit phänomenologischen Mitteln von der kausalen Handlungstheorie Davidsons, der bekanntlich eine Ereignisontologie vertritt, die nichts oder nur wenig mit einem phäno-

18 A. C. Zielinska, *Paul Ricœur*, in: T. O'Connor, C. Sandis (eds.), *A Companion to the Philosophy of Action*, New Jersey 2012, 613.

19 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 74 [=SaA].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

menologischen Verständnis von Ereignis zu tun hat,[20] abgrenzen, indem er die »Selbstreferenz eines handelnden Subjektes« (SaA, 74) thematisiert. Im Unterschied zu Davidson fragt Ricœur nicht nach den Ursachen und Absichten einer Handlung (Warum-Frage) und deren Verlauf, sondern nach dem *Wer* des Handelns. Ricœur findet für seinen Ansatz bei Peter Strawson, der Personen als Einzeldinge, der man psychische und physische Prädikate zuschreiben kann,[21] qualifiziert, einen wichtigen Anknüpfungspunkt, da dessen Theorie es ihm zu ermöglichen scheint, von der Was- bzw. Warumfrage des Handelns zur Wer-Frage überzugehen, um damit auch einen ersten Schritt in Richtung eines besseren Verständnisses des »Selbst«, das Ricœur in seinem Hauptwerk gerade zu explizieren versucht, zu gehen (SaA, 77).

Zweitens scheint sich Ricœur dessen bewusst, dass die klassischen Mittel der Phänomenologie nicht ausreichen und dass er sich auch nicht zu weit von den Fragen der modernen Handlungstheorie analytischer Prägung entfernen sollte, um dem Phänomen des Handelns philosophisch gerecht zu werden. Deshalb versucht sich Ricœur an einer eigenen Analyse des Handlungsbegriffes unter Ausklammerung von deren Rolle zur Bildung einer narrativen Einheit eines Lebens (ein Punkt, den Ricœur später bekanntlich stark ausbaut). Der Begriff des ›Ereignisses‹ ist dabei für ihn der »Referenzterminus« (SaA, 79), denn dieser insinuiere, dass hier ganz cartesianisch die innere Beobachtung nach dem Modell der äußeren funktioniere und damit jede Agenskausalität als ein Fall der Ereigniskausalität betrachtet werden könne.[22] Ohne ausführlich auf das erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Problem der Kausalität einzugehen,

20 Zum phänomenologischen Ereignisbegriff und seiner Entwicklung: L. Pirktina, *Das Ereignis. Martin Heidegger, Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion,* Freiburg i. Br. 2020.

21 Vgl. P. Strawson, *Einzelding und logisches Subjekt*, Stuttgart 1972.

22 SaA, 80. In eine ähnliche Richtung geht die mit Blick auf die Ethik gerichtete Kritik von Uwe Meixner an der kausalen Handlungstheorie mit ihrer unpersönlichen Ontologie des Ereignisses (Ebd., 94): »Wird die Agenskausalität auf dem Gebiete der Erklärung menschlicher Aktivitäten vollständig durch die Ereigniskausalität ersetzt, so werden Begriffe, die für unsere menschliche Praxis, äußerst zentral sind, verschwunden sein oder, was wahrscheinlicher ist, ganz anders aufgefaßt werden, als es gegenwärtig noch der Fall ist, nämlich so, daß sie nur noch ein Schatten ihrer selbst sind: Zurechnung, Verantwortung, Schuld, aber auch Rationalität und Entscheidung sind solche Begriffe.« (U.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

spricht Ricœur an dieser Stelle von einer spezifischen Agensstruktur, die auf einem inkommensurablen Verständnis der »inneren Beobachtung« abhebt. Damit ist er gewissermaßen schon relativ nahe an der Position von Anscombe, die sich explizit und dezidiert von der Auffassung distanziert, Handlungsabsichten als mentale Zustände zu begreifen. Allerdings geht Ricœur nicht so weit wie Anscombe, die gerade nicht bestreitet, dass Handlungsabsichten kausal unwirksam seien. Die »kausale« Wirksamkeit von Handlungsabsichten besteht für Anscombe im Unterschied zu Davidson allerdings ausschließlich in ihrer finalen Wirksamkeit als praktisches Wissen.

Abweichend von den Positionen von Anscombe und Davidson geht es Ricœur also in erster Linie um die kausalitätsfreie Konstitution der Beziehung zwischen Handlung und Handlungsvollzieher. Zwar unterscheidet Ricœur dabei weiterhin Handlung von Ereignis, nicht aber Agenskausalität von Ereigniskausalität. Implizit scheint sich Kausalität für Ricœur hier vornehmlich auf ›Basishandlungen‹ (Arthur Danto) zu beziehen; d.h., wo es um Gründe gehen soll, dort kann es sich nicht um Basishandlungen, sondern nur um Handlungszusammenhänge handeln: »Damit offenbart sich eine gewisse Nachbarschaft zwischen dieser begrifflichen Analyse der Handlung und der hermeneutischen Tradition, sofern letztere Verstehen und Erklären einander entgegensetzt und die Auslegung zu einer Entfaltung des Verstehens macht« (SaA, 82). An dieser Stelle lassen wir Ricœurs Rekonstruktionsversuch der modernen Handlungstheorie, die er bereits mit seinen eigenen Überlegungen ergänzt, erst einmal auf sich beruhen. Wichtiger scheint hier nämlich die Frage zu sein, wo sich denn die große methodologische und explanatorische Kluft zwischen Ricœur und den angloamerikanischen Handlungstheoretikern auftut.

Obwohl zwischen Ricœur und Anscombe hinsichtlich ihrer Ablehnung der Definition von Handlungsabsichten als innere Ereignisse durchaus Übereinstimmung besteht, spart Ricœur nicht an Kritik an der englischen Philosophin und ihrem Ansatz, den er als »begrifflichen Impressionismus« (SaA, 86) bezeichnet. Ricœur gesteht zwar zu, dass Anscombes Konzept des praktischen Wissens als beobachtungsfreies (*non-observational*) Wissen durchaus seinem

Meixner, *Kausalität der Ereignisse oder Kausalität der Personen*, in: *Metaphysica 0*, Vorausgabe [1999], 105–120, hier: 111.)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bestreben entgegenkommt, ein besseres Verständnis des Handelns aus der hermeneutischen Bestimmung des Verhältnisses eines Was zum Wer einer Handlung zu gewinnen. Für Ricœur konzentriert sich Anscombe aber zu einseitig auf das Was einer Handlung und sorgt mit der Einführung ihres Begriffes der Absicht für eine »zweite Verdunklungsstufe der Problematik des Selbst zugunsten der des Ereignisses« (SaA, 80). Allerdings muss man das Anliegen Anscombes vor dieser Kritik teilweise in Schutz nehmen, denn anders als Davidson weist sie der Handlung gerade keine kausale Rolle zu, sondern ein Ziel, *ein Wozu*, das der Beziehung von Motiv und Handlung eher äußerlich ist. Damit zeigt sich Anscombe im Unterschied zu Davidson äußerst sensibel gegenüber der »Perspektivität unserer handlungskonstitutiven Rede, die zumindest implizit die Bedeutung der Sprecherperspektive ins Spiel bringt«.[23] Das Anscombe'sche *Wozu* entspringt damit auch keiner besonderen, mithin kontingenten motivationalen Lage, sondern ist Ausdruck des menschlichen Strebens nach dem Guten, insofern der Mensch handelt: *Omne appetitum appetitur sub specie boni.*

Aus diesem Grund muss in einer an sich legitimen Theorie der Handlungserklärung die Frage nach dem Wer des Handelnden zunächst zweitrangig sein, um Absichten unabhängig von den psychologischen Dispositionen eines Akteurs beschreiben zu können und es dabei auch zu verhindern, dass der Handelnde (im Sinne von Urheberkausalität) selbst die kausale Rolle eines Ereignisses übernimmt.

Erst in der Ethik, um die es ja Ricœur vor allem geht, wird das Wer des Handelnden entscheidend, wenn es zum Beispiel um den moralisch relevanten Unterschied zwischen dem Beabsichtigen einer Handlungsnebenfolge und dem Vorhersehen und Inkaufnehmen derselben Nebenfolge geht (Lehre von der Doppelwirkung einer Handlung). Auch spielen hier Freiheitsaspekte eine große Rolle, da die ontologische Gleichsetzung des Urhebers einer Handlung mit einem kausal bestimmten Ereignis dazu führt, dass Handelnde als Glieder eines determinierten Handlungsverlaufes betrachtet werden, was es ihnen letztlich nicht erlaubt, Verantwortung für sich und ihr Handeln zu übernehmen.

23 Mertens, *Möglichkeiten und Grenzen einer phänomenologischen Theorie des Handelns*, 465.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zusammenfassend lässt sich für Ricœurs Auseinandersetzung mit der neueren Handlungstheorie konstatieren, dass diese ein zentrales Manko der modernen Analytischen Handlungstheorie herausgearbeitet hat, das darin besteht, dass in ihr die Perspektive des Handelnden nicht oder kaum berücksichtigt wird. Allerdings lässt sich diese Kritik an einer »Semantik des Handelns ohne Handelnden« (SaA, 73) eher auf Davidson denn auf Anscombe beziehen. Obwohl Anscombe nicht explizit nach dem Wer des Handelnden fragt, sondern methodisch jederzeit vom Warum bzw. Wozu einer Handlung ausgeht, integriert sie die Akteursperspektive in ihren Überlegungen, indem sie vom praktischen Wissen, das Handelnde von ihren eigenen absichtlichen Handlungen haben (sollten), ausführlich spricht. Im Gegenzug könnte man sich gut Art und Inhalt einer möglichen Kritik der modernen Handlungstheoretiker an Ricœur und seiner Überbetonung der Wer-Frage vorstellen, mit deren Beantwortung bestenfalls eine unspezifische Klärung der Warum-Frage (Frage nach den Handlungsgründen) und der Was-Frage (Frage nach der Identifikation bzw. Individuation von Handlungen) einhergehen kann.

4. Ricœurs phänomenologisch-hermeneutisches Handlungsverständnis

Es kann hier nicht der Ort sein, um das komplexe Handlungsverständnis von Ricœur eingehend zu untersuchen. Ricœur hat ja selbst auch keine geschlossene Handlungstheorie entwickelt, sondern im Unterschied zur modernen Analytischen Handlungstheorie nach einer »*andersartigen* Ontologie, die in Einklang stünde mit der Phänomenologie der Absicht und mit der oben erwähnten Epistemologie der teleologischen Kausalität« (SaA, 109), Ausschau gehalten. Gleichwohl ist die Auseinandersetzung Ricœurs mit der Analytischen Handlungstheorie der entscheidende Ausgangs- und Kristallisationspunkt, um sich der Rehabilitierung der Wer-Frage in Bezug auf menschliches Handeln aus phänomenologischer Sicht zuzuwenden. In den späteren Abschnitten von *Das Selbst als ein Anderer* skizziert Ricœur einen Übergang von der Handlung hin zur Praxis. Individuelles Handeln geht vielmehr als Text in den

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Strukturen von Praxis auf und hat damit keine isolierte Bedeutung und keinen identifizierbaren propositionalen Gehalt mehr. Hatte Ricœur im Kapitel zur modernen Handlungstheorie das Narrative noch ausgeklammert, kommt es in seinen späteren Ausführungen jetzt vollends zur Geltung: »Meaningfulness is neither deep nor hidden: it belongs to the public sphere of the narrative.«[24] Handeln wird auf diese Weise zur Geschichte des Handelns oder besser, zur Geschichte über den Handelnden. Es geht also fortan um die Handlung einer Geschichte, die der Handelnde selbst ist. Der Begriff des Charakters wird hierbei zentral, da dieser es ist, der den Handelnden mit seinem Handeln verbindet und somit dessen Identität stiftet: »Es ist die Identität der Geschichte, die die Identität des Charakters bewirkt« (SaA, 182). Es ist hier unschwer zu erkennen, wie stark sich Ricœur von den Ansätzen der Analytischen Handlungstheorie, mit denen er sich früh auseinandergesetzt hat, im späteren Verlauf seiner Arbeiten distanziert, um – wohlgemerkt aus guten Gründen – sein hermeneutisches Handlungsverständnis durchzusetzen, bei dem immer deutlicher wird, dass Handlungsinterpretation letztlich nichts anderes als Selbstauslegung sein kann.[25]

5. Fazit

Ricœurs Handlungsverständnis ist äußerst komplex, spannt sich über sein gesamtes Werk auf und wird immer wieder zahlreichen Modifikationen unterzogen. Der Bezug zur modernen Handlungstheorie bleibt für Ricœur aber nicht bloß kursorisch, sondern ist von der Absicht getragen, seine phänomenologisch-hermeneutische Methode daran zu schärfen. Allerdings findet bis heute kein direkter Dialog zwischen der modernen Handlungstheorie und Ricœurs Ansatz statt, was wohl auch damit zu tun hat, dass Ricœur nicht die methodischen und konzeptuellen Prämissen, auf denen die moderne Handlungstheorie fußt, teilt bzw. sich auch nicht genötigt sieht, diese Prämissen zu teilen. So scheint sich Ricœurs Ansatz, welcher sich vollständig auf die phänomenologische Rekonstruktion

24 Zielinska, *Ricœur*, 614.

25 Hierzu der in diesem Band vorliegende Beitrag von Sergej Seitz und Anna Wieder zu den »Fluchtlinien des Praktischen«.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Wer-Frage des Handelnden fokussiert, nicht mit typischen Problemen der Handlungstheorie wie dem Problem der abweichenden Kausalketten oder dem Problem der mentalen Verursachung auseinandersetzen; ob dies ein Vor- oder Nachteil seines Ansatzes ist, lasse ich hier einmal dahingestellt sein.

Es ist an dieser Stelle aber überaus erwähnenswert, dass selbst der Ansatz von Anscombe im heutigen Diskurs nur mehr eine untergeordnete Rolle spielt und damit Gemeinsamkeiten mit der Position Ricœurs, z.B. im Falle der Kritik an der cartesischen Konzeption des Selbst, nicht mehr so leicht gesehen werden. Darüber hinaus hat Ricœur natürlich auch der aktuellen Analytischen Handlungstheorie Interessantes zu sagen. So entwickelt er aus seiner Kritik am cartesischen Konzept des Selbst einen eigenständigen Personenbegriff, der ihn später zur Auseinandersetzung mit Derek Parfit führt[26] und relevante ethische Implikationen aufweist. Anscombe, die in ihren bioethischen Schriften ebenfalls mit dem Personenbegriff operiert, scheint die Ausarbeitung eines umfassenden ethischen und ontologischen Personenbegriffes entweder zu scheuen (und das aus guten Gründen, weil sie die menschliche Person als etwas Mystisches betrachtet) oder lieber anderen zu überlassen, da es sie im Zuge ihrer Konsequenzialismuskritik eher in die Richtung einer aristotelisch geprägten Tugendethik zieht, die auf ihre eigene Weise die Wer-Frage thematisiert.[27]

Doch gibt es aus meiner Sicht einige nennenswerte positive Anschlusspunkte eines phänomenologischen Handlungsverständnisses an eine teleologische Handlungstheorie: Gegen die Abstraktheit analytischer Handlungsbegriffe kann die Phänomenologie einen um konative Elemente angereicherten Handlungsbegriff ins Felde führen. So finden verschiedene emotionale und kognitive Strebevermögen

26 Vgl. SaA, 160–171.

27 Vgl. dazu ihr epochemachender Aufsatz *Moderne Moralphilosophie* von 1958 (in: G. Grewendorf, G. Meggle [Hg.], *Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik*, Frankfurt/M. 1974, 217–243), mit dem sie die Tugendethik rehabilitiert. Bei der modernen Tugendethik, so sich diese überhaupt normativ verstehen lässt, steht nicht mehr die ethische Bewertung der Handlungsfolgen im Zentrum, auch nicht die Konstruktion einer Ethik, die den Handlungsfolgen keinen normativen Wert beimisst wie bei Kant, sondern die Bewertung der Charaktereigenschaften eines Akteurs. Ricœurs Ethik lässt sich zwischen deontologischen und tugendethischen Ansätzen verorten.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eingang in ein hermeneutisches Handlungsverständnis, demzufolge praktisches Wissen im Sinne der phänomenologischen Einstellung nicht aus der empirischen Beobachtung, sondern anhand eines leiblich-reflexiven Selbstbezuges gewonnen wird.[28] Dieser Selbstbezug muss allerdings durch die Erfahrung, dass der Handelnde selbst die Ursache dessen ist, was er tut und versteht, aktiv errungen werden und darf nicht, wie es in der Phänomenologie öfters der Fall ist, in rein rezeptiv-passiver Weise geschehen und damit ein Gegenstand spekulativen Wissens bleiben.

Um also ein informatives Gespräch zwischen unterschiedlichen Ansätzen und Methoden in der Philosophie in Bezug auf menschliches Handeln wieder zu ermöglichen, müsste sich die Analytische Handlungstheorie von ihren atomistischen Analysen (Was-Frage) verabschieden und sich wieder stärker für teleologische Handlungserklärungen (Wozu/Warum-Frage) öffnen, die, das zeigen sowohl Anscombe als auch Ricœur, in unmittelbarem Zusammenhang mit den Absichten von Handelnden (Wer-Frage) stehen. Die Bewusstmachung eines daraus hervorgehenden objektiven Handlungssinnes in Form hermeneutischer Selbstauslegung kann durchaus dazu führen, den Sitz von Handlungen im Leben eines Akteurs (d.i. die Lebenspraxis) angemessener zu bestimmen. Allerdings ist eine (Wieder-)Aufnahme des Gespräches in dieser Form aufgrund der im Fach Philosophie immer weiter zunehmenden Spezialisierung und Methodenpluralität nicht zu erwarten.

28 Vgl. dazu G. E. M. Anscombe, *Intention*, Cambridge/MA 1957, § 8, 13 ff. Als Beispiel für einen leiblich-reflexiven Selbstbezug, von dem eine Person ohne Beobachtung wissen kann, führt Anscombe die Lage der Gliedmaßen an. Es wäre hier interessant zu prüfen, inwieweit diese Überlegungen an leibphänomenologische Betrachtungen anschlussfähig sind.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Jakub Čapek

Entscheidung im Schatten der Identität

Phänomenologie des Entscheidens und Hermeneutik der Selbstauslegung bei Paul Ricœur

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

1. Einleitung

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

2. Phänomenologie des Entscheidens

2.1 Definition der Entscheidung

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht weiß, wer ich sein werde. Das Entscheiden ist ein Fortgang von Unbestimmtheit (Unschlüssigkeit) zu Bestimmtheit.

2.2 Die Geschichte der Entscheidung

Die Beschreibung der »Geschichte der Entscheidung«[5] bildet das Kernstück von Ricœurs Entscheidungsanalysen. Das Thema ist jetzt nicht mehr die eher statische Struktur der Entscheidung, sondern der Prozess, in dem eine Entscheidung gesucht wird und Gestalt annimmt, die Zeit, die man braucht, bis man die Wahl trifft. Ricœur thematisiert das Erleben der Unschlüssigkeit (*hésitation*) als eine spezifische Erfahrung der zeitlichen Dauer. Zum einen sind wir der Zeit, d. h. etwa eigenen affektiven Regungen und Pflichtkonflikten ausgesetzt, zum anderen können wir in diesem Labyrinth nach Orientierung suchen und die Richtung bestimmen, d. h. entscheiden. Die Zeit ist somit eine »erlittene und gelenkte Abfolge« (WU, 186). In dieser Erfahrung von Zeit, der wir ausgesetzt sind, und von Zeit, die wir beherrschen, spiegelt sich die grundlegende Dualität von Ricœurs *Philosophie des Wollens*.

Ricœur geht noch weiter, indem er dieses Spannungsverhältnis zu einem Paradox zuspitzt. Demzufolge bietet sich die Entscheidungsbildung samt abschließender Wahl einer doppelten Lesart an: In einer ersten, kontinuierlichen Lesart erscheint die Wahl als Schluss, der aus Prämissen folgt. In einer zweiten, diskontinuierlichen Lesart hingegen stellt sich die Wahl als Sprung dar, den der Einzelne vollziehen muss, da er sich auf keine hinreichende Begründung berufen kann.

Ricœur verbindet die erste Lesart mit der »intellektualistischen« Tendenz der klassischen Philosophie (Thomas, Descartes, Malebranche), die den Prozess des Entscheidens als rationale Erwägung von Gründen und als logische Schlussfolgerung auffasst. Diese Sichtweise kann gewissen Entscheidungstypen durchaus entsprechen. Wenn wir etwa Mittel erwägen, um klar definierte Ziele zu erreichen, ähnelt unsere Entscheidungsfindung »einer technischen Diskussion und einer ökonomischen Lösung«. Oder ich überlasse mich bei ge-

5 WU, 169. Der Titel des Kapitels lautet: »Geschichte der Entscheidung: Von der Unschlüssigkeit zur Wahl«.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

2.3 Gegen den Existenzialismus der Angst: Engagement und Naivität

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

14 WU, 229. Übersetzung geändert.

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

2.4 Probleme der frühen Auffassung

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

---

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Hermeneutik der Selbstauslegung

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

3.1 Handlung, Absicht und Zeit

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

24 SaA 163 f., 184–186.

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

3.2 Beständigkeit und Wandelbarkeit des Selbst

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

3.3 Lebensentscheidungen als Form der Selbstauslegung

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

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

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

28 SaA, 188–194, 214–216.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

3.4 Probleme der späten Auffassung und Aussicht

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Annette Hilt

Der lange Weg von der Ontologie zur Existenz

Das plurale Sein und seine Bezeugung

1. Einleitung (1643) | 2. Eine Wiederaneignung der Ontologie (1647) | 3. Streben nach einer Ontologie als Hermeneutik der Existenz (1655) | 4. Der Text und seine ontologische Struktur der Referenz – und der Weg vom Text zur Person (1659) | 5. Das Selbst als Angelpunkt der Bezeugung (1665)

1. Einleitung

Verfolgt man den Weg des Ricœur'schen Denkens, wenn auch nicht den von ihm in seiner intellektuellen Autobiographie kartierten,[1] so zeigen sich Analyse und Reflexion von Grundlagen der Ontologie für die Selbstverständigung über unsere Existenz als beständige Begleiterinnen dieses Weges. Nicht, dass Ricœur sein eigenes Denken als in eine Ontologie mündend verstünde: Es ist nicht ein Weg zur Ontologie (welcher auch immer), um hier den Titel der zehnten Vorlesung von *Das Selbst als ein Anderer* zu paraphrasieren; auch ist diese Auseinandersetzung mit der Ontologie nicht ›aufgepfropft‹ auf seine Hermeneutik, wie er es als »Aufpfropfung des hermeneutischen Problems auf die phänomenologische Methode« beschreibt, womit »dem Begriff *Existenz* ein[] annehmbare[r] Sinn«[2] gegeben werden soll. Vielmehr, so die Arbeitsthese, liegt die kontinuierliche Auseinandersetzung mit der Ontologie im Herzen der Ricœur'schen Philosophie.

Ricœurs kritische Aneignung der ontologischen Tradition geschieht in der Absicht, daraus Interpretationsrahmen bzw. -register

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

2 P. Ricœur, *Existenz und Hermeneutik* [1965], in: ders., *Der Konflikt der Interpretationen. Ausgewählte Aufsätze (1960–1969),* Freiburg i. Br., München 2010, 23–47 [=KdI], 23.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

für Methode wie jeweiligen Gegenstand seiner hermeneutischen Fragestellungen zu gewinnen, bei denen es darum geht, sich über die hermeneutische Existenz des menschlichen Selbst zu verständigen. Sind seine Gesprächspartner auch vielfältig, so zeigt sich doch immer wieder der Rückgang auf Platon und Aristoteles – natürlich neben Augustinus, Spinoza, Kant, Hegel, Heidegger und etlichen weiteren – in der Auseinandersetzung mit deren ontologische Grundkategorien und ihrer aporetischen Struktur. Diese Auseinandersetzung mit den Aporien des Denkens, in die wir nicht zuletzt deswegen geraten, weil unser Denken geprägt ist vom »Streben nach einer Ontologie« (KdI, 38) wie auch von einem »Wunsch nach Sein« (KdI, 40), führt Ricœur auch als Auseinandersetzung über die Trennung von Ontologie und Ethik in der Geschichte der Philosophie.[3]

Ontologie lässt sich nur als gebrochene, offene und plurale Ontologie, als eine Ontologie der Zerstreuung[4] im Dienste der Existenz eines leiblich in der Welt verankerten Wesens konzipieren, das nie in sich abgeschlossen und fertig ist, sondern sich in der Zeit, in der Geschichte und in der Beziehung zu Anderem/n verändert, ja selbst verandert: Dies wird sich als Grundzug in Ricœurs Auseinandersetzung mit Konzepten der Identität eines fähigen und verantwortlichen Menschen im Spannungsfeld von Selbigkeit, Selbstheit und Andersheit erweisen.

Bereits 1949 hatte Ricœur in Straßburg ein Seminar zu Platos Konzeption der Seele gehalten, im akademischen Jahr 1953/54 sodann eine Vorlesung zu *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*.[5] Hier finden sich bereits etliche der sein weiteres Werk

3 Ricœur entwickelt diese Frage, inwiefern Ontologie und Ethik einander bedürfen, exemplarisch über Levinas' »Proto«- bzw. »Quasi-Ontologie« in seiner Schrift *Anders*: Hier charakterisiert er das Denken von Levinas hinsichtlich seiner Tendenz, einen Überstieg der Ethik zur Ontologie anzuzeigen mit Kategorien der Güte, des Unendlichen, der Illeität und des Namen Gottes, in denen die ethische Bindung durch Verantwortung die ontologische Bindung durch die Bezeugung nach sich zieht (vgl. P. Ricœur, *Anders. Eine Lektüre von ›Jenseits des Seins und anders als Sein geschieht‹ von Emmanuel Levinas*, Wien, Berlin 2015, 45 f.).

4 Vgl. unten den Schluss meines Beitrags.

5 Im *Fonds Ricœur* in Paris finden sich zwei handschriftliche Dokumente zu dem Kurs von 1949; zu der Vorlesung von 1953/54 ein handschriftliches Notizbuch wie auch zwei maschinenschriftliche Versionen von 1954 und 1957, die zur Weitergabe an Studierende vervielfältigt wurden, sowie eine gebundene Ausgabe, die

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bestimmenden Grundkategorien, vor allem jedoch die Grundintuition, dass und wie Ontologie nicht nur Thema der Philosophie ist, sondern vielmehr ein ontologischer Zug konstitutiv für das Philosophieren selbst ist: gleichsam als dessen performative Motivation und als die es in der Welt verankernde Bindung an Existenz in ihren leiblichen, sprachlichen, handelnden und sinnstiftenden Manifestationen – als eine ›Ontologie der Existenz‹, als eine »Ontologie des Selbst«.[6]

Ricœur hält als großes Ziel der Vorlesung fest, die ontologischen Grundlagen der westlichen Philosophie herauszuarbeiten (BES, 1), um über die Geschichte ihrer Anfänge in der Antike ihre grundlegenden Absichten zu verstehen. Hier zeigt sich auch bereits die konzeptionelle Verklammerung von Ontologie und Hermeneutik an, die Ricœur dann verstärkt in den 1960er Jahren für seine Positionierung zwischen Phänomenologie und Hermeneutik wiederaufgreifen wird.

Ricœurs Erkenntnisinteresse an der Entwicklung der Ontologe inszeniert eine sich zwischen Platon und Aristoteles entwickelnde Debatte über die Lehre vom Sein: Hier sieht er das Problem eines doppelten Fragens nach dem Sein, zum einen nach dem Sein der Ideen, zum anderen danach, wie diese Seinsweise plural verstandener Ideen im Konzept eines »wahren Seins« (*ontos on*) gefasst werden kann. Dieses Problem wird als ein reflektiertes – »kritisches« (vgl. BES, 2) – wiederum in die philosophische Tradition eingehen. Ricœur verfolgt nun die Wege der platonischen und aristotelischen Ontologie insofern, wie sie den Diskurs über ein universales Sein nur aporetisch entfalten und auf diese Universalität letzten Endes nur mit Verweis auf ein Prinzip ›jenseits des Seins‹ zuhalten können:

1982 von dem *Centre de documentation universitaire* und der *Société d'édition d'enseignement supérieure* herausgegebene Taschenbuchausgabe des Textes von 1957. Jean-Louis Schlegel kollationierte und edierte diese drei Versionen für die bei den *Editions du Seuil* erschienene französische Edition (*Être, essence et substance chez Platon et Aristote. Cours professé à l'université de Strasbourg en 1953–1954*, Paris 2011). 2013 erschien die englische Übersetzung durch David Pellauer und John Starkey (P. Ricœur, *Being, Essence, and Substance in Plato and Aristotle*, Cambridge/MA [=BES]). Nach dieser Ausgabe wird im Folgenden zitiert. Vgl. auch die Rezension von P. Vandevelde in: *Notre Dame Philosophical Review*, 2014.08.01. https://core.ac.uk/download/pdf/213083485.pdf (zuletzt abgerufen am 20.10.2023).

6 Vgl. J. Greisch, *Fehlbarkeit und Fähigkeit. Die philosophische Anthropologie Paul Ricœurs*, Münster et al. 2009, 105.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mit dem platonischen Demiurgen (BES, 142) und dem aristotelischen unbewegten Bewegenden (BES, 253).

Ricœur weist über diesen Dualismus hinaus auf eine »progressive Ontologie«, eine »Ontologie der Entwicklung« (SaA, 329) und verfolgt sein Ziel der Rekonstruktion einer »dynamischen Ontologie« in ihrer »Offenheit« und mit »ihrem Wegcharakter«[7] im Sinne einer performativen Ontologie, die die »Abhängigkeit des Selbst von der Existenz« (KdI, 46) erweist und sich der Aufgabe stellt, Sein als Interpretiert-Sein zu begreifen (KdI, 40), das seinen Sinn immer erst und immer wieder erneut bezeugen muss.

Leitmodelle für eine solche »ontologische Bindung« durch Bezeugung sind in den 1960er Jahren der Text, der Akt des Lesens und die in ihm wirksame Symbolik, später dann das Selbst, das beschreibt, reflektiert, erzählt, handelt, das fehlbar ist, das zu versprechen fähig ist. Ricœur wird dieses Selbst im Spätwerk dann noch einmal auf die schon in den frühen 1950er Jahren behandelte aristotelische Konzeption der dynamisch verstandenen *ousia* zurückführen – als einen »zugleich wirklichen und mächtigen Grund«, durch den »menschliches *Handeln* und *Erleiden* im Sein verwurzelt sind«.[8]

Auch weitere das Ricœur'sche Œuvre prägende ontologische Epitheta können an diese frühe Vorlesung angeschlossen werden: Eine Ontologie der Sprache, der Spur, des Anfangens und Handelns, schließlich der axiologische Charakter der Ontologie im Bezeugen, hält man sich an die Trias der Seinsweisen, die zu dem genannten bezeugten Selbst führen, nämlich Beschreiben, Erzählen und Vorschreiben (vgl. SaA, 31).

Das Bezeugung des existenziellen Wunsches nach ontologischer Orientierung im Leben durch unsere Handlungen charakterisiert die Wege der Ontologie; »Bezeugung« firmiert als »Schlüsselbegriff«[9] für Ricœurs Auseinandersetzung mit ontologischen Kategorien. Dieses Bezeugen wird entwickelt anhand von Leitmodellen wie Text und Selbst, insbesondere jedoch anhand der Frage nach An-

7 I. Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, Heidelberg et al. 2010, 450.

8 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, 379 [=SaA].

9 Vgl. B. Liebsch, *Anders (als) anders – ein Adverb auf Irrwegen. Zum Verhältnis zwischen Emmanuel Levinas und Paul Ricœur*, in: Ricœur, *Anders*, 59–110, hier: 93.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der(s)heit:[10] Über Ricœurs Anfänge der Erkundung der Ontologie und ihrer Grundfragen (2) werden wir diese Grundfragen exemplarisch über den Bogen seiner Hinführung zur Hermeneutik über die Existenz weiter skizzieren (3), der dann zu einer Ontologie im Geiste der Hermeneutik über die Frage, was ein Text sei (4), zu einer Hermeneutik und Ontologie des Selbst führt (5). Auch dieser skizzierte Bogen von Ricœurs Aneignung der Ontologie bleibt im Sinne der Thematik selbst ein gebrochener, der Weg bleibt unabgeschlossen, zeigt sich als Spur, die in vielfache Richtungen des Ricœur'schen Werkes weitergeführt werden könnte.

2. Eine Wiederaneignung der Ontologie

Ist das weitgespannte Ziel der frühen Vorlesung zu Platon und Aristoteles, die ontologischen Grundlagen der westlichen Philosophie sich so wieder anzueignen, dass deren Zielrichtungen aus der Geschichte ihres Anfangs verständlich werden, so liegt die direkte Wegführung darin, an einer Debatte zwischen Platon und Aristoteles zu zeigen, dass und wie ihr Fragen nach Wesenheit und Substanz eine gemeinsame implizite Referenz antreibt, die sich in den Aporien bezeugt, in die sie angesichts einer ›pluralistischen Ontologie‹ einerseits, angesichts einer Konzeption der singulären Substanzen andererseits geraten: Es bezeugt sich, dass Sein bezogen ist und bleibt auf ein Anderes, von dem her es konzipiert, ausgelegt und ausgesagt wird. Dieses Andere kann durchaus Thema der Diskurse über das Sein werden, führt dabei jedoch dazu, diese Diskurse – bereits bei Platon und Aristoteles – immer wieder neu und anders zu fassen: als ein Wechselspiel zwischen *dire*, *dédire* und *redire*. Bereits für

10 Burkhard Liebsch macht im Zusammenhang der Ricœur'schen Lektüre von *Jenseits des Seins* und der Frage nach den unterschiedlichen Dimensionen der Referenz des Adverbs ›anders‹ auf die graphische Differenz aufmerksam: Unterscheiden sich ›Andersheit‹ und ›Anderheit‹ nicht in der entscheidenden Dimension, ob sie auf ein Vergleichs-Verhältnis mit diesem oder jenem oder irgendeinem anderen reduziert wird, oder ob sie eine »andere Ander(s)heit anzeigt als sie je im Verhältnis zu Anderem anzutreffen ist, merkt jedoch an, dass keine »säuberliche Trennbarkeit suggeriert werden soll (Liebsch, *Anders (als) Anders*, 76). Ich werde im Folgenden ›Andersheit‹ gebrauchen, nicht zuletzt deswegen, weil dies in den deutschen Übersetzungen von Ricœurs Werken Usus ist.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den antiken Diskurs zwischen Platon und Aristoteles – wie Ricœur ihn inszeniert – zeigt sich, dass diese beiden Protagonisten selbst explizit und implizit eine Tradition rekonstruieren, kritisieren und neu formulieren, indem sie nach Begrifflichkeiten suchen, Aporien in Denkgebäuden aufzeigen oder sie zu integrieren suchen.

Ricœur sucht nach Kriterien und Zugängen zu den unterschiedlichen Ebenen der ontologischen Diskurse: so zu einer Ontologie ersten und zweiten Grades (BES, 1). Bei Platon geschieht eine erste Annäherung an den »Sinn von Sein« in der Benennung über eine Sprache, mit der die ontologischen Beziehungen erkundet werden (BES, 13 ff.), die Platon einer kritischen Sichtung unterzieht: Wie das Wesen die Grundlegung des Wortes sei und wie der Akt der Benennung uns etwas über das Wesen aussage. In der Dialektik von Wort und Wesen zeigt sich gleichsam eine Verdoppelung von Sein in der Funktion von Wesen und Kopula, des Seins in einem absoluten und in einem relationalen Sinne, ausgedrückt mit der Frage »Was ist X?«

›Sein‹ als Kopula bezeugt ›Essenz‹ darin, dass über die Kopula der Aussage Einheit und Identität garantiert werden. Dies zieht jedoch die kritische Nachfrage nach Grundlage dieser Funktion nach sich. Das Sein der Referenz bzw. der Bedeutung wird zum Maß des wahren Seins, denn die Bedeutung geht dem Erscheinen der als solche ansprechbaren Einzeldinge voraus: Die Bedeutung ist in diesem Sinne transzendent im Verhältnis zur Erscheinung. Von welcher Art ist aber die Einheit dieses gedoppelten Seins, die die Bestimmung, die Definition von Verschiedenem, dem sie ein Wassein zuspricht, gewährleistet? Paradigmatisch dafür steht bei Platon das *eidos* im Sinne des Namens im prädikativen Gebrauch der Sprache: Sprache wird zum Feld einer ›referentiellen Ontologie‹, so z.B. im *Kratylos*.

Die Theorie der Ideen und ihre Verbindung zu Seienden durch eine »vertikale« Teilhabe stellt die erste, offensichtlichere ontologische Ebene dar. Die zweite Ebene ist weniger offensichtlich und radikaler. Sie betrifft das Wesen der Ideen selbst, insofern sie »sind«, und darin eine Art »laterale« Teilhabe begründen, die sie an anderen Ideen und dann an den »höchsten Gattungen« – den »Meta-Katego-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rien«[11] – haben (vgl. BES, 71). Hier klingt bei Platon eine pluralistische Ontologie an, die dann doch wieder nach einem einigenden Prinzip sucht – so auf dem Weg zur Ontologie über die Sprache für einen ›guten Gesetzgeber‹: Die benennende – mimetische – Funktion der Sprache setzt eine Ordnung, die der Bedeutung der gesprochenen Sprache vorausgeht, und zugleich die Praxis voraus, die uns in den Bezug mit den Dingen und ihren vielfachen Realitäten bringt (BES, 17). *Eidos* und Sprache, Wissen und Sprache gehen so eine aporetische Verbindung ein: Zu einem letzten Prinzip für das Wissen der Philosophie, wie sie sich als menschliche Existenz vollzieht, gelangen wir nicht; es bleibt ein ›Anderes des Wissens‹ – als Göttliches bzw. eine Idee des Unendlichen jenseits des Seins (BES, 117 ff.).

Von der Sprache her konzipiert, ist die Philosophie Platons eine »Philosophie der verständlichen Bestimmungen« (BES, 111) und daher nicht eine Philosophie des Seins, sondern vielmehr eine Philosophie des Seienden. Daher dann der Fortgang seines kritischen Weges, die Vielfalt der Seienden unter dem Einen oder dem Guten zusammenzuhalten. Platons von der Tradition so betitelter ›Essentialismus‹ wird daher von einer Sorge um »Substanz« und eines »wahren Wissens«, der Frage nach einer Hierarchie von Wissensformen umspannt (vgl. BES, 22 ff.).

Doch mit der Entwicklung einer ›Ontologie der Essenz‹ weist Platon auch auf die Grenzen einer solchen Ontologie hin – bis hin zu einer ›negativen Ontologie‹ im *Theaithetos*, wo *wirklichem* ›Wissen‹ höchstens eine das ›scheinbare Wissen‹ eingrenzende Funktion zugeschrieben wird (BES, 26): es gibt allein eine ›Arbeit der Seele‹ an der Konstitution von Wissen, nicht jedoch einen direkten Zugang zu einem ›wahren Sein‹: Für Ricœur stellt dies Platons »implizite Anthropologie des Selbst« (BES, 30) dar, die immer wieder zurückverweist auf eine irrationale Fundierung von Wissen im Mythos und auch im Staunen bzw. Streben als Beginn des Philosophierens (BES, 52) und die daher nach dem Maßstab einer Ontologie eines intelligibel fassbaren Wesens unvollständig bleiben muss. Auch die Wesensschau bleibt stets auf eine Annäherung an die Prinzipien des

11 Diese sieht Ricœur ab Platons *Parmenides* mit seinen Fragen nach Sein und Nichts, Bewegung und Ruhe, insbesondere aber durch die Kategorie des ›Anderen‹ als leitend.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Guten, Einen und des Seins beschränkt: Kontemplation bleibt an eine Dialektik gebunden, die diese drei in eins denkt und die wiederum das eine aus einer Perspektive der drei zu fassen sucht – und die »Unvollständigkeit der einen ist jeweils die Unvollständigkeit der anderen« (BES, 67).

Auf der zweiten Ebene der platonischen Ontologie arbeitet Ricœur die Notwendigkeit eines »Nicht-Seienden« heraus, das als Vermittlung zwischen Seienden und dem Sein, an dem diese Seienden teilhaben, dienen muss. Es bildet neben dem ›Anderen‹ die ›höchsten Gattungen‹ bzw. Meta-Kategorien der Ideen und verweist ebenso auf einen unvollendeten Zug in der Ontologie Platons: Diese Ontologie, so zieht Ricœur sein Resümee, sei reich an vielen Einsichten, die eine gleichsam selbst-historisierende Darstellung des *ousia*-Denkens betreibe und dieses auf das, was sich nicht (mehr) unter diese Kategorie fassen lasse, öffne. Dem Sein werde Andersheit attribuiert, d.h. Sein werde nicht mehr eine einzige Essenz zugeschrieben (BES, 89) bzw. die entsprechende Absicht wird in den Aussagen der Dialoge konterkariert. Erst später wird bei Plotin der Versuch einer Systematisierung eines solchen Denkens auftauchen. Platon indes, so schreibt Ricœur etwas provokativ, »wollte nichts weiter tun, als Dialoge verfassen« (BES, 111).

Im dritten Abschnitt zu Platon – nach denen zur ersten und zweiten Ebene seiner Ontologie – betitelt mit der Überschrift »Sein und das ›Göttliche‹« – zieht Ricœur eine weitere Konsequenz aus dieser unvollendeten Ontologie. Ideen selbst bedürfen eines ›Seins‹, das sich nicht aus ihnen begründen und schaffen lässt. Dies führt Ricœur zu der These eines Zusammenhangs zwischen Platons erkenntnistheoretischen Anliegen – der Ideen, dem Einen, dem Sein, dem Nicht-Sein – und der Religion. Dabei geht es ihm nicht um die Religion an sich, sondern vielmehr darum, wie die Philosophie selbst bei Platon sich immer wieder aus dem ›Heiligen‹ Einsichten für sowohl eine positive Identifizierung als auch deren Legitimation abzuleiten sucht (BES, 115).

Platon überträgt einen theologischen Grund auf die Ontologie: Vernunft wie Ontologie erhalten einen »religiösen Index« (ebd.), den Platon aus der vor-sokratischen Philosophie, deren quasi-göttlichen Konzepten der *physis* (Thales), des *logos* (Heraklit) und des *nous* (Anaxagoras), übernimmt und dann in seinem eigenen kosmologischen Mythos *Timaios* zum göttlichen *Demiurgen* modelliert

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(BES, 137 ff.), der eine verständliche Ordnung des Kosmos und seiner Ideen in der Art hervorbringt, dass diese geschaffene Ordnung die Perfektion des göttlichen Planes widerspiegelt. Damit erfährt ›Sein‹ in gewisser Weise auch eine Personalisierung, die jedoch über die Rahmung dieser Konzeption als ›wahrscheinliche Geschichte‹ wiederum abgeschwächt – ironisiert – wird.

Die Verbindung zwischen Platon und Aristoteles stellt Ricœur zum einen über die historische Methode her, die beide anwenden: Die Entwicklung der Ontologie über ihre Vordenker und deren Aporien nachzuzeichnen, wobei in Aristoteles' Darstellung die Geschichte des Denkens und ihrer Aporien in seiner eigenen Doktrin des Seins kulminieren, wohingegen sich bei Platon die Auseinandersetzung mit seiner Tradition über die erzählte Figur des Sokrates in den einzelnen Dialogen eher als Entwicklung dieser Figur und ihres Denkens denn als ein System darstellt.

Zum anderen liegt die Verbindung in der Verklammerung von *eidos* und *ousia*, wie sie Platon und Aristoteles beide vornehmen, ebenso auch in den daraus resultierenden Aporien. Bei Platon ist das *eidos* Prinzip der Bedeutung, bei Aristoteles Prinzip der Existenz des Soseins als Ursache. Aristoteles fragt dabei jedoch nicht nach der Existenz der Singularität von individuellem Seienden (vgl. BES, 148, 171); es gibt für ihn keine Wissenschaft vom Einzelnen, nur vom Universellen, sonst wäre das Konzept der *theoria* ad absurdum geführt. Gleichwohl gibt es eine Pluralität der Weisen des ›Für-wahr-haltens‹, und dies wird Ricœur schließlich in *Das Selbst als ein Anderer* noch einmal strategisch für eine ›Ontologie des Selbst‹ fruchtbar machen.[12]

Ausgeblendet bleibt bei Aristoteles der ontologische Status von Personalität (BES, 224) wie auch derjenige, der den Eintritt von etwas Neuen – eines singulären Ereignisses – in den Kosmos des Seienden ermöglicht (BES, 233): Für Ricœur ein grundsätzliches Problem dahingehend, dass für Aristoteles das Individuelle unendliche Bestimmungsmerkmale besitzt und damit kontingent bleibt, ohne den Weg einer Mehrdeutigkeit aufzuzeigen, die in eine Methodik der ontologischen Auslegung eingeht: *Peri hermeneias* ist eine Lehre der Zeichen, nicht des Seins.[13] Aristoteles behandelt die Existenz

12 Vgl. dazu unten Abschnitt 4.

13 Vgl. dazu auch unten Anm. 21.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von Einzeldingen nur unter dem Aspekt, wie die *prote ousia*, also die Form, in ihm individuiert ist. Dies garantiert die Einheit eines Einzeldings, nicht aber die Dialektik von Selbigkeit und Selbstheit der ontologischen Kategorie des Selbst im Ricœur'schen Sinne, wie er der Sache nach hier verhandelt: als ein Sich-Verstehen-Können aus der *praxis*. Aristoteles verschiebt diese Problematik wiederum auf die Ebene der *theoria* und die des Göttlichen, des unbewegten Bewegers (BES, 237 ff.).

Nach Ricœur ist Aristoteles' Ontologie der Substanz keine einfache Antithese zum Essentialismus von Platon, sondern baut auf deren Aporie auf. Über einen »Umweg« der historischen Interpretation (BES, 147) der konzeptionellen Entstehung der aristotelischen Metaphysik folgt er zunächst Werner Jaegers genetischer Interpretation, um Aristoteles' eigene Methodik der Problematisierung des ontologischen Wissens in einer Tiefenschicht ihrer Systematik aufzuzeigen: Von der Ätiologie über eine Wissenschaft vom Sein als Sein und über die Ousiologie zur Theologie.

Es zeigt sich hinsichtlich der Konzeption einer Grundlegung der Substanz – der *ousia* – dass jenes, was letztendlich die Substanz ausmacht, nicht die Materie, sondern vielmehr die Form ist. Dies stellt in gewisser Weise eine enge Verbindung zu Platon dar. Obwohl Aristoteles mit der Substanz in der physischen Welt beginnt, wird das Thema des Sinnlichen nur als eine Komponente der Analyse des Seins behandelt – oder als ein Bindeglied zwischen der Untersuchung des Seins als Sein und der Analyse einer höchsten Substanz. So zielt Aristoteles, trotz seines Ausgangspunktes in der konkreten Substanz, dennoch auf Platons ontologischen Grund, wenn er nach dem *on he on* fragt, dem Sein als Sein.

Eine entscheidende Differenz liegt jedoch in der Bestimmung der ersten Ursachen durch das *eidos*: bei Platon fungiert das *eidos* als Einheit von Bedeutung, ist daher immer dem einzelnen Seienden transzendent; bei Aristoteles hingegen ist das *eidos* Prinzip der Existenz, wofür der Organismus – also das belebte Kompositum aus Form und Materie, das inkorporierte *eidos* – zum Modell bzw. zum »interpretativen Raster« (BES, 204) wird, dem Aristoteles dann jedoch wieder einen theologischen Index gibt, wenn er eine Analogie zwischen der *psyche* als Prinzip der Bewegung im lebendigen Organismus mit dem göttlichen *nous* als letztem Prinzip der Bewegung zieht.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aristoteles' Ontologie ist letztlich auf sein Verständnis von Wissenschaft und deren Zugriff auf Realität hin konzipiert; darin bleibt er platonisch. Die spannungsreiche Unterscheidung zwischen Essenz (*ti esti*) und Existenz (*ei esti*) wird von Aristoteles nicht explizit als Aporie aufrechterhalten, zumindest nicht in dem Sinne, wie Existenz als die einer Singularität vom Prototyp einer Person behandelt wird (vgl. BES, 235) – bzw. auch nicht im Register von Fragestellungen nach der Existenz, der Bezeugung von Sein im geschichtlichen Leben.

Für Aristoteles bedeutet ›Existenz‹ schlicht, dass etwas nicht fiktiv, nicht einfach erfunden, ist, und dies entspricht mehr oder weniger der »Objektivität« im modernen Sinne (vgl. ebd.). Dies führt ihn zum Konzept einer unabhängigen Substanz für eine ›Erste Philosophie‹ vor derjenigen des Hervorgebrachten, Kontingenten, Historischen: dessen, was immer auch anders sein kann. Diese Substanz kann nur noch theologisch gedacht werden als unzerstörbare und unbewegliche Substanz des ersten Bewegenden. Die Ewigkeit der Bewegung ist Konsequenz aus der Ewigkeit der Zeit, und Voraussetzung für beides ist eine letzte Ursache als *ousia* ohne Materie und ohne einen Rest von Potenzialität, ansonsten wäre die Kontinuität von Bewegung wie von Zeit nicht gewährleistet.

In Aristoteles' Modell der Hervorbringung – *praxis* wie *poiesis* – ist die Materie am wenigsten bestimmt – so zum Beispiel Holz –, wenn sie mit dem am stärksten bestimmten Artefakt – beispielsweise einem Bett – in Beziehung gebracht wird. Das weist jedoch auch auf die entscheidende Einsicht, dass Materie nicht träge ist, sondern mit Vermögen verbunden ist, sodass die Materie »die gleiche Bedeutung hat wie das Organ im Hinblick auf die Funktion« (BES, 207). Ricœur wird dies dann in *Das Selbst als ein Anderer* unter dem Aspekt des »zugleich wirklichen und mächtigen Grundes« (SaA, 380) wieder aufgreifen.

Die Materie strebt nach Form, wie es in Aristoteles' *Physik* (I, 9) heißt. Prototyp des aristotelischen Einzeldings ist das Göttliche bzw. der unbewegte Beweger, bei dem der Aspekt der Form und die *entelecheia* als vollkommene Gestalt Einheit und Besonderheit ausmachen. Allein die menschliche Seele als das Zusammenspiel von Form und Materie steht in Analogie zum göttlichen *nous* und exemplifiziert damit die Spannung zwischen einer Ontologie, die das Seiende als Seiendes behandelt, und einer Theologie, die das höchste

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Seiende zum Gegenstand hat. Aristoteles' Behandlung des Seienden dramatisiert diesen spannungsreichen Zusammenhang durch den Aufbau seiner metaphysischen Untersuchungen im Stil einer »ontologische[n] Phänomenologie« (BES, 157): Er spitzt sie auf die Problematik zu, wie die Konzepte einer Entelechie, die Veränderung in sich fasst, und der reinen *energeia*, wie sie das göttliche Denken in der idealtypischen Form der *entelecheia* darstellt, in Beziehung zu bringen seien, um dem Kriterium der Einheit der *ousia* zu genügen. Die von Aristoteles postulierte Analogie belässt dies indes im Formalen einer Anzeige.

Aus der Perspektive eines existenziellen Verständnisses von Individualisierung zeigt Ricœur, dass Aristoteles' Auffassung von Realität als desjenigen, was bestimmt und festgelegt ist, gerade davon wegführt, Substanz mit einer individuellen Entität gleichzusetzen. Eine Substanz ist durch ihre Form erkennbar, aber das Einzelne ist »unbestimmt« (BES, 234), und zwar für Aristoteles genau in dem Maße, in dem es nicht universell ist und somit nicht vollständig verständlich ist. Aristoteles zeigt, so Ricœur, »Gleichgültigkeit gegenüber der Einzigartigkeit von Individuen« (BES, 148).

Das Wesentlichste eines Individuums wäre demnach seine Essenz und nicht seine Existenz, der Aristoteles aus Ricœurs Sicht noch nicht einmal Aufmerksamkeit schenkt. Vielmehr wird er »auf die Seite einer Philosophie der Wesenheit und nicht des Individuums zurückgeworfen« (BES, 234) und bleibt, wie Plato, »ein Philosoph des Intelligiblen« (BES, 148). Seine *ousia* ist nicht nur Substanz, sondern auch Essenz, sie ist »de-existentialisierte Ousia« (BES, 249). Gleichwohl ist eine der entscheidendsten Wendungen bei Aristoteles, dass das Paar *dynamis* und *energeia* dasjenige von Form und Materie ablöst. Darin liegt das aristotelische Erbe (BES, 240), das konstruktiv kritisch ist und bleibt.

Diese Weise zu sein, die noch einmal quer zu den anderen Kategorien steht, wird von der Bewegung her gedacht: bis hin zu der Frage, welche Bewegung aus dem Unbewegtsein und wie sie entstehe, nämlich dadurch, dass das unbewegte Bewegende begehrt wird, aber nicht als etwas Sinnliches, sondern als Intelligibles, als die finale Kausalität, zu der wir durch die Hierarchie der Seienden hindurch Analogien finden. Substanz ist Form, Form ist Aktivität, die höchste Aktivität ist das höchste Intelligible als reiner Akt, und dieser wiederholt sich in lebendigem Seienden. Für Aristoteles ist

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dies weniger die platonische Partizipation, die vom Intelligiblen zum Wahrnehmbaren absteigt, sondern vielmehr Imitation – *Mimesis* –, die vom reinen zum gemischten Akt des Wirklichseins geht, von der göttlichen Intelligenz zur menschlichen Kontemplation (BES, 247).

Wie er es bereits an Platon aufgezeigt hatte, führt Ricœur auch hier wieder an, dass das eigentlich zentrale Problem, die zentrale Aporie bei Aristoteles im instabilen Status des Seins – seiner polyvalenten Behandlung im Gang der Metaphysik – liege: Sein wird mannigfach ausgesagt, dies ist das Wesentliche. War es für Platon zentral, die Ambivalenz der Idee als das, was dem Sinnlichen das Sein verleiht und als das, was immer noch des Seins bedarf, herauszustellen, so ist es für Aristoteles, die Spannung zwischen dem Wesen, das das Individuum verständlich macht, und der Existenz, die der Entität Individualität verleiht, aber keine Verständlichkeit und somit keinen realen ontologischen Status bietet, zu unterstreichen. Auch für Aristoteles stellt die Theologie die ultimative Verwirklichung der Ontologie des Seins als Sein dar. Dies führt ebenfalls dazu, dass die in Frage stehende Kausalität beim ersten Beweger eine Kausalität der Wesenheit und nicht der Existenz ist. Wenn Gott die Ursache der Welt ist, dann ist er die Ursache für »das, was die Welt ist«, nicht dafür »warum die Welt ›sein sollte‹« (BES, 249). Die Vorstellung einer Existenz, die sich von *ousia* unterscheidet, wird erst durch die »Theologien des Alten Testaments« (ebd.) hervorgebracht.

3. Streben nach einer Ontologie als Hermeneutik der Existenz

Ricœur entwickelt die Formulierung »Streben nach einer Ontologie« in den 1960er Jahren entlang der Frage, was Ontologie existenziell bedeutet: Zeigt sich dieses Streben in der Antike auf eine aporetische und zugleich plurale Weise, so bleibt hier doch eine ausgesparte Stelle, »dem Begriff der Existenz einen annehmbaren Sinn [zu] geben« (KdI, 23). In *Existenz und Hermeneutik* werden Probleme einer »gebrochenen Ontologie« und die Themen zentral, wie Ontologie reflexiv und woran dies sinnfällig wird sowie welche Felder der Existenz sich hieraus ausdifferenzieren lassen.[14]

Ricœurs Fokus liegt hier auf den ontologischen Implikationen der Phänomenologie und Hermeneutik: Hermeneutik ist nicht ein Teil-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bereich der Ontologie wie in Heideggers Ontologie des Verstehens, sondern vielmehr umgekehrt: Die Ontologie ist in der Hermeneutik fundiert. Jedoch gibt es keine direkte Ontologie (KdI, 27). Vielmehr hat das Verstehen aufgrund dieser hermeneutischen Wendung immer einzusetzen bei der Zirkelhaftigkeit der Interpretationen eines Seins, das sich selbst versteht, dieses Verstehen jedoch erst über einen Weg der Analyse entlang von Äußerungen von Verstehensakten realisiert.

Hermeneutik ist so nicht als Erkenntnistheorie im Sinne einer Methode aufzufassen, sondern vielmehr als existenzielle Tätigkeit im Leben, auf die beschreibend, erklärend und reflektierend Bezug genommen wird – in einem lebensgeschichtlichen Prozess: Verstehen selbst als Seinsweise – dieser Heidegger'schen Prämisse stimmt Ricœur zu (KdI, 28) und führt sie in Anlehnung an Dilthey mit der Frage weiter aus: Wie und vor allem an welchem Punkt ist »das geschichtliche Seiende mit einem Ganzen des Seins verflochten [...] in einer Beziehung, die einen ursprünglicheren Charakter hat als jedes nur erkenntniskritisch gesetzte Subjekt-Objekt-Verhältnis«? (Ebd.) Für eine relationale Ontologie der Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt, Selbst und Welt, über die sich diese Größen erst konstituieren, gilt es, Erfahrungsordnungen dieser Beziehungen herauszuarbeiten: Bedingungen der Möglichkeit der Bezeugung solcher Beziehungen, durch die die Genese dieser Beziehungen wie auch deren Manifestation plausibel wird. Sowohl die Prämisse einer relationalen Ontologie als auch diejenige der prozessualen Voraussetzungen schließen die Konzeption eines ›Ganzen des Seins‹ aus, wenn es um die Voraussetzungen dafür geht, dass und wie Sein – und darin Selbst und Welt – verstanden werden können.

Eine Ontologie des Verstehens zielt auf interpretiertes Sein, das den Akt der Interpretation reflexiv mit einschließt; sie ist, insofern sie die ontologische Priorität des cartesianischen *Cogito* selbst einer Reflexion unterzieht, eine »Hermeneutik des Ich-bin«[15], für die Ricœur insbesondere Heidegger als einen wesentlichen Stichwortgeber benennt: Es ist »eine Hermeneutik, die den ontologischen An-

14 In einer gewissen Weise systematisierend dann später unter dem ›Dreifuß der Passivität‹. Es scheint daher so, die Ontologie sei um der Hermeneutik willen betrieben, s. unten Abschnitt 5.

15 Vgl. P. Ricœur, *Heidegger und die Frage nach dem Subjekt*, in: KdI, 70–83, hier 70.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

spruch eines erkenntnistheoretisch konzipierten *Cogito* zurückweist und zugleich eine Seinsschicht aufdeckt, die sozusagen unterhalb des *Cogito* angesetzt werden muß« (ebd.). Ricœur formuliert sein Programm, diese Hermeneutik weiter auszubuchstabieren, folgendermaßen: »Um dieses komplexe Verhältnis zwischen dem *Cogito* und der Hermeneutik des ›ich bin‹ zu klären, untersuche ich es einerseits an der Destruktion der Geschichte der Philosophie und andererseits an der Wiederaufnahme oder Erneuerung jener ontologischen Absicht, die im *Cogito* letztlich angezielt war, der aber Descartes' Formulierung nicht gebührend Rechnung getragen hatte« (ebd.).

Ich und Bewusstsein können nicht mehr fraglos gleichgesetzt werden: Die Instanz des Bewusstseins kann nicht mehr als das am meisten Bekannte zu fungieren, sie wird vielmehr selbst problematisch. Seine Abhängigkeiten vom Unbewussten – dem Anderen seiner selbst – fordern gegen Husserls ›Reduktion auf das Bewusstsein‹ eine ›Reduktion des Bewusstseins‹. Unter dieser Prämisse unterscheidet Ricœur zwischen einem »kurzen« und einem »langen Weg«, um die ontologischen Grundlagen einer solchen reflexiven Hermeneutik zu legen: Den kurzen Weg einer »direkten Ontologie« sieht er in der phänomenologisch geprägten Fundamentalontologie Heideggers, in der das Verstehen ein nicht weiter zurückführbarer »Modus des Seins« bzw. eine der »Existenzialien« sei: Die Problematik des Verstehens wird zu einem »Teilbereich der Analytik dieses Seienden, des Daseins, das als ein Verstehendes existiert« (KdI, 26), das immer schon Quelle des Ausgelegtseins ist.

Eine Fundamentalontologie thematisiert dabei zwar den hermeneutischen Zirkel, hält sich jedoch aus dem daraus resultierenden Konflikt der Interpretationen heraus, unterlässt die »gründliche Untersuchung der methodologischen Prinzipien der Exegese, der Geschichte oder der Psychoanalyse« (ebd.). In der Geschichte – der kollektiven wie auch derjenigen der einzelnen Existenz – zeigt sich das »Streben nach einer Ontologie« (KdI, 38), deren Formen es nicht nur transzendentalphänomenologisch in der Kontextualisierung von ontologischen Strukturen des geschichtlichen Lebendigseins, sondern auch im Rückgriff auf konkrete und in methodologisch unterschiedlich bestimmten Formen hermeneutischer Disziplinen der Interpretation verwandte Verfahren zu klären gilt – in der

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Praxis des Interpretierens, in der Wissensproduktion, im Schreiben, Lesen, Erzählen etc. und deren Vollzugsformen.

Dieser lange Weg einer Erkenntnistheorie der Interpretation geht »aus einer Reflexion über die Exegese, über die Methodik der Geschichte über die Psychoanalyse, über die Phänomenologie der Religion usw. hervor […], wenn sie mit einer Ontologie des Verstehens konfrontiert, von ihr angetrieben und, wenn man es so ausdrücken darf, von ihr angezogen wird« (KdI, 27). Ricœurs Weg folgt im weiteren der Frage: »Unter welcher Bedingung kann ein erkennendes Subjekt einen Text oder die Geschichte verstehen?« (KdI, 26) Gegenüber Heideggers »kurzem Weg« über die Existenzialien bedeutet dies einen Rückgang zur sprachlichen Verfasstheit unserer Existenz, denn sowohl ontisches wie auch ontologisches Verstehen drücken sich zuerst und immer in der Sprache und in deren Architektur eines ›mehrfachen Sinns‹ aus. Darauf bezieht sich die Interpretation als eine rationale Arbeit, die im offenbaren Sinn einen verborgenen entschlüsselt und dabei Bedeutungsschichten entfaltet, die in der wörtlichen Bedeutung zwar impliziert sind, aber über diese hinausgehen.

Dies erfordert nichts weniger als die Erarbeitung einer »neue[n] Problematik der Existenz« (KdI, 32) über die »semantische Erhellung jenes Interpretationsbegriffs«, »der allen hermeneutischen Disziplinen gemeinsam ist«, d.h. über die Symbolik des verstehenden Seins selbst, wie es sich zum Ausdruck bringt und dabei eine Existenzweise bezeugt, die »Interpretiert-Sein« ist (ebd.). Sprache wird zu demjenigen Gebiet, wo sich alle philosophische Forschungen überschneiden. Interpretation entschlüsselt im offenbaren den verborgenen Sinn und greift zurück auf die Semantik der Symbolik mit ihrem mehrfachen Sinn, der nur in einer Vielfalt, in Polyvalenz erfasst werden kann.

Das Symbol erscheint mit und in der Interpretation, hat jedoch seine Ermöglichungsbedingungen nicht auf einer ihr vorgelagerten Ebene, wie Ricœur dies gegenüber dem Strukturalismus hervorhebt: Nicht in den Zeichen ist die Referenz angelegt, sondern im Sprechen selbst – im *Sagen*.[16] Symbole und ihre Sprache zeigen die Abhängigkeit eines Selbst von der Existenz, zeigen einen Wunsch nach Sein, nach einem Telos, schließlich nach einem Heiligen auf; dies

16 Vgl. P. Ricœur, *Die Struktur, das Wort und das Ereignis*, in: KdI, 48–69, hier 68 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sind quasi »ontologische[] Implikationen« der Interpretation: »Die Ontologie, die wir hier darstellen, kann keinesfalls von der Interpretation getrennt werden; sie verbleibt in dem Zirkel, den die Arbeit der Interpretation und das interpretierte Sein gemeinsam bilden« (KdI, 46).

Eine solche »interpretierte Existenz« »enthüllt vermittels der Interpretationsarbeit die vielfachen Modalitäten der Abhängigkeit des Selbst: seine Abhängigkeit vom Wunsch, der sich in einer Archäologie des Subjekts zu erkennen gibt; seine Abhängigkeit vom Geist, der in einer Teleologie zutage tritt; seine Abhängigkeit vom Heiligen, das sich in einer Eschatologie anzeigt. Die Reflexion hebt sich selbst in dem Maß als Reflexion auf, als sie eine Archäologie, eine Teleologie und eine Eschatologie entwickelt« (KdI, 47). Auf diese »rivalisierenden Hermeneutiken« (KdI, 46) der Psychoanalyse, einer Phänomenologie des Geistes und einer Religionsphänomenologie im Zeichen des Heiligen wird Ricœur dann eigene Studien widmen, zugleich deren Erträge dann jedoch auf einer existenziellen Ebene in den paradigmatischen ›Entitäten‹ des Textes und des Selbst wieder zusammenführen.

4. Der Text und seine ontologische Struktur der Referenz – und der Weg vom Text zur Person

In dem 1970 in der Festschrift zu Hans-Georg Gadamers 70. Geburtstag veröffentlichen Beitrag *Was ist ein Text?*[17] geht Ricœur von zwei Grundrichtungen aus, zu einem Text in Beziehung zu treten. Idealtypisch in Anlehnung an die Dilthey'sche Unterscheidung von Erklären und Verstehen finden sich bei Ricœur das Erklären und die Interpretation. Konstatiert er eine Verschiebung im Bereich des Erklärens von der nomothetischen Position der Naturwissenschaften auch auf linguistische Anwendungsbereiche – wie im Strukturalismus –, so entwickelt er für die Interpretation ebenfalls eine Verschiebung: weg von einem psychologischen Verstehen hin zu

17 P. Ricœur, *Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et comprendre*, in: R. Bubner, C. Kramer, R. Wiehl (Hg.), *Hermeneutik und Dialektik. Bd. II. Sprache und Logik*, Tübingen 1970, 181–200; wiederabgedruckt in der Übersetzung von P. Welsen in: TP, 79–108.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dem Verhältnis, das im Akt des Lesens zum Text geknüpft wird. Dies sei ein Akt der Aneignung der Welt des Textes, ein Akt der Sinn- und schließlich Weltschöpfung in die Richtung, »die durch diese vom Text unterstützte Beziehung der Interpretation angegeben wird« (TP, 107).

Beide Grundrichtungen – Erklären wie Interpretieren – sind gemeinsam konstitutiv für die Beziehung zu Texten; keine Antinomie zwischen ›zwei Kulturen‹ (Charles P. Snow) ist hier angezielt, sondern beide Richtungen zielen auf den Text in seinen unterschiedlichen Schichten und beschreiten einen Weg von der ersten Etappe auf der Textoberfläche zu der zweiten in seinen Tiefenstrukturen (vgl. TP, 99). Entscheidender Ausgangspunkt für die Untersuchung dieser Beziehungsstrukturen, die sich im Text eröffnen, ist dabei die ontologische Frage »Was ist ein Text?« (vgl. TP, 79), und zwar der Text als Instanz der Referenz, die der Text als Schrift darstellt: Referenz, die zwischen Autor, Lesenden und Welt im Medium der Schrift vermittelt. Auch hier finden wir wieder eine prozesshaft gefasste ontologische Struktur: in der Aneignung eines Textes und dem darin angelegten Feld von Möglichkeit und Wirklichkeit, welches der Text im Spiegel seiner historischen Dimension möglicher Aneignungen zwischen Nähe und Distanz unterschiedlicher Epochen und Kulturen markiert, das er für den Akt des Lesens öffnet.[18]

Was nun spezifisch die Funktion der Lektüre eines Textes – als Interpretation – gegenüber dem Verstehen einer fremdpsychischen Instanz im Gespräch wie auch gegenüber der naiv gefassten Beziehung zwischen sprachlichen Zeichen und seelischen Zuständen, die in Zeichen ausgedrückt werden und im Interpretieren zurück zur Intention des Sprechen zu verfolgen sind, ausmacht, zeigt sich darin: Der Lesende nimmt zwar gleichsam die Stelle eines Gesprächspartners im Akt des Sprechens ein, wird dabei jedoch eine vermittelnde

18 »Durch den Ausdruck *Aneignung* werden zwei Eigentümlichkeiten betont. Eines der Ziele jeder Hermeneutik ist es, gegen die kulturelle Distanz anzukämpfen. Dieses Ankämpfen kann sich selbst in rein zeitlichen Begriffen verstehen als Ankämpfen gegen den Abstand der Jahrhunderte oder in eher hermeneutischen Begriffen als Ankämpfen gegen den Abstand hinsichtlich des Sinns selbst, das heißt hinsichtlich des Wertesystems, auf dem der Text errichtet ist. In diesem Sinn bringt die Interpretation ›näher‹, ›gleicht an‹, macht ›gegenwärtig und ähnlich‹, was wirklich bedeutet, *eigen* zu machen, was zunächst *fremd* war« (TP, 99 f.).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Instanz. Vermittelt wird die Abwesenheit des Lesenden beim Schreiben, das eben nicht in direkter Weise dialogisch stattfindet; vermittelt wird ebenso die Abwesenheit des Autors beim Lesen.

Das Feld der (zeitlich und kulturellen) Distanz und der Fremdheit, das Ricœur für diese Aneignungsbeziehung betont, wird gleichsam durch den Lesenden und den Akt des Lesens eröffnet und realisiert; der Lesende tritt in es ein und gibt ihm im Akt des Lesens einen eigenen Wirklichkeitscharakter, liest sich in die fremde Welt des Textes ein. Zugleich tritt jedoch auch der Text selbst in seiner Aktualisierung im Lesen als eine eigene Form der Referenz an die Stelle der dialogischen Beziehung und deren Referenzfunktion in indexikalischen Zeichen.

Text und Lesende stehen nicht in einer symmetrisch-responsiven Beziehung, wenn der Text den Lesenden gegenübertritt; vielmehr »blendet« der Text sowohl Lesenden als auch Autoren »aus«, er »substituiert« einen nicht stattfindenden Dialog (vgl. TP, 81) und schafft damit Raum für die Beziehung der Lektüre: derjenigen des vermittelten Sagens, der Absicht zu sprechen, die jedoch erst und immer wieder neu zum Ausdruck dieses Sinns gebracht werden muss. Dies bedeutet eine »Umwälzung der Beziehungen zwischen Sprache und Welt«, zwischen Sprache und den »unterschiedlich betroffenen Subjektivitäten«, denjenigen des Autors und der Lesenden (TP, 82).

Ricœur greift gleichsam mit dieser ›Ontologie der Substitution‹, die sowohl Trennung als auch Bezug zwischen Abwesendem, Fernem, Anderen, einem Nicht-Sein markiert, die Aporie wieder auf, die er bereits für Platons Ontologie der Ideen feststellte, in denen dieser die Partizipation von Sein und Nicht-Sein in einer dialektischen Matrix zu vermitteln suchte (vgl. BES, 88).[19] Nun appliziert er sie auf die Funktion des Textes und die Aneignungsdynamik im Akt des Lesens: Der Text ist diejenige Instanz, die sich in das Leben von Einzelnem – den konkreten Lesenden – einschreibt, und zwar als »Realisierung« eines Diskurses (TP, 82), die jedoch in der Schwebe eines Imaginären bleibt, eine »Quasi-Welt« (TP, 85) bildet. Die Lektüre, der Akt des Lesens, vollzieht dann erst die Referenz, vollzieht

19 Die auch wieder aufbricht in der mythischen *chora* des *Timaios* und die die Idee des Anderen, des Nicht-Seienden und des Nicht-Intelligiblen exemplifiziert (vgl. BES, 98).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Teilhabe, die in den gesprochenen Äußerungen, die auch Platons von der Sprache her gedachte Ontologie bestimmen, die deiktischen Indexwörter übernehmen, um den Diskurs wieder in der Welt der Lesenden zu verankern.

Die interpretierende Realisierung der Quasi-Welt geht davon aus, dass der Text nicht in sich geschlossen ist, die Öffnung indes erst im Akt des Lesens realisiert wird: Die Beziehung zur Welt, zu einem Diskurs wird neu aufgenommen. Die ontologische Voraussetzung dafür ist, dass »der Text als Schrift eine Lektüre erwartet und verlangt« (TP, 98), selbst also eine Potenz, ein Verlangen nach Aneignung und nach Sinn in sich trägt.[20] »Aneignung« bedeutet, »daß die Interpretation eines Textes sich in der Selbstdeutung eines Subjekts vollendet, das sich von da an besser versteht, anders versteht oder überhaupt erst zu verstehen beginnt« (TP, 99). Es ist dies eine »konkrete Reflexion« (ebd.), die sich in den kulturell formierten, viel- und mehrdeutigen Zeichen eines Textes selbst verstehen will, d.h. ihrerseits dem Verlangen nach Sinn des Textes entspricht: Es bedarf dieser kulturellen Zeichen, es bedarf ihrer Erklärung und deren Interpretation, in Entsprechung zu der *conditio anthropologica*, um in einem möglichen Sinn eine reale Bedeutung zu finden.

Dieses Entsprechungsverhältnis von Text und lesend-interpretierendem und dabei aneignendem Selbst ist Kern der Ricœur'schen hermeneutischen Ontologie auf Basis der Sprache und des ›Sagens‹, das nicht nur über etwas handelt, in das vielmehr ebenso die Weise der Äußerung, das Sagenwollen eingeschrieben ist:[21] »[D]ie gesamte Theorie der Hermeneutik besteht darin, diese Interpretation im Sinne von Aneignung durch die Reihe der Interpretanten [d.i. die geschichtliche Kette der niemals abgeschlossenen Interpretationen, die von einer Interpretationsgemeinschaft hervorgebracht wird] zu vermitteln, die zur Arbeit des Textes an sich selbst gehören. Die

20 Die Intention des Textes ist nicht die Absicht des Autors, nicht das von ihm Erlebte und dann in Zeichen Gefasste, »sondern [das], was der Text will, was er für den sagen will, der seiner Anweisung folgt [...]. Wenn die Intention also Intention des Textes ist, und wenn diese Intention die Richtung ist, die sie für das Denken eröffnet, muß man die Tiefensemantik als einen grundlegend dynamischen Sinn verstehen« (TP, 103).

21 Ricœur verweist hier auf Aristoteles' in *De interpretatione* dargelegtes Modell, demzufolge die Sprache selbst nicht nur auf Dinge referiert, sondern auf die Beziehung zwischen Zeichen und Dingen, d.h. in sich reflexiv ist (vgl. TP, 105).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aneignung verliert dann in dem Maß etwas von ihrer Willkür, in dem sie genau von dem wiederaufgenommen wird, was im Text am Werk, an der Arbeit in Arbeit ist, das heißt, bei der Geburt des Sinnes wirkt. Das Sagen des Hermeneutikers ist ein erneutes Sagen, welches das Sagen des Textes reaktiviert« (TP, 108).

Dieser »hermeneutische Bogen« (ebd.), in dem sich das Verständnis des Textes in einem Selbstverständnis durch »konkrete[] Reflexion« (TP, 99) vollendet, gebiert nun gleichsam mit dem genannten Hermeneutiker eine Existenz: diejenige des Selbst. So heißt es bereits in *Existenz und Hermeneutik*: »Die Zwischenstufe in Richtung auf die Existenz ist die Reflexion, die das Verstehen der Zeichen mit dem Selbstverständnis verknüpft. Dieses Selbst wird uns einen Durchblick auf die Existenz gewähren« (KdI, 38) – auf die Existenz in einer Welt, der Welt eines Werkes, »ein Gefüge von Themen und Äußerungen, das auf unterschiedliche Weise konstruiert werden kann. Das Verhältnis zwischen Teil und Ganzem ist sogar ein unausweichlich zirkuläres Verhältnis« – gleich einem Individuum, einem Lebewesen.[22]

Ontologisch ist dies gleichsam, insofern dieses Verstehen nicht nur Erkenntnisleistung eines Subjektes – eines *Cogito*, eines Bewusstseins – darstellt, sondern eine Beziehung ist, die ›Seinsweisen‹, neue ›Lebensformen‹ entdeckt: Der Text, der Diskurs, die Welt, die sprachlich verfasst ist, begreift die Lebensform des Interpretierenden ein – und dieser begreift in seinem interpretativen Seinsverhältnis wiederum die Welt. Der hermeneutische Zirkel »wird von einer subjektivistischen Ebene auf eine ontologische verlagert: Der Zirkel besteht zwischen meiner Seinsweise – jenseits der Kenntnis, die ich davon haben kann – und der Weise, die vom Text als Welt des Werkes eröffnet und entdeckt wird« (TP, 130). Text und Welt stehen in der Beziehung der *Mimesis* – der Aneignung und ineins damit der Darstellung –, die zugleich Herstellung und Schöpfung ist – so Ricœur hier in Rekurs auf Aristoteles –, nun jedoch nicht mehr im Sinne einer *analogia entis*, wie er dies in der frühen Vorlesung für die präsumtive Einheit einer Ontologie festgestellt hatte, die zwar Einzeldinge, nicht jedoch Individuen konzipieren könne, sondern im Sinne einer vermittelnden – mimetischen – Hervorbringung von

22 P. Ricœur, *Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik*, in: TP, 109–134, hier: 124.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Welt durch eine hermeneutisch verfasste Existenz und deren Seinsakte.

Grundlage dieser Seinsakte ist deren reflexive Selbstvermitteltheit in der Bezeugung: »Reflexion [kann] nur die Aneignung unseres Existenzaktes sein vermittels einer Kritik, die sich mit den Werken und Handlungen befaßt, welche die Zeichen dieses Existenzaktes sind. Die Reflexion ist demnach eine Kritik, doch nicht im kantischen Sinne einer Rechtfertigung der Wissenschaft und der Pflicht, sondern in dem Sinn, daß das *Cogito* nur auf dem Umweg einer Entschlüsselungsarbeit, die sich auf die Denkmale des Lebens anwendet, wiedererobert werden kann. Die Reflexion ist die Aneignung unseres Strebens nach Existenz und unseres Wunsches nach Sein durch die Werke hindurch, die dieses Streben und diesen Wunsch bezeugen« (KdI, 39 f.). Nicht allein die Werke, sondern auch diejenigen, die sich interpretierend-aneignend in sie einschreiben, ihnen Sprache geben, mit und zu ihnen als Handelnde wie auch Erleidende in Erscheinung treten, bezeugen diesen Wunsch, so gerade in ihrer Lebensgeschichte, die sie *leben* und *erleben*.

Der Frage-Antwort-Charakter dieses Bestimmungsversuchs ist nicht nur analytischer Natur, sondern zielt auf den responsiven Charakter der Zuschreibung und Selbstbezeugung von Identität: Wer in der Frage steht, auf eine Rechenschaft seiner selbst hin angesprochen wird, antwortet nicht nur über einen Sachverhalt, sondern bezeugt die eigene Existenz in der Antwort darauf, selbst in einer Lüge. Er bezeugt sich als Person, über die man spricht, die man bezeichnet, die Person, die handelt und erleidet und darin Veranderung in der Zeit erfährt, die eine Geschichte ist und hat, die schließlich dazu »fähig ist, sich selbst zu bezeichnen, indem [sie] die Welt bezeichne[n]« (SaA, 141).

Doch wer *ist* nun dieses Selbst, das durch ein reflexives Pronomen markiert wird? »Die Frage der Selbstheit« und nach deren ontologischen Implikationen zielt darauf, »[w]elche Seinsweise das Selbst, welche Art Seiendes oder Entität [es ist]« (SaA, 359). Eine Ontologie des Selbst zeigt sich nicht nur in einer Dialektik von widerstreitenden Interpretationen, die sich in reichen Symbolen – mit einer guten Ambiguität bzw. Mehrdeutigkeit – äußert;[23] sie zeigt sich auch in

23 »Nur eine durch die symbolischen Gestaltungen bereicherte Hermeneutik vermag zu zeigen, daß die verschiedenen Modalitäten der Existenz einer einheitli-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Dialektik der ›großen Kategorien‹ von Selbst und Anderem. Als Symbol *par excellence* fungiert das Selbst, das nun abschließend über das Ricœur'sche Spätwerk in diesen ontologischen Kontext eingeschrieben werden soll.

5. Das Selbst als Angelpunkt der Bezeugung

Ricœur entwickelt seine Konzeption des Selbst als eines Anderen bekanntlich entlang zweier Aspekte von Identität: Identität als Gleichheit (*idem*- Identität) und Selbstheit (*ipse*-Identität). Zusammen spielen diese beiden Perspektiven eine Rolle bei der Konstituierung, der Entwicklung und Erhaltung der Identität über die Zeit, aber auch im Ausdruck einer Person in ihrer Geschichte – mit und gegen das, was sie tut und was ihr widerfährt, im Wechselspiel von Handeln und Leiden – und ihrer Zurechenbarkeit, ihrer Verantwortlichkeit.

Beide Aspekte der Identität können einander überblenden: auf einer analytischen Ebene dadurch, dass unser Verständnis die beiden nicht ausreichend voneinander unterscheidet und wir uns bei der Zuschreibung numerischer Identität immer schon implizit auf unterschiedlichen Ebenen bewegen – so, wenn wir Einzigkeit nur im Gegensatz zu Vielheit und qualitativer Identität, Bestimmtheit nur im Gegensatz zu Kontingenz konzipieren können; zum anderen beruht dies in der Sache der ontologischen Konstitution des Selbst, da beide Aspekte der Identität begründen, wie und vor allem wer ein Selbst ist: Selbstheit drängt in den Vordergrund mit »der Frage nach der *Beständigkeit in der Zeit*«; erst dann konfrontieren sich die beiden Auffassungen von Identität in einem bedeutsamen Sinne (SaA, 144), insbesondere dann, wenn Zweifel im Zeitabstand einer gegenwärtigen Wahrnehmung und einer früheren Erinnerung wachsen.

Bloße Ähnlichkeit ist kein hinreichendes Kriterium für Identität. Eine dritte Komponente muss hinzukommen: die »*ununterbrochene Kontinuität* nämlich zwischen dem ersten und letzten Entwicklungsstadium dessen, was wir für dasselbe Individuum halten« (SaA, 145).

---

chen Problematik zugehören. Letztlich sind es doch die reichhaltigsten Symbole selbst, die diesen vielfältigen Interpretationen eine Einheit sichern« (KdI, 47).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wir bedürfen eines Kriteriums für die Beständigkeit in der Zeit, für diese Kontinuität, die mehr ist als numerische oder zugeschriebene qualitative Identität, die vielmehr bezeugt wird trotz oder wegen Veränderung und Entwicklung. Ricœur hält hier fest, dass gerade dieser relational-ontologische Aspekt dem antiken Substanzbegriff fehlt und dass er erst durch Kants Kategorie der Substanz als Bedingung der Möglichkeit, Wandel denken zu können, als Kriterium für ein solches Selbst, das sich ›verandern‹ kann, zugänglich wird (vgl. SaA, 146 f.)

Ricœur fasst sein Fragen nach einer Neubestimmung des ontologischen Charakters von Selbstheit – ausgedrückt in der existenziellen Frage »Wer bin ich?«, die nicht nur auf die Was-Frage der platonischen Definitionen eines Besonderen durch ein Allgemeines zurückführt – unter dem Aspekt der Beständigkeit in der Zeit nun so: »Impliziert die Selbstheit des Selbst eine Form der Beständigkeit in der Zeit, die sich nicht auf die Bestimmung eines *Substrates* (selbst noch in der relationalen Bedeutung, die Kant der Kategorie der Substanz zuschreibt) reduzieren läßt; kurzum: Impliziert sie eine Form der Beständigkeit in der Zeit die nicht bloß das Schema der Kategorie der Substanz darstellt?« (SaA, 147.)

In der zehnten – *Das Selbst als ein Anderer* abschließenden – Abhandlung sondiert Ricœur unter der Fragestellung »Auf dem Weg zu welcher Ontologie?« die ontologischen Implikationen seiner Hermeneutik des Selbst, die über dieses Schema der Substanz hinausgehen: Die Bestimmung der Selbstheit über ihren Kontrast zur Selbigkeit und über ihr dialektisches Verhältnis zur Andersheit, sowie die Frage nach dem Selbst unter den Aspekten des sprechenden, des handelnden, des sich erzählenden Selbst und des Selbst, dem diese Akte zurechenbar sind, führt Ricœur zu der »Vielfältigkeit der Bedeutungen des Seins« in der Frage nach der Seinsart dieses Selbst: und zwar dann wiederum zu »der von Platon und Aristoteles ererbten vieldeutigen Auffassung des Seins« (SaA, 358). Selbstheit bedarf in ihrer Beständigkeit in der Zeit, im Trauen und Vertrauen, in der Weise der Selbstheit zu existieren, einer Kategorie, die dem Bezeugen des Handelns – des handelnden Menschen in der diskordanten Konkordanz seiner Lebensgeschichte – eine analogische Einheit ermöglicht.

Diese Einheit wird an Aristoteles' Ontologie des Akts und der Potenz zurückgebunden; Ricœur führt hier wiederum die sich bei

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aristoteles zeigenden Aporien bzw. »Zweideutigkeiten« (SaA, 371) an, die er bereits in der Straßburger Vorlesung behandelt hatte: die unzureichende Vermittlung dieser Ontologie mit derjenigen der Substanz, die Aufsplitterung der Anwendungsbereiche der Meta-Kategorie des Aktes – für die Physik der Bewegung und für die Kosmotheologie der Ruhe –, die schwerlich in eine analogische Einheit gebracht werden können, sondern vielmehr in einem Primat des Aktes enden; schließlich dann die Problematik, wie sich gerade das menschliche Handeln, dem Aristoteles eine paradigmatische Bedeutung für das Verständnis von Akt und Potenz zuschreibt, mit dem Leitmodell des unbewegten Bewegers in Bezug setzen lässt, ohne dabei den Charakter der Existenz eines handelnden Menschen aufzugeben (vgl. SaA, 370).

Ricœur greift nun hier in *Das Selbst als ein Anderer* gerade die letzte Aporie auf, um ihr eine Schlüsselstelle zuzuweisen: Menschliches Handeln – die *praxis* – ist als ontologisches Leitmodell der *energeia-dynamis*-Kategorie zugleich zentral und dezentriert; gerade dies zeichnet seinen ontologischen Stellenwert aus: *Energeia* und *dynamis* verweisen »auf einen *zugleich potenzhaften und wirklichen Seinsgrund* […], von dem sich das menschliche Handeln *abhebt*« (SaA, 372). Erst aus dem menschlichen Handeln, von dem gesagt werden kann, dass es unter dem Vermögen und der Verwirklichung *zugleich* steht, wie Aristoteles dies für die in sich vollendeten Tätigkeiten festhält – den intransitiven wie Sehen, Denken und Leben[24] –, wird eine Ontologie von Akt und Potenz lesbar. Zugleich hat diese auch weitere andere Anwendungsgebiete – wie die Fundierung von Bewegung in einer Ordnung, die von der Potenz auf den Akt hin aufgebaut ist, in der die metaphysische Dignität eines unbewegten Bewegers, der sich als reiner Akt gegenüber der Potenz auszeichnet, diese Ordnung stützt. Dieses »scheinbares Paradox« verweist eben auf einen Grund, für den beides – Akt und Potenz – zugleich konstitutiv sein müssen. »Mit anderen Worten: wenn eine Ontologie der Selbstheit möglich ist, dann in Verbindung mit einem *Grund*, von

24 Vgl. Met. IX 1048 b 22 zu den *praxeis*, die ihr Ziel in sich selbst enthalten: »So kann man wohl sagen: er sieht und hat zugleich (immer schon) gesehen, er überlegt und hat zugleich (immer schon) überlegt, erdenkt und hat zugleich (immer schon) gedacht, […] er lebt und hat gelebt« (Aristoteles, *Metaphysik*, Hamburg 1984, 119).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dem aus gesagt werden kann, daß das Selbst ein *handelndes* ist« (SaA, 372).

Für die Wiederaneignung der aristotelischen Ontologie durch die Phänomenologie des Selbst greift Ricœur probeweise auf Heideggers Ansatz der ontologischen Priorisierung der Potenz in der Sorgestruktur des menschlichen Daseins zurück, in der er jedoch gerade eine Hegemonietendenz am Werke sieht, die die Pluralität der aristotelischen Tätigkeitsformen von *theoria, poiesis* und *praxis* zugunsten des Handelns eliminiert (vgl. SaA, 377). Heidegger konzipiere das menschliche Dasein allein als In-der-Welt-*sein*, leiste jedoch nicht die Dezentrierung auf die Ricœur abzielt: Muss doch das ontologische Verständnis von Handeln *vermittelt* sein durch eine Abhebung von anderen Tätigkeitsformen. Heidegger errichtet hingegen seine Ontologie der Selbstheit auf einem unmittelbaren Abhängigkeitsverhältnis zwischen der Selbstheit und ihrer Seinsweise, in der es diesem Sein um sein eignes Sein geht. Selbstheit wird so zur Existenzialie, zu einer Seinskategorie, ohne den Umweg der Reflexion – ein Vorwurf, den Ricœur Heidegger grundlegend auch in *Existenz und Hermeneutik* dahingehend macht, das Seins- und Selbstverständnis des Daseins mehr zu setzen als aus seiner Praxis her zu begründen und insofern den »kurzen Weg« einer Ontologie des Verstehens zu nehmen (KdI, 33).

Dagegen sieht Ricœur in Spinozas *conatus* als Konzept des Lebens eine Schlüsselstelle, die dieses reflexive Abheben einer Selbstheit von einem Grund, der nicht in ihr selbst liegt, auf den sie sich jedoch bezieht und ihn dadurch bezeugt und aneignet, ontologisch an die aristotelische Konzeption rückbindet: Der *conatus* firmiert als Produktivität des Lebens und steht als Produktivität nicht dem Akt im Sinne von Verwirklichung entgegen, sondern ist selbst akthaft; ihn drückt jegliches Leben in unterschiedlicher Potenz aus. Es sei zwar am Menschen diese »Seinsmächtigkeit« aller Dinge (SaA, 382) am deutlichsten ablesbar, doch teile er mit allem anderen Lebendigen diesen Ausdruck des Lebens bis hin zum Leben Gottes: Der *conatus* als Leben hat hier Vorrang gegenüber dem Bewusstsein, wird als mächtiger und zugleich wirklicher Grund als *essentia actuosa* (ebd.), die Instanz, von der sich selbst verstehendes Leben abheben und sich dadurch bezeugen kann.

Fundamentaler als diese ontologische Bindung und auch als der Kontrast von Selbigkeit und Selbstheit ist für Ricœur indes die Ka-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tegorie der Andersheit auf dem Weg der ontologischen Vergewisserung über das Selbst. Andersheit kommt nicht von außen auf die Selbstheit zu, sondern leistet in ihr selbst den beständigen Anstoß der Vermittlung, um einer solipsistische Verstrickung oder Zentrierung entgegenzuwirken (vgl. SaA, 382): »Wie aber soll man der Arbeit der Andersheit im Zentrum der Selbstheit Rechnung tragen? Hier erweist sich das Spiel zwischen den beiden Diskursebenen (der phänomenologischen und der ontologischen) als am fruchtbarsten [...]. Um unser Vokabular zu bestimmen, wollen wir festhalten, daß die *phänomenologische* Entsprechung zur Meta-Kategorie der Andersheit in der Varietät der Passivitätserfahrungen besteht, die auf vielfache Weise mit dem menschlichen Handeln verschlungen sind« (SaA, 383). Gerade die Passivität wird zur Bezeugung der Andersheit selbst und »verbietet« (ebd.) dem Selbst, die ontologische Stellung eines Grundes einzunehmen. Sie bleibt im Sinne eines gebrochenen *Cogito* auch gebrochene Bezeugung, die sich nicht in einem einzigen Grundzug des Selbst, sondern immer nur in disparaten Erfahrungen zeigt.

Ricœur schlägt einen »Dreifuß« dieser disparaten Erfahrungen von Passivität vor: die Passivität des Eigenleibes; diejenige im Verhältnis des Selbst zum Fremden, der Andersheit in der intersubjektiven Beziehung; schließlich die Passivität des Selbstverhältnisses im Gewissen. Durch diese Dreifalt soll der Komplexität der Meta-Kategorie der Andersheit, der Polyvalenz von Sein, Rechnung getragen werden; Ricœur geht wiederum auch hier so vor, diese drei Aspekte in einer Bezeugung des ›Ich bin‹ zusammenzuführen: Handeln wird mit der Widerständigkeit einer Erfahrung verklammert, aus dieser Passivitätserfahrung ergibt sich eine Veranderung des Selbst, die in der Erfahrung bezeugt wird.

Die Entdeckung des Leibkörpers als phänomenologisch-ontologische Kategorie exemplifiziert Ricœur anhand von Maine de Birans Konzeption der Passivität der leiblichen Erfahrung von Widerständigkeit der Außendinge, wodurch »Intimität des Ich und Exteriorität der Welt vermittelt werden« und die eigene Existenz wie auch die der Welt die größte Gewissheit erhält (SaA, 388). Die Problematik, den eigenen Leib als verandert zu erfahren, führt er über den Husserl'schen Leitfaden der leiblichen Konstitution anhand der Erfahrung des »ersten Fremden«, des *alter ego*, weiter; daran schließt sich die Problematik der phänomenologischen Reduktion einer Egologie

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

an, in der der Andere immer nur als anderes Ich, nicht jedoch als Selbst eines Anderen konzipiert wird (SaA, 392).

Dies leitet über zur zweiten Bedeutung der Andersheit als Passivitätserfahrung in der Andersheit des Anderen: zu einer zweiten Weise der hermeneutischen Vermittlung der Dialektik von Selben und Anderem, in der bezeugt wird, »daß hier das Andere nicht nur das Gegenstück des Selben bildet, sondern zu seiner innersten Sinnkonstitution dazugehört« (SaA, 395), und zwar insofern, als sich erst in der Affektion durch Andere(s) das Selbst erkennt. War diese Dialektik bereits exemplarisch über die narrative Konstitution des Selbst in vorherigen Kapiteln von *Das Selbst als ein Anderer* aufgezeigt worden, jedoch unter den Prämissen einer Hermeneutik der Selbstkonstitution, so führt die ontologische Auseinandersetzung Ricœur hier nun auf die Frage der Konzeption des Anderen im Spannungsfeld der Husserl'schen und Levinas'schen Diskussion der Gegebenheitsweise des Anderen.

Er wiederholt hier gleichsam die Figur, die er für den ersten Aspekt in der Aneignung der aristotelischen Ontologie entwickelt hatte: eine Aporie im Denken des Anderen als grundlegend für die ontologische Konstitution des Anderen aufzuzeigen, in der es um einen Austausch, eine Wechselseitigkeit in der Beziehung von Selbst und Anderem, einer Stellvertretung des einen durch den anderen und nicht den Ausgang von einer absoluten Setzung – gleichgültig, ob des *Ego* oder des *Alter* – geht. Diese Vermittlung verläuft über eine Reflexion zweier Perspektiven bzw. Register der Gewissheit der Existenz von Andersheit, die nicht aufeinander reduziert werden können, jedoch aufeinander verwiesen sind und sich in ihrer Differenz wie Angewiesenheit bezeugen, in der Wechselseitigkeit, in der sie vom Selbst übernommen werden, wiederum dieses bezeugen: Diese sind das Erkenntnisregister einerseits, die Begründung des Wissens um den Anderen, und das ethische Register andererseits, die Begründung der Unantastbarkeit der Existenz des Anderen.

»Diese Konfrontation zwischen E. Husserl und E. Levinas deutet darauf hin, daß kein Widerspruch darin liegt, die Bewegung des Selben auf das Andere und die des Anderen auf das Selbe hin für dialektisch komplementär zu halten. Die beiden Bewegungen heben sich nicht gegenseitig auf, insofern sich die eine in der gnoseologischen Dimension der Bedeutung und die andere in der ethischen Dimension der Aufforderung entfaltet« (SaA, 409). Erst dieser sach-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

liche Bezug der Dialektik der beiden Register führen dann schließlich zum dritten Fuß der Passivität, insofern die Verantwortung, die im ethischen Register bezeugt wird, und das Vermögen der Selbstbezeichnung als ein Ich, das sich in Beziehung zu anderem erkennt, darauf verweisen, was im Versprechen schon für die Bezeugung des Selbst hermeneutisch vorweggenommen war: »Wenn nicht ein Anderer auf mich zählen würde, wäre ich dann imstande, mein Wort zu halten, mich aufrechtzuerhalten?« (Ebd.)

Ricœur entwickelt hier die Dialektik von Selbstheit und Andersheit anhand von drei Herausforderungen der Fragen, wie sich das Gewissen zeigt und wer hier spricht und bezeugt als ein Anderer *des* Selbst oder *im* Selbst: Zum einen anhand der Begrifflichkeit des guten und des schlechten Gewissens, in der sich die Bezeugung der Selbstheit in der »Ausübung eines *Verdachtes*« vollzieht; zweitens anhand der Konzeption einer nicht-moralischen Fassung des Gewissens und der Problematik, Phänomene wie Aufforderung oder Schuld zu bezeugen; schließlich drittens anhand der ontologischen Herausforderung, wie sich im Gewissen die Andersheit in der Selbstheit zeigt. (Käme dem Gewissen dann nicht die Rolle eines Dritten zwischen den großen Gattungen von Selbstheit und Andersheit zu? Vgl. SaA, 410.)

Die Aporetik liegt hier in der schwer zu konzeptualisierenden Asymmetrie der sprechenden und angesprochenen Instanz, die sich im Gewissen auftut: Es bedarf dieser Asymmetrie, um die Passivitätserfahrung zu gewährleisten, damit der Ruf durch das Gewissen überhaupt gehört wird und affektive Kraft gewinnt. Das Rufende darf nicht *gleich* dem Hörenden sein, muss einen Bedeutungsüberschuss haben, über den sich Passivität erst erfahren lässt und der in der Antwort bezeugt werden muss.

Der Verdacht, der mit dem Auseinandertreten eines guten und schlechten Gewissens auf dem Feld der Selbstheit anhebt, wird von Ricœur mit Bezug auf Hegels und Nietzsches Kritik an einer Missdeutung des Gewissens diskutiert, die beide die Unauflösbarkeit des Verdachts nahelegen. »Gewissen sei gleichbedeutend mit ›schlechtem Gewissen‹«: Und die »schlechteste Weise, diese Gleichsetzung aufzubrechen, bestünde in einer Berufung auf das gute statt auf das schlechte Gewissen« (SaA, 417).

Führt der Weg aus der Aporie dann zu einem im Sinne Heideggers nicht-moralisch verstandenen Gewissen, das lediglich eine

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schuld gegenüber sich selbst bezeugt, sich entschlossen und überzeugt zur Eigentlichkeit zu bekennen (vgl. SaA, 420)? Für Ricœur kann Heidegger in diesem Punkt nicht das letzte Wort haben. Vielmehr wiederholt er hier die bereits vorgebrachte Kritik an Heidegger, den kurzen Weg einer vorschnellen Ontologisierung der Schuld zuungunsten ihrer ethischen Bedeutung einzuschlagen.

Zwischen Ethik und Überzeugung als Antipoden der beiden ersten Herausforderungen tritt die Moralität in Gestalt der Andersheit: Moralität in der Gestalt des Willens, gut zu leben, mit den Anderen und für sie, in gerechten Institutionen (ebd.). Und hier muss zum Wunsch nach einem guten Leben und zur praktischen Überzeugung das moralische Situationsurteil treten, das Konflikte zwischen unterschiedlichen Pflichten unterscheidet und sie einer Prüfung unterzieht, und zwar sowohl am Maßstab guten Lebens als auch am Maßstab der Achtung des und der Anderen angesichts von Gerechtigkeit ausgerichtet. In der Antwort auf diesen Aufruf an mich Stellung zu beziehen, bin ich aufgefordert, mich selbst zu bezeugen. Die Aufforderung zur Bezeugung fungiert als Andersheit.

Doch wie ›*ist*‹ nun diese Andersheit? Doch nur als eine ontologisierte Andersheit im Sinne der Unheimlichkeit, der Fremdheitserfahrung in der Widerständigkeit des Leibes – oder doch als der andere Mensch (*autrui*) im Sinne des absoluten Anderen? Nicht Husserl und Levinas, sondern Heidegger und Levinas als aporetische Gesprächspartner werden nun hier von Ricœur um eine dritte Modalität der Andersheit gruppiert: um »*das Aufgefordertsein als Struktur der Selbstheit*« (SaA, 425).

Aufforderung und Bezeugung bilden eine dialektische Bewegung. Das Aufgefordertsein hat Bedeutung nur dann, wenn es mit einer Selbstaffizierung und der Selbstbezeugung verbunden bleibt, und die Selbstbezeugung hat Bedeutung nur, wenn sie aufgefordert wird und darin ihre passive Fundierung hat. Ricœur beendet hier nun den Weg zu einer im Bezeugen der Andersheit aporetisch – offen – verbleibenden Ontologie, einer »zerstreuten« Ontologie. Was aufgegeben bleibt, ist, »[d]ie Modalität der *Andersheit* in ihrer irreduziblen Spezifität anzuerkennen« (SaA, 426): In ihrer Passivitätserfahrung, in der sie sich zeigt (nicht als *der, die* oder *das* Andere in einem ontologischen Register, sondern als Passivität des Bewusstseins in der Erfahrung affiziert zu werden auf der phänomenologischen Ebene),

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

entspricht sie der Andersheit im Sinne einer ontologischen Metakategorie.

Auf dem Weg zu welcher Ontologie? Einer Ontologie der Entsprechung, einer *analogia entis*? Oder vielmehr einer Ontologie konzipiert im Zeichen der Responsivität zu den Fragestellungen der ontologischen Tradition? – Die Erfahrung der Passivität – als Dreifuß – bleibt zerstreut, lässt sich nicht sammeln in einem *logos*. Jedoch, so Ricœur im sokratischen Tonfall der Ironie: »Diese Zerstreuung scheint mir letzten Endes der Idee der Andersheit selbst angemessen zu sein. Nur eine Rede, die anders ist als sie selbst – so würde ich in einem Plagiat des *Parmenides* [...] sagen – wird der Meta-Kategorie der Andersheit angemessen sein. Andernfalls hebt die Andersheit sich auf, indem sie das Selbe wie sie selbst wird...« (ebd.). Die Zerstreuung bleibt Aufgabe für jede Ontologie, bleibt Aufforderung für ihre Aneignung, für das Verstehen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Peter Penner

Menschliche Subjektivität im Horizont einer Ontologie der Gelassenheit

Zu Ricœurs Hermeneutik des Selbst

1. Anfragen an Paul Ricœur (1675) | 1.1 Die »Hermeneutik des Selbst« (1675) | 1.2 Ricœurs Handlungsbegriff (1678) | 1.3 Aporien im Verhältnis von Subjektivität und Alterität (1682) | 2. Das Konzept der Gelassenheit (1689) | 2.1 Das Modell der Gelassenheit im Aufriss (1689) | 2.2 Der Ausgangspunkt: Subjektivität in Abhängigkeit (1694) | 2.3 Subjektivität als Tat (1698) | 2.4 Die Geben-Empfangen-Dialektik (1701) | 2.5 Das Wesen der Gelassenheit (1706) | 2.6 Die Funktion der Gelassenheit (1711) | 3. Der Rahmen der Ontologie (1714) | 3.1 Zur Notwendigkeit der Ontologie (1714) | 3.2 Selbstand und Relation (1719) | 3.3 Die Figur einer exzentrischen Ontologie (1722)

1. Anfragen an Paul Ricœur

1.1 Die »Hermeneutik des Selbst«

Das Stichwort der »Hermeneutik des Selbst«[1] kann als Schlüsselbegriff zur Beschreibung eines großen Feldes der Philosophie von Ricœur insgesamt gelten. Es fasst ganz unterschiedliche Facetten und Aspekte seiner ontologischen, phänomenologischen und hermeneutischen Analysen zusammen. Ich nehme es hier in einem engeren Sinne als Ausdruck für die Suche nach der Bedeutung dessen, was Ricœur unter Subjektivität versteht. Dabei beziehe ich mich relativ strikt auf die Konzeption, wie sie Ricœur in seinem Werk *Das Selbst als ein Anderer* entwickelt hat. Im Hintergrund einer solchen Bestimmung von Subjektivität spielt immer der Anspruch eine ganz entscheidende Rolle, dass die Bestimmung dessen, was Subjektivität heißt, einen Beitrag zu einer Antwort auf eine der klassischen Fragen in der Philosophie leisten soll: Was ist der Mensch?

1 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, 26 [=SaA].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Bezeichnung der »Hermeneutik des Selbst« ist ein Ausdruck, mit dem Ricœur seinen eigenen Denkweg zu beschreiben sucht. Dabei unternimmt es Ricœur, den Ausgangspunkt des Selbst in drei Dimensionen zu erschließen. Es geht erstens um das Thema des Selbst in seinem Bezug auf das Sein, zweitens um das Thema des Selbst in seinem Bezug auf sich selbst, d.h. auf die Identität des Selbst, und drittens um das Thema des Selbst in seinem Bezug auf die Andersheit, d.h. auf die Alterität des Selbst. Ricœurs Motiv zu einer Hermeneutik des Selbst liegt darin, »es dem Selbst zu verbieten, die Stelle des Grundes einzunehmen« (SaA, 383). Anders ausgedrückt, Ricœur wendet sich damit gegen die Annahme eines ontologischen Systems mit einer absoluten Subjektivität als Mittelpunkt, wie es beispielsweise Hegel einforderte mit seinem Vorschlag, »das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken«.[2] Im Unterschied dazu spricht sich Ricœur für eine Auffassung aus, in welcher das existentielle Moment sein Recht behält, weil es, bildlich gesprochen, das Auge darstellt, von dem her alle Vermittlungen erst ihre Bedeutung erhalten. Ricœur optiert für ein Zueinander von Denken und Existieren: »Die Frage nach der menschlichen Existenz bedeutet nicht den Tod der Sprache und der Logik; im Gegenteil, sie erfordert einen Zuwachs an Klarheit und Schärfe. Die Frage: Was bedeutet das, zu existieren? kann nicht von dieser anderen Frage losgelöst werden: Was bedeutet das, zu denken? Die Philosophie lebt aus der Einheit dieser beiden Fragen und stirbt an ihrer Trennung.«[3]

Ricœurs Hermeneutik des Selbst nimmt ihren Weg über eine indirekte Erschließung des Selbst. Dabei stellt Ricœur in epistemologischer Hinsicht den Begriff der Bezeugung in den Mittelpunkt seines Entwurfes. Der zentrale Satz dazu lautet: »Die Bezeugung […] ist das Gegenteil des Verdachts« (SaA, 365). In seiner Zeugenschaft ist das Selbst aufgefordert, für die Wahrheit einzutreten. Mit dem Begriff der Bezeugung übernimmt Ricœur die Geltung des Anspruchs auf Wahrheit insofern, als in der Hermeneutik des Selbst eine Orientierung auf Wahrheit hin unterstellt wird. Eine solche Orientierung auf Wahrheit hin unterliegt aber nicht einem Anspruch auf Letzt-

2 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M. [4]1980, 23.

3 P. Ricœur, *Philosophieren nach Kierkegaard* [1963], in: M. Theunissen, W. Greve (Hg.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards,* Frankfurt/M. 1979, 579–597, hier: 597.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

begründung. Insofern bleibt zwar eine »Schwäche der Bezeugung gegenüber jedem Anspruch auf Letztbegründung« zu konstatieren, denn es gibt keinen wahren Zeugen ohne einen falschen Zeugen (vgl. dazu: SaA, 33 f.). Die Gefahr des Irrtums ist stets gegeben, und die Ambivalenzen des Denkens sind nur approximativ auflösbar, immerhin sind sie das. Ohne diese Schwäche der Bezeugung aber würden alle Theorieformen einem ontologischen Anspruch untergeordnet, welcher ja seinerseits auch immer schon geschichtlichem Wandel ausgesetzt ist. Dass auf der anderen Seite ontologische Theorieformen dennoch ihre Berechtigung haben, hat seinen Grund darin, dass es in allen Antworten auf die Frage nach der Bestimmung der Subjektivität immer auch um die Frage geht, was wir für wirklich halten. Die Pointe eines ontologischen Zugangs liegt darin, die systematische Dimension der Beziehungen des Selbst zur Andersheit, zur Welt, zum Sein im Sinne eines Entwurfes zu erschließen. Es geht hier um die Bezeugung als Existenzvollzug, denn nach Ricœur »[...] ist die Bezeugung die Sicherheit – das Trauen und das Vertrauen –, in der Weise der Selbstheit zu existieren« (SaA, 365).

Die in der Hermeneutik des Selbst gegebene ontologische Erschließung des Selbst im Durchgang durch die Dialektik von Selbstheit und Selbigkeit einerseits sowie von Selbstheit und Andersheit andererseits mündet bei Ricœur in einen Begriff der Tat. Dieser Handlungsbegriff bildet das zentrale Element in seiner Bestimmung von Subjektivität und damit letztlich auch in den Antworten, welche die Hermeneutik des Selbst liefert. Der Darstellung dieses Handlungsbegriffes ist das zweite Kapitel meiner direkten Auseinandersetzung mit Ricœur gewidmet. Ich beschließe diese Auseinandersetzung im dritten Kapitel mit einer Reflexion auf die Differenzen, welche den Ricœur'schen Begriff von Subjektivität gegenüber dem Ansatz von Emmanuel Levinas kennzeichnen. Ausgehend von diesem direkten Bezug auf Ricœurs Hermeneutik des Selbst werde ich im weiteren Verlauf dieses Aufsatzes den bei Ricœur festgestellten Aporien im Verhältnis von Subjektivität und Alterität über den Ausweg eines Konzepts von Gelassenheit zu entkommen versuchen.[4] Dabei dient das Konzept der Gelassenheit als Titel für eine ontologi-

4 Vgl. P. Penner, *Versuch über Gelassenheit*, *Postcartesianische Meditationen*, Baden-Baden 2022.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sche Theorie des Verzichts auf Selbstbehauptung, welche wiederum abschließend in einem ontologischen Rahmen verortet wird.

Weil es in einem solchen Konzept von Gelassenheit um eine philosophische Theorie zur Bestimmung des Wesens des Menschen in seinem Verhältnis zur Wirklichkeit geht, handelt es sich um eine ontologische Theorie. Das entscheidende Merkmal dieses Ansatzes folgt der Auffassung, dass das Sein des Menschen in der Tat liege. Die Tat wiederum artikuliert sich zwiefältig als Sorge und Gelassenheit. Diese doppelte Bestimmtheit der Tat lässt sich ihrerseits davon ableiten, dass sich das Selbst des Menschen in einer Abhängigkeit vom Sein vorfindet, welche bewirkt, dass es in der Subjektivität eine Geben-Empfangen-Dialektik gibt. Eine solche ontologische Handlungstheorie beruht letztlich auf der Einsicht, der Levinas Ausdruck verliehen hat, wenn er mit seiner Bestimmung von Alterität der Subjektivität eine Grenze gezogen hat. Weil der Mensch in seiner Abhängigkeit immer zugleich als Geber und Empfänger auftritt, ist Tun Produktivität und Rezeptivität zugleich, beides aber sind Formen von Aktivität, also Ausdruck eines Wollens, allerdings auf je unterschiedliche Art und Weise. Wie die Produktivität gekennzeichnet ist durch das Streben, so die Rezeptivität durch das Lassen. In diesem Sinne muss man deshalb zwingend von einer dialogischen Struktur der Subjektivität sprechen.

1.2 Ricœurs Handlungsbegriff

Um den Ricœur'schen Handlungsbegriff rekonstruieren zu können, empfiehlt es sich, zuerst den Ort zu bestimmen, den dieser Handlungsbegriff in Ricœurs Hermeneutik einnimmt. Dem Handlungsbegriff kommt insofern eine zentrale Rolle zu, als das Selbst der »Hermeneutik des Selbst« ein Selbst in einem Kontext ist, welcher in und aus Handlungszusammenhängen existiert. Die Einheit von Selbstheit und Sein wird durch das Handeln hergestellt. Oder, andersherum ausgedrückt, das Handeln bezeichnet die »Schaltstelle« (SaA, 380) zwischen Selbst und Sein. Für Ricœur sind nun mehrere Kandidaten denkbar, welche die Rolle des Handlungsbegriffes besetzen könnten. Diese sind zum einen der Begriff der Praxis bei Aristoteles, dann der Begriff der Sorge bei Heidegger und der Begriff des *conatus* von Spinoza.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nach Ricœur sieht Aristoteles Praxis als Ausdruck für den Vollzug des Daseins. Aristoteles wendet sich damit gegen den platonischen Vorrang der Theorie und optiert für den Lebensvollzug als Ausgangspunkt. Ein solcher Praxisbegriff vertritt die Seite des gesellschaftlichen oder gemeinschaftlichen Lebens, abgegrenzt gegen die Schau der Theorie und das Machen der Poiesis. Mit der Poiesis und im Unterschied zur Theorie verbindet Praxis das Merkmal des Tätigseins, mit der Theorie und gegen die Poiesis verbindet Praxis das Merkmal des intrinsischen Charakters ihres Zieles. Die Verwirklichung des gesellschaftlichen Lebens stellt einen Wert an sich dar und damit nichts, was erst nach oder hinter diesem Vollzug zu erreichen wäre. Der Handlungsbegriff der Praxis ist für Aristoteles sozusagen ein *Primus inter Pares*, welcher unser verstehendes Denken erdet.

Ontologisch gesehen, und das ist in den Augen Ricœurs jetzt die entscheidende Funktion des aristotelischen Handlungsbegriffes, leistet der aristotelische Begriff der Praxis den Übergang von der Möglichkeit (*dynamis, potentia*) in die Wirklichkeit (*energeia, actualitas*). Praxis ist der Lebensvollzug, in welchem sich das Sein als ein Werden realisiert. Für Ricœur ein wichtiger Punkt, denn: »Weil die Potenz eine echte Seinsweise ist, gehören Veränderung und Bewegung mit vollem Recht zum Sein« (SaA, 368). Aber, und das ist jetzt eine ganz entscheidende Einschränkung, Ricœur sieht dennoch erhebliche Mängel in der aristotelischen Auffassung. Er kritisiert in einem ersten Schritt verschiedene Interpretationen zu Aristoteles, insofern sie die Vorstellung von Wirklichkeit auf eine Vorstellung von »Faktizität« (SaA, 379) verengen. Wirklichkeit ist aber nicht das, was einfach als gegeben gelten mag. Wirklichkeit ist, das galt auch schon für die klassische Ontologie, Aktualität und nicht nur Realität. In einem zweiten Schritt macht Ricœur geltend, dass auch das weitergehend konzipierte aristotelische Schema von Möglichkeit und Wirklichkeit letztlich den Eigenwert des menschlichen Handelns ausblenden würde. Das aristotelische Schema würde eine deduktive Vorstellung implizieren, der zufolge das Handeln auf einen Nachvollzug des Seins reduziert würde.

Ricœur besteht darüber hinausgehend darauf, dass das Handeln einerseits zwar ein solcher Nachvollzug des Seins sei, andererseits aber als solches Handeln gleichzeitig immer auch schon mehr als dieser Nachvollzug. »Die zentrale Position des Handelns und die

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dezentrierung auf einen Grund von Akt und Potenz hin, diese beiden Merkmale sind in gleicher Weise und zusammen genommen konstitutiv für eine Ontologie der Selbstheit in der Begrifflichkeit von Akt und Potenz. Dieses scheinbare Paradox bezeugt, daß, wenn es ein Sein des Selbst gibt, mit anderen Worten: wenn eine Ontologie der Selbstheit möglich ist, dann in Verbindung mit einem Grund, von dem aus gesagt werden kann, daß das Selbst ein handelndes ist« (SaA, 372). Menschlichem Handeln kommt sozusagen ein Doppelcharakter zu. Es ist ein Nachvollzug des Seinsgrundes, und es besitzt einen Eigenwert, welcher in seiner Existenzialität verankert ist. Es ist letztlich diese Einsicht in den eigenständigen Charakter menschlichen Handelns, auf deren Grund Ricœur den aristotelischen Handlungsbegriff als unzureichend aussortiert.

Was das Verhältnis zu Heideggers Handlungsbegriff angeht, verlaufen Heideggers und Ricœurs Überlegungen zu einem guten Teil parallel. Heideggers Auffassung hat nach Ricœur ihren Ausgangspunkt darin, dass ein »Abhängigkeitsverhältnis zwischen der Selbstheit und der Seinsweise, die wir jeweils sind, insofern es diesem Sein um sein eigenes Sein geht, nämlich dem Dasein«, vorliegt (SaA, 373). Das Seiende der Selbstheit verhält sich zum Dasein wie anderes Seiendes zu dessen Vorhandenheit. Eine entscheidende Rolle kommt dem Handlungsbegriff deshalb zu, weil er Selbstheit und Dasein verbindet. Diesen Handlungsbegriff identifiziert Heidegger als die Sorge. Nach Heidegger, so Ricœur, ist es die Sorge, die unser In-der-Welt-Sein kennzeichnet. Denn: »Nur ein Seiendes, das ein Selbst ist, ist in der Welt« (SaA, 374). Das heißt, das Handeln des Selbst wiederum findet sich immer schon in einem Zusammenhang wieder. Seine Voraussetzung ist die Welt des Selbst: »Das Sein des Selbst setzt die Ganzheit einer Welt voraus, die den Horizont seines Denkens, seines Tuns, seines Fühlens, kurz, seiner Sorge, bildet« (ebd.).

Insofern scheint Ricœur mit Heideggers Auffassung von Handlung einen entscheidenden Schritt über die Konzeption bei Aristoteles hinausgekommen zu sein. Ricœurs Vorbehalte gegenüber Heideggers Auffassung beziehen sich auf einen ganz anderen Punkt, auf das Gewissen nämlich. Sie bilden den Grund dafür, warum Ricœur die Heidegger'sche Konzeption von Sorge als Handlungsbegriff ablehnt. Nach Ricœur folgt Heideggers Auffassung von Gewissen der Leitlinie einer »De-Moralisierung« (SaA, 417). Dieses

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Stichwort bringt zum Ausdruck, dass für Heidegger das Gewissen etwas ist, was unserer alltäglichen Auffassung vom Gewissen als der über Gut und Böse urteilenden Instanz vorangeht. Heidegger sieht diese alltägliche Auffassung dadurch belastet, dass in ihr das »Man« herrsche. Demgegenüber will Heidegger das seiner Meinung nach eigentliche Moment des Gewissens herausarbeiten, den Bezug des Gewissens auf das Seinkönnen. Das führt zu der Bestimmung: »Der Ruf kommt aus mir und doch über mich« (SaA, 418). Etwas vereinfacht ausgedrückt: Für Heidegger ist das Gewissen die Stimme des Daseins.

Diese Bestimmung des Gewissens aber hält Ricœur mit Recht für unzureichend, weil der Bezug des Gewissens auf das Seinkönnen leer sei: »[...] das Gewissen sagt nichts [...]« (ebd.). Es sagt nichts, was sich nicht vorher schon aus dem Seinkönnen ergeben hätte. Demgegenüber beharrt Ricœur auf einer Auffassung des Gewissens, welche ein wirkliches Aufgefordertsein bedeutet. Für das Gewissen käme es ganz entscheidend an auf »die Passivität des Aufgefordertseins in der Situation des Hörens, die in der zweiten Person an es gerichtet ist« (SaA, 423). Mit diesen Überlegungen, in denen Ricœur der Konzeption von Levinas zur Andersheit des Anderen folgt, überschreitet er auch Heideggers Verständnis von Sorge als dem umfassenden Horizont der Selbstheit.

Der dritte Kandidat zum Handlungsbegriff, an dessen Auffassung sich Ricœur mit seiner Auffassung anschließt, ist Spinozas Begriff des *conatus*. Nach Ricœur ist »die Idee des conatus [...] die eines Bestrebens, im Sein zu verharren – im Sein, das die Einheit des Menschen wie eines jeden Individuums ausmacht« (SaA, 381). Der *conatus* zielt auf die Förderung des Lebens, er ist eine »Produktivität« (SaA, 380), welche dem Erhalt des Lebens dient. Deshalb lässt sich der Ausdruck *conatu*s, der oftmals als »Trieb« übersetzt wird, im Deutschen vielleicht am besten als »Selbsterhaltungsstreben« wiedergeben. Oder, so Ricoeur in Spinozas Worten: »Das Streben, mit dem jedes Ding in seinem Sein zu beharren strebt, ist weiter nichts als die wirkliche Wesenheit des Dinges selbst« (SaA, 381).[5] Einerseits liegt in diesem Handlungsbegriff des Selbsterhaltungsstrebens ein »Schwund der [...] Passivität«, andererseits eine Steigerung der

5 B. de Spinoza, *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt*, Hamburg 1994, 118.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Seinsmächtigkeit« (ebd.) menschlichen Handelns und damit auch menschlichen Seins. In diesem Sinne bedeutet Spinozas Handlungsbegriff eine »Eroberung der Tätigkeit« (ebd.), welche das menschliche Handeln in den Mittelpunkt aller ontologischen Überlegungen stellt.

Es ist der Handlungsbegriff eines Selbsterhaltungsstrebens, mit dem Ricœur die Schaltstelle zwischen Selbstheit und Sein besetzt. Dieser Handlungsbegriff erlaubt es Ricœur, die angezielte Doppelfunktion menschlichen Handelns als Seinsgrund und als Eigenwert in einer Einheit zu verbinden. Die entscheidende Pointe für Ricœurs Spinoza-Rezeption liegt aber vielleicht weiter noch in der Bedeutung dieses Handlungsbegriffes für die Auffassung von Selbstbewusstsein als dem Bewusstsein des Selbst von sich selbst. (Vgl. dazu SaA, 382.) Denn mit der Option für das Selbsterhaltungsstreben erlangt die Eigentätigkeit des Selbst ihre Unabhängigkeit von der Auffassung des Bewusstseins, wie sie im Sinne einer Reflexionstheorie von Bewusstsein vorliegt, bspw. in der Konzeption des *cogito* bei Descartes. Ricœur zufolge bildet das Selbstbewusstsein der Selbstheit nicht den Ausgangspunkt oder den Grund allen Denkens, vielmehr kommt das Bewusstsein der Subjektivität erst am Ende des Denkweges zu sich selbst.

1.3 Aporien im Verhältnis von Subjektivität und Alterität

Weil für das Ricœur'sche Verständnis von Subjektivität und Alterität die Auseinandersetzung mit Levinas ganz entscheidend ist, möchte ich kurz den Ansatz von Levinas umreißen, wie er vor allem in seiner Schrift *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* dargeboten wird. Levinas' Anliegen findet sich gebündelt in dem Roman *Leben und Schicksal* von Wassili Grossman wieder. In diesen Roman sind Reflexionen zum Thema der Bestimmung des Guten eingefügt[6], in denen zwei Formen des Guten einander gegenübergestellt werden: »Neben dem fürchterlichen Großen Guten gibt es also die schlichte menschliche Güte. Es ist die Güte der Greisin, die dem Gefangenen ein Stück Brot zusteckt, die Güte des Soldaten, der einem verwundeten Feind seine Feldflasche reicht, die Güte der Jugend

6 Vgl. W. Grossman, *Leben und Schicksal,* Berlin 2007, 493 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gegenüber dem Alter, die Güte des Bauern, der einen alten Juden in der Scheune versteckt« (ebd., 498). Und weiter: »Sie, diese törichte Güte, ist das Menschliche im Menschen. Sie zeichnet den Menschen aus, sie ist das Höchste, was der menschliche Geist erreicht hat. Das Leben ist nicht böse, sagt sie« (ebd., 500). Das Gute als ordnendes Prinzip überbietend, spricht sich Levinas für die Güte des Außerordentlichen aus. Er optiert sozusagen für eine Form des Guten als einer »Seinsschwäche zweiten Grades«, einer Art universalistischer Nachsicht gegenüber allen Menschen. Eine solche Form des Guten impliziert auch eine Kritik an allen ontologischen Grundlegungsversuchen.

Dem Geheimnis der Güte nachgehend unternimmt Levinas eine Deutung des Phänomens der Subjektivität, welche die Subjektivität aus ihrer Abhängigkeit heraus zu verstehen sucht. Sensibilität, Fremdheit und Verantwortlichkeit, das sind die drei Momente des Levinas'schen Begriffs von Subjektivität. Die Schwierigkeit mit diesem Begriff von Subjektivität besteht darin, dass die Einheit des Subjekts als ortlos, also utopisch gedacht wird. Anders ausgedrückt, die Ipseität des Subjekts besitzt eine »an-archische Identität«[7], welche als Außerordentliches jeder Ordnung prinzipiell entzogen sei. Die Identität eines Subjekts ist eine flüchtige, vorläufige, gefährdete Einheit, deren Kern ein »Sich-selbst-Entrissenwerden« darstellt (JS, 303). Eine solche utopische Subjektivität bedeutet demzufolge nach Levinas primär Offenheit: »Die Offenheit des Raumes als Offenheit des Sich – ohne Welt, ortlos, die U-topie, das Nichteingemauertsein, die Inspiration bis zum Ende, bis zum Aushauchen – genau das ist die Nähe des Anderen, die nur möglich ist als Verantwortung für den Anderen, welche wiederum nur möglich ist als Stellvertretung für ihn« (JS, 388). Mit seinem utopischen Begriff von Subjektivität überschreitet Levinas die Alternative von stoischer *versus* epikureischer Anthropologie. Subjektivität bildet sich weder durch Pflicht noch durch Lust. Subjektivität bildet sich vielmehr durch Geduld, durch ein »selbst geduldig sein, ohne die Geduld von den Anderen zu verlangen« (JS, 378). Nach Levinas ist die Menschlichkeit des Menschen eine »Passivität, die ganz und gar ein Ertragen ist« (JS, 384).

7 E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br., München 1992, 318 [=JS].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In der Aufarbeitung dessen, was Levinas uns nahelegt, möchte ich auf drei Punkte hinweisen, in denen sich die Positionen von Ricœur und Levinas unterscheiden. Den ersten Punkt sehe ich darin, dass Ricœur auf dem Recht der Ontologie gegenüber der Ethik beharrt. Ricœur ist bereit, Levinas sehr weit entgegenzukommen, wenn er sagt, dass die Aufgabe, die sich uns mit der Lektüre von Levinas stellt, lautet, wie man Ethik und Ontologie verbinden könne, also »das Sagen aufseiten der Ethik, das Gesagte aufseiten der Ontologie«.[8] Nach Ricœur geht es Levinas um die Entdeckung und Bewahrung dessen, was die bekannte Formel der Alterität mit ihrer Bestimmung »des Anderen als anderen« beinhaltet. Die Pointe dieser Formel zielt darauf ab, das zu erfassen, was die »Irreduzierbarkeit des Sagens auf das Gesagte« (ebd., 29) darstellt. Den Kern des Anliegens von Levinas formuliert Ricœur folgendermaßen: »Die Unabsichtlichkeit der Geiselhaft bedeutet die extreme Passivität der Aufforderung« (ebd., 33). Burkhard Liebsch bringt in seinen Erläuterungen zu Ricœur denselben Sachverhalt folgendermaßen zum Ausdruck: »In Wahrheit leben wir nicht, weil wir ›am Leben‹ sind; und wir existieren nicht nach Maßgabe eines Daseins, das um sich selbst oder um das Sein besorgt ist; wir leben und existieren nur als vom Anderen ansprechbare, vorausgesetzt, der Andere kommt ›anders‹ zur Geltung als nur durch uns. Radikal ›anders‹ ist er aber nur dann, wenn sein Anspruch uns auf unverfügbare Art und Weise entzogen ist«.[9] Nochmals anders ausgedrückt, es ist »ein absoluter Entzug des Anderen«, der »uns zu ›passiven‹ Empfängern einer Gabe macht« (ebd., 102). Das, was bei Levinas mit dem Geiselsein bezeichnet wird, ist unsere ursprüngliche Passivität, und eben das ist der Gehalt der Irreduzibilität des Sagens. Anders ausgedrückt bedeutet das, Sagen ist Angesprochensein.

Das Verständnis von Subjektivität bei Levinas muss hier nochmals auf den Prüfstand. Dabei geht es genauerhin um die Selbsterfahrung, die Levinas mit dem Begriff der »Rekurrenz« eines Subjekts bezeichnet. Nach Levinas ist das Ich primär ein Sich: »Das Wort ich bedeutet: hier, sieh mich, verantwortlich für alles und für alle« (JS, 253). Die Selbsterfahrung eines Subjekts beginnt mit seiner

8 P. Ricœur, *Anders. Eine Lektüre von ›Jenseits des Seins und anders als Sein geschieht‹ von Emmanuel Levinas* [1997], Wien, Berlin 2015, 9.

9 B. Liebsch, *Anders (als) anders – ein Adverb auf Irrwegen? Zum Verhältnis zwischen Emmanuel Levinas und Paul Ricœur*, in: Ricœur, *Anders*, 59–110, hier: 103.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Betroffenheit durch den Anderen. In grammatikalischen Termini ausgedrückt hieße das, dass sich ein Subjekt im Akkusativ erfährt. »Im Akkusativ – der nicht Abwandlung irgendeines Nominativs ist – im Anklagefall, in dem ich auf den Nächsten treffe, für den ich, ohne es gewollt zu haben, verantwortlich bin, wird der Unersetzbare angeklagt« (JS, 276). Die Selbsterfahrung der Betroffenheit wird von Levinas radikalisiert bis hin zum Anklagefall, weil die Individualität eines Subjekts darin besteht, dass es in seiner Verantwortlichkeit für die Anderen unvertretbar und deshalb unersetzbar ist.

So einleuchtend der Aufweis der Betroffenheit als Ausgangspunkt einer Selbsterfahrung des Subjekts sein mag, so problematisch scheint die Annahme, mit dieser Bestimmung sei die Selbsterfahrung eines Subjekts ausgeschöpft. Ricœurs Position lässt sich in diesem Punkt über die Einwände verständlich machen, wie sie Bernhard Waldenfels gegen Levinas vorbringt. Nach Waldenfels »bedeutet es eine Einseitigkeit, wenn Levinas in seiner Revision der Zentrierung auf das Ich den Akkusativ als ›Anklagefall‹ an den Anfang des Sprechens setzt. Jemand kann nur ›angeklagt‹, das heißt zur Verantwortung gezogen werden, wenn ihm das Wort gegönnt und ihm eine Verantwortung zugeschrieben wird, die er übernimmt«.[10] Grammatikalisch gesprochen tritt neben den Akkusativ der Dativ, wenn ich einem Anderen eine Antwort gebe. Würde das Auf-sich-selbst-Zurückgehen des Subjekts, welches Levinas als Rekurrenz bezeichnet, aus allen anderen Bezügen herausgelöst und damit verabsolutiert, würde der Begriff der Verantwortung entleert. Denn einer Verantwortung, vor welche ich nicht nur geladen würde, sondern für die ich in keiner Weise aufkommen könnte, würde es an der Dimension des Antwort-Gebens mangeln, die konstitutiv zur Verantwortung gehört. Verantwortlich sein heißt immer auch Verantwortung übernommen haben oder Verantwortung übernehmen und damit auch übernehmen können.

In Bezug auf die Auffassung von der Rekurrenz der Subjektivität geht es nach Waldenfels darum, dass Levinas in Gefahr steht, »den Unterschied zwischen Widerfahrnis und Anruf, zwischen Affektion und Appell, zwischen dem ›Patienten‹, dem Adressaten einer Auf-

10 B. Waldenfels, *Antwortregister,* Frankfurt/M. 1994, 591 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

forderung und dem Respondenten zu verwischen«.[11] Denn: »Als ›Patient‹ ist das Selbst kein Adressat, es wird zum Adressaten im Antworten auf das, was es zum eigenen Tun auffordert und in der Aufforderung sein Gewicht erhält« (ebd., 110). Hinter diesen Differenzierungen steht auf eine andere Art und Weise letztlich die Unterscheidung zwischen dem Anderen und dem Fremden. Fremd ist, was mir als fremd begegnet, während der Andere ein anderes Selbst außerhalb meines Selbst ist. Dieser Andere, der sich außerhalb meines Selbst befindet, begegnet mir als Fremder. Fremdheit aber stellt ein Problem meines Zugangs zum Anderen dar. Das Besondere an der Fremderfahrung besteht darin, dass der Fremde da ist, indem er sich entzieht. Oder, wie Levinas schreibt: »Die Abwesenheit des anderen ist seine Anwesenheit als des anderen.«[12]

Der Ertrag der Levinas'schen Konzeption der Subjektivität als Rekurrenz wäre also dahingehend zu interpretieren, dass die Individualität in ihrer Verantwortlichkeit als asymmetrisches Verhältnis angelegt ist. Es geht um eine Asymmetrie, in welcher sich das Selbst in einer Passivität vorfindet. Der Andere ist ebenso wenig ein ideales Subjekt wie ich selbst. Als Fremder ist er für mich unzugänglich, weil er der Kontingenz unterworfen ist wie ich selbst. Diese primäre Unzugänglichkeit ist die Jedeinigkeit des Anderen als Exteriorität. Denn mit Waldenfels gilt: »Der ›Jemeinigkeit‹ entspricht eine ›Jedeinigkeit‹, die nicht zu meinen Möglichkeiten zählt.«[13] Die Radikalität der Grenze zum Anderen, der Bruch im Verhältnis zu seiner Exteriorität, das heißt, die Asymmetrie des Verhältnisses, bedeutet aber deshalb noch nicht die Aufhebung des Verhältnisses als Verhältnis.

Der zweite Punkt der Differenzen von Ricœur und Levinas bildet sozusagen den Hintergrund, auf dem die Konfrontation von Ontologie und Ethik ausgefochten wird. Dieser zweite Punkt besteht in der Einschätzung des Handlungsbegriffes bei Ricœur, welcher einer von Spinoza begründeten Tradition angehört. Ricœur folgt Spinoza, wie gezeigt, in seiner Bestimmung der Subjektivität über die Idee des *conatus* als Idee eines Selbsterhaltungsstrebens. Levinas seinerseits spricht sich ausdrücklich gegen die Annahme des *conatus* aus, denn

11 B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, Frankfurt/M. 2002, 147.

12 E. Levinas, *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 2003, 65; vgl. dazu auch: B. Waldenfels, *Ordnung im Zwielicht,* Frankfurt/M. 1997, 208.

13 Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, 227.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sein Anliegen besteht darin, mit der absolutistischen Herrschaft der Teleologie einer strebenden Subjektivität zu brechen: »Das Subjekt ist also nicht von der Intentionalität der vorstellenden Aktivität, der Objektivierung, der Freiheit und des Wollens her zu beschreiben. Es ist zu beschreiben von der Passivität der Zeit her. […] Die Zeitigung der Zeit ist das ›Gegenteil‹ der Intentionalität aufgrund der Passivität ihrer Geduld; […] eine Subjektivität […] ohne Identität, aber einzig in der unabweisbaren Verpflichtung zur Verantwortung, Verpflichtung, die als unabweisbar bedeutet wird anstelle des eigenen *conatus essendi*, dessen Anstrengung ein Erleiden ist« (JS, 128 f.), Levinas zählt stattdessen auf die Hinwendung zum Anderen in Geduld: »[...] Passivität, die ganz und gar ein Ertragen ist« (JS, 384). Die Notwendigkeit dieses Bruchs mit der Teleologie ist letztlich in der immer schon gegebenen Bestimmtheit der Subjektivität durch die Alterität der Andersheit des Anderen begründet.

Der dritte Punkt der Differenzen von Levinas und Ricœur bezieht sich auf das Verständnis der Alterität. Ricœur hält fest: »So möchte ich mir erlauben, stärker wohl als jener es möchte, die Notwendigkeit zu unterstreichen, auf rein philosophischer Ebene eine gewisse Äquivozität des Status des Anderen [*Autre*] beizubehalten – insbesondere, wenn die Andersheit des Gewissens als irreduzibel auf die Andersheit des Anderen [*autrui*] gelten soll. Zwar weist E. Levinas immer wieder darauf hin, daß das Angesicht die Spur des Anderen ist. Somit scheint die Kategorie der Spur diejenige der Epiphanie zugleich zu korrigieren und zu ergänzen. Vielleicht muß der Philosoph als Philosoph zugeben, daß er nicht weiß und nicht sagen kann, ob dieses Andere, als Quelle der Aufforderung, ein Anderer ist, dem ich ins Angesicht sehen oder der mich anstarren kann, oder meine Ahnen, von denen es keinerlei Vorstellung gibt, sosehr konstituiert mich meine Schuld ihnen gegenüber, oder Gott – der lebendige Gott, der abwesende Gott – oder eine Leerstelle. Bei dieser Aporie des Anderen bleibt der philosophische Diskurs stehen« (SaA, 426).

Ziehen wir Bilanz. Erstens ist einerseits der Einwand von Ricœur gegen Levinas sehr ernst zu nehmen, dass es keine Ethik ohne Ontologie geben kann. Zweitens ist es andererseits gut nachvollziehbar, wenn Levinas alles unternimmt, um mit der Teleologie der Subjektivität zu brechen, damit die Grenze der Subjektivität freigelegt wird. Und drittens muss wohl eine gewisse Ambivalenz im Verhältnis der Subjektivität zur Alterität stehenbleiben, so wie

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sie das Ricœur'sche Resümee vorsieht. Angesichts dieser Lage mit ihren unterschiedlichen Aporien, welche obendrein zueinander im Widerspruch stehen, möchte ich mit den folgenden Überlegungen versuchen, einen Ausweg aus dieser Lage zu erschließen.

Dabei beginne ich mit einem Hinweis darauf, dass es zwar eine Vorordnung der Alterität in Bezug auf die Subjektivität geben kann, welche aber nicht bedeuten muss, dass damit die Eigenständigkeit der Subjektivität vollkommen aufgehoben würde. Das heißt, auch wenn eine univoke Bestimmung der Alterität in ihrem Verhältnis zur Subjektivität nicht möglich sein sollte, können die Wirkungen der Alterität auf die Subjektivität weiter gefasst werden, als dies bei Ricœur der Fall ist. Jean-Luc Marion würde an dieser Stelle von einem »Effekt«[14] sprechen, den etwas in der Subjektivität auslöst oder ausgelöst hat, ein Etwas, das für die Subjektivität aber in einem gewissen Maß unbestimmt bleibt.

Ich möchte hier nochmals an die Überlegungen von Waldenfels zur Jemeinigkeit und Jedeinigkeit anknüpfen. Denn wenn wir einem Subjekt die Eigenschaft einer schöpferischen Dimension seiner Aktivität zusprechen, und ich denke, das tun wir mit vollem Recht, dann ist es notwendig, diese Eigenschaft auch hinsichtlich der uns begegnenden Alterität zu unterstellen, insofern diese als eine andere Subjektivität anzusprechen ist. Diese aus der Alterität als einer anderen Subjektivität herrührende schöpferische Dimension von Aktivität bezeichnet aber genau das, was uns in unserer Subjektivität als Fremdheit erscheint. Denn die Alterität des Anderen insgesamt und speziell deren schöpferische Aktivität stellen für uns eine Äußerlichkeit dar, welche auf uns zukommt, eine Äußerlichkeit, welche wir manchmal kennen, manchmal erahnen und die uns dennoch häufig überrascht. Es ist diese Äußerlichkeit, die uns in dem begegnet, was wir »Widerfahrnis« nennen. Wollten wir dieser Äußerlichkeit in ihrer Fremdheit Gerechtigkeit zukommen lassen, dann bedürfte es auf Seiten unserer Subjektivität einer Aktivität, welche diese Andersheit des Anderen als anderer in ihrer Fremdheit anzunehmen in der Lage wäre. Das aber wäre eine Haltung, wie sie dem Existenzial der Gelassenheit entspräche.

14 J.-L. Marion, *Gegeben sei. Entwurf einer Phänomenologie der Gegebenheit*, Freiburg i. Br., München 2015, 102.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. Das Konzept der Gelassenheit

2.1 Das Modell der Gelassenheit im Aufriss

Im stoisch orientierten Standardmodell wird Gelassenheit als Ruhe, Ausgeglichenheit, Unberührtheit und Unberührbarkeit gedeutet. Es geht um die Figur der Ataraxia, der unerschütterlichen Seelenruhe, welche einem Selbst zukommen solle, damit es die Stürme des Lebens unbeschadet überstehen könne. Im Anschluss an die Traditionen griechischer Philosophie entwirft beispielsweise Wilhelm Schmid einen solchen Begriff von Gelassenheit als »Gleichmütigkeit« der Seele.[15] Gleichmütigkeit bedeutet dann ein »Freisein von Unruhe« im Sinne der stoischen, aber auch der epikureischen Lehre von der Ataraxia. Die Gleichmütigkeit, die in Gegensatz gebracht wird zum unruhigen und unschlüssigen Hin und Her der Seele, verdanke sich einer umfassenden Selbstkompetenz, einer gesteigerten Selbstaneignung und Selbstmächtigkeit, wie Schmid es benennt. Deren Basis wiederum liege in der Selbstfreundschaft, in der freundschaftlichen Beziehung des Selbst zu sich selbst, in welcher ein Selbst sozusagen mit sich selbst ins Reine gekommen sei. Ist eine derartige Seelenruhe aber wirklich auf einem Wege zu gewinnen, auf welchem sich das Selbst von allen äußerlichen Einflüssen abzulösen sucht, um dadurch zu einer Innerlichkeit gesteigerter Selbstmächtigkeit zu gelangen?

Es verhält sich nun so, dass der Andere in einem derartigen Modell von Gelassenheit nicht vorkommt. Das heißt, genauer gesagt, der Andere kommt in diesem Modell schon vor, aber entweder nur als ein Objekt des Selbst oder als ein anderes Subjekt des Selbst, sozusagen unter denselben Bedingungen existierend wie ich selbst. Der Andere kommt nicht vor als ein Anderer, das heißt als ein Gegenüber des Selbst. Das Verständnis des Anderen bleibt einem instrumentalisierenden Denken verhaftet. Die Thematik der Fremdheit und damit letztlich die Thematik der Individualität wird ausgeblendet.

Bei Schmid selbst findet sich ein erster Hinweis auf Nietzsche, der uns die Einseitigkeiten dieser Vorstellung aufzeigen kann. So

15 W. Schmid, *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*, Frankfurt/M. ^{5}1999, 393.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verweist Schmid auf die Einsicht Nietzsches: »Mit einer ungeheuren und stolzen Gelassenheit leben; immer jenseits...« (ebd.). Mir kommt es auf den Schluss dieses Satzes an, auf das »immer jenseits«. Levinas hätte es nicht besser schreiben können: »immer jenseits«. In diesem »immer jenseits« lese ich einen starken Hinweis auf den Anderen, welcher als das primäre Jenseits unseres Selbst erscheint und der all unsere Selbstsicherheit und Selbstgewissheit, und damit auch unsere Selbstfreundschaft, beständig in Frage stellt. Es gibt keine Freundschaft des Selbst mit sich selbst ohne den Anderen.

Ein auf den Absatz zu Nietzsche folgender zweiter Hinweis bei Schmid ist von Heidegger inspiriert: »Gelassenheit entsteht überall dort, wo wir lernen zu ›warten‹, ohne etwas Bestimmtes zu erwarten; das Warten ist ›einfach die Ruhe‹ und erlaubt die Offenheit des Denkens im Unterschied zu einem bestimmten Vorstellen« (ebd.). An dieser Stelle möchte ich einen zweiten Widerspruch anmelden. Das uns stets irritierende und provozierende Jenseits liegt nicht in einem Unbestimmten, auch nicht in einem unbestimmten Anderen oder einer abstrakten Andersheit eines Anderen, sondern in der Herausforderung durch den uns begegnenden je konkreten Anderen, also in einer bestimmten oder wenigstens bestimmbaren Wirklichkeit. Unbestimmtes ist allerdings immer in Bestimmtem enthalten und für uns nur über letzteres zugänglich. Es ist diese Wirklichkeit des Anderen als anderen, in welcher wir unsere immer schon gegebene Abhängigkeit erfahren und auf die wir einzig mit einer Haltung von Gelassenheit als Selbstaufgabe angemessen zu antworten in der Lage sind.

Von diesem Einwand ausgehend richtet sich mein Interesse darauf, was der Andere in seiner Andersheit für das Selbst bedeutet. Oder präziser noch, was die Abhängigkeit von der Alterität für die Konstitution der Subjektivität bedeutet. Allgemein gefragt: Was bedeutet die Alterität für die Subjektivität? Es geht mir um den Entwurf eines alternativen Konzepts von Gelassenheit, alternativ im Vergleich zur gängigen, stoisch inspirierten Version. Denn die Frage nach der Bedeutung von Gelassenheit zielt immer auf das Thema der Selbstbestimmung als einer Selbstbegrenzung von Subjektivität. Solche Selbstbegrenzung aber wird sich doch zuallererst mit der Herausforderung der Subjektivität durch die Alterität befassen müssen, denn es ist der Andere, welcher eine elementare, wenn nicht die elementare Grenze des Selbst bildet. Diese Grenze, welche der

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Andere dem Selbst zieht oder, genauer gesagt, immer schon gezogen hat, zeigt sich darin, dass das Selbst in dem Anderen der Fremdheit begegnet – der Fremdheit einer anderen Subjektivität, einer anderen Gestalt von Freiheit. Das Anliegen der Selbstbegrenzung von Subjektivität findet seinen Ausdruck letztlich, wie durch ein Brennglas gebündelt, in dem aus der Französischen Revolution stammenden Satz, den ich hier in der Kant zugeschriebenen Version wiedergebe: »Die Freiheit des Einzelnen endet dort, wo die Freiheit des Anderen beginnt.« Diesen Grundsatz als Aufgabe für unser Verständnis von Subjektivität zu begreifen, das ist mein Anliegen in der Auseinandersetzung mit dem Thema der Gelassenheit.

Das Konzept der Gelassenheit als ontologischer Theorie des Verzichts stellt die Frage in den Mittelpunkt: Was bedeutet die Alterität für die Subjektivität? Dabei wird diese Frage nicht anthropologisch, sondern ontologisch verstanden, weil es nicht nur um eine Bestimmung des Menschen, sondern um die Stellung des Menschen in der Wirklichkeit geht. Die spezifische These des Konzepts der Gelassenheit lautet: Keine Selbstbestimmung ohne Verzicht. Diese These nimmt ihren Ausgang von der klassischen Frage nach dem Wesen des Menschen, worauf üblicherweise geantwortet wird, die Selbstbestimmung sei das Wesen des Menschen, weil Autonomie die Gestalt der Freiheit sei. Warum und in welcher Form aber der Gedanke des Verzichts unabdingbar notwendig sei für das Verständnis der Autonomie, wird über das Konzept der Gelassenheit erschlossen.

Der Gedankengang verläuft grob folgendermaßen. Die Selbstbestimmung als Selbstverwirklichung beruht auf der Teilnehmerperspektive des Selbst. Das Selbst ist durch eine Perspektivität strukturiert, das bedeutet, das Selbst ist durch Kontextgebundenheit und Horizontverwiesenheit gekennzeichnet. Seine Selbstverwirklichung vollzieht sich in Selbsttranszendenz. Selbsttranszendenz meint Selbstüberschreitung oder Selbstüberbietung, das heißt, die Identität des Selbst ist dynamisch, sie befindet sich im Werden. Eben deswegen impliziert die Selbstbestimmung in ihrer Selbsttranszendenz die Selbstaufgabe. Die These zur Notwendigkeit des Verzichts lässt sich in der Figur eines Syllogismus folgendermaßen formulieren: Selbstbestimmung vollzieht sich als Selbsttranszendenz. Selbsttranszendenz beruht auf Selbstaufgabe. Also bedarf Selbstbestimmung der Selbstaufgabe.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mit der These, keine Selbstbestimmung ohne Selbstaufgabe, versuche ich darauf hinzuweisen, dass Verzicht ein integraler Bestandteil von Autonomie ist. Mit dem Stichwort des Verzichts wird auf eine Thematisierung von Erfahrungen zurückgegriffen, wie sie vorliegen, wenn wir etwas aufgeben, wenn wir etwas bleiben lassen, wenn wir von etwas ablassen, wenn wir etwas zulassen, oder wenn wir etwas seinlassen. Kurz gesprochen, es geht um die Anforderungen der Passivität, die auf uns einwirken und zu denen wir uns verhalten. Sozusagen die Frage: Wie gehen wir mit dem um, was uns widerfährt?

Eine erste Schwierigkeit mit dieser These liegt darin, die Vorstellung von der Abgegrenztheit der Individualität und damit von ihrer Abhängigkeit einerseits mit der Vorstellung von einer Aktivität der Individualität und damit von ihrer Freiheit andererseits zu vereinbaren. Eine zweite Schwierigkeit besteht darin, diese Vereinbarkeit weder über eine objektivistische Theorie noch über eine skeptizistische und damit letztlich relativistische Theorie herzustellen zu suchen. Die Eigenart der Individualität als Subjektivität in Selbstbestimmung soll ungeschmälert gewahrt bleiben.

Mit dem Begriff der Individualität ist ein Basiswert der modernen Welt angesprochen, dessen Eigenart Charles Taylor im Rückgriff auf seine Entstehung in der Zeit der Romantik heraus präpariert hat: »Der Begriff des Unterschieds zwischen den Individuen ist als solcher natürlich nichts Neues. Nichts ist einleuchtender oder banaler. Neu ist dagegen die Vorstellung, daß das wirklich einen Unterschied ausmacht im Hinblick darauf, wie wir leben sollten. Solche Unterschiede sind nicht bloß belanglose Variationen ein und derselben menschlichen Grundnatur bzw. moralische Verschiedenheiten zwischen guten und bösen Individuen, sondern sie ziehen die Konsequenz nach sich, dass jeder von uns seinen eigenen Weg hat, den er gehen soll. Die Unterschiede erlegen jedem von uns die Pflicht auf, der eigenen Originalität im Leben gerecht zu werden. Herder formuliert diese Vorstellung mit einem vielsagenden Bild: ›Jeder Mensch hat ein eigenes Maß, gleichsam seine eigene Stimme aller seiner sinnlichen Gefühle zueinander.‹ Jeder muß mit einem ganz anderen Maßstab gemessen werden; mit einem Maßstab, der ihm

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ganz und gar entspricht.«[16] In dieser Auffassung von Individualität geht es also nicht nur um die Benennung irgendwelcher Unterschiede zwischen Personen, so wichtig diese Unterschiede sein mögen. Vielmehr geht es ganz zentral um das Vermögen einer Person, für sich selbst und durch sich selbst ein eigenes Projekt zu entwickeln, in welchem die spezifischen Wertvorstellungen dieser Person zu einem angemessenen Ausdruck finden. Das ist es, was Herder mit seiner Formel »Jeder Mensch hat ein eigenes Maß« zum Ausdruck bringt.

Den Horizont von Selbstbestimmung bildet die Alterität als die Andersheit des Anderen als eines anderen. Denn nur wenn die Bewahrung und Entfaltung der Individualität einschließlich ihrer Unbestimmtheit für alle, und das heißt für jeden Einzelnen, zu gelten vermag, bleibt der Eigensinn der Individualität gewahrt. Daraus folgt, dass die Selbstverwirklichung des Individuums gezwungen ist, sich auf irgendeine Art und Weise auf die Alterität einstellen, welcher das Individuum in der Individualität der Anderen begegnet. Es ist diese Art und Weise der Einstellung des Selbst auf den Anderen, welche durch die Bestimmung der Gelassenheit als Resignativität erschlossen wird.

Auf einige Merkmale des Begriffs der Gelassenheit als Resignativität möchte ich vorab hinweisen. Erstens meint Gelassenheit eine Aktivität. Gelassenheit ist etwas, was wir tun, nicht etwas, was wir erleiden. Diese Bestimmung ist unabdingbar notwendig, wenn Gelassenheit ein Thema von Selbstbestimmung bleiben soll. Zweitens bezeichnet Gelassenheit aber eine andersartige Aktivität im Vergleich zum Machen, Produzieren, Herstellen etc., kurzgefasst, im Vergleich zum Streben oder zur Sorge. Gelassenheit ist die Tätigkeit des Lassens, welche sich auf das bezieht, was von außen auf uns zukommt, was wir als Subjekte empfangen. Und drittens gilt Gelassenheit nicht als die einzige Art von Aktivität. Sie ersetzt das Machen nicht, sie existiert neben dem Machen. Anders ausgedrückt, das Empfangen hebt das Geben nicht auf. Es geht um das Empfangen neben dem Geben. Lassen und Streben sind die beiden Formen der Geben-Empfangen-Dialektik. Ihr Ziel findet die Auffassung von der Gelassenheit als Resignativität in der Bestimmung des Wesens der

16 C. Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität,* Frankfurt/M. 1994, 653 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gelassenheit als Selbstaufgabe. Selbstaufgabe meint die Abdankung des Selbst um des Anderen willen. Es ist dieser Sachverhalt, den ich mit dem Begriff der Resignativität auszudrücken versuche. In der Resignativität geht es um die Gewinnung der Unmittelbarkeit im Verhältnis von Subjektivität und Alterität auf einem indirekten Weg. Die Funktion solcher Gelassenheit liegt in dem epistemologischen Bruch mit einer Vorstellung monologischer Subjektivität, denn eine Subjektivität existiert dadurch, dass sie sich auf die Alterität ausrichtet, im Absehen von sich selbst und im Hinsehen auf den Anderen.

2.2 Der Ausgangspunkt: Subjektivität in Abhängigkeit

In der Beantwortung der Frage nach der Bedeutung der Alterität für die Subjektivität gehe ich den ersten Schritt, indem ich Levinas mit den Augen Friedrich Schleiermachers zu lesen versuche. Diese Lektüre wird zu einem Begriff relativer Freiheit führen, welcher gekennzeichnet ist durch einen Vorrang der Abhängigkeit der Subjektivität bei einem gleichzeitigen Beharren auf der Freiheit der Subjektivität.

In der Aufarbeitung dessen, was Levinas uns nahelegt, wäre das Verdienst von Levinas' Theorie darin zu sehen, dass Levinas unserem Verständnis von Subjektivität die Unhintergehbarkeit der Dimension des Aufgefordertseins durch den Anderen und damit der Verantwortlichkeit für den Anderen aufgezeigt hat. Inhaltlich gesehen leistet das Levinas' Theorie, indem sie den Ort der Alterität in der Exteriorität, also in der Äußerlichkeit des Seins des Seienden bestimmt. Von daher gewinnt die These ihre Prägnanz: Die Alterität bildet die Grenze der Subjektivität. In der Annahme, gerade dies sei das Verdienst des Anspruchs einer konsequenten Ethik nach Levinas, müsste man den Einwand bedenken, dass eine Ethik ohne Ontologie sprachlos werden würde. In dieser Frage nach der Vereinbarkeit von Ontologie und Ethik geht es letztlich um die Frage nach der Vereinbarkeit von Abhängigkeit und Freiheit. Wäre es also möglich, Levinas' Theorie so zu interpretieren, dass Subjektivität und damit Ontologie in ihr ihren entscheidenden Platz behalten können, ohne die gewonnene Dimension der Verantwortlichkeit aufzugeben?

Einen ersten Fingerzeig für eine Antwort auf diese Frage könnte Levinas' Formulierung bieten, dass es für eine Subjektivität vor aller Verantwortung um den Genuss gehe. »[...] Passivität des Seins-für-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den-Anderen, die allein möglich ist, wo ich selbst noch das Brot gebe, das ich esse. Doch dazu muß man zuvor sein Brot genießen, nicht um sich so verdient zu machen, wenn man es gibt, sondern um darin sein Herz zu geben – um sich zu geben, wenn man gibt« (JS, 164). Demzufolge gäbe es zwar eine absolute Abhängigkeit der Subjektivität, auf deren Basis aber würde sich der Subjektivität die Aufgabe der Verantwortlichkeit stellen, mit der sie dauerhaft gefordert und überfordert sei. Technischer ausgedrückt und abweichend von Levinas' Terminologie: In unserer Subjektivität sind wir Seiende und als solche Seiende abhängig vom Sein. Weil der Andere aber immer schon in dem uns begründenden Sein mitgegeben ist, ist die Konfrontation mit ihm unvermeidlich, anders als es der Fall wäre, wenn der Andere einfach ein uns begegnendes anderes Seiendes wäre. Dieses Interpretationsmodell einer jeder Subjektivität vorgegebenen absoluten Abhängigkeit folgt Schleiermachers Ansatz. Nach Andreas Arndt entwirft Schleiermacher das Konzept einer »verdankten Subjektivität«. Es handelt sich bei Schleiermacher »[...] um eine bedingte Subjektivität, die sich nicht durch einen Akt der Selbstsetzung oder Selbstermächtigung konstituiert, sondern sich – als Subjektivität – einem sie Bedingenden verdankt«.[17] Schleiermachers Grundgedanke ist der, dass es zwar relative Freiheit verbunden mit absoluter Abhängigkeit geben könne, nicht aber absolute Freiheit verbunden mit relativer Abhängigkeit. In dieser Überlegung sind zwei Aspekte enthalten. Zum einen geht es um den Primat der Abhängigkeit, zum anderen um die Dialektik von Abhängigkeit und Freiheit.

Dass wir immer schon zugleich frei und abhängig sind, belegen unsere Erfahrungen des Wandels, unser »Irgendwiegewordensein«, wie Schleiermacher sagt. »Das Ich an sich kann gegenständlich vorgestellt werden; aber jedes Selbstbewußtsein ist zugleich das eines veränderlichen Soseins. In diesem Unterscheiden des lezteren von dem ersten liegt aber schon, daß das veränderliche nicht aus dem sich selbst gleichen allein hervorgeht, in welchem Falle es nicht von ihm zu unterscheiden wäre. In jedem Selbstbewußtsein also sind zwei Elemente, ein – um es so zu sagen – Sichselbstsezen und ein Sichselbstnichtsogesezthaben, oder ein Sein, und ein Irgend-

17 A. Arndt, *Schleiermachers Philosophie*, Hamburg 2021, 67.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wiegewordensein; [...].«[18] Schleiermacher formuliert das Verhältnis von Freiheit und Abhängigkeit als Erfahrungen des Wandels in den Begriffen des Sichselbstsetzens und eines Sichselbstnichtsogesetztthabens. Etwas vereinfacht ausgedrückt lautet die dahinterstehende, meines Erachtens unwiderlegbare Einsicht, dass unser Leben nicht feststellbar ist. Demzufolge wäre die Abhängigkeit und nicht die Freiheit die vorgängige Größe, die alle unsere Schritte prägte. Als frei könnten wir dann in dem Maß bezeichnet werden, in dem wir unsere Eigenbewegung gestalteten.

Nach Schleiermacher gibt es eine Vereinbarkeit von Abhängigkeit und Freiheit, aber nur auf der Basis eines Primats der Abhängigkeit. Diese absolute, oder wie Schleiermacher sagt, schlechthinnige Abhängigkeit ist mit der Freiheit kompatibel: »Allein eben das unsere gesamte Selbstthätigkeit, also auch, weil diese niemals Null ist, unser ganzes Dasein begleitende, schlechthinnige Freiheit verneinende Selbstbewußtsein ist schon an und für sich ein Bewußtsein, daß unsere ganze Selbstthätigkeit so von anderwärtsher ist, wie dasjenige ganz von uns her sein müßte, in Bezug worauf wir ein schlechthinniges Freiheitsgefühl haben sollten. Ohne alles Freiheitsgefühl aber wäre ein schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl nicht möglich« (ebd., 38). Absolute Abhängigkeit beinhaltet auch, wie Schleiermacher aufzeigt, relative Freiheit, denn der Gedanke relativer Freiheit impliziert ein »Ich«, ein Subjekt in seiner Einheit von Denken, Fühlen und Tun. Wir sind in unserer Subjektivität abhängig vom Sein, welches uns ein stetiger Begleiter ist, den wir niemals abschütteln können. Dieses Sein, so Schleiermacher, hält für uns mehr bereit als das, wofür wir aufkommen könnten. Insofern sind wir vom Sein abhängig. Aber gleichzeitig gilt, dass eben wir es sind, die vom Sein abhängig sind. Und insofern ist der Zugang zum Sein der Zugang einer Subjektivität. An dieser Stelle möchte ich auch darauf hinweisen, wie Schleiermacher das Zueinander von Abhängigkeit und Freiheit im Subjekt weiterdenkt. »Diesen zwei Elementen [erg.: dem Sichselbstsetzen und dem Sichselbstnichtsogesetztthaben], wie sie in dem zeitlichen Selbstbewußtsein zusammen sind, entsprechen nun in dem Subject dessen Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit«

18 F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* [^{2}1830/31]. Teilband 1, hg. v. R. Schäfer, Berlin, New York 2003, 33.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(ebd., 34). Da ist die Spur gelegt, welche zum Existenzial der Gelassenheit führt. Wir sind also abhängig vom Sein, sagt Schleiermacher, und damit vom Anderen, würde Levinas ergänzen. Schleiermacher spricht ja wie Levinas von einer schlechthinnigen oder absoluten Abhängigkeit. Absolut heißt in diesem Fall nicht nur, dass wir dieser Abhängigkeit nicht entkommen können. Mit Levinas bedeutet diese Abhängigkeit auch, dass die Abhängigkeit für uns eine Verpflichtung bereithält, deren Tilgung gegenüber wir immer schon im Rückstand sind, bevor wir überhaupt unsere Subjektivität zu gestalten in der Lage sind. In dem Sein kommt etwas auf uns zu, was uns fordert und zugleich überfordert. Das ist das entscheidende Moment des Absoluten an der Abhängigkeit.

Diese Abhängigkeit, von Levinas als Exteriorität bezeichnet, ist als die Äußerlichkeit des Seins von der Subjektivität aus gesehen ein Riss, eine Lücke im Sein, durch welche sichtbar wird, was sich jenseits des Seins, so wie wir es wahrnehmen, befindet, der Andere nämlich. Trotzdem sind wir es in unserer Subjektivität, die da abhängig sind. Es gibt ein irreduzibles Etwas, das sich »Ich« nennt. Dessen Eigengesetzlichkeit, dessen Eigenbewegung, also das, was Kant Autonomie nennen würde, erfahren wir in einer Teilnehmerperspektive, deren Kern das präreflexive Selbstbewusstsein darstellt. Das bedeutet aber, dass Abhängigkeit und Individualität zusammenhängen. Denn unsere Aktivitäten erhalten »Gestalt und Farbe« (ebd., 34) eben durch die in allen vorgegebenen Abhängigkeiten enthaltene Individualität. Es gibt so etwas wie eine Verbindung von der Exteriorität über die Abhängigkeit zur Individualität, weil unsere Individualität aus einer Beschränktheit hervorgeht, welche einerseits eine Konsequenz ihrer Abhängigkeit, andererseits Ausdruck ihrer selbst als Individualität darstellt. Anders ausgedrückt, wir sind nicht frei, ob wir unsere Verantwortlichkeit gestalten, aber wir sind frei darin, wie wir das tun. Insofern handelt es sich hier um den Begriff einer relativen Freiheit, relativ im Sinne einer »bezogenen Freiheit« oder einer »sich beziehenden Freiheit« als »bedingter Freiheit« oder »begrenzter Freiheit«.

So gesehen stellte Levinas' Beschreibung der Rekurrenz nichts anderes dar als eine dialogische oder kommunikative Interpretation von Ipseität und damit von Individualität. Dieser Lesart zufolge wäre Levinas' Theorie letztlich eine Präzisierung oder Ergänzung oder Erweiterung dessen, was Schleiermacher unter dem Titel der

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schlechthinnigen Abhängigkeit verhandelt. Insofern ließe sich resümieren, es gibt keine Ethik ohne Ontologie, weil die Individualität des Ich unhintergehbar ist. Jede Ontologie aber enthält von vornherein eine Ethik, weil das Sein immer schon ethisch aufgeladen ist. Das heißt, es gilt festzuhalten, dass es so etwas wie eine doppelte Asymmetrie im Verhältnis der Subjektivität zur Alterität gibt. Einerseits ist die Alterität der Subjektivität vorgeordnet: Die Alterität bildet den Horizont oder die Grenze der Subjektivität. Andererseits ist die Alterität nur über die Subjektivität zugänglich: Jedes Fremdverstehen ist und bleibt eine subjektive Leistung. Von diesem Befund ausgehend stellt sich zwangsläufig die Frage, wie diese Aspekte einer doppelten Asymmetrie in der Subjektivität zusammen gedacht werden können.

2.3 Subjektivität als Tat

In der Beantwortung der Frage nach der Bedeutung der Alterität für die Subjektivität gehe ich den zweiten und den dritten Schritt mit Maurice Blondel. Der zweite Schritt bezieht sich auf das Freiheitspotential im Begriff der relativen Freiheit, nämlich auf die Deutung der Tat als Selbsttranszendenz. Der dritte Schritt wird sich auf die Entfaltung der Struktur der Tat in einer Geben-Empfangen-Dialektik beziehen.

Freiheit erweist sich immer als Tat, dies gilt auch für einen Begriff relativer Freiheit. Diese Einsicht bezieht sich auf Blondels Bestimmung der Subjektivität als Tat, das heißt als Selbsttranszendenz. Der Ausdruck der Selbsttranszendenz wird auch als Selbstüberschreitung oder »Selbstüberbietung«[19] wiedergegeben. Blondels Gedanken haben ihren philosophiehistorischen Niederschlag vor allem in der Theologie Karl Rahners gefunden. In Rahners Theologie dient der Begriff der Selbsttranszendenz als entscheidendes Merkmal zur Bestimmung des Menschen, welches den Ausgangspunkt bildet, von dem aus er seine »anthropologische Theologie« entwirft. Rahners Theologie greift damit auf die philosophische Theorie von Blondel zurück, in deren Zentrum der Begriff der *»action«* steht, welcher in der aktuellen deutschen Übersetzung von Blondels Hauptwerk

19 B. Weissmahr, *Ontologie. Grundkurs Philosophie. Band 3*, Stuttgart 1985, 143.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als »Tat« wiedergegeben wird. In anderen Schriften wird der französische Ausdruck im Deutschen auch mit »Handlung« oder, im Anklang an Fichte, mit »Tathandlung« übersetzt. Den Terminus der Tat finde ich sehr angemessen, weil er die Blondel'sche Bestimmung des Handelns als Lebensvollzug des Menschen treffend widerspiegelt.

Blondels Theorie erhebt den metaphysischen Anspruch, mit der Bestimmung der Tat das Zwischenglied in der Gleichung des Parmenides zu bestimmen, welches Denken und Sein miteinander verbindet. Nach Blondel ist es das Handeln, welches das Denken mit dem Sein verknüpft. Auch wenn dadurch die Aktivität und in eins damit Historizität und Sozialität zu entscheidenden Merkmalen des Menschen erklärt werden, bleibt Blondels Theorie einem essentialistischen Ansatz verhaftet und kann nicht dem existenzialistischen Denken zugeordnet werden. Denn Blondel spricht sich mit seiner Ontologie strikt für die Annahme des Seins und die Ablehnung des Nichts als Basis der Philosophie aus. »Damit das, was ist, sei, sein kann und zu sein verdient, muss dann nicht in der Tat das, was ist, das, was sieht, und das, was will, das Gute sein, sehen und lieben? Kurz: Müssen dann nicht die Wirklichkeit, um vollkommen intelligibel zu sein, und die Wahrheit, um vollkommen wirklich zu sein, liebenswert oder liebend sein?«[20] Mein spezifisches Interesse geht dahin, Blondels Theorie der Tat als Muster dafür zu interpretieren, wie sich aus einem aktiven Verständnis von Subjektivität eine Dialektik von Geben und Empfangen entwickeln lässt, welche die Basis für die Unterscheidung des Handelns als Sorgen und Lassen darstellt. Es geht mir um die Entdeckung der Spuren des Lassens im Handlungsbegriff. In dieser Perspektive stechen zwei Aspekte bei Blondel hervor. Zum einen schlägt Blondel in seiner metaphysischen Theorie den Bogen vom Willen des Selbst zur Hingabe des Selbst. Zum anderen taucht in Blondels Darstellung der Koaktion explizit die Dialektik von Geben und Empfangen als Merkmal der gesellschaftlichen Bestimmtheit der Tat auf. In Blondels Zentralbegriff der Tat wird das Handeln als die Seinsweise des Menschen gefasst, sie ist sozusagen sein *modus vivendi*, sein Lebensvollzug. Ein solches Handeln meint ein natürliches Streben eines Willens, welcher sich selbst in seinen Zielen verwirklichen möchte. Der Wille ist aber

20 M. Blondel, *Der philosophische Weg. Gesammelte Betrachtungen*, hg. v. F. Lefèvre, Freiburg i. Br., München 2010, 135.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht einfach ein Trieb, eine blinde Kraft, sein Handeln beinhaltet vielmehr immer auch geistiges Leben, weil Handeln Erkenntnis impliziert.

Blondels Gedankengang setzt mit der Sinnfrage ein. Was ist der Sinn des Lebens? Die Antwort auf diese Frage lautet nach Blondel, dass der Mensch auf sein Gewissen hören soll.[21] So schlicht und einfach diese Antwort daherkommt, ihre Entfaltung hat es in sich. Die erste Voraussetzung, welche in dieser Antwort steckt, erfordert die Widerlegung des Nihilismus und damit die Affirmation einer Ontologie. Denn der Nihilismus als Option für das Nichts sei nach Blondel erstens inkonsequent, weil seine Annahme den Menschen jeder Möglichkeit eines erfüllten Handelns berauben würde. In dieser umfassenden Relativierung, die dem Nihilismus zu eigen sei, verberge sich aber zweitens nichts anderes als der Egoismus, welcher dasjenige Glück für sich selbst zu erreichen beanspruche, was er den Anderen verweigere. Insofern stellt dann, von der anderen Seite aus betrachtet, erst die Affirmation des Seins den unhintergehbaren Ausgangspunkt des Handelns dar.

Blondel artikuliert diesen Ausgangspunkt einer Affirmation des Seins in der Formel: »Es gibt etwas.« (ebd., 95). Von dieser Einsicht in das Gegebene, welches eine relative Notwendigkeit beinhaltet, schließt Blondel auf eine absolute Notwendigkeit. Denn auf welche Art und Weise kommen wir überhaupt zu so etwas wie einem Weltbild, anders ausgedrückt zu einer Option, wie sie ein »Es gibt etwas« impliziert? Erstens schließt Blondel die Sinneswahrnehmungen als ungenügend, weil unzuverlässig aus. Zweitens führt nach Blondel auch das die Sinneswahrnehmungen überwindende Projekt einer objektiven Wissenschaft nicht zum Ziel. Denn weder erreicht die Erfahrung der Sinne von sich aus das Abstrakte des Denkens noch umgekehrt das Kalkül des Denkens das Konkrete der Sinne. Beide Ansätze sind und bleiben jeweils aus sich heraus unvollständig und setzen deshalb ein subjektives Bewusstsein als einigendes Moment voraus.

Dieses subjektive Bewusstsein identifiziert Blondel als den Willen, wie er sich in der Tat realisiert. Wichtigstes Merkmal in der Bestimmung der Tat ist ihr Charakter als der eines »Darüber-hi-

21 Vgl. dazu M. Blondel, *L'Action… Die Tat. Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praxis* [1893], Freiburg i. Br., München 2018, 610.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

naus« (ebd., 192). Denn es gibt eine Widersprüchlichkeit im Willen selbst, welche Blondel als »Antibolie« (ebd., 425) bezeichnet, ein Ausdruck, welcher dem der »Antinomie« nachgebildet ist. Einerseits will der Wille immer mehr, als er erreichen kann. Andererseits muss der Wille, um das zu erreichen, was er will, vielerlei in Anspruch nehmen, wofür er als Wille in keiner Weise aufkommen kann. Diesen Widerspruch fasst Blondel in die Formel, dass der Wille, in dem, was er sich als Wille setzt, sich selbst überschreitet, anders ausgedrückt, der Wille transzendiert sich notwendigerweise selbst. Der Mensch ist deshalb nicht Herr seiner selbst, er muss das wollen, was das Leben aus ihm macht. Und insofern ließe sich dann die Gottesidee als notwendige Ergänzung der Tat (vgl. dazu ebd., 459) beschreiben. Das Moment des Übernatürlichen hängt mit dem Handeln in der Weise zusammen, dass aus dem Bedürfnis nach einer zu empfangenden Gabe (vgl. dazu ebd., 514), wie es dem Willen als Willen entspricht, die Notwendigkeit einer »Hingabe an die göttliche Weisung« (ebd., 610) folgt. Eben dies aber wäre das Hören auf die Stimme des Gewissens.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Blondels Begriff der Tat drei Momente in sich vereinigt. Erstens gibt es so etwas wie den Primat einer Option oder einer Wahl, denn es liegt ein strebender Wille als Ausgangspunkt vor. Freiheit ist so gewendet immer Freiheit im Vollzug, also Befreiung. Zweitens enthält dieser Ansatz die Notwendigkeit einer Option für das Sein als verbindendes Element aller relativen Notwendigkeiten. Und drittens steckt in dieser Option für das Sein ein absolutes Moment, weil die Option in dem Sinne der Vergänglichkeit unterliegt, dass sie unumgänglich und nicht revidierbar ist. Das Faszinierende an diesem Ansatz sehe ich darin, dass hier die menschliche Subjektivität als eine Aktivität gefasst wird, welche in all ihrer Abhängigkeit und Widersprüchlichkeit dennoch als prinzipiell dazu fähig gedacht wird, ihre Identität in Freiheit und Selbstbestimmung zu gestalten.

2.4 Die Geben-Empfangen-Dialektik

In der Beantwortung der Frage nach der Bedeutung der Alterität für die Subjektivität gehe ich den dritten Schritt ebenfalls mit Blondel. Jetzt geht es um den Aspekt der Relativität der Freiheit, anders

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ausgedrückt, es geht um die Bezogenheit der Freiheit und damit um die der Freiheit vorgängige Abhängigkeit, aus welcher die Begrenztheit der Freiheit folgt. Diese Begrenztheit der Freiheit zeigt sich in der Struktur der Geben-Empfangen-Dialektik, welche wiederum Ausdruck des Umstands eines abhängigen Subjekts ist.

Eine kurze Reflexion des Böhmerwald-Schriftstellers Karel Klostermann mag uns zu der Dialektik von Geben und Empfangen hinführen. Klostermann streicht in dieser Reflexion sein Festhalten am Altruismus heraus. »Die Menschen sind keine Engel. [...] Von dieser Tatsache leite ich keinerlei Folgerungen ab, außer der einen, daß jeder Mensch so viel Rücksicht verdient hat, daß sein Nächster sich an seine Stelle und in ihn hineinversetzen und sich fragen sollte, was er selbst unter jenen gegebenen Umständen tun würde und wie sich die anderen ihm gegenüber verhalten sollten. Altruismus ist angeblich eine überholte Einstellung; die Sorge um das eigene Ich soll der einzige vernünftige Maßstab sein. Ich bin kein solcher Übermensch, daß ich es wagen würde, allen Erwartungen auf Hilfe von seiten meiner Nächsten zu entsagen und auf ein freundschaftliches Zusammenleben mit ihnen zu verzichten. Folglich: wenn ich etwas annehmen will, so muß ich dafür auch etwas geben.«[22] Das für uns Heutige Überraschende an dieser Reflexion scheint mir, dass Klostermann die Notwendigkeit des Altruismus nicht damit begründet, dass Altruismus zur Verbesserung der Lebensverhältnisse meines konkreten Gegenübers oder der Gesellschaft im Allgemeinen beitragen würde, sondern damit, dass ich mich um die Anderen sorgen müsse, weil ich an sie Ansprüche habe und von ihnen Zuwendung erwarte. Damit wird das individuelle Selbst von vornherein als ein gebendes und empfangendes Subjekt in Beziehung zu den Anderen wahrgenommen.

Ausgehend von dieser Überlegung zur Bestimmtheit der Subjektivität als einer konkreten Individualität in Beziehungen rückt auch der Sachverhalt wieder stärker ins Bewusstsein, dass es Aktivitäten gibt, die ein Subjekt nicht vollständig allein unternehmen kann. Ich denke hier an solche Formen wie das Sich-Entschuldigen, das Verzeihen usw. Mit diesen Überlegungen gewinnt die Struktur einer Geben-Empfangen-Dialektik in der Subjektivität an Plausibilität. Damit wird jetzt die soziale Dimension der Aktivität offensichtlich,

22 K. Klostermann, *Die Erben des Böhmerwald-Paradieses*, Amberg 2002, 7.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zumindest in dem Sinne, dass die Alterität der Tat einer Subjektivität immer schon eingeschrieben ist, und wenn sie auch nur im Horizont der handelnden Subjektivität anwesend sein sollte.

Geben und Empfangen sind grundsätzlich unterschiedliche Handlungsformen, denen aber gemeinsam ist, dass beide Formen, Geben und Empfangen, Formen eines Aktivs darstellen im Gegensatz zum Passiv, bei dem etwas mit dem Subjekt gemacht wird, das Subjekt also etwas erleidet. Beim Geben geht es darum, dass ein Subjekt etwas an einen Anderen übermittelt. Geben ist deshalb immer so etwas wie Weggeben oder Abgeben. Beim Empfangen geht es darum, dass ein Subjekt etwas von einem Anderen übermittelt bekommt und jetzt das Übermittelte aufnimmt. Empfangen bedeutet deshalb so viel wie Aufnehmen oder Annehmen. Von einer Geben-Empfangen-Dialektik kann man deshalb sprechen, weil es ein Wechselspiel von Geben und Empfangen gibt. Es ist eine Situation, in der die gemeinschaftliche Struktur der Subjektivität deutlich wird, denn es geht um einen einzigen Vorgang, in welchem der eine gibt und der andere empfängt.

Erst auf der Grundlage dieser Unterscheidung von Geben und Empfangen kann das Phänomen der Gabe bzw. des Geschenks angemessen gedeutet werden. Andernfalls wären die Vorgänge des Schenkens und des Beschenktwerdens als identisch anzusehen. Würde man einerseits den Unterschied zwischen Geben und Empfangen vernachlässigen, das aktive Moment aber ausschließlich als Geben deuten und das Empfangen auf ein Geben reduzieren, dann würden wir Handeln letztlich immer nur als eine Art von Herstellen interpretieren. Wir gerieten in die Logik dessen, was bei Jürgen Habermas als »Produktionsparadigma« bezeichnet und der Kritik unterzogen wird. Die Schwäche des Produktionsparadigmas besteht demzufolge darin, Handeln als solipsistische Aktionsform zu sehen, in welcher der jeweils Andere als Gegenüber des handelnden Subjektes nur eine marginale Rolle spielt. Würde man nun andererseits den Unterschied zwischen Geben und Empfangen in dem Sinne radikalisieren, dass Geben als aktives Handeln und Empfangen als passives Erleiden gegeneinander stünden, dann würde damit die Einheit des Subjekts in Frage gestellt werden. Denn ein unvermitteltes Nebeneinander von Aktiv und Passiv im Subjekt würde bedeuten, dass ein Subjekt nicht mehr in der Lage wäre, eine grundsätzliche Option im Sinne eines Entwurfes zu verfolgen. Um dem zu entgehen,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

könnte man entweder das passive Moment ausblenden und geriete dann durch die gesteigerte Form des Produktionsparadigmas mit Jean-Paul Sartre in die Aporien eines absoluten Verständnisses von Freiheit, gemäß dem einem Subjekt sämtliche Vorkommnisse als zurechenbare Handlungen erscheinen. Oder man könnte umgekehrt das aktive Moment ausblenden und befände sich dann mit Marion[23] in den Aporien eines Begriffes vom Subjekt als Zuweisungsempfänger.

Nochmals anders angesetzt, ist es sinnvoll, das Subjekt ausschließlich entweder als aktiv oder als passiv zu verstehen? Wenn ein Subjekt nur als aktiv verstanden würde, dann würden die Möglichkeiten des Subjekts überschätzt. Wenn es aber nur als passiv gesehen würde, dann würden die Möglichkeiten des Subjekts unterboten. Demzufolge bleibt nur die Möglichkeit, ein Subjekt sowohl als aktiv als auch als passiv zu verstehen. Wenn aber das Subjekt sowohl als aktiv als auch als passiv zu sehen ist, dann bedarf das Subjekt um seiner Einheit willen einer Form der Aktivität, welche mit dem passiven Anteil umzugehen in der Lage ist, damit das Subjekt als Herr seiner selbst seinen Selbststand bewähren und bewahren kann. Die Unterscheidung von Geben und Empfangen als aktiven Handlungsformen ermöglicht dann einerseits, an der Einheit des Subjekts als eines individuellen Selbststandes festzuhalten, und andererseits gleichzeitig die Anerkennung einer Gegebenheit der Wirklichkeit durch das Subjekt mitzudenken.

Aus diesen Überlegungen möchte ich folgern, dass es eine Zwiefalt des Handelns als Sorgen und Lassen gibt. Sowohl Egoismus als auch Altruismus sind notwendige Bedingungen des Handelns, denn im Willen steckt mehr als Selbstbewahrung. Handeln ist immer ein Handeln mit Ziel, weshalb das Handeln üblicherweise auch immer als Streben bezeichnet wird. Aber im Streben auf ein Ziel hin ist immer die Annahme eines Zieles als Ziel dieses Selbst enthalten. Um gegen den Egoismus des Selbst dem Altruismus überhaupt eine Chance geben zu können, bedarf es nicht des vollständigen Verzichts auf Ziele, was letztlich undenkbar wäre, denn wer anders als das Subjekt selbst sollte ein Ziel setzen, wenn Streben ein Vorgang in Freiheit und Selbstbestimmung sein soll? Es bedarf vielmehr des Verzichts auf ausschließlich nur durch das Subjekt vorgegebene Zie-

23 Vgl. dazu Marion, *Gegeben sei,* 413 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

le. Ein solches nicht vom Selbst gesetztes Ziel kommt erst durch das Wahrnehmen des Anderen und des Empfangens seiner Ziele in den Blick. Diese alternative Form des Handelns stellt aber kein Streben dar, sondern ein Lassen. Wenn die Tat eines Subjektes, und an dieser Stelle kommt jetzt Blondel wieder ins Spiel, immer durch ein »Darüber-hinaus«[24] gekennzeichnet ist, dann ist Handeln stets gleichzeitig Sorgen und Lassen. Die Tat ist Sorgen, weil ein Handeln des ganzen Einsatzes mit Voraussicht bedarf; die Tat ist Lassen, weil ein Handeln den Verzicht auf das Berechenbare, das Sich-Einstellen auf das Undurchdringliche und Unklare erfordert. Die Verknüpfung der beiden Momente liegt darin, dass ich als Subjekt ohne das Zulassen des Unbekannten überhaupt nicht erreichen könnte, was ich durch meine Sorge zu erreichen trachte. »Wir sind dazu gezwungen zu geben, weil wir auch gezwungenermaßen empfangen müssen« (ebd., 283).

Die Struktur der Subjektivität ist durch eine Geben-Empfangen-Dialektik bestimmt. Jedes Subjekt ist immer zugleich Geber und Empfänger. Das ist der Boden für die Zwiefalt der Tat. In der Geben-Empfangen-Dialektik geht es um die Entdeckung der Alterität. Das Geben ist die Sorge als (Sich-)Weggeben an den Anderen. Das Empfangen ist die Gelassenheit als Annehmen des Anderen. Das heißt, es gibt eine doppelte Verwiesenheit auf den Anderen. Wir brauchen den Anderen im Geben und im Nehmen, im Geben zur Vervollständigung unseres Tuns, im Nehmen zum eigenen Überleben. Die Alterität des Anderen ist das Woraufhin des Gebens und das Wovonher des Nehmens. Jede Seite lebt von einem Überschuss: Das Geben vollzieht sich in der Hoffnung auf das Gelingen bzw. auf das Mitwirken des Anderen. Das Empfangen bedarf der Initiative des Anderen.

Ich fasse zusammen: Erstens gilt es für die Subjektivität einen Primat der Abhängigkeit festzustellen. Die Subjektivität findet sich immer schon in bestimmten Verhältnissen vor. Das ist die Situation der Kontingenz, welche der Subjektivität ihren Stempel aufdrückt. Zweitens findet diese Abhängigkeit in einer dialogischen Struktur von Subjektivität ihren Niederschlag. Die Gemeinschaftlichkeit der Subjekte bedeutet, dass die eine Subjektivität im Vollzug ihrer Existenz immer auf die andere Subjektivität verwiesen ist, wie das bei-

24 Blondel, *L'Action*, 192.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

spielsweise im Phänomen der Gabe deutlich wird, in der die Subjektivität etwas empfängt. Und drittens kommt es darauf an, wie die Subjektivität mit der Gabe umgeht, sprich wie sie das Empfangen gestaltet. Das ist das Moment des Lassens im Unterschied zum Streben oder Sorgen.

2.5 Das Wesen der Gelassenheit

Die Geben-Empfangen-Dialektik beruht auf den zwei Strukturprinzipien Sorge und Gelassenheit. So wie die Sorge für das Geben maßgebend ist, so stellt die Gelassenheit das Strukturprinzip des Empfangens dar. Das heißt, das Empfangen muss als ein Lassen gedacht werden. Im Ausgang von einer Haltung der Geduld oder des Wartens vollzieht sich Gelassenheit als ein Nachgeben. Zur Begründung der Notwendigkeit eines solchen Begriffes möchte ich aufzeigen, welchen Sinn die Idee der Gelassenheit und in eins damit der Gedanke des Verzichts aufweisen.

Mit Hilfe der Lehre der Gelassenheit von Meister Eckhart und ihrem Verständnis von Tun und Lassen kann eine neue Dimension in der Struktur von Aktivität sichtbar gemacht werden. Neben das Konzept der Intentionalität mit der Absicht tritt das Konzept der Resignativität des Verzichts. Dabei wird der Begriff der Resignativität abweichend vom üblichen Sprachgebrauch verwendet, in welchem Resignation so etwas meint wie ein Sichfügen in das unabänderlich Scheinende, oftmals in Verbindung gesehen mit einem Scheitern. Resignativität zielt demgegenüber hier auf ein Aufgeben im Sinne eines Lassens, das die Beschreibung all der Formen von Aktivität erlaubt, welche nicht im Konzept der Intentionalität aufgehen, die aber unabdingbar sind für das Verständnis dessen, was ideale Akzeptabilität heißt. Bei Thomas von Kempen, der das aus der mittelalterlichen Philosophie Meister Eckharts stammende Stichwort der Gelassenheit mit *resignatio* übersetzt hat, lesen wir die bekannte Maxime des Mönchtums, dass es darauf ankomme, »sich selbst richtig zu erkennen und geringzuschätzen«.[25] Die Aufforderung zur Selbsterkenntnis ist eine Forderung, welche die Philosophie seit ihren Anfängen begleitet, wo sie irgendetwas mit Aufklärung zu

25 T. v. Kempen, *Die Nachfolge Christi,* Kevelaer [2]2010, 12.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tun haben sollte. Eine besondere Färbung gewinnt die Forderung zur Selbsterkenntnis dann, wenn sie mit der Forderung zur eigenen Geringschätzung verbunden wird. Wörtlich übersetzt bedeutet der Ausdruck des *pro nihil reputari*, der hier als Geringschätzung wiedergegeben ist, so viel wie »sich für nichts zu halten«. Warum aber soll sich das Selbst, das sich erkennen will, für nichts halten? Eine Antwort auf diese Frage gibt eine andere Textstelle bei Thomas von Kempen, welche lautet: »Denn sobald sich die Gnade Gottes dem Menschen mitteilt, vermag er alles« (ebd., 59). Das heißt, das Selbst solle sich für nichts halten, damit Gott in ihm, mit ihm und durch es wirken kann. Es geht nicht um eine Abwertung des Selbst in dem Sinne, dass es als Selbst überhaupt zu nichts taugen würde. Vielmehr geht es darum, dass das Selbst allein aus sich heraus nicht zu mehr taugt, als es immer schon mitbringt. Ist das Selbst aber auf mehr angewiesen, als es aus sich heraus aufzubringen vermag, so taugt es genau dann zu etwas, wenn es die empfangene Gnade Gottes zum Ausdruck bringt. Insofern bedeutet die Aufforderung an das Selbst zur Geringschätzung seiner selbst so viel wie die Aufforderung zur Öffnung seiner selbst. Das heißt, Demut wird als Bedingung zur Offenheit gedacht. Am Beginn der Selbsterkenntnis steht der Verzicht auf Selbstbehauptung, der Verzicht, welcher diese Öffnung auf den Anderen hin darstellt. In dieser Bewegung des Verzichts als Offenheit für den Anderen besteht das Moment der Resignativität.

Der Intentionalität ist eine teleologische Struktur eigen. Das heißt, in allem Handeln gibt es eine Finalität, ein »um zu« oder ein »um willen«. Die Idee der Gelassenheit, welche Eckhart eingeführt hat, meint Abgeschiedenheit, also das von sich selbst Absehen. Der Gerechte, in Eckharts Beispiel, kümmert sich ausschließlich um die Gerechtigkeit. Dadurch sieht er von sich ab, er lässt sich sein und kommt zu sich, indem er sich in der Gerechtigkeit findet. Damit tritt eine andere Form von Aktivität neben die Intentionalität. Die Struktur des Bewusstseins ist eben nicht immer eine der Intentionalität. Dass es noch eine andere Art von Aktivität neben der Intentionalität gibt, darauf hat Husserl bereits hingewiesen, indem er Vorgänge wie die passive Synthesis thematisierte. Diese andere Form der Aktivität neben der Intentionalität benenne ich als Resignativität. Mit Resignativität sind beispielsweise solche Vorgänge gemeint wie: etwas abziehen, von etwas wegsehen, etwas freigeben oder freisetzen, auf etwas verzichten, loslassen. Der Ausdruck des *re-signare* bedeutet ur-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sprünglich so viel wie Abdankung oder Thronverzicht. Die Zeichen der Macht werden zurückgegeben. Genau darum geht es in der Beschreibung der gelassenen Subjektivität. Das Subjekt verzichtet auf seine Selbsterhaltung, um dem fremden Gegenüber gerecht zu werden. In diesem Fall ginge es um das Gegenteil eines Hinsehens auf etwas, es ginge um ein Absehen von etwas, um ein Ausklammern, ein Weglassen, ein Preisgeben oder ein Verzichten. Auch in diesem Falle liegt eine inhaltliche Bestimmtheit vor. Der Umgang mit der inhaltlichen Bestimmtheit ist aber ein gänzlich anderer als der im Falle der Zielgerichtetheit. Dieser Vorgang ist auf eine Art immer noch ein Tun, also eine Aktivität. Aber er stellt kein Tun im Sinne eines Herstellens oder Hervorbringens dar, vielmehr geht es um ein Tun als Lassen.

Im Lichte dieser Bestimmungen lässt sich Resignativität als »Selbstaufgabe« deuten. Kurt Flasch bestimmt Gelassenheit in seiner Auslegung zu Eckharts Schriften als »wollende Aufgabe des Willens«.[26] Dies scheint mir eine glückliche Umschreibung dessen zu sein, was mit Gelassenheit als Verzicht gemeint ist. Im Zentrum steht der Terminus der »Aufgabe«, hier erst einmal nicht als zu realisierendes Vorhaben gedacht, sondern als Loslassen, als Abstand nehmen von etwas, als Sich-Zurücknehmen. Aufgabe meint hier präzise das, was Resignativität als Abdankung bezeichnet. Jemand gibt etwas auf, indem er es sein lässt. Er verzichtet auf eigene Einflussnahme, das heißt auf die Ausübung des eigenen Willens in Bezug auf diese Sache, die »intendierte« Sache. Aber dieses Aufgeben ist eben keine Passivität, sondern höchste Aktivität. Es ist eine »wollende« Aufgabe, weil sie eine Leistung des ausübenden Subjekts darstellt. Diese wollende Aufgabe des Willens ist die vom Willen gewollte Aufgabe seiner selbst. Das entspricht dann dem, was wir »Selbstaufgabe« nennen können, Selbstaufgabe jetzt im doppelten Sinn des Wortes als Leistung des Selbst und als Abdankung des Selbst, nämlich als Leistung der Preisgabe des Selbst.

In einem ersten Schritt lässt sich sagen, der Sinn der Idee der Gelassenheit liege in der Gewinnung dessen, was wir Intrinsezität nennen können. Mit dem Ausdruck der Intrinsezität möchte ich den Eigenwert des Intrinsischen erfassen, einen Zustand der Suisuffizienz, in dem eine Sache um ihrer selbst willen getan wird. Etwas

26 K. Flasch, *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*, München 2010, 75.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

trägt seinen Zweck in sich selbst, so wie dies bereits in den aristotelischen Formen der theoretischen Kontemplation und der praktischen Kommunikation aufscheint. Das Angekommensein in der Sache selbst erweist sich dann darin, dass sich das in der Auseinandersetzung mit den Sachen befindliche Selbst nicht als Urheber dieses Ankommens erfährt, sondern als ein von der Sache Angezogenes, als ein von der Sache Geleitetes. Diese Erfahrung spiegelt sich in den Äußerungen vieler Künstler wider, wenn diese festhalten, dass nicht der Künstler sein Kunstwerk finde, sondern dass der Künstler vom Kunstwerk gefunden werde.

In einem zweiten Schritt geht es um die Suisuffizienz des Intrinsischen, welche ich nur durch ein Absehen von mir selbst erreiche. Anstelle des Strebens bedarf es der Abgeschiedenheit oder Gelassenheit im Sinne Meister Eckharts, also des Lassens. Ich muss von mir selbst absehen und damit von meiner Sorge um etwas, welche der Sache wiederum einen Zweck vorschreiben würde. Das würde aber bedeuten, es ginge um die Notwendigkeit eines Perspektivenwechsels. Das Umdenken liegt darin, dass eine Sache an sich nicht nur für mich, sondern auch für den Anderen da ist. Selbstverständlich bedarf es dazu der Empathie, des Sich-in-den-Anderen-Einfühlens oder Sich-in-den-Anderen-Hineindenkens. Aber hier gilt es festzuhalten, dass eine Grenze bleibt, denn der Andere ist mir äußerlich, er ist und bleibt eine Exteriorität für mich. Perspektivenwechsel an dieser Stelle heißt dann nicht, dass ich die Perspektiven tausche, indem ich die Perspektive des Anderen einnehme. Streng genommen kann ich die Perspektive des Anderen nämlich überhaupt nicht einnehmen, ich kann mich nur mutmaßend und näherungsweise in die Perspektive eines Anderen hineinversetzen. Bei aller Distanz zum eigenen Selbst, das Sich-Hineinversetzen bleibt mein Unterfangen und damit meine Aktivität. Ein Perspektivenwechsel muss dann vielmehr besagen, dass ich meine eigene Perspektive verändere. Das aber würde bedeuten, dass an die Stelle des Sorgens das Lassen tritt, das heißt, ich sehe von mir ab, um auf den Anderen hinzusehen. Es geht um das Wahrnehmen des Anderen, das Aufnehmen und letztlich das Annehmen, also um das Zulassen des Anderen, einen Anderen als anderen seinlassen.

Dritter Schritt: Wenn ich von mir absehe, wie es der Grundgedanke des Verzichts ist, wo schaue ich dann hin? Kann ich auf das Konkrete verzichten, um auf das Abstrakte zu schauen, wie es

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich Meister Eckhart vorstellt, wenn er den Rückgriff auf das ideale Gute als Mittel gegen die Bindung an sich selbst empfiehlt? Eine Antwort auf diese Frage wird meines Erachtens von dem Gedanken der Nicht-Gegenständlichkeit des Absoluten ausgehen müssen. Demzufolge hat die Erkenntnis der Abhängigkeit der Subjektivität von einem Absoluten ihren Preis in der Einsicht in die Nicht-Gegenständlichkeit dieses Absoluten, eben weil das Absolute dauerhaft als Horizont präsent ist. Auch der Verzicht kennt sehr wohl ein solches »um willen«, einen Horizont, von dem her und auf den hin der Verzicht geübt wird. Dieser Horizont ist der Andere, um dessentwillen der Verzicht geübt wird, denn wenn jedes Hinsehen auf etwas ein Absehen von etwas einschließt, dann setzt das Hinsehen auf den Anderen ein Absehen des Subjekts von sich selbst voraus. Das heißt anders ausgedrückt, das Absehen von sich selbst ist die notwendige Bedingung dafür, auf einen Anderen hinsehen zu können. Eine Öffnung des Selbst zum Unbestimmten hin muss sich aber in der aufnehmenden und annehmenden Hinwendung zum konkreten Anderen vollziehen, denn wenn wir von uns selbst absehen, dann schauen wir nicht auf einen idealen Anderen, sondern auf einen konkreten Anderen hin. Den ganz Anderen können wir nicht schauen, es gibt nur den indirekten Weg über den konkreten Anderen, in dem sich der absolute Andere zeigt. Dieser Einsicht folgt ja auch Bubers Intention, den Zugang zu Gott im Zugang zum konkreten Du zu verankern. Oder im Sinne von Novalis: »Wir suchen überall das Unbedingte, und finden immer nur Dinge.«[27] Warum aber gibt es nur diesen indirekten Weg? Dies verhält sich deshalb so, weil sich ein Verzicht immer auf etwas bezieht. Verzicht gestaltet sich stets in einem konkreten Zusammenhang. Im Sinne eines phänomenologischen Konzeptes von Intentionalität ist ein Verzicht ein Verzicht auf etwas, ein Verzicht auf etwas Bestimmtes. Ein leerer Verzicht ist unmöglich vorstellbar. So wie ein Bild immer ein Bild von etwas ist, so besitzt auch jeder Verzicht einen Inhalt. Wie die Gerichtetheit der Intentionalität, so führt die Gelassenheit der Resignativität stets einen Gegenstand mit sich, und wenn es ein Gegenstand in Abwesenheit ist. Das heißt, die Gelassenheit besitzt wie die Gerichtetheit eine Materialität, auch wenn sie sich strikt der Finalität verweigert.

27 Novalis, *Aphorismen*, Frankfurt/M. 1992, 11.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Von hier aus kann eine Phänomenologie der Gelassenheit drei Ebenen des Lassens unterscheiden. In einer ersten Ebene ist Lassen ein Ablassen, ein Weglassen, ein Nicht-Tun, ein Unterlassen, ein Bleibenlassen. Es geht um den Gedanken des Absehens von etwas, eine Idee, wie sie häufig unter dem Stichwort des Loslassens verhandelt wird. In einer zweiten Ebene meint Lassen ein Freilassen, ein Einräumen, ein Zugeben, ein Tolerieren. Es geht um ein konzessives Lassen, welches einen Raum eröffnet, in dem nicht das zählt, was ich tue, sondern in dem ein anderer etwas tun kann. Es geht sozusagen um eine Erlaubnis oder ein Zugeständnis meinerseits an einen anderen. Indem ich etwas sein lasse, lasse ich etwas anderes zu. Ich gebe etwas anderem Raum, ich mache Platz für ein anderes. In der dritten Ebene gilt Lassen als ein Zulassen im Sinne eines Akzeptierens, als ein Annehmen oder ein Übernehmen. Wenn ich etwas zugelassen habe, wenn ich einem anderen ein Zugeständnis gemacht habe, dann heißt das, dass jetzt etwas geschieht oder geschehen kann, was in irgendeiner Art und Weise Auswirkungen auf mich hat, und insofern erhalte ich etwas, wenn ich etwas zulasse. Zusammenfassend gesagt, in der Gelassenheit geht es darum, den Anderen sein zu lassen.

Resignativität ist Verzicht als Selbstaufgabe um der Gewinnung der Intrinsezität willen. Solche Resignativität entfaltet Gelassenheit in den Ebenen von Ablassen, Freilassen und Zulassen. Ihre Funktion liegt in der Bewahrung »der Sache selbst« gegenüber dem Subjekt, das heißt in einer Bewahrung der Intrinsezität, in welche auch der Altruismus eingeschlossen ist. Dass solche Gelassenheit immer einen Ausdruck der Autonomie einer Subjektivität darstellt, ist keine neue Einsicht. Schon bei Eckhart ersetzt das Konzept der Gelassenheit den Gehorsam. Gelassenheit wird zur Figur einer selbstgesteuerten und selbstbestimmten, also autonomen Version einer Einordnung des Einzelnen in die Gemeinschaft, welche auf dem Recht der Intrinsezität fußt.

2.6 Die Funktion der Gelassenheit

Die entscheidende Funktion der Einstellung der Gelassenheit sehe ich in der Ermöglichung von Selbstbestimmung durch den Verzicht auf Selbstbehauptung, oder anders gesagt, in der Selbstverständi-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gung durch Selbstbegrenzung. Das heißt, das kritische Potential der Gelassenheit liegt in ihrer Funktion als transzendentaler Bedingung der Möglichkeit von Selbstkritik. Alles selbsttranszendente Wirken impliziert eine ontologische Bezugnahme jenseits aller ontischen Zuschreibungen. Diese ontologische Bezugnahme erfolgt als Intentionalität und Resignativität, das heißt als Absicht und Verzicht. Die Stimme des Anderen erschließt sich mir dann, wenn ich mich mit der Anwesenheit des abwesenden Anderen befasse, welche sich mir in den Erfahrungen des Eigenleibs, der Fremdheit und des Gewissens eröffnet. Wenn der Überstieg von der Subjektivität zur Objektivität, von der Teilnehmerperspektive eines Ich zur Beobachterperspektive eines Er möglich ist, genauer, zumindest insofern ein solcher Überstieg möglich ist, dann und insofern ist ebenso auch ein Überstieg von der Subjektivität einer Teilnehmerperspektive zur Subjektivität einer anderen Teilnehmerperspektive möglich. Denn die Bedingung dafür ist in beiden Fällen gleichermaßen die Kunst, von sich selbst absehen zu können, das heißt, der Verzicht auf die Absicht der Intentionalität, anders ausgedrückt, das Vermögen zur Resignativität.

Damit wird die Gelassenheit als Resignativität zur Bedingung der Möglichkeit eines »epistemologischen Bruchs«. Demzufolge wäre die Beobachterperspektive als Unterfall der Resignativität anzusehen, denn die auf der Teilnehmerperspektive beruhende Intentionalität heißt abgekürzt »mit mir«, Resignativität heißt »ohne mich«. Der epistemologische Bruch besteht darin, dass das Subjekt die eigene Perspektive überschreitet und einen Gesichtspunkt der Objektivität oder des Altruismus einzunehmen versucht, das heißt zulässt. Es ist und bleibt eine Bewegung des Ich, das Andere zuzulassen. Aber es ist diese Bewegung, in welcher sich das Ich zugleich überschreitet. Die Thematisierung der Gelassenheit erschließt also entschieden mehr, als die Bestimmungen der Gelassenheit als Haltung hergeben, wenn beispielsweise die Gelassenheit als Lebenskunst interpretiert wird. Gelassenheit ist eben nicht nur das Sich-Einfügen in den Gang der Dinge, um nach Art der Stoiker oder Epikureer gelingend den Lauf des Lebens bestehen zu können. Vielmehr steckt in der Gelassenheit der durchaus kämpferisch zu nennende Versuch, im Sinne der Selbsttranszendenz die Beschränkungen der Subjektivität zu übersteigen, um das Ganze zu gewinnen, das auf dem Spiel steht.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wenn Resignativität als ontologisches Existenzial bestimmt wird, dann wird damit auf deren Bedeutung für die Konstitution des Menschseins hingewiesen. So ist Gelassenheit zwar eine elementare Weise, in der die Kommunitarität für den Menschen existiert. Dies gilt aber in der Weise, dass nicht der Mensch die Gelassenheit ergreift, sondern vielmehr ergreift die Gelassenheit den Menschen. Der Mensch kann die Gelassenheit nicht ablegen, sie gehört zu seiner Grundausstattung. Was also ist, so gedeutet, die Gelassenheit? Wichtig ist erst mal, was sie nicht ist. Sie ist vor allem kein psychischer Zustand, keine seelische Verfassung, die durch eine andere abgelöst werden könnte. Die Gelassenheit ist Teil der subjektiv transformierten Wirklichkeit des Menschen. Durch seine Existenz, die Aktivität ist, auch wenn sie sich in der Form völliger Untätigkeit und Abstinenz zeigen kann, ist der Mensch immer schon in bestimmte Zusammenhänge und Beziehungen verwickelt. Dieses Verknüpftsein, genauer noch dieses Verknüpftwordensein des Individuums in ein Netz von Beziehungen, die ihm gegenüber als die praktische, als die kommunitäre Welt auftreten, ist gebildet aus Sorge und Gelassenheit.

Das Verhältnis von Sorge und Gelassenheit bildet die Wurzel der Geben-Empfangen-Dialektik. Es liefert sozusagen die Strukturformel für deren Verständnis in seiner Einheit und Vielheit. Beide Momente zusammen bezeichnen eine Art des subjektiven In-der-Welt-Seins, sie gehören zur ontologischen Dimension der Subjektivität. Sie entscheiden damit über Solidarität und Toleranz. Gelassenheit kann deshalb als Existenzial angesprochen werden, als ein Seinscharakter des Daseins, eine ontologische Grundkategorie, welche das Verhältnis von Mensch und Welt auszeichnet.

Der Mehrwert der Resignativität liegt damit primär in einer neuen Bestimmung dessen, was Handeln heißt. Selbstverständlich ist auch diese Bestimmung ambivalent in dem Sinne, dass sie zum Gelingen menschlichen Seins führen oder scheitern kann. Resignativität erzeugt nicht *a priori* gute Menschen, glückliche Menschen, freie Menschen. Aber mit der Annahme des Existenzials der Resignativität wird die Dominanz des Produktionsparadigmas destruiert und zugleich eine Perspektive dafür geöffnet, dass Geben nicht alles ist und was wir dem Empfangen verdanken. Das Empfangen ist ebenso eine aktive Leistung eines Subjekts wie das Geben, allerdings eine von einer ganz anderen Art. Steht beim Geben dasjenige im

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mittelpunkt, was das Subjekt aus sich selbst hervorgebracht hat, geht es beim Empfangen entscheidend um das, was ein anderes Subjekt hervorgebracht hat und was das Subjekt jetzt aufnimmt. Das Empfangen geht mit dem um, was auf das Subjekt zukommt, und nicht mit dem, was aus ihm kommt. Die Art und Weise dieses Umgangs ist nicht festgelegt, der Umgang kann glücken oder scheitern. Aber, und das ist der entscheidende Punkt, Geben und Empfangen als subjektive Handlungsformen, ebenso wie Reden und Hören u.a., verweisen darauf, dass wir Menschen als Subjekte solche Handlungsformen nicht allein, sondern nur mit einem Gegenüber vollziehen können. Eben weil sich das aber so verhält, bedarf es beim Subjekt der Unterscheidung, von welcher Seite aus wir diese Handlungsform angehen, ob als (ab-)gebendes oder als aufnehmendes Subjekt.

3. Der Rahmen der Ontologie

3.1 Zur Notwendigkeit der Ontologie

Begeben wir uns nochmals auf den Ausgangspunkt zurück. Das Selbst findet sich immer schon in einer Abhängigkeit vor, welche durch die Verantwortlichkeit gekennzeichnet ist, zu der das Selbst von allem Anfang an aufgerufen und damit bestimmt ist. Insofern ist jede Ontologie auf eine Ethik verwiesen. Weil aber das Gerufen-Sein in die Verantwortlichkeit auch die Möglichkeit einer Übernahme von Verantwortung impliziert, bedarf jede Ethik einer Ontologie. Die Ontologie entwickelt einen Handlungsbegriff, welcher das Selbst der Subjektivität mit dem Sein verbindet. Es ist das Existenzial der Gelassenheit, welches die Wahrnehmung der Spur des Anderen ermöglicht und damit den Handlungsbegriff mit seiner Dialektik von Geben und Empfangen aus den Zwängen der Teleologie befreit. Weil das Existenzial der Gelassenheit ein ontologisches Theorem darstellt, muss auch die Theorie, welche dieses Existenzial entfaltet und begründet, eine ontologische Theorie sein. Diese nimmt die Form einer exzentrischen Ontologie an.

Eine ontologische Theorie geht von der Notwendigkeit einer Idee des Seins aus, denn Subjektivität und Alterität bedürfen eines Gemeinsamen, eines *vinculum substantiale* (Blondel), welches die Bedingung der Möglichkeit sowohl der Verpflichtetheit der Subjektivi-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tät durch die Alterität als auch des Engagements der Subjektivität für die Alterität aufzeigt. Dieses Gemeinsame ist das Sein als allgemeine Anschauungs- und Vorstellungsform. Die durch das Sein hergestellte Verbindung darf aber nicht als eine den zu verbindenden Dingen gegenüber äußerliche Verbindung gedacht werden. Vielmehr geht es um den inneren Zusammenhang dessen, was ist. Denn Verschiedenheit ist nur erkennbar vor der Annahme eines Hintergrunds von Gleichheit. Verschieden-sein heißt, die Dinge können unterschieden werden, aber sie sind nicht *nur* verschieden, sonst könnten wir nicht sehen, was an ihnen verschieden ist, weil sie unvergleichbar wären. Verschiedenheit sehen wir nur, wenn auch etwas gleich ist. Das heißt, die Feststellung der Verschiedenheit setzt bereits die Möglichkeit von Gleichheit und Verschiedenheit und in eins damit so etwas wie die Vorstellung des Wesens einer Sache als einer inneren Einheit voraus.

Die Rede vom Sein entfaltet die Voraussetzung, die wir machen, wenn wir davon ausgehen, dass es Sinn und damit auch Urteile mit Ja oder Nein geben kann. Indem wir Urteilen die Möglichkeit unbedingter Gültigkeit zusprechen, legen wir einen impliziten Anspruch auf Wahrheit hinein. Der Begriff des Seins bewahrt die Vorstellung eines unsichtbaren Bandes aller Dinge, auf welches wir in unseren Urteilen Bezug nehmen. Und deshalb vermag die Idee des Seins auch als notwendige Voraussetzung einer Begegnung von Subjektivität und Alterität zu gelten.

Die Bestimmung des Seins als notwendiger Voraussetzung von Subjektivität und Alterität führt zur Frage nach der Transzendentalität des Seins. Der Rede von der Transzendentalität des Seins ist eine doppelte Bedeutung zu eigen. Zum einen geht es im Anschluss an Kants Begriff des Transzendentalen um die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis. Wissen entstünde demnach aus zwei Quellen, der Erfahrung als der sinnlichen Wahrnehmung und dem die Erfahrung im Denken verarbeitenden Verstand bzw. der auf den Verstand reflektierenden Vernunft. Die Frage nach dem Transzendentalen würde dann zur Frage nach dem, was der Erfahrung vorangeht, also der Frage nach einem synthetischen Apriori der Erkenntnis in der Vernunft. Der kantische Ansatz, Erfahrung auf sinnliche Wahrnehmungen zu beschränken, scheint an diesem Punkt unzureichend, denn es gibt sehr wohl Erfahrungen nichtsinnlicher Art, das heißt geistige Erfahrungen. Diese stellen aber

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als solche keine irgendwie gearteten exklusiven Erfahrungen dar, sondern sie sind, wie Weissmahr zeigt, als inklusive Erfahrungen in anderen Erfahrungen mit enthalten. So kann das Sein als Apriori des Wissens gelten, weil es in seiner Vorgängigkeit dieses umfassende geistige Moment mit repräsentiert. Transzendental in diesem Sinne würde dann so etwas wie unmittelbar bedeuten, im Gegensatz zum Kategorialen als dem Vermittelten.

Zum anderen bezieht sich die Rede von der Transzendentalität des Seins aber auch auf die thematisierte Zweischichtigkeit des Wissens in seiner Unterscheidung von Sagen und Gesagtem. Der Ausdruck des Transzendentalen benennt in diesem Zusammenhang den Verweis auf eine Transzendenz als ein »Jenseits«, also einen Hinweis darauf, dass es um etwas geht, was die reflektierende Vernunft übersteigt und ihr deshalb nur indirekt zugänglich ist. Wenn es zutrifft, dass uns das Sagen nur in und mit dem Gesagten gegeben ist, dann ist auch nur eine indirekte Darstellung des Sagens möglich, denn in der Thematisierung des Sagens tritt das Sagen selbst wiederum immer nur als Gesagtes auf. Der Befund, um den es hier geht, lässt sich anhand eines Beispiels verdeutlichen, nämlich der Frage, wie man Wind malen kann. Wind lässt sich malenderweise überhaupt nicht direkt darstellen, weil das Malen nur die Darstellung von Gegenständen, Symbolen, Flächen, Körpern usw. in Form und Farbe erlaubt. Wind lässt sich aber sehr wohl indirekt darstellen, indem die vom Wind verursachte Bewegung an den Formen der Gegenstände gezeigt wird. Diese indirekte Art und Weise einer Darstellung, die von Aristoteles auch als eine Darstellung »nebenbei« charakterisiert wird, entspricht dem, was eine transzendentale Theorie leisten soll. Weissmahr resümiert diese Bestimmung von Erfahrung in der Form, dass »der Erkennende zunächst seinen sich auf einen anderen Gegenstand richtenden Erkenntnisakt erfasst und erst anhand dieses Aktes sich selbst«.[28] Transzendental hieße eine Darstellung demzufolge dann, wenn in ihr das Unmittelbare als mitgegeben, indirekt, unthematisch zugänglich gedacht werde.

Der Gedanke einer Transzendentalität des Seins nimmt Bezug auf das Apriori des »unthematischen Moments« des Vorgriffs, wie es

28 B. Weissmahr, *Die Wirklichkeit des Geistes. Eine philosophische Hinführung*, Stuttgart 2006, Anm. 146.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rahner ausdrückt.[29] Was ist mit diesem unthematischen Moment gemeint? Jeder Erkenntnisakt findet in einem Rahmen, also vor einem Horizont, statt. Um den Horizont als Horizont seinerseits zu verstehen, muss man den Horizont zum Thema machen. Macht man einen Horizont zum Thema, geschieht dies wiederum vor einem Horizont. Um jetzt nicht in die Problematik eines unendlichen Regresses zu geraten, ist man gezwungen anzunehmen, dass es ein Moment an jeder Erkenntnis gibt, was der Thematisierung entzogen ist. Dieses Moment ist das, was als »unthematisches Moment« bezeichnet wird. Es steht für die Kontextbezogenheit der Erkenntnis und damit auch gleichzeitig für die Subjektabhängigkeit der Erkenntnis. Diese Überlegung kann durch ein Bild erläutert werden, welches Weissmahr bei Arno Anzenbacher, diesen zitierend, entlehnt: »Es ist das Bild von Auge und Gesichtsfeld. Das Auge kommt in seinem Gesichtsfeld niemals vor. Das Auge ist vielmehr als Bedingung und Grenze des Gesichtsfeldes etwas, was selbst niemals Gegenstand innerhalb des Gesichtsfeldes ist. Die Gegenstände gehören zum Gesichtsfeld, weil sie vom Auge gesehen werden, aber das Auge selbst ist keiner dieser Gegenstände, sondern eben deren Voraussetzung, Bedingung und Grenze. Im Sinne dieses Bildes können wir einen zentralen Gedanken der […] Transzendentalphilosophie verdeutlichen: Wie das Auge Voraussetzung, Bedingung und Grenze alles dessen ist, was im Gesichtsfeld vorkommt, so setzen alle empirischen Gegenstände, alle Erfahrungsobjekte unserer gesamten Erkenntnis ein Erkenntnissubjekt voraus, dem sie gegeben sind, das aber selbst im Inbegriff des empirisch-objektiv Gegebenen schlechthin nicht vorkommt. Wie das Gesichtsfeld das Auge voraussetzt, so setzt der Inbegriff alles dessen, was Gegenstand unserer Erfahrung, was also empirisch-objektiv gegeben ist, ein Subjekt voraus, dem es gegeben ist, und für das es Objekt wird. Und dieses Subjekt unserer objektiven Erfahrungswelt kommt in dieser objektiven Erfahrungswelt ebensowenig vor wie das Auge im Gesichtsfeld. Das erkennende Subjekt ist vielmehr die Voraussetzung, die Bedingung und Grenze des Inbegriffs der objektiven Erfahrungswelt.«[30]

29 Vgl. dazu: K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums. Sämtliche Werke. Bd. 26*, Zürich u.a. 1999, 37 f.

30 Weissmahr, *Wirklichkeit des Geistes,* 104 f., Anm. 111.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diese Einsicht bedeutet, dass ich darauf verzichten muss, das Absolute auf eine gegenständliche Art und Weise zu denken. Schleiermacher drückt es so aus, dass die schlechthinnige Abhängigkeit »nicht gegenständlich«[31] vorgestellt werden kann. Sie taucht in unseren konkreten Situationen und Akten immer nur »vermittelt« (ebd., 48) auf. Wenn aber die absolute Abhängigkeit nicht gegenständlich vorgestellt werden kann, dann funktioniert sie als Horizont unserer Subjektivität. Die absolute Abhängigkeit bildet in dieser Sicht eine Art Rahmen, innerhalb dessen relative Freiheit möglich wird. Anders ausgedrückt, die absolute Abhängigkeit ist der Hintergrund, auf dem die relative Freiheit der Subjektivität sichtbar wird. Das Absolute wird in einem solchen Verständnis nur greifbar als eine Art Hintergrund oder Horizont, welcher thematisch in den konkreten Bestimmungen mitläuft, selbst aber nicht als eine Größe neben anderen benennbar ist. Wäre das Absolute benennbar, ließe sich ergänzen, verlöre das Absolute den Charakter des Unbedingten, weil es dann in eine Reihe von Bedingtem eingeordnet würde. Und umgekehrt gilt, dass das Unthematische des Horizonts nichts anderes darstellt als die Einsetzung der Perspektivität des Selbst.

Wie wird das Sein als Band in seiner Transzendentalität für uns als Subjekte präsent? Ein Subjekt findet sich immer schon in einer Welt vor. Welt heißt, das Subjekt bewegt sich in einem Rahmen, es ist mit einem Horizont ausgestattet. Diese Welt ist dem Subjekt entzogen, denn ein Horizont ist einem Subjekt nicht nur vorgegeben, er ist auch nicht wie ein Objekt gegeben, er ist vielmehr ungegenständlich. Insofern laufen alle Inhalte des Horizonts in der Aktualität des Subjekts sozusagen unthematisch mit und sind damit der Verfügung des Subjekts entzogen. Der Andere als Anderer ist in der Welt des Subjektes präsent. Das heißt, die Alterität des Anderen als anderer ist die Exteriorität der Subjektivität, welche als solche in den Horizont der Subjektivität mit eingelassen ist. Sie hat Anteil an der dem Subjekt entzogenen Vorgängigkeit, radikaler noch, das Subjekt findet sich immer schon in Verantwortlichkeit gegenüber der Alterität vor. Von allem Anfang an ist das Subjekt dem Anderen verpflichtet. Diese Beziehung von der Subjektivität zur Alterität, das Eingelassensein der Exteriorität in die Subjektivität, kann nur sinnvoll gedacht werden, wenn es etwas Verbindendes zwischen Subjekt und Alterität

31 Schleiermacher, *Der christliche Glaube,* 33.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gibt. Das Sein mag als die Basis dieser Verbindung des Subjekts zur Alterität gelten.

Wenn also das Sein in seiner Transzendentalität derart einerseits ein Apriori unseres Wissens darstellt, es sich uns andererseits aber nur indirekt erschließt, dann kommt es ganz entscheidend auf den Zugang des Subjekts zum Sein, also auf die Subjektivität, an. Zum einen gilt in einer exzentrischen Ontologie das Sein als unhintergehbare Voraussetzung. Ohne Sein keine Allgemeinheit, ohne Sein keine Bindung. Zum anderen hält eine exzentrische Ontologie daran fest, dass der Standpunkt des Seins nur gebrochen zugänglich ist, über den Zugang eines Subjekts. Diese subjektive Perspektivität, welche einen Bruch gegenüber dem Sein darstellt, bezieht sich auch auf den Zugang zur Alterität. Es ist diese Doppelstruktur der Subjektivität, welche im Terminus ›exzentrische Ontologie‹ ihren Ausdruck findet.

3.2 Selbstand und Relation

Die Ontologie ist methodisch gesehen eine Metatheorie von Phänomenologie und Hermeneutik. Sie liefert eine Bestimmung der Subjektivität, die mehr ist als eine Anthropologie, weil sie das Subjekt als »Subjekt in Wirklichkeit« fasst. Indem die Ontologie das Recht der »Erlebnisperspektive« verteidigt[32], das heißt das Recht der Subjektivität, in der ersten Person zu sprechen, bewahrt sie ein existentielles Moment angesichts der Allgemeinheit des Seins. Soll der Zugang zur Subjektivität nicht verkürzt werden, darf dieser Mehrwert der Erlebnisperspektive nicht in einer allgemeinen Beobachterperspektive aufgelöst werden. Vielmehr muss es darum gehen, einen Zugang zur Erlebnisperspektive in der Form zu entfalten, dass die Ontologie eine Art Grammatik für die Artikulation der Individualität bereitstellt.

Von dieser Einsicht ausgehend möchte ich die Interpretation einer Konzeption dialogischer Subjektivität durch eine Überlegung zur Verknüpfung des Individuellen mit dem Allgemeinen in der Struktur der Subjektivität ergänzen, indem ich einen Gedanken von Béla Weissmahr zur Begründung der Individualität aufnehme.

32 Vgl. dazu: M. Frank, *Über Motivation oder den ›Zusammenhalt der geistigen Welt‹*, Stuttgart 2022, 89 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Weissmahrs Ausführungen werden von dem Motiv geleitet, das Sein als ein dynamisches Sein zu interpretieren. Es geht ihm in seiner ontologischen Theorie um eine Erklärung des Seins als Werden. Das bedeutet, dass das Sein als ein Wirken aufgefasst werden muss. Mit der Auffassung des Seins als Wirken rückt die Individualität in den Mittelpunkt. »Denn das Sein ist zwar das, was allem zukommt, zugleich aber auch das, was jedem anders zukommt..«[33] Ein solches Seiendes ist nach Weissmahr immer ein Wirkendes. »Wirken ist also die aktive Inbesitznahme des einen Seins, der Vollzug der Identität des Seienden mit sich selbst als Seiendem. Das Wirken ist eine transzendentale Vollkommenheit des Seins: ›omne ens est agens‹« (ebd., 149). Die Deutung der Individualität eines Subjekts geschieht im Lichte des Seins, das heißt, es ist eine Deutung der Individualität im Ausgang von der Einsicht in die Vorrangigkeit des Seins und die Nachrangigkeit des Subjekts. Weissmahr begründet diesen Schritt folgendermaßen: »Es gibt nichts Individuelles, was nicht als in eine Allgemeinheit Hineingebundenes existiert« (ebd., 167). Die Allgemeinheit des Seins aber ist die einer prozessualen Einheit, denn Einheit differenziert sich nach den Momenten der Substantialität und Relationalität. Das Moment der Substantialität bezieht sich auf die Substanz, welche »das ›Selbstand‹-Habende« (ebd., 159) ist, das heißt der Träger von Veränderung. Das Moment der Relationalität bezieht sich auf die Relation oder Beziehung, welche »die Einheit oder Identität der Verschiedenen« (ebd., 134) bezeichnet.

Einheit und Vielheit des Seins bestimmen das Seiende. Das Moment der Einheit ist notwendig, denn »[...] jede Unterscheidung setzt Gemeinsamkeit, Einheit voraus« (ebd., 66). Ebenso notwendig ist aber das Moment der Vielheit, weil »[...] also jedes Seiende dasselbe Sein verwirklicht auf die ihm je eigene, von anderen Seienden verschiedene Weise« (ebd., 112). Für ein Seiendes gilt daher, dass jedes Seiende mit sich selbst identisch ist aufgrund der selbständigen Verwirklichung des Seins. Ebenso gilt aber auch, dass jedes Seiende mit anderen identisch ist aufgrund der im Sein begründeten Gemeinsamkeit. Weissmahr folgert daraus: »Jedes Seiende ist, insofern es mit sich selbst identisch ist, eine bezogene Substanz […], und jedes Seiende ist, insofern es mit anderen identisch ist, eine Selbstand habende, d.h. subsistente Beziehung […]« (ebd., 169). Weil jedes

33 Weissmahr, *Ontologie,* 57.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Seiende immer zugleich Substanz und Relation ist, kann das Seiende als eine »bezogene Substanz« oder als eine »subsistente Beziehung« bezeichnet werden, als ein »Selbstand in Relation«.

Auf diesem Hintergrund der ontologischen Bestimmung des Seienden wird jetzt die Tragweite der Rede von einem Existenzial der Gelassenheit ersichtlich, denn die Idee der »bezogenen Substanz« (oder der »subsistenten Beziehung«) ist die Wurzel des Begriffes der »relativen Freiheit«. Der von Weissmahr zur Erläuterung des Wirkens an dieser Stelle verwendete Ausdruck der »Inbesitznahme« wäre aber als durchaus interpretationsbedürftig anzusehen, insofern hier eine Ausgrenzung der Alterität ausgeschlossen werden soll. Im Interesse einer Einbeziehung des Anderen lese ich diese »Inbesitznahme« als Formel für den Vollzug einer prozessual vorgestellten Identität in der Zwiefältigkeit von Geben und Empfangen, von Streben und Lassen, einer Zwiefältigkeit, welche auf der doppelten Bestimmtheit des Seienden als Substanz und Relation beruht.

Ausgehend von dem Anspruch einer exzentrischen Ontologie, das Sein nach dem Modell der Gabe zu denken, wird damit die Vorstellung von der Selbsttranszendenz neu gefasst. Mit der Bestimmung des Subjekts als »Selbstand in Relation« gewinnt die Figur relativer Freiheit, wie wir sie von Schleiermachers Ansatz in seiner Erörterung der Frage der Vereinbarkeit von Abhängigkeit und Freiheit kennen, an Prägnanz. Das Subjekt findet sich als Subjekt in der Geben-Empfangen-Dialektik vor; das heißt, das Subjekt findet sich auf eine doppelte Art und Weise vor, einmal als Subjekt des Gebens und einmal als Subjekt des Empfangens. Relative Freiheit heißt dann, dass das Subjekt Subjekt ist, weil es sich immer schon in einer dieser vorgegebenen Dimensionen der doppelten Bestimmtheit des Tuns vorfindet.

Eben dieser Umstand aber ist es, woraus die Notwendigkeit der Übernahme des Subjektseins in der Zwiefalt der Tat als Sorge und Gelassenheit folgt. Der seinstheoretischen Struktur der Subjektivität als der einer exzentrischen Subjektivität in Abhängigkeit entspricht deshalb eine Zwiefältigkeit ihrer handlungstheoretischen Struktur in der Geben-Empfangen-Dialektik mit der Unterscheidung des selbsttranszendenten Wirkens in Sorge und Gelassenheit. So wie das menschliche Wesen als Seiendes durch eine unhintergehbare Zweipoligkeit von bezogener Substanz und subsistenter Relation gekennzeichnet ist, so ist die Selbsttranszendenz des Wirkens im

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Geben und Empfangen zwiefältig als Sorgen und Lassen. Die Unhintergehbarkeit dieser Doppelstruktur ist der Preis, welchen eine ontologische Theorie dafür zahlen muss, dass sie Individualität und Sein miteinander verbindet. Denn jeder Perspektive ist es eigentümlich, dass sie mit der Annahme ihrer Sichtweise zugleich das eine in den Blick nimmt und mit demselben Zug ein anderes ausblendet oder abschattet. Das heißt, das menschliche Wesen realisiert sich in seiner Eigenschaft als »Selbstand-in-Relation« nicht nur in einem Handeln auf den Anderen hin, sondern immer auch in einem Handeln von dem Anderen her, in einem Handeln, welches den Anderen in seiner Eigenart zum Zuge kommen lässt, weil es auf die Stimme des Anderen hört. Das Existenzial der Gelassenheit ist der Ausdruck dieser Andersheit des Anderen als Anderer im Sein der Subjektivität. Wenn der Subjektivität eine konstitutive Rolle in Bezug auf das Sein zukommt und wenn die Subjektivität in ihrem Horizont auf die Exteriorität verwiesen ist, dann bedarf das Wirken dieser Zwiefalt des Strebens und Lassens. Das heißt, das Vermögen der Resignativität artikuliert die Andersheit des Anderen im Sein der Subjektivität.

3.3 Die Figur einer exzentrischen Ontologie

Mit dem Begriff des Exzentrischen versuche ich die Positionalität der Subjektivität in Bezug auf das Sein zu beschreiben. Der Begriff des Exzentrischen hat seine Wurzeln in Helmuth Plessners Anthropologie, derzufolge der Mensch nicht nur ein sich außerhalb des Mittelpunkts der natürlichen Ordnung befindendes Wesen ist, sondern dies vor allem deshalb ist, weil das menschliche Wesen nicht in sich selbst ruht. Weil dies so ist, muss der Mensch sich zu sich selbst verhalten, das heißt, der Mensch hat sein Wesen nicht, es ist ihm nicht von vornherein gegeben, er muss vielmehr handelnd sein Wesen erst gestalten. Das ist das erste Moment des Exzentrischen, das Moment des Sich-Selbst-Gestaltens und Sich-Selbst-Entwerfens, verbunden mit der Fähigkeit zur Reflexion auf die eigene Situation. Das zweite Moment im Ausdruck des Exzentrischen bezieht sich auf die Unvollständigkeit dieser Reflexion. Weil jede Reflexion stets innerhalb eines bestimmten Horizonts geschieht, bleibt sie notwendigerweise unvollständig. Es gibt sozusagen immer einen »blinden Fleck« bei uns selbst, den wir nicht durchschauen. Unsere Reflexion

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bleibt unabgeschlossen. Dem Subjekt kommt demnach eine Rolle zu, die von Felix P. Ingold mit dem Begriff des Mediums beschrieben wird. Das Subjekt, bei Ingold konkret der Autor, fungiert »[...] als ein Medium, das die Entstehung der Welt ermöglicht [...]«.[34] Den Ausdruck »Medium« empfinde ich in diesem Zusammenhang als problematisch, weil der Eigenanteil dessen, was ein Medium darstellt, auch sehr instrumentalistisch aufgefasst werden könnte. Die Leistung des Mediums aber, wie sie Ingold beschreibt, entspricht genau dem, was Ricœur unter dem Begriff des Zeugen verhandelt, dem Titel, den das Selbst erhält, wenn es als »absolutes Selbst« abgedankt hat. Der Subjektivität eignet durch die Fähigkeit zur, wenn auch unvollständigen, Reflexion, ein Vermögen zur Tat, in welcher das Subjektsein seinen Ausdruck findet. Die Subjektivität kann in einer exzentrischen Ontologie zwar als Dreh- und Angelpunkt der Ordnung des Seins gelten, weil sie ein schöpferisches bzw. gestaltendes Element darstellt, die Subjektivität ist aber keinesfalls die Mitte oder das Zentrum der Ordnung des Seins. Der Grund dafür liegt in der Abhängigkeit der Subjektivität. In der Sprache einer klassischen Ontologie ausgedrückt, die Subjektivität ist nicht damit identisch, was traditionellerweise in der Ontologie als Substanz bezeichnet wird, vielmehr stellt sie eine spezielle Entität dar, welche im Feld der Kategorien unterhalb des Substantiellen, aber oberhalb des Akzidentiellen anzusiedeln wäre.

Der Begriff einer exzentrischen Ontologie tritt grob gefasst als ein alternativer Ausdruck für eine Variante dessen auf, was üblicherweise auch Existenzialontologie, existenziale Ontologie oder existenziale Hermeneutik genannt wird. Spezifisch bedeutet das dann zweierlei. Als exzentrisch wäre sowohl der Standpunkt des Subjekts in Bezug auf das ontologische Gesamtsystem als auch der Zugang des Subjekts zu demselben zu bezeichnen. Der Standpunkt des Subjekts ist exzentrisch, weil es das Sein ist, welches die Mitte des ontologischen Systems bildet. Das Subjekt wird dadurch bestimmt, dass es sich zu dem ihm vorgegebenen Sein verhält. Der Zugang des Subjekts ist exzentrisch, weil sich das Sein dem Subjekt nur indirekt erschließt. Das Sein ist dem Subjekt nur zugänglich als innere Transzendentalität in der Form des Horizonts oder Rahmens, innerhalb dessen

34 F. P. Ingold, *Gegengabe zusammengetragen aus kritischen, poetischen und privaten Feldern*, Basel, Weil am Rhein 2009, 426.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich das Subjekt bewegt. Der Begriff einer exzentrischen Ontologie bezeichnet damit eine transzendental-philosophische Version einer Existenzialontologie, deren Eigenart allerdings darin liegt, dass in ihr die Temporalität als ein mit der Alterität verwobenes Moment des Horizonts der Subjektivität gilt.

Dieses Verständnis des Absoluten findet seinen Niederschlag in den ontologischen Bestimmungen zum Primat des Seins, der Einheit und der Vielheit des Seins sowie der Zwiefalt der Tat. Wenn es sich denn so verhält, dass sich uns das Wesen der Dinge nur über unsere Sinngebung erschließt, dann sind wir als Subjekte in unserer Individualität als Ausgangspunkt von Verstehen und Verständigung unhintergehbar. Ebenso gilt aber, dass sich unsere Subjektivität immer schon in einer Lage von Abhängigkeiten und Verantwortlichkeiten befindet, unsere Situation ist durch eine grundlegende Kontingenz geprägt. Demzufolge zeichnet sich unsere Subjektivität durch eine grundlegende Passivität aus. Die Rede vom Primat des Seins besagt, dass das Sein als dem Menschen vorgeordnet anzusehen ist, weil sich der Mensch in der Wirklichkeit als abhängig vorfindet. Die Alterität des Anderen stellt für uns eine ebenso unhintergehbare Voraussetzung dar wie unsere eigene Subjektivität. In die Abhängigkeit der Subjektivität ist ein Vorrang der Alterität eingeschrieben, der sich in der Passivität der Betroffenheit der Subjektivität zeigt. Die Betroffenheit der Subjektivität durch den Anspruch der Alterität aber setzt die Vorstellung von der Einheit und der Vielheit des Seins voraus. Ohne die Annahme einer Vielheit des Seins wäre die Fremdheit der Alterität für die Subjektivität nicht denkbar, und ohne die Annahme einer Einheit des Seins wären weder die Betroffenheit der Subjektivität durch die Alterität noch die Verantwortlichkeit der Subjektivität für die Alterität denkbar. Diese Einsicht in die Einheit und die Vielheit des Seins findet ihre Konsequenz in der Bestimmung der Zwiefalt der Tat, welche die Geben-Empfangen-Dialektik mit ihren Strukturprinzipien Sorge und Gelassenheit thematisiert. Weil das Sein in seiner Einheit und Vielheit der Verfügung des Subjekts entzogen ist, muss das dem Sein korrespondierende Wirken des Subjekts als zwiefältig vorgestellt werden. Die Differenz von Subjektivität und Alterität spiegelt sich in der Struktur der Subjektivität als Differenz von Geber und Empfänger. Dies erfordert von uns Subjekten ein Handeln als Streben und Lassen, eine Disposition sowohl zur Intentionalität als auch zur Resignativität. Das Wirken folgt dem Sein,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und das Wirken ist zwiefältig als Sorge und Gelassenheit. Wie die Sorge der Ort des Selbst, so ist die Gelassenheit der Ort des Anderen im Selbst.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Pierre Bühler

Bezeugung, Selbstbezeugung

Mit einem Exkurs zum Gewissen

1. Zum Einstieg: eine moderne Problematik (1727) | 2. Fragile Ur-Bejahung (1729) | 3. Das Zeugnis (1731) | 4. Die Bezeugung – eine erste Bestimmung (1734) | 5. Die Bezeugung auf den verschiedenen Stufen der Hermeneutik des Selbst (1736) | 6. Das Gewissen – Exkurs (1740) | 7. Bezeugung in der Spannung von Selbstheit und Andersheit (1746) | 8. Eine Vorladung als Zeuge (1749)

1. Zum Einstieg: eine moderne Problematik

Wer bin ich? Wie stehe ich zu mir selbst, im vielfältigen Beziehungsgeflecht, das mein Leben ausmacht? Wie kann ich mit der Spannung umgehen zwischen dem, was ich von mir selbst erfahre, und dem, was mir von außen zugesprochen und zugemutet wird? Inwiefern bin ich fähig und bereit, dieses Selbst zu verantworten, das mich *volens nolens* ausmacht, in aller Begrenztheit und Widersprüchlichkeit? Soll ich, will ich auf eine bestimmte Identität festgelegt werden, und wenn ja, wie soll sie konstituiert werden? Sich selbst sein wollen oder lieber nicht sich selbst sein wollen? Diese ständig offene Frage macht das Verhältnis zu sich selbst zu einer fragilen, nie zu meisternden Aufgabe.

Unter dem Titel *Prekäre Selbst-Bezeugung* ist Burkhard Liebsch ausführlich dieser »erschütterte[n] Wer-Frage« nachgegangen.[1] Er verfolgt deren Behandlung in einem reichhaltigen Geflecht von Positionen, von Descartes bis Derrida, über Rousseau, Kant, Hegel, Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Foucault, Arendt, Ricœur, Levinas, Lyotard. Durch dieses eindrückliche »Philosophen-Panorama« wird diese Wer-Frage als eine grundlegend moderne Problematik in vielfältigen Schattierungen abgesteckt. Dass das gan-

1 B. Liebsch, *Prekäre Selbst-Bezeugung. Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne*, Weilerswist 2012.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ze Vorhaben unter dem Zeichen der »Selbst-Bezeugung« steht, hat direkten Anhalt an Ricœurs Reflexion, denn für ihn ist diese Thematik bei der Erörterung der Identitätsfrage entscheidend. So kann es etwa in *Das Selbst als ein Anderer* heißen, Bezeugung sei »das Paßwort dieses ganzen Buches«.[2] In diesem Sinne bildet die Studie von Burkhard Liebsch sozusagen die philosophiegeschichtliche Umrahmung dieses Artikels. Das gilt umso mehr, als Ricœur in SaA den modernen Bogen der Thematik ähnlich konzipiert, mit der Grundspannung zwischen Descartes' selbstgesetztem und selbstsicherem, transparentem *Cogito* und Nietzsches gebrochenem, gedemütigtem *Cogito*.[3] Auch die von Liebsch klar betonte Prekarität werden wir stets berücksichtigen müssen, wenn wir nun Ricœurs Auffassung der Bezeugung erläutern.

Zuvor seien aber noch einige Anmerkungen zur Gestaltung dieses Artikels angebracht: (1) Obschon es bei Ricœur eindeutig heißt: »Die Bezeugung ist grundlegend eine *Selbst*bezeugung« (SaA, 34), fällt doch auf, dass er recht oft von der Bezeugung spricht, und nicht immer von der Selbstbezeugung. Um diese Schwankung im Sprachgebrauch zu respektieren, stehen in der Überschrift beide Begriffe nebeneinander. Es wird später noch zu erläutern sein, warum in der Bezeugung dieser Selbstbezug so wichtig ist. (2) Weil Ricœur den Bezug zwischen Bezeugung und Gewissen betont,[4] wird das Thema des Gewissens nicht separat behandelt, sondern exkursartig in diesen Artikel zur Bezeugung eingefügt. Das erlaubt, die Zusammengehörigkeit beider Begriffe in Ricœurs Reflexion besser zum Zuge zu bringen. Sie zeigt sich schon daran, wie er selbst betont, dass ›Gewissen‹ semantisch mit ›Gewissheit‹ verwandt ist (SaA, 34) und Bezeugung zugleich eine »Art der Gewissheit« ist (ebd., 32). (3) Bevor wir hier mit der Erörterung dieser Zusammenhänge weitermachen, müssen wir zuerst auf frühere Gestaltungen der Bezeugungsthematik zurückgreifen. Es seien hier zwei Motive aufgegriffen, die im Werk Ricœurs die Kategorie der Bezeugung vorbereiten: in den 1950er Jahren die Ur-Bejahung und in den 1970er Jahren das Zeugnis, das bereits dieselbe etymologische Wurzel wie ›Bezeugung‹ enthält.

2 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996 [= SaA], 349.

3 Vgl. dazu Ricœur, SaA, 13–26.

4 Vgl. etwa SaA, 373: »Der Gedanke, dass Gewissen Bezeugung bedeutet, […] ist für mich eine große Hilfe.«

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. Fragile Ur-Bejahung

Der letzte Aufsatz im Sammelband *Geschichte und Wahrheit* ist dem Thema *Negativität und Ur-bejahung* gewidmet.[5] Der Autor setzt sich mit der Frage auseinander, ob es berechtigt ist, philosophisch immer von der Negativität her einzusteigen, wie das in Philosophien geschieht, »die seit Hegel aus der Negation die Triebkraft der Reflexion gemacht haben oder gar die menschliche Realität mit der Negativität schlechthin gleichsetzen«.[6] Im Gegenzug dazu überlegt er, ob es nicht möglich und notwendig ist, »eine Philosophie wiederzugewinnen, die den Primat des Seins und des Existierens herausstellt«, ohne darauf zu verzichten, dem Auftreten der Negation ernsthaft Rechnung zu tragen (GW, 335). Es ginge also, wie Ricœur es einige Zeilen tiefer formuliert, um »einen Stil des ›Ja‹ und nicht einen Stil des ›Nein‹, und, wer weiß, einen Stil der Freude und nicht der Angst«.

Um an dieser Fragestellung zu arbeiten, zeigt Ricœur in einem ersten Schritt, dass die menschliche Endlichkeit (*finitude*) immer nur in der Bemühung um ihre Überschreitung (*dépassement*) wahrgenommen und erfasst werden kann. Das erlaubt ihm in den nächsten Schritten, diese Überschreitung als eine Verleugnung, wörtlich als Nicht-Negation (*dénégation*) und sodann als Negation der Negation zu bestimmen. Von dieser doppelten Negation kommt er zur Affirmation, zur Bejahung: »Dass die Verleugnung immer nur die Kehrseite einer ursprünglicheren Bejahung ist. Wenn man so sagen darf: Sie ist immer nur der halbe Akt« (GW, 352). In diesem halben Akt kann auch immer die andere Hälfte gefunden werden, die Kehrseite der Bejahung, die in der Negation steckt, als deren Überschreitung.

Muss hier noch weiter gegangen werden? Kann die Bejahung sogar zu einem Fundament werden? Um auf diese Frage zu antworten, greift Ricœur auf die Kategorie der Ur-Bejahung (*affirmation originaire*) in Jean Naberts *Éléments pour une éthique* zurück. Die Philosophien der Negativität beruhen auf einer schwachen Auffassung des Seins, die es auf Dinghaftigkeit, auf nackte Gegebenheit (*chose*) oder auf die oberflächliche Idee eines beziehungslosen We-

5 P. Ricœur, *Geschichte und Wahrheit*, München 1974 [= GW], 335–365.

6 GW, 335. Es geht dabei vor allem um ein Gespräch mit Jean-Paul Sartre.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sens (*essence*) reduziert. Im Anschluss an die Vorsokratiker will Ricœur den umgekehrten Weg gehen: Anstatt die Vorstellung des Seins von vornherein zu verkürzen und zu verschließen, »sollten wir uns lieber fragen, was das Sein sein muss, um die Seele der Verleugnung, des Zweifels und der Auflehnung, der Frage und des Streits sein zu können« (GW, 360 f.). So führt die Negativität nicht zu einer Philosophie des Nichts, sondern wird zum geeigneten Weg, zum Fundament. In der errungenen Negation der Negation kann die Ur-Bejahung entdeckt werden: »Unter dem Druck des Negativen und der Negativ-Erfahrungen müssen wir einen Begriff des Seins wiedergewinnen, der eher *Akt* denn *Form* ist, lebendige Bejahung, Macht zu existieren und existieren zu lassen« (GW, 364 f.).

Diesem letzten Aufsatz in *Geschichte und Wahrheit* geht ein erstmals 1953 erschienener Aufsatz zur Angst voran.[7] Im Durchschreiten verschiedener Stufen der Angst steht auch die Ur-Bejahung auf dem Spiel, denn in der Angst wird »die Wucht der Existenz« auf ihren Stand hin geprüft: »Über die Angst nachdenken, das heißt meines Erachtens, sich ihrer harten Schule bedienen, um die Ur-Bejahung zu erforschen und zu erfassen – jene Ur-Bejahung, die ursprünglicher ist als jede Angst, die sich selbst für ursprünglich halten möchte« (GW, 314).

Auf der höchsten Stufe der Angst, der metaphysischen Angst, in der alle vorangegangenen Formen, die vitale Angst des Todes, die psychische Angst der Entfremdung, die geschichtliche Angst des Unsinns, die existentielle Angst des Schuldigseins, rekapituliert werden, gibt es für die Ur-Bejahung keine Apologetik, keine Theodizee, keine letzte Begründung, sondern nur der Akt der Hoffnung, und zwar keine souveräne Hoffnung, in der sich alles auflöst wie in einem großen Happy-End, sondern ein »winziger Akt«, der »unentwirrbar verknäuelt mit der Angst« bleibt und in dem »nur in der Nacht« gehofft werden kann.[8] Aber darin zeigt sich ihr Vermögen, alle Stufen der Ur-Bejahung zu rekapitulieren und so das von der harten Schule der Angst geplagte Selbst mit neuem Schwung zu beseelen. »[A]ber im Unterschied zum absoluten Wissen vollzieht die Ur-Bejahung mit ihrer Geheimwaffe Hoffnung keinerlei beruhigen-

7 *Wahre Angst und falsche Angst* (GW, 313–334).

8 GW, 334. »Cet acte infime« wird irrtümlicherweise mit »dieser letzte Akt« übersetzt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

de Aufhebung; sie ›überwindet‹ nicht, sondern ›bietet die Stirn‹, sie ›versöhnt‹ nicht, sondern ›tröstet‹; und deshalb wird auch die Angst ihr Begleiter sein bis zum jüngsten Tag« (GW, 334). Diese stets von Angst begleitete Ur-Bejahung entspricht ziemlich eindeutig dem, was später als schwache, fragile Bezeugung genannt wird. Doch bevor wir dort weitermachen, müssen wir noch die Etappe des Zeugnisses einschieben.

3. Das Zeugnis[9]

1972, anlässlich eines Castelli-Kolloquiums in Rom, hat sich Ricœur umgehend mit der Thematik des Zeugnisses auseinandergesetzt.[10] Das bringt uns, schon nur etymologisch, aber auch inhaltlich, der Kategorie der Bezeugung näher. Der Aufsatz ist in vier Teilen gegliedert. In einem ersten Schritt fragt Ricœur nach den Grundbedingungen, die einer Philosophie erlauben, das Problem des Zeugnisses angemessen zu behandeln. Weil im Zeugnis auch immer eine Dimension der Absolutheit enthalten ist, insofern das Zeugnis für das Absolute zeugt, sind es drei Prämissen, die nötig sind: Es muss eine Philosophie sein, (a) für welche die Frage nach dem Absoluten eine sinnvolle Frage ist, (b) welche die Idee des Absoluten mit einer Erfahrung des Absoluten verbinden will, und (c) welche weder im Beispiel noch im Symbol die Dichte dieser Erfahrung findet.

Beim Kommentar zur ersten Bedingung bezieht sich der Autor wieder auf Jean Naberts Ur-Bejahung: Die Frage nach dem Absoluten ist sinnvoll, wenn das Selbstbewusstsein zur Ur-Bejahung als absoluter Bejahung des Absoluten erhoben werden kann. Jedoch ist diese Ur-Bejahung stets zugleich Entäußerung: Wenn der Gedanke des Unbedingten auf alle metaphysischen Stützen verzichtet hat und sich ganz auf die Vertiefung des menschlichen Akts konzentriert, wird dieser bereit für so etwas wie eine Erfahrung des Absoluten im Zeugnis. Es genügt jedoch nicht, dies in einem Beispiel oder

9 Vgl. dazu: J. Greisch, *Témoignage et attestation*, in: ders. (éd.), *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris 1995, vor allem 305–309; vgl. auch Liebsch, *Prekäre Selbst-Bezeugung*, 195–199.

10 Vgl. P. Ricœur, *Die Hermeneutik des Zeugnisses*, in: ders., *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*, Freiburg i. Br., München 2008 [=GH], 7–40.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in einem Symbol wahrzunehmen, denn ihnen mangelt es an historischer Dichte. Das *eigentliche Paradox einer Philosophie des Zeugnisses liegt darin, einen geschichtlichen Augenblick mit einem absoluten Merkmal auszustatten*. »Wie könnte man die Innerlichkeit der Urbejahung und die Äußerlichkeit der Handlungen und Existenzen, von denen wir sagen, dass sie für das Absolute zeugen, miteinander verbinden? Das ist das Paradox, das zu lösen sich eine Hermeneutik des Zeugnisses zur Aufgabe macht« (GH, 10).

Um diese Aufgabe in Angriff zu nehmen, bemüht sich Ricœur zunächst darum, die allgemeine Auffassung des Zeugnisses einer semantischen Analyse zu unterwerfen, um die Sinnbedingungen des Phänomens zu erfassen. Es werden hier vor allem drei Aspekte hervorgehoben:

- Das *Zeugnis hat einen quasi-historischen Sinn*: Was gesehen oder gehört wurde, darüber berichtet der Zeuge; die Wahrnehmung wird Sprache, und das andere Subjekt muss der Aussage des Zeugen Vertrauen schenken.
- Das Zeugnis geschieht in der Diskurssituation des Prozesses und hat deshalb *einen quasi-juridischen Sinn*: Es steht ein Urteil auf dem Spiel, vor einer Instanz (etwa die Geschichtswissenschaft, aber vornehmlich auch das Gericht), die in einer Streitsituation zwischen verschiedenen Parteien schlichten muss. Zeugen heißt Zeugen zugunsten von…, und es dient deshalb dem Vollzug eines Akts, der verurteilt oder freispricht, oder allgemeiner: der eine Zuschreibung vollzieht. In diesem Sinne ist das Zeugnis eine Art Beweismittel, das Bestandteil einer Argumentation ist.
- Um das eigentliche Wesen des Zeugnisses zu erfassen, muss aber noch auf den Zeugen selbst geachtet werden: Seine Wahrhaftigkeit und Treue steht auf dem Spiel, denn er könnte auch immer ein falsches Zeugnis ablegen. Der echte Zeuge wird deshalb seine Unterstützung der Sache, die er vertritt, mit einem öffentlichen Bekenntnis seiner Überzeugung bekräftigen, mit einem persönlichen Einsatz, der im Falle des Märtyrers bis zum Opfer des Lebens gehen kann. Damit ist das Zeugnis eine Handlung, die »nach außen hin den inneren Menschen bezeugt, seine Überzeugung, seinen Glauben« (GH, 18).

In einem dritten Teil wird nun die Thematik im biblischen Umfeld weiterverfolgt, um zu erforschen, wie den allgemeinen Sinnbedeu-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tungen des Zeugnisses neue Bedeutungen gewährt werden. Sowohl bei den alttestamentlichen Propheten als auch in den neutestamentlichen Texten zeigt sich, am Leitfaden des griechischen *martus*-Begriffs, der ›Zeuge‹, ›Märtyrer‹ heißt, dass die Wesensmerkmale der allgemeinen Auffassung von Zeugnis erhalten bleiben, aber in religiöser Perspektive verschärft werden: Ein Prozess findet statt, aber er handelt vom Recht Gottes, der einzige wahre Gott zu sein. Im Neuen Testament bildet das Bekenntnis, dass Jesus der Christus ist, das Zeugnis schlechthin, und es steht im Zeichen des Prozesses um Jesus vor der Welt, bis hin zu seiner Passion und Hinrichtung. In diesem radikalen Rahmen steht die Wahrheit des Zeugen zur Entscheidung.

In einem vierten und letzten Teil kehrt Ricœur zu seinen Eingangsfragen zurück und fragt danach, wie eine Philosophie des Zeugnisses aussehen soll. Die Antwort ist: Es kann nur eine Hermeneutik sein. Anders gesagt: Das zentrale Thema wird hier »die Verbindung der Urbejahung und des Zeugnisses unter dem Zeichen der *Interpretation* sein« (GH, 10). Ricœur arbeitet an dieser hermeneutischen Dimension auf zwei komplementären Wegen: In historischer Hinsicht gibt das Zeugnis der Interpretation etwas auszulegen, und deshalb verlangt es auch immer nach Interpretation; zugleich entwickelt die Ur-Bejahung gemäß Nabert eine »Kriteriologie des Göttlichen«, eine reflexive Interpretation also, mit Hilfe derer das Bewusstsein über das Göttliche urteilt und seinen Gott oder seine Götter auswählt. Als endliches Bewusstsein verfügt es über kein absolutes Wissen von Gott oder den Göttern, sondern muss kritisch evaluieren und entscheiden. Aufgrund dieser Begrenztheit schließt dieser Aufsatz zum Zeugnis mit einer ähnlichen Gegenüberstellung wie beim Begriff der Ur-Bejahung: »Zwischen der Philosophie des absoluten Wissens und der Hermeneutik des Zeugnisses gilt es, sich zu entscheiden« (GH, 40).

Diese Thematik des Zeugnisses hat Ricœur in einem späteren Aufsatz (1989) nochmals aufgegriffen, um Emmanuel Levinas als einen Denker des Zeugnisses zu charakterisieren.[11] Das Vorgehen vollzieht sich als ein Gespräch mit den drei Philosophen, die Ricœur in besonderer Weise als »Denker des Zeugnisses« erachtet: Martin Heidegger, Jean Nabert und Emmanuel Levinas. Die drei Positionen

11 P. Ricœur, *Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage*, in: ders., *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie* [=L3], Paris 1994, 83–105.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

werden miteinander verglichen und evaluiert nach zwei Achsen, die die Philosophie des Zeugnisses prägen, der Achse der Höhe und der Achse der Exteriorität. Das erlaubt Ricœur, seine eigene Position zu klären: Am meisten Abstand nimmt er von Heidegger, weil dieser auf beiden Achsen eher schwach bleibt; bei Nabert und Levinas sieht er die Notwendigkeit, beide gegenseitig auszugleichen, vom einen zum anderen zu gehen, und umgekehrt, weil sie auf den zwei Achsen sehr unterschiedlich angesiedelt sind. Deshalb sieht er die Aufgabe seiner Hermeneutik des Zeugnisses darin, eine Philosophie zu fördern, »in der die Selbstbezeugung und die Herrlichkeit des Absoluten gleich ursprünglich wären«.[12]

4. Die Bezeugung – eine erste Bestimmung

Sowohl die Kategorie der Ur-Bejahung als auch die des Zeugnisses haben uns gezeigt, inwiefern der Mensch mit der Aufgabe konfrontiert wird, sich in der Vehemenz seines Existierens zu bejahen, zu sich selbst zu stehen, sich selbst zu verantworten, indem nach außen hin etwas von seinem Innersten offenbart wird. Darin liegt die *Grundbewegung der Bezeugung, als eine doppelte: Indem der Mensch etwas bezeugt, bezeugt er auch sich selbst*, was dazu führt, dass die Bezeugung auch immer Selbstbezeugung ist, wie oben schon erwähnt wurde.

Dieses Thema der Bezeugung, in dem auch das Thema des Zeugnisses weiterhin mitschwingt, muss nun genauer erläutert werden, indem wir ausführlicher auf *Das Selbst als ein Anderer* eingehen.[13] In der Einleitung bereits wird der Begriff kurz thematisiert, obschon er dann eigentlich vor allem in der letzten Abhandlung recht zum Zuge kommt. Nachdem der Autor sein Vorgehen beschrieben hat, im Zeichen der Spannung zwischen Descartes' selbstgesetztem *Cogi-*

12 L3, 105. Dieser Aufsatz bereitet die Abwägungen vor, die er dann auch, ein Jahr später, in SaA unternimmt.

13 Neben SaA wird auch mitberücksichtigt: P. Ricœur, *L'attestation: entre phénoménologie et ontologie*, in: J. Greisch, R. Kearney (éd.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris 1991, 381–403. Zur Bezeugung, neben Liebsch (vgl. Anm. 1): S. Bonzon, *De l'attestation, une nuée de témoins*, in: R. Célis, M. Sierro (éd.), *Autour de la poétique de Paul Ricœur*, *Études de lettres*, Lausanne 1996, 125–139.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

to und Nietzsches gebrochenem *Cogito*, betont er den *fragmentarischen* Charakter seiner Arbeit: Als praktische Philosophie ist sie mit der Vieldeutigkeit des menschlichen Handelns konfrontiert, und indem dieses menschliche Handeln in der ontologischen Schlussabhandlung als eine fundamentale Seinsweise bestimmt wird, begegnet sie ebenfalls der Vieldeutigkeit des Begriffs des Seins. Es fehlt ihr also die Gewissheit, die den Philosophien des *Cogito* erlaubt, Selbstbegründungsansprüche zu stellen. Zugleich unterliegt sie nicht einfach der Zerstörung in Nietzsches gebrochenem *Cogito*. Es gilt deshalb, »dass die Hermeneutik des Selbst ebenso weit von einer Apologie des *Cogito* wie von seiner Absetzung entfernt ist« (SaA, 13), und zwar nicht, weil sie nach einer Mittelposition sucht, sondern, weil sie einen epistemischen und ontologischen Ort einnimmt, »der jenseits der Alternative zwischen *Cogito* und Anti-*Cogito* angesiedelt wird« (SaA, 26). Es muss deshalb die »Art der Gewissheit, auf die die Hermeneutik sich berufen darf«, geklärt werden (SaA, 32). Das vollzieht sich progressiv im Laufe des Buches: »In den ersten Abhandlungen wird man erst langsam, dann allmählich in verstärktem Maße, in den letzten Abhandlungen schließlich voll entfaltet, den Begriff der Bezeugung auftauchen sehen«.[14]

Mit der Bezeugung wird der alethische oder veritative Modus bezeichnet, der dem Denkstil der Hermeneutik des Selbst entspricht. Epistemisch betrachtet ist dieser Denkstil fragmentarisch, in ständigem Gespräch zwischen verschiedenen Disziplinen: So etwa setzt sich Ricœur aus phänomenologischer Perspektive mit der analytischen Philosophie auseinander. Das ganze Vorgehen steht in der Spannung zwischen Analyse und Reflexion. Doch diese Spannung bedarf einer ontologischen Bindung, und diese wird, wie sich später zeigen wird, durch die Bezeugung gewährt.[15] Denn sie gehört letztlich nicht in das epistemische Register des Wissens als des letztgülti-

14 SaA, 32. Vgl. eine ähnliche Beschreibung der progressiven Entfaltung durch die Abhandlungen hindurch in SaA, 93: »Die Frage der Bezeugung (und, damit verbunden, diejenige der Wahrhaftigkeit) bahnt sich langsam ihren Weg von Abhandlung zu Abhandlung, bevor sie in der zehnten Abhandlung frontal in Angriff genommen wird.«

15 Vgl. SaA, 361–365. In ähnlicher Weise gilt im Aufsatz *L'attestation: entre phénoménologie et ontologie*, dass die Bezeugung zwischen der phänomenologischen Bemühung und der ontologischen Fragestellung angesiedelt ist, und in diesem Sinne die Reflexion auf dem langen Weg zur Ontologie der zehnten Abhandlung stets anspornt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gen und selbstbegründeten Wissens. Sie stellt sich vielmehr als eine Art Glauben dar. Zwar nicht als eine *doxa*, im Sinne von »Glauben, dass«, sondern vielmehr im Sinne von »Glauben an«, in der Nachbarschaft des Zeugnisses: Man glaubt an das Wort des Zeugen, man schenkt ihm Vertrauen, Kredit. In diesem Sinne entbehrt die Bezeugung jeglicher Garantie. Das macht ihre spezifische Fragilität aus, zu der verschiedene Faktoren beitragen, wie etwa die Vieldeutigkeit der Wer-Frage und die Kontingenz des Fragens selbst. Hinzu kommt noch »die Verwundbarkeit eines Diskurses, der sich seines Mangels an Begründung bewusst ist« (SaA, 34). Das setzt die Bezeugung ihrem ständigen Gegenteil, dem Misstrauen, aus. Auch da zeigt sich die Verwandtschaft mit dem Zeugnis: »[G]egen das falsche Zeugnis gibt es kein anderes Mittel als ein anderes glaubwürdigeres Zeugnis« (ebd.).

Ist dieser Gewissheitsmodus weniger als Descartes' *Cogito*-Garantie, so ist er doch mehr als die abgesetzte Gewissheit von Nietzsches gedemütigtem *Cogito*: Im ihr geschenkten Kredit ist auch Vertrauen, und deshalb ist die Bezeugung grundlegend eine *Selbstbezeugung*: Es ist »ein Vertrauen in die Kraft des Sagens, in die Kraft des Tuns, in die Kraft, sich als Handlungsträger einer Erzählung zu bekennen, schließlich in die Kraft, auf eine Beschuldigung mit einem Akkusativ zu antworten: ›Hier, sieh mich [Me voici!]‹«.[16] Diese vierte Stufe entspricht dem moralischen Bewusstsein, das auf Deutsch Gewissen genannt wird, wobei Ricœur betont, dieser Begriff sei wegen seiner semantischen Verwandtschaft mit der Gewissheit besonders geeignet. Auf einer letzten, ontologischen Stufe wird die Bezeugung, Aktivität und Passivität verbindend, zur »Zuversicht, selbst ein handelnder und leidender Mensch zu sein« (SaA, 34).

5. Die Bezeugung auf den verschiedenen Stufen der Hermeneutik des Selbst

Die Frage der Bezeugung bahne sich langsam ihren Weg von Abhandlung zu Abhandlung, so sagte Ricœur in einer Anmerkung.

16 SaA, 34 (der Schlussteil ist in Anlehnung an Levinas formuliert).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diese progressive Entfaltung, bis hin zur ontologischen Erörterung in der zehnten Abhandlung, sei hier in Kürze nachvollzogen.[17]

Bei der »Kraft des Sagens«, in den zwei ersten Abhandlungen, ist die Präsenz der Kategorie der Bezeugung noch etwas diskret, denn hier geht es auf elementarer Ebene um die Identifizierung des Sprechers, ohne dass sich damit bereits eine ausführliche Theorie des Selbst verbindet. In einer Anmerkung jedoch meldet Ricœur die größere Perspektive an: »Es fragt sich, ob der Bezug zwischen dem ›Ich‹ und dem Äußerungsakt, der es enthält, nicht zu der umfassenderen Problematik der Bezeugung gehört […]. In den folgenden Abhandlungen wird diese Frage sich beständig weiter präzisieren« (SaA, 61). Es geht hier um die Zuschreibung (*ascription*) psychischer Prädikate an eine personale Entität, und diese Zuschreibung steht noch in Spannung mit der späteren Zurechnung. Damit verbindet sich die Frage, welche Rolle der Eigenleib beim Sprechen spielt. In diesem Kontext beobachtet Ricœur eine »Aporie der Verankerung«, die eine Vertiefung der Benennung dieses sprechenden Ich nötig macht (SaA, 69).

In der Analyse der »Kraft des Tuns« (dritte und vierte Abhandlung) werden die Indizien der Bezeugungsproblematik sichtbarer: Es geht um das Rätsel der Beziehung zwischen dem Handeln und dem Handelnden. In der analytischen Handlungstheorie geht es nicht vornehmlich um die Frage »Wer handelt?«, sondern mehr um die Fragen »Was wird getan, und warum?«. Deshalb entsteht eine Diskussion mit G. E. M. Anscombe über die Natur einer intentionalen Handlung: Die Zuschreibung der Handlung an ihren Vollzieher ist nicht nur ein Problem der Wahrheit im deskriptiven Sinne, sondern wirft ein Problem der Wahrhaftigkeit auf, und darin liegt die breitere Thematik der Bezeugung. Das zeigt sich daran, dass die analytische Beschreibung der intentionalen Handlung das eliminiert, »was die Absicht auf den Weg des Versprechens bringt«, und damit auch »die Ausrichtung auf die Zukunft, in der die zu vollziehende Sache getan werden muss – von mir, demselben (*ipse*), der sagt, dass er tun wird« (SaA, 93).

Die Dimension der Zeitlichkeit, die hier anklingt, wird zum Grundthema bei der Analyse der »Kraft, sich als Handlungsträger

17 Dies geschieht in loser Anlehnung an J. Greischs Erläuterungen in seinem Aufsatz *Témoignage et attestation*, vor allem 312–326.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einer Erzählung zu bekennen« (fünfte und sechste Abhandlung). Bis jetzt waren isolierte Handlungen Thema; nun geht es um zusammenhängende Handlungen, die als Praxis eines Handelnden erzählt werden können. Für diese »narrative Identität« sind zwei Modelle der Beständigkeit in der Zeit relevant, die in der Erzählung in ein dynamisches Beziehungsgeflecht geraten: die Selbigkeit des Charakters (*idem*) und die Selbstheit (*ipse*) der Treue zum gegebenen Wort. Diese zweite Dimension weist mit dem Aspekt der Treue zu sich selbst unmittelbar auf die Thematik der Bezeugung hin. Aber könnte es nicht sein, dass die personale Identität nur eine Illusion ist? In der Auseinandersetzung mit diesem radikalen Einwand von Derek Parfit bemüht sich Ricœur um eine Klärung dessen, was narrative Identität sein kann, ihre dynamische Natur, die auch immer Veränderungen im Lebenszusammenhang integriert. Aber auch die Grenzen und Aporien der narrativen Identität werden benannt. So hieß es bereits im Nachwort von *Zeit und Erzählung III*: »Die narrative Identität ist mithin mindestens ebensosehr der Name eines Problems wie der einer Lösung.«[18]

Zwei Schwierigkeiten gehören zu diesem Problemaspekt. Einerseits wird betont, dass die narrative Identität keine stabile, bruchlose Identität bildet, sondern »in ständiger Bildung und Auflösung begriffen« sei (ZEIII, 399), sowohl was die historische als auch die fiktionale Komponente betrifft. Andererseits »erschöpft die narrative Identität nicht die Frage nach der Ipseität des Subjekts« (ebd.). Nur indem zur Lektüre auch ein Moment des Neuaufbruchs oder der Sendung gehört, wird sie zu einer Aufforderung, anders zu sein und zu handeln. Doch damit verbindet sich notwendigerweise eine Entscheidung: »Infolgedessen kommt die narrative Identität nur dann einer wirklichen Ipseität gleich, wenn jenes Entscheidungsmoment hinzutritt, das die ethische Verantwortlichkeit zum höchsten Faktor der Ipseität macht« (ZEIII, 400).

Das führt uns zur vierten Stufe, die Ricœur mit einer Formel von Levinas zum Ausdruck gebracht hatte: die Kraft, auf eine Be-

18 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. III: Die erzählte Zeit* [1985], München 1991 [= ZEIII], 399. Zu dieser Grenze der narrativen Identität, vgl. ausführlich: B. Liebsch, *Das Selbst im Missverhältnis zwischen Erzählung und Bezeugung. Versprechen – Vertrauen – Verrat*, in: S. Orth, P. Reifenberg (Hg.), *Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricœurs Reflexionen auf den Menschen*, Freiburg i. Br., München 2004, 49–77; sowie Liebsch, *Prekäre Selbst-Bezeugung*, 224–231.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schuldigung mit *»Me voici!«* zu antworten. Damit ist die Stufe der sogenannten »Kleinen Ethik« gemeint, wie sie Ricœur bezeichnet hat (siebente bis neunte Abhandlung). In ihr geht es zentral um die Antwort auf die Frage *Wer ist zurechnungsfähig?* Die Bezeugung ist hier in einem höheren Grad präsent, denn sie steht in Verbindung mit jedem der drei Schritte, die das Selbst durchschreiten muss: in seiner ethischen Ausrichtung die Aufgabe der Selbstschätzung, in der Auseinandersetzung mit der moralischen Norm die Aufgabe der Selbstachtung und in der praktischen Weisheit die Kunst der wohlüberlegten oder wohlerwogenen Überzeugung. Alle drei sind unterschiedliche Gestalten der ethischen Bezeugung des Selbst. Dass es in der praktischen Weisheit immer wieder zu unüberwindbaren Konflikten kommt, die diese Bezeugung erproben und auf ihre Grenzen stoßen lassen, zeigt ein ausführliches Zwischenspiel zur Tragik des Handelns am Anfang der neunten Abhandlung.

Zu Beginn der zehnten Abhandlung, am Ende eines Abschnittes zur ontologischen Bindung der Bezeugung, schaut Ricœur auf den begangenen Weg zurück. Er vollzieht diesen Rückblick mit Hilfe des Begriffspaars ›Bezeugung und Verdacht‹: Die Bezeugung hat ihr Gegenteil im Verdacht. Dieser gehört zwar zur selben alethischen Ebene wie die Bezeugung; er bezieht sich jedoch auf sie in einer originellen Art und Weise: »Er stellt nicht nur ihr Gegenteil im rein disjunktiven Sinne dar […]. Der Verdacht ist auch der Weg *zur* und der Durchgang *durch* die Bezeugung. Er spukt in der Bezeugung herum, wie das falsche Zeugnis im wahren Zeugnis herumspukt« (SaA, 365). Das illustriert Ricœur retrospektiv: »So hat sich der Verdacht bereits in das erste Auftreten der Zuschreibungsaporie eingeschlichen. Mit den Aporien personaler Identität und, stärker noch, mit denen der narrativen Identität gewann er neue Kraft. Eine hinterhältige Form nahm er im Gewand des Zögerns an, das die Überzeugung im moralischen Situationsurteil an den Tag legt, wenn es mit einer Pflichtenkollision konfrontiert wird. Eine beunruhigende Art des Gleichgewichts zwischen Bezeugung und Verdacht drängte sich also überall dort auf, wo die Selbstgewissheit in der unbezwingbaren Wer-Frage Zuflucht finden musste.«[19]

19 SaA, 365. Die Erprobung der Bezeugung durch den Verdacht hat Liebsch noch gesteigert, indem er sie auf das Phänomen des Verrats ausdehnt; vgl. Liebsch, *Das Selbst im Missverhältnis zwischen Erzählung und Bezeugung*, 72–77.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das lässt Ricœur an dieser Stelle prospektiv fragen: Wie ist hier noch ein Fortschritt möglich? Die Antwort ist: Indem nun unverzüglich präzisiert wird, »dass das, was letzten Endes bezeugt wird, die Selbstheit ist, sowohl in ihrem Unterschied zur *Selbigkeit* als auch in ihrem dialektischen Verhältnis zur *Andersheit*« (SaA, 365). Damit wird nun die Bezeugung auf der Ebene der Ontologie behandelt, als eine Bestimmung der Seinsweise des Menschen. Um die Arbeit der Andersheit in der Selbstheit zu vertiefen, wird mit drei Grundgestalten der Andersheit gearbeitet (dem sogenannten »Dreifuß der Passivität« (SaA, 384), der dem Menschen erlaubt, sich als handelnden und leidenden Menschen zu verstehen): der Eigenleib, der andere Mitmensch und das Gewissen.

6. Das Gewissen – Exkurs

Im Vorwort schon hatte Ricœur im Rahmen seiner ersten Bestimmung der Bezeugung auf das Gewissen (SaA, 34), später dann explizit auf die innere Zusammengehörigkeit von Bezeugung und Gewissen hingewiesen (SaA, 373). Und hier kommt das Gewissen auch wieder, am Schluss des Durchgangs, als Grundmotiv für das Durcharbeiten der Spannung von Selbstheit und Andersheit. Es ist deshalb naheliegend, diesen Begriff etwas genauer zu erfassen, indem, exkursartig und ohne Anspruch auf Vollständigkeit, im Werk Ricœurs auf einige Spuren dieser Thematik geachtet wird.

Wir steigen mit einer sprachlichen Beobachtung ein. Der französische Begriff *conscience* meint sowohl ›Bewußtsein‹ als auch ›Gewissen‹. Wenn man die zweite Bedeutung besonders hervorheben will, kann man es auf Französisch durch die Hinzufügung eines Adjektivs ausdrücken: *conscience morale.* Dann wird ›Gewissen‹ im moralischen Sinne verstanden, wie etwa in der Bestimmung ›gutes/schlechtes Gewissen‹. Nun steht hier aber noch ein weiterer Gebrauch dieses Begriffs auf dem Spiel: Das Gewissen als Stimme in mir, die mich aufruft, als Urteilsinstanz, vor der ich mich zu verantworten habe. Dieser mehr anthropologische Gebrauch, in dem es darum geht, wie ich vor mir selbst stehe, ist gewiss mit der moralischen Bedeutung verbunden, lässt sich aber nicht darauf reduzieren. Er betrifft mehr das Phänomen der Bezeugung, wie bereits signalisiert.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im Folgenden wollen wir anhand einiger Beispiele beobachten, wie Ricœurs Gebrauch des Gewissensbegriffs sich ausgestaltet.

(1) In einem frühen Aufsatz, von 1947, zur Krise der Demokratie in der Nachkriegszeit[20] fällt auf, dass der Begriff *conscience* gebraucht wird, um in dieser Hinsicht den Standpunkt des Christen zu erläutern. Dabei wird nicht ganz klar, ob der Begriff im Sinne von ›Bewußtsein‹ oder von ›Gewissen‹ gebraucht wird. Einerseits wird der Christ aufgerufen, die Problematik bewusst wahrzunehmen, und dazu dienen auch Ricœurs Ausführungen zur benannten Krise. Zugleich aber enthält der Text auch einen klaren Ruf an die Christen, in dieser Situation Verantwortung zu übernehmen. Sie sollen handelnd teilnehmen am Kampf für die in Gefahr stehenden Werte und zur Rettung der Demokratie beitragen, und in diesem Sinne wird hier auch vom Gewissen im moralischen Sinne gesprochen.

(2) In einem Aufsatz von 1949 zur Gewaltlosigkeit[21] wird zuerst zu einem »Bewusstwerden der Gewalt« aufgerufen (auf Französisch: *prise de conscience;* GW, 222). Das heißt: *conscience* meint hier eindeutig ›Bewusstsein‹: Die Wirklichkeit der Gewalt als die Geschichte durch und durch prägende Kraft soll wahrgenommen werden. Im Kontrast dazu ist, so Ricœur, »die Gewaltlosigkeit bereits das schlechte Gewissen der Geschichte«, als »das Unbehagen der Existenz in der Geschichte« (GW, 225). Interessant ist, dass der Übersetzer in den folgenden Zeilen wieder zu ›Bewusstsein‹ zurückkehrt, was von der Schwierigkeit zeugt, *conscience* richtig zu deuten. »In einer wesentlichen Unterscheidung setzt sich das Bewusstsein dem *geschichtlichen* Lauf als *ethisches* entgegen. Die Geschichte sagt: Gewalt. Das Bewusstsein lehnt sich dagegen auf und sagt: Liebe« (GW, 225). Eine *conscience éthique*, die die Liebe der Gewalt entgegenstellt, müsste unbedingt mit ›Gewissen‹ im moralischen Sinne übersetzt werden. Das würde dem Denken Ricœurs gerechter.

20 P. Ricœur, *La crise de la démocratie et la conscience chrétienne*, in: *Christianisme social*, no. 4 (1947), 320–331.

21 P. Ricœur, *Der gewaltlose Mensch und seine Gegenwart in der Geschichte*, in: ders., GW, 219–232.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(3) Auch in der *Symbolik des Bösen*[22] kommt der Gewissensbegriff vor, und zwar auch wieder im moralischen Sinne. An einer Stelle thematisiert der Autor die Spannung zwischen Sünde und Schuldgefühl. Er betont dabei, dass sich mit dem Sündenbegriff eher die Vorstellung der Menschheit als Kollektiv verbindet, während beim Schuldgefühl der Akzent eher auf dem Einzelnen liegt, der den Akt jeweils konkret vollzieht. Das stiftet eine Isolierung der Schuld: »Diese Pulverisierung des Fehls in vielzählige Schuldhaftigkeiten stellt das ›wir‹ des Sündenbekenntnisses in Frage und bringt die Einsamkeit des schuldigen Gewissens zum Vorschein« (SdB, 124). An einer anderen Stelle der *Symbolik*, bei der Analyse des Skrupels, wird vom Gewissen gesagt, es stehe dem Gebot der Tora gegenüber wie seiner absoluten Vergangenheit. Es sei bereits »die fertige Offenbarung seines Sinnes«, so dass es sich nur von diesem ihm immer schon vorangegangenen Gebot her verstehen kann (SdB, 147).

(4) In Hinsicht auf die Beziehung des Gewissens mit dem Bösen ist auch auf den späteren Aufsatz zu Kants Religionsphilosophie (1992) hinzuweisen.[23] Nachdem er die entscheidende Rolle des radikalen Bösen in Kants Interpretation der Religion betont hat, hebt Ricœur hervor, dass dieses Böse kontingent bleibt, obschon es immer schon da ist. Das Böse ist in diesem Sinne nur »quasi-natürlich«. Deshalb gilt auch: »Wie radikal auch immer das Böse ist, es kann nicht dazu führen, dass wir aufhören, für den Ruf des Gewissens offen zu sein« (L3, 25). Hier zeigt sich ein Gebrauch des Gewissensbegriffs, der eigentlich von der moralischen auch in die anthropologische Dimension hinein weist: Der Ruf erklingt hier nicht nur als Ruf zum Guten, sondern wohl auch als Ruf zu sich selbst, als Ruf zur Selbstbezeugung.

(5) In einem Aufsatz, der der ethischen und der religiösen Dimension des Bösen gewidmet ist, und zwar auch hier wieder in Anlehnung an Kants Religionsphilosophie, beginnt Ricœur in einem ersten Schritt mit einer semantischen Analyse der Schuld.[24] Ähnlich

22 P. Ricœur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II* [1960], Freiburg i. Br., München 1971/[3]2002 [=SdB].

23 P. Ricœur, *Une herméneutique philosophique de la religion*, in: L3, 19–40.

24 P. Ricœur, *Schuld und Ethik. Ethische und religiöse Dimensionen des Bösen*, in: K.-O. Apel et al. (Hg.), *Praktische Philosophie/Ethik. Aktuelle Materialien.*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wie in den Stellen aus der *Symbolik des Bösen* weiter oben betont Ricœur, dass im Gegensatz zur Sünde, die eine kollektive und undifferenzierte Realität impliziert, die Schuld dazu tendiert, sich zu individualisieren. Das Gewissen erlebt Belastung und Gewissensbisse. »Die Schuld ist dann das Gefühl, gleichsam vor einem unsichtbaren Gericht zu stehen, das die Fehltaten beurteilt, die Verurteilung verkündet und eine Strafe verhängt.«[25] Diese individualisierte Wahrnehmung der Schuld betrachtet Ricœur zunächst als einen Fortschritt. Doch zugleich sieht er auch negative Ergebnisse, weil sie den Skrupel stiftet: ein skrupulöses Gewissen strebt nach immer größerer Vollkommenheit, will alle Gebote ausnahmslos halten, um dem Gesetz voll und ganz zu entsprechen. Deshalb ist der Skrupel »Eintritt des Gewissens in seine eigene Pathologie; der Skrupelhafte schließt sich in einem Labyrinth von Geboten ein.«[26] Das führt dieses skrupulöse Gewissen zu einer Juridisierung des Handelns und einer zwanghaften Ritualisierung des Alltags, die der Autor mit dem Begriff des Legalismus bezeichnet. In den zwei nächsten Teilen des Aufsatzes wird sich Ricœur darum bemühen, zu zeigen, wie die Ethik und die Religion das Gewissen aus dieser labyrinthischen Pathologie führen können. Für uns aber ist interessant, wie er durch seine semantische Analyse die der Schuld inhärente Ambivalenz mit Hilfe des Skrupels hervorhebt, der das Gewissen pathologisch dem Gesetz unterwirft.

(6) In einem späteren ethischen Aufsatz hat Ricœur dieses Verhältnis zwischen Gewissen und Gesetz positiver erörtert.[27] Ausgangspunkt der Reflexion ist der Wille, sich nicht in eine falsche Alternative einsperren zu lassen, in der das Gesetz als unwandelbar, universell und objektiv gelten würde, während das Gewissen als variabel, spontan und höchst subjektiv betrachtet würde. Um dieser sterilen Gegenüberstellung zu entgehen, will er sich darum bemühen, ein Korrelationsmodell zu entwickeln, in dem Gesetz und Gewissen sich jeweils auf verschiedenen Ebenen korrespondieren. In diesem Sinne unter-

---

Reader zum Funk-Kolleg, Band 1, Frankfurt/M. 1980, 328–344, vor allem 332–334.

25 *Schuld und Ethik*, 332.

26 *Schuld und Ethik*, 333.

27 P. Ricœur, *La conscience et la loi. Enjeux philosophiques*, in: ders., *Le Juste*, Paris 1995 [=LJ], 209–221.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

scheidet er drei Stufen, auf denen sich ein moralischer Ausdruck konstituiert. Auf einer ersten, elementaren Ebene kann noch nicht von einem Gesetz gesprochen werden, sondern höchstens von einer elementaren Unterscheidung zwischen dem Guten und dem Bösen. Dem entspricht auf der Seite des Gewissens ein elementares Auftauchen von Identität. Auf Charles Taylor Bezug nehmend spricht Ricœur von starken Einschätzungen, mit denen sich das Gewissen auf elementare Weise im moralischen Raum orientiert. Diese Einschätzungen werden artikuliert, geordnet, hierarchisiert, und das bereitet das Moment des Gesetzes vor. Und so kann das Gewissen eine erste Haltung einnehmen. In diesem Sinne kann die Polarität von Gesetz und Gewissen »mit dem Begriffspaar starke Einschätzungen – starke Zustimmung zusammengefasst werden« (LJ, 212). Auf der zweiten Ebene wird nun das Gesetz zur moralischen Verpflichtung, zuerst durch das Verbot, ihre negative Folie. Mit der Legalität kommt dann auch die Moralität, die auf das Gewissen verweist, das nun die Norm verinnerlichen muss: zuerst in einem formalen Gehorsam, und dann in einem Respekt aus Liebe zur Pflicht. In höchster Gestalt gelangt hier das Gewissen zur kantischen Autonomie: Mit den universalen Maximen des Handelns geht es ein Bündnis zwischen Freiheit und Gesetz ein. Doch wenn der Respekt vor allem dem Gesetz, und nicht den Personen gilt, sind diese Personen genügend anerkennt in ihrer unersetzbaren Eigenartigkeit? Dieser Zweifel führt Ricœur zur Erforschung einer dritten Ebene: die des moralischen Urteils in der Situation. Dieses Urteil steht am Schnittpunkt einer doppelten Interpretation, der Interpretation der Norm in Hinsicht auf den zu lösenden Fall, und der Interpretation des Falls im Lichte der anzuwendenden Norm. Es ist eine heikle Aufgabe, die die Bereitschaft voraussetzt, auf fragile Kompromisse einzugehen und vernünftige Uneinigkeiten in Kauf zu nehmen. Das Gewissen ist dabei nicht einfach der Willkür ausgeliefert: Es geschieht eine Debatte zwischen sich selbst und sich selbst, im Innersten (*for intérieur*), getragen durch eine Beratungsgruppe, die die Weisheit des Urteils verantwortet. In diesem Rahmen »verdient nun das Gewissen wirklich, Überzeugung genannt zu werden« (LJ, 221).

(7) Wir schließen diesen etwas bruchstückhaften Überblick, der die vielfältigen Facetten von Ricœurs Gewissensreflexion aufweist, mit einer Textstelle, die im Vorfeld von SaA steht: die letzte *Gifford*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lecture von 1986, in der der Gewissensbegriff eine Schlüsselrolle spielt.[28] Nachdem er in der vorletzten *Gifford Lecture* die Idee der Schrift als Spiegel entwickelt hat, versucht er nun, solche Refigurationen des Selbst zu entfalten, in der Annahme, dass in den biblischen Texten verschiedene Figuren des Selbst wahrgenommen werden können, die untereinander eine gewisse Familienähnlichkeit haben, die Ricœur mit der Grundformel »das aufgebotene Selbst«, »das antwortende Selbst« oder »das beauftragte Selbst« bezeichnet. Nachdem er dies in den Berufungserzählungen der alttestamentlichen Propheten, in den paulinischen Briefen, als den unterschiedlich formulierten Aufruf an den Christen, seinem Herrn Christus zu entsprechen, und in der Figur des inneren Meisters in Augustins *De Magistro* verfolgt, konzentriert er sich schließlich, als vierte Figur, auf das Zeugnis des Gewissens, das er kurz mit Paulus und dann ausführlicher mit Gerhard Ebeling behandelt. Bei diesem Durchgang zeigt sich, dass der Ruf immer innerlicher wird.

Ricœur bezieht sich hier auf einen Aufsatz von Ebeling zum Gewissensbegriff.[29] Anerkennend nimmt Ricœur wahr, dass Ebeling zu vermeiden versucht, dass der Gewissensbegriff auf das moralische Gewissen reduziert wird. Es hat vielmehr einen fundamentalen Platz in menschlicher Wirklichkeit, als der Ort, wo sich die Grundbeziehungen des Lebens treffen und miteinander in ein dynamisches Geflecht geraten. In diesem Sinne ist der Mensch immer dreifach herausgefordert, vor Gott (*coram Deo*), vor der Welt (*coram mundo*) und vor sich selbst (*coram seipso*). Diese drei Instanzen erheben das Recht, über den Menschen zu urteilen, und deshalb besteht im Gewissen ein ständiger Streit zwischen den verschiedenen Urteilen. Ricœur schließt diese kurze Vorstellung von Ebeling mit einer kritischen Bemerkung: Unter dem Einfluss von Luther unterstreiche Ebeling allzu sehr die Kontinuität zwischen der Beziehung zu Gott und der Beziehung zu sich selbst. Im Zeichen der Moderne sei diese Kontinuität zum Problem geworden: Sie kann nicht einfach als Faktum vorausgesetzt werden, sondern verlangt nach einer Interpretation und enthält deshalb ein Wagnis in Hinsicht auf den Glauben.

---

28 P. Ricœur, *Le soi »mandaté«. O my prophetic soul!*, in: ders., *Amour et justice*, Paris 2008, 75–110. Dazu vgl. ausführlich: K. Messner, *Paul Ricœurs biblische und philosophische Hermeneutik des Selbst*, Tübingen 2014, vor allem 192–218.

29 G. Ebeling, *Theologische Erwägungen über das Gewissen*, in: ders., *Wort und Glaube*, Tübingen ^{3}1967, 429–446.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Interessant ist nun aber, dass Ricœur mit Hilfe Ebelings sich mit Heideggers Gewissensbegriff auseinandersetzt. Gewiss kann für alle drei gelten, dass im Gewissen viel Tieferes liegt als einfach das Gewissen im moralischen Sinne, als gutes oder schlechtes Gewissen. In diesem Sinne ist der »De-Moralisierung« des Gewissens bei Heidegger zuzustimmen. Im Ruf des Gewissens ist der Ruf der Sorge des Daseins um sich selbst enthalten, als die passive Erfahrung, sich selbst schuldig zu sein.

Weil Heidegger das Gewissen in diesem anthropologischen Sinne freihalten will von jeglicher moralischen Dimension, trennt er diese fundamentale Schuld sich selbst gegenüber von einer üblichen Schuld in den zwischenmenschlichen Beziehungen. An diesem Punkt distanzieren sich Ricœur und Ebeling von Heidegger, denn beiden ist es ein Anliegen, vom Ruf der Sorge wieder zum moralischen Gewissen zu kommen, zu zeigen, wie Moralität wieder von dem Sich-selbst-schuldig-Sein des Daseins abgeleitet werden kann. Der Mensch lebt in beiden Dimensionen, und die Bezeugung des Gewissens vollzieht die Verknüpfung: »Das Gewissen sagt mir, dass ich unter meinen eigensten Möglichkeiten die Fähigkeit und die Aufforderung finde, das Gute vom Bösen zu unterscheiden.«[30] Deshalb ist das Gewissen der Ort, wo die Existenz des Daseins sich mit moralischen Aufgaben im Alltagsleben treffen. Wir werden sehen, dass dieser Abschnitt der letzten *Gifford Lecture* die Reflexion zum Gewissen im Schlussabschnitt von SaA vorbereitet, obschon dann ohne den theologischen Beitrag von Ebeling.

7. Bezeugung in der Spannung von Selbstheit und Andersheit

Indem die Bezeugung unter dem Gesichtspunkt der Ontologie betrachtet wird, erfolgt nun eine Klärung ihrer Bedeutung: »Wie wir eben angedeutet haben, ist die Bezeugung die Sicherheit (*assurance*) – das Trauen und das Vertrauen –, in der Weise der Selbstheit zu *existieren*« (SaA, 365). Wie wir schon wissen, ist diese *assurance* keine garantierte Sicherheit im Sinne des cartesianischen *Cogito*; sie ist vielmehr eine fragile Gewissheit. Deshalb wird sie gleich als

30 Ricœur, *Le soi »mandaté«*, 109.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

créance und *fiance* gekennzeichnet. Sie muss also als Weise des Existierens nochmals ontologisch erprobt werden, was in zwei Schritten geschieht: indem diese Seinsweise der Selbstheit mit der Seinsweise der Selbigkeit konfrontiert wird; und indem in der Selbstheit die dialektische Gegenwart der Andersheit erforscht wird. Im Folgenden konzentrieren wir uns auf dieses zweite Moment, da dort, wie bereits betont, die Bezeugung und das Gewissen nochmals eine entscheidende Rolle spielen. Der Autor hebt auch die fundamentale Bedeutung dieses Teils der Reflexion hervor, auf den Titel des Buchs anspielend: »Der Titel dieses Werkes selbst ist die beständige Erinnerung an den Primat dieser Dialektik« (SaA, 382).

Im Unterschied zur Dialektik zwischen Selbstheit und Selbigkeit, die disjunktiven Charakter hat, kommt die Andersheit nicht von außen her zur Selbstheit hinzu; sie gehört vielmehr »zum Sinngehalt und zur ontologischen Konstitution der Selbstheit« und arbeitet deshalb immer schon in deren Zentrum (SaA, 382). Diese Arbeit kann nur in einem fruchtbaren Spiel zwischen den beiden Diskursebenen beschrieben werden: Der Begriff ›Andersheit‹ bleibt dem ontologischen Diskurs vorbehalten, während phänomenologisch eine Varietät von Passivitätserfahrungen entfaltet wird. So wird »die Passivität zur Bezeugung der Andersheit selbst« (SaA, 383). Diese Bezeugung ist eine »ihrerseits gebrochene[n] Bezeugung […], insofern die mit der Selbstheit verbundene Andersheit sich nur in disparaten Erfahrungen, gemäß einer Verschiedenheit der Brennpunkte der Andersheit, bezeugt« (SaA, 383 f.).

Das führt Ricœur zu seinem »Dreifuß der Passivität«, der auf den folgenden Seiten erläutert wird: die Passivität, die in der Erfahrung des Eigenleibes und des Leibes als Vermittlung zwischen dem Selbst und der Welt ihren Ort hat; die Passivität, die im Verhältnis zum Fremden im Sinne des Anderen als das Selbst, also in der intersubjektiven Beziehung erfahren wird; und schließlich »die verborgenste Passivität: jene des Verhältnisses des Selbst zu sich selbst, die das Gewissen ist« (SaA, 384). Die Bedeutung dieser dritten Passivitätserfahrung hebt der Autor prägnant hervor: »das Gewissen, insofern es gleichfalls durch und durch Bezeugung ist«, projiziere »im nachhinein seine Bezeugungskraft auf sämtliche Passivitätserfahrungen, die ihm vorangehen« (ebd.).

Wir konzentrieren uns deshalb im Folgenden auf diese dritte Passivitätserfahrung. Am Anfang des betreffenden Abschnitts wer-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den drei Herausforderungen formuliert, mit denen man sich konfrontiert sieht, wenn man das Gewissen als einen Ort für eine eigentümliche Form der Dialektik von Selbstheit und Andersheit betrachten will. Zuerst gilt es zu klären, ob die mit der Metapher der Stimme und des Rufes in Betracht gezogene Dimension nicht auf die verdächtigen Begriffe des schlechten und des guten Gewissens zurückführt. Hier gilt es, eine Übung des Verdachts zu vollziehen, was sukzessiv mit Hegel und Nietzsche geschieht. Daraus folgt, dass, wenn man aus dem vergifteten Zirkel des guten und des schlechten Gewissens ausbrechen will, »das Gewissensphänomen ohne jede zusätzliche Qualifikation an das Zentralphänomen der Bezeugung« gebunden werden muss (SaA, 417). Damit muss die zweite Herausforderung in Angriff genommen werden, »die man unter das Sigel der ›De-Moralisierung‹ des Gewissens stellen könnte« (ebd.). Hier folgt eine Auslegung von Heideggers *Sein und Zeit*, die zeigt, wie bei ihm das Gewissen von aller Moral »befreit« wird: Im Gewissen ruft das Dasein sich selbst, und es ist sich selbst gegenüber schuldig, als Bestimmung nicht des Handelns und Erleidens, sondern seines Seins. Damit wird dieses Schuldigsein ontologisch gedeutet und von moralischen Schuldverhältnissen in zwischenmenschlichen Beziehungen losgelöst. »Leider«, sagt Ricœur, »zeigt Heidegger nicht, wie man den umgekehrten Weg von der Ontologie zur Ethik gehen könnte«. Deshalb sucht Ricœur gewissermaßen nach einer Re-Moralisierung: »Dieser De-Moralisierung des Gewissens möchte ich eine Auffassung entgegenstellen, die das Phänomen der *Aufforderung* eng mit dem der *Bezeugung* verbindet. Das Aufgefordertsein würde dann – entsprechend der Metapher der Stimme – das dem Gewissensphänomen eigene Moment der Andersheit bilden. Die Stimme des Gewissens zu hören würde dann ein Aufgefordertsein durch den Anderen bedeuten« (SaA, 421).

Damit verbindet sich die dritte Herausforderung: Wenn die Aufforderung die letzte notwendige Bedingung des Gewissens darstellt, ist dann die Andersheit im Gewissen eine andere als die Andersheit des Anderen? Hier führt Ricœur ein Gespräch mit Heidegger und Levinas, eine dritte Position vertretend. Bei Heidegger wird das Schuldigsein auf die Fremdheit des In-die-Welt-Geworfenseins reduziert. Bei Levinas wird die Andersheit des Gewissens auf die Exteriorität des Anderen reduziert. Dieser Alternative gegenüber setzt Ricœur »hartnäckig den originalen und ursprünglichen Cha-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rakter dessen, was mir die dritte Modalität der Andersheit zu bilden scheint: das Aufgefordertsein als Struktur der Selbstheit« (SaA, 425).

»Gegen M. Heidegger habe ich eingewandt, dass die Bezeugung ursprünglich eine Aufforderung ist; andernfalls verlöre sie jede ethische und moralische Bedeutung. Gegen E. Levinas möchte ich einwenden, dass die Aufforderung ursprünglich eine Bezeugung ist; andernfalls würde die Aufforderung nicht entgegengenommen und das Selbst würde nicht im Modus des Aufgefordertseins berührt« (SaA, 425 f.).

So betont er »[d]ie tiefe Einheit von Selbstbezeugung und Aufforderung vom Anderen«: sie rechtfertigt es, die irreduzible Spezifizität der Modalität der *Andersheit* anzuerkennen, »die der *Passivität* des Gewissens auf phänomenologischer Ebene« entspricht.[31]

Schließlich stellt Ricœur die Frage nach diesem Anderen, als Quelle der Aufforderung, beantwortet sie aber im Sinne einer Aporie. Vielleicht muss der Philosoph als Philosoph zugeben, dass er nicht wissen und sagen kann, ob es »ein Anderer ist, dem ich ins Angesicht sehen oder der mich anstarren kann, oder meine Ahnen, von denen es keinerlei Vorstellung gibt, sosehr konstituiert mich meine Schuld ihnen gegenüber, oder Gott – der lebendige Gott, der abwesende Gott – oder eine Leerstelle. Bei dieser Aporie des Anderen bleibt der philosophische Diskurs stehen« (ebd.).

8. Eine Vorladung als Zeuge

Am Ende unseres Durchgangs durch die Thematik der Bezeugung soll hier noch kurz erwähnt werden, dass Ricœur einer Vorladung als Zeuge gefolgt ist, anlässlich eines Prozesses wegen infiziertem Blut.[32] Damit wird die komplexe Bestimmung der Bezeugung wieder zurückgeführt auf die konkrete Aufgabe des Zeugnisses. Indem er vor Gericht ein Zeugnis ablegt, bezeugt er sich selbst als Gewissen in seiner Antwort auf dieses Aufgefordertsein. Das Zeugnis schließt mit einem Satz, der die Fragilität dieser Bezeugung hervorhebt:

31 SaA, 426. Hier wird in der deutschen Übersetzung ›*conscience*‹ irrtümlicherweise mit ›Bewusstsein‹ übersetzt.

32 Vgl. dazu P. Ricœur, *Citation à témoin: la malgouvernance*, in: ders., *Le Juste 2*, Paris 2001, 289–297.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Vor allem bildet es die Weisheit für alle, sich daran zu erinnern, dass es, in unseren Untersuchungen, immer Unentwirrbares in der gemeinschaftlichen Entscheidungsfindung und Irreparables im Unglück geben wird.«[33]

33 Ebd., 297.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Felix Ó Murchadha

Who is the Self?

Thin Selves, Narrative and the Limits of Sense

1. The Thin Self (1752) | 2. The Narrative Self, The Thin Self and Personhood (1756) | 3. The Self Beyond Narrative and Thinness (1765)

The ontological and ethical status of the self is a matter of intense contemporary debate. Within that debate the narrative account of the self is often critiqued for allegedly committing a *petitio principi*: to narrate itself the self must already be, therefore to understand the self narratively is already to assume what needs to be shown. Narrative identity in such a view is at best epiphenomenal: it is based upon a more fundamental self-relation. Similarly, it is argued that narrative conceals fundamental discontinuities in the self, limits of experience that are both constitutive of the self and yet resist incorporation into narrative structures. In thinking Ricœur's work today, and in particular with a view to its future, the present contribution will approach his account of the narrative self through reflection on what Dan Zahavi has termed the ›thin self‹ and also on those experiences that seem to challenge both narrative and thin accounts of the self. Those latter experiences, it will be argued disclose the self's dependence upon and vulnerability to that which remains foreign to it.

This contribution will be divided into three sections. The first will outline the notion of the ›thin self‹ (1.). The second section will then articulate the narrative self in the light of Ricœur's earlier account of the *cogito blessé,* the wounded cogito, and the notion of personhood (2.). The third section will the examine the interruptions and challenges to the narrative continuity of the self both as beginning and as ending (3.).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1. The Thin Self

When Hume says that he can find no impression of the self[1], he is not stating anything surprising. Impressions in his account are either of the external world or of emotions. Indeed, he affirms self-hood through an analysis of the emotions where the self is not an object of an impression but is constitutive of the affective impressions of the passions.[2]. Starting from Hume so many rejections of the self are rejections of the account of a self as a thing, a permanent unchanging substance understood as the subject of experience. To tackle this question, we need to explore the self *in flagrante,* so to speak, in the act of being a self, without presupposing the type of being we are going to find there.[3] If we will find it anywhere, we will find the self in sense experience. Before we can speak of the self in the variated manifestations of society or culture, even before we think of language, we need to ask what it is like to be in an experience.[4] If there is no self in experience, then any form of self we may find in more constructed and instituted domains will have a derivative ontological status.

For something to be experienced it is necessary for there to be an appearance, appearing must happen. The happening of appearance is the coming to access to some thing or states of things for someone; access both in the sense of coming towards the thing and that thing

1 D. Hume, *Treatise of Human Nature,* Oxford 1978, I, 4, VI (300): »I enter most intimately into what I call myself, I always stumble on some perception or other [...]. I never can catch myself at any time without a perception, and never can observe anything but the perception.«

2 *Treatise* II, 1, ii, 329.

3 Cf. D. Zahavi, *Subjectivity and Selfhood,* Cambridge/MA 2005, 128: »the self is real if it has experiential reality [...] the validity of our account of the self is to be measured by its ability to be faithful to experience.«

4 While in English one *has* experiences, in German (and French) one *makes* experiences. Both verbs are potentially misleading: the self does not have an experience as a possession to be collected, rather experiences happen to it, similarly, the self does not make experiences like products separate from itself, even though it only experiences by being capable of uncovering sense in the intentional objects of its experience. Prior to such having and making is an immersion in the world, in which both experienced and experiencer are.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

coming towards the one experiencing.[5] Appearing is the making possible of approach. It is that opening of approach which is constitutive of experience, the coming nearer of and to (*ad propiare*). The appearing of things happen and such happenings are experiencable, they happen to a being capable of experiencing them. We know this for ourselves: the poignancy of life is that things happen to us.[6] It is crucial to stress this: in seeking the self what we find is not in the first instance a sovereign agent of experience but a *subject to* experience, one who cannot help but have experiences.[7] For there to be experience there needs to be someone who experiences; that someone is the being to whom things appear and for whom such appearance is indubitable. This basic truth is that which is captured by Descartes with the figure of the cogito. A similar point lies at the core of the argument for a ›thin self‹.[8]

To have an experience is not to have a self alongside the experience as one more object. It is rather constitutive of any experience that it is mine (for the one experiencing).[9] We are immediately on the wrong track if we begin with the question, as to *what* this self is. When we begin with the mineness of experience we are concerned with how[10]: *how* experience happens is that it happens *to* me. The question is not to what but to *whom*.

---

5 The word ›access‹ is significantly ambiguous in this way. It originates from the French *access* meaning the »onslaught, attack; onset (of an illness)«. Michel Henry states that »phenomenological distance is the ontological power which gives us access to things, it is this access itself, an access in and through remoteness.« M. Henry, *L'Essence de la Manifestation,* Paris 1963, 77; *Essence of Manifestation*, The Hague 1973, 63.

6 See L. Tengelyi, *The Wild Region in Life History*, Evanston 2004, 7.

7 Barry Dainton makes this point well: »By a ›subject of experience‹ I mean simply this: a thing whose sole essential property is the ability to enjoy unified states and streams of consciousness. If I know anything about myself right now – or whenever I am awake and capable of thinking anything at all – it is that I am having some experiences, and these experiences form parts of a continuous, flowing stream of consciousness.« B. Dainton, *From Phenomenal Selves to Hyperselves*, in: *Royal Institute of Philosophy Supplement 76* (2015), 161–197, here: 162.

8 See Zahavi, *Subjectivity and Selfhood,* and G. Strawson, *Selves*, Oxford 2009.

9 D. Zahavi, *Self and consciousness*, in: *Exploring the self. Philosophical and psychopathological perspectives on self-experience*, Amsterdam 2000, 59–64.

10 See D. Zahavi, *Self and Other*, Oxford 2014, 22.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Experience happens to someone, happens indeed in any case to me: in order that your and his experience are in any way a matter of my awareness they have to be first personal experiences. The world, or more precisely, qualities in the world, impress themselves upon an experiencing being. These are the givens, the sense data, from which Empiricism begins.[11] But this very term ›impression‹ embodies a threshold: to impress, to press upon, is to do so *here*, in a place, the porous place of the self's surface turned towards the world. ›Impression‹ already implies the dative case. Something pressing itself upon whom? Upon a self or more carefully upon an identifiable individual. Hume, the most consistent of the Empiricists, as already mentioned, dismissed the existence of a substantial self. There is no impression corresponding to the self. What this indicates is not the absence of a self, but rather the mode of access to it or rather the mode of no-access. There is no impression of the self because the self is neither a sensible quality nor a sensation but arises precisely out of that difference, that distance in which impressions can take place in the first place. The self is not a domain apart from the real, but is an aspect of the real. In sense experience at its most fundamental there is a relation to me: to sense something is for it to affect me, for it to happen to me. The self, expressed by ›I‹, is an aspect of experience not an object for experience. It is not that a self experiences itself, but rather that in experience what we sense is sensed as being turned toward a place which is specific and fixed, though contingent. What happened had happened behind or before me, near or far away from me, intensely or mildly affecting me. But this sense of self is nothing separate from the qualities of that which has been impressed upon me. Such impressions are emplaced and that means both spatially and temporally. It has happened in relation to this spatial and temporal location of the one who is experiencing. Such selfhood does not require explicit self-consciousness but rather

11 But once this is admitted, then there can be no account of consciousness as pure perception: all sensation is affective. As Henry puts it: »impressionality is pure phenomenality as such, the matter and the phenomenological substance from which consciousness is made and thus the original phenomenality of all phenomena. That is why every objectivity, even the most transcendent one, is clothed with an affective layer that is constituted by a specific intentionality, an ›act of feeling‹.« M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris 1990, 33; *Material Phenomenology*, New York 2008, 23.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

that the spatiality and temporality of the self is constitutive of the experience.[12]

The self that emerges from this threshold is one which experiences itself as responding to the impressions, which contingently affect it. As already noted, while Hume denied the reality of a substantial self, he did affirm that the self experiences itself through its passions. Through such passions as pride and humility, the self experiences itself and does to in relation to others. The auto-affective *here* intertwines with the sense of others *there*. But, to follow Hume still, the particular passions are all variants of one fundamental difference, namely between pleasure and pain.[13] The self experiences itself in terms of a threshold of inner and outer, that is, in relation to a place of emerging pleasure or pain. The self is that being which experiences pleasure and pain and has an interest with respect to these experiences: the experiences are not indifferent, some it enjoys and comes to desire, some it dislikes and seeks to avoid. That which Zahavi terms the ›thin‹ self is that pre-reflective sense of selfhood constitutive of such sense experience. The self that emerges here is not the dominating, masterful subject, but rather a being caught up in the world, moved by emotions, attracted or repulsed by the qualities of things in the world. It is not mistaken to think of such a self as an ego, as long as we do not make the mistake of reifying the meaning of that word: the ego is myself as a necessary aspect of experience, but imperfect in the sense of not being complete in itself. The self as so understood is an essentially experiencing being, not a self-objectifying one.[14]

12 As Zahavi puts it: »First personal self-reference involves a non-objectifying self-acquaintance« (*Subjectivity and Selfhood,* 27).

13 *Treatise* II, 1, ii (329): an idea of pleasure or pain »when it returns upon the soul, produces a new impression of desire and aversion, hope and fear, which may properly be called impressions of reflexion.«

14 See Strawson, *Selves*, 47: »self-consciousness doesn't seem to be a necessary component of our ordinary notion of what a self is.«

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. The Narrative Self, The Thin Self and Personhood

To be a self is not simply to experience, it is also to act. The self that experiences the world also acts within the world. It has a past with which it identifies and a future towards which it orientates itself as itself, that is as *this* persisting self. While allowing for persistence in the self, Galen Strawson forecloses a discussion of such identity with an extended past and future by reducing selfhood to a transient element of experiences.[15] By so doing, however, he does not so much explain as explain away: the self which experiences itself, for example, accused of some past offence, does not simply experience the accusation, but experiences itself as being reached by that accusation. The self that hopes for a future does not simply experience itself hoping now, but lives in relation to a future in which it will continue to be this same self. Zahavi can account better for this through employing a phenomenological account of memory: the self remembers itself as that past self.[16] But, it is not simply that I remember myself as an experiencing being, I also remember myself as having acted, having brought about an action – and also having suffered the actions of others – which belong in my experience as constitutive of my identity. Once we start speaking in these terms, we seem inevitably to be caught up in narratives, which account or attempt to account for past actions in terms of a self with motives, encountering situations, dealing with inherited issues and so on.

Crucially the self that remembers its past and directs itself towards its future is a self for which its mineness is more than the awareness of an experience as its own. The flow of consciousness is for the self a passing that has permanence: we can speak here with Husserl of a living present, or indeed the ›where‹ in which the transition of the coming to be and passing away of experiences takes place.[17] But the mineness of this experience, is a mineness of attestation in Ricœur's terms. The self does not simply have experiences but understands itself as disclosing itself in terms of those experiences. The first personal perspective ties it to itself in its own responsibility for itself.

15 Strawson, *Selves*, 9.

16 Zahavi, *Self and Other*, 74.

17 See W. Fashing, *Mineness of Experience*, in: *Continental Philosophy Review 42* (2009), 131–148, here: 145.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

It is important to see here that the thin self fails to reach a fundamental aspect of the self, namely that of self-responsibility. A self which is responsible for itself, is one for which its identity with itself is of essential significance. If that identity is not to be understood in substantial terms – as both the thin-self and the narrative self accounts assume – then it must emerge within the experience itself. This is, indeed, Zahavi's claim, and he draws on Sartre's account of the pre-reflective to support this. The self which emerges in experience is not a thing ›behind‹ the experience, but is pre-reflectively constitutive of that experience.[18] But a self which acts is not alone experiencing itself acting, nor does it alone remember having acted, but understands itself to be somehow constituted in and through that action: I am the one who did this or that and I did so out of certain desires, which are at once the cause and the motivation of my action.[19] In accounting for myself, my narrative discloses myself as that being which gathers together causes and reasons in my expression of myself. In so doing my narrative transforms the contingency of events into the necessity of a plot.[20] For a self to emerge, is for a being to be who can respond, ›yes, I did that for this and this reason‹. In other words, the self is not simply a first person position, but is a *taking up* of that position. This is what Ricœur refers to a character (*personnage*) in the sense of a character in a story. To be a self is to be able to account for oneself.

Jaako Belt suggests Husserl's concept of the person as a bridge concept between the minimal and the narrative self.[21] Husserl's concept of person encompasses both character and person in Ricœur's

18 Zahavi, *Subjectivity and Selfhood*, 91–2.

19 See P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986, 170–172; P. Ricœur, *From Text to Action. Essays in Hermeneutics II*, London 1991, 129–131.

20 P. Ricœur, *Soi-même comme un autre,* Paris 1990 [=Sca], 170; *Oneself as Another*, Chicago 1992 [=OaA], 142.

21 J. Belt, *Between Minimal and Narrative Self: A Husserlian analysis of the self*, in: *Journal of the British Society of Phenomenology 50*, no. 4, (2005), 305–325, here: 306. On Husserl's account of the person see S. Luft, *Husserl's Concept of the ›Transcendental Person‹: Another Look at the Husserl–Heidegger Relationship*, in: *International Journal of Philosophical Studies 13,* no. 2 (2005), 141–177. He understands ›person‹ in this account to designate »a conscious being as such in its fullest dimensions, not just as psyche or as a psychological researcher reflecting solipsistically, but a conscious and responsible agent living in a social setting with others and with rules, living in a state of affects, emotions, etc. and

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sense, both habituations and convictions. The suggestion to think the relation of thin and narrative self in terms of personhood is, nonetheless, a very helpful. The necessity of character is for Ricœur in dynamic relation with the I, which expresses its personhood through its promise making. The self's identity is both that of *idem* and of *ipse*, both thing-like and self-reflective. Its thing-like quality is constituted through habituation, through the becoming second nature of modes of being which make up the character of the self. Ricœur is clear that this second-nature is a process, one which is at once limiting and enabling. This second nature is a sedimentation of the past, but it is nonetheless that for which the self takes responsibility or can be called upon to take responsibility. In this sense the »my character is me myself, *ipse*: but this *ipse* announces itself as *idem*.«[22] In other words, although the self has a permanence due to the sedimentation of dispositions from the past, it is a self that is characterised by a self-reflexivity, such that it does not simply recognize itself in such characteristics, but also takes responsibility for them.

This taking responsibility Ricœur thematises in the act of promise-making. In his discussion of Husserl's account of protention (with respect to the living present referred to above), Ricœur criticizes Husserl for failing to acknowledge the productive aspect of expectation. Indeed, according to Ricœur Husserl is »helpless […] owing to the primacy of the phenomenology of perception« in the face of this production.[23] Promising enacts that productivity most clearly: in making a promise and in the taking up of that promise by another the self produces a permanence of itself in defiance of the changes the future will bring. This production is as much constitutive of the self's memory of itself. I remember those promises I made, they claim me as my production of a future to which I remain responsible. In that sense, the self is that self which emerged in its promises to be, and continues to emerge out of its promises into the future. In keeping or in failing to keep its promises the self expresses

as essentially embodied. ›Person‹ is the conscious being in the fullest account of constitution, i.e., the highest level that ›contains‹ all other, partial strata« (154).

22 Sca, 146/OaA, 121. See also F. Ravaisson, *De l'habitude/On Habit*, trans. by C. Carlisle und M. Sinclair, London 2008, 30–31.

23 P. Ricœur, *Temps et récit III. Le Temps raconté,* Paris 1985*,* 70*; Time and Narrative. Vol. 3,* Chicago 2014, 37.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

itself in its own expectations of itself and those of others to whom it promises itself.

Commenting on Ricœur, Zahavi states that a narrative self »presupposes that the narrator is in possession of a first person perspective.«[24] The experiential comes before the narrative, it is lived rather than narrated, it is a complex of experiences which are mine and which can only retrospectively – and then at the price of misleading coherency – be narrated. The argument here is twofold: the narrated self is a refined and somewhat sanitized self and is dependent on a prior experiential self. While Zahavi is correct that narratives can be misleading and sometimes indeed self-deluding, he does not sufficiently account for the taking up of responsibility as the underlying motivation of narration, which sometimes indeed leads to distortion and self-justification. Furthermore, he is in effect conflating two dimensions, the articulated narrative and the narrativity of experience (mimesis 1 and 2 in Ricœur's schema). Even when they are misleading, articulated narratives depend on the semantics of action, the symbolic resources and the temporal structures within the practical field.[25] Furthermore, Zahavi is implicitly designating the primordial level of pre-reflective experience as ›innocent‹ while the level of narrative brings into play distortion and self-delusion. While a self can indeed mislead others and even herself by her narrative, it is not at all clear that it is narrative which brings such issues into play. We need rather to look again at the first person perspective and how this relates to narrative.

Ricœur's thought is animated by the dynamic relation of trust and distrust, faith and suspicion. The immediacy of faith in the self is displaced by strategies of suspicion which can only be overcome through a second, post-critical faith. This »conflict of interpretations« in our context entails that the »thin self« be itself subject to distrust and suspicion. For Ricœur the certainty of the cogito is only momentary, needing to be reaffirmed in each moment. As he puts it: »Left to itself, the ego of the Cogito is Sisyphus condemned to climb back up, from one instant to the next, the rock of its certainty

24 Zahavi, *Subjectivity and Selfhood*, 108.

25 P. Ricœur, *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique*, Paris 1984, 87–108; *Time and Narrative. Vol. 1*, Chicago 1984, 54–70.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

against the slope of doubt.«[26] The faith in this certainty is an empty one. It is with Freud that this emptiness is put in stark relief. As a result of the »adventure« of Freudian thought we are left with a »wounded *cogito* [*cogito blessé*], a cogito which posits but does not possess itself, a cogito which understands its primordial truth, only in and through the avowal of the inadequation, the illusion, the lie [*mensonge*] of immediate consciousness.«[27] Faith in the immediacy of self-experience is for Ricœur a primary faith, which needs itself to be placed under critique. As such the question of distortion does first not arise with narration, but rather at the level of immediate experience itself.

At issue here is fundamental question of the relation of phenomenology and hermeneutics. Implicitly, Zahavi is understanding the relation as one of foundation: hermeneutics is founded upon a phenomenology of experience. There is for him a clear distinction between having a first person perspective and being able to articulate it linguistically.[28] Ricœur rejects this ›short course‹ because he understands the self as always already understanding itself in relation to things in the world. There is evidence of this very early in child development, where children prior to language, not to speak of self-narrating, understand their own first person perspective as being seen from a third person point of view.[29] The experience is its own – it has »mineness« – but the self which is ›mine‹ is inseparable from the world around it, in which things and people take on very early symbolic significance. In that sense the cogito is always already wounded, it is subject to the manner in which its own relations to things in the world are governed by foreign meanings. What that means is that experience is not simply of objects, but of objects which are presented symbolically as having meanings which

26 P. Ricœur, *The Crisis of the Cogito*, in: *Synthese 106*, nr. 1 (1996), 57–66, here: 63.

27 P. Ricœur, *La question du sujet: le défi de la sémiologie*, in: P. Ricœur, *Le Conflit des Interpretations*, Paris 1969, 233–264, here: 239; *The Question of the Subject: The Challenge of Semiology*, in: *The Conflict of Interpretations. Essays in Hermeneutics*, London 2004, 232–264, here: 238 (translation modified).

28 Zahavi, *Self and Other*, 29.

29 See U. Neiser, *The Roots of Self-Knowledge: Perceiving Self, It, and Thou*, in: *Annals of the New York Academy of Sciences 818* (1997), 19–34, here: 31. Before the end of its first year a »child like her mother, now takes herself as an object of thought. She begins to think of herself as having traits, attributes, worth and value.«

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

transcend their mere materiality. The self experiences the world in those meanings, charged with their significance for its own desires.

The how of experience cannot be separated from the affective tone of the experience. At a most basic level is encountered in degrees of pleasure or pain. The first person perspective is already that of this singular self who is – to vary degrees – ›at stake‹ in the experience. Constitutive of the how of the first person perspective is her relationship to the coming to be of sense within the experience and how she is affected by it. In this way, there is no first person perspective without expectation of sense and as we have seen this expectation is itself productive. At a very basic level, the orientation of that experience – as pleasurable or painful – pre-structures the story which is unfolding within that experience. Furthermore, the experience as meaningful can be understood within existing narratives and genres of narrative, in which they are already inscribed. This is true not alone of the event itself, but also of the self experiencing it within the mineness of her experience.

From both the first person and third person perspectives it is important to think narrative not as an end-product, the completed story, but rather as a dynamic process whereby the self mostly implicitly, sometimes explicitly, is already caught up within a narrative of herself. This is the point that Macintyre stresses that the self is at most a co-author of her story.[30] But that is slightly misleading. What is at play here is not so much co-authorship, but rather a self which first personally experiences itself as always already narrated in a narrative which begins elsewhere. The who-question has already been provisionally answered before she comes to narrate herself. The very first declaration – ›it's a girl‹ or ›it's a boy‹ – in telling *what* the child is, also carries with it an implicit who, with implicit or explicit expectations. Even when these expectations are more fluid, the implicit story is already there. The child does not begin its own story, rather it begins by living into – gradually more or less reflectively in forms along the scale of resistance to conformity – the stories already being spoken, if only silently and schematically. The self is only one agent of this narrating dynamic whereby not alone are the perspectives of others on him constitutive of his story (the very pronoun employed is functional here), and not alone are

30 A. MacIntyre, *After Virtue,* London 2013, 213.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

there dynamics which operate unconsciously shaping the manner in which he narrates his life, but the ending and the beginning – or more correctly the after-ending and the originary-beginning – remain closed to him. He finds himself as the self which he becomes, the beginnings of whom work through him and remain immemorial for him.

How a self's story is told and re-told can be transformed after – perhaps long after his death – in contexts which would be unimaginable to that self. The narrative process is neither in the self's power nor is it initiated through a choice on the part of the self. It is rather fundamental to the intersubjective reality of being a self amongst others. When Zahavi states that the »interpersonal self is a development of the experiential self and a necessary precursor to the narrative self«[31], this is true if we understand the narrative self as that self which explicitly constructs a narrative of itself. But clearly if that were the case, then the self would only exceptionally be understandable as narrated. Rather, the narrative self is that self which is structured in narrative fashion: with beginning(s) and ending(s), with others related meaningfully to it, with a certain orientation which can be understood as genre. This narrative effect is, as Ricœur makes clear retroactive.[32] But, it is so within a dynamic context, such that the very characters of the story are prototypically present in tradition. The self comes to narrate his life in response to existing narratives, in which he finds himself, such that the »narrative unity of a life« (MacIntyre) is a »double movement« of existing practices and the individual's global project.[33] The self which emerges in infants has such a structure. The phenomenon of ›joint attention‹ to which Zahavi calls attention[34], where the infant and an adult jointly attend to an object with the infant looking back and forth between adult and object, contains in proto-form the elements of a story. As Merleau-Ponty states[35] a child's parents are not simply two people, they are the child's »relations with the world«, they mediate its

31 Zahavi, *Self and Other*, 238.
32 Sca, 175/OaA, 147.
33 Sca, 187/OaA, 158.
34 Zahavi, *Self and Other*, 231–233.
35 M. Merleau-Ponty, *Child Psychology and Pedagogy: The Sorbonne Lectures 1949–1952*, Evanston 2010, 300.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

connection with the world. Through this the child becomes imbued with a symbolic universe, a world in which people and things have symbolic significance. As such they play roles within proto-stories – stories full of emotional vibrancy of love and hate, jealousy, security and danger.[36] For sure, the child cannot articulate that story, but in recognizing itself in relation to an object and another it is playing out already the basic framework of a narrative as the articulation of desire.

Narrative pre-structuring of the self, the themes and genres, the plotlines and characters of the story, can tend towards reducing the self to a caricature of herself. The further removed we are from the particular self the more generalized these narratives can be. This can function most perniciously in racist and misogynist (amongst others) narratives, where the individuality of the self is almost totally erased in the preordained story we tell: we profile the self in terms of generalized characteristics. The claim to personhood cuts across that, affirming the self as being in excess of any narrative that frames her, even as those very narratives frame the context of the caring cultivation of the person. Husserl distinguishes in this context between the free choice of a unified life-ideal and the acceptance of traditional roles.[37] Crucial here is the peculiar teleological structure of personhood. The self being understood in the directedness of her life, makes a claim to be treated as a person in the process of exercising her freedom in aiming towards the good life.[38] The personhood of her being is the telos towards which her care aims, but is assumed in the very care itself.

Through the ownness of its experience the self identifies with itself. The qualities which the self recognizes in itself, through them being reflected back to it by others, both positive and negative, tend to become the sedimented factors of its being, resembling a substantial thing, that which the self is. But while character is formed through sedimentations and transformed only through sustained rehabituation, the narratives the self tells of itself are more expansive,

36 Merleau-Ponty, *Child Psychology*, 312–313: »The Care given to a child is […] the effect of the culture the parents live in«.

37 E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie*, Dordrecht 2014, 435.

38 Cf. E. Angehrn, *Selbstverständigung und Identität*, in: B. Liebsch (Hg.), *Hermeneutik des Selbst – Im Zeichen des Anderen. Zur Philosophie Paul Ricœurs*, Freiburg i. Br., München 1999, 46–69, here: 67–8.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

working their way through past and towards the future, allowing the self to both present its experiences to others and to account for those experiences to itself. The narrative is first like a clarinet trying to be heard above the trumpets of the brass section. Both towards others and towards itself the self begins not with a blank sheet but with an existing narrative against which – even if most conforming – it must testify of itself. This self-attestation is not alone essential to the narrative process itself, but it is constitutive for the personhood of the self.

Yet, the person cannot be made common, cannot be shared with others, but remains inviolable and unique. To become a person is to be respected as a singular being incommunicable with another.[39] This claim to uniqueness has a long legal and moral history and it is phenomenologically essential to this claim to selfhood. The content and form of experiences are in principle communicable; it is precisely what the self does in giving accounts of itself. But those to whom it narrates these accounts cannot have those experiences, because essential to them is the singularity of the individual's selfhood, the positionality of that self which makes it who that self is and no one else. In attesting to itself, the self testifies to its own essential incommunicability in its self-narration. Personhood is thus a fundamental expression of the first personal position. In this respect it is helpful to note that in its original sense ›person‹ does not mean the interior being at all but rather the mask worn by the actor, it is the part played. It would be a mistake, however, to understand person by analogy to that as a social being as the one who »prepare[s] a face to meet the faces that you meet«[40], because the part is not a role but rather a manner of being in the world. In coming to be in the world, each self presents not simply a positionality toward the world, but an unrepeatable and unique taking up of that position. This is the self's sense of itself as being in the absence of all other beings. The solipsistic possibility is written into the very being of the self, where it recognizes in itself that which is neither the thin self of its experiential being nor the emerging self of its narrating being, but

39 »*Persona est sui iuris et alteri incommunicabilis* (a person is in his own right and incommunicable with another), quoted from »The Roman Jurists« in: J. F. Crosby, *The Selfhood of the Human Person*, Washington D.C. 1996, 7.

40 T. S. Eliot, *The Love Story of J. Alfred Prufrock*, in: *The Poems of T. S. Eliot Volume I: Collected and Uncollected Poems*, London 2015, l. 27, 11.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rather the inescapability of being itself. This inescapability is that which nothing else can share, but which it recognizes in others by way of a fundamental empathy.

3. The Self Beyond Narrative and Thinness

If it is the case that narrativity is fundamental to being a self, it means that selfhood needs to be understood in a fundamental way as historical, that is to be a self is to be in relation to others in a world of contingency. This immediately places us in an apparent either/or choice between the self as creating itself, being in Sartre's terms »condemned to be free«, or the self as striving for acceptance a love of necessity expressed as a love of God by Spinoza.[41] Anthony Rudd takes up this question in terms of the possibilities of self-shaping and self-acceptance.[42] Self-shaping is a more inclusive term than self-creation, and refers to the claim that the self is shaped by her choices and intentions, while self-acceptance is that position which says that the self needs to accept what he is, rather than striving for control or alteration of that given self. Ruud points out that there are two intertwining concerns here, one ethical and the other metaphysical: how to balance the demands of self-shaping and self-acceptance, on the one hand, and what account to give of the self that makes sense of its being torn in this way.[43] In Ricœur's terms we can see this as a tension between character and self-constancy (*maintien de soi*). As Ruud argues, neither of these extremes alone seem to do justice to the phenomenon, there is rather an irreducible tension here: »To be a self is to live with or in a certain tension between one's character and one's personhood.«[44] Drawing on Kierkegaard, Ruud argues that acceptance is crucial both ethically and metaphysically, which does not mean a passive acceptance of brute facts, but rather the

41 See J.-P. Sartre, *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique,* Paris 2004, *xx; Being and Nothingness*, New York 1956, 129: »To be free is to be condemned to be free« and B. de Spinoza, *Ethics*, London 1996, V, Prop. XXXVI: »Our salvation, or blessedness or freedom consists in a constant and eternal love of God.«

42 A. Rudd, *Self, Value, Narrative*, Oxford, 2012, 11–25.

43 Ibd., 16.

44 Ibd., 25.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

taking up of full responsibility for what one has done and been. Hence, the ethical self-chooser must – in Kierkegaard's terms »repent himself back into himself«. In fact, the »healthy individual lives in both hope and recollection, at one and the same time, and it is only through this that his life acquires true, substantial continuity.«[45] Narrative, according to Ruud, is teleological; it provides reasons, not just (efficient) causes.[46] However, in either case what remains crucial is that the self comes to itself through its promise-making and in that promise-making affirms its personhood. The freedom of the self responds to itself as well as the world around it. It is not pure self creation, but rather a – more or less creative – response to its own expressive being and the world in which it finds itself.

This account seems very much in line with Ricœur's thinking. The self in narrating herself is both enabled and constrained by the narrative tradition in which she finds herself. Her taking up a position is always within the horizon of that which is inherited both in the how of taking up and the what of the position which she articulates. The question, however, is whether within this nexus the self finds within itself that which is recalcitrant to narrativity, but which is nonetheless in some sense constitutive of that self. In exploring this theme I wish to look first at the general question of the limits of narrativity and then approach a more specific theme, namely that of trauma.

László Tengelyi has already pointed to a tension in Ricœur between his hermeneutical phenomenological approach to self-identity, on the one hand, and a certain realist ontology on the other. This tension is manifest in Ricœur's critiques of alterity in Husserl and Levinas, which in both cases abandon the radical alterity of his interlocuters in the name of »oneself as another amongst all others«, a formula which, Tengelyi points out, assumes a realist ontology of common ground between self and other.[47] What gets missed for Tengelyi is that middle ground of »primordial anonymity, a »dispossessed non man's land«, a wild region thanks to which

45 Rudd, *Self, Value, Narrative*, 168, quoting *Either/Or,* ii *(Kierkegaard's Writings IV*), Princeton/NJ 1987, 518.

46 Rudd, *Self, Value, Narrative*, 178.

47 Tengelyi, *The Wild Region*, 97–8.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

we have access to what is alien to our own.[48] The issue here is the mode in which the real becomes manifest for the self and can be traced back to what we have already spoken of in relation to expectation. Ricœur's critique of Husserl's account of protention was that it mistook the nature of the future: the future is produced in action. For sure, this production is not a pure act of self-creation for Ricœur, but the act of creation happens in harmony with the world around us, is in dialectical relation to a self-acceptance which is brought into continuity with the new horizon of expectation. In this regard, Ricœur does not deny the unexpected, but understands it as what becomes synthesised in the plot: »emplotment brings together factors as heterogeneous as agents, goals, means, interactions, circumstances, unexpected results.«[49] Indeed through this means the »paradox of intention and distention« is given a »poetic solution« in the »›followability‹ of a story«.[50] This account implies the commanding role of intentionality, not alone the intentional consciousness of the self but the intentional directedness of the story, which aims for fulfilment and reaches it at least provisionally in its sense of ending. But can we understand the present in this sense as a past future, or does not the radical alterity invoked by both Levinas and Husserl, point to a real with does not simply defeat expectations, but shocks them in the sense of countering the intentional movement with a counter-movement which cannot be reincorporated in the self, but without which that self would not be?

For Ricœur ipseity is what the self ultimately attests to »in its difference with respect to *sameness* and in its dialectical relationship with *otherness*«.[51] This attestation of itself, is the primary giving witness, for Ricœur, to power or capacity or indeed in Spinozistic terms endeavour (conatus).[52] Against the pretentions of the Cartesian cogito which posits the world, Ricœur affirms a »self that recognizes itself only through ... [the] affections [of the other on the comprehension of the self].«[53] But with his emphasis on the reciprocity of

48 Ibd.,102.
49 Ricœur, *Temps et récit I*, 103/*Time and Narrative. Vol. 1*, 65.
50 Ricœur, *Temps et récit I*, 104/*Time and Narrative, Vol. 1*, 67.
51 Sca, 351/OaA, 302.
52 See Sca, 367/OaA, 316–317.
53 Ricœur, *Temps et récit I,* 380/*Time and Narrative Vol. 1*, 329.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

self and other what gets lost is that alterity which affects the self, without which the self does not recognize itself, but which cannot be recouped by the ipsetic movement of the self. We can think in terms of »destinal events« that are »totally alien« to the self and which create a new beginning for the self.[54] What is at issue here is neither self-creation nor self-acceptance, but rather a passivity which is not recoupable. When Arendt speaks of natality and the capacity to begin, she places a core element of that capacity beyond the self.[55] Birth is a condition of experience that cannot itself be experienced, from a first person point of view. The being affected by birth is immemorial, is a past to which the self is not present. Destinal events repeat this occurrence, where the self finds itself in a new situation, affected by an alterity, which was not pre-given as a future in the past, but was also not produced through its own agency. Such a present is encountered negatively as that which defeats not alone the expectations of the past – the past futures to speak with Koselleck[56] – but radically transforms the possibilities which lay at the basis of such expectations. Such an emergence of new possibilities is not so much synthesised in the narrative of the self, as it emerges as that which get repeated, a repetition through which the self finds itself again in a place of beginning from which its narrative must re-emerge in time.

There is constitutive violence to such events, although as reference to Arendt's account of natality suggests, they can be the occasion of joy as much as of sorrow, bittersweet moments of new beginning where the past as past no longer seems to flow, but is fixed in the experience of nostalgia.[57] But a more radical case is that of traumatic violence, where the self is ›left for dead‹ but where some remnant of it survives. This phenomenon is powerfully rendered in Susan Brison's *Aftermath: The Remaking of the Self*[58].

Brison was the victim of a vicious rape and attempted murder. She stresses the helplessness experienced during the assault. She could

54 Tengelyi, *The Wild Region*, 81.

55 See H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago 1954, 177–178.

56 R. Koselleck, *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M. 1989; *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, New York 2004.

57 See S. Crowell, *Spectral History: Narrative, Nostalgia, and the Time of the I,* in: *Research in Phenomenology 29* (1999), 83–104.

58 S. Brison, *Aftermath: the Remaking of a Self*, Princeton 2002.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

not help herself, nor was there anyone to help her. She speaks of this as a feeling of utter loneliness. She was not alone of course, but her assailant was not a fellow human being, not one who would offer her the basic solicitudes of social life. Rather, she had no worth for him except as an object of his violence. For the victim her capacity for either self-shaping or self-acceptance was removed. This inability to be a self, Brison contends to be constitutive of the reality of rape. She quotes anthropologist Cathy Winkler (herself a rape victim) that rape is a »social murder«.[59] To be a self is to be in a world in which there are possibilities of relations in which the self has some capacity for formation or acceptance. Where this does not exist, the very possibility of selfhood seems to be undermined. She quotes Charlotte Delbo that »I died in Auschwitz, but no one knows it«[60], or as a rape survivor says of herself »I will always miss myself as I was.«[61] Crucial for Brison is the belief that one can be oneself in relation to others. »Without this belief«, she writes, »one can no longer be oneself even to oneself, since the self exists fundamentally in relation to others.«[62] Important for our purposes here, is that for Brison to be a self it is necessary to be perceived empathetically by others. Neither the thin self, first person perspective, nor the narrative unity of a life-story is sufficient for selfhood, but rather to be a self it is necessary to be listened to by an other over there, beyond my control and my own embodied self.

The reality of traumatic violence is a violation of the self at its very core. A self reduced to its impulse to survive, but unable to assert that impulse, at best able only to succumb to being the objects he is for the attacker. The recognition of the other's first person perspective as violator does not reveal to the self the third person perspective on her as in the case of shame, but rather takes from the self as victim her capacity to be anything other than an object. In the case of shame the other in judging the self as an object gives to the self the distance of self-evaluation. As Zahavi puts it: »It is my empathetic awareness of the other's attention and my subsequent internalization of that foreign perspective that eventually allows me

59 Ibd., 45.
60 Ibd., 37.
61 Ibd., 38.
62 Ibd., 40.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

to gain a self-distance that is required for the kind of critical self-evaluation that can lead to decreased self-esteem.«[63] Extreme violence such as rape operates rather to destroy that self distance and with it the first person perspective. Being identified completely with its objecthood the body, there is an experiencing subject still there, but it is disconnected from the self. This disconnection occurs through the loss of relation to other selves, the lack of any recognition of its unique positionality, the absence of any empathetic relation.

Traumatic events involve a distinct temporal experience, one whereby the past disappears, becomes ghostlike, untenable and the future is foreshortened as to lose its affective tonality of hope or expectation.[64] In this sense traumatic events are lacking in worldliness, are in a sense the inverse of the mystical: while the mystic seeks to transcend the temporal flow for the eternal beyond it losing its self for something higher[65], the trauma victim is robbed of the affectivities of desire and yearning, trust and belonging, robbed of being a self. The remaking of a self after such an event requires above all that there are others who will listen to the story the victim tells. To remake herself, the victim needs to reforge relations with others, needs to learn trust again. It is in Ricœur's terms a post-critical trust: the victim has seen clearly the fragility of such relations of trust, her own vulnerability when the care and solicitude of others is no longer offered, and yet she can only become a self again if she can find her way back to such a world, now no longer in innocence. Her way of doing so is through finding others – first those who have suffered similar trauma to herself and then a wider audience - people who will listen to her story. Bearing witness to her trauma essentially involves the empathy of the listener, indeed »the empathetic other is essential to the continuation of the self.«[66] The self in bearing witness to another seeks from that other empathy based not on a shared experience but precisely on an unspeakable experience. The failure

63 Zahavi, *Self and Other*, 239.

64 See Brison, *Aftermath*, 53.

65 On the relation of mysticism and violence see the author's *Violent Times the horror of the unspeakable and the temporality of religious experience,* in: *Continental Philosophy Review 53* (2020), 298–300.

66 Brison, *Aftermath*, 59. A couple of pages earlier she states: »just as one can be reduced to an object through torture, one can become a human subject again through telling one's narrative to caring others who are willing to listen« (57).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

to empathize with the victim – indeed the greater ease which we have to empathize with the perpetrator – testifies how threatening the testimony of the victim is to the sense of self.[67] To empathize with the victim is to face the groundlessness of the self's own sense of self, its own vulnerability to being destroyed.

The reality of traumatic violence and the possibility of remaking the self in its aftermath shows the centrality of the counter-intentional experience of an other's empathy in the formation of the self. What this suggests is that the emergence of a self begins not alone as Ricœur argues with the self directedness towards the world, returning through an interpretative arch to itself, but rather in its being given place by the other to be a point of view on the world, a positionality which has a place in the narrative of the world, as an agent within the world. As a gift to the self, this comes not from the self as other, but from the other self who allows the self to emerge by giving away to that self, allowing its birth in the beginnings of its taking up a ›place in the sun‹.

In his essay *Phenomenology and Hermeneutics*, Ricœur argued that Phenomenology and Hermeneutics presupposed each other.[68] Once the symbolic nature of the objects of consciousness is taken seriously then phenomenological description becomes necessarily interpretative. This remains an important lesson particularly in discussions of the self. The first personal perspective is irreducibly that of a person encountering the world as symbolically constituted, in which its own place is always ready narratively anticipated. In this sense there is no experience that is not also implicated as action, as a taking up of a position in the world, as interpretable in multiple ways both by self and other. This is not to say that the discussions of the self as ›thin self‹ are to be denied from Ricœur's perspective: on the contrary this article has attempted to show how a productive dialogue of these diverse accounts of the self can be productive. In doing so, however, we need to engage with that which transcends

67 Brison recognises that she herself shares in this. She relates the story of the mother whose child was forced to starve to death by Mengele in Auschwitz and admits that as a mother she manages to bear the knowledge of such an atrocity by denying that such a thing could happen to her child (*Aftermath*, 57).

68 P. Ricœur, *Phénoménologie et herméneutique,* in: *Phänomenologische Forschungen 1* (1975), 31–75, here: 32; *Phenomenology and Hermeneutics*, in: *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge/MA 1981, 101–128, here: 101.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

the self's capacity for experience and action, in which the self comes back to itself out of an event disclosing its abysmal dependency on others. In doing so we need through a hermeneutical phenomenology, both with and against Ricœur, to explore the self at the limits of sense and in its vulnerability to annihilation through the withdrawal of all relations of empathetic acceptance and succour.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Katharina Bauer

Parcours de la reconnaissance – Wege der Anerkennung

Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein

1. »Wege der Anerkennung« – Aufbruch zu einem komplexen Parcours (1773) | 2. Herausforderungen im Identifizieren von Personen (1779) | 3. Eine Phänomenologie des fähigen Menschen (1784) | 4. Lichtungen im Kampf um Anerkennung (1790) | 5. Lücken und Anfänge: eine inchoative Ethik (1797)

1. »Wege der Anerkennung« – Aufbruch zu einem komplexen Parcours

Parcours de la reconnaissance, Wege der Anerkennung ist das letzte größere Werk Paul Ricœurs.[1] Es bildet eine wichtige Ergänzung zu seiner praktischen und politischen Philosophie, die besonders in der von ihm selbst so genannten »Kleinen Ethik« von *Das Selbst als ein Anderer* angelegt ist. Zudem fließen darin viele grundlegende Fragen und Themen seines Werkes zusammen. *Wege der Anerkennung* lässt sich als eine Synthese zentraler Etappen seines gesamten Denkweges lesen. Reflexionen über Erkenntnis und Methode, über die Zeit, das Erzählen, das Handeln, Erinnern und Versprechen, die Bildung und Zuschreibung individueller und kollektiver Identitäten, die interpersonalen Verhältnisse zwischen Selbst und Anderen, die zuvor in anderen Kontexten ausführlich und in sorgsamen hermeneutischen Analysen beleuchtet wurden, werden nun durch das Brennglas eines einzelnen Begriffes betrachtet. Der französische Begriff *reconnaissance* ist offen genug und zugleich vielschichtig und dicht genug, um die dafür nötige Fokussierung und die nötige Brennweite zu erzielen.

Ausgehend vom Begriff der *reconnaissance* kann Ricœur einen weiteren Bogen schlagen, als es der deutsche Begriff *Anerkennung*

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vermuten lässt. Die deutschsprachige Debatte zu diesem Begriff basiert vor allem auf Hegel und ist sehr stark durch sozialphilosophische Theorien der wechselseitigen Anerkennung von Personen geprägt, u.a. durch Axel Honneth. Doch dieses Verständnis von Anerkennung ist nur eine Dimension der *reconnaissance* – wenn auch die Dimension, auf die Ricœurs Untersuchungen letztlich zusteuern. Zwar steckt auch im deutschen Begriff der Anerkennung das Erkennen. *Reconnaissance/reconnaître* können jedoch anders als in der deutschen Sprache nahezu synonym zu *connaissance/connaître* verwendet werden. Zudem kommt durch das Präfix *re-* eine temporale Dimension ins Spiel, es kann auch um ein Wiedererkennen über die Zeit hinweg gehen.

Der Parcours, den Ricœur einschlägt, geht aus vom philosophischen Staunen über eben diese komplexe Bedeutungsvielfalt und die verschiedenen großen Themen, die sich im Begriff *reconnaissance* verweben, sowie auch vom Staunen darüber, das trotzdem noch kein philosophisches Standardwerk zu diesem Begriff vorliegt.

»Dieses anfängliche Staunen«, so Ricœur, »weicht nach und nach einer Art Bewunderung für die Differenzierungsmacht, die in der Sprache am Werk ist« (WdA, 16). Eine solche Bewunderung der Dynamik und des Sinnpotentials der Sprache ist auch in frühere Werke Ricœurs zurückzuverfolgen. Sie inspiriert sein Denken, seinen Umgang mit literarischen Werken und seine Theorie über das Neugestaltungsvermögen der *lebendigen Metapher*.[2] Zugleich benennt Ricœur an dieser Stelle, wogegen sich die Anerkennung der Differenzierungsmacht und der Spannweite der Polysemie richtet: Die Dynamik der Sprache wirkt »entgegen der Eindeutigkeitserwartung, die das tiefste Motiv der *Kunst des Benennens* ist« (ebd.). Für den Leser erschließen sich dementsprechend Wege und auch Umwege des Nachdenkens ausgehend von der Polysemie des Begriffs *reconnaissance*. Was er jedoch nicht erwarten sollte, ist eine abschließende und eindeutige Definition des Begriffs.

Ricœur beginnt dennoch mit Versuchen der lexikalischen Festlegung des Begriffs, die aber von vornherein die Eindeutigkeitserwartung sprengen. »Als guter Schüler der britischen Schule der Sprach-

2 Die »lebendige Metapher« dient dazu, »Neues – noch Ungesagtes, Unerhörtes – zur Sprache« zu bringen, insofern in ihr »der Widerstand der Worte nach ihrem gewöhnlichen Gebrauch« stets spürbar bleibt (P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. I: Zeit und historische Erzählung* [1983], München 1988, 7).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

philosophie« analysiert er die Einträge in den Lexika *Littré* und *Grand Robert* zu *reconnaissance* und *reconnaître*, die bereits sehr vielschichtig sind und eine Vorstrukturierung des Sinns einmal nach dem historischen Gebrauch des Begriffs, einmal in einer systematischen Ordnung vorgeben. Ausgehend davon verfolgt Ricœur den »gewagten Vorsatz […], für das verstreute Auftreten des Begriffs in der Philosophie die Kohärenz einer geregelten Polysemie zu finden, die derjenigen auf der lexikalischen Ebene ebenbürtig wäre« (WdA, 15 f.).

Er kommt dabei zunächst einmal zu folgender Regelung der Polysemie, die zugleich die Struktur der drei Abhandlungen seiner Untersuchungen vorgibt: von der *reconnaissance* als *Identifizieren* (1) schreitet er fort zur *reconnaissance de soi* (2), also zu Fragen der personalen Identität, die zugleich mit der Bedeutungskomponente des Wiedererkennens zusammenhängen. Abschließend wird dann die *reconnaissance mutuelle* (3) untersucht, also die wechselseitige Anerkennung. Ricœur warnt »vor der heute sehr häufigen Reduktion« (WdA, 307) des Begriffs auf die »Anerkennung der Unterschiede zwischen Individuen in Diskriminierungssituationen«. Diese erhält in seinen Untersuchungen zwar durchaus eine exponierte Stellung, verlangt aber zunächst eine weitere Ausdifferenzierung der Frage nach den Unterschieden, Identitäten und Identifizierungsprozessen, die dann auch in der interpersonalen Anerkennung vorauszusetzen sind. Erst wenn wir in der Auseinandersetzung mit der *reconnaissance* einen neuen Blick auf unser Erkennen und Identifizieren gewonnen haben und davon ausgehend auch einen neuen Blick darauf, wie wir uns selbst und andere Personen verstehen, wird auch das Bild von der interpersonalen Anerkennung vollständig. Alle drei Arten des Erkennens sind für Ricœur von vornherein eng miteinander verzahnt und prägen sich wechselseitig: das Subjekt erkennt (sein Erkennen, Gegenstände, andere Personen), das Selbst erkennt sich selbst (als Handelnder und Erleidender, in einem Kontext), das Selbst und der Andere erkennen einander an (in ihrer Identität und Alterität).

Der philosophische Parcours, den Ricœur einschlägt, verläuft vom aktivischen zum passivischen Wortgebrauch, beziehungsweise »vom positiven Akt des Erkennens zum Verlangen nach Anerkennung« (WdA, 40). Es ist keinesfalls ein gradliniger Weg, sondern sein Verlauf ist geprägt durch die »Diskontinuität [der] Denkereig-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nisse«, die den Begriff *reconnaissance* philosophisch problematisieren. Dabei eröffnen sich Bedeutungslücken im Herrschaftsanspruch der Identifikationen sowie ein Zwischenraum, den der Bruch mit dem aktivischen und der Sprung zu einem passivischen Verständnis der *reconnaissance* aufreißt. Aus diesen Öffnungen gewinnt Ricœur seine Perspektive auf ein Verständnis personaler Identität zwischen Aktivität und Passivität, zwischen Erkennen und Anerkanntsein, zwischen dem Selbst und dem Anderen.

Die Kohärenz zwischen den drei Abhandlungen wird nicht durch den Überbau eines statischen Theoriegebäudes gewährleistet, sondern durch die Kontinuität der Verfolgung eines Weges, der in das Wegenetz des bereits Gedachten eingebunden ist.[3] Für Ricœur geht es in der philosophischen Arbeit an einem Begriff prinzipiell nicht allein um den Versuch, einen Begriff einzuordnen, zu kategorisieren, zu definieren, seinen Gebrauch aufzuzeigen, zu regulieren oder neu zu bestimmen. Es geht ihm vielmehr um Probleme innerhalb dieser Arbeit der Regulation, um das Stellen von Fragen, das Aufzeigen der Lücken, über die man in der Sprache und im Denken und zwischen der Alltagssprache und dem philosophischen Diskurs stolpert. Der Einbruch neuer Denkereignisse gehört dabei letztlich hinein in die Kontinuität philosophischer Denkwege mit all ihren Differenzierungen und Querverbindungen. Dieses Modell erinnert an die *diskordante Konkordanz,* mit der für Ricœur das Erzählen die Zeit strukturiert, dabei Brüche offenhält und zugleich eine *Synthesis des Heterogenen* herstellt.

In der ersten Abhandlung, die das Identifizieren thematisiert, ist es Ricœur besonders wichtig, eine *Diskontinuität* im philosophischen Denken aufzuzeigen, die auch prinzipiell für seinen eigenen Denkweg entscheidend ist. Es geht dort zunächst um das Identifizieren als Unterscheiden bei Descartes und als Verbinden bei Kant – unterm Vorzeichen einer »geistige[n] Initiative zur Beherrschung des Sinns« (WdA, 41) – dann jedoch um den »Untergang der Vor-

3 Der französische Titel *Parcours de la reconnaissance* wahrt die Ambivalenz zwischen Singular und Plural des Weges oder der Wege. Zudem lässt sich »parcours« auch als eine zu überwindende Strecke oder Distanz verstehen, vielleicht sogar als eine Art Hindernisparcours über die Lücken in der Wegstrecke des Denkens hinweg. Auch im Titel seines Buches lässt Ricœur die Arbeit der Polysemie wirken.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stellung« bei Husserl und eine damit verbundenen Ablehnung der kopernikanischen Wende bis zum radikaleren Bruch Heideggers mit Kant. Zudem wird der Anspruch eindeutiger Identifikation mit dem »Prüfstein des Nicht(wieder)erkennbaren« konfrontiert, insbesondere mit ganz konkreten phänomenologischen Erfahrungen der Veränderung und des Verlusts von Personen. Die Thematisierung des Erkennens als Identifizieren ist dabei von vornherein nicht rein abstrakt erkenntnistheoretisch. Es geht immer auch um die Frage nach dem Status des Erkennenden Subjekts sowie um den spezifischen Fall des Erkennens und Identifizierens von Personen. Die Diskontinuität im Verständnis des Identifizierens überhaupt ist eng verknüpft mit dem, was Ricœur in anderen Werken als eine fundamentale Krise des *Cogito* thematisiert, bzw. als Hervorgehen der »Gestalt […] eines kämpfenden und verletzten *Cogito*« aus den Konflikten der verschiedenen Interpretationen, die um die Deutungshoheit über das Selbst oder das Subjekt streiten.[4]

Innerhalb der zweiten Abhandlung scheint es Ricœur, nun in expliziter Auseinandersetzung mit der für ihn so zentralen Frage nach dem Selbst, eher darum zu gehen, eine *Kontinuität* herzustellen. Sie führt vom antiken Menschen, der sich selbst als Handlungszentrum erkennt, über den aristotelischen *phronimos*, den klugen Menschen, der die Quelle eines glücklichen Lebens in seinem eigenen Tun erkennt, zu einer Phänomenologie des fähigen Menschen. Dieser verfügt über die Fähigkeiten des Sagen-Könnens, Tun-Könnens und Erzählen-Könnens. Ergänzend werden dann ausführlich die komplexeren Strukturen von Erinnern und Versprechen sowie von gesellschaftlichen Fähigkeiten und Praktiken in Bezug zu Fragen der Gerechtigkeit dargelegt. Das Sich-Erkennen, um das es Ricœur geht, ist dabei letztlich immer ein Sich-Erkennen als handelnder Mensch in einem Lebenszusammenhang und sozio-kulturellen Kontext, ausgerichtet auf die Möglichkeit der Zuschreibung und des Anerkennens von Verantwortung.

In der dritten Abhandlung über die wechselseitige Anerkennung scheint wieder eher eine *Diskontinuität* der beschriebenen Denkereignisse vorzuherrschen, wobei aber letztlich die Metaphorik eines Bruchs, einer Unterbrechung positiv gewendet wird. Ricœur erör-

4 P. Ricœur, *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, 33.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tert hier folgende Varianten des Verhältnisses zwischen dem Selbst und dem Anderen: eine *Asymmetrie* bei Husserl und noch radikaler bei Levinas, die dann aber in Gerechtigkeitsbeziehungen der *Gegenseitigkeit* überführt wird; eine Beziehung des *Kampfes um Anerkennung* bei Hegel, die Ricœur als Antwort auf Hobbes' Herausforderung eines noch radikaleren Kampfes auf Leben und Tod beziehungsweise ums Überleben auslegt; sowie schließlich eine befriedete Erfahrung *wechselseitiger Anerkennung*, wie sie paradigmatisch im Austausch von Gaben geschieht. Hier eröffnet sich eine Diskontinuität im kontinuierlichen Kampfgeschehen, die kein verletzender Bruch ist, sondern eine Lichtung – eine Art Atempause von Friedenszuständen, in der die Möglichkeit eines gelingenden Handelns, Lebens, Miteinanders und einer darin verwirklichten Identität des Selbst aufscheint. Wichtig ist Ricœur dabei letztlich auch, dass die Anerkennung keine Aneignung ist. Die Alterität und unaufhebbare Asymmetrie des Anderen sollen erhalten bleiben. Auch in der Beziehung der Wechselseitigkeit bleibt immer eine Lücke.

Die Ausrichtung auf ethische und praktische Fragestellungen, auf die letztlich der durchlaufene Parcours zusteuert, prägt Ricœurs philosophisches Selbstverständnis auf allen Etappen seines Denkweges. Es gibt für ihn einen direkten Weg vom Text zur Handlung – »du texte à l'action«.[5] In diesem Sinne ist auch sein eigenes Philosophieren und Schreiben immer auf dem Weg zum Handeln. Seine Texte sind stets als solche zu lesen, die die Grenzen des Textes überschreiten. Ihre Aufgabe erfüllt sich darin, Möglichkeiten zum gerechten Handeln und guten Leben aufzuzeigen, ob es nun um die Betrachtungen von Erkennen und Verstehen, um die Frage nach dem personalen Selbst oder aber schließlich um das Nachdenken über Anerkennung und Gabe geht.

Ich werde im Folgenden nicht den gesamten Parcours in allen Schritten durchlaufen, sondern schlaglichtartig Elemente beleuchten, die mir in dieser Hinsicht besonders interessant erscheinen: Die Herausforderung des Identifizierens durch das Problem des Nicht-Wiedererkennens von Personen; die Kernelemente einer Phänomenologie des fähigen Menschen in ihrem Bezug auf Fragen der

5 So trägt eine Sammlung der früheren hermeneutischen Texte Ricœurs den Titel *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gerechtigkeit; schließlich die Beschreibung der Friedenszustände in denen wechselseitige Anerkennung gelingt.

2. Herausforderungen im Identifizieren von Personen

Ricœur beginnt seine Abhandlung über das Identifizieren mit der Erinnerung daran, dass im antiken Denken das Subjekt noch nicht als Herr über den Sinn gedacht wird. Diese Erinnerung soll als Ansatz dafür dienen, »mit einer zweiten Wende auf die kopernikanische zu antworten und auf Seiten der ›Sachen selbst‹ die Quelle zur Entwicklung einer Philosophie der *reconnaissance* zu suchen, die sich der Vormundschaft der Erkenntnistheorie nach und nach entzieht« (WdA, 48).

Im Denken Descartes' ist noch keine klare Differenzierung zwischen der Erkenntnis als *connaissance* und der *reconnaissance* möglich. Die Sachen selbst, beziehungsweise »die Art der vorgestellten Dinge« in ihrem »unterschiedlichen Verhältnis zur Veränderung« bleibt irrelevant für »ihre Klarheit und Deutlichkeit sowie ihre Stellung in der Rangordnung vom Einfachen zum Komplexen«, die die einzigen Kriterien zur Beurteilung sicherer Erkenntnis bilden sollen (WdA, 52 f.). Mit dem Verweis auf die Dinge und ihre Veränderlichkeit nimmt Ricœur hier aber bereits die phänomenologische Blickrichtung und den Übergang zur Temporalisierung vorweg, auf die es ankommt, sobald die *reconnaissance* im Sinne des Re-Identifizierens beziehungsweise Wiedererkennens betrachtet wird.

Ricœur möchte zeigen, dass bereits bei Descartes selbst die zeitliche Dimension eines Erkenntnisprozesses mitgedacht wird, insofern die *Meditationes* eine »persönliche Geschichte des Suchens nach der Wahrheit« erzählen, »dramatisiert von der Furcht zu irren« (WdA, 58). »Zwischen der Autobiographie, die nicht der Philosophie angehört, und der numerischen Einheit des transzendentalen Bewußtseins nach Kant gibt es also Raum für ein Subjekt, das für den Irrtum und infolgedessen für das ›als wahr nehmen‹ verantwortlich ist« (ebd.). Auch bei Kant sieht Ricœur Indizien dafür, dass das erkennende Subjekt und die Prozesse des Erkennens nicht allein auf das transzendentale Bewusstsein zu reduzieren sind. Erkennen erfolgt bei Kant unter den Bedingungen der Zeit, und zwar, im Unterschied zu Descartes, als Verbinden, und nicht nur als Unter-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

scheiden. Für Ricœur interessant ist hier besonders Kants Abhandlung über die transzendentale Deduktion in der ersten Fassung der *Kritik der reinen Vernunft*. Er zeigt auf, dass Kant dort ein Vokabular gebraucht, mit dem das Synthetisieren eher als Prozess beschrieben wird, im deutlichen Unterschied zur Voraussetzung der »ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption« (WdA, 72) in der zweiten Fassung der *Kritik*. In gewisser Weise scheint Ricœur hier eine verpasste Chance zu sehen, das Erkennen bereits mit und nicht gegen Kant als *reconnaissance* zu erfassen. So wäre es möglich, bereits den »Kreis der Vorstellung« *von* der Welt zu verlassen, der, wie Ricœur erläutert, erst lange nach Kant durch die Idee des In-der-Welt-Seins wirklich überwunden wird. Auch mit Kant lässt sich zumindest ein In-der-Welt-*Denken* stärken, wo immer er die phänomenale, empirische Ebene wieder einblendet, die ja niemals geleugnet, sondern – wie beispielsweise in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* – nur methodisch ausgeblendet wird. Was ist gemeint mit der Vorstellung, beziehungsweise dem Kreis der Vorstellung, die laut Ricœur nach Kant untergehen? Indem unsere Vorstellung den Gegenstand bestimmt, wird für Kant Anschauung zur Erkenntnis. Wir können nicht das Ding an sich erkennen, sondern *a priori* nur das, was wir selbst quasi in die Dinge hineindenken. Es geht hier also im Kern um die kopernikanische Wende und dann darum, diese – mit Husserl und Heidegger – quasi wieder zurückzuwenden vom Erkennenden und den Strukturen der Erkenntnis auf den Gegenstand, die Welt, das Gegebene.

Die erste grundlegende Unterscheidung zwischen *connaissance* und *reconnaissance* zeigt sich für Ricœur dann auch erst im postcartesischen und post-kantianischen Denken: in Erfahrungen des In-der-Welt-Seins, in einer phänomenologischen Ausrichtung auf die Sachen selbst und »die Vielfalt der Seinsweisen, in denen die Dinge der Welt auftreten« (WdA, 88). Diese Vielfalt besteht für Ricœur insbesondere im spezifischen Verhältnis der jeweiligen Dinge zur Zeit – und zwar zum Vergehen der Zeit. Dieses Vergehen der Zeit und die damit verbundenen Herausforderungen des Wiedererkennens hat Ricœur, u.a. in Auseinandersetzung mit Marcel Proust, schon in *Zeit und Erzählung* im Hinblick auf narrative Strukturen durchmessen. Der Prüfstein der *reconnaissance* besteht nun für ihn in der Frage: »Was an der Veränderlichkeit der Dinge kann im Extremfall dazu führen, daß sie unkenntlich werden?« (WdA, 89.) Eine

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erste Problematik des Wiedererkennens besteht schon im Hinblick auf die verschiedenen Ansichten eines Gegenstandes, besonders plastisch in Husserls Beispiel des Würfels, dessen Wahrnehmung uns nie von allen Seiten zugleich gegeben ist. Das Identifizieren aller Ansichten mit demselben Gegenstand setzt unser »Vertrauen in die Beständigkeit der Dinge«[6] voraus – unser Vertrauen darauf, dass im Verlauf des Perspektivwechsels, der notwendig ist, um den Würfel von allen Seiten zu sehen, dieser mit sich selbst identisch geblieben ist (WdA, 90).

Noch problematischer wird die Situation nun, wenn die betrachteten Gegenstände selbst einer »Dialektik von Auftauchen, Verschwinden und Wiederauftauchen« unterworfen sind, insbesondere beim »Kommen und Gehen von Lebewesen« (WdA, 90 f.). Damit kommt die »Abwesenheit« ins Spiel, die zu einer »Bedrohung« wird, wenn sie auf den unumkehrbaren »Verlust von Menschen« verweist, auf den »Schatten des Todes« und die »unerträgliche Angst vor dem Nie-wieder« (WdA, 91). Hier besteht ein deutlicher Unterschied zu ganz alltäglichen Objekten – Ricœur nennt beispielsweise den Hausschlüssel –, die uns manchmal aus dem Blickfeld geraten, scheinbar verschwinden, aber doch mit einer gewissen Sicherheit irgendwann, irgendwo wieder auftauchen und gefunden werden und damit unser Vertrauen in die verlässliche Identität der Dinge mit sich selbst letztlich bekräftigen. Wenn jedoch die verstrichene Zeitspanne lang genug war, um eine deutliche Veränderung des wahrgenommenen Gegenstandes hervorzubringen (der Schlüssel verrostet), kann dieses Vertrauen auch hier ins Wanken geraten.

---

6 Ricœur bezieht sich hier auf Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung*, wo von einem »Urglauben« oder einer »Urmeinung« die Rede ist, durch die zunächst »das Wahrgenommene diesseits jeden Zweifels wie auch jeden Beweises« angenommen wird. Zwar wird nachträglich jedes Ding durch ein anderes ersetzbar, »doch zumindest ist uns gewiß, daß es Dinge gibt, d.h. eine Welt.« Es geht hier also nicht nur um ein Vertrauen über die Zeit hinweg, sondern auch um das Grundvertrauen in die Gegebenheit von *Welt*, die allerdings nicht die Summe aller Dinge bildet, »sondern das unerschöpfliche Reservoir, aus dem alle Dinge entnommen sind«. In der »Übernahme des Faktums der Zeitlichkeit und des Faktums der Welt« besteht dann das »Vertrauen in die Kraft der Reflexion«, die ein Erkennen durch den Verlauf der Zeit hindurch sichern kann. (M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung* [1945], Berlin 1966, 395 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Um nun von der *connaissance* zu einer »Philosophie der *reconnaissance*« weiterzudenken, die nicht vom Subjekt ausgehend, sondern erst *a parte obiecti* entwickelt werden kann (WdA, 59), ist es für Ricœur nun besonders entscheidend, das Verkennen anders zu verstehen: aus dem Irrtum beim Identifizieren muss sich »die Möglichkeit der *méconnaissance*« entwickeln, als »eine existenzielle, innerweltliche Form, deren Sinn sich nicht im Irrtum [*méprise*], einer abstrakten Art von Beunruhigung erschöpft, da er nicht wie die *méconnaissance* Personen, sondern Dinge betrifft« (ebd.). Das Erkennen stößt als Identifizieren an seine Grenzen, wo es sich auf den anderen Menschen richtet, der sich im Verlauf der Zeit dramatisch verändern kann und der wiederum danach verlangt, erkannt und auch anerkannt zu werden.

Im Wiedererkennen von Personen, die im Verlauf der Zeit gealtert sind, wird aus der alltäglichen Erfahrung eine »Grenzerfahrung des Wiedererkennens von Unkenntlichgewordenem« (WdA, 96), deren »ergreifende Dimension« (WdA, 92) Ricœur in einem literarischen Werk jenseits der Grenzen des philosophischen Diskurses aufzeigt.[7] In der Lücke zwischen den philosophischen Definitionen erhält hier die Erzählung eine vermittelnde Funktion. Ricœur richtet den Blick auf die Schlusspassagen von Marcel Prousts *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*. Der Erzähler begegnet dort noch einmal den Personen, die in der vollzogenen Erzählung auftauchten. Sie sind inzwischen gezeichnet durch ihr Alter, für den Erzähler oft kaum wiederzuerkennen, und wirken wie »greisenhafte Hampelmänner«.[8] Beschrieben wird zugleich der Entschluss des Ich-Erzählers damit zu beginnen, genau das zu erzählen, was im eindrucksvollen Bogen der sieben Bände der *Recherches* durchlaufen wurde, an dessen Ende sich der Leser nun befindet. Der Erzähler fasst den Beschluss, den Menschen, denen er hier wiederbegegnet oder die bereits durch den

7 Jean Greisch macht auf die Möglichkeit aufmerksam, dass die Schwierigkeit des Wiedererkennens einer Person sich nicht nur aus dem Altern, sondern auch aus dem Erstaunen über eine vollzogene Transformation ergeben kann, die sich in gesteigerter Form in der Emmaus-Geschichte wiederfindet, in der das Wiedererkennen und Sich-zu-erkennen-Geben eine wesentliche Rolle spielen. Vgl. J. Greisch, *Qui sommes-nous? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, Louvain, Paris 2009, 310.

8 M. Proust, *Die wiedergefundene Zeit. Auf der Suche nach der verlorenen Zeit,* Band 7, Frankfurt/M. 2004, 343.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tod einem Wiedererkennen vollständig entzogen sind, »einen Platz in der Zeit« zuzuschreiben.[9]

Die Erfahrung des scheiternden Wiedererkennens, insbesondere von Personen, beschreibt Ricœur als eine Schlüsselerfahrung, für die das Erkennen als einfaches Identifizieren, nach dem Muster A=A, zu unterkomplex ist. Ausgehend von dieser Erfahrung der *méconnaissance* erklärt sich also, warum die *reconnaissance* hier etwas anderes ist als die *connaissance*, insofern sie eine Temporalisierung des Verständnisses des Erkennens impliziert. Personen lassen sich nur im Verlauf der Zeit erkennen, sie zu Erkennen ist immer ein Wiedererkennen – eine Prämisse die damit zusammenhängt, dass die personale Identität für Ricœur eine narrative Identität ist. Zugleich ist die *reconnaissance* im Identifizieren von Personen von vornherein deutlich ausgerichtet auf ein Verhältnis der Verantwortlichkeit – letztlich der Verantwortlichkeit für eine gelingende Anerkennung, die wiederum darin bestehen kann, diesen Personen im Angesicht ihrer Vergänglichkeit durch das Mittel des Erzählens ihren Platz in der Zeit zuzuschreiben.

Der Weg von der *connaissance* zur *reconnaissance* als Wiedererkennen verweist also – gerade im Gesamtkontext von Ricœurs Werk betrachtet – bereits voraus auf ein erzählendes Anerkennen. Die narrative Dimension spielt auch eine Rolle in Ricœurs Interpretation, der Leser Prousts solle letztlich ein Leser seiner selbst werden »in der Lektüre eines ganzen Lebens« (WdA, 96). Es gilt, sich selbst immer schon als zeitlich, vergänglich, sterblich zu verstehen und anzuerkennen. Dies geschieht aber nicht, wie bei Heidegger, primär in einem isolierten und gerade in seiner Sterblichkeit auf sich selbst zurückgeworfenen Dasein in seiner ›Jemeinigkeit‹, sondern im hermeneutischen Umweg über das Erzählen und Lesen, also letztlich im Umweg über eine mit anderen geteilte, kulturell vermittelte Erfahrung. Die Selbsterkenntnis oder das Sich-Selbst-Verstehen ist hier von vornherein mit einem Verstehen und Anerkennen des Anderen verbunden und in einen Kontext kultureller Vermittlungen (Umwege) eingebunden.

Wie lassen sich diese Reflexionen Ricœurs aktualisieren oder anwenden? Beispielsweise im Versuch, eine andere Sicht auf Altern, Demenz, Krankheit, Tod, Verlust zu gewinnen, als eine potentiell

9 Ebd., S. 528.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

immer schon geteilte Erfahrung, nicht nur als Gegenstand wissenschaftlicher Forschung. Auch im medizinischen und medizinethischen Bereich werden zunehmend narrative Strategien verwendet, um beispielsweise die Patientenperspektive in ihrer Erfahrungsdimension angemessen zu berücksichtigen. Was sich mit Ricœur starkmachen lässt, ist ein Bewusstsein für die spezifische Verantwortlichkeit, die darin liegt, diese Erzählungen angemessen zu rezipieren und auszuwerten, aber auch ein Aufgefordertsein, selbst zu erzählen, Erfahrung weiterzugeben, sowie auch die individuelle Identität der Mitglieder der vorhergehenden Generationen weiterzuerzählen – um ihnen im Spiel von Wiedererkennen und Verkennen einen Platz in der Zeit zu geben.

3. Eine Phänomenologie des fähigen Menschen

Historisch erfolgt ein erster wesentlicher Schritt für die Entwicklung einer expliziten Philosophie des Sich-Erkennens im Denken der griechischen Antike, und zwar bereits in den Epen Homers, in denen deutlich wird, »daß der handelnde und erleidende Mensch (an)erkennt, daß er zu bestimmten Leistungen imstande ist« und damit potentiell auch verantwortlich (WdA, 98).[10] Der Mensch erkennt und anerkennt also, dass er selbst etwas leisten und bewirken *kann*. Und er erkennt zugleich – ganz besonders im antiken Horizont eines Denkens tragischer Schicksalhaftigkeit –, dass es sich dabei um *bestimmte*, auch begrenzte Einflussmöglichkeiten handelt. Unterschieden wird zunächst zwischen Handeln und Erleiden, also zwischen dem, was aktiv von einem Handelnden ausgeht und vollzogen wird, und dem, dem er passiv ausgesetzt ist. Der Mensch erkennt sich selbst als ein Zentrum, in dem sich diese aktive und passive Komponente begegnen, da er nicht einfach abstrakt ein Handeln und Erleiden, sondern sich selbst als Handelnden und Erleidenden wahrnimmt.

Aus dem Sich-(An)Erkennen als Entscheidungszentrum und als Handelnder, der sich seiner Handlung nicht entledigen kann, folgen zentrale Grundfragen die auch heute noch die praktische Philoso-

10 Ricœur bezieht sich hier auf Bernard Williams' Analysen zum antiken Denken in *Scham, Schuld und Notwendigkeit,* Berlin 2000.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

phie beschäftigen: über Konsequenzen des Handelns, Möglichkeiten der Interaktion, der Verantwortung, Probleme der Absicht, des Bösen und der Willensfreiheit. Die Behandlung dieser Probleme bildet für Ricœur *eine* oder vielleicht auch *die* wesentliche »Aufgabe der Philosophie« (ebd.). Man könnte also auch sagen: in der Selbstentdeckung des Menschen als Handlungszentrum entdeckt die Philosophie einen wesentlichen Teil ihrer Bestimmung.

Das historische Denkereignis, in dem die philosophische Aufgabe einer Theoretisierung des Handelns zum ersten Mal ausdrücklich übernommen wird, ist für Ricœur die *Nikomachische Ethik*. Für Aristoteles ist die Betrachtung des Handelns notwendig für ein Philosophieren, das nicht um seiner selbst willen geschieht, sondern damit es uns gelingen kann, »wertvolle Menschen zu werden« (WdA, 112). Der Mensch hat »außerhalb und über alle bestimmten einzelnen Aufgaben hinaus eine ihm eigene Aufgabe, ein *ergon*, das darin besteht, ein ›vollendetes Leben‹ zu leben«, und zwar mittels der Ausübung der ihm eigenen Tugenden in seiner Seele. Das Glück, das höchste Gut im Rahmen einer eudaimonistischen Ethik, hat »seine Quelle in uns, in *unserem* Tun« (WdA, 111). Daraus folgt die Notwendigkeit einer reflexiven Umwendung des Blicks zu einem Sich-Erkennen. Was ist mein *ergon*, als Mensch und als Individuum? Wie muss ich mein Leben führen, um das höchste Gut zu erreichen? Zentral ist hier für Ricœur das Selbstverständnis als *phronimos* der über die richtige Entscheidung reflektiert und damit über sich selbst als Maß der rechten Mitte.

Was die griechische Philosophie zunächst jedoch darin hindert, über die Theorie der *phrónesis* hinaus eine Theorie der Ipseität oder eines reflexiven Selbstbewusstseins zu entwickeln, ist für Ricœur ihre »ontologisch-kosmologische Ausrichtung« (ebd.), in der das einzelne oder auch kollektive Selbst immer nur einen ihm zugewiesenen Platz einnimmt, eine Rolle spielt, eine Aufgabe erfüllt – wie Odysseus der Gefahr ausgesetzt ›auf Reisen‹ oder in Abwesenheit ausgetauscht zu werden. Dennoch besteht bereits ein klares Bewusstsein des Selbst als Träger von Fähigkeiten.

Die drei Grundfähigkeiten des personalen Selbst, die Ricœur unterscheidet, sind das Sagenkönnen, das Tunkönnen und das Erzählenkönnen. Diese werden von vornherein auf die Idee einer Zurechenbarkeit oder Imputabilität des Handelns hin geordnet. Es geht in der Anerkennung der eigenen Fähigkeiten letztlich darum,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich als Ursache und Träger einer Handlung zu erkennen und sich dann auch als solcher *zu bekennen* und sich damit verantwortlich zu zeigen. Die *reconnaissance* tritt hier in ihrer Konnotation »als Geständnis« – gegenüber sich selbst und dem Anderen – in Kraft (WdA, 123). Die erste dazu notwendige Fähigkeit, die dem »Handeln als ein in die Welt eingreifendes Tun« vorausgeht und zugleich, anschließend an die Sprechakttheorie insbesondere der performativen und illokutionären Akte bei Austin und Searle, schon eine eigene Art des Handelns bildet, ist das »*Sagen können*« (WdA, 125). Die Frage ›Wer spricht?‹ wird zunächst »mit Hilfe deiktischer Ausdrücke« beantwortet, wobei das *Ich* der »Selbstbezeichnung des sprechenden Subjekts« nicht mehr lexikalisch durch seinen Platz im Sprachsystem, sondern nur noch selbstreferentiell bestimmt werden kann (ebd.). Die erste Person Singular ist für Ricœur ausdrücklich »nicht austauschbar« (WdA, 128). Als an einen Gesprächspartner gerichtete sprachliche Äußerung geschieht »die Selbstbezeichnung des sprechenden Subjekts«, eingebunden in eine »Frage-Antwort-Struktur« (ebd.). Was Ricœur in der Spreachakttheorie vermisst, ist der »interlokutionäre Charakter« der illokutionären Sprechakte, aber auch ein Bewusstsein davon, dass jede Feststellung oder Behauptung mit einer »unausgesprochene[n] Bitte um Billigung« und mit dem Versuch einer Einflussnahme auf die Überzeugungen des Gegenübers verbunden ist (ebd.). Zudem wird auch hier der Stellenwert des kulturellen Kontexts unterschätzt. So kann der Eigenname, der über das Ich-Sagen hinaus die Unaustauschbarkeit der Sprechenden und die »Illokutionskraft« der Aussagen steigert, indem er mit kulturellen Regeln und Rollen verbunden ist, »eine regelrechte Stiftung des sprechenden Subjekts« herstellen (ebd.). Nicht umsonst ist die Rede davon, dass man mit seinem Namen für etwas – eine Handlung, eine Überzeugung usf. – stehen kann. Der Name spielt eine entscheidende Rolle in Dokumenten, die die Identität einer Person rechtlich festlegen (Ausweis, Geburtsurkunde…). Er kann auf eine bestimmte Erbfolge verweisen oder eine symbolische Bedeutung haben. Mein Name wird vor mir von anderen ausgesprochen, ebenso wie ich zuerst von anderen angesprochen werde; und dennoch macht zugleich meine Fähigkeit und Initiative zum Sprechen meine Identität wesentlich aus.

Die Aussage »*Ich kann tun*« basiert nun ebenfalls auf der Fähigkeit, sie aussagen zu können, verleiht zudem aber der Fähigkeit Aus-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

druck, »in der physischen und sozialen Umgebung des handelnden Subjekts Ereignisse eintreten zu lassen« (WdA, 128). Das aussagende Subjekt erkennt sich »als ›Ursache‹ dieses ›Geschehenmachens‹« an und macht sich die vollzogene Handlung zu eigen (WdA, 129). Im Zuge der Universalisierung des Zusammenhangs zwischen Ursache und Wirkung, der spätestens seit Kant jedes Geschehen bestimmt, in dem »etwas eintritt, was vorher nicht war«, lässt sich nun keinerlei »objektive Differenz« zwischen »›geschehen machen‹ und ›geschehen‹« voraussetzen (ebd.). Allerdings zeigt sich, wenn wir Aussagen über Handlungen untersuchen, dass darin eigentlich im Regelfall nicht die Ordnung von Ursache und Wirkung, sondern die Frage nach der Intention, nach einem »Grund zu handeln, eine[r] Absicht« leitend ist. Handlungen werden zudem stärker als andere Geschehnisse »im weitestmöglichen Kontext von Umständen, Normen und Regeln einer gegebenen Kultur« interpretiert (ebd.). Wesentlich ist sowohl in der Entscheidung für eine Handlung als auch retrospektiv in der Bewertung einer erfolgten Handlung bzw. der über sie getroffenen Aussage ein »Bezug auf den Handelnden als den *Eigentümer* seiner Handlung« (ebd.). Das heißt: »Die Zuschreibung der Handlung zu einem Handelnden gehört zum Sinn der Handlung« (WdA, 130). Die kantische Freiheit als die Fähigkeit, »eine Reihe von sukzessiven Dingen oder Zuständen *von selbst* anzufangen«[11] möchte Ricœur keinesfalls der moralischen Zurechnung opfern, auf die seine Argumentation hinausläuft. Das Tunkönnen ist deshalb für ihn niemals ein resignatives Annehmen oder Aufsichnehmen von Handlungsmöglichkeiten, sondern ganz wesentlich ein »Anfangenkönnen« (WdA, 131), die Möglichkeit, eine Initiative zu ergreifen, anknüpfend an die Bedeutung die Hannah Arendt der Natalität und der Initiative zuschreibt.

Die Fähigkeit zu erzählen, ermöglicht es schließlich, die »Reihe fragmentarischer Handlungen«, die aus dem Anfangenkönnen hervorgehen, nach einer »Gestaltungsregel« zu ordnen (ebd.). Wie weit aber reicht der Umfang einer Handlung von der Spontaneität ihrer Initiative aus? Was ist die »Tragweite einer Entscheidung«? Wie lässt sich im sozialen »Interaktionsgeflecht« eine klare Zuschreibung zu einem Handelnden vornehmen? Letztlich allein durch das »Bekenntnis des handelnden Subjekts«, das seine eigene »Initiative […]

11 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1976, 464.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auf sich nimmt« (WdA, 132). Im Bekenntnis zu einer Handlung, muss man wiederum wohl notwendig vom Prozess seiner Entscheidungen und ihrer Ausführung *erzählen*. Die Erzählung bindet die Handlung an einen Handelnden und verbindet diesen zugleich mit anderen, denn jede einzelne Person ist »*in Geschichten verstrickt*«[12], da ihre Lebensgeschichte sich mit den Geschichten anderer überschneidet. Anfang und Ende des eigenen Lebens, Zeugung, Geburt und Tod kann man zunächst nicht selbst erzählen. »Ganze Abschnitte meines Lebens gehören zur Geschichte der Anderen« (SaA, 197). Ich kann daher meine Geschichte anderen nur im Austausch mit anderen erzählen und richte sie an einen Anderen. Dies setzt »ein Ohr, ein Hörenkönnen, ein Empfangen voraus« (WdA, 314). Die je eigene Selbstheit wird in der Form einer Geschichte ›weitergebbar‹ und verlangt, entsprechend angenommen und beantwortet zu werden.

Die zeitliche Erstreckung des eigenen Selbst in die Vergangenheit thematisiert Ricœur in seiner anschließenden Auseinandersetzung mit dem Erinnern, u.a. in Auseinandersetzung mit Bergsons Theorie vom erlebten Wiedererkennen der Bilder in Beziehung zum Sich-Selbst-Erkennen. Die zeitliche Erstreckung des Selbst in die Zukunft manifestiert sich besonders deutlich im Versprechen. Wer verspricht, etwas in der Zukunft tun zu können, verspricht damit zugleich sich selbst als denjenigen zu erhalten, der dies tun kann. Indem es die Dimensionen des Vertrauens und der Verlässlichkeit enthält, wird das Versprechen zugleich zu einer ethischen Praxis in Beziehung zum Anderen. Es ermöglicht, mit Hannah Arendt, das Vertrauen auf eine konsistente gemeinsame Praxis, anstelle eines permanenten Ausgeliefertseins an die Unvorhersehbarkeit der Taten anderer. Ricœur warnt aber auch vor der »Schattenseite des Versprechens« (WdA, 171) und skizziert vier (vielversprechende) Heilmittel gegen eine Pathologie des Versprechens: 1. Nicht zu viel versprechen. 2.

12 Ricœur übernimmt diesen Ausdruck von Wilhelm Schapp, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Ding und Mensch*, Wiesbaden ^{2}1976. Die Idee der »Lebens*geschichten*« im »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten« ist auch bei Hannah Arendt von Bedeutung und steht dabei in noch deutlicherem Bezug zum Politischen. H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München ^{4}1985, Abschnitt 25. Das Politische ist »jener Aspekt des menschlichen Tuns, der nach Erzählung verlangt« (P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer,* München 1996, 76 [=SaA]).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nicht übertreiben, im Sinne von Halsstarrigkeit. 3. Sich bewusst sein, dass nicht das Versprechen zuerst kommt, sondern zuerst setzt ein anderer (sein Vertrauen) auf mich. 4. Sich die kollektiven und kulturellen Versprechen und Vertrauensstrukturen in Erinnerung rufen, deren Nutznießer man ist.

Diese Öffnung auf die kollektive Ebene verweist bereits auf den nächsten Abschnitt, in dem Ricœur nun gesellschaftliche Fähigkeiten und Praktiken in den Blick nimmt. Dabei handelt es sich zunächst um kollektive Vorstellungen (symbolische Vermittlungen, ein geschichtliches Verständnis), dann um Befähigungen (*capabilities*) im Sinne von Amartya Sen und Martha Nussbaum. Rechte auf Befähigungen erfordern die (auch materielle) Ermöglichung zur Realisierung der eigenen Handlungsfähigkeit (*agency*) und das Bestehen realer Wahlmöglichkeiten der eigenen Lebensform. In Auseinandersetzung mit Sen sowie mit John Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* verweist Ricœur letztlich auf eine unerlässliche Verknüpfung zwischen individueller Freiheit zur Lebensgestaltung und kollektiver Verantwortung. Was sich hier aus Ricœurs Ansatz für den immer noch in vielen Diskussionen über Gerechtigkeit und Menschenrechte relevanten Diskurs der *capabilities* fruchtbar machen lässt[13], ist die Anregung, diesen in eine umfassendere Phänomenologie des fähigen Menschen einzubetten. Sen, so Ricœur, stellt jenseits einer Reduzierung des Menschen auf den *homo economicus* wieder die Frage: »Wie soll man leben« und er stellt damit die antike Selbstprüfung an den Anfang seiner Theorie. Diese Frage kann, wie Ricœur zeigt, nicht beantwortet werden, ohne alle individuellen und kollektiven Fähigkeiten des Menschen sowie ihre Verschränkungen miteinander genau zu betrachten und zu beschreiben. Eine Fähigkeit, die in Theorien über den Handelnden Menschen häufig unterschätzt wird, und der Ricœur wieder zu ihrem Recht verhelfen will, ist die Fähigkeit, zu geben bzw. vermittelt (also erneut im Umweg) über den Austausch von Gaben, symbolische Anerkennung auszutauschen.

13 Als Klassiker des *Capabilities Approach* sind unter anderem zu nennen: A. Sen, *Commodities and Capabilities*, Amsterdam 1985; M. Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge/MA 2000; dies., *Creating Capabilities*, Cambridge/MA 2011.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4. Lichtungen im Kampf um Anerkennung

Die Forderung gegenseitiger Anerkennung – sei es einer Anerkennung von Fähigkeiten und Leistungen, einer Anerkennung von Identitäten, von individueller Einzigartigkeit, einer Anerkennung der Zugehörigkeit zu einer Gruppe oder einer Anerkennung von Verletzlichkeit oder Schutzbedürftigkeit – kann bisweilen zum Schlagwort werden, wenn über verschiedene ethische oder politische Positionen hinweg ein Konsens gefunden werden soll. Anerkennung oder Respekt erscheinen hier als akzeptabler kleinster gemeinsamer Nenner, der zuweilen auch zu nichts zu verpflichten scheint. Zuweilen droht dieser Begriff, wie Ricœur konstatiert, »in eine Banalisierung abzugleiten, die heute mehr und mehr zu beobachten ist« (WdA, 235). Umso mehr verlangt er nach einem komplexeren philosophischen Zugriff. Philosophiegeschichtlich ist der Begriff der Anerkennung ausgehend von Hegel eng mit der Vorstellung des Kampfes verbunden und keinesfalls ein Zauberwort, unter dem sich alle Fragen und Brüche des Miteinanderlebens auflösen lassen. Warum ringen wir um die echte Anerkennung eines Anderen und kämpfen gegeneinander darum, mehr Anerkennung zu erhalten? Handelt es sich um ein begrenztes Gut, von dem jeder nicht automatisch so viel erhält, wie er verdient, sondern nur so viel, wie er sich erkämpft? Die Intensität mit der Menschen nach Anerkennung streben, birgt die Gefahr, zum Anlass unaufhörlicher Kämpfe zu werden.

Ricœur will weder den Begriff der Anerkennung idealisieren, noch die Idee des Kampfes überhöhen. Dies soll gelingen durch die Möglichkeit, »im Modell der zeremoniellen gegenseitigen Gabe tatsächlich eine wenn auch symbolische Erfahrung wechselseitiger Anerkennung zu machen«, die den Kampf unterbricht (WdA, 196).[14] Ihm geht es als auch hier wieder um eine Phänomenologie einer

14 Ricœur bezieht sich in seiner Auseinandersetzung mit dem Diskurs der Gabe insbesondere auf M. Mauss, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt/M. 1990; M. Hénaff, *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*, Frankfurt a.M. 2009. Zu einer weitergehenden Analyse des Gabebegriffs bei Ricœur im Verhältnis zu seinem Werk sowie zu anderen Theorien der Gabe sei auch verwiesen auf: K. Bauer, *Einander zu erkennen geben. Das Selbst zwischen Erkenntnis und Gabe*, Freiburg i. Br., München 2012.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

konkreten Erfahrung, die aber zugleich symbolisch und kulturell vermittelt ist und so auch einen hermeneutischen Zugriff verlangt.

Hobbes' Kampf aller gegen alle, von dem Ricœur zunächst ausgeht, wird bei Hegel ein Ringen miteinander und in sich selbst, um die Verwirklichung des subjektiven Geistes und um die Bewegung zur Freiheit des absoluten Geistes, in der die Anerkennung und Selbstbewusstwerdung oder aber die Etablierung des Selbst als Person einen wichtigen Schritt bildet. Der Kampf mit dem Anderen ist dabei ebenso existenziell wie bei Hobbes der Kampf auf Leben und Tod. Es wird aber (besonders in der *Phänomenologie des Geistes*[15]) eben nicht nur ums Überleben gekämpft. Das Ringen um Anerkennung ist für Hegel ein notwendiges Element in der Kette der Bewegung eines Bewusstseinsprozesses, der sich schließlich im Staat, in der Kunst, der Religion, der Wissenschaft und in der Philosophie frei und absolut vervollständigen soll. Die für Ricœur so notwendige Unterbrechung des Kampfgeschehens wird erst virulent, wenn Hegels teleologisches Geschichtsverständnis bereits verworfen ist[16]: Ricœur geht von einer Kette immer neuer Prozesse der Selbsterkenntnis und Selbstverständigung aus, die nicht endgültig zu einem Abschluss kommen. Deshalb geht auch der Kampf um Anerkennung historisch betrachtet immer weiter, lässt sich aber in sich auch immer wieder unterbrechen.

Zwei drängende Fragen ergeben sich für Ricœur aus der Analyse des Kampfes um Anerkennung: »Wann [...] hält ein Subjekt sich für wirklich anerkannt?« (WdA, 272.) Gibt es also einen Grad der Sättigung des Strebens nach Anerkennung, der sich im Miteinander erfüllt und den Kampf aufhebt bzw. ihm eine Grenze setzt? Oder aber »[l]öst sich das Verlangen nach emotionaler, rechtlicher und gesellschaftlicher Anerkennung wegen seines militanten, konfliktträchtigen Stils« in der gesellschaftlichen Realität und insbesondere auch im Ringen um Gerechtigkeit »in ein unbegrenztes Verlangen, eine Form des ›schlechten Unendlichen‹« im Sinne Hegels auf (WdA, 273)? Es ergäbe sich dann »eine neue Form von ›unglücklichem Bewußtsein‹« (ebd.), in der der nach Anerkennung Suchende sich stets in der Rolle des Opfers fühlen würde oder in einer Unzulänglichkeit

15 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1988, 127 ff.

16 Zu Ricœurs ›posthegelianischer‹ Situierung sei verwiesen auf das Kapitel *Auf Hegel verzichten,* in: *Zeit und Erzählung. Bd. III: Die erzählte Zeit* [1985], München 1991, 312–333.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gegenüber einem unerreichbaren Idealzustand. Diese Beschreibung lässt sich jenseits von Ricœurs allgemeiner Betrachtung durchaus auch als eine sehr konkrete Analyse möglicher gesellschaftlicher Verwerfungen lesen. Gebremst beziehungsweise unterbrochen werden soll die schlechte Unendlichkeit durch die gelebte, realisierte Erfahrung von Zuständen wechselseitiger Anerkennung, die Ricœur als Friedenszustände bezeichnet. Diese Friedenszustände sollen wiederum keine Idealisierung einer konfliktlosen Gesellschaft oder Identität darstellen, sie können dem Kampf kein absolutes (utopisches) Ende setzen. Sie sollen vielmehr »die moralische Motivation der Kämpfe um Anerkennung« bestätigen und Lücken im Kampf bilden, »›Lichtungen‹, [...] wo der Sinn der Aktion mit dem Stempel der angemessenen Handlung aus dem Nebel des Zweifels tritt« (WdA, 274). In den Momenten, in denen Anerkennung wechselseitig gelingt, wird also für Ricœur deutlich erkennbar, dass die Suche nach Anerkennung nicht nur ein zutiefst menschliches Bedürfnis ist, sondern dass eine berechtigte moralische Motivation besteht, nach gegenseitiger Anerkennung zu streben bzw. um sie zu kämpfen. Diese moralische Motivation entspringt letztlich auch wieder aus der Bestimmung des Menschen als fähigem Menschen, der diese Fähigkeiten – Sprechen, Handeln und Erzählen – nur im gelingenden Austausch mit Anderen wirklich realisieren kann.

»Anerkannt werden, wenn es denn jemals geschieht, hieße für jeden, dank der Anerkennung seines Reichs von Fähigkeiten durch andere die vollständige Gewißheit seiner Identität zu erlangen« (WdA, 310). Dies kann für Ricœur in einem Gabentausch gelingen, der zugleich ein zeremonieller und symbolischer Austausch von Anerkennung ist. Ein Austausch von Gaben kann so erfolgen, dass zwei Personen einander eine Sache übergeben: Jemand hält etwas in der Hand, er streckt seine Hand aus zur Hand des anderen und legt den Gegenstand in diese Hand. Vollzogen wird im ganz wörtlichen Sinne und unmittelbar eine Handlung zwischen Menschen. Schon Bronislaw Malinowski weist jedoch in seinen ethnologischen Untersuchungen aus den 1920er Jahren zum Kula-Tausch im Westpazifik darauf hin, dass in rituellen Gabezeremonien häufig eine Unterbrechung entscheidend ist: Der Gegenstand, der gegeben wird, wechselt nicht direkt von einer Hand in die andere, sondern wird zunächst an einem neutralen Ort abgelegt und von dort aus vom Empfänger

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aufgehoben. Es gibt also eine Unterbrechung, eine Zäsur, einen neutralen Moment innerhalb der Gabehandlung.

Ricœur geht ausgehend von dieser Beobachtung noch einen Schritt weiter und beschreibt die Gabehandlung selbst *als* Zäsur, als ›Lichtung‹ im Kampf um Anerkennung. Warum ist auch hier wieder ein Umweg, eine symbolische Vermittlung über den Gabentausch nötig, um diese Lichtung zu eröffnen? Echte Anerkennung ist nicht gewährleistet, wenn sie letztlich nur erkämpft ist, da sie dann eigentlich dem Kampf und nicht dem Akteur selbst gilt, bzw. sie gilt allenfalls seiner Fähigkeit zum Kampf, aber nicht seiner gesamten Identität als fähigem Menschen. Um dies zu ermöglichen, muss die Anerkennung freiwillig gegeben werden und kann nicht erzwungen sein. In der Erfahrung der Gabe wird für Ricœur unter anderem die eigene Freiheit, aus einer Spontaneität heraus geben zu können erlebbar. Man erkennt sich selbst als *homo donator,* als fähig zur aktiven Gestaltung sozialer Bindungen. Auch das Sprechen, Handeln, Erzählen, kann letztlich als eine aus dieser Spontaneität hervorgehenden Gabe beschrieben werde: *ich gebe dir mein Wort; ich beginne eine Handlung und gebe dir damit den Impuls, auf diese zu reagieren; ich vertraue dir meine Geschichte an.* Das Empfangen von Anerkennung als Gebender aber auch als Empfänger ist konstitutiv für ein gelingendes Selbstverhältnis und für die Fähigkeit zur gelingenden sozialen Interaktion, aber auch für Möglichkeit echter Anerkennung der *partikularen* Identität eines Individuums und nicht nur der Macht, den Kampf zu gewinnen.

Eine Gabe kann – indem sie supererogatorisch über das moralisch Gebotene hinausgeht und eine Ordnung der Liebe eröffnet – eine Ausnahme von den Regeln der Reziprozität und Gerechtigkeit ermöglichen, wo diese sich aufgrund ihres universalen Charakters an der Partikularität von Personen reiben. Das Gelingen der Anerkennung und des friedlichen, kampflosen Miteinanders darf für Ricœur nicht die Differenzen zwischen Personen überdecken, weil es in diesem Gelingen gerade um deren Einzigartigkeit gehen soll. Der Gabeakt etabliert nicht nur eine Beziehung zwischen Personen oder innerhalb einer Gruppe und definiert dabei den Platz der einzelnen Akteure im sozialen Gefüge, sondern er erinnert für Ricœur zugleich symbolisch an die Asymmetrie und Unaustauschbarkeit *zwischen* der einen und der anderen Person. Hier ist entscheidend, dass die Fähigkeit zu geben, zur Initiative nicht nur auf einer Seite liegt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Damit ich das Anerkennen meiner Person durch den Anderen als solches annehmen kann, muss ich den Anerkennenden gleichermaßen als eine Person anerkennen, die befähigt ist, mir die Anerkennung nicht aus einem Reflex auf meine Forderung, sondern aus einer freien Entscheidung heraus zu geben. Die Gegengabe ist dann idealerweise nicht nur ein Reflex oder die Reaktion auf eine Regel (*do ut des*), sondern erfolgt wie eine (zweite) erste Gabe aus eigener Motivation, ohne schon mit der Gegengabe zu rechnen, offen für die Ungewissheit über die Annahme und Erwiderung. Eine wechselseitige Anerkennung, die durch den Austausch von Gaben hergestellt werden soll, setzt also voraus, einander in der Fähigkeit *zu geben* anzuerkennen, quasi als *pars pro toto* für die Fähigkeit zur Initiative und zur Spontaneität. Damit verbunden ist auch eine Aufforderung, von dieser Fähigkeit verantwortungsvoll Gebrauch zu machen.

Ricœur verweist besonders auf die Gefahr, die Zäsur, die Asymmetrie zwischen den beiden Seiten des Gabegeschehens zu vergessen. Er erinnert »an die Unersetzlichkeit jedes einzelnen Tauschpartners«. Zugleich warnt er vor einer »Verschmelzungseinheit«, da zwischen Freunden, Partnern oder in sozialen und politischen Beziehungen der »richtige Abstand gewahrt« werden muss, um »neben der Nähe auch Achtung« zuzulassen und sich den anderen nicht quasi einzuverleiben (WdA, 324). Auch die Dankbarkeit hat hier eine wesentliche Bedeutung, denn »im Empfangen, dem Ort der Dankbarkeit, bestätigt sich die Asymmetrie zwischen Gebendem und Empfangendem doppelt: wer gibt, ist ein anderer als der, der empfängt; und wer empfängt, ein anderer als der, der erwidert« (WdA, 325). Nur so können sie jeweils sie selbst bleiben. Sie können ihre Positionen zueinander verändern, ohne ihren Platz aufgeben zu müssen.

Der Kernsatz Ricœurs lautet hier letztlich: »Der eine ist nicht der andere: man tauscht Gaben, aber nicht den Platz« (WdA, 234). Es wird möglich, mit dem Vollzug des Gebens ein Zeichen seiner Selbst und seiner eigenen Unaustauschbarkeit zu geben. Die Mittelbarkeit dieses zwischengeschalteten Zeichens kann dazu beitragen, das richtige Verhältnis von Nähe und Ferne zu wahren, wenn wir uns direkt zueinander sowie auch miteinander zur uns gemeinsamen Welt in Beziehung setzen. Es geht also auch darum, einander Platz zu *lassen* und Abstand zu wahren. Hierfür ist es entscheidend, dass nicht nur Bindungen generiert, sondern auch Leerstellen offengehalten

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

werden. Zugleich kann mit Ricœur das Zeichen der Gabe selbst als eine Zäsur im Kampf um Anerkennung gelesen werden, sowie auch als Verweis auf prinzipielle Grenzen von Gerechtigkeitsregeln und auf Lücken in bestehenden Ordnungen der Gerechtigkeit.

Man könnte die feierlichen Gesten und Symbole der Vergebung und Gabe, die spärlichen Lichtungen von Friedenszuständen angesichts der sozialen und historischen Realität als naiv betrachten. Ricœur verweist aber sehr deutlich auf ihren Ausnahmecharakter und sieht auch in der gelingenden *reconnaissance* (als Anerkennung) weiterhin Konfliktpotentiale. Eingeschrieben ist der Identifikation des Individuums mit seinen jeweiligen Fähigkeiten von vornherein die »Angst vor dem Mißgriff […], etwas oder jemanden für etwas zu halten, was es oder er nicht ist« (WdA, 317) – analog zu Descartes' Furcht zu Irren, die einen wichtigen Antrieb für die Suche nach der sicheren Erkenntnis bildete. Ein »Wettstreit zwischen Erkennen und Verkennen, sowohl seiner selbst als auch des anderen« spielt sich in allen Prozessen der Anerkennung ab. (WdA, 319). Der Kampf um Anerkennung ist ganz wesentlich ein Kampf gegen das Verkennen, ein Kampf dagegen, vom Anderen anders gesehen oder erkannt zu werden, als man sich selbst erkennt und zu erkennen geben will. Möglicherweise ist für die echte Erfahrung des Anerkanntseins die Erfahrung des Verkanntwerdens sogar unausweichlich und ebenso notwendig wie die Arbeit des Negativen in der Konzeption Hegels. Man könnte noch einen Schritt weiter gehen und auf dieser Ebene den für das Erkennen notwendigen Durchgang durch den systematischen Zweifel bei Descartes in die Notwendigkeit verwandeln, auch ›bezweifelt‹ zu werden, sich dem Zweifel anderer auszusetzen, um erst dann die Gewissheit zu erhalten, erkannt und anerkannt zu werden.

Die Funktion der Denkfigur der Gabe am Ende der *Wege der Anerkennung* – die damit nicht teleologisch an ein Ziel gelangen – besteht letztlich in einem Aufruf: In der Erfahrung des Gabentauschs, die zwischen uns vermittelt und einen Austausch miteinander ermöglicht, gilt es, die Unaustauschbarkeit ihrer Akteure nicht zu verletzen und die Differenz zwischen dem einen und dem anderen zu achten. Auf den Punkt bringt Ricœur dies in Montaignes Antwort auf die Frage, warum er seinen Freund Etienne de La Boétie

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

geliebt habe: »›Weil er er war, weil ich ich war‹.«[17] Die wechselseitige Anerkennung ist eine Anerkennung dessen, was jeden Einzelnen für sich zu sich selbst macht und was ihn daher als Selbst anerkennenswert macht. Wir versichern einander, dass wir keine Dinge, sondern zum Geben, Empfangen und zur dankbaren Erwiderung fähige Menschen sind. Jede Gabe ist damit auch ein symbolischer Akt, in dem wir einander vergewissern, dass uns ein Platz in der Welt zusteht, und dass wir zugleich frei und fähig sind, unsere Plätze und Perspektiven auszutauschen, ohne uns selbst gegeneinander auszutauschen oder miteinander zu verwechseln.

Nun können Gaben auch misslingen oder als Ausdruck von Macht und Dominanz eingesetzt werden, wie das viel zu teure Geschenk, das man nie erwidern kann oder das ein Akt der Bestechung ist. Zudem scheint eine umfassende Ökonomisierung aller Beziehungen eine ältere Ordnung zeremonieller Gaben vollständig abgelöst zu haben. Die symbolische Kraft einer Ordnung der Gabe bleibt aber in der Tiefenschicht der modernen institutionellen, politischen und ökonomischen Ordnungen wirksam. Noch heute wird beispielsweise der Kauf eines Autos oder eine Hauses rituell von einem Geschenk begleitet (der Makler drückt einem mit dem Schlüssel auch einen Strauß Blumen in die Hand, der Autohändler einen Regenschirm), in manchen Berufen, z.B. im medizinischen Bereich, erfolgt neben der Bezahlung ein quasi ritualisiertes Beschenken durch dankbare Kunden bzw. Patienten. Auch wenn es sich hier teilweise um leere Traditionen handeln mag, bleiben sie ein ›soziales Schmiermittel‹. Und für Ricœur bleibt dabei doch immer der Raum dafür, dass in Ritualen des Schenkens und Gebens eine Preislosigkeit der Person oder der Gemeinschaft symbolisiert werden kann, die sich der Ordnung des Kaufs entziehen. Die Ordnung der Gerechtigkeit wird dadurch nicht untergraben, es wird vielmehr in den Gabebeziehungen sichtbar gemacht – oder, um im Diskurs von Ricœurs Lichtung zu bleiben: es scheint darin auf –, worum es in dieser Ordnung eigentlich geht und warum sie als Ordnung der Gerechtigkeit und Beteiligung und nicht einfach als Ordnung des Gewinns geformt werden sollte. Es wird symbolisiert, welcher Platz und Freiheitsspielraum zur Entfaltung seiner Fähigkeiten dem einzelnen Menschen in der sozialen Gemeinschaft gebührt und wel-

17 M. de Montaigne, *Essais*, Frankfurt/M. 1998, 101.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chen Wert soziale Beziehungen haben. Dabei können die beteiligten Personen sich selbst und einander als frei Gebende und Empfangende verstehen und zueinander positionieren – als Kommunikationspartner, als handlungsfähige soziale Akteure, als Autoren und Akteure geteilter Erzählungen. Dabei ist es wesentlich, dass die Akteure in der Verortung und in den Bindungen, die durch Gaben generiert werden, frei bleiben, die Positionen des Gebenden und des Empfangenden zu wechseln. Die Möglichkeit zur Überschreitung des eigenen Standpunktes – auch auf einen Standpunkt der Vernunft bzw. einen *view from nowhere* hin – ist Voraussetzung dafür, dass die Ordnung der Gabe auf die Ordnung der Gerechtigkeit hin geöffnet bleibt. Auch in diese Richtung lässt sich Ricœurs Theorie weiterentwickeln und aktualisieren, um über die Grenzen der Ökonomisierung, das Verhältnis zwischen Solidarität, gesellschaftlichem Zusammenhalt und institutionellen Ordnungen nachzudenken bzw. über eine gerechte und jeden einzelnen angemessen anerkennende gesellschaftliche Ordnung, aber auch über den richtigen Abstand zwischen dem Selbst und dem Anderen, durch den ein Akt der Anerkennung keine Vereinnahmung wird.

5. Lücken und Anfänge: eine inchoative Ethik

Letztlich geht es nicht nur zwischen den drei Bereichen der *reconnaissance,* durch die Ricœur seine Untersuchung strukturiert, sondern auch innerhalb dieser Bereiche genau darum, mit ›Lücken‹, Abständen, Differenzen umzugehen, die zugleich den notwendigen Raum eröffnen, um ein bereichertes Verstehen zu ermöglichen und in geregelte Beziehungen treten zu können. Wird die *reconnaissance als Identifizieren* betrachtet, so geht es dabei um die Differenzierung von Wahrem und Falschem und um das Wiedererkennen über die Veränderungen und den Abstand der Zeit hinweg. Geht es um die *reconnaissance de soi*, also darum, sich selbst zu erkennen, so gilt es über verschiedene Brüche hinweg eine in sich geschlossene Identität herzustellen. In der *reconnaissance mutuelle*, also der *wechselseitigen Anerkennung*, steht schließlich die Frage im Mittelpunkt, wie mit dem Abstand zwischen dem Selbst und den Anderen umzugehen ist.

Es ist für Ricœur wesentlich, dass die drei dargestellten Hauptbedeutungslinien der *reconnaissance* einander nicht aufheben, sondern

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erst als ein zusammenhängender »Weg der Identität« (WdA, 309) vollständig werden, der mit einem Weg der Alterität ebenso vernetzt ist wie mit dem Weg der Überkreuzungen von Anerkennen und Verkennen. Bei der Verfolgung dieser Wege stellt sich zudem eine Frage, die auf die phänomenologische Prägung Ricœurs verweist: die Frage, »um den Preis welcher gedanklichen Revolution innerhalb eines transzendentalen Problemansatzes die ›Sachen selbst‹ ins Blickfeld kommen, […] und mit ihnen die Person«, nachdem zunächst die Frage nach dem Erkennen davon abstrahiert, *was* erkannt wird (WdA, 42). Ricœur richtet sich gegen eine künstliche Trennung zwischen unserem Erkennen der Welt, unserer Selbsterkenntnis und unserem Sprechen und (Miteinander-)Handeln in der Welt, das zugleich den Rahmen unserer Wahrnehmung von Welt und unseres kulturell vermittelten Verstehens gestaltet. Er will ebenfalls keine Trennung zwischen der Frage nach dem guten Leben und der Gerechtigkeit sowie zwischen unmittelbaren und institutionell vermittelten Beziehungen.

Zu zahlen ist für diesen umfassenden Anspruch, wie Ricœur selbst konstatiert, der Preis einer Philosophie, die »stets Versuch bleiben« (WdA, 84) muss, die nicht totalisierbar ist. Sie arbeitet sich an der Vielheit, der Veränderlichkeit, der Zeitlichkeit und Vergänglichkeit ab, kann dabei aber in der Auseinandersetzung mit dem bereits Erkannten neue Erkenntnispotentiale entfalten. Ricœurs Philosophie ist im besten Sinne ›inchoativ‹, also anfänglich, und bringt die Möglichkeit neuer Anfänge aus sich hervor. Analog dazu soll auch seine Ethik zunächst einmal nur den Anspruch »kontextueller, potentieller oder inchoativer Universalien« stellen, um in der »Kunst des Gesprächs« und »im Konflikt der Überzeugungen« den Anderen ein Angebot zu machen (SaA, 350 f.). Auf der Basis »einer gegenseitigen Anerkennung auf der Ebene der Annehmbarkeit, das heißt der Annahme einer möglichen Wahrheit«, bleibt die Hoffnung auf einen »möglichen Konsens« (ebd.). Ebenso bleibt für Ricœur im philosophischen Austausch die Hoffnung auf die Einheit eines Sinns, wenn dieser Sinn als ein Angebot offeriert wird, ausgerichtet auf die Annehmbarkeit durch einen Anderen – beispielsweise den Leser eines Werkes –, und wenn dieser Andere bereit ist, selbst eine *reconnaissance* zu vollziehen: eine eigene Erkenntnisleistung und eine Anerkennung dessen, was ihm in diesem Werk zu erkennen ge-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

geben wird und was daran gegenüber dem ihm selbst bereits eigenen Denken differiert.

Was sich hier von Ricœur für aktuelle ethische Debatten lernen lässt, ist mehr Mut zu einer inchoativen Ethik, die nicht vorschnelle Lösungsschablonen oder vereinfachte normative Behauptungen aufstellt oder sich in inhaltlichen oder methodischen Grabenkämpfen aufreibt. Eine solche inchoative Ethik macht vielmehr (Sinn-)Angebote, legt Lücken in bestehenden Diskursen frei, aus denen sich neue Anfänge gewinnen lassen, sie nimmt Umwege in Kauf, formuliert Aufrufe, aber nicht konkrete Vorschriften. Sie nimmt dabei die Komplexität und Veränderlichkeit der Gegebenheit von Sachen und Personen ernst (verwiesen sei hier z.B. auf aktuelle Debatten zum Wandel von Werten und Normen im Kontext technologischer Innovationen) und hält den Diskurs offen – auch für immer neue Konfliktpotentiale. Sie gibt dabei die Hoffnung auf einen Konsens nicht auf, der immer wieder neu verhandelt werden muss, sowie die Hoffnung auf reale Erfahrungen, in denen aufscheint, worum es in diesen ethischen Debatten eigentlich geht.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tereza Matějčková

Anerkennung jenseits der Gegenseitigkeit

Ricœurs *reconnaissance*

1. Anerkennung und die *Idem*-Identität (1802) | 2. Der fähige Mensch: Anerkennung und die *Ipse*-Identität (1805) | 3. Das Bedürfnis nach Anerkennung (1807) | 4. Die Größe der Nichtgegenseitigkeit (1810)

Paul Ricœurs letztes Buch *Wege der Anerkennung* aus dem Jahre 2004 beginnt mit dem philosophischen Staunen: Er wundert sich über die schiere Mannigfaltigkeit des Wortes Anerkennung, oder vielmehr des französischen Terminus *reconnaissance*. Dieser reicht von der Identifizierung eines Phänomens in der Außenwelt über die Selbsterkenntnis bis hin zur wechselseitigen Anerkennung, die vor allem wegen Hegel speziell im deutschen philosophischen Raum an Prominenz gewann und nun weltweit philosophische Sympathisanten findet.[1]

Ricœurs eigener Begriff der Anerkennung zeichnet sich dadurch aus, dass er ihn nicht auf Gegenseitigkeit reduziert wissen will. Eben deshalb ist für ihn die Vielschichtigkeit des Begriffs von zentraler Bedeutung. In diesem Sinne hält er nachdrücklich fest, dass der *reconnaissance* erstens eine epistemologische Funktion eignet, und dass die *reconnaissance* zweitens explizit auf die Selbstkonstitution bezogen ist, wobei er jedoch nicht gleich auf die Intersubjektivität rekurriert. Grundlegend ist vielmehr, dass das Selbst zunächst einsieht, dass es gerade als Selbst der Handlung fähig ist. Erst in dritter Linie nimmt Ricœur das Moment der Gegenseitigkeit und der Intersubjektivität in die Anerkennung auf.

1 Eine monographische Darstellung der verschiedenen Traditionen der Anerkennung von Fichte bis zu Gegenwartsautoren wie Nancy Fraser hat Heikki Ikäheimo in seinem Buch *Anerkennung* vorgelegt. H. Ikäheimo, *Anerkennung*, Berlin, Boston 2014. Für eine umfassende Darstellung des Begriffs der Anerkennung in der philosophischen Geschichte bis zur Gegenwart siehe L. Siep, H. Ikäheimo, M. Quante (Hg.), *Handbuch Anerkennung*, Wiesbaden 2021.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hier bleibt er jedoch nicht stehen. In dem französischen Ausdruck klingt die Fähigkeit zum Dank und zur Großzügigkeit explizit an. Inspiriert von dieser lexikalischen Schicht übersetzt Ricœur diesen Aspekt in den Begriff selbst. Dabei zeigt er, inwiefern die Anerkennung erstens über sich hinauswächst und zweitens warum Gegenseitigkeit aus einem Überschuss erst hervorgeht.

1. Anerkennung und die *Idem*-Identität

In seinen Ausführungen zur Anerkennung rät Ricœur dazu, sich nicht auf die Tradition des Deutschen Idealismus zu beschränken. Gerade die französische Linie bietet wichtige kognitive und epistemologische Impulse. Grundlegend ist, dass hier das Subjekt ins Zentrum gestellt ist. Weit davon entfernt, dies bereits als Egoismus zu deuten, hebt er hervor, dass nun dem Subjekt die Fähigkeit zur Initiative zugesprochen wird. Dass das Subjekt »Herr über den Sinn«[2] wird, heißt zunächst also, dass es sich selbst ergreift und auf eine Welt, die ihm nun gegenübersteht, entwirft.

In Ricœurs Auffassung wird das Subjekt zunächst im Werk René Descartes' oder John Lockes reflexiv. Dies bedeutet, dass es sich aus dem Unterschied zur Welt heraus erkennt, und in ebendiesem Schritt erkennt es ebenfalls die Welt als einen Raum der Andersheit an. Damit rückt laut Ricœur der Prozess der Identifikation als Selbstidentifikation und als Identifikation von Gegenständen ins Zentrum, wobei das Identifizieren immer ein Unterscheiden ist. Bereits hier treffen wir auf eine Form der *reconnaissance*: Wir anerkennen etwas als etwas, indem wir es von etwas anderem unterscheiden. Dies kann prinzipiell eben auch das Subjekt betreffen, dass sich erkennt, indem es die Differenz zwischen Selbst und Welt einsieht, nachvollzieht und damit auch anerkennt (WdA, 45).

Die primäre Initiative des Subjekts geht laut Ricœur auf die Wahrheitsfindung. In seiner Rekonstruktion der französischen Schicht der Anerkennung stützt er sich auf Descartes' Meditationen: Hier erfährt man, dass man nie etwas als wahr annehmen solle (*recevoir*), ohne es evidentermaßen als solches zu erkennen. Erkennen

2 P. Ricœur, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein* [2004], Frankfurt/M. 2006, 48 [=WdA].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

heißt somit etwas aktiv »hinnehmen«, wobei Ricœur gar von einem »vehementen Behauptungscharakter« spricht (WdA, 51). Schließlich erscheint in diesem Kontext auch das Verb *reconnaître* in den *Meditationen* zum ersten Mal: Angesichts der Idee des »bösen Geistes« erkenne ich an (*je reconnaîs*), dass Gott mich niemals täuschen könne (WdA, 54). Diese Einsicht geht mit einer Ermächtigung einher: Ich kann mich auf gewisse epistemische Leistungen verlassen, zudem wird mir die Erfahrung zuteil, dass ich über ein Vermögen zum Urteilen verfüge (ebd.).

Im Vergleich zur Natur Gottes, dessen Größe ich ebenso anerkenne (*reconnaître*), sehe ich nun auch ein, dass »meine Natur sehr schwach und beschränkt ist« (WdA, 55) und zudem muss ich zugeben – abermals *reconnaître* –, dass meine Fehlbarkeit nur mir selbst zuzuschreiben ist. Das Urteilen ist immer auch ein Wollen und kann demnach über das Erkannte hinausgehen. Wenn dies jedoch geschieht, ist es der Wille des Menschen, nicht Gottes.

Die Anerkennung als *reconnaître* ist somit von zwei Einsichten getragen: von der Einsicht in die Macht Gottes und in die beschränkte Fähigkeit des Menschen selbst. Bei Descartes begegnen wir somit der epistemologischen Basis der *reconnaissance*. Auch in diesem Falle bemerken wir, dass die Dynamik der Anerkennung über sich hinausdrängt und ein eigentümliches Geflecht von Motiven instanziiert. Sie umspannt dann einen Themenkreis von Gott über die Urteilskraft des Menschen bis hin zur Fähigkeit, kraft des eigenen Willens über das Erkannte hinauszugehen und damit zu fehlen.

Auch in dem Motivgeflecht des Klassischen Deutschen Denkens treffen wir auf eine epistemologische Komponente. Abermals ist der Wille zentral, aber die Anerkennung in der epistemologischen Tradition des Deutschen Idealismus geht weniger auf ein cartesianisches Trennen und Differenzieren als auf ein Verbinden und Zusammenstellen. In seiner Untersuchung orientiert sich Ricœur zunächst weder an Hegel noch an Fichte, sondern an Kants Werk, in dem der philosophische Begriff der Anerkennung als Neologismus eingeführt wurde. So hält Ricœur fest: »Der spezifische Beitrag nun, den Kant zu einer großen Philosophie der *reconnaissance* leistet, besteht nicht allein in der Aufwertung der verknüpfenden, eine Beziehung oder Synthese herstellenden Funktion. […] Es stellt ein Novum dar, das Urteil dort anzusiedeln, wo sich die ›zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis‹ berühren, das heißt das rezeptive und das Denkvermö-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gen, wobei das erste der Sinnlichkeit und das zweite dem Verstand zugeordnet wird.«[3]

Das besagt, dass das Unterscheiden innerhalb des Urteilens seine Stelle an das Verbinden abtritt. Anerkennen hat also eine zweifache Funktion: Erstens erkennen wir in der Synthesis, genauer in der »Synthesis der Rekognition im Begriffe«,[4] etwas als etwas, das wir als ein bereits früher Gegebenes identifizieren; wir setzen es also mit dem Bekannten in Verbindung, und ausgehend davon wird das Phänomen als dasselbe anerkannt. Dieses Anerkennen ist folglich für die basale Fähigkeit, etwas als etwas zu erkennen, grundlegend. Ricœur holt aber zweitens weiter aus, um diese Leistung des Verbindens auf das gesamte Erkenntnisvermögen auszuweiten. Denn für Kant ist Erkenntnis eben die Leistung der einzelnen Synthesen, die jedoch alle im Grunde auf der ursprünglichen Synthesis von Sinnlichkeit und Verstand gründen, die ihrerseits von der Synthesis des Bewusstseins bedingt ist.

Wenn wir uns nun der skizzierten Leistung des Erkennens als Anerkennens aus der Perspektive der Identitätsstiftung zuwenden, so können wir festhalten, dass Phänomene als Phänomene erscheinen, insofern wir sie aufgrund ihrer Merkmale als bestimmte Gegenstände wieder- und anerkennen. Wie im Falle von Descartes' Überlegungen ist auch im Kontext der Kant'schen Überlegungen die Erkenntnis wesentlich durch Irrtümer gefährdet, aber mehr noch: durch diese Eventualität der Irrtümer *mitbegründet*. So kann ich einen Gegenstand, aber auch ein Individuum fälschlicherweise als einen anderen Gegenstand und ein anderes Individuum identifizieren.

---

3 WdA, 60. Siehe auch den Beitrag zu *Ricœurs Exodus aus dem Hegelianismus* von Tereza Matějčková in Band IV, wo ebenfalls hier angeknüpft wird.

4 Die Synthesis der Rekognition ist, neben der »Synthesis der Apprehension in der Anschauung« und der »Synthesis der Reproduktion in der Einbildung«, die abschließende dritte Synthesis, die Kant im Prozess des Erkennens situiert. In der Synthesis der Apprehension in der Anschauung erfolgt die erste Vereinheitlichung: Dank dieser ist das gegebene Mannigfaltige, das am Anfang des Prozesses der Wahrnehmung aufgenommen wurde, auch am Ende des Prozesses präsent. In der zweiten Synthesis wird diese Einheit in der Einbildungskraft reproduziert, wobei die reproduzierten Inhalte mit denen in der ersten Synthesis identifiziert werden müssen – gerade diese Leistung der Identifikation kommt der Synthesis der Rekognition zu. Vgl. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, nach der ersten und zweiten Originalausgabe hg. von J. Timmermann, Hamburg 1998, A 103.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Prozess der Identifikation erfolgt hierbei stets unter Einschluss des Selben und Ausschluss des Anderen; somit können wir schließen, dass diese Art der Identifikation und des Anerkennens der Ebene der *Idem*-Identität, die Ricœur ausführlich in seinem Buch *Das Selbst als ein Anderer* dargelegt hat, zuzuordnen ist. Die *Idem*-Identität ist eine beharrende Selbigkeit, aufgrund deren wir einen Gegenstand auch trotz vergangener Zeit als denselben bezeichnen können.

2. Der fähige Mensch: Anerkennung und die *Ipse*-Identität

Wie verhält sich diese *Idem*-Identität zum Menschen? Natürlich verfügt auch der Mensch über Merkmale, an denen er erkannt und auch als Mensch anerkannt wird. So hat er einen Körper, einen bestimmten Charakter und wird auch durch bestimmte soziale und intersubjektive Bezüge identifizierbar. Anhand dieser Merkmale werden Menschen nicht nur als einzelne bestimmte Individuen erkannt, sondern oft auch bestimmten Gruppen zugeordnet. Folglich nimmt diese Art der Identifizierung einen politischen oder zumindest sozialen Kontext vorweg.[5]

Bereits aus Ricœurs Werk *Das Selbst als ein Anderer* wissen wir, dass dies in Bezug auf den Menschen weder die einzige noch die wesentliche Art der Identifizierung ist. Sich selbst anerkennen heißt sich nicht nur als Gegenstand erkennen. Es heißt ebenfalls, sich selbst im Fluss der Zeit wiedererkennen und sich im Lauf der Zeit als denselben oder dieselbe auch zu verstehen. An dieser Stelle kommt nun Ricœurs Hermeneutik des Selbst zum Zuge. Wie zentral für das Selbst laut Locke das Gedächtnis und die Erinnerung sind, ist bekannt, und auch ist bekannt, dass Locke das Selbst, das sich seiner selbst erinnert, an die Verantwortung für eigene Taten verweist.

Die Erinnerung ist als eine kreative Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit zu denken. In der Erinnerung sind wir mit

5 Arto Laitinen macht darauf aufmerksam, dass neben den Identifizierungsfehlern, auf die Ricœur selbst verweist, es oftmals vorkommt, dass man aufgrund bestimmter Merkmale eine Gruppe sieht, ohne dass man diese Gruppe eigentlich sehen sollte. Vgl. A. Laitinen, *Paul Ricœur's Surprising Take on Recognition*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 2*, no. 1 (2011), 33–50, hier: 38.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

unserer Vergangenheit, in der wir auf Kontingentes und Unverhofftes treffen, sowie mit Konsequenzen unserer Taten, die wir nicht oder nur wenig beeinflussen konnten, konfrontiert. Aber eben auch aus diesem Unverhofften konstituiert sich das Selbst. Damit sehen wir, dass sich die *Ipse*-Identität, die Selbstheit nicht unter Ausschluss der Andersheit, wie dies bei der *Idem*-Identität der Fall ist, konstituiert, sondern aus der Andersheit heraus.

Keineswegs ist diese auf Erinnerung ausgerichtete Konzeption des Selbst deshalb rückwärtsgewandt. Mit Søren Kierkegaard weiß Ricœur, dass wir nach vorne, auf die Zukunft hin, also vorwärts leben.[6] Ebenso weiß aber Ricœur, wie verkehrt es wäre, eine Auseinandersetzung mit der Vergangenheit als Rückwärtsgewandtheit zu sehen. Unter Verweis auf Henri Bergson lehnt er es deshalb ab, die Vergangenheit als eine Sammlung von vergangenen Handlungen zu sehen oder gar als eine Art von Speicherraum (WdA, 160–164). Das Selbst lebt aus der Auseinandersetzung mit der Vergangenheit, die eben eine Quelle der Gegenwart und der Zukunft ist.

Zudem wird auch die Vergangenheit aus dem Vorausblick auf die Zukunft gedeutet. Die Zukunft ist dabei für Ricœur kein anonymer, unbelebter oder »unbevölkerter« Raum. Vielmehr greifen wir auf diese im Hinblick auf unsere Beziehungen zu anderen voraus. Hierbei wird deutlich, wie wesentlich der Bezug zu anderen für ein angemessenes Selbstverständnis ist. So wird auch die Zukunft und damit das Selbst anhand des Versprechens, das man einem anderen gibt, verstanden.[7]

Dass man fähig ist, sich zu bestimmen und jemandem sein Wort zu geben, obwohl man nicht weiß, was in der Zukunft geschieht, ist für Ricœur ein Signum einer grundlegenden, für den Menschen charakteristischen Fähigkeit. Zusammen mit der damit einhergehenden Verantwortung gehört diese zu grundlegenden Leistungen des Selbst. Damit ist das Selbst von zwei vereinheitlichenden Tendenzen geprägt: einerseits von dem zukunftsorientierenden Versprechen, das eine Perspektive auf die kontingenzreiche Gegenwart bietet und auch der Zukunft eine Struktur verleiht, andererseits nimmt der Mensch das eigene »brüchige« Leben als eine Einheit wahr und

6 S. Kierkegaard, *Die Tagebücher, Bd. 1*, Düsseldorf, Köln 1962, 318.

7 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, 151–155; WdA, 144.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

integriert womöglich auch die nicht umgesetzten Versprechen in eine Lebenseinheit.

Für diese synthetische Leistung ist ein Können grundlegend, das in besonderer Ausprägung den Dichtern eigen ist. Die »Dichtkunst selbst« ist für Ricœur eine entscheidende vereinheitlichende Kraft (WdA, 133). Inspiration schöpft Ricœur hierbei vor allem aus Aristoteles' Auffassung der Geschichtenerzählung, wobei ein bestimmtes Maß an dichterischem, also in diesem Sinne vereinheitlichenden Können für den Selbstbezug des Menschen, der sich als ein narrativer gestaltet, fundamental ist. Der Mensch steht zwischen der eigenen Fähigkeit, Veränderung in der Welt zu initiieren, und der Einsicht, dass man oft eher Objekt der eigenen Tathandlung ist als deren Subjekt.

Sowie sich die *Idem*-Identität aus der Spannung zu Irrtum und Täuschung heraus behauptet, ist die *Ipse*-Identität und die Anerkennung meiner selbst von Selbstentfremdung gefährdet. Man steht dann vor der Gefahr eines Verlusts der Selbigkeit oder der Gefahr, die Verantwortung für sein Tun nicht auf sich zu nehmen. Diese Gefahren einzusehen ist wesentlich mit der Fähigkeit verknüpft, sich selbst zu bestimmen und zu handeln. Die Anerkennung des Menschen als eines Fähigen muss immer vor dem Hintergrund seiner eventuellen Irrtümer und Vergehen geschehen. Anerkennen heißt folglich, sich trotz der Gefahr von Verkürzungen verschiedener Art zu behaupten, wozu jedoch die Hilfe der anderen grundlegend und wegweisend ist.

3. Das Bedürfnis nach Anerkennung

Dass der Anerkennung seitens des Anderen eine Selbstanerkennung vorausgehen muss, signalisiert eine deutliche Abkehr von den Konzeptionen der wechselseitigen Anerkennung, in der das Selbst als handlungsfähiges überhaupt erst konstituiert wird. Somit ist die Anerkennung für das Selbst zwar grundlegend, aber nicht geradewegs konstitutiv.

Obwohl sich Ricœur primär an Hegels Konzeption der Anerkennung orientiert, ist Hegels eigene Position in diesem Problem nicht eindeutig. So haben mehrere Gegenwartsdenker das Anerkennungs-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verhältnis auf der Ebene des Selbstbewusstseins in der *Phänomenologie des Geistes* nicht als eine intersubjektive, sondern als intrasubjektive Leistung gedeutet.[8] Damit würde auch für Hegel ein Typus der Selbstanerkennung der sozialen Bedingtheit vorausgehen. Abgesehen von diesen Interpretationssträngen ist unmissverständlich klar, dass sich Ricœur zunächst an Hegels Konzept der Anerkennung orientiert und diese als einen intersubjektiven Vollzug deutet und zudem Honneths Ansätze in seine eigene Interpretation aufnimmt.

Mit Axel Honneth betont er in Hegels Begriff der gegenseitigen Anerkennung den ursprünglichen Konflikt, der erst allmählich in die Anerkennung übergeht. Insofern sieht er Hegel vor der Aufgabe, Thomas Hobbes' Problem zu lösen, aber vielleicht auch Hobbes' These über den ursprünglichen Kampf aller gegen alle überhaupt erst gerecht zu werden (WdA, 206–218). Mit anderen Worten scheint Hegel die Konfliktträchtigkeit des modernen Menschen wahrzunehmen. Diese ergibt sich nicht aus einer gesteigerten Aggressivität, sondern daraus, dass der Mensch nun nicht auf Hierarchien oder eine ihm vorausgehende Ordnung vertrauen kann. Vielmehr muss er sich selbst als soziale Person innerhalb der Gesellschaft selbst hervorbringen. Dies ist ein Grund dafür, warum für ihn Ruhm oder die Reputation überhaupt eine so entscheidende Rolle spielt – primär nicht wegen einer modernen Egozentrizität, die wir als Charaktermangel werten könnten, sondern deshalb, weil die Reputation für ihn konstitutiv und umgekehrt ist Missachtung seitens der anderen existenzgefährdend ist. Auch aus diesem Grund, hält Ricœur fest, steht die Furcht vor dem Tod am Beginn der neuzeitlichen Philosophie (WdA, 203).

Ausgehend von Honneths Interpretation rezipiert Ricœur die gegenseitige Anerkennung anhand von drei Typen des Bezugs zum anderen. Der erste Typ ist affektiver und natürlicher Art. Als Säugling ist der Mensch auf die Anerkennung der Eltern, hauptsächlich der Mutter, von der er sich schrittweise löst, angewiesen. Auch ist es ursprünglich durch den Blick der Mutter, durch den sich der Säug-

8 Siehe die Interpretation McDowells oder Stekelers: J. McDowell, *The Apperceptive I and the Empirical Self: Towards a Heterodox Reading of ›Lordship and Bondage‹*, in: *Having the World in View*, Cambridge 2009, 147–165; P. Stekeler, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*, Hamburg 2014, 711–719.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ling als wirklich wahrnehmen lernt. Aber auch hier ist die Beziehung nicht nur von der Abhängigkeit des Kindes geprägt; auch die Mutter lernt allmählich dasjenige loszulassen, das einst ein Teil ihres Körpers war. Diese gegenseitige Angewiesenheit ist somit physischer Art, es ist wohl aber Hegels Idealismus zuzuschreiben, dass er diese körperliche Dimension zwar wahrnimmt, die Gegenseitigkeit auf diese aber nicht verkürzen möchte. Vielmehr ist die körperliche Gegenseitigkeit bereits eine Form der Geistigkeit – des »im Anderen bei sich selbst Seins«.[9]

Natürlich ist auch diese Beziehung von Konflikten nicht frei, vielmehr sind diese bereits ihrer Grundlage eingeschrieben. Soll diese Gegenseitigkeit tatsächlich eine ausgeprägte Geistigkeit sein, müssen sich Kind und Mutter verselbstständigen, also schrittweise autonome Personen werden, die erst dann eine reife Beziehung erlangen können. Letztlich ist auch hier Anerkennung notwendig: Die Mutter muss die Selbstständigkeit des Kindes und das Kind der Mutter anerkennen und respektieren, ja als notwendige Dimension ihrer jeweiligen Personalität schätzen.

Über Honneth geht Ricœur teilweise darin hinaus, dass er auf das Enigma der Geburt oder der »Rätsel des Ursprungs« eingeht (WdA, 243). Auch hierbei kann er an Hegel, laut dem niemand die »Wurzel seines Wesens in sich selbst [trägt]«, anknüpfen.[10] Der Mensch ist Tochter oder Sohn von jemandem, der einem uneinholbar vorausgeht. Die eigene Selbstständigkeit und Anerkennung der eigenen Handlungsfähigkeit erfolgen also durch die Anerkennung der eigenen uneinholbaren Angewiesenheit.

Auf der zweiten Ebene der Anerkennung wird man als Träger von universellen Rechten anerkannt. Diese Rechte sind natürlich durch einen politischen und gesellschaftlichen Rahmen bedingt. Im Kontext von Hegels Philosophie entspricht dieser Schicht des Menschseins das abstrakte Recht. Während man in der Familie als ein Einzelner und Individueller gilt, ist man auf dieser Ebene anonym, und die Affektivität, die auf der Ebene der Liebe noch

9 Eine Version dieser Struktur findet sich z. B. in Hegels *Enzyklopädie*: »Der vernünftige Schluß dagegen ist, daß das Subjekt durch die Vermittlung *sich mit sich selbst* zusammenschließt.« G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, in: *Werke, Bd. 8* (Hg. E. Moldenhauer. K. M. Michel), Frankfurt/M. 1986, 333 (§ 182).

10 Hegel, *Frühe Schriften. Werke, Bd. 1*, 245.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als Vertrauen auftrat, verwandelt sich nun in Achtung und Würde. Auch hier haben Kämpfe ihren Platz, denn die Rechte werden durch gesellschaftliche und politische Konflikte erweitert und modifiziert.

Auf einen spezifischen Typ der gesellschaftlichen Wertschätzung geht auch der dritte Anerkennungstyp zurück. Bezugspunkt ist hier der Hegel'sche Begriff der Sittlichkeit: Menschen werden anerkannt als Mitglieder einer konkreten Gesellschaft und zumeist aufgrund ihrer Arbeit und ihres Beitrags zum Gemeinwohl, zu gemeinsamen Werten geschätzt. Während auf der Ebene der Rechte die Gleichberechtigung eine zentrale Rolle spielt, ist die soziale Wertschätzung der Individuen als Individuen mit je spezifischen Eigenschaften und Fähigkeiten verbunden. Dies ist nun besonders in multikulturellen und pluralen Gesellschaften, in denen Menschen sehr unterschiedliche Lebensgeschichten verkörpern, eine nicht zu unterschätzende Herausforderung. Und auch dies ist Grund dafür, dass das Konzept der Anerkennung fast schon zu einem Modewort in der Philosophie avanciert ist.

Ricœur ist jedoch skeptisch gegenüber der Tendenz, ein so mannigfaltiges Geschehen wie das Leben einer modernen Gesellschaft aus der Perspektive eines einzigen Begriffs zu lesen. Bestreiten will er nicht, dass Theorien, die von Anerkennung ausgehen, in der Tat einiges offenbaren können. Andererseits bleiben sie zu oft in der Metaphorik des Kampfes befangen, und obzwar dieser eine für die Gesellschaft bedeutende Dynamik ist, so ist ebenfalls zu bedenken, ob nicht *auch* eine andere Geschichte erzählt werden kann.

4. Die Größe der Nichtgegenseitigkeit

Letztendlich will Ricœur den Kampf als die zentrale Kategorie der Anerkennung in Frage stellen. Nicht, dass Kampf und Negativität unwichtig wären; die Frage ist, ob diese das Phänomen der Anerkennung tatsächlich erschöpfend klären. In diesem Kontext fragt er, wann ein Individuum wirklich anerkannt ist (WdA, 272). Ricœur geht es hier nicht um den Vorbehalt, dass Negativität nicht ausreicht, um die Identität des Einzelnen angemessen zu begreifen; vielmehr fragt er sich, ob diese Konzeption nicht die schlechte Unendlichkeit, die Hegel als einen Mangel der neuzeitlichen Subjektphilosophien sieht, provoziert.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In der schlechten Unendlichkeit sehnt sich der Mensch nach einer Wahrheit oder Verwirklichung, etwa nach Anerkennung, die aber immer aussteht, weil sie im Vorhinein als etwas, das jenseits aller Erfahrung ist, definiert wird. In Ricœurs Konzeption tritt die schlechte Unendlichkeit als ein ungesättigter Wille nach illegitimer Anerkennung auf. Folglich droht, dass sich der Mensch als eine neue Form des unglücklichen Bewusstseins erfasst (WdA, 273).

Diese Kritik ist verblüffend – nicht etwa deshalb, weil Ricœur meint, der Konflikt wäre bei den genannten Denkern zu sehr in den Vordergrund gerückt. Dies ist eine zumindest zum Teil überzeugende Kritik. Der Einwand aber, die Dynamik der Anerkennung könne dermaßen ausarten, dass sich der Mensch letztlich nur mehr als Opfer ausbleibender Anerkennung erfahre, ist nicht überzeugend. Ricœur nimmt an dieser Stelle nicht wahr, dass die Anerkennung in Institutionen eingebettet ist und dass diese sehr wohl Mittel haben, die Angemessenheit von bestimmten Forderungen zu überprüfen.

Des Weiteren muss auch beachtet werden, dass eine Forderung eben eine Forderung ist, der man nicht nachkommen muss. Das ist die Pointe der gegenseitigen Anerkennung. Der Aspekt der Gegenseitigkeit in der Anerkennung mag bereits darauf hinweisen, dass es hier eine Schranke gibt und dass das Individuelle und seine Partikularitäten eben von Anderen respektiert werden müssen, sollen sie Geltung erreichen. Dieser Umstand der Gegenseitigkeit mag aber nicht nur auf die Geltung bezogen werden; wahrscheinlich ist auch, dass man zumeist weiß, was man von den anderen und der Gesellschaft erwarten kann, und das auch deshalb, weil man vielleicht auch Rückschläge und verwehrte Anerkennung erfahren hat.

Andererseits stellt sich die Frage, ob Ricœur nicht trotzdem recht hat – nicht darin aber, dass man das unglückliche Bewusstsein überwinden sollte, sondern darin, dass ein Bewusstsein als einzelnes irgendwie immer auch ein unglückliches ist. Womöglich wird das Unglück des Einzelnen auch bei Hegel nie wirklich überwunden. Nicht nur findet sich der Einzelne in ständiger Auseinandersetzung mit anderen, als Selbstbewusstsein ist er Selbstbezug und damit eben stets gegen sich, aber eben auch gegen die Gesellschaft gerichtete Negativität. Wenn dem nicht so wäre, woraus erwüchse das Potential für eine Weiterentwicklung der Gesellschaft?[11]

Ungeachtet der Zweifel an der Stichhaltigkeit dieser Kritik zeigt Ricœur, dass Denker, die sich der Philosophie der Anerkennung

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

angeschlossen haben, einen wichtigen Punkt unterschätzen – die Einsicht in die konstitutive Kraft dessen, was Ricœur selbst als »Friedenszustände« bezeichnet (WdA, 274). So hält er kritisch fest, dass auch Typen von Beziehungen unter die Anerkennung eingeordnet werden, die eben auf keiner Anerkennung basieren und keine Gegenseitigkeit einfordern. Ricœur selbst spezifiziert seine These anhand der christlichen Agape. Damit will er sein Argument aber nicht auf den Bereich der Christlichkeit beschränkt wissen. Vielmehr handelt es sich im Falle der Agape um ein relativ konkretes Phänomen, das der Anerkennung und der in ihr auch immanent angesiedelten Tendenz zum Ausgleich und auch zum Recht zuwiderläuft. Liebe wird erklärt, für Gerechtigkeit wird argumentiert (WdA, 279). Zu verwandten Phänomenen gehört die Verzeihung, die nicht einmal mit der Einsicht in die Schuld verdient werden muss,[12] eine Gabe, die nichts zurückfordert, oder einfach eine großzügige Geste.[13]

In meiner Interpretation ist diese Eingrenzung der Legitimität der Anerkennung die eigentliche Leistung von Ricœurs Auseinandersetzung. Ricœur zeigt, dass der Tausch und die Gegenseitigkeit sozusagen eine transzendentale Voraussetzung haben – eine Position, die über den bloßen Tausch hinausgeht, ein »Mehrgeben«, ein Zuvorkommen, in dem man sich selbst teilweise preisgibt, weshalb

11 Obzwar Hegel die These über das Ende der Geschichte äußert, hat wohl auch der Autor selbst damit nicht gemeint, dass nichts mehr vorfallen würde, dass alles vollbracht wäre und alle Bedürfnisse befriedigt wären. Vielmehr besagt die These, dass mit dem sich entwickelnden Rechtsstaat, der bestimmte Freiheitsrechte schützt, eine bestimmte Periode abgeschlossen ist. Dass sich die Gesellschaft aber weiterbilden kann, ja womöglich auch soll, hat Hegel selbst nie bestritten, schon deshalb, weil er es abgelehnt hat, als Philosoph über die Zukunft zu spekulieren. Mit der These vom Ende der Geschichte, das als kein absolutes Ende, sondern als Anfang der Bildungsgeschichte der Menschheit aufgefasst wird, setzt sich u. a. K. Vieweg auseinander in: *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, München 2012, 516–521.

12 Ricœur behauptet vielmehr: »Die Vergebung wendet sich an das Unverzeihliche, oder sie ist nicht.« Vgl. P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* [2000], München 2004, 713.

13 Mit dem Motiv der Dankbarkeit in Ricœurs *Wege der Anerkennung* setzt sich vornehmlich Holger Zaborowski auseinander. Siehe H. Zaborowski, *Anerkennung, Dankbarkeit, Frieden. Zu Ricœurs Denk-Wegen der Anerkennung*, in: S. Orth. P. Reifenberg (Hg.), *Hermeneutik der Anerkennung. Philosophische und theologische Anknüpfungen an Paul Ricœu*r, München, Freiburg i. Br. 2018, 34–52.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hier auch das Thema das Opfers hineinreicht. Aber in der Gabe geht es keineswegs nur um den Gebenden selbst, sondern auch um denjenigen, der beschenkt wird. Die Gabe ist fast schon eine Hermeneutik des Anderen – man muss den Anderen kennen, um ihn nicht zu beschämen und die Beziehung nicht zu beschädigen.[14]

Auch sollte man nicht aus den Augen verlieren, dass Ricœurs Nachdruck auf die Großmütigkeit gegenüber dem Anderen nicht mit einer Askese des Selbst einhergeht. Ganz im Gegenteil hebt er hervor, dass ein Selbstbezug, ein Wissen um die eigenen Fähigkeiten dem Fremdbezug vorausgehen. Damit nimmt er den Denkern der Anerkennung den Anspruch, in der Gegenseitigkeit die Fähigkeit zum Handeln zu konstituieren. Das Selbst muss schon es selbst sein, um für Gegenseitigkeit eine Basis zu schaffen. Zudem äußert sich eben eine nicht unwichtige Form der Anerkennung im »Begehren zu geben« (WdA, 280), einem Geben, das nicht erwidert werden will.

Friedrich Nietzsche, der für das Geben und die Großzügigkeit ebenfalls eine Schwäche zeigt, verbindet die Fähigkeit, zu geben, ohne sich den anderen unterwerfen zu wollen, mit dem Bild der Sonne: Sie gibt unwissentlich, durch ihre bloße Existenz. Ricœur mag nun nicht die Sonne vor Augen haben, aber auch er scheint daran zu denken, dass sich ohne Vorschuss keine Beziehung etablieren kann – keine epistemologische, aber auch keine zwischenmenschliche, womöglich auch keine Gesellschaft; ja strikte Gegenseitigkeit kann die Formen der Beziehung auch angreifen, da hier nicht gleich ein Kalkül walten muss, sein Schatten sich aber dennoch jederzeit bemerkbar machen kann.

Mehr noch als Hegel scheint sich Ricœur also hierbei Nietzsche, der für ihn als ein »Hermeneutiker des Misstrauens« grundlegend war, anzuschließen, und bezeichnend ist auch, dass beide an dieser Stelle das Misstrauen durchbrechen. So gibt es auch für Nietzsche eine durchaus positive Konzeption des Selbst jenseits des Machtdrangs, und auch kennt er einen positiven Egoismus; ja er ruft dazu

14 G. Shapiro, *The Metaphysics of Presents: Nietzsche's Gift, the Debt to Emerson, Heidegger's Values*, in: A. D. Shrift (ed.), *The Logic of the Gift. Towards an Ethic of Generosity*, New York, London 1997, 274–291, hier: 278.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auf, nicht nur das Du, sondern auch das Ich heiligzusprechen.[15] Letztlich zeichnet sich durch diesen positiven Egoismus das Leben selbst aus: Es verausgabt sich. Da dies Schenken im Leben selbst begründet ist, erlangt man die »schenkende Tugend« nicht durch Selbstkasteiung, sondern durch Selbstwerdung. »Das ist euer Durst, selber zu Opfern und Geschenken zu werden.«[16]

Das Geben, die »Tugend, die unersättlich ist im Verschenken-Wollen«[17], und das Selbst sind dann eins. Nietzsche hat diese Selbstüberwindung in Symbolen und Bildern dargestellt. Vielleicht ist dieses Bild des Selbst auch für Ricœur relevant – es ist ein Selbst, das es selbst eben dadurch ist, dass es zwar nicht wie bei Hegel im Anderen bei sich selbst ist, sehr wohl aber über sich hinausreicht.

Damit hat Ricœur einer triftigen Idee Ausdruck verliehen: Nicht ein Bedürfnis nach Anerkennung als Gegenseitigkeit charakterisiert den Menschen wesentlich. Der Wunsch nach Nicht-Gegenseitigkeit jenseits von Machtkämpfen ist womöglich noch ein stärkerer Impuls, ein Impuls, der sich auch in der Hochschätzung der Gegenseitigkeit äußert, die jedoch laut Ricœur nur der »zweitbeste« Zustand ist. Obwohl diese »zweitbeste« Option nicht schlecht ist, sollte die beste Option nicht aus den Augen verloren werden; nicht etwa deshalb, weil ein »Friedenszustand« für viele wünschenswert ist, sondern weil er eine fundamentale Bedingung jeder Gemeinschaftlichkeit ist.[18]

15 »Das Du ist älter als das Ich; das Du ist heilig gesprochen, aber noch nicht das Ich.« F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Stuttgart 2000, 61.

16 Ebd., 76.

17 Ebd.

18 Die Arbeit an diesem Artikel wurde durch das Förderprojekt »Die Wiederholung als Mutter der Originalität? Die Kopie und ihr ungewisses Versprechen« (GA23–06150S) unterstützt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Jacques Derrida

Das gesprochene Wort [*parole*]: Geben, benennen, fordern[1]

Selbst ohne – durchaus aufrichtig – ein Gefühl der Inkompetenz zu bekennen, glaube ich, dass mir niemals so sehr die Kraft gefehlt haben wird, mich in Form einer Studie oder einer philosophischen Erörterung dem immensen Werk Paul Ricœurs zu nähern. Wie sich auf nur einen der Orte, eine der Stationen beschränken, entlang eines so langen und so reichen Wegs durch so viele Gebiete, Themen oder Probleme: von der Ethik zur Psychoanalyse, von der Phänomenologie zur Hermeneutik, sogar zur Theologie, durch die Geschichte und die Verantwortlichkeiten, die sie uns seit Jahrzehnten täglich abverlangt, durch die Geschichte der Philosophie, durch die eigenständige Interpretation so vieler Philosophen, von Aristoteles oder Augustinus bis Kant, von Jaspers und von Husserl bis Heidegger oder Levinas, ganz zu schweigen von Freud, ganz zu schweigen von all den angelsächsischen Philosophen, die zu lesen und in seiner höchst innovativen Arbeit zu berücksichtigen Ricœur den Mut und die Klarsicht aufbrachte, die in Frankreich so selten sind? Das erscheint mir schwierig, wenn nicht unmöglich, wenn man nicht auf ein paar Seiten die Einheit eines Stils und einer Absicht, eines *Den-*

1 [A.d.Ü. (hier wie auch im Folg. in eckigen Klammern hinzugefügt): J. Derrida, *La parole. Donner, nommer, appeler,* in: *L'Herne: Cahier Ricœur*, hg. v. F. Azouvi u. M. Revault d'Allonnes, Paris 2004, 19–25. Aus dem Französischen von A. R. Boelderl unter Berücksichtigung der auszugsweisen dt. Übers. v. H. Brühmann in: B. Peeters, *Jacques Derrida. Eine Biographie*, Berlin 2013, 101, 168, 752 f., 813, sowie in Kenntnisnahme der engl. Übers. v. E. Pirovolakis in: ders., *Reading Derrida & Ricœur. Improbable Encounters between Deconstruction and Hermeneutics*, Albany/NY 2010, 167–175. Für die sorgfältige Durchsicht der deutschen Übersetzung und zahlreiche Verbesserungsvorschläge gilt Helga Rabenstein herzlicher Dank, für die freundliche Genehmigung zur Veröffentlichung derselben Pierre Alferi sowie Jean und Marguerite Derrida. Erstmals veröffentlicht in: *Journal Phänomenologie*, Heft 52 (2019), 90–99.]

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kens, aber auch einer Leidenschaft und eines *Glaubens* verraten will, *eines nachdenklichen und denkenden Glaubens*, eines Engagements, das von Anfang an niemals von einer gewissen Treue abgewichen ist. Sich selbst gegenüber wie auch gegenüber anderen.

Beim Durchlesen dessen, was ich gerade ganz spontan geschrieben habe (»schwierig, wenn nicht unmöglich«), lächle ich. Ich bemerke es im Nachhinein, diese beiden Worte standen in den letzten zwei Jahren im Zentrum einer Debatte zwischen Paul Ricœur und mir über das Böse und die Vergebung (einmal privat, während eines Mittagessens in der Nähe des Montsouris-Parks, zweimal öffentlich anlässlich Runder Tische, der eine von Antoine Garapon mit Juristen organisiert, der andere von Laure Adler für France-Culture in der *Maison de l'Amérique latine*). Meinem dem Anschein nach aporetischen Vorschlag, wonach Vergebung in einem nicht-negativen Sinn das *Un-mögliche* selbst ist (man kann nur das Unverzeihliche vergeben; vergeben, was [an sich] bereits verzeihlich ist, heißt nicht vergeben; was nicht darauf hinausläuft, dass es keine Vergebung *gibt*, sondern dass sie, damit sie *möglich* scheint, das *Unmögliche* [möglich] *machen / leisten* müsste, wie man so sagt: das Unverzeihliche vergeben), setzte Ricœur mehr als einmal eine andere Formel entgegen: »Vergebung ist nicht unmöglich, sie ist schwierig.«[2] Welchen Unterschied gibt es da, und wo verläuft er, zwischen dem (nicht-negativen) »Un-möglichen« und dem »Schwierigen«, dem Sehr-Schwierigen, dem Schwierigst-Möglichen, der Schwierigkeit, ja dem *Unleistbaren*? Was ist der Unterschied zwischen dem radikal Schwierigen und dem, was un-möglich scheint? Die Frage liefe vielleicht, um es im Telegrammstil zu sagen, auf die nach der Ipseität des »Ich kann« hinaus. Ein Pleonasmus, den die Etymologie bestätigt. Das *Ipse* ist immer das Vermögen oder das Mögliche eines »Ich« (ich kann, ich will, ich entscheide). Das Un-mögliche, von dem ich spreche, bedeutet vielleicht *Ich kann und darf niemals* so tun, als ob es in *meiner* Macht stünde, ernsthaft, auf verantwortliche Weise zu sagen »ich vergebe« (oder »ich will« oder »ich entscheide«). Nur der andere, ich selbst als ein anderer, in mir will, entscheidet oder

2 »Schwierige Vergebung« lautet sogar der Titel des Epilogs von P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen,* München 2004 (frz. Orig. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000), in welchem Ricœur auf freundschaftliche Weise einige von mir vorgeschlagene Thesen über die Geschichte – und vor allem über die Zeitgeschichte – der Vergebung erörtert.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vergibt, ohne mich von irgendeiner Verantwortung zu entlasten, im Gegenteil.

Eine seltsame »Logik« dieses Austausches ohne Übereinstimmung oder Opposition, bei der sich eine Begegnung, die gleichzeitig tangential, tendenziell und ungreifbar ist, abzeichnet, sich aber auch in freundlichste Nähe auflöst (»wir sind einander nahe gekommen«, sagte er mir eines Tages, vor kurzem, als wir wieder einmal *gemeinsam* zu denken versuchten, was passiert und nicht passiert war zwischen uns, ein Leben lang). »Einander nahekommen« (auf parallelen Wegen, die sich vielleicht im Unendlichen treffen werden, ein Dahinwandern Seite an Seite oder ein Navigieren Bord an Bord, ein stillschweigendes und reibungsloses Bündnis, doch mit Respekt für eine irreduzible Differenz), das wäre eine der »Metaphern«, der reichhaltigsten vielleicht, die wir versuchen könnten anzupassen oder zu verkomplizieren, ja ihr zu widersprechen, um die »Sache« dieser »Logik« auszudrücken. Eine solche »Logik«, ich glaube, wenn man sie durch so viele Texte hindurch entfaltete und dabei die Stille, die Unterbrechung, ob sie nun kontingent oder wesentlich ist, das Implizite oder Ungesagte zuließe, so könnte man darin das permanente Gesetz eines »einzigartigen« Dialogs erkennen, der mich so lange bereichert hat. »Einzigartig« ist ein Zitat, dessen Kontext ich gleich in Erinnerung rufen werde.

Um meine beständige Bewunderung zu bezeugen und eine Freundschaft, ich werde zu sagen wagen: eine Zuneigung, die nicht aufgehört hat zu wachsen, habe ich mir erlaubt, auf das zurückzugreifen, was meinem Gedächtnis am teuersten ist: auf einige für mich stets besonderen Momente, in denen ich über fünfzig Jahre etwa Paul Ricœur *gesehen*, *gehört* oder *getroffen* habe, in denen mir von ihm die Gelegenheit gegeben wurde, mit ihm zu *sprechen*. Und das war für mich jedes Mal ein Ereignis. Da die Philosophie in diesen lebhaften Gesprächen [*paroles*] nie fehlte, wird sie sich, so hoffe ich, stets in der nüchternen Erzählung dieser gesegneten Momente erahnen lassen.

Immer Momente des Gesprächs [*parole*] also, weil Ricœur in jedem Sinn dieses Ausdrucks ein Mann seines *Wortes* [*parole*] ist.[3]

3 Wenn ich die Kraft, die Zeit und den Platz dafür gehabt hätte, wäre ich gern der Bahn des Wortes »Wort« (*parole*) zwischen Bekenntnis, Zeugnis und Vergebung in Ricœurs Werk gefolgt, zumindest seit *Finitude et culpabilité* (Paris 1960, dt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Und ein Mann der Worte [*parole*]. Erneut in seine Werke versenkt, ein wenig in ihnen herumwandernd, um darin meinen Weg zu finden, den eines bestimmten Wortes [*parole*], stoße ich ausgerechnet auf einen Artikel von 1967. Ich entdecke, dass ich damals mit einer

---

in zwei Bänden u. d. T. *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I; Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg i. Br., München 1971) (in deren *Einleitung* die erste Seite unter dem Titel *Phänomenologie des »Bekenntnisses«* ankündigt: »[…] dieses Bekenntnis ist ein *Wort* (Ricœur unterstreicht), ein Wort, das der Mensch über sich selber ausspricht; ein jedes Wort aber kann und soll im Element des philosophischen Diskurses‚wiederaufgenommen' werden«; Ricœur, *Symbolik des Bösen*, 9), bis hin zu dem, was über das Zeugnis in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* gesagt wird (253): »Das Institutionelle besteht zunächst einmal in der Stabilität des jederzeit wiederholbaren Zeugnisses, sodann in dem Beitrag, den die Glaubwürdigkeit eines jeden Zeugnisses zur Sicherheit der sozialen Bindung leistet, insofern diese auf dem Vertrauen auf das *Wort* des anderen beruht« [Ich unterstreiche]), über *Die Hermeneutik des Zeugnisses* ([frz. Orig. *L'herméneutique du témoignage*, in: *Archivio di Filosofia 42* (1972): *La Testimonianza*, 35–61, aufgenommen in: P. Ricœur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, 105–138] in: *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*, Freiburg i. Br., München 2008, 7–40), ein bewundernswerter Aufsatz von großem Reichtum, der mir während eines dreijährigen Seminars über das Zeugnis so wertvoll war (Ricœur schreibt beispielsweise: »Die Bedeutung des Zeugnisses scheint sich damit umgekehrt zu haben; das Wort bezeichnet nicht mehr einen *Sprechakt* [*parole*], den mündlichen Bericht eines Augenzeugen über ein Ereignis, das er miterlebt hat; das Zeugnis ist die Handlung selbst, insofern sie nach außen hin den inneren Menschen bezeugt, seine Überzeugung, seinen Glauben. Und dennoch gibt es keinen Bruch in der Bedeutung [...]. Vom Zeugnis, verstanden im Sinn eines Berichts von Tatsachen, schreitet man zur Bezeugung durch die Handlung und durch den Tod über geregelte Übergänge voran; das Engagement des Zeugen im Zeugnis ist der Fixpunkt, um den das Sinnspektrum kreist. Dieses Engagement ist es, das den Unterschied macht zwischen dem falschen Zeugen und dem wahrhaftigen und treuen Zeugen.« A.a.O., 18; Ich unterstreiche). Und immer an den Grenzen der Philosophie: »Das Konzept des Zeugnisses, wie es sich aus der biblischen Exegese entwickelt, ist hermeneutisch in einem doppelten Sinn. Zunächst in dem Sinn, dass es der Interpretation einen zu interpretierenden Inhalt *gibt*. Sodann in dem Sinn, dass es eine Interpretation *fordert* [*appelle*].« (A.a.O., 31, kursiv i. O.) – *Geben* und *fordern* [*appeler*], in der Verbindung dieser beiden Wörter sehe ich die Signatur, die idiomatische Denkbewegung Paul Ricœurs. Der ein wenig später hinzufügt: »Das Zeugnis ist die ἀνάγχη οτῆναι [sic!, *recte*: ἀνάγκη στῆναι; Aristoteles, *Physik*, 256a] der Interpretation. Eine Hermeneutik ohne Zeugnis ist zu einem infiniten Regress in einem Perspektivismus ohne Anfang und Ende.verurteilt. Für den Philosophen ist diese Rede [*parole*] hart zu hören« (ebd.).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

roten Linie am Rand eine ganze Passage markiert hatte, wo Ricœur Hjelmslev (für den ich mich damals sehr interessierte, da auch ich mich, auf andere Weise, nach bestimmten Grenzen der strukturalistischen »Ideologie« fragte, die zu dieser Zeit vorherrschte) Recht gab und schrieb: »In dieser Hinsicht müssen wir Hjelmslev recht geben: [...] Der Gebrauch oder die Anwendung [...] bezeichnen die Scheidelinie zwischen der Sprache (*langue*) und dem Sprechen (*parole*). Hieraus kann man schließen, daß das Wort erst dann *benennt*, wenn es im Satz etwas aussagt. Es *benennt* aufgrund seiner Stellung im Satz. Im Vokabular des Lexikons gibt es nur die endlose Kreisbewegung der Termini, die sich zirkulär definieren und die sich in der Abgeschlossenheit des Systems um sich selbst drehen. Doch dort, wo jemand spricht, wo jemand etwas sagt, verläßt das Wort den Rahmen des Wörterbuchs. Es wird Wort, sobald der Mensch zum *Sprechen* (*parole*) übergeht, sobald das *Sprechen* [*parole*] zur Rede (*discours*) wird und die Rede ein Satz. Nicht zufällig ist im Deutschen das *Wort*, »*le mot*«, auch das *Wort* im Sinne von »*parole*« (wenngleich *Wort* und *Wort* nicht dieselbe Mehrzahl besitzen). Die Wörter (als »*mots*«) sind die Zeichen in ihrer Stellung *im gesprochenen Wort* (*parole*). Die Wörter (*mots*) bilden den Punkt, an dem sich in jedem *Wortereignis* (*événement de parole*) das Semiologische mit dem Semantischen verschränkt. [...] Wie wir sahen, ist der Satz ein *Ereignis*; das heißt auch, daß seine Aktualität transitorisch, vergänglich und flüchtig ist. Das Wort aber überlebt den Satz. Als beliebig einsetzbare Einheit überlebt es die transitorische Rede-Instanz und hält sich für neue Verwendungen zur Verfügung.«[4]

Zu diesem letzten Satz habe ich rot hingeschrieben: »bei der Rückkehr zum System«. Ricœur fährt fort: »Mit einem neuen Gebrauchswert bereichert – so gering dieser auch sein mag –, kehrt es zum System zurück. Und indem es sich wieder dem System eingliedert, gibt es ihm eine *geschichtliche Prägung* [*histoire*].«[5]

4 P. Ricœur, *La structure, le mot, l'événement*, in: *Esprit 35*, no. 360 (5) (1967), 801–821, hier: 817; dt.: *Die Struktur, das Wort und das Ereignis*, in: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973, 101–122 (wiederabgedruckt in: *Der Konflikt der Interpretationen. Ausgewählte Aufsätze (1960–1969)*, Freiburg i. Br., München 2010, 48–69), hier: 116 f. [A.d.Ü.: Derrida hebt die Wörter *parole* – Sprechen/gesprochenes Wort, *nomme* – benennt und *événement* – Ereignis hervor, sonst kursiv lt. dt. Übers.]

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Am Rande, zufrieden mit mir und damit, dass ich diese Schlussfolgerung bis auf den Wortlaut vorweggenommen hatte, schrieb ich mit einer naiven Selbstzufriedenheit, die ich durch ihr Eingeständnis heute noch verschlimmere: »Eben [*voilà*] ...«

Ein halbes Jahrhundert, sagte ich. Davon werde ich mich hier nur an Begegnungen erinnern, anscheinend flüchtige Sprachereignisse [*événements de parole*], die mein Gedächtnis als unschätzbare Geschenke zu bewahren versucht. Das erste Mal, als ich Paul Ricœur sah und hörte, nachdem ich ihn noch sehr wenig gelesen hatte, war wahrscheinlich 1953. Ich war damals Student an der École Normale, und einer meiner besten Freunde schlug mir vor, mich mit ihm an einer Debatte zu beteiligen, die, glaube ich, von der Zeitschrift *Esprit* in Châtenay-Malabry organisiert wurde. Marrou war da, auch ihn habe ich zum ersten Mal gehört. Die Rede [*discours*] Ricœurs beeindruckte mich: Klarheit, Eleganz, Überzeugungskraft, Autorität ohne Autorität, Engagement des Denkens. Es ging bereits um Geschichte und Wahrheit und auch um aktuelle ethisch-politische Probleme. Im darauffolgenden Sommer, dazu entschlossen, meine philosophische Abschlussarbeit dem Problem der Genese bei Husserl zu widmen, verbrachte ich viele Wochen bei mir zuhause in El-Biar mit der Lektüre von *Ideen I*. Dieses Buch wurde, wie wir wissen, von Ricœur übersetzt, eingeführt, kommentiert und in einem sehr reichhaltigen Apparat von Anmerkungen interpretiert[6], die meine Lektüre erhellten. Das gilt auch heute noch, wenn ich manchmal darauf zurückgreife. Es war also dieser große Leser Husserls, der mich genauer als Sartre und sogar Merleau-Ponty zuerst die »Phänomenologie« lesen lehrte und der mir in gewisser Weise von da an als Orientierung diente. Ich rufe mir auch seine Artikel über *Kant et Husserl*, über die *Krisis* usw. in Erinnerung, die später wichtige Referenzen in meiner Einführung in Husserls *Ursprung der Geometrie* wurden.[7]

---

5 A.a.O., 117. [A.d.Ü.: Derrida hebt, so seine Anmerkung, *histoire* – Geschichte, hier: geschichtliche Prägung – hervor; die Hervorhebung ist im Text nicht als Kursivierung o. Ä. realisiert.]

6 [E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tr. de l'Allemand par Paul Ricœur, Paris 1950.]

7 [Derrida bezieht sich neben seinem Buch *Edmund Husserl. L'origine de la géométrie*, Paris 1962/1975; dt. *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie. Ein Kommentar zur Beilage III der ›Krisis‹,* München 1987, auf P. Ricœur, *Husserl et le sens de l'histoire*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale 54*,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nach 1960, als Assistent für Allgemeine Philosophie an der Sorbonne, traf ich Ricœur zum ersten Mal, als er dorthin berufen wurde (meiner Meinung nach etwas später). Zu dieser Zeit hatten die Assistenten eine seltsame Stellung, die man sich heute schwer vorstellen kann. Ich war der einzige Assistent für »Allgemeine Philosophie und Logik«, frei darin, meinen Unterricht und meine Seminare so zu gestalten, wie ich wollte, und nur sehr locker abhängig von allen Professoren, deren Assistent ich von Rechts wegen war: Suzanne Bachelard, Canguilhem, Poirier, Polin, Ricœur und Wahl. Ich habe sie außer bei Prüfungsterminen selten getroffen, mit Ausnahme vielleicht – gegen Ende hin – von Suzanne Bachelard und Canguilhem, der für mich auch ein väterlicher Freund war, den ich verehrte. Eines Tages, es muss 1962 gewesen sein, besuchte ich Ricœur bei sich zuhause in Châtenay-Malabry. Bei einem Spaziergang in seinem Garten sprach er begeistert von *Totalität und Unendlichkeit*. Es handelte sich damals um die *Thèse* [Habilitationsschrift], die Levinas einige Tage später verteidigen sollte. Das Buch war noch nicht veröffentlicht. Ricœur, der Mitglied der Kommission sein würde, hatte es gerade gelesen: ein sehr großes Buch, sagte er mir, ein Ereignis. Ich kannte damals von Levinas nur seine Texte über Husserl. Es geschah daher ein weiteres Mal auf anleitende Worte [*mots*] Ricœurs hin, dass ich im folgenden Sommer *Totalität und Unendlichkeit* las und *Gewalt und Metaphysik* [*Essay über das Denken von Emmanuel Levinas*] schrieb[8], die erste einer Reihe von Studien, die ich Levinas während der folgenden 30 Jahre gewidmet habe. Ich schulde Ricœur also in gewisser Weise auch die von Bewunderung getragene Freundschaft, die mich von da an mit der Person und dem Werk von Emmanuel Levinas verband – und auch das war ein Glücksfall [*chance*] in meinem Leben.[9]

Auf diese Jahre an der Sorbonne, aber auch noch nach meinem Wechsel an die ENS gehen außerdem die Begegnungen in dem Seminar zurück, zu dem Ricœur, in jener Zeit Direktor des Husserl-

---

no. 3/4 (1949), 280–316; ders., *Kant et Husserl*, in: *Kantstudien 46*, no. 1 (1954/5), 44–67; beide Aufsätze finden sich wieder abgedruckt in: P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris 1986, 21–58, 227–250.]

8 [In: J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris 1967; dt. *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976, 121–235.]

9 [A.d.Ü.: Vgl. dazu auch Derridas Brief an Ricœur vom 4. Januar 1996, in: B. Peeters, *Jacques Derrida. Eine Biographie*, Berlin 2013, 200.]

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Archivs (dessen Mikrofilme sich in Paris befanden), Studierende, Forschende, Kollegen lud, am häufigsten, um ihnen das Wort [*parole*] zu geben. Ich erinnere mich, dort ein Referat gehalten und neben Levinas viele von denen getroffen zu haben, die sich in diesen Jahren in Paris für Husserl interessierten. Der Geist, der in diesem Seminar herrschte, war dank Ricœur beispielhaft: Gelassenheit, Freiheit, Freundlichkeit in den Diskussionen, Genauigkeit und Herantasten an echte Forschung.

Einige Jahre später, 1971 in Montreal, hatte ich mit Ricœur die erste und längste mündliche Diskussion, die je veröffentlicht wurde.[10] Ich habe sie gerade zum ersten Mal seit über dreißig Jahren wieder gelesen. Ricœur hatte den Eröffnungsvortrag mit dem Titel *Discours et communication* gehalten.[11] Ich sprach unmittelbar nach ihm (*Signatur Ereignis Kontext*). Nach weiteren Redebeiträgen [*communications*] dauerte der Runde Tisch zwei Stunden. Über weite Strecken wurde er eingenommen von dem, was der Vorsitzende der Sitzung ein »einzigartiges freundliches Duell«[12] zwischen Ricœur und mir nannte. Es umfasst fast vierzig Seiten, und ich werde nicht versuchen, es hier zu rekonstruieren, aus Platzmangel und weil es nicht darum gehen kann, in dieser Achtungsbezeugung [*témoignage*] eine tiefgehende philosophische Debatte zu eröffnen. Da der Tagungsbericht aber inzwischen [in] ein[em] derart unzugängliches[n] Archiv ist, dass er letztlich wiederum unveröffentlicht ist, wird man mir vielleicht gestatten, dem Wunsch nachzugeben, nur einen Auszug aus dem (wahrscheinlich hier oder dort fehlerhaften) Protokoll zu zitieren, einen kurzen und lebhaften Abschnitt. Er erscheint mir

10 J. Derrida, P. Ricœur, *Philosophie et communication* [Débat], in: *La communication. Actes du XV^e Congrès de l'Association des Sociétés de philosophie de langue française. Tome II*, Université de Montréal, Montréal 1973, 393–431. [A.d.Ü.: Eine engl. Übers. v. L. Lawlor liegt vor in: ders., *Imagination and Chance. The Difference between the Thought of Ricœur and Derrida*, Albany/NY 1992, 131–163.]

11 [A.d.Ü.: Gemeint ist Ricœurs Vortrag *Discours et communication* auf dem Kongress von 1971 in Montreal. Derrida gibt weiter unten einen Ausschnitt der für den angeführten Tagungsband transkribierten Diskussion zwischen ihm und dem Vortragenden wieder; dieser ist im Ricœur gewidmeten *Cahiers de l'Herne*, hg. v. F. Azouvi u. M. Revault d'Allonnes, Paris 2004, wiederabgedruckt; a.a.O., 51–67), für welches Derrida den vorliegenden Beitrag verfasst hat (a.a.O., 19–25), und auch als Sonderdruck publiziert worden (Paris 2006).]

12 Derrida, Ricœur, *Philosophie et communication*, 404.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

typisch – und deshalb wage ich es auch, ihn zu zitieren – für diese Art *Hin und Her am Rand oder sogar über einem Abgrund*, die vielleicht eine ziemlich zutreffende und konstante Figur unseres »einzigartigen« Dialogs zeichnet, ob gesprochen, geschrieben oder stumm. (Das »Hin und Her« kehrt nicht zum »Nahekommen« zurück – und wir sind mit der Verwendung unserer Metaphern noch nicht am Ende). Dieser Abschnitt führt übrigens auf die oben erwähnte Frage zurück, die von Semiotik und Semantik, Wort [*mot*], Satz, Benennung und Rede [*parole*], Ereignis.

Paul Ricœur. [...] Dann sind Sie verpflichtet, die Theorie des Schreibens mit allem zu überladen, was nicht an seinem rechten Ort getan wurde, der eine Theorie des Diskurses ist. Wenn diese Theorie des Diskurses erstellt ist, kann sie über die von Ihnen gezeigten Arten der Schrift Rechenschaft geben, weil es in der Diskursivität selbst all diese Merkmale gibt, die Sie der Schrift zugeschrieben haben. Über dieses Problem des Diskurses/der Rede möchte ich für meinen Teil gerne mit Ihnen diskutieren.

Jacques Derrida. Ohne Zweifel ist neben anderen Mängeln derjenige einer Theorie des Diskurses sehr auffällig, nicht nur im Referat, das ich heute Vormittag gehalten habe, sondern auch in den Aussagen, die ich an anderer Stelle riskiert habe. Was mich jedenfalls noch vor einer Theorie des Diskurses (die in der Tat absolut notwendig ist) interessiert hat, was mich also interessiert hat, ist, alle – sagen wir ganz rasch: unkritischen – Voraussetzungen zu identifizieren, welche die Ansätze zu einer Theorie des Diskurses mir beizubehalten scheinen, die man sowohl in der Linguistik wie in der Philosophie miterleben konnte. Diese Voraussetzungen sind diejenigen, die ich heute Vormittag sehr schematisch skizziert habe, nämlich dass so etwas wie beispielsweise das Ereignis selbstverständlich sei, dass wir wissen, was ein Ereignis war; nun setzt eine Theorie des Diskurses eine Theorie des Ereignisses voraus, eine Theorie des Aktes, des »speech act« [Sprechaktes], Theorie des Aktes als singuläres Ereignis, und an diesem Begriff des Ereignisses zum Beispiel – aber dieser Begriff des Ereignisses erfüllt das Schema [ich muss gesagt haben: »bildet eine Kette mit«] einer ganzen Reihe anderer Begriffe – habe ich zu markieren versucht, was jedes angebliche (singuläre, aktuelle, gegenwärtige, unersetzliche, unwiederholbare, usw.) Ereignis daran hinderte, ein Ereignis in diesem philosophischen Sinne zu bilden, das heißt, was seine Singularität durch die einfache Tatsache

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

spaltete, dass dieses Ereignis eine Art Diskurs war, sagen wir einfach ein semiologisches Ereignis, und wenn Sie sagen ...

P. R. Das ist nicht das Gleiche ...

J. D. Ja, ich werde versuchen ...

P. R. Das ist sie, diese Unterscheidung zwischen Semiologie und Semantik [...].

J. D. Genau … zu ihr komme ich noch.

P. R. Die mir absolut fundamental erscheint ...

J. D. Ich komme zu ihr ...

P. R. Und die verwischt wird in einer Theorie der Schrift, die in vielerlei Hinsicht semiologisch ist, aber Probleme der Semantik mit semiologischen Mitteln lösen will.

J. D. Ja, ich komme also zu diesem Punkt. In gewisser Weise, ich präzisiere: in erster Linie, ist das, was auch ich versuche, eine Kritik der Semiologie. Daher scheint es mir schwierig, das, was ich mache, in eine Semiologie einzusperren [...] was ich versuche, ist keinesfalls, den Diskurs auf eine Reihe von Zeichen zu reduzieren, sondern zu verhindern, dass man vergisst, dass es im Diskurs noch Zeichen[haftes] (*du signe*) gibt, das heißt, mit dem Zeichen die differenzielle Kette, den Abstand, usw. Das ist alles, was wir ...

P. R. Ja, aber ich denke, wir sollten unterscheiden, was wir mit Abstand meinen. Es ist nicht derselbe Abstand, den Sie in der semiologischen Ordnung haben, wenn sich ein Zeichen von einem anderen Zeichen unterscheidet: Unabhängig davon, ob es sich um einen lautlichen Abstand oder um einen graphischen Abstand handelt, es ist ein semiologischer Abstand; aber im Raum des Diskurses ist es ganz anders [...]. Wenn Sie mir sagen: Der Diskurs/die Rede ist stets in Zeichen gefangen, einverstanden; aber er/sie kann auch das Gewand wechseln, das ist die Übersetzung. Das Problem ist also zu wissen, was man übersetzt; was man übersetzt, ist der Sinn eines Diskurses. Sie lassen ihn von einem semiologischen System in ein anderes übergehen [*passer*]. Was passiert da [*se passe*]? Es sind Merkmale des Sinns. Aber wenn Sie keine Theorie des Sinns haben, können Sie auch keine Theorie der Übersetzung machen.

J. D. Irre ich mich oder behalten Sie die Differenz der Semiologie vor, als ob es keine semantische Differenz gäbe, als ob die Semantik nicht auch auf Differenz aufbaute?

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

P. R. Ja, aber ich würde Differenz nicht mit großem Anfangsbuchstaben schreiben ...

J. D. Sie haben mir schon lange vorgeworfen, Differenz mit großem Anfangsbuchstaben zu schreiben … das tue ich niemals.

P. R. Aber mit »a« ...

J. D. Aber das ist ein anderer Sinn des Wortes [*mot*] ...

P. R. Das ist ein anderer Sinn des Wortes. Es gibt Differenzen zwischen Zeichen, dann gibt es die Tatsache, dass das Subjekt nicht das Prädikat ist, schließlich gibt es überall Differenzen; wichtig ist jedoch, dass der Diskurs durch eigene Differenzen erzeugt [wird], die keine semiologischen Differenzen sind, Diskurseffekte, die keine Zeicheneffekte sind.

J. D. Ich stimme völlig zu! Deshalb habe ich nie gesagt, dass die Differenz dem semiologischen Element vorbehalten sei. [...]

Eine andere Debatte fand nur geschrieben statt, und ich denke, wir haben nie mündlich darüber gesprochen. Gemäß der Regel, die ich mir auferlegt habe, werde ich hier nichts darüber sagen. Ich werde dem interessierten Leser nur die Mindestangaben geben. Im selben Jahr (also 1971) veröffentlichte ich *Die weiße Mythologie. Die Metapher im philosophischen Text*[13] und Ricœur legte in seinem Buch *Die lebendige Metapher* eine sehr scharfe, doch stets wohlwollende und elegante kritische Lektüre davon vor.[14] Ist es indiskret, hier die Widmung dieser Arbeit zu zitieren? Ich tue es jedoch als privilegierter bzw. einziger Zeuge, weil diese unveröffentlichte Widmung ein Wort enthält, »Kreuzungen« (eine der zahlreichen Metaphern, die ich suche, um den fortwährenden Neuanfang dieses »singulären« Dialogs zu beschreiben: »Nahekommen«, sagte er kürzlich, »Hin und Her«, sagte ich soeben): »Für Jacques Derrida dieser Beginn einer Erläuterung im Hinblick auf neue *Kreuzungen*, Hommage an ein

13 J. Derrida, *Die weiße Mythologie. Die Metapher im philosophischen Text* (frz. Orig. *La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique*, in: *Poétique. Revue de théorie et d'analyse littéraires*, no. 5: *Rhétorique et philosophie*, Paris 1971, 1–52, wiederabgedruckt in: ders., *Marges – de la philosophie*, Paris 1972, 247–324, in: ders., *Randgänge der Philosophie,* Wien ^{2}1999, 229–290).

14 P. Ricœur, *Metapher und philosophischer Diskurs*, in: *Die lebendige Metapher* (frz. Orig. *La métaphore vive*, Paris 1975), v. Vf. für die dt. Übers. bearb., München 1986, 252–304. [Die Seiten 362–374 des frz. Orig., auf die Derrida hinweist, entsprechen in der dt. Übers. 260–273.]

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

treues Denken.« (Ich unterstreiche.) Nachdem ich versucht habe, auf diese heftige Kritik in *Der Entzug der Metapher*[15] zu antworten, und entschlossen bin, diese Diskussion hier nicht wieder zu eröffnen (was innerhalb dieser Grenzen im Übrigen unmöglich wäre), möchte ich lediglich einen Satz Ricœurs in Erinnerung rufen. Nicht, dass ich ihn richtig oder wahr finde (ich erkläre das an anderer Stelle), sondern weil er Leben und Tod auf besonders ergreifende Weise benennt, die mich heute mehr denn je berührt, aus tausend Gründen, und weil es darüber so viel zu sagen gäbe. Ich zitiere also: »In dem verschlungenen Geflecht von J. Derridas Darlegung lassen sich zwei Behauptungen unterscheiden. Die erste betrifft die Wirksamkeit der abgenutzten Metapher im philosophischen Diskurs, die zweite den tiefen Zusammenhang zwischen der metaphorischen Übertragung und der analogen vom sichtbaren auf das intelligible Sein. Die erste Behauptung greift unsere ganze Bestrebung, die lebendige Metapher zu entdecken, im Rücken an. Der geniale Streich besteht hier darin, in das Metaphorische nicht durch das Tor der Geburts-, sondern sozusagen der Todesseite einzutreten.«[16]

Auch wenn ich bezweifle, dass dies für meinen Text über die Metapher zutrifft, spielt es hier und heute keine Rolle, ich glaube, dass Ricœur auch jenseits dieser Debatte richtig gesehen hat – und tief hinein. In mich und in meine Denkbewegungen. Ich habe mich immer der Bejahung und unerschütterlichen Bekräftigung des Lebens zugewandt, der Sehnsucht nach Leben, beim Gang, unglücklicherweise, »durch das Tor des Todes«, mit unausgesetzt darauf gerichtetem Blick. Mit Furcht und Zittern sicherlich. Für die anderen, für diejenigen, die ich liebe, nicht weniger als für mich. Vor nicht allzu langer Zeit sagte Ricœur zu mir: »Der Tod macht mir keine Angst, aber die Einsamkeit sehr wohl.« Ich glaube, ich wusste nicht, was ich ihm antworten sollte, und ich weiß es auch heute nicht. Gewiss bildete sich damals in mir, für mich, so wie auch heute, der Wunsch, dass das eine wie das andere ihm so lange wie möglich erspart

15 J. Derrida, *Der Entzug der Metapher* (frz. Orig. *Le retrait de la métaphore*, in: *Poésie* No. 7, Paris 1978, 103–126, aufgenommen in: ders., *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris 1987, 63–94), in: V. Bohn (Hg.), *Romantik. Literatur und Philosophie*, Frankfurt/M. 1987, 317–355, wiederabgedruckt in: A. Haverkamp (Hg.), *Die paradoxe Metapher*, Frankfurt/M. 1998, 197–234.

16 Ricœur, *Metapher und philosophischer Diskurs*, 260.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bleiben möge. Auf dass sein Wort [*parole*] immer über uns wache, nicht weniger als seine Schriften.

Eine letzte »lebendige« Metapher, im Moment, da ich dieses Zeugnis der Bewunderung und Treue signiere. Mir scheint, dass wir immer einen Glauben [*croyance*], einen Akt des Glaubens [*foi*] geteilt haben, alle beide, jeder auf seine Weise und seinem eigenen Ort entsprechend, seinem Geburtsort, seiner »Perspektive« (aber ja) und dem einzigartigen »Tor des Todes«. Dieser Glaube [*croyance*] verpflichtet uns wie ein gegebenes Wort [*parole*]. Er gibt uns, er fordert uns auf, eine einfache und unglaubliche Sache zu wissen, die ich so darstellen würde: Über einem oder durch einen unüberwindlichen Abgrund, den wir nicht zu benennen wussten, können wir immer noch miteinander reden und einander verstehen. Und uns sogar, ein weiteres Geschenk, das ich von ihm bekomme, beim Vornamen nennen.

Wir werden es wieder tun, wie wir es gerade am Telefon getan haben, um Neuigkeiten und Wünsche auszutauschen.

31. Dezember 2003

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Veronika Hoffmann

Stichwort »Gabe«

1. »Logik der Äquivalenz« und »Logik der Überfülle« im Kontrast (1829) | 2. Die »Ökonomie der Gabe« im Kontext der Dialektik von Liebe und Gerechtigkeit (1830) | 3. Die Gabe und das Rätsel der Vergebung (1832) | 4. Die Gabe der Anerkennung (1833) | 5. Rezeptionen und Kritiken (1837)

Die Thematik der Gabe ist in Ricœurs Werk erst mit *Wege der Anerkennung* deutlicher ins Licht getreten. Verfolgt man sie jedoch von da aus zurück, zeigt sich, dass sie über Jahrzehnte ein »Seitenthema« in seinen Überlegungen bildet, wobei sich die Kontexte und Akzente in aufschlussreicher Weise verschieben: von biblisch inspirierten Überlegungen zu den »Logiken« von Überfülle und Äquivalenz über das Verhältnis von Liebe und Gerechtigkeit und die Gabe als Modell zur Bearbeitung von Dilemmata des Verzeihens bis zu ihrer Bedeutung als Gestalt von Anerkennung. In der einen oder anderen Weise dient der Rückgriff auf die Gabe Ricœur dabei jeweils dazu, Spannungsverhältnisse auszuleuchten, v.a. das Verhältnis von Äquivalenz und Überschuss, Einseitigkeit und Wechselseitigkeit, Generosität und Verpflichtung.

1. »Logik der Äquivalenz« und »Logik der Überfülle« im Kontrast

In *Interpretation des Strafmythos* stellt Ricœur zwei »Logiken« einander gegenüber: diejenige der Äquivalenz, in der sich beispielsweise Straftat und Strafe entsprechen, und die biblische »Logik der Überfülle«, die Ricœur insbesondere in der paulinischen Formel des »um wieviel mehr« (Röm 5,15–17) findet. Diese »Logik der Überfülle« bildet eine strikte Alternative zur Äquivalenzlogik der Strafe. Es handelt sich um eine Logik der Disproportion, strenggenommen sogar der Einseitigkeit, ist die göttliche Gnade doch durch kein Verhal-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten des Menschen mitbewirkt. »Die Logik der Strafe war eine solche der Äquivalenz ... die Logik der Gnade aber zentriert sich um den Überschuss und das Übermaß.«[1] In diesem Zusammenhang spricht Ricœur von einer »Dimension der Gabe, die kein Gesetzbuch in den Griff bekommen und institutionalisieren kann«[2]. Der Begriff der »Dimension« oder der »Ökonomie der Gabe« begegnet auch an sachlich verwandten Orten regelmäßig,[3] freilich eher am Rande und unspezifisch gebraucht für Verhältnisse, die sich der Äquivalenz entziehen und die göttliche Logik der Überfülle bezeichnen.

In dieser Figur steht die Gabe zum einen klar im Kontext religiöser Motive. Zum anderen wird sie einer Seite einer scharfen Alternative zugeordnet. So bleibt in *Interpretation des Strafmythos* von der Logik der Strafe am Ende nur das »Memoriale der Strafe«[4]: Wie ein zerstörtes Fundament bildet sie den – freilich: bleibenden – dunklen Hintergrund, vor dem sich die Logik der Überfülle umso heller abzeichnet.

2. Die »Ökonomie der Gabe« im Kontext der Dialektik von Liebe und Gerechtigkeit

Die Alternative der Logiken von Äquivalenz und Überfülle verändert sich in späteren Texten, insbesondere in *Liebe und Gerechtigkeit*, zu einer »Dialektik«: einem Verhältnis grundlegender Differenz einerseits, wechselseitiger Vermittlungen andererseits.[5] In dieser Dialektik stehen die Logiken weder in einem Verhältnis des reinen Gegensatzes noch existieren sie ohne Berührungspunkte in verschiedenen Anwendungsbereichen. Vielmehr gehen sie in ihrer gegensätzlichen Ausrichtung ein Verhältnis wechselseitiger Korrektur ein.

1 P. Ricœur, *Interpretation des Strafmythos*, in: *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, München 1974, 239–265, hier: 264.
2 Ricœur, *Strafmythos,* 263.
3 Vgl. z.B. P. Ricœur, *Phénoménologie de la religion* [1993], in: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, 263–271; dt.: *Phänomenologie der Religion*, in: *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*, Freiburg, München 2008, 85–94; ders., *D'un Testament à l'autre* [1992], ebd., 355–366.
4 Ricœur, *Strafmythos*, 265.
5 Vgl. P. Ricœur, *Liebe und Gerechtigkeit/Amour et justice*, Tübingen 1990, 7.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Logik der Äquivalenz begegnet jetzt nicht vorrangig unter dem Aspekt der Strafe, sondern unter demjenigen der Gerechtigkeit, u.a. in der Goldenen Regel, während sich die Logik der Überfülle und die ihr eigene »Ökonomie der Gabe« im bis zur Feindesliebe verschärften Liebesgebot zeigen. Diese Ökonomie wird erfahrbar »in der Empfindung unserer schlechthinnigen Abhängigkeit von einer Macht, die uns vorausgeht, uns umfängt und uns trägt«, eine Empfindung, die Ricœur als »hyper-ethisch par excellence«[6] bezeichnet. Diesem Bewusstsein radikaler Abhängigkeit sind die biblischen Symbole der göttlichen Gaben von Schöpfung, Gesetz, Vergebung und eschatologischer Hoffnung zugeordnet.[7] Erst aus dem Empfang dieser Gaben folgt das Gebot zu lieben, das sogar die Feinde einschließt und das beschrieben werden kann als eine »ethische Annäherung an die Ökonomie der Gabe …, die sich mit der Wendung wiedergeben lässt: *Da* dir ja gegeben wurde, gib deinerseits. Gemäß dieser Formulierung und Kraft des ›da ja‹ zeigt sich die Gabe als Ursache der Verpflichtung.«[8]

Das Verhältnis von Gabe und Gebot ist folglich weder eines von Äquivalenzen noch ist es als ein moralisches zu verstehen. Vielmehr übt die Vorordnung der Gabe mit ihrer spezifischen Verbindung zum Liebesgebot eine Korrekturfunktion gegenüber der Goldenen Regel aus. »Ohne das Korrektiv des Liebesgebotes würde die Goldene Regel in der Tat ständig im utilitaristischen Sine gedeutet, dessen Kurzform ›*do ut des*‹ hieße, ich gebe, *damit* du gibst. Das Gebot ›Gib, *weil* dir ja gegeben wurde‹ korrigiert das *Damit* der utilitaristischen Maxime und bewahrt die Goldene Regel vor einer immer noch möglichen, perversen Interpretation.«[9]

---

6 P. Ricœur, *Ethical and Theological Considerations on the Golden Rule*, in: ders., *Figuring the Sacred. Religion, Narrative, and Imagination*, Minneapolis 1995, 293–302, hier: 297, übers. VH.

7 Vgl. Ricœur, *Considerations*, 299.

8 Ricœur, *Liebe*, 49. Hervorhebung im Original.

9 Ricœur, *Liebe,* 59. Hervorhebungen im Original. Ricœur setzt sich hier insbesondere mit John Rawls auseinander. Im Unterschied zur Rawls'schen Gerechtigkeitskonzeption lässt das Liebesgebot keine Opferung einer Minderheit zugunsten des größeren Nutzens der Mehrheit zu: vgl. *Liebe*, 63.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Die Gabe und das Rätsel der Vergebung

Noch in einer zweiten, neuen Form begegnet das »Seitenthema« der Gabe in dieser Phase von Ricœurs Werk. Angesichts der sprachlichen Nähe von »Gabe« und »Vergebung« (*don/pardon, give/forgive*) fragt Ricœur in *Das Rätsel der Vergangenheit*, ob der »Umweg über die Gabe« helfen könnte, das Rätsel der Vergebung näher zu erhellen. Die Gabe scheint zunächst durch eine »Abwesenheit von Gegenseitigkeit« gekennzeichnet zu sein. »Die Asymmetrie zwischen dem, der gibt, und dem, der nimmt, scheint vollkommen. Als eine erste, näherungsweise Bestimmung ist dies nicht falsch. [...] Der kritische Punkt scheint mir in der Frage zu liegen, ob sich die Gabe jenseits allen Austauschs zuträgt oder ob sie diesem nur in der kommerziellen Form des Austauschs entgegengesetzt ist.«[10] Es könnte, so Ricœur jetzt, eine »höhere Form des Austauschs« (RV, 151) geben, einen Austausch, der nicht kalkulierend und äquivalenzorientiert sei. In einer solchen Gestalt des Austausches ließe sich sogar noch die zuvor ganz von der Einseitigkeit her konzipierte Feindesliebe denken. Denn selbst diese sei nicht vollständig ohne eine zumindest erhoffte Gegenseitigkeit, sondern »weckt die Erwartung einer anderen Qualität des Austauschs: dass nämlich mein Feind eines Tages mein Freund werden könnte« (ebd.). Hier deutet sich bereits an, dass und wie Ricœurs späte, ausdrücklich gabetheoretische Überlegungen letztlich aus einer Dichotomie der beiden »Logiken« ganz herausführen werden.

Deutlicher hat Ricœur den Zusammenhang von Gabe und Vergebung wenig später im Epilog zu *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* reflektiert. Hier arbeitet er sich an dem Dilemma ab, dass seines Er-

10 P. Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen 1998, 149 [=RV], mit Berufung auf die Forschungen von Marcel Mauss: Vgl. M. Mauss, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt/M. ^{2}1994. Zu einem ersten Überblick über wesentliche philosophische und sozialwissenschaftliche Wortmeldungen zur »Gabe« und den Ort Ricœurs in diesem Feld vgl. H. Kämpf, *Gabe, Dankbarkeit und Anerkennung. Überlegungen zu Paul Ricœurs Begriff der Gabe*, in: *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde 58* (2012), 135–151; B. Liebsch, *Umsonst. Die Gabe als nachträglich zu bewahrheitende Gegebenheit*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 38* (2013), 29–59.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

achtens eine Art »Korrelation«[11] zwischen der Bitte des Schuldigen um Vergebung und der gewährten Vergebung besteht. Vergebung wäre also nicht im Bereich strikter Einseitigkeit anzusiedeln, sondern enthielte ein Moment des Austausches, dies nicht zuletzt aus Respekt gegenüber dem Schuldigen. Aber dieser Austausch muss zugleich den »vertikalen Charakter« der Vergebung anerkennen, den »›Höhenunterschied‹ zwischen der Vergebung und dem Schuldbekenntnis« (GGV, 733). Deshalb lässt sich Vergebung auch nicht einfach als eine Figur der Wechselseitigkeit denken.

Zur Bearbeitung dieses Dilemmas bietet sich für Ricœur das Modell der Gabe an, weil sich hier eine Strukturähnlichkeit beobachten lasse. Auch hier versteht Ricœur die Gabe nicht als eine einseitige, sondern als eine Figur sozialen Austauschs, der einerseits Gegenseitigkeit fordert, andererseits keine symmetrischen und äquivalenten Verhältnisse herstellen will. Gegen den nahe liegenden Einwand, nur eine radikal einseitige Gabe entkomme der Verzweckung und Demütigung des Empfängers, verweist Ricœur wiederum auf die Feindesliebe, die als scheinbar radikalste Gestalt von Einseitigkeit doch hoffe, den Feind in einen Freund zu verwandeln (GGV, 738). So lasse sich gegenüber einer zunächst zwingend erscheinenden Einseitigkeit der Vergebung ein Element von Wechselseitigkeit zur Geltung bringen, ohne damit von vornherein den »Höhenunterschied« einzuebnen. – Dass dieses Modell nicht ohne Instabilitäten und Ambivalenzen ist, zeigt Ricœur anschließend durch einen Blick auf die Arbeit der südafrikanischen »Kommission für Wahrheit und Versöhnung«, wo z.B. der Austausch von Schuldbekenntnis und Vergebung unter der Hand doch einen kalkulierenden Charakter erhalten konnte (GGV, 740–743).

4. Die Gabe der Anerkennung

In seiner letzten Monographie *Wege der Anerkennung*[12] wird die Gabe am ausführlichsten zum Thema. Dabei scheint die Dichotomie zweier »Logiken« endgültig aufgelöst, die Anbindung an religiöse

11 P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen,* München 2004, 731 [=GGV].

12 Vgl. auch die Vorarbeiten dazu in: P. Ricœur, *Phénoménologie de la reconnaissance – Phänomenologie der Anerkennung*, in: S. Orth, P. Reifenberg (Hg.), *Fa-*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kontexte ist nicht aufgegeben, tritt aber zurück – beides Entwicklungen, die sich spätestens in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* bereits angekündigt hatten. So tritt das Thema der Gabe einmal mehr in einen neuen Kontext ein, ohne die Verbindung zu früheren Reflexionen zu verlieren.

Für die Verbindung von Gabe und Anerkennung rezipiert Ricœur insbesondere Überlegungen von Marcel Hénaff, die er weiterführt und in seinen eigenen Kontext integriert.[13] Hénaff skizziert (seinerseits in Rückgriff auf Mauss) die rituelle, öffentliche Gabe vorstaatlicher Gesellschaften als eine, die sich weder als einseitig dem Bereich der Moral zuordnen noch als eine Gestalt von Ökonomie verstehen lässt. Sie folgt als Verfahren wechselseitiger sozialer Anerkennung vielmehr einer eigenen Logik. Gaben als symbolische Medien von Anerkennungsprozessen zielen auf Gegenseitigkeit und enthalten deshalb eine soziale Verpflichtung zur Erwiderung, freilich mit der Möglichkeit und dem Risiko, dass der andere sich dieser Verpflichtung verweigert. Und insofern solche Anerkennungsprozesse nicht symmetrisch sein müssen, zielt auch der entsprechende Gabentausch nicht unbedingt auf eine Äquivalenz der Gaben.

Ricœur greift auf diese Überlegungen im Anschluss an seine Rezeption der Überlegungen von Axel Honneth zu, als deren besonders starke Seite er die Entfaltung des Anerkennungsproblems im Ausgang von Erfahrungen von Missachtung betrachtet.[14] Ricœur möchte jedoch der Idee des Kampfes um Anerkennung die Vorstellung von »Friedenszuständen« an die Seite stellen, in denen sich die Beteiligten tatsächlich anerkannt fühlen, wenn auch in vorläufiger Weise.[15]

---

cettenreiche Anthropologie. Paul Ricœurs Reflexionen auf den Menschen, Freiburg i. Br., München 2004, 138–159.

13 Vgl. M. Hénaff, *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*, Frankfurt/M. 2009; V. Hoffmann, *Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe*, Freiburg 2013, 192–277.

14 Vgl. P. Ricœur, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt/M. 2006, 236 [=WdA].

15 Vgl. WdA, 273 f. Ricœurs diesbezügliche Kritik an Honneth wird dadurch mindestens relativiert, dass Honneth selbst seit dem Erscheinen von *Wege der Anerkennung* seine Theorie im Blick auf das Verhältnis von Kampf und Anerkennungserfahrungen umakzentuiert und dabei seinerseits die Anerkennungsden Missachtungserfahrungen vorgeordnet hat. Vgl. A. Honneth, *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt/M. 2003 und ders., *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt/M. 2005.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Solchen Gestalten realisierter Anerkennung begegnet er im Phänomen der Gabe.

Der Verbindung von Anerkennung und zeremoniellem Gabentausch nähert sich Ricœur mit der ihm eigenen Vorsicht und arbeitet sich zunächst an zwei kritischen Einwänden ab, was die Möglichkeit angeht, »Friedenszustände« realisierter Anerkennung mit der Idee einer wechselseitigen Gabe in Verbindung zu bringen. Der erste Einwand knüpft an den Begriff der »Friedenszustände« an, den Ricœur von Luc Boltanski übernimmt. Denn dieser nennt als eine profilierteste Form die *Agape*, die gerade keine Wechselseitigkeit kenne, weil ihr als einer Gabe im Überfluss jede Vorstellung von Äquivalenz fremd sei. Ricœur wird an der Möglichkeit der Wechselseitigkeit realisierter Anerkennung festhalten, Boltanskis Hinweis auf die Struktur der *Agape* aber als kritisches Korrektiv in seine Überlegungen eintragen.[16]

Der zweite Einwand bezieht sich auf das gabetheoretische Grundproblem des Verhältnisses von Freiheit und Verpflichtung in Praktiken des Gebens. Ricœur reformuliert es als Paradoxie zwischen der Generosität des ersten Gebers und der Verpflichtung des Empfängers, die Gabe zu erwidern: »Ein Geschenk durch seine Erwiderung anzuerkennen, heißt das nicht, es als Geschenk zu zerstören? Ist die erste Geste des Gebens großzügig, so zerstört die zweite, die unter dem Zwang zur Gegengabe erfolgte, die Uneigennützigkeit der ersten. Der System-Theoretiker ordnet diesen unter der Hand wieder teuflisch gewordenen Kreis als *double bind* ein.«[17] Dieser *double bind* lässt sich Ricœur zufolge jedoch auflösen, wenn man zwischen der Ebene des Austauschs und der Ebene der Gesten der Individuen unterscheidet, zwischen einer »Gegenseitigkeit [*réciprocité*], die über unseren Köpfen kreist«, und einer »Wechselseitigkeit [*mutualité*], die zwischen uns zirkuliert«[18]. »Réciprocité« soll folglich jegliche Form von Austausch bezeichnen, sei es in Gestalt des

16 Vgl. Ricœur, WdA, 276 f. mit Bezug auf L. Boltanski, *L'amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris 1990.

17 Ricœur, WdA, 286. Hervorhebung im Original. Das aktuell bekannteste Plädoyer für eine strikt einseitige Gabe stammt wohl von Jacques Derrida, vgl. J. Derrida, *Falschgeld. Zeit geben I*, München 1993. Ricœur bezieht sich aber diesbezüglich, soweit ich sehen kann, nirgendwo ausdrücklich auf Derrida.

18 WdA, 288, vgl. auch 320f. Im vor *Wege der Anerkennung* erschienenen Text *Phänomenologie der Anerkennung* ist die »réciprocité« im Unterschied zur »mutua-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Marktes, der Gabe, der Gerechtigkeit oder auch beispielsweise der Vergeltung. Den Begriff der »mutualité« reserviert Ricœur hingegen für diejenige Gestalt des Austausches, die die Gabe darstellt und die dadurch gekennzeichnet ist, dass zwischen den Partnern eine wirkliche Verbindung entsteht. Hier enthält die erste Gabe, die sich dem anderen zuwendet und um seine Antwort bittet, ohne ihrer gewiss sein zu können, ein Element von Generosität. Dieses wird von der antwortenden Gabe aufgegriffen, wodurch etwas von der Dimension der *Agape* erhalten bleibt, die nicht an der Äquivalenz, sondern am Überfluss orientiert ist. So lässt sich die Wechselseitigkeit der Gabe der Anerkennung von der Gegenseitigkeit des ökonomischen Gütertauschs abgrenzen, der eine Zirkularität des Austausches gerade ohne eine Begegnung von Personen darstellt.

Das »Zwischen« der Personen in der Wechselseitigkeit im Unterschied zur reinen Zirkulation von Gütern in der Gegenseitigkeit markiert in Ricœurs Augen zudem eine der Gabe eigentümliche Dialektik zwischen der Wechselseitigkeit der Beziehungen einerseits und der Nichtvertauschbarkeit der Positionen andererseits. Dies hängt mit der Gestalt der Gaben zusammen, die in diesem Kontext gegeben werden: Wie Hénaff betont, stehen diese symbolisch für den Geber selbst. So tritt zur Wechselseitigkeit des Austauschs die Unverwechselbarkeit der Personen hinzu: »Der eine ist nicht der andere; man tauscht Gaben, aber nicht den Platz« (WdA, 324).

Das wesentliche Scharnier in dieser Austauschbeziehung bildet Ricœur zufolge das Empfangen. Es trennt den Kreislauf von Gabe und Gegengabe auf: Die Bewegungen von Gabe–Empfangen und Gegengabe–Empfangen sind nicht aufeinander abbildbar, sie stellen nicht denselben Vorgang in den Varianten A und A‘ dar, ebenso wie die beiden Partner nicht vertauschbar sind. Ricœur kann deshalb die antwortende Gabe auch als eine »zweite erste Gabe«[19] bezeichnen. Ob sich das Risiko der ersten Gabe »gelohnt« hat, ob das Angebot angenommen und die Anerkennung symbolisch erwidert werden wird, entscheidet sich im Empfangen. Damit rückt schließlich die Bedeutung der Dankbarkeit in den Blick, ist sie doch die typische Gestalt, die dieses Moment des Empfangens annimmt: »Die Dank-

---

lité« mit »Reziprozität« übersetzt, sodass sich im Deutschen eine schwankende Begrifflichkeit ergibt.

19 Ricœur, *Phénoménologie de la reconnaissance – Phänomenologie der Anerkennung*, 159.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

barkeit sorgt, indem sie sie auseinandernimmt und wieder zusammenfügt, für die Beziehung zwischen Gabe und Gegengabe. Sie stellt das Paar geben-empfangen auf die eine und das Paar empfangen-erwidern auf die andere Seite. Der Abstand, den sie zwischen die beiden Paare legt, ist im Vergleich zur Äquivalenz des Rechtsverhältnisses, aber auch zu der des Verkaufs ein Abstand der *Ungenauigkeit*« (WdA, 303; Hervorhebg. i. Orig.).

Wie steht diese Gestalt realisierter Anerkennung zum Kampf um Anerkennung? Einerseits, so lautet Ricœurs differenzierende Antwort, ermöglicht der Gabentausch im beschriebenen Sinn eine Erfahrung tatsächlich gelingender Anerkennung. Andererseits können diese Anerkennungserfahrungen nicht mehr sein als »Lichtungen« (WdA, 274) im Kampf um Anerkennung. Denn »die Erfahrung der Gabe ist jenseits ihres symbolischen, indirekten, seltenen, ja Ausnahmecharakters nicht von der Last potentieller Konflikte zu trennen, die mit der produktiven Spannung zwischen Großherzigkeit und Verpflichtung zusammenhängen; diese aus der idealtypischen Analyse resultierenden Aporien bringt die Erfahrung der Gabe in ihre *Koppelung* mit dem Kampf um Anerkennung ein« (WdA, 305 f.; Hervorhebg. i. Orig.).

5. Rezeptionen und Kritiken

Die Rezeptionen von und kritischen Auseinandersetzungen mit Ricœurs gabetheoretischen Überlegungen sind verhalten geblieben. Die Gabe ist bisher auch hier ein »Seitenthema«, das am ehesten in den Rezeptionen der entsprechenden Werke Ricœurs mit in den Blick gerät. So hat im Blick auf *Liebe und Gerechtigkeit* unter anderem Christoph Theobald gefragt, ob Ricœur hier nicht eine zu eindeutige »Aufgabenteilung« zwischen Philosophie und Theologie vornehme, so dass die *Logik der Überfülle* (und, so könnte man ergänzen, die *Ökonomie der Gabe*) rein als religiöses Motiv auftrete. Gibt es, so fragt Theobald, tatsächlich keine *philosophischen* Gestalten dieser Logik der Überfülle?[20] Alain Thomasset, der Theobalds

20 Vgl. C. Theobald, *La règle d'or chez Paul Ricœur. Une interrogation théologique*, in: J. Greisch (éd.), *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris 1995, 139–158.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kritik zunächst zustimmend referiert, macht freilich geltend, dass man im Blick auf Ricœurs Gesamtwerk von einer solchen Ausklammerung der *Logik der Überfülle* aus dem philosophischen Diskurs nicht sprechen könne (er verweist insbesondere auf die Überlegungen zum Zeugnis sowie auf Ricœurs Philosophie des Selbst).[21] Die vorangehende Darstellung hat gezeigt, dass sich Ricœur spätestens mit *Wege der Anerkennung* ganz von dieser »Aufgabenteilung« gelöst hat.

Zu Ricœurs gabetheoretischen Überlegungen in *Wege der Anerkennung* hat sich insbesondere Marcel Hénaff kritisch geäußert. Ihm zufolge schließt Ricœur – wie andere zeitgenössische Philosophen, die über die Gabe nachgedacht haben – zu schnell den zeremoniellen Gabentausch vorstaatlicher Gesellschaften, den Mauss beschrieben hat, mit modernen Formen intersubjektiven Gebens kurz. Bei Mauss handelt es sich jedoch um Praktiken öffentlicher gesellschaftlicher Anerkennung, deren funktionales Äquivalent in modernen Gesellschaften vorrangig z.B. in Formen der Anerkennung als Bürger eines Staates über das Recht zu finden sei. Die Gabe hingegen verliere in der Moderne ihre Funktion als Medium öffentlicher Anerkennung und mutiere zu den uns vertrauten Gestalten von privaten, großzügigen Geschenken unter einander Nahestehenden, solidarischer Hilfeleistung für Notleidende u.ä.[22] Gabetheoretische Entwürfe, die das nicht beachten, machen sich in Hénaffs Augen einer höchst problematischen Vermischung der verschiedenen Funktionen und Register der Gabe schuldig.[23] In Ricœurs Entwurf findet er eine solche Vermischung insbesondere in der Integration der Idee der *Agape* in die Wechselseitigkeit der Gabe. Denn dadurch führe Ricœur durch die Hintertür die Unterstellung wieder ein, Reziprozität sei bis zu einem gewissen Grad immer »egoistisch«, weil sie etwas für sich zurückerwarte, und müsse durch eine Prise Selbstlosigkeit temperiert werden. Dies sei jedoch nur im Kontext der Gabe

21 Vgl. A. Thomasset, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Leuven 1996, 553–563.

22 Vgl. M. Hénaff, *Gift, market, and social justice*, in: R. Gotoh, P. Dumouchel (eds.), *Against Injustice. The New Economics of Amartya Sen*, Cambridge/MA 2009, 112–139; ders., *Gabe der Philosophen*, 71–78.

23 Vgl. M. Hénaff, *Die Gabe der Philosophen. Gegenseitigkeit neu denken*, Bielefeld 2014, insbes. 190–192.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als einem *moralischen* Phänomen eine plausible Annahme. In den *zeremoniellen*, auf Anerkennung zielenden Gabentausch vorstaatlicher Gesellschaften lasse sie sich hingegen nicht sinnvoll eintragen.

Hénaffs Vorwurf, dass bestimmte Teile des Gabediskurses zu pauschal von »der« Gabe handeln, ist zweifellos berechtigt und die Beachtung der jeweiligen historischen, gesellschaftlichen und theoretischen Kontexte notwendig. Folglich kann, soll es eine Gestalt von Gabe geben, die auch im Kontext der Moderne als Medium *interpersonaler Anerkennung* dient, diese nicht einfach an den ethnologischen Forschungen von Mauss abgelesen werden. Eben hier aber setzen die von Hénaff kritisierten Überlegungen Ricœurs ein. Denn die von ihm vorgenommenen Modifikationen haben grundlegend damit zu tun, dass er Gabepraktiken in den Blick nimmt, die nicht mehr in weitgehend kodifizierter Weise zwischen Clans oder Stämmen vollzogen werden, sondern zwischen Einzelnen, die sich im Kontext einer modernen Gesellschaft in einer Weise als Personen verstehen, wie das für vormoderne Kontexte nicht anzunehmen ist. Es ist dieser Blick auf Personen und ihre wechselseitige Anerkennung, der Ricœurs Implementierung der *Agape* in die Reziprozität motiviert. Hier braucht die Initialgabe ein Element der Großzügigkeit, das mit der Anerkennung des anderen weniger eine Verpflichtung als einen Anruf formuliert. Dasselbe gilt für die Auftrennung der Gegenseitigkeit zur Wechselseitigkeit über die Betonung des Empfangens: Die Dankbarkeit des Empfangenden zeigt, dass er die Gabe als Anerkennungsgeste verstanden hat und mit seiner Gegengabe seinerseits anerkennend auf diesen Anruf antwortet, statt einer Verpflichtung nachzukommen, deren Vernachlässigung ihm soziale Sanktionen eintragen würde. Das macht Ricœurs Entwurf nicht zuletzt auch für theologische Rezeptionen ausgesprochen interessant.[24]

Die zögerliche Rezeption von Ricœurs Überlegungen könnte auch damit zusammenhängen, dass der Gabediskurs aktuell weitgehend von einer Dichotomie zwischen philosophischen und sozialwissenschaftlichen Zugängen geprägt ist – einer Dichotomie, der sich Ricœurs Überlegungen entziehen. Auch die möglichen Verbindungslinien zwischen den Gabe- und den Anerkennungsdiskursen sind über Hénaffs und Ricœurs Überlegungen hinaus bisher wenig weiterverfolgt worden. Die Versuche, die es dazu gibt, zeigen, dass hier

24 Vgl. Hoffmann, *Skizzen*.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ein sorgfältiges Vorgehen notwendig ist, weil wegen der sehr unterschiedlichen theoretischen Hintergründe Missverständnisse nahe liegen.[25]

25 Vgl. neben der dargestellten Kritik Hénaffs an Ricœur die Diskussion zwischen Honneth und Hénaff in einem Themenheft der Zeitschrift *WestEnd 7* (2010): M. Hénaff, *Die Welt des Handels, die Welt der Gabe. Wahrheit und Anerkennung* (81–90); A. Honneth, *Vom Gabentausch zur sozialen Anerkennung. Unstimmigkeiten in der Sozialtheorie von Marcel Hénaff* (99–110).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Christian Rößner

Anders

Zu Ricœurs Levinas-Lektüre

1. Ricœurs Kommentar zu Levinas' »neuer Art zu philosophieren« (1841) | 2. Das Sagen und das Gesagte oder: Der Ontologie durch »Widerruf« und »Verrat« entkommen? (1846) | 3. Kritik ethischer »Rhetorik« (1850) | 4. Phänomenologie des Ethischen in subjektivitätstheoretischer Revision: Der Begriff der Stellvertretung (*substitution*) (1853)

Was ausgesagt ist, ist nicht alles.
Das Ungesagte erst macht das Gesagte zum Wort…[1]

Das Sagen, in dem das sprechende Subjekt sich dem Anderen aussetzt, beschränkt sich nicht auf die Objektivierung des zur Sprache gebrachten Themas. Was ist nur dem Subjekt zugestoßen, daß es seine Gedanken äußert oder daß es sich in seinem Sagen aussetzt?!

Gewiß kann ich auch den bezeugten Sinn *als Gesagtes zur Sprache bringen. Doch als außer-ordentliches Wort, das einzige, das sein Sagen weder erstickt noch in sich aufsaugt, aber auch nicht bloßes Wort bleiben kann. Umstürzendes semantisches Ereignis* [...].[2]

1. Ricœurs Kommentar zu Levinas' »neuer Art zu philosophieren«

Anders. Mit diesem »schlichte[n] Adverb«,[3] das alleinstehend als reine Differenzanzeige die Frage nach dem Wovon der absetzenden

1 H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, 2, Tübingen [2]1993, 504.

2 E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br., München 1992, 188 u. 331 [=JS].

3 B. Liebsch, *Anders (als) anders – ein Adverb auf Irrwegen? Zum Verhältnis zwischen Emmanuel Levinas und Paul Ricœur*, in: P. Ricœur, *Anders. Eine Lektüre von ›Jenseits des Seins und anders als Sein geschieht‹ von Emmanuel Levinas*, Wien, Berlin 2015 [=AL], 59–110, hier: 59.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Unterscheidung unmittelbar zu provozieren scheint, ist die kritische Auseinandersetzung überschrieben, die Paul Ricœur dem zweitem Hauptwerk von Emmanuel Levinas angedeihen läßt.[4] Nachdem *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* 1974 als 54. Band der *Phaenomenologica*-Reihe bei Nijhoff publiziert worden war,[5] erschien Ricœurs Relektüre in Form einer kleinen Monographie wohl erst 1997 in den Presses Universitaires de France.[6] Die Schrift wurde in

4 Nähe und Ferne zwischen Ricœur und Levinas werden besonders anschaulich in einem ihrer Gespräche, das wiedergegeben ist in: N. Hansson, A. Grynberg (éd.), *Emmanuel Levinas. Philosophe et Pédagogue*, Paris 1998, 13–28; vgl. auch die kritische Würdigung Ricœurs durch Levinas in: M. de Saint-Cheron, *Entretiens avec Emmanuel Levinas 1983–1994*, Paris ^{2}2010, 35 ff., sowie Ricœurs Nachruf auf Levinas *In memoriam Emmanuel Levinas*, in: *Revue de sciences religieuses 70* (1996), 179–182; von einem »eleganten Dissens« spricht S. S. Douek, *Paul Ricœur e Emmanuel Levinas: um elegante desacordo*, São Paulo 2011; vgl. auch C. O. Schrag, *La récupération du sujet phénoménologique. En dialogue avec Derrida, Ricœur et Levinas*, in: *Analecta Husserliana 50* (1997), 183–192; R. Calin, *Le soi et le sens. Soi éthique et soi poétique chez Ricœur et Levinas*, in: *Journal of Jewish Thought and Philosophy 14* (2006), 17–35; N. Monseu, *Injonction de l'homme responsable et attestation de l'homme capable: Levinas et Ricœur*, in: P. Fontaine, A. Simhon (éd.), *Emmanuel Levinas. Phénoménologie, éthique, esthétique et herméneutique*, Argenteuil 2007, 111–122; K. E. Kirby, *The Hero and Asymmetrical Obligation: Levinas and Ricœur in Dialogue*, in: *International Philosophical Quarterly 50* (2010), 157–166; M. de Saint-Cheron, *Du juste au saint. Ricœur, Rosenzweig et Levinas*, Paris 2013; vgl. weiterführend B. Liebsch, *Die Frage nach dem Anderen zwischen Ethik und Politik der Differenz: eine vorläufige Bilanz. Kant, Ricœur und Levinas im Horizont sozialontologischen Denkens*, in: *Phänomenologische Forschungen II* (2005), 193–219; B. Liebsch, *Das leibliche Selbst und der Widerstand des Anderen. Paul Ricœur mit Blick auf Maine de Biran und Emmanuel Levinas*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 58* (2011), 471–493; B. Liebsch, *Die (gebrochenen) Versprechen der Moderne und die Zukunft der Geschichte. Zur Geschichtsphilosophie Ricœurs – mit Blick auf Kant, Levinas und Derrida*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 38* (2013), 299–320.

5 E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974.

6 P. Ricœur, *Autrement. Lecture d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence *d'Emmanuel Levinas*, Paris ^{2}2006; zum Datum der französischen Erstpublikation ist im Impressum der Ausgabe verwirrenderweise vermerkt: »Dépôt légal – 1re édition: 1977, octobre […] © Presses Universitaires de France, 1997«; das frühere Datum ließe sich im Sinne einer relativ raschen Reaktion auf das Erscheinen von *Autrement qu'être* plausibilisieren; allerdings verweist etwa A. Peperzak, *Ricœur and Philosophy: Ricœur as Teacher, Reader, Writer*, in: S. Davidson (ed.), *Ricœur Across the Disciplines*, New York, London 2010, 12–29, hier: 24, darauf, daß Ricœur erst nach vielen Jahren schriftlich auf Levinas' Denken reagiert

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine Reihe von Sprachen übersetzt und in der deutschen Fassung von Marco Gutjahr 2015 mit einem Nachwort von Burkhard Liebsch im Wiener Verlag Turia + Kant veröffentlicht.[7]

Der Text ist in zwei Teile gegliedert, deren erster den Titel »Anders als ...: Das Sagen und das Gesagte«[8] trägt; der zweite heißt »Anders gesagt: Der Dritte und die Gerechtigkeit« (AL, 27–49) und widmet sich in drei Unterkapiteln Schlüsselbegriffen des späten Levinas wie »Nähe, Verantwortung, Stellvertretung« (AL, 29–35), um abschließend die Frage nach einer »Wiederholung der Ontologie« (AL, 45–49) zu diskutieren. Ricœurs Lektüre ist hermeneutisch geleitet von dem gleich im ersten Satz offen erklärten »Wunsch, Levinas getreu seiner größten Schwierigkeit zu verstehen« (AL, 9).

Diese Schwierigkeit[9] resultiert aus »der neuen Art zu philosophieren« (AL, 9), die Levinas ins Werk gesetzt und zu einer Sprache gebracht hat, auf deren prinzipielle performative Paradoxalität bereits Jacques Derrida[10] in seiner einflußreichen Lektüre des ersten Levinas'schen Hauptwerkes *Totalité et Infini* (1961) aufmerksam zu machen verstand – und derer sich auch Levinas selbst in *Autrement qu'être* sehr wohl bewußt zeigt.[11] Ricœur rekapituliert die bleibende Verhaftung eines unendlichen ethischen Sagens in den ontologi-

---

habe: »Ricœur waited many years before writing on Levinas's work, although he was very much intrigued by it.«

7 Siehe oben, Anm. 3.

8 Ricœur, AL, 7–24; zur Schreibweise (mit Kapitälchen) vgl. die »Anmerkungen des Übersetzers«, in: Ricœur, AL, 53.

9 Zu Levinas' »radikale[r] Schwierigkeit […], von der Anderheit des Anderen auf ganz neue Weise Rechenschaft abzulegen«, vgl. Liebsch, *Anders (als) anders*, 70.

10 J. Derrida, *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas*, in: *L'écriture et la différence*, Paris 1967, 117–228, hier: 224: »En faisant du rapport à l'infiniment autre l'origine du langage, du sens et de la différence, sans rapport au même, Levinas se résout donc à trahir son intention dans son discours philosophique«; vgl. auch J.-L. Chrétien, *La dette et l'élection*, in: C. Chalier, M. Abensour (éd.), *Emmanuel Levinas*, Paris 1991, 262–274, hier: 273.

11 Vgl. nur Levinas, JS, 339 f.: »Selbst die Ausführungen, die wir in diesem Augenblick über die Bedeutung, über die Dia-chronie und über die Transzendenz der Annäherung jenseits des Seins machen – Ausführungen, die den Anspruch erheben, Philosophie zu sein – sind Thematisierung, Synchronisierung von Begriffen, Rückgriff auf die systematische Sprache, beständiger Gebrauch des Verbs *sein*, das alle angeblich jenseits des Seins oder über das Sein hinaus gedachte Bedeutung in den Schoß des Seins zurückführt. Aber fallen wir auf diese Erschleichung [*subreption*] herein? Einwände dagegen sind leicht zu finden; es sind die, die seit dem Entstehen der Philosophie dem Skeptizismus zur

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen Kategorien des definitiv begrifflich Gesagten als »die Schwierigkeit, für die störende Ausnahme die Ordnung des Seins zu finden, die Sprache, die ihr angemessen ist, ihre *eigene* Sprache, das *Gesagte* ihres *Sagens*« (AL, 9).

Die Beobachtung, daß Levinas in seinem verzweifelten, schmerzhaft um einen niemals adäquaten Ausdruck ringenden Versuch,[12] ein jeglicher Intentionalität und jeglicher »*Thematisierung*« (AL, 11) entzogenes Nicht-Identisches, das diskursiv nicht dingfest zu machen, nicht in thetischer Position feststellbar ist, gleichwohl zum thematischen Gegenstand eines philosophischen Diskurses werden zu lassen, in einem gewissen Sinn immer dasselbe, doch dieses unvermeidliche Selbe immer wieder neu, immer wieder anders sagt,[13] wird von Ricœur in einer Vorbemerkung eigens festgehalten und zum Ausgangspunkt der weiteren Erörterung der von Levinas praktizierten Dialektik[14] eines ent- und widersagenden Sagens genom-

---

Last gelegt werden. Wie steht es um unsere Rede […]? Unsere Rede bleibt […] ontologische Rede, so als ordnete und beherrschte das Seinsverstehen jeden Gedanken und das Denken überhaupt. Wird nicht im bloßen Formulieren von Aussagen die Universalität des Thematisierten, das heißt des Seins, bestätigt, und wird sie es nicht sogar durch das Projekt des hier geführten Diskurses, der diese Universalität in Zweifel zu ziehen wagt? Bleibt dieser Diskurs dann noch kohärente und philosophische Rede? Das sind altbekannte Einwände!« Vgl. dazu Ricœur, *Anders*, 41 ff.

12 Der Andere verliert sein Gesicht, indem er sichtbar (gemacht) wird: »Alle Beschreibungen des Gesichtes […] bleiben Beschreibungen des Nicht-Thematisierbaren, des Anarchischen und führen folglich zu keinerlei theo-logischer These. Die Sprache kann dennoch davon sprechen, und sei es um den Preis des Mißbrauchs; sie bestätigt so, daß es dem Anarchischen unmöglich ist, sich in herrscherlicher Gewalt zu konstituieren, was eben die Un-Bedingung und Un-Bedingtheit des Anarchischen impliziert. Doch ist der Zugriff der Sprache auf das Anarchische nicht eine Herrschaft – sonst wäre die Anarchie immer noch der *Arché* des Bewußtseins untergeordnet. Dieser Zugriff ist ein Ringen um den Ausdruck und der Schmerz, den er kostet« (Levinas, JS, 258).

13 Derrida, *Violence et métaphysique*, 124 findet für diesen intermittierenden Rhythmus das Bild einer unablässigen Brandung der immerneuen, immergleichen Welle auf das immergleiche Ufer: »l'insistance infinie des eaux contre une plage: retour et répétition, toujours, de la même vague contre la même rive, où pourtant chaque fois se résumant, tout infiniment se renouvelle et s'enrichit«.

14 Vgl. Levinas, JS, 281: »Die Philosophie, die sich ins *Gesagte* einschreibt, verwandelt das Sich-vom-Sein-Lösen und seine Bedeutung ins *sein* und bringt – gewiß, indem sie die Sprache mißbraucht – das zum Ausdruck, dem sie als Dienerin untersteht, über das sie sich jedoch zur Herrin aufschwingt, indem sie

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

men: in *Autrement qu'être* gibt es »keinerlei sichtbares Fortschreiten in der Argumentation«.[15]

Insofern das »Anders-als-gesagt des Sagens« (AL, 10) bei Levinas aber als ethisch bedeutender Ausdruck einer »Apologie«[16] der Subjektivität nicht schlechterdings zum Schweigen einer mystischen Sigetik gebracht werden kann, wie sie der prominente Schlusssatz 7 von Wittgensteins *Logisch-Philosophischer Abhandlung* anempfiehlt,[17] sondern sich in einem je neuen »anders gesagt« (AL, 11) ausspricht, welches immer wieder anders Gesagte das es hervorrufende Sagen im doppelten Sinne des Wortes »verraten«[18] muß und kann,

---

es zum Ausdruck bringt, um dann seine Ansprüche in einem neuen *Gesagten* zurückzunehmen«.

15 Ricœur, AL, 10; zum »wiederholenden Charakter der Gesamtheit des Werkes« vgl. auch ebd., 33.

16 Vgl. dazu C. Rößner, *Anders als Sein und Zeit. Zur phänomenologischen Genealogie moralischer Subjektivität nach Emmanuel Levinas*, Nordhausen 2012, 107.

17 Vgl. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 7, in: *Werkausgabe*, 1, Frankfurt/M. 1984, 85; mit B. Plant, *Wittgenstein and Levinas. Ethical and Religious Thought*, London, New York 2005, 122 f. läßt sich fragen, ob Levinas womöglich das unmögliche »Buch über Ethik« zu schreiben sucht, von dem Wittgenstein in seinem *Vortrag über Ethik* sagt, es würde »mit einem Knall sämtliche anderen Bücher auf der Welt vernichten« (L. Wittgenstein, *Vortrag über Ethik*, Frankfurt/M. 1989, 13; vgl. Rößner, *Anders als Sein und Zeit*, 129); wie Adorno ist es Levinas jedenfalls darum zu tun, »gegen Wittgenstein zu sagen, was nicht sich sagen läßt« (T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, 6, Frankfurt/M. 2003, 21); vgl. dazu C. Rößner, *Ultima Utopia – oder: Das Absolute jenseits der Totalität. Negative Dialektik bei Levinas und Adorno*, in: S. Hüsch, I. Koch, P. Thomas (Hg.), *Negative Erkenntnis*, Tübingen 2020, 325–341.

18 Vgl. Levinas, JS, 32 f.: »*Anders-als-sein*, nach dem hier von Anfang an geforscht wird und das, sobald es für uns zum Ausdruck kommt, sich auch schon verraten findet im Gesagten, das über das Sagen herrscht, von dem es zur Sprache gebracht wird. Darin stellt sich ein methodisches Problem. Es bleibt nämlich zu fragen, ob das Vor-[U]rsprüngliche des Sagens (ob das Anarchische, das Nicht-Ursprüngliche, wie wir es nennen) dazu gebracht werden kann, sich zu verraten, indem es sich in einem Thema zeigt (ob eine An-archäologie möglich ist) – und ob dieser Verrat sich rückgängig machen läßt; ob man zugleich wissen kann und das *Gewußte* von den Zeichen befreien, die die Thematisierung ihm einprägt, indem sie es der Ontologie unterordnet. Verrat, der der Preis dafür ist, daß alles sich zeigt, selbst das Unsagbare; er ermöglicht die Indiskretion gegen das Unsagbare, die wahrscheinlich die eigentliche Aufgabe der Philosophie ist«; vgl. ebd., 332 f.: »Unvermeidliche Thematisierung also, auf daß die Bedeutung selbst sich zeige, Sophismus aber, in dem die Philosophie beginnt, Verrat aber, den der Philosoph aufgerufen ist zu reduzieren. Reduktion, die immer versucht

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vermag Ricœur gleichwohl »ein Fortschreiten im Inneren« (AL, 11 f.) von Levinas' Denken zu konstatieren und diese – vom Auftritt des Dritten (als des Anderen des Anderen) initiierte[19] – Bewegung als »die Herausbildung des Diskurses der Ontologie ausgehend vom ethischen Diskurs« (AL, 11) zu präzisieren.[20]

2. Das Sagen und das Gesagte oder: Der Ontologie durch »Widerruf« und »Verrat« entkommen?

Präsentiert sind damit zugleich »die zwei Protagonisten des für die Aussage des Buches [*Autrement qu'être*] konstitutiven Dramas […]:

---

werden muß aufgrund der Spur an Aufrichtigkeit, die die Worte selbst an sich tragen und die sie vom Sagen, dem Zeugnis, her haben, selbst wenn das Gesagte das Sagen in der Korrelation, die sich zwischen dem Sagen und dem Gesagten ergibt, verstellt. Verstellung, die das Sagen immer zurückzunehmen versucht – worin gerade seine Wahrhaftigkeit besteht. In dem Spiel, das über die kulturelle Tastatur der Sprache erfolgt, bedeutet die Aufrichtigkeit oder das Zeugnis durch die wesentliche Ambiguität jedes Gesagten, in dem innerhalb der dem Anderen mitgeteilten Information zugleich das Zeichen bedeutet, das ihm von diesem *Zeichen*geben gegeben wird«; vgl. auch ebd., 386 f.; vgl. dazu Ricœur, AL, 16; ebd., 49; vgl. Rößner, *Anders als Sein und Zeit*, 121 ff.

19 Zu dem Ricœur »irritierende[n] Einbrechen des Themas des Dritten und der Gerechtigkeit« vgl. AL, 29; vgl. auch ebd., 36–44; Rößner, *Anders als Sein und Zeit*, 115–127.

20 Rößner, *Anders als Sein und Zeit*, 15 u. 119 faßt diese »latente Entstehung der *Frage* in der Verantwortung […], die latente Entstehung des Wissens aus der Nähe« (Levinas, JS, 342; vgl. dazu Ricœur, *Anders*, 42 f.) als »die Geburt der Gerechtigkeit aus dem Geist der Güte«. Während Ricœur (AL, 43) es nicht versteht, sich »zwischen zwei Lektüren zu entscheiden: Auf der einen Seite der Vorschlag eines Sprungs vom Nächsten zum Fernen, vom Antlitz, das nicht gegenüber der Gerechtigkeit erscheint, die den Antlitzen ›Sichtbarkeit‹ (Levinas, JS, 343) verleiht… Auf der anderen Seite die Heraufbeschwörung einer ›latenten Entstehung‹«, und in der Folge Levinas' Rede von einer *naissance latente* mit Subreptionsverdacht belegt, hält L. Tengelyi, *Gesetzesanspruch und wilde Verantwortung*, in: B. Liebsch (Hg.), *Hermeneutik des Selbst – im Zeichen des Anderen. Zur Philosophie Paul Ricœurs*, Freiburg i. Br., München 1999, 260–272, hier: 264 diese beiden Ricœur'schen Lesarten für »eine falsche Alternative« und plädiert dagegen dafür, »den Übergang von der Verantwortung zur Gerechtigkeit oder zum Gesetz durch ein Modell der *Alternanz* zu beleuchten«.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das *Sagen* und das *Gesagte*«,[21] in deren »Dialektik« Ricœur die gängige und der sprachanalytischen Philosophie vertraute »Gegenüberstellung einer Semantik der Aussage und einer Pragmatik der Äußerung« (AL, 14 f.) wiedererkennt, deren »Korrelation« jedoch laut Levinas »lediglich der Semiologie der Aussage einen Anhang, einen Auswuchs« (AL, 14, 17) hinzufügt, welcher in letzter Konsequenz aber wiederum »die Anderheit [*l'altérité*] annuliert« oder »neutralisiert« (AL, 15 f.), d. h. »das Anders des Sagens zugunsten des Gesagten annulliert« (AL, 13). So bliebe die »Apophantik […] für eine um das Sein zentrierte Philosophie geeignet« und so »würde die Identität unter der, in der, durch die Differenz arbeiten. Die Prädikation bleibt in diesem Sinne eine Funktion, die die Identität gegenüber der Differenz maßgebend sein lässt« (AL, 14 f.).

Wenn Levinas »unter dem Titel des *Thematischen*« sämtliche »Variationen des *Andersseins*« versammelt, die je nur Varianten ein und desselben ontologischen »Verrat[s] des *Anders-als-seins*« (AL, 15 f.) artikulieren[22], so stellt sich für den »vom Autor von *Autrement qu'être* vorgelegten Diskurs […]« (AL, 16) das Problem von selbst, das Ricœur anspricht als »die Schwierigkeit, sich seinerseits selbst zu thematisieren und zwar an seinem eigenen Ausnahme-Ort, nämlich dem Ort im Diskurs der Ethik der Annäherung, der Nähe, der Verantwortung, der Stellvertretung«.[23] Der damit von Ricœur präzise angezeigten performativen Paradoxie, daß Levinas nämlich das nicht-thematisierbare Ethische des *Anders-als-sein* qua *Anders-als-*

21 AL, 12 f.; vgl. dazu Levinas, JS, 93 ff.; vgl. auch B. Waldenfels, *Sagen und Gesagtes*, in: *Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II*, Frankfurt/M. 2005, 208–223; M. Pfeifer, *Das Sagen als autonome Sinnordnung*, in: *Die Frage nach dem Subjekt. Levinas' Philosophie als Ausdrucksform nachmetaphysischen Denkens*, Würzburg 2009, 138–193.

22 Zum »Verrat des Sagens in einer Andersartigkeit, die nicht den Anforderungen des Anders-als-sein entspricht«, vgl. Ricœur, AL, 22; Liebsch, *Anders (als) anders*, 98 f.; 108.

23 Ricœur, AL, 16; Liebsch, *Anders (als) anders*, 83 f. formuliert diese Frage(n) unter Bezug auf Blanchot: »Spricht Levinas im Rekurs auf das Gute nicht immer noch die Sprache eben der Ontologie, die er definitiv hinter sich zu lassen behauptete? Muss eine angeblich mit jeglicher Ontologie brechende Ethik, welche einen geradezu ›wahnsinnigen‹ Exzess des Guten über jedwede konkrete Verantwortung oder Gerechtigkeit hinaus zur Geltung bringt, die überhaupt erst von uns Menschen einzurichten und zu garantieren wäre und insofern uns zur Disposition stehen müsste, nicht an ihrem eigenen Übermaß irre werden?«

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gesagt im unvermeidlich ontologischen Diskurs des Gesagten nicht anders thematisieren kann als durch einen unablässigen »Verrat des Verrates«,[24] begegnet letzterer mit einer spezifischen, »nicht husserlschen«[25] Form der phänomenologischen Reduktion:[26] »Reduktion, die also ein unablässiger Widerruf des Gesagten ist, zum Sagen hin, das durch das Gesagte, dessen Worte durch undefinierte Worte definiert werden, sich stets verraten sieht; Bewegung, die vom Gesagten zum Widerrufenen läuft, worin der Sinn sich zeigt, bedroht ist und sich zeigt – Schiffahrt, bei der das Element, welches das Schiff trägt, zugleich das Schiff überschwemmt und zu verschlingen droht. Vielleicht ist die Philosophie nichts anderes als diese Steigerung der Sprache« (JS, 386 f.).

Die damit einhergehende »Arbeit des Widerrufens« (AL, 17), die Levinas' Text gegen den eigenen Strich wendet und seine Begrifflichkeiten als Begriffe buchstäblich durchkreuzt,[27] zwischen Anführungszeichen versetzt, die die Spur des Sagens markieren,[28] läßt sich auch zeittheoretisch akzentuieren: »Die An-archie des ethischen *Sagens* entzieht sich der *arche*, der Archie der Äußerung, die auf einen bloßen Auswuchs des apophantischen Gesagten reduziert ist« (AL, 17 f.). Levinas' Plädoyer »für eine *Dia-chronie* ohne wiedereinholende *Syn-chronie*« verweigert sich einer von Ricœur selbst favorisierten »Phänomenologie des Gedächtnisses, der Geschichte und der Erzählung« (AL, 18). Letztere verbleiben sämtlich im Bereich des intentional »Thematisierbaren« (AL, 19) und reichen damit nicht an

24 AL, 16; dem entspricht die »Reduktion [...] der Reduktion des Sagens auf die aktive Form des Gesagten« (ebd., 23).

25 AL, 14; vgl. ebd., 15: »die ethische Reduktion des apophantischen Gesagten«.

26 Vgl. Levinas, JS, 129: »Auf dieses *Diesseits* gilt es zurückzugehen, von der Spur aus, die das *Gesagte*, in dem alles sich zeigt, von ihm behält. Der Rückgang auf das Sagen ist die *phänomenologische Reduktion*, in der das Unbeschreibbare beschreibbar wird.« Vgl. dazu Rößner, *Anders als Sein und Zeit*, 116 ff.

27 Vgl. R. Funk, *Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Levinas. Zur Frage einer neuen philosophischen Rede von Gott*, Freiburg i. Br., München 1989, 173 f.

28 Vgl. Rößner, *Anders als Sein und Zeit*, 123; vgl. Ricœur, AL, 24: »wenn man tatsächlich niemals mit dem Anderssein zu einem Ende gekommen ist, so lässt sich ein Echo des Sagens im Gesagten allein in den Rissen der Festigkeit der verbergenden Korrelationen vernehmen – ein Versprechen der Möglichkeit, vom Gesagten zum Sagen zurückzugehen«; vgl. Liebsch, *Anders (als) anders*, 107.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die »transzendente Diachronie«:[29] »Es ist Levinas nicht in den Sinn gekommen, dass das Gedächtnis als Anerkennung der zeitlichen Distanz interpretiert werden kann, die in der Vorstellung uneinholbar ist« (AL, 19). Ricœurs Lesart von *Autrement qu'être* beschwört damit die Frage herauf, ob und wie es möglich sein kann, »das Vor-Ursprüngliche des Diskurses mit dem Sagen zusammenfallen zu lassen, mit der Gleichzeitigkeit der *Annäherung* des Nächsten«.[30] Es ist diese Frage, »die die Ethik eröffnet« (AL, 21) und die Ricœur als Leitfaden der Levinas-Lektüre dient.

Der von Levinas konzipierten »Ethik ohne Ontologie«[31] entspricht einzig ein »Sagen vor allem Gesagten« (JS, 107). Eine solche Ethik spricht, worüber sie weder sprechen noch schweigen kann: »Nicht Mitteilung eines Gesagten, das sogleich das Sagen zudecken und ausschalten oder aufsaugen würde, sondern Sagen, das seine Offenheit offenhält, ohne Entschuldigung, ohne Ausflucht oder Alibi, sich ausliefernd, ohne irgendetwas Gesagtes zu sagen. Sagen, das nichts anderes sagt als ebendas Sagen, ohne es zu thematisieren, vielmehr indem es das Sagen immer noch weiter aussetzt: […] präreflexive Iteration im Sagen ebendieses Sagens […] als Unfähigkeit zu schweigen, als Skandal der Aufrichtigkeit […]: Aufrichtigkeit, die die Entfremdung aufhebt, welche das Sagen im Gesagten erleidet […]. Kein Gesagtes erreicht die Aufrichtigkeit des Sagens, ist der Wahrhaftigkeit vor dem Wahren, der Wahrhaftigkeit der Annäherung, der Nähe jenseits der Anwesenheit und der Gegenwart angemessen. Die Aufrichtigkeit wäre also Sagen ohne Gesagtes« (JS, 313 ff.). Das Ethische hat keine eigene Sprache,[32] sondern ver-spricht[33] sich in

29 Levinas, JS, 38; Ricœur, AL, 19.

30 Ricœur, AL, 21; vgl. auch ebd., 29.

31 AL, 29; erst mit der Figur des Dritten kommt es bei Levinas zu einem harmonisierenden Ausgleich der ethischen Asymmetrie (zu dieser »Subversion der Subversion« vgl. ebd., 40) und damit auch zu einer Rehabilitierung der Ontologie: »es gibt bei Levinas eine Quasi-Ontologie, die man post-ethisch nennen kann« (ebd., 45); vgl. dazu auch Rößner, *Anders als Sein und Zeit*, 117 f.

32 Dazu, »dass die von der Ontologie abgekoppelte Ethik ohne eine direkte, eigene, angemessene Sprache ist«, vgl. Ricœur, AL; 34.

33 Vgl. B. Klun, *Das Gute vor dem Sein. Levinas versus Heidegger*, Frankfurt/M. 2000, 311 f.: »Das Gesagte kann nie dem Sagen entsprechen. Deshalb muß es sich notwendig versprechen. […] Zugleich bedeutet die Sprache aber auch ein Versprechen im Sinne der Verheißung. Die Sprache verspricht mehr, als gesagt werden kann.«

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einer »Steigerung der Sprache« (JS, 387), die aus der »Reduktion vom Gesagten auf das Sagen«[34] resultiert.[35] Die »zwanghafte[…] Verwendung der Trope der Hyperbel« ist bei Levinas, von dessen – neuerdings? – erhobenen emphatischen Ton, »den man deklaratorisch nennen kann, um nicht zu sagen kerygmatisch« (AL, 29), Ricœur sich irritiert zeigt, keine Figur der Rhetorik, sondern Methode phänomenologischer Reduktion.[36]

3. Kritik ethischer »Rhetorik«

Bis zu einem gewissen Grad rhetorisch ist darum Ricœurs Frage: »Warum diese Steigerung zu den Extremen: Besessenheit, Verletzung, Trauma? Warum diese Überbietung des Pathischen im Pathetischen und Pathologischen?« (AL, 31) Ricœur sieht in dieser von Levinas praktizierten »Steigerung zu den Extremen«, in dieser »Redundanz in der Verneinung« (AL, 30 f.), die »gemäß der Spitze der Maßlosigkeit dieser ganzen gewaltsamen Tropologie« (AL, 45)

34 Levinas, JS, 109; vgl. Ricœur, AL, 24.

35 Vgl. E. Levinas, *Questions et réponses*, in: *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris ^{2}1992, 128–157, hier: 141: »L'éthique est comme la réduction de certains langages.«

36 Vgl. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 388 f.: »Il me paraît que l'effet de rupture attaché à cette pensée de l'altérité ab-solue procède d'un usage de l'*hyperbole*, digne du doute hyperbolique cartésien et diamétralement opposé à l'hyperbole par laquelle nous avons carctérisé plus haut la réduction au propre chez Husserl. Par hyperbole, il faut le souligner avec force, il ne faut pas entendre une figure de style, un trope littéraire, mais la pratique systématique de l'*excès* dans l'argumentation philosophique. L'hyperbole apparaît à ce titre comme la stratégie appropriée à la production de l'effet de rupture attaché à l'idée d'extériorité au sens d'altérité ab-solue.« Vgl. Levinas, *Questions et réponses*, 142: »Je traite […] de l'emphase comme d'un procédé. Je pense y retrouver la *via eminentiae*. […] L'emphase, cela signifie à la fois une figure de rhétorique, un excès de l'expression, une manière de s'exagérer et une manière de se montrer. Le mot est très bon, comme le mot ›hyperbole‹: il y a des hyperboles où les notions se transmuent. Décrire cette mutation, c'est aussi faire de la phénoménologie. L'exaspération comme méthode de philosophie!« Zu Levinas' hyperbolischem Sprechen vgl. auch T. Wiemer, *Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Levinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs*, Freiburg i. Br., München 1988, 209 ff.; E. Weber, *Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Levinas'* Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Wien 1990, 74 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

recht eigentlich »schockieren« müßte, in diesem »Crescendo« (AL, 33 f.) zu einem sprachlichen »Extremismus« (AL, 32), ja »*verbalem Terrorismus*« (AL, 36) das unermeßliche »Paradoxon[…]«[37] einer *coincidentia oppositorum* impliziert, in der einzig »der Rückgriff auf ein noch extremeres Vokabular, das der Verfolgung, der Geiselnahme«[38] das Ethische in seiner Exzessivität zu evozieren erlaubt: »Das Unethische spricht das Ethische aufgrund ihrer [seiner] alleinigen Wertigkeit als Exzess aus.«[39] Hebt eine Ethik, die zur »Kriegsmaschine gegen die Ontologie« (AL, 46) wird und sich nicht anders als in einer hyperbolischen »Tropologie der zugefügten Gewalt« (AL, 35) zu artikulieren vermag, sich also nicht als Ethik auf?[40] Und macht die »Dürftigkeit des Diskurses«, diese »Wüste der Wörter« (AL, 34) *Autrement qu'être* nicht zu einem Buch von besonderer Brutalität?[41]

---

37 AL 33; vgl. Liebsch, *Anders (als) anders*, 102 f.

38 AL, 33; vgl. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 390: »*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* renchérit sur l'hyperbole jusqu'à lui donner un tour paroxystique. […] Le paroxysme de l'hyperbole me paraît tenir à l'hypothèse extrême – scandaleuse même – que l'Autre n'est plus ici le maître de justice, comme c'était le cas dans *Totalité et Infini*, mais l'offenseur, lequel, en tant qu'offenseur, ne requiert pas moins le geste qui pardonne et qui expie«; zu dieser »suite d'expressions excessives, d'hyperboles« vgl. auch P. Ricœur, *Emmanuel Levinas: penseur du témoignage* [1989], in: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, 81–103, hier: 98: »l'accumulation d'expressions *excessives*, *hyperboliques*, destinées à dérouter la pensée commune, comme s'il fallait courber le bois en sens inverse de toutes les habitudes«.

39 AL, 33; diese Gefahr, daß nämlich Levinas' exzessive Ethik eben durch die hyperbolische Maßlosigkeit ihres rückhaltlosen Anspruchs vom geraden Gegenteil des Ethischen ununterscheidbar wird, wird, wie wiederum Derrida, *Violence et métaphysique*, 158 gesehen hat, einzig durch Gott selbst gebannt: »Dieu seul empêche le monde de Levinas d'être celui de la pire et pure violence, le monde de l'immoralité elle-même«; vgl. dazu C. Rößner, *Der »Grenzgott der Moral«. Eine phänomenologische Relektüre von Immanuel Kants praktischer Metaphysik im Ausgang von Emmanuel Levinas*, Freiburg i. Br., München 2018, 546 f.

40 Ricœurs Einwand scheint letzten Endes auf den Vorwurf hinauszulaufen, daß Levinas als Autor von *Autrement qu'être* eben durch den Andere als Leser adressierenden Schreibakt praktiziert, was der Text dezidiert als »ein Verbrechen« (Levinas, JS, 250) ablehnt: »wollte man dem Anderen einreden, er solle sich für die Anderen opfern, hieße das in der Tat das Menschenopfer propagieren!« (ebd., 282).

41 Vgl. AL, 31: »Man muss die Gewalt ermessen, die so der Sprache des Antlitzes [*visage*] angetan wird«; zu diesem »sprachkritische[n] Skrupel« Ricœurs gegenüber Levinas vgl. Liebsch, *Anders (als) anders*, 87.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Daß bei und von Levinas »nichts über die Verantwortung als Thema *gesagt* wird« und werden kann, führt in Ricœurs Lesart jedenfalls dazu, daß – verantwortungsloserweise – »das Sagen der Verantwortung sich in dieser Steigerung zu den Extremen des Diskurses der Bosheit erschöpft« (AL, 35). Im Ausgang von der prinzipiellen performativen Paradoxie eines Denkens, das immer mehr denkt und sagt, als es konsistent sagen und denken kann,[42] reflektiert Ricœurs kritische Anfrage damit gewissermaßen ganz grundsätzlich den *Gesichtspunkt für Levinas' Wirksamkeit als Schriftsteller*.[43]

Ricœurs »Hypothese«, daß die »Position des Dritten, der Ort, von wo die Gerechtigkeit spricht, […] auch der Ort [ist], von dem aus Levinas spricht, insofern *sein* Sagen sich in ein Gesagtes einschreibt, das das Buch ist, das wir lesen« (AL, 41), läßt sich so fraglos bejahen, wie es fragwürdig bleibt, ob sich daraus auch schon der »Verdacht der ›Erschleichung‹ [*subreption*]« (AL, 43) gegen Levinas ergibt. Hätte Levinas »für sein Bestreben […], eine genetische Phänomenologie der Moral zu liefern«,[44] einen allzu hohen Preis zu bezahlen und, selbst wenn, bestünde er ausgerechnet darin, »dass er den Bereich der Phänomenologie verließe, um in denjenigen

42 Vgl. S. Sandherr, *Die heimliche Geburt des Subjekts. Das Subjekt und sein Werden im Denken Emmanuel Levinas'*, Stuttgart, Berlin, Köln 1998, 73: »Ein gleichsam performativer Widerspruch dieser Philosophie besteht darin, daß sie veröffentlicht ist, sich somit an die Anderen wendet und an sie appelliert, sich als Ich ihrer je eigenen Über-Forderung zu stellen und zu unterstellen«; vgl. R. Lellouche, *Difficile Levinas. Peut-on ne pas être levinassien?*, Paris, Tel Aviv 2006, 126 f.; Rößner, *Anders als Sein und Zeit*, 122–125; *Der »Grenzgott der Moral«*, 479 f.

43 Vgl. dazu O. Marquard, *Der Einzelne. Vorlesungen zur Existenzphilosophie*, hg. v. F. J. Wetz, Stuttgart 2013, 160–180.

44 P. Welsen, *Die Aporien der elementaren Ethik. Paul Ricœurs Einwände gegen Emmanuel Levinas*, in: A. Noor, J. Wohlmuth (Hg.), *»Jüdische« und »christliche« Sprachfigurationen im 20. Jahrhundert*, Paderborn, München, Wien, Zürich 2002, 93–107, hier: 107; den Gedanken einer genetischen Phänomenologie der Moral sucht Rößner, *Anders als Sein und Zeit* zu fassen, indem er Levinas' Denken als eine affirmative Genealogie der moralischen Subjektivität begreift (vgl. ebd., 14); vgl. auch Tengelyi, *Gesetzesanspruch und wilde Verantwortung*, 263: Ricœurs »Einwand schöpft seine Kraft aus dem Rätsel, das die Levinassche Rede von Verfolgung, Besessenheit, Vorladung, Anklage und Trauma unleugbar darstellt. Kommt aber diesem Rätsel nicht eine Deutung […] näher, [die] bei Levinas die Spuren einer ›Genealogie der Moral‹ (wenn auch nicht ganz genau im Sinne Nietzsches, so doch im Sinne einer Lehre von der *nicht-ethischen Herkunft der Ethik*) entdecken will?«

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Psychologie einzutreten, den er im übrigen wenig zu goutieren scheint«[45]?

4. Phänomenologie des Ethischen in subjektivitätstheoretischer Revision: Der Begriff der Stellvertretung (*substitution*)

Gegen Paul Ricœur ist diese Frage mit Jean-Luc Marion zu verneinen. In einer Studie zu Levinas' Begriff der Stellvertretung (*substitution*), der nicht nur für Ricœur gewissermaßen der Gipfel ist, in dem Levinas' Hyperbolik kulminiert, geht auch Marion zunächst von Ricœurs Frage aus, ob Levinas' »befremdliche und schockierende Behauptung«[46] einer extremen Einseitigkeit des Ethischen in ihrer übersteigerten Unverhältnismäßigkeit und rückhaltlosen Irreziprozität nicht eigentlich eine »Perversion der Ethik«[47] impliziere, um jedoch sogleich den Nachweis anzutreten, »daß hier in letzter Konsequenz weder der geringste Widerspruch vorliegt noch ein hyperbolischer Exzeß, sondern eine rein begriffliche, obgleich paradoxale Notwendigkeit«.[48]

---

45 Welsen, *Die Aporien der elementaren Ethik*, 107; wer in Levinas' »Gebrauch hyperbolischer Ausdrücke […] eine nachgerade klassische Immunisierungsstrategie« (ebd., 106) erkennt, die zu Lasten begrifflicher Präzision lediglich dazu diene, »den Ansatz gegen Kritik abzuschirmen« (ebd., 106), verkennt, daß Levinas' Ausweitung der Phänomenologie über die transzendental-idealistische Intentionalitätsanalytik hinaus eben weder einen Rückfall in den Psychologismus impliziert noch ihre theologische Bekehrung intendiert, sondern vielmehr ihre Öffnung auf ereignishafte Phänomene der Intentionalitätsinversion erlaubt und erzwingt.

46 J.-L. Marion, *La substitution et la sollicitude. Comment Levinas reprit Heidegger*, in: D. Cohen-Levinas, B. Clément (éd.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris 2007, 51–72, hier: 52: »Étrange et choquante assertion«.

47 Marion, *La substitution et la sollicitude*, 52: »Car enfin, une telle demande […] ne trahirait-elle pas comme une perversion de l'éthique, devenue machine à condamner les victimes aux lieu et place des bourreaux? Comment cette demande pourrait-elle ne pas contredire finalement la dédicace célèbre d'*Autrement qu'être* […]?«; vgl. Ricœur, *Anders*, 20 u. 49.

48 Marion, *La substitution et la sollicitude*, 52: »Nous tenterons de montrer qu'il ne se trouve ici, en dernière instance, aucune contradiction, ni excès d'hyperbole, mais une nécessité purement conceptuelle, quoique paradoxale«.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Während Ricœur *Autrement qu'être* wohl noch zu sehr als *phänomenologische Ethik* liest, macht Marion – unter Verweis auf Levinas' Selbstverständnis, dem zufolge er sich, allen entsprechenden Zuschreibungen zum Trotz, letzten Endes und in erster Linie nicht, oder zumindest nicht nur, für das interessiere, was man »Ethik« nennt[49] – den Einwand geltend, daß Levinas' *Phänomenologie des Ethischen* als solche eben nicht moralphilosophisch, sondern subjektivitätstheoretisch zu lesen und allein so auch adäquat zu verstehen sei.[50] »Die Stellvertretung (die mich zur ›Geisel‹ macht, was auch immer darunter näherhin zu verstehen sein mag) fällt nicht unter einen ethischen Horizont, weil es ihr noch radikaler darum zu tun ist, das Primat des *Ich* zu bestreiten.«[51] Also »geht es hier nicht um eine Ethik (welche bestimmt, wie das Subjekt zu handeln hätte, um dem Anderen gerecht zu werden), sondern um eine vorgängige, auf andere Weise schwierige Aufgabe – darum, die Subjektivität von jeglicher ontologischen Bestimmung zu befreien (also darum, auszumachen, welche Subjektivität handelt, wenn es darum geht, Gerechtigkeit walten zu lassen)«.[52] In der Folge »muß man auch und gerade dann, wenn man die Ethik als Erste Philosophie einsetzt, anerkennen, daß diese Einsetzung selbst nicht zur Ethik gehört«,[53]

---

49 Vgl. Levinas, JS, 325; ders., *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris 1982, 95 f.; *Le dialogue. Conscience de soi et proximité du prochain*, in: *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris [2]1992, 211–230, hier: 228; *La volonté du ciel et le pouvoir des hommes* [1974], in: *Nouvelles lectures talmudiques*, Paris 1996, 7–42, hier: 34; vgl. Derrida, *Violence et métaphysique*, 164; J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris 1997, 15.

50 Zu solcher Unterscheidung des Ethischen (*l'éthique*) von der Ethik (*l'éthique*) vgl. J. Rolland, *Parcours de l'autrement. Lecture d'Emmanuel Levinas*, Paris 2000, 16–23; Rößner, *Anders als Sein und Zeit*, 116; *Der »Grenzgott der Moral«*, 136.

51 Marion, *La substitution et la sollicitude*, 53: »la substitution (qui me constitue en ›otage‹, terme encore à définir) ne relève pas d'abord d'un horizon éthique, parce qu'elle a pour tâche, plus radicale, de contredire le primat du *je*«.

52 Marion, *La substitution et la sollicitude*, 53: »Il ne s'agit pas déjà encore ici d'éthique (qui détermine comment devrait agir la subjectivité pour rendre justice à autrui), mais d'une tâche préalable, autrement difficile – celle de libérer la subjectivité de toute détermination ontologique (d'identifier quelle subjectivité agit, quand il s'agit de rendre justice).«

53 Marion, *La substitution et la sollicitude*, 53 f.: »Car, même et surtout si l'on instaure l'éthique comme philosophie première, il faut donc reconnaître que cette instauration elle-même ne saurait relever de l'éthique, puisque'elle en bénéficie«; vgl. ebd., 68: »l'otage (et la substitution qui le provoque) ne relève

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Levinas' »Begriff der Stellvertretung hier also in einem *außermoralischen Sinn* verstehen«.[54]

Ist mit Marion also Levinas' »Ethik in einem außermoralischen Sinn zu verstehen«,[55] so ist das *Anders* anders zu verstehen, als es Ricœurs kritische Levinas-Lektüre unternimmt:[56] Ricœur »verwechselt […] das Außergewöhnliche der ethischen Situation mit dem, was der Ethik widerspricht«;[57] sein »Einwand scheint fehlzugehen, da es doch klar ist, daß Levinas auf die traditionelle Sprache der philosophischen Ethik deshalb von vornherein verzichtet, weil er davon überzeugt ist, daß sich *die ethische Situation der Verantwortung nicht im Ausgang von der (traditionellen philosophischen) Ethik verstehen läßt.*[…] Ricœur erwägt nicht einmal die Möglichkeit, sich in der Ethik einer Sprache zu bedienen, die auf die nicht-ethischen Ursprünge der Ethik zurückweist.«[58]

Oder um es abschließend nochmals anders und mit Levinas selbst zu sagen: »Die ethische Sprache, der wir uns bedient haben, entstammt nicht einer besonderen moralischen Erfahrung, die von der bisher verfolgten Beschreibung unabhängig wäre. Die ethische Situation der Verantwortung läßt sich nicht von der Ethik her verstehen. Sie rührt sicher von dem her, was Alphonse de Waelhens nicht-philosophische Erfahrungen genannt hat, die von der Ethik unabhängig sind. […] Die Phänomenologie kann in der Beschreibung der Annäherung den Umschlag von der Thematisierung in die Anarchie

---

pas de l'éthique, mais en établit les conditions de possibilité. La substitution n'appartient pas à l'éthique, mais exerce à son égard une fonction transcendentale: elle la rend possible.«

54 Marion, *La substitution et la sollicitude*, 54: »La substitution doit donc s'entendre ici *au sens extra-moral* d'un radical renversement de l'ontologie par le biais d'une destruction de toute détermination selon l'être de qui se joue dans la subjectivité. Ainsi entendue, l'›éthique‹ (l'élément éthique) ouvre une voie vers une ipséité sans l'être.«

55 Marion, *La substitution et la sollicitude*, 53: »il faut entendre l'éthique elle-même en un sens extra-moral«.

56 Mit besonderem Blick auf *Soi-même comme un autre* zeigt R. A. Cohen, *Ricœur and the lure of self-esteem*, in: *Ethics, Exegesis and Philosophy. Interpretation after Levinas*, Cambridge/MA 2001, 283–325: 284 »how and why Ricœur criticizes Levinas in *Oneself as Another*, and how and why these criticisms miss their mark«.

57 U. Espeel, *Erwachsene Nähe. Stellvertretung nach Emmanuel Levinas. Stellvertretung und Sühne, Ethik und Erzählen*, Würzburg 2011, 80.

58 Tengelyi, *Gesetzesanspruch und wilde Verantwortung*, 263 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verfolgen: Der ethischen Sprache gelingt es, das Paradox auszudrücken, in das sich die Phänomenologie unversehens verstrickt findet, denn das Ethische ist jenseits des Politischen diesem Umschlag gewachsen« (JS, 268).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

René Torkler

Anthropologie der Zerbrechlichkeit

Hannah Arendt und Paul Ricœur über Verzeihen und Versprechen

1. Menschen verstehen (1858) | 1.1 Zerbrechlichkeit (1858) | 1.2 Geboren sein (1862) | 1.3 Anthropologie des Jemand (1866) | 1.4 Unabsehbarkeit und Unwiderruflichkeit (1868) | 2. Verzeihen und Versprechen (1870) | 2.1 Heilmittel menschlicher Angelegenheiten (1870) | 2.2 Neuanfänge des Vertrauens (1875) | 2.3 Der Pakt der Treue (1880) | 3. Fazit (1885)

Nur zwei Jahre trennen die Erscheinung von Arendts *Vita activa* (1958) und Ricœurs *Die Fehlbarkeit des Menschen* (1960) voneinander, und beide entwickeln in diesen frühen Schriften Überlegungen, die man als die *anthropologischen* Anteile ihrer Werke bezeichnen könnte. Wenngleich eine gegenseitige Rezeption zu dieser Zeit kaum belegbar ist und Ricœur sich in seinem Fehlbarkeitsbuch nicht explizit auf Arendt bezieht, formieren sich hier Grundzüge in beider Denken, die gleichzeitig Berührungspunkte zwischen ihren Werken markieren und die Übergänge ankündigen, aus denen Ricœurs spätere Arendt-Rezeption schöpfen wird. Im vorliegenden Beitrag soll diesem Verhältnis nachgegangen werden, wobei in anthropologischer Perspektive vor allem der Befund einer für den Menschen und seine Lebensweise charakteristischen Fragilität in den Mittelpunkt rückt. So gesehen tritt die menschliche Lebensweise tatsächlich für beide besonders im »Fall ihrer Brüchigkeit und ihres Versehrtwerdens wie auf einer Negativfolie deutlich hervor«.[1]

Um dies zu zeigen, wird in einem ersten Teil zunächst Ricœurs Überlegung einer grundlegenden *Disproportionalität* nachgezeichnet (1.1.), wie er sie in seinem Fehlbarkeitsbuch entwickelt und die das zentrale Strukturmerkmal der zerbrechlichen Konstitution des

1 B. Liebsch, *Zerbrechliche Lebensformen. Widerstreit – Differenz – Gewalt*, Berlin 2001, 37.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Menschen darstellt. Schon hier werden sich verschiedene Verbindungen zu Arendts Denken ergeben, da Ricœur sich auch in seiner frühen Schrift auf den bei Arendt wichtigen Topos menschlicher Natalität (1.2.) bezieht. Auch Arendt entwickelt auf Basis ihrer Überlegungen zur Natalität eine Form von Anthropologie, die sich dadurch auszeichnet, den Menschen nicht als ein *Etwas* zu begreifen, sondern als einen *Jemand*, der in der Lage ist, durch sein Handeln Anfänge in der Welt zu setzen (1.3.). Allerdings wird der Mensch auch bei Arendt als *fragiles* Lebewesen verstanden, was zum einen mit der ihm eigentümlichen Bedingtheit zu tun hat und zum anderen mit der Zerbrechlichkeit der Welt als solcher, die für Arendt wesentlich durch menschliches Handeln konstituiert wird und daher auch allen Unwägbarkeiten menschlicher Praxis ausgesetzt bleibt (1.4.).

Da die Diagnose menschlicher Zerbrechlichkeit die Frage wachruft, inwiefern und wie Menschen imstande sind, ihrer grundsätzlich problematischen Konstitution etwas entgegenzusetzen, sollen im zweiten Teil besonders zwei menschliche Vermögen untersucht werden, die hierbei eine zentrale Rolle spielen: Verzeihen und Versprechen. Dabei wird sich zeigen, dass Ricœur auch hier auf Überlegungen aus Arendts *Vita activa* zurückgreift, diese aber an vielen Stellen modifiziert, ergänzt und ausdifferenziert. Um dies klarer herauszuarbeiten, wird zunächst Arendts Auseinandersetzung mit den beiden Fähigkeiten skizziert (2.1.), um dann im Folgenden nachvollziehen zu können, wie Ricœur sowohl ihre Überlegungen zum Verzeihen (2.2.) als auch zum Versprechen (2.3.) aufnehmen und über sie hinausgehen wird.

1. Menschen verstehen

1.1 Zerbrechlichkeit

Dass man in diesem Zusammenhang von Anthropologie mit etwas Vorsicht sprechen muss, liegt daran, dass beide, Arendt und Ricœur, keine Wesensbestimmung des Menschen im Sinne der Philosophischen Anthropologie vorlegen. Arendt kritisiert in *Vita activa* jegliche philosophischen »Versuche, das Wesen des Menschen zu be-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stimmen«,[2] da diese nur allzu leicht auf eine Verdinglichung des Menschen hinauslaufen, die es zu vermeiden gelte. Und auch Ricœur will es ganz explizit ausschließen, den Menschen »als ein Objekt zu behandeln, dessen Platz sich in bezug auf andere Realitäten ausmachen ließe«.[3] Von beiden wird also weniger der Versuch unternommen, den Menschen als ein Etwas zu *bestimmen*, als vielmehr, die Erscheinungsweisen des Menschlichen in ihrer Eigentümlichkeit zu *verstehen*. Und bei dieser Form der Auseinandersetzung mit der *condition humaine* spielt für beide der Begriff der Zerbrechlichkeit eine nicht unwesentliche Rolle.

Ricœur dienen die anthropologischen Überlegungen in *L'homme faillible* als Vorlauf für seine Auseinandersetzung mit dem Bösen. Die frühe Schrift »kreist um das Thema der Fehlbarkeit, d.h. der konstitutionellen Schwäche, die das Böse erst möglich macht« (FM, 8 f.). Dabei knüpft sie zwar an Ricœurs frühe Eidetik des Wollens an, bereitet aber vor allem die *Symbolik des Bösen*[4] vor, mit der zusammen sie Ricœurs *Phänomenologie der Schuld* bildet. Der Mensch wird hier also nicht von seiner eigentlichen *Leistung* oder gar dem durch ihn möglichen *Guten* her charakterisiert, sondern vielmehr durch sein »Elend« (FM, 17 ff.), durch ein für ihn spezifisches *Scheitern*, dessen Möglichkeit es verständlich zu machen gilt.

Für diese »Anthropologie der Fehlbarkeit« (FM, 26) sind nun zwei Vorstellungen leitend, die eng miteinander zusammenhängen: die *Zerbrechlichkeit* des Menschen, die sich als eine grundlegende Form der *Disproportionalität* verstehen lässt. Ricœur geht also aus von der grundlegenden »Idee, dass der Mensch schon in seiner Verfassung zerbrechlich ist, daß er fehlgehen kann« und seine erste Arbeitshypothese dazu ist, dass dies »einen Wesenszug des Menschseins« (FM, 17) darstelle. Diese Diagnose präzisiert er in seiner zweiten Arbeitshypothese dahingehend, »daß der Gesamtcharakter des Menschen in einer gewissen Nicht-Koinzidenz des Menschen mit sich selbst« bestehe; einem menschenspezifischen »Missverhältnis« (ebd.). Diese menschliche »Disproportion« – ein Begriff, der

2 H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München, Zürich 2002, 21 [=VA].

3 P. Ricœur, *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I* [1960], Freiburg i. Br., München 1971, 19 [=FM].

4 P. Ricœur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II* [1960], Freiburg i. Br., München 1971.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Pascal entlehnt wird – geht letztlich darauf zurück, dass der Mensch Endliches und Unendliches in sich vereint, dass er »größer und kleiner ist als er selbst«[5] und daher gewissermaßen niemals mit sich selber eins sein kann: »Der Mensch ist ebensosehr zu unbegrenzter Rationalität, zu Totalität und Glückseligkeit bestimmt, wie er in eine Perspektive gebannt, dem Tod ausgeliefert und an das Begehren geschmiedet ist«, er »ist ebensosehr Diskurs wie Perspektive, Ganzheitsanspruch wie begrenzter Charakter, Liebe wie Begehren« (FM, 20).

So wird verständlich, dass der Mensch aufgrund dieser Konstitution eine extrem »labile ontologische Verfassung aufweist« (FM, 18). Diese menschliche Disproportionalität markiert den Kern einer »Gesamtsicht« auf den Menschen, die auch Nicht- und Vorphilosophisches enthält. Ricœur ist nun der Auffassung, dass das anthropologische Denken von diesem »Vorverständnis des Menschen durch ihn selbst als ›elend‹« ausgehen muss wie von einer »Matrize«, um sich in seiner Reflexion einer angemessenen Auffassung des Menschen anzunähern, ohne sie je vollständig einzuholen (FM, 20 f.). Diese hermeneutische Vorgehensweise wird im Verlauf des Buches an den Ebenen des Erkennens, des Handelns und des Fühlens durchexerziert. Auf einer durchaus platonisch vorgezeichneten Bahn knüpft Ricœurs Anthropologie dabei an die »Idee des *Mittelwesens*« an, das seine Aufgabe darin findet, zwischen Endlichem und Unendlichem zu vermitteln: »Kurz, für den Menschen heißt Vermittler sein soviel wie Vermittlung schaffen« (FM, 19).

Diese Vermittlung wird nun auf den besagten drei Ebenen verfolgt und dabei will Ricœur auf den ersten beiden »ein Stück weit mit Kant [gehen]« (vgl. FM, 101, 63), um auf der letzten gewissermaßen wieder bei Platon anzukommen. Auf der Ebene menschlichen Erkennens identifiziert Ricœur die »Pole Verstand und Sinnlichkeit« (FM, 101), die nach Vermittlung suchen und über das »dunkle« Vermögen der Einbildungskraft zu ihrer Synthese gelangen – auch wenn er einräumt, dass das Vermögen der Einbildungskraft in Kants Werk insgesamt »ein Rätsel« (FM, 63) bleibt. Im Praktischen ist es die Achtung, die – freilich nicht minder dunkel – eine »Synthesis der Person« herstellt, die den Kantischen Dualismus in ethischer Hinsicht überbrücken und so der menschlichen Disproportion zwi-

5 B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M. 1987, 288.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen »Vernunft und Endlichkeit« (FM, 103) entgegenwirken soll. In beiden Fällen lässt sich die Disproportion des Menschen als eine Zerrissenheit zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit deuten; es ist also beide Male ein »Spalt [faille], der die Zerbrechlichkeit des Menschen ausmacht« (FM, 104) und der dessen Fehlbarkeit (*faillibilité*) bedingt.

Im dritten Schritt geht Ricœur am deutlichsten über den Horizont des Kantischen Denkens hinaus, wenn er den Befund der menschlichen Disproportion auch auf dem Feld des menschlichen Gemüts nachzeichnen und auf diesem Wege »die Anthropologie in einer Philosophie des Gefühls [...] vollenden« will (FM, 112). Diese Überlegungen zur »affektiven Zerbrechlichkeit« (FM, 164) bilden insofern »das Herzstück des ganzen Werkes«,[6] als sie die Grenzen eines transzendentalen Zugangs zum Menschen am klarsten aufzeigen. Die Disproportion liegt hier im »Auseinanderstehen von Lust und Glück« (FM, 167), die im dritten Schritt den Befund erneuert, »daß das Selbst niemals gesichert ist« (FM, 165). Diese »neue Spaltung [...] zieht das Ich auseinander in zwei affektive Grundabsichten, die des organischen Lebens, die sich in der Vollkommenheit der Lust vollbringt, und die des geistigen Lebens, die nach Ganzheit, Vollkommenheit des Glückes strebt« (FM, 172). In dieser neuen Disproportion zeigt sich die menschliche Gespaltenheit also zwischen vitalem und geistigem Begehren, zwischen der Unruhe der Lust und der bleibenden Ruhe der Glückseligkeit, die immer nur angestrebt, aber letztlich niemals erreicht wird. Zur Vermittlung dieser Spannung greift Ricœur auf das Seelenvermögen zurück, das bei Platon *θυμός* und bei Pascal *cœur* genannt wird und für das Ricœur den Begriff des *Gemüts* wählt. Auch das Gemüt vermag die menschliche Disproportion letztlich nicht zu kitten und den Menschen nicht zur Ruhe zu bringen: Durch »seine unbeständige Stellung zwischen dem Vitalen und dem Geistigen« erweist sich »das Herz von Haus aus als das, was in mir unruhig ist. Wann werde ich genug haben? Wann werde ich genug geschätzt, anerkannt sein? Wo ist in alldem die ›Genüge‹?« (FM, 165.)

In Ricœurs Philosophie der Affektivität offenbart sich das menschliche Gefühlsleben als komplex und vielgestaltig; das Gefühl kann nicht auf natürliche Leidenschaften oder lustförmige Ausdrü-

6 Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, 292.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

cke von Vitalität allein reduziert werden. Umso mehr erhärtet sich auch hier der Befund menschlicher Disproportionalität, da eine konkrete Vermittlungsperspektive zwischen *βίος* und *λόγος* gerade im Bereich des Affektiven kaum greifbar ist und der Vermittlungsversuch von Lust und Glück im Unbestimmten und Zufälligen endet (vgl. FM, 165, 172). Damit bestätigt sich im Gefühlsleben abermals der Befund einer »Zerbrechlichkeit des Menschenwesens« (FM, 172), da aus diesem Spalt eine bleibende Unruhe resultiert, durch die der Mensch in einem inneren Konflikt mit sich selbst verbleibt, der ihn zu zerreißen droht. Auch wenn sich im Konkreten manche »Zweifel«[7] an dieser Diagnose eines sich im Menschen zutragenden dreifachen Konflikts zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit regen mögen, so gelingt es Ricœur doch in eindrucksvoller Weise herauszustellen, auf wie vielfältige Weise eine Bestimmung des Menschen zu einem Befund von Fragilität, Zerbrechlichkeit und Unbestimmtheit führen muss, die der Mensch handelnd in die Welt weiterträgt: »Alles menschliche Handeln trägt das Mal dieses Unbestimmten« (FM, 165).

1.2 Geboren sein

In Ricœurs früher Anthropologie sind vielfältige Verbindungslinien zu Arendts Denken enthalten. Am augenscheinlichsten ist dies bei seinen Überlegungen zur menschlichen Geburt. Diese Passagen sind durchaus ambivalent; es geht ihnen zum einen darum, die leibgebundene Perspektivität des menschlichen Weltzugangs herauszustellen und zum anderen darum, die Geburt als eine Öffnung hin zur Welt zu begreifen. In der Geburt wird also einerseits sinnfällig, dass wir geboren *werden* und wir den Beginn des Lebens und die Bedingungen, unter denen sich unser Leben ereignen wird, eher erleiden als selbst gestalten. Zum anderen erweist sich die Geburt als der Initialpunkt, von dem alle Möglichkeiten ihren Ausgang nehmen, die wir im Laufe des Lebens aktiv ergreifen. Mit der Begrenztheit leiblicher Perspektivität und der Öffnung für die Fülle weltlicher und menschlicher Möglichkeiten sind es wieder die Momente von Endlichkeit und Unendlichkeit, die sich im Menschen verschränken.

7 Vgl. dazu Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, 291.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wenn Ricœur schreibt, »mit meiner Geburt trete ich in eine Welt der Sprache, die mir vorweg ist und mich einhüllt« (FM, 46), so handelt es sich hier um eine Welt, die bereits vor meiner Geburt existiert und deren Bedingungen ich – »einmal ›in die Welt gesetzt‹«– so vorfinde und nur hinnehmen kann. Ich selbst *setze* dabei also nicht, ich *werde* gesetzt – und mit diesem Faktum muss ich genauso klarkommen wie auch die anderen in der Welt mit mir: »Meine Geburt ist ein Ereignis für die anderen, nicht für mich«; denn ich selbst leiste hier nicht nur keinen aktiven Beitrag; streng genommen ist mir der Umstand meiner Geburt nicht einmal erinnerlich und ich hätte keinerlei Kenntnis davon, wenn ich sie nicht »dem Gedächtnis anderer [entnehmen]« (FM, 42) könnte.[8] Mein Anteil am Ereignis meiner Geburt ist so begrenzt wie meine Möglichkeiten zu diesem Zeitpunkt und diese Begrenztheit setzt sich fort in der leiblichen Existenz, die jedem menschlichen Leben eigentümlich ist. Nicht nur bringt es der Leib mit sich, dass er uns als solcher nach außen begrenzt. Bin ich als leibliches Wesen erst einmal in der Welt, so »gewahre ich fortan diese Welt […] von dieser Stelle aus«. Durch die leibliche Existenzweise ist das menschliche Weltverhältnis also immer ein jeweiliges, perspektivisches: »Die originäre Endlichkeit liegt in der *Perspektive* oder im *Gesichtspunkt*; sie greift in unsere Grundbeziehung zur Welt ein« (FM, 42) und führt dazu, dass unser Weltzugang insgesamt auf diese unsere Perspektive begrenzt ist und bleibt.

Dieser »Enge« des leiblichen Weltzugangs entspricht in praktischer Hinsicht der *Charakter* in seiner Einmaligkeit – aber auch in seiner Endlichkeit. Beide Momente bedingen sich gewissermaßen wechselseitig: Der zu sein, der man ist, heißt immer auch unendlich vieles *nicht* zu sein. Und auch *der zu sein, der man ist*, liegt nicht vollständig in der eigenen Hand, sondern ist stets bedingt durch die konkrete Ausprägung des eigenen Charakters, die man als »Urpunkt Null« (FM, 88) mit in die Welt bringt: »Mein Charakter ist nicht aus einer Stellungnahme hervorgegangen. Gerade dies bestätige ich, wenn ich sage, ich bin *geboren*. Meine Geburt bezeichnet dieses

8 In *Das Selbst als ein Anderer* wird Ricœur unter Bezugnahme auf Arendt darauf hinweisen, dass die Natalität nicht »die Erfahrung des in die Welt Eintretens ist, sondern die des schon Geborenseins, des Bereits-sich-da-Befindens«. P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 2006, 393 [=SaA].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erstfaktum, daß meine Existenz selbst ein Faktum ist. […] Meine Geburt ist also nichts anderes als mein Charakter […]« (FM, 89).

Der Charakter ist damit gewissermaßen die Perspektive, aus der wir auf das »praktische Feld« (SaA, 187) blicken und aus der sich uns die Möglichkeiten menschlichen Handelns eröffnen. Wie der Leib auch ist der Charakter nicht nur Schicksal und Begrenzung, sondern die Bedingung der Möglichkeit einer jeden Teilhabe an menschlicher Praxis. Er steht nicht nur für Begrenzung und Endlichkeit, sondern öffnet uns auch hin zum Unendlichen: »Mein Charakter ist nicht das Gegenteil dieser Menschheit, sondern ihr Anblick von einer Stelle aus […]. Sicher ist, daß alle Werte allen Menschen zugänglich sind, jedoch von einer Seite, die jedem eigen ist; in diesem Sinn ist ›jeder‹ ein ›Mensch‹.« So gesehen ist die Endlichkeit des Charakters nicht nur ein Schicksal oder eine äußere Grenze, sondern »die unnachahmliche Weise, in der ich meine Freiheit ausübe« (FM, 87). Damit grenzt mich mein Charakter nicht nur (negativ) von dem ab, was ich *nicht* bin, sondern entspricht in praktischer Hinsicht auch (positiv) »meiner freien Öffnung zu den gesamten Möglichkeiten des Menschseins« (FM, 91).

Viele von Ricœurs Überlegungen zum menschlichen Geborensein lassen sich – wie andere Stellen des Werkes auch – wie ergänzende und ausdifferenzierende Kommentare zu *Vita activa* lesen, wo Arendt die Natalität als eine wesentliche Bedingung menschlicher Existenz begreift. Arendt macht in *Vita activa* wiederholt sehr deutlich, dass diese Überlegungen zur Bedingtheit des Menschen klar zu unterscheiden sind von »Aussagen über die ›Natur‹ des Menschen« (VA, 19). Anders als in der *Fehlbarkeit des Menschen* wird der Begriff der Anthropologie in *Vita activa* darum auch sehr konsequent vermieden. Wenn Hans Jonas nach Arendts Tod ihr Werk dennoch mit dem Etikett »philosophische Anthropologie«[9] versehen wollte, so ist dies insofern nicht ganz ohne Berechtigung, als sie auf der Grundlage »historisch variabler Ausformungen menschlicher Bedingtheiten« mindestens eine Explikation menschlicher Existenz vornimmt.[10] Al-

9 H. Jonas, *Handeln, Erkennen, Denken. Zu Hannah Arendts philosophischem Werk*, in: *Merkur 341* (1976), 921–935, hier: 922.

10 H. Bajohr, *Negative Anthropologie. Begriffe, Spielarten, Gegenstände*, in: ders., S. Edinger (Hg.), *Negative Anthropologie. Ideengeschichte und Systematik einer unausgeschöpften Denkfigur*, Berlin 2021, 7–42, hier: 25.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lerdings ist sie der Auffassung, die Benennung solcher Bedingtheiten könne »niemals ›den Menschen‹ erklären oder Antwort auf die Frage geben, was und wer wir sind, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil keine von ihnen uns absolut bedingt« (VA, 21). Angesichts ihrer Zurückhaltung bei der philosophischen Bestimmung einer überzeitlichen Natur des Menschen ist ihr Denken in diesem Zusammenhang auch als »negative Anthropologie« rubriziert worden.[11]

Arendt nennt in *Vita activa* ganz konkret *sechs* solcher Bedingtheiten, nämlich »das Leben selbst und die Erde, Natalität und Mortalität, Weltlichkeit und Pluralität« (ebd.). Historisch kontingent ist diese Aufführung insofern, als alles, »was immer menschliches Leben berührt, was immer in es eingeht, […] sich sofort in eine Bedingung menschlicher Existenz [verwandelt]« (VA, 19). Auch wenn diese kurze Liste also in gewisser Weise offen ist, nimmt Arendt deutliche Akzentsetzungen vor, in denen sich auch Unterschiede zu Ricœurs Überlegungen erkennen lassen. So wird etwa mit der Bedingtheit des »Lebens« durchaus auch der Umstand angesprochen, dass menschliche Existenz der Leiblichkeit bedarf – allerdings kommt diesem Aspekt in *Vita Activa* eine weit geringere Bedeutung zu als in Ricœurs Denken. Demgegenüber wird der »Weltlichkeit« schon deshalb weit mehr Raum gegeben, weil der Umstand, dass Menschen in einer Welt kultureller Gegenstände leben, die sie selbst herstellen und damit zu Produzenten ihrer eigenen Bedingtheiten werden können, in direktem Zusammenhang steht mit der aus Arbeiten, Herstellen und Handeln formierten Tätigkeitstrilogie, um die es Arendt in *Vita activa* in der Hauptsache geht.

Eine besondere Stellung kommt in Arendts Werk insgesamt dem Begriff der Pluralität zu, die unter den genannten Bedingtheiten gewissermaßen eine Hauptrolle spielt.[12] Arendt weist darauf hin, dass

11 Vgl. Bajohr, *Negative Anthropologie*, 24–26: »Der anti-kataphatische Affekt, der in der Abneigung gegen die Rede von einer ›menschlichen Natur‹ zum Ausdruck kommt, und das Umlenken anthropologischen Fragens auf Handlungskonzepte, zeichnen zwei Denkfiguren aus, die in Arendts Werk negativ-anthropologisch genannt zu werden verdienen.«

12 Auch und gerade Ricœur weist immer wieder darauf hin, dass für Arendts politisches Denken »die Pluralität eine ursprüngliche Gegebenheit praktischer Philosophie ist«. P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* [2000], München 2004, 201 [=GGV].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Gott nicht *den* Menschen erschuf, sondern die Menschen« (VA, 17) – und so muss ihr zufolge jede Bestimmung eines »Wesens« oder einer »Natur« *des* Menschen fehlgehen, die den grundlegenden Umstand vernachlässigt, dass menschliche Existenz nur unter der Bedingung der Pluralität als solche kenntlich wird. So gesehen ist es nicht unplausibel, »bei Arendt eine konditional-pluralistische Anthropologie zu entdecken«.[13]

1.3 Anthropologie des Jemand

Ein entscheidender Anknüpfungspunkt zwischen Ricœur und Arendt ergibt sich nun mit Blick auf die Bedingung der Natalität, für die Arendt schon in ihren frühsten Werken immer wieder das augustinische Diktum »*Initium ut esset, creatus est homo* – ›damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen‹« in Anspruch nimmt.[14]

Auch hier werden von beiden unterschiedliche Aspekte akzentuiert. Zwar ist die Geburt auch für Arendt »Gabe« (VA, 10) und damit gewissermaßen etwas Empfangenes, das wir nicht selbst ins Werk gesetzt haben. Aber im Unterschied zu Ricœur wird das aktive, initiative Moment des Geborenseins bei Arendt weit stärker akzentuiert. Ihre zentrale Überlegung dazu ist, dass Menschen nicht nur dadurch gekennzeichnet sind, Neuankömmlinge in der Welt zu sein, sondern vor allem dadurch, dass sie imstande sind, durch ihr Handeln selbst neue Anfänge zu setzen und dadurch den Anfang zu »bestätigen«, der durch sie in die Welt gekommen ist. Dieser Aspekt einer menschlichen Initiativkraft bildet den Kern von Arendts Natalitätsbegriff, der auf diese Weise als Grundbedingung einer Existenz des Menschen als einem handelnden Wesen deutlich wird: »Sprechend und handelnd schalten wir uns in die Welt der Menschen ein, die existierte, bevor wir geboren wurden, und diese Einschaltung ist wie eine zweite Geburt, in der wir die nackte Tatsache des Geborenseins bestätigen« (VA, 215). Mit dem Begriff Natalität wird die Geburt also nicht in erster Linie als »nackte Tatsache« thematisiert, mit der unsere Weltperspektive ihre individuelle Begrenzung erhält,

13 Bajohr, *Negative Anthropologie*, 24.

14 H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*, München 2006, 979.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sondern vor allem als eine für das Menschsein charakteristische Anfänglichkeit, die als Fähigkeit nicht nur menschlichem Tätigsein als Bedingung vorausgeht, sondern im menschlichen Handeln iteriert: »Handeln als Neuanfang realisiert in jedem Einzelnen die Geburt des Jemand, es realisiert in jedem Einzelnen die Tatsache des Geborenseins« (VA, 217).

Ricœur nimmt an zahlreichen Stellen seines späteren Werkes Bezug auf dieses Handlungsverständnis Arendts und den damit verbundenen Gedanken eines »*Wer*«, das durch Geburt in die Welt kommt, sich im Handeln zeigt und im Modus des Erzählens bestimmt wird.[15] Zwar bemerkt er durchaus, dass die Natalität für Arendt dem menschlichen Tätigsein insgesamt, also »Arbeit, Herstellen Handeln, unterlegt ist« (GGV, 549) und tatsächlich hatte sie in *Vita Activa* herausgestellt, dass »im Sinne von Initiative – ein initium setzen – […] ein Element von Handeln in allen menschlichen Tätigkeiten [steckt]«. Sie betont jedoch auch, dass das »Handeln an die Grundbedingung der Natalität enger gebunden ist« (VA, 18) als an andere Tätigkeiten. Diese Nähe hat nicht unwesentlich mit eben mit dem Moment der Selbstoffenbarung zu tun, das mit der Anfänglichkeit in Geburt und Handeln gleichermaßen einhergeht. Ricœur konstatiert daher, dass »Hannah Arendt […] die *Wer*-Frage mit einer eigentümlichen Spezifizierung des Handlungsbegriffs [verknüpft]« (SaA, 76). Nur wenn wir nicht mehr fragen: »Was sind wir, sondern: *Wer* sind wir« (VA, 21), nehmen wir Arendt zufolge eine Fragehaltung ein, die es ermöglicht, Menschen nicht in einer verdinglichenden oder naturalisierenden Form als Gattungsexemplare misszuverstehen. Das Anfangen, das sich in der Geburt erstmalig und in jedem folgenden Handeln wieder ereignet, enthält stets ein Moment der Selbstoffenbarung, das den Einzelnen als einen *Jemand* (im Unterschied zu einem *Etwas*) sichtbar macht: »Das Auftauchen eines neuen Wesens ist in diesem Sinn ohne Vorgänger: Dieses hier, das bin ich« (WdA, 243).[16] Nur auf diesem Weg einer *Anthropologie des Jemand* öffnet sich der Weg für eine verstehende Thematisierung

15 Vgl. SaA, 76; sowie N. Van den Haak, *Narrativiteit bij Paul Ricœur en Hannah Arendt*, in: *Jaarboek voor esthetica* (2001), 75–90, hier: 76 f.: »De Kunst van hat verhaal rust bij Arendt in de kracht de handeling te condenseren.«

16 P. Ricœur, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein* [2004], Frankfurt/M. 2006, 243 [=WdA].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Menschen, wie sie in *Vita activa* angelegt ist – und wie Ricœur sie in seinem Fehlbarkeitsbuch vor Augen hat.

1.4 Unabsehbarkeit und Unwiderruflichkeit

Da in Arendts Denken die Emanzipation des Individuums weit weniger im Zentrum steht als der Erhalt einer gemeinsamen Welt, stellt der Gedanke einer »Geburt des Jemand« im Sinne eines radikalen Neuanfangs eine durchaus ambivalente Angelegenheit dar: »Es liegt in der Natur eines Neuanfangs, daß er, von dem Gewesenen und Geschehenen her gesehen, schlechterdings unerwartet und unberechenbar in die Welt bricht« (VA, 216). Diese Welt, in die wir durch unsere Geburt einbrechen, ist für Ricœur wie für Arendt wesentlich eine sprachlich verfasste; sie wird konstituiert durch zwischenmenschliche Bezüge und damit durch das, »was im Sprechen einen Sinn ergibt« (VA, 12). Die Fähigkeit des Sprechens, als das wir Handeln bei Arendt wesentlich begreifen dürfen, eröffnet die Möglichkeit, Verbindungen zwischen Menschen zu knüpfen. Auf diesem Wege konstituiert sich das »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten« (VA, 222), das Arendt als Welt im vollen Sinne des Begriffs versteht. Ähnliches steht wohl Ricœur vor Augen, wenn er von einer »Transzendenz des Sagens« (FM, 47) spricht, bei der »die Sprache dem Leib zu Hilfe kommen« muss (FM, 48): Die Begrenztheit der Einzelperspektive, die mit unserer Geburt in die Welt kommt, kann nur durch sprachliche Kommunikation überschritten werden. Erst dieser sprachlich konstituierte »Sinn, der meine Perspektive intentional überschreitet« (FM, 47) ermöglicht den Bestand einer gemeinsamen Welt im Sinne eines kommunikativ konstituierten interpersonalen Zusammenhangs – und auch in diesem Punkt sind Arendt und Ricœur sehr dicht beieinander.

Mit dem Aspekt der Überschreitung von Einzelperspektiven ist auch ein zweites Moment des Handelns angesprochen, das Arendt stets mit dessen Anfänglichkeit zusammendenkt. Neben dem Aspekt des Anfangens, den sie auch mit Kants Freiheit »im kosmologischen Verstande«[17] in Verbindung bringt, versteht Arendt Handeln vor al-

17 »Dagegen verstehe ich unter Freiheit, im kosmologischen Verstande, das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen.« Vgl. I. Kant, *Kritik der reinen*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lem als eine »Fähigkeit, Beziehungen zu stiften« (VA, 238). Handeln ereignet sich wesentlich in einer von Pluralität geprägten Welt, im »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten« (VA, 222) und daher ist ein Handelnder nie nur Anfänger, »sondern immer auch zugleich einer, der erduldet« (VA, 236). Neue Anfänge in der Welt sind also insofern stets riskant oder ein »Wagnis«, als jeder im Handeln liegende Anfang in der Welt auf eine Vielzahl weiterer Anfänge trifft, mit denen er möglicherweise mehr oder weniger direkt konfligiert. Dadurch geht das Anfangen für die Handelnden immer auch mit einer Kontingenzerfahrung einher: »Was daraus wird, wissen wir nie.«[18] Jeder Neuanfang kann eine gemeinsame Welt also befördern oder bedrohen.

Der Handlungszusammenhang der Welt, der zu den Bedingungen einer menschlichen Existenz insofern hinzugehört, als Menschen nur in ihm die Fähigkeit des Handelns realisieren und als Menschen kenntlich werden können, erweist sich daher permanent als gefährdet. Nicht nur ist der Mensch selbst durch seine Disproportionalität mit Fehlbarkeit und Zerbrechlichkeit geschlagen. Wenn Arendt von der »Zerbrechlichkeit menschlicher Angelegenheiten« (VA, 234) spricht, so ist damit gemeint, dass auch der weltliche Zusammenhang, von dem die Möglichkeit menschlicher Existenz abhängt, aufgrund der Unabsehbarkeit menschlichen Handelns selbst in hohem Maße fragil ist. Wo Ökonomismen das freie Handeln der Menschen Notwendigkeiten unterwerfen, andere Formen des Zweck-Mittel-Denkens ihre Interaktionsprozesse überformen oder gar offene Gewalt gemeinsames Handeln in Freiheit gefährdet, wird zudem auch dem Machtpotenzial der Boden entzogen, das sich nur durch ein Miteinander-Handeln freier Menschen aufbauen kann. In diesem Sinne bemerkt Ricœur, dass sogar »die Macht zerbrechlich« (SaA, 239) ist.[19] Die Diagnose einer Zerbrechlichkeit des Menschen

---

Vernunft. Werkausgabe Bd. IV (Hg. W. Weischedel, Frankfurt/M. 1980, B 561; H. Arendt, *Freiheit und Politik*, in: dies., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, München 2016, 201–226, hier: 220.

18 H. Arendt, *Fernsehgespräch mit Günter Gaus (Oktober 1964)*, in: dies., *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, hrsg. v. U. Ludz, München 2007, 46–72, hier: 72.

19 »Die Zerbrechlichkeit der Macht besteht jedoch nicht in der unmittelbaren und nackten Verwundbarkeit der Sterblichen als solcher, sondern in einer Zerbrechlichkeit zweiten Grades: der Zerbrechlichkeit der Institutionen und sämtlicher

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kann also über die Konstitution des einzelnen Menschen hinaus auf das gesellschaftlich-politische Zusammenleben im Ganzen ausgedehnt werden, das für Arendt wie für Ricœur an Bedingungen geknüpft ist, sofern es als *menschliche* Existenzweise gelten soll.

Diese Zerbrechlichkeit erweist sich hier konkret als die Unabsehbarkeit, die ein Leben in Freiheit und Pluralität mit sich bringt: »Daß die Menschen nicht fähig sind, sich auf sich selbst zu verlassen […], ist der Preis, mit dem sie dafür zahlen, daß sie frei sind; und […] der Preis, den sie dafür zahlen, daß sie mit anderen ihresgleichen zusammen die Welt bewohnen« (VA, 312). Der Befund der Unabsehbarkeit, der – wie Ricœur treffend bemerkt – »aus den Launenhaftigkeiten des Herzens und der Komplexität der Folgeketten unserer Handlungen resultiert« (GGV, 749), wiegt umso schwerer, als jedes Resultat menschlichen Tuns im Weiteren unweigerlich zur Bedingung menschlicher Existenz wird. So unabsehbar menschliches Handeln sein mag – ist es einmal in der Welt, lässt es sich nicht einfach zurücknehmen.

Wie ist ein menschliches Leben unter solchen Bedingungen möglich? Arendts Pointe besteht darin, dass die gleiche Initiativkraft, die zu der zerbrechlichen Konstitution menschlicher Angelegenheiten beiträgt, auch den Weg eröffnet, mit der konstatierten Unabsehbarkeit und Unwiderruflichkeit menschlichen Handelns umzugehen.

2. Verzeihen und Versprechen

2.1 Heilmittel menschlicher Angelegenheiten

Konkret stellt Arendt zwei »Heilmittel« vor, die auch für Ricœurs Denken zentrale Bedeutung gewinnen werden: Verzeihen und Versprechen. Während sich das Verzeihen »auf die Vergangenheit bezieht und ein Geschehenes rückgängig macht«, richtet das Versprechen »ein Bevorstehendes wie einen Wegweiser in die Zukunft auf«

um sie kreisenden menschlichen Angelegenheiten.« SaA, 239; vgl. P. Ricœur, *Power and Violence*, in: *Theory, Culture and Society 27*, nr. 5 (2010), 18–36, hier: 33 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(VA, 301 f.).[20] Beide Vermögen sind mit Blick auf ihre zeitliche Dimension also konsequent symmetrisch gedacht. Indem sie »*binden* und *entbinden*« (GGV, 745; vgl. VA, 302) erlauben sie es, sowohl der Unwiderruflichkeit als auch der Unabsehbarkeit menschlicher Praxis etwas entgegen zu setzen und auf diese Weise mit der Zerbrechlichkeit menschlicher Angelegenheiten umzugehen.

Ricœur bezeichnet seine eigenen Überlegungen zur Beziehung von Versprechen und Erinnern als »Widerhall« (WdA, 171) auf Arendts Gedanken zu Versprechen und Verzeihen, und es ist unübersehbar, wie intensiv er die entsprechenden Paragraphen von *Vita Activa* besonders in seinem Spätwerk rezipiert hat: »Die Kraft der beiden Vermögen besteht darin, in verantwortlicher Weise auf die zeitlichen Zwänge zu antworten, denen die ›Kontinuität des Handelns‹ auf der Ebene menschlicher Angelegenheiten unterliegt« (GGV, 745).

Das Verzeihen ist bei Arendt insofern schon handlungstheoretisch eine Sensation, als »es das beinahe Unmögliche versucht, nämlich Getanes ungetan zu machen« und darum stellt es für sie auch »vielleicht die kühnste der menschlichen Handlungen« dar.[21] Im Kontext menschlicher Angelegenheiten eröffnet sich durch das Verzeihen für Arendt vor allem eine Möglichkeit, mit dem Faktum und den Folgen menschlicher Fehlbarkeit umzugehen. »Verfehlungen sind alltägliche Vorkommnisse« (VA, 306) – aber da sie als solche nicht nur verschuldet, sondern auch erlitten werden, führen sie nahezu unweigerlich zu Gegenmaßnahmen. Dabei ist die Rache die »natürlich-automatische Reaktion gegen Verfehlungen«, die sich absehbarerweise einstellen wird und die zudem die Tendenz bei sich führt, eine Kettenreaktion auszulösen, in der »alle Beteiligten, gleichsam an die Kette einer einzigen Tat gelegt, nur noch re-agieren, aber nicht mehr agieren können« (ebd.). Dieser Lauf der Dinge ruft nicht nur vielfach neues Unrecht hervor; er nimmt die Beteiligten auch in einem quasi-natürlichen Mechanismus der Unfreiheit gefangen.

20 Analog schreibt Ricœur in *Wege der Anerkennung* über Erinnerung und Versprechen: »Zunächst ist klar, daß jene der Vergangenheit zugekehrt ist und rückblickend, dieses der Zukunft zugewandt und vorausblickend ist« (WdA, 164).

21 H. Arendt, *Verstehen und Politik*, in: dies., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, hrsg. v. U. Ludz, München 2016, 110–127, hier: 110.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das Verzeihen erlaubt es nun, diesem Schicksal zu entgehen, indem es »einen neuen Anfang setzt, wo alles zu einem Ende gekommen schien«.[22] Anders als derjenige, der bloß reaktiv Rache nimmt, bricht der Verzeihende aus dem naturhaften Mechanismus des bloßen Reagierens aus und wählt die einzige Reaktionsweise, »auf die man nicht gefaßt sein kann, die unerwartet ist«. Das Verzeihen wurzelt also in der menschlichen Natalität, da der Verzeihende im Lauf der Dinge nicht bloß reagiert, sondern einen »neuen Anfang« setzt. Diese Fähigkeit, die mit der Rache verbundene »endlose Folge von Untaten [zu] unterbrechen« (GGV, 748), teilt sich die Verzeihung mit der rechtlich zugesprochenen Strafe, die mit Blick auf die Erhaltung einer gemeinsamen Welt daher die »einzige echte Alternative« (VA, 307) darstellt (auch wenn erst Ricœur überzeugend klären wird, warum das Verzeihen der Strafe vorzuziehen ist). Dabei ist Verzeihen nur möglich, wo die Möglichkeit der Strafe ebenfalls offensteht, da Verzeihen nur gelingen kann, wo wir eine Wahl haben und nicht mangels Alternative *gezwungen* sind, zu verzeihen. Strafe ist für Arendt also eine Bedingung der Möglichkeit von Verzeihen.[23] *Scheitern* müssen sowohl die Strafe als auch das Verzeihen letztlich vor Taten, die sich Personen nicht zurechnen lassen, weil sie nicht auf eine Absicht zurückgehen, sondern auf Konformismus oder Gedankenlosigkeit. Hier spricht Arendt vom Bösen: »Das größte begangene Böse ist das Böse, das von Niemandem getan wurde, das heißt von menschlichen Wesen, die sich weigern, Personen zu sein.«[24] Wenn Arendt über solche Taten schreibt: »Das hätte nie geschehen dürfen«[25], so meint sie, dass wir in solchen Fällen nach Menschen Möglichkeit nicht in der Lage sind, mit dem Geschehenen umzugehen.[26] Weil es nicht auf die Initiative einer Person

22 Ebd.

23 U. H. J. Körtner, *Forgiveness and Reconciliation. The Relationship of Love and Justice in the Perspective of Justification by Faith*, in: I. U. Dalferth, T. W. Kimball (eds.), *Love and Justice. Consonance or Dissonance? Claremont Studies in the Philosophy of Religion. Conference 2016*, Tübingen 2019, 107–126, hier: 123.

24 H. Arendt, *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, hrsg. v. J. Kohn, München 2003, 101.

25 Ebd., 98.

26 Hier liegt eine Verbindung zu der Diskussion um Arendts Begriff einer »Banalität des Bösen«, die sie mit dem Eichmann-Bericht auslöste und die wir hier nicht weiter verfolgen können. In einer Vorlesung schreibt sie dazu: »Diese

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zurückgeführt werden kann, läuft Strafen ins Leere und Verzeihen findet keinen Adressaten.

Als einer Form des Handelns kommen dem Verzeihen die gleichen »Person-enthüllenden und Bezug-stiftenden« (VA, 308) Eigenschaften zu wie anderen Formen des Sprechens und Handelns auch. Durch die Verzeihung gibt der Verzeihende etwas von sich selbst zu erkennen und stiftet dabei eine persönliche Beziehung zwischen sich und dem Schuldigen. Da sich dieser Akt auf den Handelnden bezieht und nicht auf die Handlung, ist das Verzeihen – anders als die Strafe – auch nicht zwangsläufig an Gerechtigkeitskriterien gebunden; niemand muss (und kann gegebenenfalls auch nicht) in allen Fällen verzeihen, in denen bereits er auf ähnliche Taten in dieser Art und Weise reagiert hat. Während die gerechte Strafe in einem angemessenen, proportionalen Verhältnis zur Tat stehen muss, erfolgt die Verzeihung um des Handelnden willen, auf den sie sich bezieht – nicht unter Bezug auf die Handlung, die dem Täter vergeben wird. Obwohl es sich dabei um eine persönliche Beziehung handelt, ist das Verzeihen dennoch keine Privatsache, sondern lässt sich Arendt zufolge als ein weltlich-politisches Vermögen begreifen. In dieser Hinsicht gleicht das Verzeihen dem Respekt vor einer Person, wie er sich auch in Aristoteles' »politischer Freundschaft« äußert, »die der Nähe und Intimität nicht bedarf« (VA, 310). Anders als die Liebe, die Arendt als weltlos begreift, richtet sich das Verzeihen auf die Person, die sprechend und handelnd öffentlich sichtbar geworden ist – und nicht auf den geliebten Menschen, wie er uns abseits weltlicher Öffentlichkeit vertraut ist.

Wo das Verzeihen dem Menschen eine Möglichkeit eröffnet, mit der Unwiderruflichkeit des Handelns umzugehen und die menschlichen Angelegenheiten so gewissermaßen in Richtung der Vergan-

---

Indifferenz stellt, moralisch und politisch gesprochen, die größte Gefahr dar, auch wenn sie weit verbreitet ist. Und damit verbunden und nur ein bißchen weniger gefährlich ist eine andere gängige moderne Erscheinung: die häufig anzutreffende Tendenz, das Urteilen überhaupt zu verweigern. Aus dem Unwillen oder der Unfähigkeit, seine Beispiele und seinen Umgang zu wählen, und dem Unwillen oder der Unfähigkeit, durch Urteil zu anderen in Beziehung zu treten, entstehen die wirklichen ›skandala‹, die wirklichen Stolpersteine, welche menschliche Macht nicht beseitigen kann, weil sie nicht von menschlichen oder menschlich verständlichen Motiven verursacht wurden. Darin liegt der Horror des Bösen und zugleich seine Banalität« (Arendt, *Über das Böse*, 149 f.).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

genheit stabilisiert, stellt das Versprechen diese Stabilität in Richtung der Zukunft her und setzt so der Unabsehbarkeit menschlichen Handelns etwas entgegen. Versprechen »[werden] wie rettende Inseln in das drohende Meer des Ungewissen geworfen« (VA, 302) und vermögen so den »Nebel des Ungewissen und Nichtwißbaren« (VA, 311) etwas aufzuhellen. Anders als beim Verzeihen findet hier kein »Rückgängigmachen eines Gehandelten« (VA, 308) statt, sondern das Versprechen nimmt gewissermaßen ein zukünftiges Handeln vorweg und erlaubt es, »mit der Zukunft so zu schalten und so über sie zu disponieren, als wäre sie eine Gegenwart« (VA, 314).[27]

Die politische Bedeutung des Versprechens ist daher auch weit offensichtlicher als die des Verzeihens: Ohne die Fähigkeit, Versprechen zu geben und einzuhalten, wären Verträge und Abkommen undenkbar. Damit macht Arendt das Versprechen für die »Glaubwürdigkeit menschlicher Institutionen überhaupt verantwortlich« (WdA, 170). Zwar ließe sich die »Unabsehbarkeit menschlicher Angelegenheiten« (VA, 312) auch auf dem Wege autoritärer Gewaltherrschaft halbwegs zuverlässig abstellen. Im Gegensatz dazu schaltet das Vermögen, gegenseitige Versprechen zu geben und einzuhalten, den zum menschlichen Handeln gehörigen Grundzug der Kontingenz jedoch nicht einfach aus. In einer auf Versprechen basierenden politischen Ordnung bleibt die dem Politischen grundsätzlich adäquate Interaktionsform gemeinsamen Handelns erhalten und findet das »Heilmittel« gegen seine eigene Unabsehbarkeit in der Gegenseitigkeit der im Handeln entstehenden Beziehung selbst. Ohne die Fähigkeit, sich gegenseitig Versprechen zu geben und diese einzuhalten, ließe sich in staatlichen Zusammenhängen gar nicht zwischen Macht und Gewalt unterscheiden. Macht in diesem Sinne wird im Unterschied zu Gewalt nur durch die bindende Kraft des Versprechens überhaupt möglich: »Wir erwähnten bereits, daß Macht überall da entsteht, wo Menschen sich versammeln und zusammen handeln [...]. Die Kraft, die diese Versammelten zusammenhält, [...] ist die bindende Kraft gegenseitiger Versprechen, die sich schließlich im Vertrag niederschlägt« (VA, 313).

27 Entsprechend bezeichnet Ricœur das Versprechen als die »Fähigkeit [...], die Zukunft zu beherrschen, als handle es sich um die Gegenwart« (GGV, 749).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.2 Neuanfänge des Vertrauens

Ricœur nimmt Arendts Gedanken zu Versprechen und Verzeihen auf und verknüpft ihre Überlegungen zur Enthüllung der Person mit seiner Auseinandersetzung mit dem Begriff personaler Identität. Seit seinem Text *Narrative Identität* geht Ricœur davon aus, dass eine Auflösung der Aporien des Identitätsbegriffs, die sich aus der Dialektik von Selbigkeit (*idem*) und Selbstheit (*ipse*) ergeben, auf dem »Umweg über die narrative Vermittlung« bewerkstelligt werden muss.[28] Dabei kommt sowohl dem Verzeihen als auch dem Versprechen eine wichtige Rolle bei der Konstitution eines die Zeit überdauernden Selbst zu (vgl. WdA, 165; GGV, 753).

Wir hatten bereits bemerkt, dass Arendt die beiden Vermögen mit Blick auf ihre zeitliche Ausdehnung konsequent symmetrisch konstruiert hatte. Ricœur widerspricht dieser Konstruktion in *Gedächtnis, Geschichte und Vergessen* ganz explizit: »Eben diese exakte Symmetrie von Vergeben und Versprechen möchte ich hier in Frage stellen« (GGV, 748). Um dies einsehen zu können, ist eine differenzierte Betrachtung von Ricœurs Überlegungen zu den beiden Vermögen hilfreich. Mit dem Verzeihen setzt sich Ricœur besonders in *Das Rätsel der Vergangenheit* intensiv auseinander, wo wesentliche Bestimmungen und wichtige Differenzierungen vorgenommen werden.[29] So geht es beim Verzeihen nicht darum, es sich im Umgang mit einer schuldhaften Tat aus Gründen des Eskapismus, des Wohlwollens oder der Nachsicht *leichter zu machen* (vgl. RV, 147). Entsprechend fasst er das Verzeihen als »eine Form aktiven Vergessens«, das sich von passiven Formen gerade dadurch unterscheidet, dass »es einen zusätzlichen Aufwand an ›Erinnerungsarbeit‹ [verlangt]« (RV, 145).

Insgesamt ergeben sich mit Blick auf Arendts Verständnis des Verzeihens (mindestens) drei bemerkenswerte Unterschiede:

(1) *Verzeihen ist kein genuin politisches Vermögen.* Ricœur kritisiert deutlich, dass Arendt den eigentlichen Charakter des Verzeihens tendenziell verfälscht, wenn sie es genau wie das Versprechen pri-

28 P. Ricœur, *Narrative Identität,* in: ders., *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999),* Hamburg 2005, 209–225, hier: 210.

29 P. Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen 2004, 144–156 [=RV].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mär als politisches Vermögen thematisiert und damit vollständig der politischen Sphäre zuordnen will: Anders als das Versprechen umfängt das Verzeihen bzw. die »Vergebung eine religiöse Aura« (GGV, 748 f.), von der sie sich nicht so umstandslos trennen lässt, wie Arendt uns glauben machen will. Dies gelingt Ricœur zufolge ebenso wenig wie die Politisierung der Vergebung. Weder lässt sich die Vergebung so konsequent von der Liebe abkoppeln, wie Arendt meint, noch lässt sie sich angemessen institutionalisieren: »Es gibt keine Politik der Vergebung« (GGV, 751). Ricœur zufolge schaut Arendt am Wesentlichen vorbei, wenn sie Vergebung auf der Basis des aristotelischen Philia-Begriffs thematisiert und damit »auf die Ebene des horizontalen Tauschs zurück[führt]« (GGV, 751). Die Vergebung konstituiert ein zwar *gegen*seitiges, nicht aber in jedem Moment völlig *gleich*seitiges Verhältnis. Zwischen dem Vergebenden und dem Um-Verzeihung-Bittenden besteht ein »Höhenunterschied« (GGV, 733), der nicht vollständig in ein politisches Freundschaftsverständnis auf Augenhöhe zu nivellieren ist: Der eine gibt, der andere empfängt. Bei dieser Überlegung steht Marcel Mauss' Begriff der Gabe im Hintergrund, der mit dem Ver*geben* (par*don*, per*dono*, for*giving*) nicht nur semantisch eng verknüpft, sondern Ricœur zufolge auch für dessen Verständnis grundlegend ist.[30] Der rituelle Gabentausch konstituiert ein gegenseitiges Verhältnis, ohne dass dieses als ökonomisch verstanden werden müsste in dem Sinne, dass in ihm stets ein Kalkül auf ein zu erwartendes Äquivalent mitgedacht wäre. Auch die Verzeihung lässt sich nicht auf ein horizontales Verhältnis im Sinne eines ökonomischen Warentauschs reduzieren. Dass die Verzeihung vielmehr als eine Form der *Gabe* in Mauss' Sinne gedacht werden muss, zeigt sich auch daran, dass die Bitte um Vergebung stets mit dem Risiko der Zurückweisung einhergeht und es sich offensichtlich um etwas handelt, »auf das niemand Anspruch hat«.[31] Wo wirklich verziehen werden soll, kann es sich immer erweisen, dass der um Verzeihung Gebetene nicht in der Lage ist, dieser Bitte nachzukommen – weswegen Ricœur auch davor warnt, »das Verzeihen als ein Können handhaben zu wollen« (vgl. GGV, 739; RV, 147).

30 Vgl. RV, 148; GGV, 731 ff.; M. Mauss, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt/M. 1968.

31 Vgl. RV, 145; GGV, 739; B. Liebsch, *Vorwort*, in: RV, 7–18, hier: 16.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(2) *Das Verzeihen löscht nicht die in der Tat konstatierte schuldhafte Handlung als solche aus, sondern ihre Bedeutung als Schuld*. Diesen Umstand arbeitet Ricœur nicht zuletzt in seiner kritischen Auseinandersetzung mit der Amnestie heraus, die er gerade deshalb für »zweifelhaft« hält, weil »sie nämlich dazu einlädt, so zu tun, als ob sich das kriminelle Ereignis gar nicht ereignet hätte« (RV, 146). Zwar ist es nicht schwer, die sinnvolle politische Intention hinter diesem Vorgehen zu entdecken: Der Versuch, das Verzeihen in dieser Weise zu institutionalisieren, zielt auf die Stärkung der inneren Einheit der politischen Gemeinschaft ab. Ricœur hält diesen Versuch der Auslöschung gesellschaftlicher Konflikte aber nicht nur für eine »Anmaßung« (ebd.), deren schädliche Folgen zudem gegen ihre erwünschten Effekte abzuwägen wären. Er weist vor allem darauf hin, dass die »magische Seite der Operation, die darin besteht, so zu tun, als wäre nichts geschehen« (GGV, 994), die Amnestie als den Versuch entlarvt, sich um den Aspekt der Erinnerung entlasten zu wollen, der sich mit Akten der Verzeihung notwendigerweise verbinden muss und diese gerade so *schwer* macht. Dadurch muss aber jedes mit der die Amnestie intendierte Verzeihen letztlich scheitern; sie erweist sich als eine Form der »Gedächtnisverweigerung, die sie [...] vom Vergeben entfernen wird, nachdem sie doch dieses zu simulieren vorgeschlagen hatte« (GGV, 692). Das Verzeihen war ja gerade deshalb als Form *aktiven* Vergessens gekennzeichnet worden, weil es einen Aspekt *aktiven Erinnerns* enthält und Ricœur betont ganz explizit, dieses aktive Vergessen betreffe »allerdings nicht die Ereignisse selbst, deren Spur im Gegenteil sorgsam zu bewahren ist [...]. Nicht das vergangene Ereignis, die verbrecherische Tat wird vergessen, sondern ihre *Bedeutung* [...]« (RV, 145). Die vergangene Handlung *selbst* rückgängig zu machen oder gar auszulöschen hält Ricœur also für Magie. Die Verzeihung besteht demgegenüber vielmehr in einem auf die Vergangenheit zwar bezogen, diese aber nicht modifizierenden Akt des *Entbindens*, dem es darum geht, »den Handelnden von seiner Handlung zu trennen« (GGV, 754).

Auch in diesem Verständnis bleibt die Möglichkeit des Verzeihens durchaus gefährdet: Der Versuch, Tat und Täter voneinander zu trennen, setzt sich dem bei Derrida formulierten Einwand aus, dass auf diese Art und Weise einem Täter vergeben wird, der von seiner Tat bereits entfernt worden ist – wodurch die etwas paradoxe Situation entsteht, dass es »nicht mehr der *Schuldige als solcher* [ist], dem

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vergeben wird«.[32] Ricœur begegnet diesem Einwand damit, dass innerhalb des Handlungsvermögens zwischen *Vermögen zur* und *Ausführung der* Handlung differenziert werden könne. Durch eine solche »Abkopplung« kann das Vermögen des Handelnden davon unbehelligt bleiben, dass das Urteil über die konkrete Ausführung einer Handlung *als schuldhaft* aufrecht erhalten werden müsse (vgl. GGV, 754 f.). Das aktive Vergessen des Verzeihens vergisst also nicht *die Tat* des Täters selbst, aber es vergisst sie *dem Täter*, indem *ihm* vergeben wird. Die prägnante Formulierung des »befreienden Worts«, das in der Verzeihung stets gesprochen werde, findet Ricœur in dem Satz: »Du bist besser als deine Taten« (GGV, 759).

(3) *Den für das Verzeihen wichtigen Neuanfang sucht Ricœur nicht in erster Linie beim Verzeihenden, sondern beim Schuldigen*. Er weist darauf hin, dass Arendt sowohl das Verzeihen als auch das Versprechen im Kontext des Handlungskapitels erörtert und dort beide als spezifische Arten begreift, das »Wunder« der Natalität zu realisieren: als »Das Wunder, das den Lauf der Welt und den Gang menschlicher Dinge immer wieder unterbricht und von dem Verderben rettet« (VA, 316). In beiden Akten ist also ein Neuangang gesetzt – allerdings liegt bei Arendt der Akzent ihrer Überlegungen auf dem Umstand, dass *der Verzeihende* einen Neuanfang setzt, wenn er auf die Handlung des Anderen hin nicht die Kettenreaktion der Rache in Bewegung setzt, sondern diese zugunsten eines Neuanfangs unterbricht. Wenn Ricœur schreibt, dass uns Arendts Verweis auf ein Wunder ebenso wie die damit verbundene »Odyssee des Geistes der Vergebung bis tief in den Kern der Selbstheit« (GGV, 753) führt, dann ist hier weniger die Selbstheit und das Anfangen-Können des Verzeihenden gemeint, als vielmehr diejenige des Täters, dem verziehen wird. Das im Verziehen praktizierte aktive Vergessen betrifft »die *Schuld*, deren Last das Gedächtnis und folglich auch das Vermögen lähmt, sich in schöpferischer Weise auf die Zukunft hin zu entwerfen« (RV, 145). Der Blick wird vom Verzeihenden auf den Täter gerichtet, der durch die Verzeihung von der Last seiner Schuld entbunden wird und so in die Lage versetzt wird, sich wieder initiativ in den Gang der Welt einzuschalten. »Der Schuldige, der in die Lage versetzt wird, noch einmal zu beginnen: das wäre die Figur die-

32 J. Derrida, M. Wieviorka, *Jahrhundert der Vergebung*, in: *Lettre International 48* (2000), 10–18, hier: 11.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ser Entbindung […]« (GGV, 754). Und so sehr Ricœur betont hatte, dass das Verzeihen nicht als politisches Vermögen zu denken ist, so deutlich wird hier doch auch, dass es sich um einen Akt handelt, dem über das im Fokus stehende Personenpaar von Schuldigem und Verzeihendem hinaus auch eine gemeinschaftliche Bedeutung für die Gemeinschaft zukommt, deren konstitutive Binnenverhältnisse hier restituiert werden. Zur »Wiederherstellung […] eines Bandes der Gegenseitigkeit« (RV, 151), die Mauss im nicht-kommerziellen Gabentausch entdeckt hatte, leistet also auch das Verzeihen einen Beitrag, indem es hilft, die Zerbrechlichkeit menschlicher Angelegenheiten zu stabilisieren und die Handlungsmöglichkeiten in einer gemeinsamen Welt wiederherzustellen.

Dem Schuldigen seine Schuld zu vergessen bringt »einen Akt des Vertrauens zum Ausdruck, einen Kredit, der den Erneuerungsmöglichkeiten des Selbst eingeräumt wird« (GGV, 755). Auch Arendt hatte konstatiert, die Unwägbarkeit menschlichen Handelns erfordere ein »Vertrauen in das Menschliche aller Menschen. Anders könnte man es nicht«.[33] Und erst dieser Aspekt des Vertrauens macht verständlich, warum das Verzeihen die so viel *bessere Alternative* zum Umgang mit Schuld darstellt als die Strafe: Sie stellt die Gemeinschaftsfähigkeit des Schuldigen wieder her, statt ihn durch Strafe aus der Gemeinschaft zu exkludieren.[34]

Verzeihen ist insofern eine für das Menschsein konstitutive Fähigkeit, als sie es erlaubt, mit der menschlichen Zerbrechlichkeit umzugehen und die mit der Natalität einhergehende Fähigkeit des Anfangens zu erhalten und zu restituieren. Das im Verzeihen entgegengebrachte Vertrauen stellt die Möglichkeiten gemeinschaftlichen Handelns wieder her, die von der schuldhaften Tat versehrt worden waren und kittet den Riss, den die menschlichen Angelegenheiten durch sie erfahren hatten. Diese Vertrauensdimension, welche hilft, menschliche Handlungsmöglichkeiten trotz aller Zerbrechlichkeiten zu erhalten und wiederherzustellen, verbindet Verzeihen und Versprechen: »Unter dem Zeichen der Vergebung würde dem Schuldigen die Möglichkeit zugestanden, zu etwas anderem als seinen Delikten fähig zu sein. Er selbst wäre seinem Handlungsvermögen

33 Arendt, *Fernsehgespräch mit Günter Gaus,* 72.

34 Vgl. T. Morikawa, *Verzeihen, Versöhnen, Vergessen*, in: ders. (Hg.), *Verzeihen, Versöhnen, Vergessen. Soziologische Perspektiven*, Bielefeld 2018, 3–18, hier: 4.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und das Handeln wäre seiner Fortsetzbarkeit zurückgegeben. […] Auf dieses wiederhergestellte Vermögen würde schließlich das Versprechen zurückgreifen, das das Handeln in die Zukunft projiziert« (GGV, 759). Der Neuanfang des Vertrauens, der durch die im Verzeihen vorgenommene Restituierung des Handlungsvermögens ermöglicht wird, erfährt durch das Vermögen des Versprechenkönnens nun also noch eine Fortsetzung in Richtung Zukunft.

2.3 Der Pakt der Treue

Die Hermeneutik des Selbst in Ricœurs Spätwerk bindet auch das Versprechen in seine Überlegungen zum Identitätsbegriff ein.[35] Das Versprechen steht dabei sogar an der »Spitze des Fragenkreises um das Sich-selbst-Erkennen«, da es »als Paradigma für die Selbstheit« (WdA, 164 f.) gelten darf. Dieser Befund hat maßgeblich mit der zeitlichen Dimension dieses Problemkreises zu tun: Das Versprechen kann als der Versuch angesehen werden, den Wandel der Person zu verneinen und in diesem Sinne ist »das Halten des Versprechens in der Tat eine Herausforderung an die Zeit« (SaA, 154).[36] Wenn Ricœur bemerkt, dass er die Thematisierung der Zeit in diesem Zusammenhang vor allem »unter das Zeichen der Initiative« (WdA, 165) stellen will, so ist damit erneut der Topos der Natalität und damit der menschlichen Anfänglichkeit aufgerufen, die allem Handeln von Personen zu Grunde liegt und die für ihn offenbar auch mit Akten des Versprechens verbunden ist.

In *Das Selbst als ein Anderer*, wo Ricœur die Auseinandersetzung mit dem Problem personaler Identität mit der Ausformulierung seiner ethischen Position verbindet, führt ihn das Versprechen recht direkt auf Grundüberlegungen seiner frühen Anthropologie zurück. Ohne den Begriff wieder zu verwenden, greift Ricœur den Gedanken der *Disproportioniertheit* wieder auf, die er in seinem Fehlbarkeitsbuch als wesentliches Kennzeichen des Menschlichen benannt

35 Vgl. T. W. Kimball, *Love and Justice as Promise in Paul Ricœur*, in: Dalferth, Kimball (eds.), *Love and Justice*, 95–104, hier: 97 f.

36 »Bemerkenswert an diesem Zwang, den ich mir selbst auferlege, ist, daß die Verpflichtung, die in der Gegenwart eingegangen wird, die Zukunft einbezieht« P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. III: Die erzählte Zeit* [1985], München 2007, 375 [=ZEIII].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hatte: ein menschenspezifisches Missverhältnis zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen im Menschen, das dazu geführt hatte, dass der Mensch niemals mit sich selbst eins sein konnte. Diese Überlegung begegnet uns in seiner Ethik nun wieder in Gestalt einer möglichen »Diskrepanz zwischen narrativer und moralischer Identität«, also einer Diskrepanz zwischen den unendlichen Möglichkeiten menschlicher Lebensführung und der Begrenzung, denen sich das Subjekt durch die legitimen Erwartungen der Anderen ausgesetzt sieht: »Zwischen der Einbildungskraft, die sagt ›Alles kann ich versuchen‹, und der Stimme, die sagt: ›Alles ist möglich, aber nicht alles günstig (wohlgemerkt: für den Anderen und für dich selbst)‹, stellt sich eine tiefe Diskordanz ein. Es ist diese Diskordanz, die der Akt des Versprechens in eine zerbrechliche Konkordanz verwandelt […]« (SaA, 205).

Das Versprechen bildet hier also den Akt, der die im Menschlichen verwurzelte Unvereinbarkeit vermittelt und das Individuum mit seinen unendlichen Möglichkeiten menschlicher Lebensgestaltung an eine verantwortliche Lebensführung zu binden vermag. Auch auf diesem Wege kann der auf einer grundlegenden Disproportion beruhenden menschlichen Zerbrechlichkeit also etwas entgegengesetzt werden. Doch das Versprechen reicht schon im Kern weit über den Einzelnen und die Frage individueller personaler Identität hinaus. Denn Ricœur zufolge ist auch für das Versprechen eine »Vertrauensdimension« (WdA, 169 f.) charakteristisch, die eine stabilisierende Wirkung auf zwischenmenschliche Interaktionsformen mit sich bringt. In einer »Phänomenologie des Versprechens« (WdA, 165), zu der viele Stellen seines Spätwerks beitragen, stellt er heraus, dass es sich offensichtlich um ein Vermögen handelt, das für die Konstitution und Pflege menschlicher Verbindungen auf ganz unterschiedlichen Ebenen von elementarer Bedeutung ist. Dabei konstatiert er zunächst eine »dyadische Struktur des Versprechens« (SaA, 323), die derjenigen der Verzeihung nicht unähnlich ist und mit den beiden Beteiligten eines Versprechens zu tun hat: Es gibt einen Sprecher, der sich gegenüber einem Adressaten verpflichtet, das Versprochene zu tun. Die zwei Personen dieser Dyade findet Ricœur in verschiedenen menschlichen Verhältnissen wieder: So erklärt er, das Aufrechterhalten eines Versprechens »ist das, was man in der Freundschaft Treue nennt« (SaA, 168). Auch die Liebe ist eng mit dem Versprechen der eigenen Liebe verbunden, ja sie ist

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

selbst eine Art Versprechen: »The statement ›I love You‹ means that I promise to love you.«[37]

Anders als bei anderen verpflichtenden Sprechakten verpflichtet sich der Sprecher im Versprechen nicht nur implizit, sondern explizit, denn »indem ich etwas verspreche, verpflichte ich mich in der besten Absicht dazu, das Versprochene auch zu tun.« Das Versprechen ist damit mehr als das Beispiel eines »gegebenen Worts, das mich bindet« (ZEIII, 375). Es stellt einen Modellfall kommissiver Sprechakte überhaupt dar und ist aufgrund dieser Struktur von ganz prinzipiellem ethischem Interesse, weil sich auf dieser grundlegenden Ebene die Frage nach Quelle und Charakter moralischer Verpflichtung überhaupt stellt. Für eine Antwort auf diese Frage verweist Ricœur auf eine Art Versprechen zweiter Ordnung, das anders als der explizite Sprechakt eines punktuellen Einzelversprechens eine tiefere Dimension der Verpflichtung darstellt, in der alle konkreten Versprechen wurzeln.[38] »Die Kraft, sich zu verpflichten« bezieht jeder kommissive Sprechakt letztlich aus »einem noch grundlegenderen Versprechen, dem, unter allen Umständen Wort zu halten; man könnte das ein ›Versprechen vor dem Versprechen‹ nennen. Dieses verleiht jedem Versprechen seinen Verpflichtungscharakter« (WdA, 168).

Die Fähigkeit des Menschen, Versprechen zu geben und diese einzuhalten, stellt für Ricœur also eine Bedingung der Möglichkeit moralischer Verpflichtung überhaupt dar und auch seine Analyse des Versprechens in der Kantischen Ethik weist darauf hin, dass er diesem Vermögen mit Blick auf die Konstitution moralischer Verbindlichkeit eine herausgehobene Bedeutung zuweist.[39] An der Kantischen Diskussion ist für Ricœur nicht zuletzt von Interesse, dass es sich beim Halten von Versprechen um eine Pflicht gegenüber *anderen* handelt – bemerkt er doch selbst, dass »die Beziehung auf den Anderen […] beim Versprechen so dominant« (WdA, 165 f.) ist, dass sie auch über die dyadische Struktur zweier Beteiligter noch deutlich hinausweist. Der verpflichtende Charakter des Ver-

37 Kimball, *Love and Justice as Promise in Paul Ricœur*, 99.

38 B. J. Hilberath, *Sakramente als Feiern der Anerkennung. Eine theologische Perspektive*, in: S. Orth, P. Reifenberg (Hg.), *Hermeneutik der Anerkennung. Philosophische und theologische Anknüpfungen an Paul Ricœur*, München, Freiburg i. Br. 2018, 137–154, hier: 143.

39 Vgl. SaA, 322 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sprechens ist darum auch nicht nur im Zusammenhang der Ethik von Bedeutung, wo es um das in der zweiten Person gedachte Verhältnis zu einem Gegenüber geht. Seine Bindekraft lässt sich auch auf die von Pluralität geprägte politische Ebene transponieren: »Diese Transposition wird bewirkt durch die Berücksichtigung des *öffentlichen Raums*, in den sich das Versprechen einschreibt. Erleichtert wird die Transposition von einer Ebene auf die andere durch die Berücksichtigung des dialogischen Charakters des Versprechens [...]; denn das Versprechen ist ja nie solipsistisch: wenn ich etwas verspreche, beschränke ich mich nicht darauf, *mich* zu binden; es gibt immer *jemanden*, dem ich es verspreche [...]. Noch vor dem Akt, durch den ich mich verpflichte, gibt es also den Pakt, der mich mit anderen verbindet; das Gesetz der Treue, das verlangt, daß man sein Versprechen hält, ist folglich das ethische Fundament für das jeweils einzelne Versprechen« (ZEIII, 378).

Das grundlegende Versprechen, das auf einer tieferen Ebene liegt und in dem Ricœur die Grundlage zur Möglichkeit moralischer Verbindlichkeit sieht, ist also auch in sozialer und politischer Perspektive von elementarer Bedeutung.[40] Er spricht hier auch von einem »Treueprinzip«, in dem der Grund liegt, warum man seine Versprechen halten muss. Diesem wiederum attestiert er einen »Bezug auf einen sozialen Pakt, in dessen Namen zwischen den einzelnen Gliedern der fraglichen Gesellschaft ein gegenseitiges und allen Versprechen vorgängiges Vertrauen herrscht« (SaA, 322).

Die Fähigkeit, Verspechen zu geben und einzuhalten, wird von Ricœur als Bedingung der Möglichkeit sozialer Bindungen und politischer Vereinbarungen überhaupt begriffen. Die Grundlage für soziale Kohäsion beruht auf einem vorgängigen Vertrauen, das mit dem benannten ›Versprechen vor dem Versprechen‹ zusammenhängt. Das Versprechen muss in sozialen Kontexten offenbar als »Praktik« etabliert sein (vgl. SaA, 190), damit hinreichend Vertrauen besteht, um die punktuellen Versprechensakte überhaupt ihre kommissive Kraft entfalten zu lassen. Im Sinne eines »*ethos*«, das das »*Zusam-*

40 »Es gibt demnach zirkuläres Verhältnis zwischen der persönlichen Verantwortlichkeit der Sprecher, die sich durch ein Versprechen verpflichten, der dialogischen Dimension des Pakts der Treue, der verlangt, daß man seine Versprechen hält, und der kosmopolitischen Dimension des öffentlichen Raums, der sich mit dem unausgesprochenen oder virtuellen Gesellschaftspakt eröffnet« (ZEIII, 378).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

menleben einer geschichtlicher Gemeinschaft« (SaA, 236) prägt, bildet das Versprechen auf diesem Wege auch ein grundlegendes Charakteristikum gerechter Institutionen. Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass der Bruch von Versprechen die vertrauensbedingte Kohäsion des sozialen Kontextes schädigt und seinerseits den sozialen Zusammenhalt wie auch den Bestand menschlicher Institutionen gefährdet – womit sich in den menschlichen Angelegenheiten erneut eine Zerbrechlichkeit andeutet: »Sein Versprechen nicht zu halten bedeutet zugleich, die Erwartung des Anderen zu enttäuschen und die Institution zu verraten, die das gegenseitige Vertrauen der sprechenden Subjekte vermittelt« (SaA, 325). Da die Institutionen ihrerseits auf menschlichem Handeln beruhen, bleiben sie durch eine »Zerbrechlichkeit zweiten Grades« gefährdet. Das Versprechen eröffnet auch hier einen Weg, »der Zerbrechlichkeit der Institutionen und […] menschlichen Angelegenheiten« (SaA, 239) etwas entgegenzusetzen.

Menschen können nur innerhalb von Institutionen menschlich leben und die zerbrechlichen menschlichen Angelegenheiten können nur innerhalb eines institutionellen Rahmens in einer für ihr Gelingen hinreichenden Art und Weise stabilisiert werden. Institutionen bilden daher eine zentrale Grundlage für das Erblühen unserer Identität und der Entwicklung menschlicher Fähigkeiten.[41] »Die Fähigkeiten und Anlagen, die das menschliche Handeln auszeichnen, [können] sich nur in einem spezifischen institutionellen Milieu entfalten […]. Das Individuum […] wird nur unter der Bedingung bestimmter Institutionen zu einem Menschen« (SaA, 308 f.). Das Spezifische dieses institutionellen Milieus liegt nicht zuletzt in der Verbindung durch zwischenmenschliches Vertrauen innerhalb einer sozialen Gemeinschaft, die ihrerseits im Vermögen des Versprechens wurzelt. Auch in diesem Sinne ist das »Versprechen das Menschlichste im Menschen« (WdA, 171) – und eine Antwort auf seine Zerbrechlichkeit.

41 Vgl. Kimball, *Love and Justice as Promise in Paul Ricœur*, 100 f., 104.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Fazit

Es ist deutlich geworden, dass sich zwischen Ricœurs und Arendts Anthropologien schon früh große Nähen abzeichnen. Dabei erfährt Arendts Überlegung menschlicher Bedingtheit, die für ihre Auseinandersetzung mit dem Menschen grundlegend ist, durch Ricœur wichtige Ergänzungen mit Blick auf Leiblichkeit (die bei Arendt allenfalls implizit thematisiert wird), Perspektivität und charakterliche Grunddispositionen menschlicher Existenz. Besonders der von Arendt aufgebrachte Gedanke menschlicher Natalität ist für beider Nachdenken über den Menschen von zentraler Bedeutung – womit sich letztlich beide deutlich von Heidegger abgrenzen: Arendt konstatiert, »daß Menschen zwar sterben müssen, aber deshalb noch nicht geboren werden, um zu sterben, sondern im Gegenteil, um etwas Neues anzufangen« (VA, 316). Und Ricœur macht die in diesem Gedanken liegende Distanz zu Heidegger explizit, wenn er immer wieder auf den darin liegenden Kontrast zur »Heideggerschen Entschlossenheit dem Sterben gegenüber« (GGV, 549) hinweist.[42] Der Gedanke der menschlichen Geburt führt nicht nur sehr plastisch das Ineinander entgegengesetzter Pole wie *passiv-aktiv*, *begrenzend-eröffnend*, *erleidend-gestaltend* vor Augen, das Ricœurs anthropologisches Denken insgesamt kennzeichnet. In der Geburt wird die Zerbrechlichkeit als zentrales Charakteristikum menschlicher Lebensweise auch insofern sinnfällig, als der Mensch zu diesem Zeitpunkt so verletzlich ist, wie er es in seinem Leben kaum jemals wieder sein wird. Die dem Menschen eigentümliche Zerbrechlichkeit stellt sich in Ricœurs Denken vor allem als *Disproportionalität* dar, bei der die divergierenden Momente von Endlichkeit und Unendlichkeit im Menschen nur schwer zur Konvergenz gebracht werden können. Da es für Arendt ganz wesentlich die Pluralität ist, welche die menschliche Existenz bedingt, richtet sie ihren Blick vor allem auf die »menschlichen Angelegenheiten«, denen ihre Zerbrechlichkeit schon aufgrund der Unabsehbarkeit und Unwiderruflichkeit zwischenmenschlichen Handelns unweigerlich eingeschrieben ist. Da Ricœur diesen Befund weitgehend teilt, stellen Verzeihen und Versprechen für beide menschliche Vermögen dar, die sich als »Heilmittel« (VA, 301) bzw. »Gegenmittel« (SaA, 415) im Umgang

42 Vgl. ZEIII, 378; GGV, 752; WdA, 244.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mit der Zerbrechlichkeit des Menschen und seiner Angelegenheiten begreifen lassen. Dabei finden Arendts grundlegende Überlegungen bei Ricœur wichtige Präzisierungen und Ausdifferenzierungen. Entscheidend ist dies besonders mit Blick auf das Verzeihen, das Ricœur anders als Arendt nicht einfach als Spielart der menschlichen Fähigkeit begreift, in der politischen Öffentlichkeit Anfänge zu setzen. Erst via Mauss' Gabe-Begriff wird das Verzeihen in seiner vollen sozialen Bedeutung erfasst, wobei es im Kern nicht darum geht, dass der *Verzeihende* einen Anfang setzt, sondern darum, dem *Täter*, dem verziehen wird, neue Anfänge zu ermöglichen: Als *aktives* Vergessen, das nicht die Handlung als solche ungeschehen machen will, sondern diese in der aktiven Erinnerungsarbeit vom Handelnden trennt und die Tat damit nicht *per se*, sondern *dem Täter* vergisst, erweist sich das Verzeihen als wichtiges Vermögen, menschliche Interaktionsverhältnisse trotz aller »Launenhaftigkeiten« menschlicher Praxis durch eine elementare Vertrauensbasis zu stabilisieren. Das Versprechen stellt seinerseits ein elementares Konstituens dieses Vertrauensverhältnisses dar, ohne das es dem Menschen kaum gelingen könnte, mit der eigenen Zerbrechlichkeit zurecht zu kommen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Burkhard Liebsch

Das Politische in Paul Ricœurs Werk

Paradoxien, ethische und staatliche Dimensionen des Zusammenlebens

1. Hermeneutik und Philosophie politischer Praxis (1887) | 2. Christlicher Sozialismus? (1904) | 3. Die Unabdingbarkeit von Karl Marx (1909) | 4. Kritik des Staates als juridischer Verwirklichung des Vernünftigen (Eric Weil) (1914) | 5. Zur politischen Renaissance des Politischen (1917) | 6. Zusammenleben-wollen – unter verschärften Bedingungen (1924) | 7. ›Frei‹ leben – im Widerstreit, diesseits des Rechts (1931) | 8. Was man sich vom Politischen versprechen kann (1935)

La politique est l'art d'éviter l'alternative du tout ou rien.

La réfléxion sur les paradoxes du politique met en garde contre tout hypostase du politique, dans la mesure où ses paradoxes en révèlent la fragilité.
Paul Ricœur[1]

[…] *tenir sa parole,* […] *voilà notre* vraie *révolte.*
Jean-Paul Sartre[2]

1. Hermeneutik und Philosophie politischer Praxis

Allgemein gilt ›Hermeneutik‹ nicht als politisches Unterfangen. Ihre Verfahren der Auslegung, Deutung und Interpretation könnten demgemäß *unter anderem* auch auf politische Texte und auf die ›Textur‹ politischer Sachverhalte angewandt werden, wären aber ihrerseits

1 Zit. wurde zuerst P. Ricœur, *Vrai et fausse paix*, in: *Christianisme social 63*, no. 9–10 (1955), 467–479, hier: 475, dann P. Ricœur, *Morale, éthique et politique*, in: *Pouvoirs. Revue française d'études constitutionnelles et politiques*, no. 65 (1993), 5–17, hier: 16; auch in: *Politique, Économie et Société. Écrits et conférences 4,* Paris 2019 [=EC4], 95–113.

2 J.-P. Sartre, *Situations I*, Paris 1947, 224.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht als von sich aus politische zu verstehen. Zweifellos hat sich Ricœur jedoch von Anfang an als politischer Denker und als ›politisch existierender‹ Zeitgenosse begriffen; und in den 1960er Jahren, in denen er ausgehend vom Symbolbegriff selbst eine eigenständige Hermeneutik ausformulierte, erlebte er eine massive Politisierung des Universitätslebens, die daran zweifeln ließ, ob es eine politisch neutrale Philosophie überhaupt geben kann bzw. geben sollte. Doch hat er sich weder zuvor noch zu dieser Zeit oder später, als er sich mehr und mehr Fragen der Praktischen Philosophie zuwandte, einer direkten politischen Finalisierung philosophischer *theoría* unterwerfen wollen. Bis heute wird er denn auch nur selten primär als politischer Denker wahrgenommen. Infolgedessen fällt es auf den ersten Blick leicht, vor allem seine weniger auf den Begriff des Verstehens als vielmehr auf den Begriff der Interpretation konzentrierte Hermeneutik als politisch ganz und gar neutrales Projekt einzustufen. Wie und was auch immer zu interpretieren ist, es würde sich demnach bei der Klärung des Interpretationsbegriffs selbst um eine politisch zunächst indifferente Angelegenheit handeln. Und es wäre zu erwarten, dass Politisches erst durch die Interpretierenden selbst und durch deren praktische Verwendung des Interpretierten in diese Hermeneutik einwandert, wenn überhaupt. So verhält es sich auf den ersten Blick auch mit dem auf die programmatisch hermeneutischen Schriften Ricœurs aufbauenden praxisphilosophischen Grundmotiv[3] des *Zusammenlebenwollens* (gut und in gerechten Institutionen...). Aber betrifft dieses Motiv auch alles Interpretie-

3 Von seinen frühen Marx-Lektüren her war Ricœur längst mit dem Begriff eines als *praxis inter-humaine* aufgefassten sozialen Lebens vertraut, wie er es auch bei Merleau-Ponty beschrieben fand. (Vgl. P. Ricœur, *Le yogi, le commissaire, le prolétaire et le prophète*, in: *Christianisme social 57*, no. 1–2 [1949], 41–54, hier: 44.) Später rücken indessen entscheidende Rückbezüge auf Aristoteles in den Vordergrund, der geradezu zur normativen Bezugsfigur wird: Seit Aristoteles wissen wir um eine menschliche Praxis, die sich in einer *pluralité d'agents* zuträgt, heißt es in *Approches de la personne* [1990], in: *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999, 203–221 [=L2], hier: 215, mit starken Anklängen an Hannah Arendt. Explizit unter Berufung auf sie ist von einer *dialectique de la praxis* die Rede, in die Ricœur auch seine Philosophie des Willentlichen einzuhängen gedachte; und zwar mit den Grundbegriffen des Überlegens (*bouleusis*), des klugen Wunsches bzw. des geläuterten Begehrens (*ὄρεξις/órexis*; *désir raisonnable*) im Gegensatz zur nicht ›vernünftigen‹ Begierde (*ἐπιθυμία/epithymia*) und schließlich mit den Begriffen des Vorsatzes (*προαίρεσις/prohaíresis*) und des wohlerwogenen Entscheidens (*délibération*). (Vgl. P. Ricœur, *Le ›lieu‹ de*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ren – und damit letztlich die ›Essenz‹ des Hermeneutischen selbst, oder tritt es nachträglich und äußerlich zu einer im Voraus entfalteten, zunächst politisch neutralen Hermeneutik hinzu?

---

la dialectique, in: C. Perelman [ed.], *Dialectics,* The Hague 1975, 92–108, hier: 96, 103.) Die politische Praxis wird nach seinem Verständnis ausgeübt von einem *sujet corporel* als einem *être en acte*, dessen *energeia* und Teleologie Ricœur ebenfalls bei Aristoteles beschrieben findet (*Jan Patočka et le nihilisme* [1990], in: *Lectures 1. Autour du politique* [1991], Paris 1999, 84–92, hier: 87 [=L1]). Letztere weist eine konstitutive Ausrichtung (*visée*) auf ein gutes Leben (*vie bonne*) auf (P. Ricœur, *Le ›soi‹, digne d'estime et de respect*, in: *Le respect. De l'estime à la déférence: une question de limite*, Paris 1993, 88–99, hier: 98; *L'Homme comme sujet de la philosophie*, in: *Anzeiger der Österr. Akademie der Wissenschaften. Phil.-histor. Klasse 126*, Jg. 1989, Wien 1990, 73–86, hier: 84). Dabei durchquert das entsprechende Handeln Praxis*felder*, die es nicht technisch bewerkstelligen kann (P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études,* Paris 2004, 139 [=PR]; dt.: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt/M. 2006, 122 [=WdA]) – was stark an die phänomenologische, schon bei Husserl anzutreffende Rede von einem »Feld der Freiheit« erinnert (J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek 1993, 844). Was den menschlichen Willen angeht, so stützt sich Ricœur mehrfach auf das Buch III der *Nikomachischen Ethik*, kaum aber auf Schopenhauer und Nietzsche, die in der Moderne den Willen bekanntlich vor allem zur Geltung gebracht haben; letzterer als einen souverän sich selbst ermächtigenden, der sogar das Vergangene sollte »umschaffen« können. *Le volontaire et l'involontaire* nimmt beide so wenig wie Aristoteles wichtig und orientiert sich stattdessen weitgehend an psychologischer und (proto-)phänomenologischer Literatur von Johannes Lindworski über Kurt Lewin und Alexander Pfänder bis hin zu William James. Gerade James hatte bereits eine Brücke von der Aufmerksamkeit (Ricœurs erstem gewichtigen philosophischen Thema) zum Willen geschlagen, indem er feststellte: »Volition is nothing but attention.« W. James, *The Principles of Psychology. Vol. I* [1890], Cambridge, London 1981, 424. Aus pragmatistischer Perspektive konnte das auch die Umkehrung nahelegen: die Aufmerksamkeit ist ganz und gar ein Phänomen menschlichen Willens. Tatsächlich schrieb James: »Der einzig mögliche Grund, weshalb es überhaupt irgendein Phänomen geben sollte, ist der, dass ein solches Phänomen tatsächlich gewollt wird.« Zit. n. R. Rorty, *Pragmatismus als Antiautoritarismus*, Berlin 2023, 87. Dagegen führt Ricœur seinen Begriff des Unwillentlichen ins Feld. Keine Rede kann infolgedessen davon sein, er hätte es darauf abgesehen, den Willen zu unumschränkter, souveräner Selbstbestimmung zu ermächtigen, die am Ende gar kein Widerfahrnis (*πάθος/páthos*) mehr kennen dürfte. Die Frage ist allerdings, ob Ricœur über ein bloß privatives Verständnis des Unwillentlichen hinausgelangt. Vgl. Vf., *Paul Ricœurs Philosophie praktischer Subjektivität in historischer Perspektive. Wille – Aufmerksamkeit – Gleichgültigkeit*, in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns. Die Willensphilosophie Paul Ricœurs im Kontext*, Leiden, Boston, Singapur, Paderborn 2019, 39–68.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vor allem die Chicagoer *Lectures on Ideology and Utopia* (1975[4]) widersprechen der zweiten Deutung unmissverständlich. Was Ricœur hier im Kontext seiner Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas schreibt (ch. 14), kann ohne Weiteres auch auf sein eigenes Werk bezogen werden – zumindest seitdem es sich gegen Ende der 1960er Jahre dezidiert *theoretischen Fragen menschlicher Praxis als solcher*[5] zugewandt hatte: »Hermeneutics without a project of liberation is blind [...]« (LIU, 237[6]). Und in der 18. Vorlesung über

4 P. Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia*, New York 1986 [=LIU].

5 Bis auf wenige Ausnahmen wie den Essay zur Politischen Philosophie Eric Weils (1957) und zum Verhältnis von Ethischem und Politischem (1959), auf die noch einzugehen sein wird, zielen die zahlreichen früheren Schriften Ricœurs, in denen er als engagierter politischer Zeitgenosse auftritt, eher auf konkrete politische Diagnosen – zu Israel (1951), zu China (1956) sowie zu Fragen der Reform der Universität (1964, 1968) (s.u. Anm. 14). Programmatisch dazu besonders der Ricœurs eigene Grundeinstellungen verdeutlichende Aufsatz über *Tâches de l'éducateur politique*, in: *Esprit 34,* no. 340 (7–8) (1965), 78–93; auch in: L1, 241–257. Im Übrigen fügt sich Ricœurs Rückbesinnung auf den Praxis-Begriff, der ihm von seiner frühen Marx-Lektüre her längst vertraut war, in die seinerzeit aktuelle, vielfach dem ›Konkreten‹ und ›Alltäglichen‹ verpflichtete gegenseitige Annäherung von Marxismus und phänomenologisch inspirierter Sozialphilosophie ein. Abgesehen von den Autoren, die in den von B. Waldenfels, J. M. Broekman und A. Pažanin herausgegebenen Bänden *Phänomenologie und Marxismus 1–4* (Frankfurt/M. 1977 f.) vertretenen sind, ist in diesem Zusammenhang auch an Henri Lefebvres *Kritik des Alltagslebens* (frz. 1958/61; dt. München 1974), auf die Ricœur v.a. in *Main Trends in Philosophy* Bezug nimmt, sowie an Karel Kosíks *Dialektik des Konkreten* (tschech. 1963; dt. Frankfurt/M. 1967) zu erinnern, die sich (wenn auch sehr kritisch) auf Alphonse de Waelhens und Merleau-Ponty bezieht, der den Begriff des Konkreten seinerseits bei Jean Wahl (in *Vers le concret*, Paris 1932) angetroffen hatte (vgl. *La structure du comportement* [1942], Paris [7]1972). Diese Zusammenhänge schimmern in Ricœurs Philosophie der *raison pratique* (1979) allenfalls noch durch, wo er seine Theorie des Praktischen weitgehend auf das Buch III der *Nikomachischen Ethik*, auf Kant, Max Weber und Charles Taylor stützt (vgl. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* [1986], Paris 1998, 263–288).

6 Die Fortsetzung des Satzes: »[…] but a project of emancipation without historical experience is empty«, muss dagegen wohl eher als hermeneutische Mahnung an die Adresse von Habermas aufgefasst werden, der dazu tendierte, die sich über die (von Gadamer für vorrangig erklärte) Zugehörigkeit zum Überlieferten hinwegzusetzen. Hier kommt es abgesehen davon zunächst nur auf den von Ricœur betonten praktisch-politischen Sinn aller Hermeneutik an – passend zu der später geäußerten, aber von Anfang an spürbaren Grundüberzeugung, dass das Politische nicht der »humanité de l'homme« äußerlich sei: *Langage politique et rhétorique* [1990], in: L1, 161–175, hier: 164.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Charles Fourier wird deutlich, dass es für Ricœur nicht genügt, sich in diesem Sinne kritisch bzw. negativ zu verhalten; vielmehr stehe auch auf dem Spiel, ob man im Sinne eines solchen, wesentlich von utopischem Denken belehrten Projektes »committed« sei (LIU, 313). Dem entsprechend kommt nun auch das Politische ›in‹ seinem Werk zweifach zur Geltung: als diskursiver Gegenstand, aber auch, und tiefgreifender noch, als das ganze Werk mehr oder weniger durchgängig prägende Ausrichtung des Philosophen auf das, was es durch sein eigenes Leben und durch das seiner Leser zu bewirken gilt.

Wie schon Mitte der 1930er Jahre spielt dabei eine Auseinandersetzung mit Karl Marx' Materialismus eine führende Rolle, wo Ricœur menschliche Praxis als »real life« und in ihm wirkende, kontingente »operating order« auffasst[7] – jedoch so, dass das Reale nicht als prä-symbolische »Basis«, sondern so zu deuten ist, dass es stets als kraft intern auf Handlungen bezogener Interpretanten symbolisch vermittelt gelten muss (LIU, xxx, 10, 82, 256). Nur unter dieser Voraussetzung büße auch die materielle Dimension menschlicher Praxis, die Ricœur mit Hegel[8] als auf Freiheit angelegt versteht, nicht ihre potenzielle Kreativität ein, wie es über weite Strecken bei Marx der Fall zu sein scheint (LIU, 229). Auf diese Kreativität (die Ricœur einmal als sein eigentliches Zentralproblem bezeichnet hat[9]) ist seines Erachtens alles Interpretieren und Uminterpretieren rückhaltlos angewiesen, in dem wir das Reale *anders zu realisieren* lernen und schließlich auch *anders* (und womöglich besser...) *wirklich werden lassen wollen*. So ist auch zu verstehen, dass Ricœur in der späten, kleinen Schrift *L'unique et le singulier* (1999) mit Blick auf das ›voluntaristische‹ Motiv des Zusammenlebenwollens schreibt,

7 LIU, xiii, 117, 174, 188. In die allgemein als rational oder *reasonable* eingestufte Ordnung des Realen gehen *beliefs* so ein, dass ihr schließlich eine »irrationality of its own« eignet (LIU, 199, 207, 210). Zur Kontingenz vgl. ebd., 310.

8 P. Ricœur, *Le conflit: signe de contradiction ou d'unité?*, in: *Contributions et conflits: naissance d'une société. Chronique sociale de France*, Lyon 1971, 189–204, hier: 201.

9 Dabei steht keineswegs nur die von Ricœur stets betonte Öffnung menschlichen Lebens auf neues Verstehen und auf künftige Möglichkeiten menschlicher Praxis, sondern auch die metaphysische Zurückweisung jeglicher Theorie im Hintergrund, die auf eine »autosuffisance du monde« hinauslaufen würde (vgl. A. LaCocque, P. Ricœur, *Penser la Bible* [1998], Paris 2016, 98).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das Politische sei in seinen Schriften stets präsent, wenn auch eher hintergründig.[10]

Man könnte aber viel weiter gehen, als es diese Selbstbeschreibung suggeriert, hatte sich Ricœur doch frühzeitig im historischen Kontext einer Kultur situiert, von der er behauptete, sie habe die »fonction authentique et grandiose de la politique« hervorgebracht, die es dem Staat vor allem abverlange, wenigstens schlimmste Ungerechtigkeit abzustellen. Ist die westliche Zivilisation, deren Ökonomismus und Beschränkung auf die konsumistische Befriedigung von Bedürfnissen Ricœur immer wieder zurückweist, nicht aus der »efficacité de sa politique« hervorgegangen, der letztlich dieses Motiv zugrundelag?[11] Vor diesem Hintergrund ist zu verstehen, wie Ricœur unmissverständlich die Unausweichlichkeit des Politischen und der mit ihm verknüpften Dimension der Macht[12] betont hat, die ihm wie ein blinder Fleck in der menschlichen Existenz erschien.[13]

---

10 P. Ricœur, *L'unique et le singulier*, Brüssel 1999, 58. Wie sich zeigen wird, treten voluntaristische Momente bereits in den frühen politischen Veröffentlichungen seit Mitte der 1930er Jahre deutlich hervor.

11 P. Ricœur, *La crise de la vérité et la pression du mensonge dans la civilisation actuelle*, in: *Vie enseignante 83*, 11 nov. (1953), 11. Ein kurzer, aber systematisch wichtiger und hochaktueller Text, in dem das Zeugnis der Rede des Anderen als (prekäres) Fundament der menschlichen Welt gilt: Wenn die Rede nicht mehr zählt bzw. nichts mehr gilt, ist die Welt zerbrochen. Denn letztere beruhe auf der Fragilität der Sprache und diese auf gegenseitigem Respekt, den eine lügnerische Politik gänzlich vermissen lasse.

12 »L'enjeu du politique [...] c'est le pouvoir au plan de l'État«, heißt es bereits in: *L'homme non violent et sa présence à l'histoire*, in: *Esprit 17*, no. 153 (2) (1949), 224–234, hier: 228; und in *Les aventures de l'Etat et la tâche des chrétiens*, in: *Le Christianisme Social 66,* no. 6–7 (1958), 452–463 (auch in: EC4, 21–35), wird die dem Politischen inhärente Gefahr des Machtmissbrauchs zur zentralen Aufgabe politischer Kontrolle (458, 461) – geleitet von der Utopie einer Macht, die in keiner Weise Gewalt wäre. P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. Tome I. L'Homme faillible*, Paris 1960, 136 [=HF]; dt.: *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I*, Freiburg i. Br., München ^{2}1989, 157 [=FM].

13 »For me the problem of power is the most intriguing structure of existence [;] power remains a kind of blind spot in our existence. I join with Hannah Arendt in my fascination with this problem«, lesen wir in der Fourier-Vorlesung (LIU, 311). Vor diesem Hintergrund ist wohl auch zu verstehen, dass Ricœur es später vermeidet, etwa seiner Vorstellung von einem praktisch existierenden, ethisch und moralisch ausgerichteten Selbst nur äußerlich eine politische Philosophie

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Davon abgesehen übergeht Ricœurs spätere Selbstbeschreibung allerdings diejenigen Texte, in denen der Autor ausdrücklich und geradezu programmatisch als politisch sich Positionierender und sozialistischer Kritiker jener Kultur bzw. Zivilisation[14] hervorgetreten ist[15] – angefangen bei seinen frühesten Skizzen zum Verhältnis

---

hinzuzufügen (vgl. *Soi-même comme un autre,* Paris 1990, 291 f. [=Sca]; dt.: *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, 303 [=SaA]).

14 Diesen Unterschied, von dem man diesseits des Rheins so viel Aufhebens gemacht hat, streift Ricœur nur, wo er ›Zivilisation‹ im Hinblick auf ihre technischen Hervorbringungen (*outillages*), Institutionen und Werte (*valeurs*) untersucht; und zwar vor dem Hintergrund einer *civilisation mondiale*, die sich *nur zwischen* irreduzibel pluralen, an *valorisations concrètes* orientierten Zivilisationen abzeichnet, deren politische Dimension einer unaufhebbaren Kontingenz, Arbitrarität und Ambiguität ausgesetzt ist, so dass es keinen irreversiblen Fortschritt scheint geben zu können. Unter Verweis auf das *Ethos* einzelner Zivilisationen, in dem sich deren *singularité éthique* ausformt, kommt Ricœur hier kommunitaristischen Positionen nahe, ohne jedoch einen Universalismus auf den Spuren Pascals aufgeben zu wollen, der die Menschheit als *ein* lernendes Subjekt begriff. Dieses dürfe aber nicht als Totalität aufgefasst werden, in der die ›persönliche‹ Singularität des Einzelnen unterzugehen drohe. In diesem Sinne wird hier an E. Mounier erinnert und Einspruch gegen eine zum erinnerungslosen Futurismus neigende Zivilisation eingelegt, die das Erbe dieser Gedanken vergessen lasse. Vgl. Ricœur, *Tâches de l'éducateur politique*, 80, 91 f. Appelliert Ricœur damit aber nicht doch an ein progressives Lernen bzw. an Geschichte als Lernprozess (wie ihn energisch Habermas verteidigt hat), auch politisch – verstrickt aber in unauflösliche Paradoxien zwischen Singularität und Universalität, wie Ricœur an anderer Stelle selbst zugibt? Vgl. *Prévision économique et choix éthique*, in: *Esprit 34,* no. 346 (2) (1966), 178–193, wo es heißt, es gehe um eine soziale Moral paradoxen Zuschnitts: »Elle vise deux choses opposées: c'est une utopie de la totalité humaine en même temps qu'une utopie de la singularité humaine« (190; auch in: P. Ricœur, *Histoire et vérité* [1955/^{3}1967], Paris 2001, 339–356 [=HV]).

15 Darunter mehrere Kommentare zur neueren Entwicklung Chinas (in: *Esprit 22*, no. 239 [6]; *Esprit 24*, no. 234 [1], sowie in *Le Christianisme Social*, no. 5–6, und in *Foi Education*, no. 34; alle im Jahre 1956), zum Verhältnis nationaler Kulturen und weltweiter Zivilisation (in: *Esprit,* no. 299 [10] [1961], 439–453; *De la nation à l'humanité: tâche des chrétiens*, in: *Christianisme social 73*, no. 9–12 [1965], 493–512; *Le dialogue des cultures. La confrontation des héritages culturels*, in: D. Lecourt et al., *Aux sources de la culture française*, Paris 1997, 97–105), zur Laizität (*Les propositions de paix scolaire de la revue Esprit*, in: *Foi Éducation 19,* no. 8 [1949], 3–8; *État, Nation, École*, in: *Foi Éducation 23*, no. 23 [1953], 54–57), zum Verhältnis von Öffentlichkeit, Erziehung und Verantwortung (in: *Esprit,* no. 340 [7/8] [1965], 78–93; *Notre responsabilité dans le monde moderne,* in: *Les Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest,* no. 4 [1965], 13–21), zum Verhältnis von

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von Christentum und Sozialismus, deren bereits im Titel entschiedenster gewiss derjenige über *Die Notwendigkeit von Karl Marx* aus dem Jahre 1937 darstellt. In diesen Skizzen kommen darüber hinaus Grundkonstellationen wie die von Liebe und Gerechtigkeit sowie des von beiden Begriffen abgegrenzten Politischen zur Sprache, die man mühelos in den späten Schriften der 1980er und 1990er Jahre wiedererkennt. Allerdings sind diese von Ricœur mehrfach ausgeloteten Grundkonstellationen immer wieder von aktuellen politischen Entwicklungen überholt worden; so von der erst nach dem Zweiten Weltkrieg voll entbrannten Auseinandersetzung mit dem Stalinismus, sodann von den revolutionären Entwicklungen in China (die Ricœur mehrfach aufgegriffen hat und die er immerhin für derart wichtig gehalten hat, dass er sie in den *Lectures 1. Autour du politique* [1991] wieder abdrucken ließ [L1, 315–357]), vom Kalten Krieg zwischen Ost und West und den auf beiden Seiten sichtbar gewordenen inneren Pathologien, ihrer Selbstgerechtigkeit und ihres

---

Ökonomie und Ethik (in: *Esprit,* no. 346 [2] [1966], 178–193) und mehrfach zu Positionsbestimmungen einer christlich-sozialistischen »sozialen Moral« (u.a. in: *Les formes nouvelles de la justice sociale. Essai de conclusion*, in: *Christianisme social 67* no. 7–9 [1959], 462–471, sowie ebd. no. 5–8 [1966], 285–295) und zur Krise des Sozialismus *als einer ethisch ausgerichteten ›humanen‹ Kultur* (ebd., *67*, no. 12 [1959], déc., 695–702; *Le socialisme aujourd'hui*, ebd., *69,* no. 7–9 [1961], 451–460; auch in: EC4, ch. 3). An gleicher Stelle kommt das Problem der Säkularisierung zur Sprache, das später mehrfach wiederaufgegriffen wird (*Urbanisation et sécularisation*, in: *Christianisme social 75*, no. 5–8 [1967], 327–341; *L'herméneutique de la sécularisation. Foi, idéologie, utopie*, in: *Archivio di Filosofia 46,* no. 2–3 [1976], 49–68), nicht zuletzt auch im Zeichen einer »redécouverte de la dimension eschatologique verticale« der Geschichte (ebd., 63) – unter der Voraussetzung eines religiösen Pluralismus, wie ihn Ricœur in der Auseinandersetzung mit Hans Küngs Manifest für eine planetarische Ethik öffentlich diskutiert hat (vgl. *Les religions, la violence et la paix. Pour une éthique planétaire*; Sendung auf ARTE vom 5. April 1996), sowie im Zeichen einer *laizistischen Kultur*, die Ricœur als Erbe der Aufklärung im agnostischen Rahmen des Rechtsstaats begreift, der in seiner historischen Existenz allerdings niemals ethisch neutral sein könne; vgl. *Tolérance, intolérance, intolérable*, in: *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français 134*, avril-juin (1988), 435–452, hier: 441 f. (auch in: L1, 295–312; datiert auf das Jahr 1990); *Le pari protestant*, in: *Bulletin du Centre Protestant d'Études et de Documentation,* no. 313 (1986), 163–170. Hier fließt der Begriff einer solchen Kultur mit dem gesellschaftlichen Imaginären im Sinne von C. Castoriadis zusammen (167 f.).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Manichäismus[16], von den Kriegen in Korea und in Algerien[17], von den Unruhen der 1968er Jahre, die Ricœur als leidenschaftlichen, von der Bedeutung politischer Erziehung überzeugten Hochschullehrer[18] während seiner Anstellung an der Universität Paris-Nanterre (1965–1970) zweifellos an meisten persönlich betroffen haben, anschließend von der international besonders mit John Rawls' *Theory of Justice* (1971) verknüpften Renaissance der Praktischen Philosophie seit den 1970er Jahren[19] in Verbindung mit einer weniger auf den Staat als vielmehr auf die Gesellschaft und deren normative Infrastruktur bezogenen ›sozialen‹ Politik und schließlich von deren energischer, utopisch inspirierter Ausweitung über nationale Rahmenbedingungen hinaus auf das, was man in den 1990er Jahren als Globalisierung zu bezeichnen sich angewöhnt hat. Damit eng zusammenhängende Themen wie die Frage nach einer normativ

16 P. Ricœur, *Pour la coexistence pacifique des civilisations*, in: *Esprit 19*, no. 177 (3) (1951), 408–419; vgl. auch die friedenspolitischen Perspektiven, die Ricœur mit Blick auf Deutschland entworfen hat: J.-M. Domenach, P. Ricœur, *Proposition de compromis pour l'Allemagne*, in: *Esprit 20*, no. 197 (12) (1952), 1005–1011.

17 P. Ricœur, *L'insoumission*, in: *Esprit 28*, no. 288 (10) (1960), 1600–1604.

18 Vgl. P. Ricœur, *Faire l'Université*, in: *Esprit 32*, no. 328 (5/6) (1964), 1162–1172 (auch in L1, 369–380); *Tâches de l'éducateur politique* (bereits zit.), sowie darüber hinaus LIU, 297, und das frühe Bekenntnis *La parole est mon royaume*, in: *Esprit 23,* no. 223 (2) (1955), 192–205.

19 Im deutschsprachigen Raum kommt es etwa zur gleichen Zeit besonders durch die von M. Riedel herausgegebenen Bände *Rehabilitierung der Praktischen Philosophie, Bd. 1, 2*, Freiburg i. Br. 1972, zu einer deutlich anders, nicht primär deontologisch, sondern eher neo-aristotelisch-konservativ ausgerichteten Renaissance der Praktischen Philosophie. Zwischen diesen ›Optionen‹ wird sie sich in den nachfolgenden Jahren weitgehend bewegen; wobei die Hermeneutik im Rekurs auf die Klugheit (*phrónesis*) und das Ethos im Falle von Gadamer, Werner Marx u.a. klar in diese zweite Richtung tendiert, wohingegen Ricœur auch hier wie schon in den in *Histoire et vérité* versammelten Aufsätzen nach einen vermittelnden dritten Weg zwischen Teleologie (im Zeichen einer Ausrichtung auf das Gute) und Deontologie, Recht und Staat sucht (HV, 297 ff./*Geschichte und Wahrheit*, München 1974 250 ff. [=GW]), wie dann auch seine viel späteren Stellungnahmen zur Diskussion zwischen Gadamer und Habermas, aber auch zu Michael Walzer zeigen. (Siehe dazu die 7. und 8. Abhandlung in *Das Selbst als ein Anderer.*) Erst unter dem Eindruck der mit Levinas und Derrida nochmals das Ethische als solches dekonstruierenden Diskussion schlägt dann auch Ricœur den Weg einer alteritätstheoretischen Revision des Ethischen ein, für die der Begriff des Nächsten in seinen frühen Schriften allerdings bereits aufgeschlossen war.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu bewertenden Ökonomie sowie nach weltweiter, von der Last des Kolonialismus befreiten Hospitalität auf den Spuren von Kants Weltbürgerrecht beschäftigen bereits den frühen und dann wieder den späten Ricœur in verstreuten Aufsätzen ebenso[20] wie am Ende die Probleme einer nicht nur immer neue Wunden schlagenden, sondern seines Erachtens auch Perspektiven der Versöhnung eröffnenden Zeit und Geschichte in dem großen Alterswerk *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* (frz. 2000; dt. 2004). Während die Globalisierung alle, die von ihr direkt oder indirekt betroffen sind, mit teils völlig neuen Erscheinungsformen des Ökonomischen und auch des Politischen konfrontiert, die kaum noch jemand in einer komprehensiven Theorie begreiflich machen kann[21], bietet Ricœur vor allem in diesem Werk seine ganze hermeneutische Kraft auf, um die sein philosophisches Leben teils explizit, teils hintergründig bestimmenden, aber durchgängigen Überzeugungen miteinander in Verbindung zu bringen. Das betrifft die für Ricœur unabdingbar vorauszusetzenden Grundbegriffe Liebe und Gerechtigkeit, zwischen denen sich gewissermaßen das Feld des Politischen erstreckt, das eigenständige Probleme (u.a. der *unaufhebbaren Konfliktualität* und der *›Grundlosigkeit‹* bzw. des Fehlens eines letzten Fundaments) aufwirft, so dass wie schon in den 1950er Jahren von einer *Autonomie des Politischen* auszugehen ist (HV, 296 ff./GW, 250 ff.). Letzteres

20 Man vergleiche nur P. Ricœur, J.-M. Domenach, *Masse et personne,* in: *Esprit 19,* no. 175 (1) (1951), 9–18 (vor personalistischem Hintergrund) und P. Ricœur, *La question coloniale*, in: *Réforme*, no. 131, 20 sept. (1947); auch in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 12*, no. 1 (2021), 16–20. Ausgehend vom Recht der Hospitalität im Sinne Kants argumentiert Ricœur in einem Aufsatz des Jahres 1996; in engl. Fassung: *Being a stranger,* in: *Theory, Culture & Society 27*, no. 5 (2010), 37–48, hier: 40, 43; J.-P. Changeux, P. Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris 1998, 232 [=NR].

21 Vgl. bspw. R. Meyer (Hg.), *Eine Welt oder Chaos?,* Frankfurt/M. 1996; U. Beck, *Was ist Globalisierung?,* Frankfurt/M. 1997; M. Albrow, *Das Globale Zeitalter*, Frankfurt/M. 2007; H. Geiselberger (Hg.), *Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*, Berlin ^{2}2017. Während Globalisierung bei vielen nur als eine Art weltweiter Ausweitung ökonomischer Prozesse gedacht wird, die überdies wie im Titel dieses Buches als ›regressiv‹ (entpolitisierend, den Staat entmachtend usw.) gilt, arbeiten andere Autoren bspw. neue Formen der Finanzialisierung heraus, die kein historisches Vorbild haben. Der Prozess der u.a. von Autoren wie Wolfgang Streeck, Thomas Piketti, Paul Collier, Luc Boltanski, Arnaud Esquerre und Paul Mason vorangetriebenen Zeitdiagnostik ist längst nicht abgeschlossen und hier nicht zu bilanzieren.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wird vor völliger Desintegration in Ricœurs Sicht offenbar nur durch eines nachhaltig bewahrt: durch den entschlossenen, allerdings allzu leicht in Vergessenheit fallenden[22] und deshalb immer neu zu fassenden *Willen*, (gut) zusammenleben.

Trotz allem, muss man hinzufügen, wie Ricœur mehrfach betont. Denn es geht ihm ersichtlich nicht um eine harmonistische Vorstellung eines gemeinschaftlich, gesellschaftlich oder staatlich verbürgten integralen und inklusiven Zusammenseins, wie man sie bei gewissen Kommunitaristen etwa anzutreffen meint. Im Gegenteil: wir sind und bleiben nach Ricœurs Überzeugung als nach wie vor ›fehlbare‹ und immer wieder scheiternde Wesen, die nur auf interpretativen Wegen herausfinden werden, was und wer sie überhaupt sind, der Gewalt und schweren, gegebenenfalls in destruktive Feindschaft mündenden Konflikten ausgesetzt (LIU, 263), ohne dass wir weiterhin von einer unverbrüchlichen Bindung aneinander ausgehen oder noch einem guten oder vernünftigen Ende der Geschichte vorgreifen könnten. Infolgedessen wird allerdings weder die Frage nach dem ›Sinn‹ dessen, was wir tun oder unterlassen, noch auch jegliche eschatologische Perspektive buchstäblich gegenstandslos.[23] Vielmehr verlagert sich beides auf radikale Art und Weise in unsere geschichtliche Gegenwart, tätige Präsenz und Koexistenz mit Anderen hinein, von der sich Ricœur, zunehmend unter dem Einfluss von Levinas, am Ende einen radikalen Begriff macht, der schwerlich noch mit einer rein aristotelischen Anthropologie[24] jenes *ζῷον*

22 Vgl. P. Ricœur, *Pouvoir et violence*, in: M. Abensour (éd.), *Ontologie et politique*, Paris 1989, 141–159, hier: 148, auch in: L1, 20–42; P. Ricœur, *La condition d'étranger*, in: *Esprit*, no. 323 (3/4) (2006), 264–274, hier: 271.

23 Dies wird genauer ausgeführt in meinem Beitrag *Geschichtlicher ›Sinn‹, Verantwortung und zukunftsweisende Aufgaben: Umrisse von Ricœurs Lebenswerk im Kontext radikaler Geschichtskritik nach ›1945‹*, in: ders. (Hg.), *Geschichtskritik nach ›1945‹. Aktualität und Stimmenvielfalt,* Hamburg 2023, 454–476.

24 Um ein wenig vorzugreifen: In Aristoteles' Büchern 3 bis 6 der *Nikomachischen Ethik* fand Ricœur nach eigenem Bekunden den Entwurf einer philosophischen Anthropologie, »qui vise à montrer comment est ontologiquement possible la capacité éthique et politique de l'homme«, der sich entscheiden und etwas (auf verantwortliche Weise) veranlassen könne. Ohne ein solches Fundament, das Ricœur neo-aristotelisch im Sinne eines *être agissant* hoffte klären zu können (Sca, 355 f., 360 f./SaA, 370, 375), bleibe jegliche politische Philosophie eigentümlich leer; *J'attends la renaissance* [Entretien avec P. Ricœur; réalisé et publié par J. Roman et E. Tassin], in: J. Message, J. Roman, E. Tassin (éd.),

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

λόγον ἔχον zu vereinbaren ist, das ›syngenealogisch‹ als von Natur aus bestimmten Anderen (πολίτης/pl. πολῖται) zugehörig, Fremden aber nicht verbunden zu sein scheint.[25] Unter dem Eindruck einer in keiner quasi natürlichen politischen Zugehörigkeit aufgehenden Alterität sieht sich Ricœur schließlich dazu gezwungen, zuzugeben, nicht zu wissen und nicht wissen zu können, um wen es sich bei(m) Anderen ›letztlich‹ überhaupt handelt.[26] Dadurch, wie im Spätwerk die Problematik unaufhebbarer Alterität zur Geltung kommt[27], wird

Autrement. A quoi pensent les philosophes?, Paris 1988, no. 102, 174–183. Wie die Ontologie des derart fundierten, vor allem handelnden und auf seinem Sein beharrenden Selbst (Sca, 365 f./SaA, 381) mit dessen Affiziertsein durch den Anspruch des »fremden«, »originär unzugänglichen« Anderen zusammengehen soll, der sich angeblich dem Sein entzieht, bleibt offen (vgl. Sca, 374, 383/SaA, 389, 399; *Analyses et problèmes dans Ideen II,* in: *Revue de Métaphysique et de Morale 56/7* [1951], 23–76, hier: 25; auch in: AEP, 88–140). Ricœur überantwortet diesen Anspruch schließlich einer Passivität, die er noch »dialektisch« abhandelt (Sca, 368/SaA, 383) und vor einer Vereinnahmung durch eine univoke Andersheit zu bewahren sucht, die ›dem‹ Anderen vorbehalten bliebe (Sca, 409/SaA, 426). Dagegen insistiert er auf der Äquivozität dieses Begriffs und darauf, dass das Selbst nur durch eine irreduzible Vielfalt von Affektionen durch den und das Andere überhaupt erfahren kann, wer es ist (Sca, 380/SaA, 395).

25 Vgl. J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris 1994, 115, 128 f., 331 ff.

26 Ricœur, Sca/SaA, Zehnte Abhandlung.

27 Vgl. etwa das *Postface au ›Temps de la responsabilité‹* [1991], in: L1, 271–294, wo von einem schier unüberwindlichen Widerstreit zwischen einer Ethik argumentativer Kommunikation einerseits und einer Ethik der Alterität andererseits die Rede ist (279), die unsere Verantwortlichkeiten nicht nur (im Plural einer Wittgenstein'schen »Familienähnlichkeit«) wie bei H. Jonas gewissen Vorbildern oder Archetypen entnimmt, sondern sie dort ansiedelt, wo es zu einem Bruch mit jeglichem »régime de l'être« kommt (292). Noch niemand konnte zeigen, wie sich das Demokratische als Raum des Politischen (vgl. ebd., 294) im Zeichen einer derart radikalisierten Alterität zugleich als »respect des différences« manifestieren kann. – An der Frage, wie »die Vermittlung des Anderen« das praktische Tun-können betrifft, »entscheidet sich, wie C. Taylor behauptet hat, das Schicksal der politischen Theorie«, liest man in *Das Selbst als ein Anderer* (221). Das ist eine starke Behauptung und mündet bis heute in eine Infragestellung auch des Politischen als solchen, die noch lange nicht als abgeschlossen gelten kann, trotz aller Versuche Ricœurs, eine mit Levinas asymmetrisch ins Spiel gebrachte Alterität (Sca, 219, 221 f./SaA, 227, 230 f.) angesichts singulärer Anderer mit Formen gleichwertiger Reziprozität, gegenseitiger Freundschaft, ethnischer Zugehörigkeit und politischer Mitgliedschaft zwischen Dritten als Gleichen, die einander in der Regel gar nicht kennen (Sca, 228/SaA, 238), in Verbindung zu bringen, wie es in einschlägigen Kapiteln dieses Buches geschieht.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine Relektüre der frühen Schriften Ricœurs umso interessanter, in denen man sie nachträglich sich bereits anzukündigen meint. Aber auch in diesem Fall muss man sich vor rückwärts gewandter Prophetie hüten. Der frühe Ricœur konnte nicht wissen, in welche konkret eintretende kollektive Zukunft hinein er sein politisches Denken entwerfen würde. Und noch der späte Ricœur gibt unumwunden zu, nicht zu wissen, in welcher historischen Zeit er lebte.[28] Musste er das Urteil darüber nicht *nolens volens* dem geschichtlichen Rückblick von Überlebenden überlassen – sofern man es nicht wie Levinas geradezu als Usurpation durch die später Lebenden begreift, denen man sich nicht ausgeliefert sehen will?[29] Bedeutet das aber unvermeidlich, dass eine unabsehbare politische Zukunft jedenfalls über alle herrscht, die hinnehmen müssen, dass – wie früher schon zu Zeiten der Pest und anderer Epi- und Pandemien – alles ›anders kommen‹ kann als erwartet[30] und erhofft und dass diese Kontingenz noch im Nachhinein den Sinn all dessen betreffen kann, was man mit welchen Absichten auch immer zuvor unternommen hat? Der geniale Ansatz Hegels, genau darin noch eine »listige« Vernunft am Werke zu sehen und auf diese Weise verständlich zu machen, dass die Herrschaft rückhaltloser Kontingenz nicht ›das letzte Wort‹ haben muss, machte Ricœur schließlich nicht einmal mehr neugierig, wie er explizit in *Zeit und Erzählung* schrieb.[31] Umso mehr musste für ihn die zentrale Frage von brennender Bedeutung sein, ob die nicht zu bestreitende Tatsache, dass wir ›auf Gedeih und Verderb‹, unvermeidlich, aber *letztlich ›grundlos‹ politisch koexistieren* und dass wir insofern *dem Politischen ausgesetzt* sind, nur als *rückhaltlose Auslieferung* an eine Politisierung zu verstehen ist, die seit langem

28 Vgl. Anm. 103 zur ersten Einleitung (Bd. I).

29 E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* [1961], Freiburg i. Br., München 1987, 353, 356 ff., 363 f.; *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris 1990, 269–276.

30 So dass man »tatsächlich des Lebens auf dieser Erde überdrüssig« werden konnte, wie es im Tagebuch eines Priesters des 17. Jahrhunderts hieß; vgl. J. Delumeau, *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*, Reinbek 1989, 230.

31 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. III: Die erzählte Zeit* [1985], München 1991, 331 [=ZEIII]; frz.: *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*, Paris 1985, 297 [=TRIII]; vgl. demgegenüber die Vorstudien Ricœurs *Hegel aujourd'hui*, in: *Etudes théologiques et religieuses 49,* no. 3 (1974), 335–355, und *Le ›lieu‹ de la dialectique*, in: Perelman (ed.), *Dialectics*, 92–108.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

alle(s) und jede(n) zu erfassen droht, auch die Natur, von der manche behaupten, es könne von ihr nur noch eine menschengemachte Geschichte geben[32] – erst recht im Zeichen der sich längst abzeichnenden ökologischen Katastrophe.

Vor diesem Hintergrund durchläuft die nachfolgende Darlegung (2.) Ricœurs frühe Positionen zum Verhältnis von Christentum und Sozialismus sowie (3.) zu Karl Marx; sie geht dann (4.) auf Ricœurs erste direkte Thematisierung des Politischen im Zeichen des politischen Paradoxes ein, die insbesondere für den von Max Weber bis hin zu Eric Weil beschriebenen Zusammenhang von Gewalt und Legitimität staatlicher Macht von Bedeutung ist. Im Anschluss daran (5.) wird auf die u.a. mit Namen wie Miguel Abensour, Jean-Luc Nancy und Philippe Lacoue-Labarthe verbundene, seit 1980 verstärkt festzustellende theoretische Renaissance des Politischen im Gefolge der politischen Auseinandersetzungen 1960er Jahre einzugehen sein. Sodann (6.) wird zur Sprache gebracht, wie sich Ricœur mit Blick v.a. auf Claude Lefort, aber *en passant* auch auf Cornelius Castoriadis angesichts des »Schwindels undefinierter Gesellschaft«[33] mit dem Bewusstsein auseinandersetzt, über keinerlei Fundament oder letzten Grund des Politischen zu verfügen und sich zugleich in radikale, agonale oder antagonistische Konflikte zu verstricken. Dieses von anderen vielfach primär mit Bezug auf Ernesto Laclau und Chantal Mouffe diskutierte Problem[34] nimmt Ricœur von Clau-

32 S. Moscovici, *Versuch über die menschliche Geschichte der Natur,* Frankfurt/M. 1990.

33 J. Starobinski, *Das Rettende in der Gefahr. Kunstgriffe der Aufklärung*, Frankfurt/M. 1992, 48 f.; vgl. Sca, 303/SaA, 315 f.

34 Vgl. C. Mouffe (Hg.), *Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft,* Wien 1999; O. Flügel, R. Heil, A. Hetzel (Hg.), *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute,* Darmstadt 2004; R. Heil, A. Hetzel, D. Hommrich (Hg.), *Unbedingte Demokratie. Fragen an die Klassiker neuzeitlichen politischen Denkens,* Baden-Baden 2011. Hier wird Ricœur, wenn überhaupt, nur beiläufig kommentiert. Allerdings knüpft Oliver Marchart (in: *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Berlin 2010) in systematischer Absicht an Ricœurs Unterscheidung des Politischen (*le politique*) von der Politik (*la politique*) an, wobei das ›antagonistisch‹ verfasste Politische aber auf den Spuren Heideggers auf eine Weise ontologisiert wird, die Ricœur völlig fern gelegen hätte. Antagonismen (oft von ›links‹ als wahrhaft politisch ausgezeichnet) und agonale Verhältnisse stehen einander keinesfalls wie das Ontologische und das Ontische, sondern als unterschiedliche Konflikttypen gegenüber. Das ›Sein‹ dürfte kaum ›links‹ sein, im

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

de Lefort, Jean-François Lyotard und Nicole Loraux her auf, stemmt sich aber gegen jeden Ansatz, der darauf hinauslaufen würde, dass das Politische niemals über unaufhebbare und unversöhnliche Konflikte hinausgelangt, um infolgedessen das Zusammenlebenwollen zu ruinieren, auf das es Ricœur entscheidend ankommt und das er offenbar nicht durch die juridische Verfassung eines Staates allein verbürgt sieht (7.). Ungeachtet seiner geradezu programmatischen Absage an Hegels Metaphysik der Geschichte sucht Ricœur nach Spielräumen der Versöhnung, die ihn schließlich dazu zwingen, sein von Anfang an geschichtskritisches Denken nicht vom Ende der Geschichte her, sondern ethisch zu entfalten, wie es u.a. schon frühe kleine Schriften zu Merleau-Ponty[35] und schließlich besonders der 1985er Aufsatz *Éthique et politique* deutlich machen.[36] Dabei nimmt das mehrfach neo-aristotelisch als Verlangen (*désir*) nach dem Guten eingeführte Ethische[37] die Gestalt *geschichtlicher Arbeit* an (ähnlich

---

Gegensatz zu einer bloß agonalen, jeden radikalen Antagonismus vergessen machenden Politik (die Rancière auf bloße »Polizei« reduzieren würde). Auch in einer neueren Bilanz ›radikaldemokratischen‹ Denkens kommt Ricœur nur nebenbei als Anreger zu jener Unterscheidung in Betracht: D. Comtesse et al. (Hg.), *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*, Berlin 2019, 587, 606.

35 Wo es zunächst um eine existenzialistische Ethik geht, die eine »vertikale« Dimension geschichtlichen Lebens eröffne, dann aber Werte (*valeurs*) ins Spiel kommen, die den Staat sollen ethisch fundieren können; vgl. Ricœur, *Le yogi, le commissaire, le prolétaire et le prophète*, 41–54; *Les aventures de l'Etat et la tâche des chrétiens*, in: EC4, 32.

36 P. Ricœur, *Éthique et politique,* in: *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, no. 5 (1985), 58–70. Unter dem gleichen Titel war bereits im Jahre 1959 ein Text erschienen, in dem Ricœur sich weitgehend auf Max Webers Gegenüberstellung von Verantwortungs- und Gesinnungsethik (*éthique de responsabilité* vs. *éthique de conviction*) beschränkt und sie mit Eric Weils hegelianischem Staatsbegriff vergleicht (in: *Esprit 27*, no. 270 [2] [1959], 225–230). An Webers Begriffen hält Ricœur letztlich fest und verknüpft sie später mit der von Raymond Aron beschriebenen »Tragik« des Handelns, die er allerdings nicht durch eine pantragische Affirmation entschärft oder pervertiert sehen will (*Prévision économique et choix éthique*, 190; *Sur le tragique* [1953], in: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* [1994], Paris 2006, 187–209, hier: 208 f.; *Quelle éthique en politique?,* in: *Bulletin du Centre Protestant d'Études et de Documentation,* no. 334, sept.-oct. [1988], III–VIII, hier: V; Sca, 405/SaA, 422).

37 Mit dieser Kurzbeschreibung sollen wichtige Differenzierungen nicht unterschlagen werden. Macht es etwa keinen Unterschied, ob wir nach dem Guten *verlangen* oder ob wir (bzw. die einander bereits Zugehörigen) ›von Natur aus‹ *auf es ausgerichtet sind*, wie Aristoteles sagen würde, oder ob wir es schlicht

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wie die mehrfach von Ricœur bemühte Freud'sche Trauerarbeit, aber auch die Auseinandersetzung mit politischer Entfremdung).[38] Diese Arbeit ringt um Nachsicht, Verzeihen und Versöhnung, um endlich ein zweideutiges Vergessen zu bewirken, ohne das sich die nachwirkende Virulenz geschichtlicher Gewalt niemals begrenzen ließe.[39] Als zweideutig erweist sich dieses Vergessen, weil es mögli-

---

dem Eingelebtsein in gewisse *tradierte* Werte und Wertungen verdanken, wie es bei C. Taylor beschrieben wird? Und gerät man nicht in jedem Fall mit dem bei Ricœur auch anzutreffenden negativistischen Moment in Konflikt, das erst aus der Erfahrung des ›Unguten‹ die Frage hervorgehen lässt, was es mit dem Guten überhaupt auf sich haben könnte? Siehe dazu auch P. Ricœur, *La lutte pour la reconnaissance et le don*, in: *Hermenéutica y responsabilidad. Homenaje a Paul Ricœur. Actas VII Encuentros internacionales de filosofia en el Camino de Santiago*, 2003, 17–27. Hier (21) heißt es ausdrücklich: »C'est par des expériences négatives de mépris, *Missachtung* [dt. i. Orig.], que nous découvrons notre propre désir de reconnaissance.« Und bereits in *Masse et personne* hieß es: »protestation est [...] la première découverte de valeur« (10). *Entdeckt* der ›massenhafte‹ Protest aber lediglich, was vorher schon wahr war? Wirft er nicht vor demografischem Hintergrund *originäre* politische Probleme und Fragen ihrer normativen Behandlung auf, die sich vom Begriff der Person aus zunächst gar nicht stellen? Entstehen so nicht *neuartig*e Schwierigkeiten der *personnalisation* (13) und ihrer retrograden Deutung, bis hin zu jenem *Habeas Corpus*-Dokument, in dem wir nachträglich die Anfänge einer normativen Positivierung dessen erkennen, was ein menschenwürdiges persönliches Dasein ausmachen sollte (vgl. ebd., 15, 17)? Auch für darauf aufbauende Zukunftsentwürfe gilt, dass man sie nur »across and through the figures of false consciousness« imaginieren kann; vgl. P. Ricœur, *Ideology and Utopia as Cultural Imagination*, in: *Philosophic Exchange 7*, no. 1 (1976), 17–28, hier: 28.

38 Vgl. Ricœur, *Morale, Éthique et politique*. Zum sehr skeptisch beurteilten Entfremdungsbegriff, als *aliénation-vente* zurückgeführt auf Jean-Jacques Rousseau, als *aliénation-déperdition* zurückgeführt auf Ludwig Feuerbach und Karl Marx, vgl. den 1968 veröffentlichten Lexikon-Artikel: P. Ricœur, *Aliénation*, in: *Encyclopaedia Universalis I*; www.universalis.fr/encyclopedie/alienation/; ders., *Objektivierung und Entfremdung in der geschichtlichen Erfahrung*, in: *Philosophisches Jahrbuch 84* (1977), 1–12; LIU, 36; EC 4, 57. Entscheidend ist für Ricœur in jedem Falle die Unterscheidung von Objektivierung bzw. Entäußerung einerseits und Entfremdung andererseits.

39 F. Dosse, mit Bezug auf F. Hartog, in: *L'histoire entre la guerre des mémoires et la Justice,* in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 8*, no. 1 (2017), 67–141. Die Literatur zu diesem nicht nur und nicht erst von Ricœur bearbeiteten Problemkomplex ist inzwischen kaum noch zu überblicken; vgl. J. G. Murphy, J. Hampton, *Forgiveness and Mercy*, Cambridge 1988; M. U. Walker, *Moral Repair. Reconstructing Moral Relations after Wrongdoing*, Cambridge 2006; C. L. Griswold, *Forgiveness. A Philosophical Exploration,* New York 2007; mit Bezug

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

cherweise nicht zu unterscheiden erlaubt, was als Vergessenes der Erinnerbarkeit entgeht und was nur moralisch neutralisiert und insofern ›vergessen‹ wird, um uns aus endlosen Verstrickungen in Gewalt und aus Verkettungen von Gewalt und Gegen-Gewalt zu befreien.[40] Wenn die Arbeit des Vergessens *dazu* wirklich in der Lage sein sollte, ohne die fragliche Gewalt einfach zu übergehen, zu verdrängen oder auf andere Weise der Erinnerbarkeit zu entziehen (sei es auch nur aufgrund ihres überwältigenden Übermaßes), dürften wir dann nicht von ihr erwarten, das Politische, dem wir ausgesetzt sind, *nicht* als fatales Ausgeliefertsein an eine brutale Kontingenz erfahren zu müssen, die uns früher oder später jeglichen Sinn dessen, was wir tun, leben und denken, entreißen kann?

Im Lichte dieser vom Spätwerk aufgeworfenen Frage wird die Ricœur sehr früh umtreibende Gewalt, die er in *Histoire et vérité* (1955) in allen ihren Erscheinungsformen, Dimensionen und Hinsichten erst einmal zu erkunden verlangte[41], ganz neu bedeutsam. Sofern die Erkundung der Gewalt zu einer originären hermeneutischen Angelegenheit werden kann[42], liegt es in der skizzierten Perspektive nahe, sie direkt mit einer geschichtlichen Arbeit des Vergessens zu verknüpfen, die allerdings ständig durch jene Zweideutigkeit infragegestellt wird. Arbeitet Ricœurs Hermeneutik diesem Vergessen zu, steht dann auch ihr ganzer Sinn im Zeichen dieses Vergessens? Nimmt sie dann wiederum eindeutig als versöhnende Gestalt an, oder macht sie sich einer fragwürdigen Beschönigung eben der Gewalt verdächtig, mit der sie es als sie interpretierende aufzunehmen verspricht? Diese Frage mündet in Ricœurs Alterswerk in eine neue, ethische Problematisierung des Politischen als

---

auf Ricœur: F. Bernhardt, *Zur Vergebung. Eine Reflexion im Ausgang von Paul Ricœur,* Berlin 2014; M. Crépon, V. Rauen (Hg.), *Aporien des Verzeihens*, Berlin, Wien 2015; R. A. Gillies, *Guilt and Forgiveness: A Study in the Thought and Personality of Paul Ricœur*, Haddington 2019.

40 Vf. (Hg.), *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur*, Sonderband Nr. 24 der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*, Berlin 2010.

41 HV, 266/GW, 220; vgl. zur Aktualität dieser Forderung Vf., *Gewalt als Widerfahrnis und im Dissens. Metatheoretische Beobachtungen zur Phänomenologie und Hermeneutik eines strittigen Phänomens und umstrittenen Begriffs*, in: *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik 20* (2021), 91–126.

42 Vgl. Vf., D. Mensink (Hg.), *Gewalt Verstehen*, Berlin 2003.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

solchen, aber auch seiner Grenzen, so dass es als seinerseits rückhaltlos anfechtbares dasteht. So hat es den Anschein, als sei das Politische einerseits in der Tat »unser« bzw. »das Schicksal«, wie man seit langem behauptet[43], andererseits aber nichts, womit wir uns als ihm rückhaltlos Ausgelieferte je einfach abfinden könnten, wie abschließend gezeigt wird (8.). Diesen tiefen Zwiespalt vermochte Ricœur nicht auszuräumen; und er wollte es wohl auch nicht.

2. Christlicher Sozialismus?

Als überzeugter Sozialist, als der er sich selbst öffentlich bezeichnete, wandte sich Ricœur frühzeitig gegen einen monopolistischen Finanzkapitalismus (»capitalisme financier et monopoleur«, in dem jeder der Feind des Anderen sei und kein Vertrauen herrschen könne[44]) und fragte sich, wie zwischen einem nationalen Reformismus einerseits und einer internationalen Revolutionsperspektive zu vermitteln sein soll. Kurz nach der Münchner Konferenz (1938) und offenbar direkt vor dem Beginn des Zweiten Weltkriegs, stellt er bedauernd das Scheitern des *Front populaire* unter der Regie von Léon Blum, nach den Wahlen vom 26. April und 3. Mai 1936 der erste sozialistische Premierminister Frankreichs, fest und sieht sein Land in einer fatalen Schwäche (nachdem er zuvor selbst einer »entwaffneten Welt« das Wort geredet hatte[45]) – was ihn zu einer inkriminierten, allerdings nur flüchtigen Bewunderung des deutschen »Dynamismus« veranlasst, den er als Faschismus mit Blick auf Hitler gegen den Verdacht abgrenzt, auf Krieg um seiner selbst willen abzuzielen.[46] Aufgrund dieser Einschätzung hält Ricœur einen konsequenten Pazifismus selbst Hitler gegenüber für möglich – was

43 J. G. Eckermann, *Gespräche mit Goethe,* Stuttgart 2006, 525; D. Sternberger, *Drei Wurzeln der Politik,* Frankfurt/M. 1984, 19; F. Stern, *Der Nationalsozialismus als Versuchung*, in: O. Hofius (Hg.), *Reflexionen finsterer Zeit. Zwei Vorträge von Fritz Stern und Hans Jonas*, Tübingen 1984, 1–59, hier: 18.

44 P. Ricœur, *Socialisme et christianisme*, in: *Être*, no. 4 (1937), 3 f.; *Résister pour gouverner*, in: *Terre nouvelle 40*, déc. (1938), 3.

45 Vgl. P. Ricœur, *Communistes et Socialistes en face de l'Allemagne*, in: *L'Avant-Garde* (1936), 1 sept., 6.

46 P. Ricœur, *Le Pacifisme Intégral et la Ronde de la Paix*, in: *L'Avant-Garde 8*, no. 111 (1936), 15 juillet, 1–2.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

er viele Jahre später als eindeutigen Irrtum einstuft.[47] Zuvor hatte Ricœur zwischen dem »absoluten« Sinn des Evangeliums[48] (das den Krieg, die kapitalistische Ausbeutung, die ohne ihn nicht auskomme[49], und Gewinnsucht im Grunde verbiete) und historischer Realität einen intermediären Denkweg gesucht[50] – mit Blick auf ein »statut juridique librement accepté par toutes les nations civilisées du monde«.[51] Dabei zeigt er sich inspiriert von regelrechtem Hass

47 P. Ricœur, *La critique et la conviction*. Entretien avec F. Azouvi et M. de Launay, Paris 1995, 29; engl. *Critique and Conviction*, New York 1998 [=C&C]. In einem kurzen, fiktiven Dialog wird im Übrigen ein *pacifisme sentimental* von einem *pacifisme effectif* (=*juridique*) abgegrenzt. Vgl. die *Dialogues sur les sanctions*, in: *L'Avant-Garde* (1936), 15 oct., 4, sowie die im Wesentlichen faire historische Kontextualisierung bei D. Kaplan, *Paul Ricœur and the Nazis*, in: *Research in Phenomenology 37,* no. 2 (2007), 219–236, der sich mit Recht gegen die Invektiven Richard Wolins wendet (R. Wolin, *Paul Ricœur as Another: How a Great Philosopher Wrestled with His Younger Self*, in: *The Chronicle of Higher Education* [2005], Sec. B, 10–11).

48 Zum theologisch-philosophischen Kontext seinerzeit (mit Blick auf Maurice Blondel, Karl Barth, Étienne Gilson, Émile Bréhier, Léon Brunschvicg, Jacques Maritain, Gabriel Marcel, Auguste Lecerf, Pierre Maury, Henri de Lubac et al.) sowie zu weiterführender aktueller Literatur dazu vgl. M. Sohn, *The Paris Debate. Ricœur's Public Intervention and Private Reflections on the Status and Meaning of Christian Philosophy in the 1930s*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 4*, no. 1 (2013), 159–169.

49 Krieg stuft Ricœur als essentiell für kapitalistische Expansion ein in: *Les Conditions de la coexistence pacifique,* in: *Christianisme social: Revue internationale et sociale pour un monde chrétien 61*, no. 6–7 (1953), 297–307, hier: 299.

50 Zur frühen Gestalt, die ein christlich fundierter Sozialismus für den jungen Ricœur annehmen sollte, vgl. die Kontextualisierung bei F. Dosse, *Un philosophe dans le siècle*, in: J. Porée, G. Vincent (éd.), *Paul Ricœur. La pensée en dialogue,* Rennes 2010, 215-236, sowie besonders die Serie von kleineren Beiträgen zur Zeitschrift *Terre nouvelle. Organe des chrétiens révolutionnaires* (das Organ der *Union des communistes spiritualistes*) aus den Jahren 1935 (*L'appel de l'action. Réflexions d'un étudiant protestant*, no. 2, juin, 7–9), 1938 (*À propos de Teruel. Le problème du pacifisme*, no. 31, février, 5); *Le statut du travail. Un code de paix sociale?,* no. 32, mars, 2–3; *Les travailleurs ne doivent défendre qu'une république des travailleurs,* no. 33, avril, 7 f.; *Résister…*; no. 35, juin; wieder abgedruckt in: A. Rochefort-Turquin [éd.], *Front populaire. ›Socialistes parce que chrétiens‹,* Préface de P. Ricœur, Paris 1986, 165; *Bilan politique. I. Un point de vue socialiste. Contribution à un bilan*, no. 38, oct., 3–4) und 1939 (*Où va la France? Perte de vitesse*, no. 43, mars, 2.; *La crise syndicale*, no. 45, 5 f.; *Pour un socialisme constructif*, no. 46, juin, 4).

51 Vgl. *Un livre d'André Philip: le christianisme et la paix*, in: *Terre nouvelle*, no. 4 (1935), août-septembre, 8.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auf den Kapitalismus wie auch auf den Faschismus und müht sich um eine Neubestimmung der Frontlinien des Klassenkampfes, den er nicht einfach versöhnt, sondern abgeschafft sehen will (s. *Le statut du travail*) – klar distanziert allerdings von Personen wie Josef Stalin, Kliment Vorochilov und Mikhail Tukachewsky, deren trügerischen Reden er keinen Glauben schenkt. »Socialiste convaincu, partisan décidé d'un Front populaire combatif et constructif, je crois que le moment est venu pour les socialistes de dire ›non!‹ à la folle politique dans laquelle les communistes veulent nous entraîner.«[52] Einen guten Diktator gebe es nicht, weder rechts noch links.[53]

Mit André Malraux und in Anbetracht des spanischen Faschismus sieht sich der junge Ricœur einer Welt vielfacher Gewalt ausgesetzt[54], ohne dass ihn das im Gegenzug zu einer Apologie ›fortschrittlicher‹ Gewalt verleiten würde, die aus dieser Lage ein für allemal zu befreien verspräche.[55] Diese Frage wird nach dem Krieg in Kommentaren zu Merleau-Pontys *Humanismus und Terror* (1947) wieder aufgegriffen[56], wo man auf eine gewisse Rechtfertigung solcher Gewalt stößt. Ausführlich expliziert Ricœur die bereits zu dieser Zeit postmarxistischen Perspektiven eines christlichen Sozialismus, dessen Fruchtbarkeit »ne peut venir de son origine divine, mais de l'importance de sa fonction sociale«.[57] Hier sieht man schon die in *Histoire et vérité* sowie später in den *Lectures on Ideology and Utopia* entfalteten Positionen deutlich angelegt. Das gilt auch für die im Spätwerk oft wiederholte Ausrichtung des Gerechten auf das Gute.[58]

Der junge Ricœur verlangt, auf Karl Marx als Autor der *Deutschen Ideologie* und auf den tätigen und arbeitenden Menschen zurückzu-

52 Ricœur, *Communistes et socialistes en face de l'Allemagne*, 6.
53 P. Ricœur, *Dictature militaire?,* in: *L'Avant-Garde* (1936), octobre, 4.
54 Siehe *A propos du Teruel*, 5.
55 Vgl. in diesem Sinne die viel spätere Unterscheidung von »violence initiale, médiane et terminale« unter Hinweis auf M. Weber in: P. Ricœur, *Le Juste 2,* Paris 2001, 178 [=LJ2].
56 Siehe meinen Beitrag zu *Histoire et vérité* in Band I.
57 P. Ricœur, *Nécessité de Karl Marx*, in: *Être 2*, no. 5 (1937/8), mars, 6–11, hier: 10.
58 Vgl. P. Ricœur, *La crise de la Démocratie et de la Conscience chrétienne*, in: *Le Christianisme social 55*, no. 4 (1947), 320–331, hier: 330, sowie Ricœurs eigene Kommentare zu diesen Anfangsjahren seiner intellektuellen Entwicklung in *La critique et la conviction,* 29.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kommen[59] – fern jeglicher Parteiideologie und jeglichen Nachbetens politischer Parolen[60] aber und aus einer Perspektive der Dissidenz im Verhältnis zu jeglicher Rechtfertigung von Macht.[61] Er betont im Übrigen, niemals mit einer direkten Ableitbarkeit des Ökonomisch-Politischen etwa von einer christlichen Moral der Nächstenliebe sympathisiert zu haben, in der für ihn im Wesentlichen die Substanz des Christentums überhaupt besteht[62], die allerdings unter keinen Umständen direkt in eine im Ganzen als ›christlich‹ zu definierende Politik münden könne.[63] So gesehen tritt Ricœur schon hier als Verteidiger einer eigenständigen (später heißt es: autonomen[64]) po-

59 Eindeutig werden auch die späteren Auseinandersetzungen mit neueren Marx-Interpretationen wie der von Louis Althusser in den 1975er *Lectures on Ideology and Utopia* genau hier, auf den frühen Schriften von Marx, den entscheidenden Akzent setzen. Vgl. auch *Lénine et la Philosophie*, in: *Bulletin de la Société française de Philosophie LXII*, no. 4 (1968), 127–181 [Diskussion mit J. Wahl, L. Althusser et al.; Sitzung vom 24. 2. 1968].

60 Ricœur, *L'appel de l'action,* 8. Selbst das Verlangen nach Gerechtigkeit steht schon hier unter dem Verdacht, sich auf Geschwätz (»bavardage«) zu reduzieren, und wird wie im Spätwerk *en passant* von der *Erfahrung von Ungerechtigkeit* her gedacht. Vgl. Sca, 230 f./SaA, 240 f.; J. Rawls, *Gerechtigkeit als Fairneß*, Freiburg i. Br., München 1977, 133 ff. Ausführlich geht darauf Christof Mandry in seinem Beitrag in Bd. II ein.

61 Schon früh steht für Ricœur eines der wesentlichen Defizite des Marxismus fest: die unzureichende Analyse des Politischen: *Certitudes et incertitudes de la révolution chinoise* [1956], in: L1, 315–340, hier: 340. Zur Rechtfertigung von Macht vgl. *L'histoire comme récit et comme pratique.* Entretien avec P. Ricœur [propos recueillis par P. Kemp], in: *Esprit*, no. 54 (6) (1981), 155–165, hier: 159.

62 Ricœur, *Socialisme et christianisme*, 3; *Pour un christianisme prophétique*, in: H. Guillemin et al., *Les chrétiens et la politique*, Paris 1948, 79–100, hier: 84.

63 »La chrétienté a disparu«, zumindest als Vorstellung einer »société intégriste«, liest man kurz und bündig in: P. Ricœur, *Le mal est un défi pour la philosophie.* Entretien avec F. Azouvi [1994], in: *Philosophie, éthique et politique. Entretiens et dialogues* [2017], Paris 2023 [=PEP], 153–161, hier: 159.

64 Vgl. GW, 250/HV, 296. Ausdrücklich muss lt. Ricœur auch das seit dem *Code pénal* von 1810 der Besserung (»amendement«) und der Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung, nicht der Sühne oder Buße (»expiation«) verpflichtete Gesetz als »autonom« gelten; vgl. P. Ricœur, *Le droit de punir*, in: *Cahiers de Villemétrie*, no. 6 (1958), 2–21; zit. nach dem Wiederabdruck in: *Foi et vie 104*, no. 1 (2005), 75–96, hier: 79. Dabei sieht es von jeglicher »fundamentalen Anthropologie« (vgl. L1, 171) sowie von der Innerlichkeit derer, die gegen das Gesetz verstoßen, ab. Im Übrigen ist es dem Prinzip der Legalität verpflichtet, »qu'il faut maintenir à tout prix contre les tentations totalitaires« (ebd., 87 f.), die, wie es Ende der 1969er Jahre heißt, wie ein Virus dem Politischen im-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

litischen Sphäre der *cité terrestre* mit ihrer *diversité des êtres* und *différence des milieux* auf.[65]

Die zunächst augustinisch anmutende, als »radikal« bezeichnete Aufteilung zweier Sphären[66], der des rechtlich zu formierenden Staates einerseits und einer Religion andererseits, die mit ihren absoluten Forderungen politisch höchst destruktiv werden könne (bis hin zu Massakern unter Berufung auf Gott), gibt frühzeitig die Perspektive auf einen säkularen Bereich politischen Handelns frei, der mit den Ansprüchen der Gleichheit (*égalité*) einander Ähnlicher[67] und erst zu realisierender Gerechtigkeit (*justice á venir*) steht und fällt.[68] Hier, in diesem Bereich, droht auch jener »Verrat der

manent sind (»propre au politique«); vgl. P. Ricœur, *Le philosophe et le politique devant la question de la liberté*, in: K. M'Baye et al. (éd.), *La liberté et l'ordre social,* Neuchâtel 1969, 41–65, hier: 61. Wenn das so ist, kann die »totalitäre Versuchung« allerdings nicht schlicht als eine Krankheit nur des modernen Menschen gelten. So hatte Ricœur sie gleich nach dem Krieg beschrieben in: *La crise de la démocratie et de la conscience chrétienne*, 325, sowie in: *Pour un christianisme prophétique*, 89; *La culpabilité allemande* (1949), in: L1, 143–154. In *Discerner pour agir* (in: *Le Semeur 48*, no. 7–8 [1950], 431–452) war das politische Bewusstsein geradezu als ein krankes Bewusstsein charakterisiert worden, wo sich Ricœur gegen eine Sakralisierung des Politischen wandte (439, 451). – Das Phänomen des Totalitären war für Ricœur im Übrigen nicht erledigt (»extirpé«) mit dem Ende des Dritten Reiches, dessen Pathologie repräsentiert werde vom »univers concentrationnaire« (David Rousset; L1, 153; vgl. P. Ariès, *Das Engagement des modernen Menschen in der Geschichte* [1948], in: ders., *Zeit und Geschichte*, Frankfurt/M. 1988, 51–71, hier: 57). Diesen Faden nimmt Ricœur wieder auf im *Préface* zu H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris 1961/1983, 5–32 (auch in L1, 43–66), sowie in dem Beitrag *De la philosophie au politique* [1987], in: L1, 15–19, wo es darum geht, »[de] penser la possibilité d'un monde non totalitaire« (16). Dazu halten uns die Stimmen der Opfer an, (Sca, 298/SaA, 310), die somit jeglicher Ontologie des Geistes auf den Spuren Hegels vorgezogen werden. Vgl. in diesem Sinne auch LaCocque, Ricœur, *Penser la Bible*, 311, 313.

65 Ricœur, *Un livre d'André Philip: le christianisme et la paix*, 8.

66 Mit der Ricœur allerdings selbst unverkennbare Schwierigkeit hat, fragt er doch selbst, ob er Christ und *deshalb* Sozialist sei (oder umgekehrt), um dann eine Identität beider Begriffe zumindest in Betracht zu ziehen.

67 Ricœur, *Tâches de l'éducateur politique*, 91. Hier heißt es: »Les hommes sont foncièrement semblable, nous sentons tous que l'égalité est seule vraie.«

68 Man weiß, welch zentrale Rolle dieser Begriff einer zu realisierenden, stets erst im Kommen befindlichen Gerechtigkeit später bei Jacques Derrida spielen wird, der die *justice á venir* freilich gerade nicht als bloß ständig ›auf später‹ vertagte denkt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Intellektuellen«, den Julien Benda zuerst 1927 in seiner einschlägigen Streitschrift beschrieben hatte – und zwar als *Verrat am Politischen.*[69] Dabei riskiert in gewisser Weise jede(r) auch sich selbst, wie es Ricœur in einem knappen Text aus dem Jahre 1936 beschreibt, wo die Gesellschaft als konflikthaft, »disjoint et divisé contre lui-même« beschrieben wird.[70] So sei das normale Milieu beschaffen, in dem man handelt; und zwar als inkarniertes, irdisches Subjekt, das persönlich und willentlich zu wählen hat und dabei eine gesellschaftliche Praxis erst erfinden muss – aber umwillen einer wahren, universellen Aufgabe des Menschen. So wird im gleichen Jahr denn auch der Begriff der Person eingeführt[71], der bereits die von Karl Jaspers beschriebene ›Existenz‹ ahnen lässt, mit der sich Ricœur in einem seiner ersten nach dem Krieg veröffentlichten Bücher eindringlich auseinandersetzen wird, ohne dabei die Gefahr des Verrats aus dem Auge zu verlieren.[72]

3. Die Unabdingbarkeit von Karl Marx

Marx bzw. die Kritik, die Marx an anderen geübt hat, erweist sich für Ricœur zunächst als unhintergehbar, wo letztere sich – im Gegensatz zu Ludwig Feuerbach[73] – nicht das Recht herausnimmt, in

69 So jedenfalls, meine ich, lässt sich Ricœurs kurze Auslassung zur Verantwortung des Denkens lesen: *Responsabilité de la pensée*, in: *Être 1,* no. 1 (1936), 10. Nov., 4 f.; vgl. J. Benda, *Der Verrat der Intellektuellen. ›La trahison des clercs‹* [1927/1946], München, Wien 1978.

70 P. Ricœur, *Le risque*, in: *Être 1*, no. 2, 10 déc. (1936), 9–11.

71 P. Ricœur, *Note sur la personne*, in: *Le Semeur 38*, no. 7, mai (1936), 437–444.

72 P. Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe,* Paris 1947. Der Verrat (*trahison*) sei geradezu die »essence de notre monde«, heißt es hier (118, 221) [=MJ]. In der *Philosophie de la volonté. Finitude et Culpabilité. Tome II: La symbolique du mal*, Paris 1960, 242 [=SM]; dt.: *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg i. Br., München 1971/^{2}1988, 294 [=SdB], ist von einer »Einladung zum Verrat« die Rede. Hintergründig bleibt diese Deutung im Kontext der späteren mehrfachen Entfaltung des Versprechens virulent; vgl. u.a. Ricœur, *Le ›soi‹, digne d'estime et de respect*, 88, 91, 99; PR, 188, 195/WdA, 165, 171 ff. Hier erscheint das Versprechen im Anschluss an Nietzsche als das »Menschlichste im Menschen«; der Verrat müsste am Ende auch dieses verraten.

73 Vgl. die Wiederaufnahme der Feuerbach-Diskussion in LIU, ch. 1 u. 2.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Frage nach dem Menschen das letzte Wort zu haben. Genau das scheint ihm aber der Fall zu sein, wo man den Menschen vergöttlicht, verabsolutiert und enthistorisiert, wie es aus Ricœurs Sicht Feuerbach und auch Auguste Comte tun[74], bei dem der soziale Mensch oder auch die *socialité* oder *humanité* die gleiche Funktion erfüllen, wie er meint. Als vorläufig letzte Form des Absoluten bzw. des menschlichen Hochmuts, der den Menschen an dessen Stelle treten lässt, sei im 19. Jahrhundert bis hin zu Émile Durkheim die Gesellschaft zur Geltung gekommen. Mensch und Gesellschaft seien aber aufgrund ihres inneren Gespaltenseins gewissermaßen konstitutiv dazu ungeeignet. Das erweise ein anti-idealistischer »robuste sens de l'histoire et de la chair«, der mit Marx vor Augen führe, wie Menschen in ihrer sterblichen Existenz deren Mittel durch ›produktive‹ Arbeit[75] als ihr Werk hervorbringen, so dass schließlich gelten kann: »L'homme est l'œuvre de l'homme.«[76] Aber dabei kann das Ökonomische nicht als Universalschlüssel aller Erklärungen dienen; es ist vielmehr nur eine Dominante oder auch Leitfaden der Geschichte, in der man die Leidenschaften, irrationalen Glauben und Mythen nicht vernachlässigen dürfe. All das lasse sich nicht als bloßer Überbau einer ökonomischen Infrastruktur begreifen, was letztlich dahin führen müsse, »d'hypostasier l'histoire, de la couper de l'homme réel«.[77]

Dabei vermöge die Geschichte aus sich heraus gar nichts. Stets sei es der wirkliche Mensch (»l'homme réel, l'homme vivant«), der etwas bewirke, wenn auch vielfach nicht das Beabsichtigte dabei herausspringe. Infolgedessen komme der gegenwärtige Mensch nie als »représentant adéquat de l'idée réelle de l'humanité« in Betracht.

---

74 Aber auch ein »Humanismus«, der den Menschen zum »maître du sens« erhebt. Mit einem derartigen Humanismus will Ricœur nichts zu tun haben, widerspricht er doch einem »sentiment de dépendance créaturelle«, den er im reformatorischen Denken der Neuzeit erkennt und dem er sich offenbar selbst verpflichtet fühlt (*Le pari protestant*, 164).

75 Vgl. den hinsichtlich seiner Beschränkung auf Arbeit kritisierten Produktionsbegriff in LIU, 59, 76, der alle anderen Bedeutungen von Produktivität und Kreativität aufzusaugen drohe. In diesem Zusammenhang erinnert Ricœur an Gabriel Marcels Kritik einer »Tyrannei des Habens«, dem sogar das Sehen als eine Weise der Besitzergreifung verhaftet zu bleiben drohe (ebd., 63).

76 Ricœur, *Nécessité de Karl Marx,* 9; vgl. P. Ricœur, *Du marxisme au communisme contemporain* [1958], in: EC 4, ch. 2, hier: 38.

77 Ricœur, *Nécessité de Karl Marx,* 8.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Er wird im Gegenteil *nie genug* ›Mensch‹ sein. Und genau darin habe Marx ungeachtet seiner bewundernswerten Analysen Unrecht: Von sich selbst entfremdet ist der Mensch eben auch insofern, als er davon entfernt bleibt, *was* bzw. *wer* er selbst eigentlich zu sein hätte. Darüber werde auch in Zukunft keine Dialektik hinwegtäuschen können, deren Auffassung als »mécanisme logique« Ricœur auf den von Marx und Hegel geerbten »esprit systématique« zurückführt.[78]

Der Mensch bleibe bis auf Weiteres ein hassendes, hochmütiges und irrationales Wesen, weil er auf andere als nur ökonomische Weise ›entfremdet‹ sei. Pseudo-wissenschaftliche Prophetien seien darauf aber nicht zu gründen. Allenfalls könne man all das als Herausforderung begreifen; und zwar in einem unabdingbar sozial und praktisch verfassten Leben, das man in rechtshegelianischer Perspektive nicht richtig beschrieben finde. Aber auch zum Linkshegelianismus wahrt Ricœur Distanz – vor allem, wo er Vladimir I. Lenins Denunziation jeglichen religiös motivierten Trostes zurückweist. Wenn Marxisten bzw. Leninisten behaupten, die soziale Funktion der Religion sei es, zu trösten, zu trösten aber bedeute, zu konservieren, um daraus zu schließen, dass jeglicher Trost (*consolation*) nur reaktionäre Bedeutung haben könne, so hält Ricœur dem entgegen, diese Leute wüssten gar nichts von den inneren Sorgen des Einzelnen (»soucis intérieurs de l'homme seul«), die zumindest von Ferne an den Tod rührten – und vielleicht nicht nur an den eigenen bzw. je-meinigen. Das aber bedeutet, dass die Marxisten im Grunde nicht wüssten, was eine menschliche Person überhaupt ist. Denn: »mourir révèle que l'homme est une personne«.[79] Mit dem Begriff des Sterbens ist hier wohl nicht erst der finale Exitus, sondern auch die uns von Anfang an mitgegebene Sterblichkeit gemeint, die uns ein zwischenzeitliches und dabei abschiedliches Leben von Anderen her und auf Andere hin, die uns überleben werden, aufgibt.

---

78 Die Irreduzibilität eines »progrès par la douleur«, dem Hegel ja auch den Weg zu weisen versucht hatte, auf einen solchen »Mechanismus« bzw. auf eine durchgängige Logifizierung der Geschichte ist ein mehrfach wiederkehrendes Grundmotiv Ricœurs (vgl. EC4, 42). Allerdings wiederholt er nirgends mehr, was ihm gleich nach dem Krieg klar zu sein schien: dass nämlich die Politik Stalins auf Hegels Staatstheorie zurückgefallen sei (Ricœur, *Le yogi, le commissaire, le prolétaire et le prophète*, 46). Das würde heute wohl kein Hegel-Interpret mehr behaupten. In welchem Sinne sich aber *mit Hegel* eine »offene Gesellschaft« (Karl Popper) denken lässt, ist nach wie vor ein aktuelles Problem.

79 Ricœur, *Nécessité de Karl Marx,* 10.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkrieges erscheinen von Ricœur noch einige Stellungnahmen zur aktuellen Politik, zum Scheitern der Regierung Blums, zur Aussichtslosigkeit, die innergesellschaftlichen Klassenkämpfe und zugleich die international heraufziehende Kriegsgefahr im Rahmen *einer* geschichtlichen Logik zu begreifen, zum Versagen eines integralen Pazifismus angesichts der Okkupation der früheren Tschechoslovakei durch die Nazis und zu der Frage, ob all das nicht in einen umfassenden *défaitisme* münden muss.[80] Nachdem Ricœur 1939/40 seine erste durch und durch philosophische Arbeit über die Aufmerksamkeit abgeschlossen hat, erzwingt der Krieg zumindest äußerlich eine ca. fünfjährige Unterbrechung seiner Arbeit, die bis dahin primär die eines jungen politischen Linksintellektuellen ist. In der Kriegsgefangenschaft dominiert die Auseinandersetzung mit Husserls und Jaspers' Philosophie, an die sich Ricœur von Gabriel Marcel her und im Geiste einer nie wirklich aufgegebenen ›reflexiven‹ Philosophie annähert, derart, dass sie in zwei umfangreichen Büchern ihren Niederschlag findet, in denen das Politische schließlich weitestgehend in den Hintergrund tritt. Doch trotz der energischen Behauptung, die Philosophie habe im Ganzen ihren »sens hégélien« eingebüßt[81], hält Ricœur zunächst an der Unumgänglichkeit fest, die *Existenz im Kampf mit Anderen* zu bewähren (KJ, 158 f.).

Genau diese Unumgänglichkeit hatte eine ganze Generation von Philosophen unter dem Eindruck der Hegel-Lektüre Alexandre Kojèves seit Mitte der 1930er Jahre zu Hegels Theorie der politischen Gesellschaft zurückgeführt. Spuren davon finden sich unübersehbar auch im 1947 veröffentlichten Jaspers-Buch, wo das »Problem des Anderen« unter Hinweis auf Hegel als »acquisition moderne« bezeichnet, dann aber, ähnlich wie bei Sartre, die Begegnung mit dem Anderen gegen jegliche Reduktion auf dessen Vorstellbarkeit und Konstitution durch ein soziales Bewusstsein abgegrenzt wird (KJ, 153 f.).[82] Wir bedürfen des Anderen, um ›selbst‹ bzw. »vraiment moi« sein zu können; und dabei kommt asymmetrischen, tendenzi-

80 Vgl. v.a. die bereits zitierten Aufsätze *Résister…*, *Bilan politique* und *Résister pour gouverner,* allesamt veröffentlicht in *Terre nouvelle* (*35, 38, 40*; 1937/8).

81 M. Dufrenne, P. Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris 1947, 20 [=KJ].

82 Vgl. die Kritik der bereits bei Sartre anzutreffenden Gegenüberstellung von Begegnung und Konstitution im bis heute maßgeblichen Levinas-Aufsatz von

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ell gewaltsamen Beziehungen wie der zwischen Herr und Knecht auch hier eine derart zentrale Bedeutung zu (KJ, 155, 158), dass sich die Autoren gegen eine Apologie der Nicht-Gewalt glauben aussprechen zu müssen. »Il faut s'affronter pour être autre que l'autre«; und dabei besteht permanent – und zwar auch im Rahmen eines weitgehend befriedeten *ordre juridique* (KJ, 156) – die Gefahr, dass sich einer auf Kosten des anderen ›affirmiert‹ (KJ, 189 f.).

Ohne dass es zu einer Synthese käme, steht so eine explizit dialogische Fundierung menschlicher Existenz, in der sich der Empfang des Anderen (»accueil de l'autre«) ereignet[83], neben deren Unterwerfung unter soziale und politische Kämpfe, die allerdings von keiner Totalität mehr überschirmt werden (KJ, 347, 205 ff.). Infolgedessen droht auch die vielfältige Wahrheit, um die es dabei geht, zu zersplittern in einer »irrémédiable pluralité« (KJ, 209). Unter dieser radikalen Bedingung gilt hier wie bei Sartre: »l'essence réside dans l'existence« (KJ, 363[84]), die sich unter das Seiende geworfen findet und selbst als ontologisch im Sinne Wilhelm v. Ockhams individuierte (KJ, 336, 343, 366) nicht weiß, *um wen* es sich dabei wirklich handelt. Deshalb muss es darum gehen, im »Konkreten« den Sinn der eigenen Existenz und ihrer Verhältnisse zu Anderen herauszufinden[85], ohne sich einer »nostalgie de l'ineffable« hinzugeben (KJ, 357 f.). Die Anderen kommen nicht zuletzt deshalb *nicht als ›ganz Andere‹* in Betracht.

Das in diesem Kontext unverkennbar bereits aufbrechende Problem der Alterität vertieft Ricœur in anschließenden Arbeiten der folgenden Jahre allerdings nicht vorrangig weiter. Stattdessen erkennt er besonders unter dem Eindruck des neo-hegelianischen Ansatzes von Eric Weil der Bedeutung des Staates immer größeres Gewicht zu. Eric Weil wird weit darüber hinaus bis in die wieder auf das Verhältnis von Ethik und Politik zurückkommenden Arbeiten der 1980er und 1990er Jahre die zentrale Referenz für Ricœur sein.[86]

J. Derrida, *Gewalt und Metaphysik*, in: *Die Schrift und die Differenz* [1967], Frankfurt/M. 1976, 187, Anm. 50; J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 452.

83 KJ, 353; zu diesem Ausdruck vgl. bereits *Le risque*, 11, sowie P. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950, 147 [=VI]; dt.: *Das Willentliche und das Unwillentliche,* Paderborn 2016, 191 [=WU].

84 J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* [1945], Paris 1996, 26.

85 Womit ein bereits 1932 vom Kierkegaard-Spezialisten Jean Wahl ausgegebenes Stichwort anklingt; siehe oben, Anm. 5.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4. Kritik des Staates als juridischer Verwirklichung des Vernünftigen (Eric Weil)

Ricœur, der bereits in seinen frühen Aufsätzen wie dann auch in seinem ersten Hauptwerk *Le volontaire et l'involontaire* (1950) immer wieder auf willentlich bestimmter menschlicher Existenz insistiert hatte, kommt zunächst entgegen, wie Eric Weil von der »action humaine dans l'histoire [...] considérée en tant que politique« ausgeht, um dann zu fragen, ob im Feld des Politischen nicht das Historische und das Vernünftige »koinzidieren« – ungeachtet der vom Einzelnen in seiner empirischen Existenz ausgehenden Gewalt, die in dieser Perspektive primär als eine negative Herausforderung für jede politische Gemeinschaft begriffen wird.[87] Diese Herausforderung nimmt konkret zunächst im Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft Gestalt an, bevor sie den Staat angeht, der seinerseits auf einem gemeinschaftlichen »trésor de sens reçu du passé qui ne veut pas mourir« beruht.[88] Schon hier befürchtet Ricœur eine fatale Entwertung der Existenz des Einzelnen infolge einer Mediatisierung, die nicht nur die Gemeinschaft überschätzt, sondern auch die Gewalt unterbelichtet lässt, die von ihr und vom Staat selbst ausgeht, den Weil nach Ricœurs Dafürhalten als Rechtsstaat auf einen *formalisme juridique* zu reduzieren neigt. Aber tritt der Rechtsstaat nicht auch das Erbe von Kolonisatoren an, die die Erde selbstherrlich in Besitz genommen haben? Musste deren *violence originelle* und Arbitrarität nicht als jeden Staat des Westens fundierende Gewalt auf Dauer im

86 Vgl. LJ2, 89; NR, 297. Wobei Ricœur aber seine Ethik der Nicht-Gewalt (*non-violence*), die er früher geradezu als Sinn der Geschichte eingestuft hatte, nicht auf Eric Weils Annahme aufruhen lässt, auf diskursiven Wegen könne man jegliche Gewalt überwinden. Die Gewalt ist auch in der Sprache zuhause, wie er meint. D. h. sie spricht – und kann dabei nach Ricœurs Überzeugung nicht umhin, »Recht haben« zu wollen, um sich auf diese Weise bereits *nolens volens* einer anderen, eigentlich der Nicht-Gewalt verpflichteten Sprachlichkeit auszuliefern. Vgl. P. Ricœur, *Violence et langage*, in: *Recherches et Débats 16 [La Violence]*, no. 59 (1967), 86–94; repr. in: L1, 132–140, hier: 132; sowie *La ›philosophie politique‹ d'Eric Weil*, in: *Esprit 25,* no. 254 (10) (1957), 412–429 (auch in L1, 95–114, hier: 111); *De l'Absolu à la Sagesse par l'Action* [1984], in: L1, 115–130, hier: 115, 130; *Pour une éthique du compromis* [Entretien], in: *Alternatives non-violentes,* no. 80 (1991), 2–7.

87 L1, 95–114; vgl. auch Ricœur, FM, 155/HF, 134.

88 Ricœur, *La ›philosophie politique‹ d'Eric Weil*, 413, 418.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Spiel bleiben (ebd., 422)? Und stellt das nicht die Staatlichkeit als solche in Frage?

Eric Weils Analyse der unter Berufung auf Hegel behaupteten Vernunft des Staates tendiert dahin, schreibt Ricœur, das Paradox zum Verschwinden zu bringen, welches darin liegt, dass der Staat, der sein Monopol auf (legitime) Gewalt behauptet, selbst auf Gewalt beruht, sie verlängert und aufs Neue heraufbeschwört.[89] Muss man infolgedessen nicht die innere und womöglich unauflösliche Verbindung zwischen Gewalt und Vernunft in der Theorie des modernen, seinen Anspruch auf Gewaltmonopol erhebenden Staates selbst zur Sprache bringen?[90] Wird andernfalls nicht ganz und gar unverständlich, wie der Staat selbst »la plus grande déraison de l'histoire« hervorbringen kann, wie es die geschichtliche Erfahrung gerade erst gelehrt zu haben scheint?[91] Kann man angesichts dessen im Ernst wie Eric Weil behaupten, Fortschritt in Richtung Nicht-Gewalt (*non-violence*) definiere geradezu den Sinn der Geschichte, und zwar auch für alle Einzelnen, von denen Ricœur mit Gabriel Marcel und Karl Jaspers angenommen hatte, dass sie niemals in irgendeiner Gemeinschaft, Gesellschaft oder Staatlichkeit aufgehen können? Verfügen wir überhaupt schon über einen dies berücksichtigenden Begriff des Staates, der als ›konkretes‹ Versprechen glaub-

89 L1, 106; *Postface au ›Temps de la responsabilité‹* [1991], 278. Benachbart ist das weitere, im einem unaufhebbaren Spannungsverhältnis zwischen politischer Repräsentation und legitimierter Macht angesiedelte Paradox, das Ricœur anlässlich des Referendums über die Annahme der Verfassung der V. Republik (am 28. 9. 1958) herausstellt in: *Éléments de jugement ›constitutionnel‹,* in: *Christianisme social 66*, no. 8–10 (1958), 570–575. Gleichfalls paradox erscheint Ricœur, dass das Zusammenlebenwollen unter öffentlichen Bedingungen, die Transparenz gewährleisten sollen, in einer irreduziblen Pluralität von Meinungen (*opinions*) gesichert werden soll, die es zugleich infragestellt. Vgl. das Interview von Eric Plouvier mit Ricœur unter dem Titel *Paul Ricœur. Agir, dit-il*, in: *Politis. Le Citoyen*, no. 32 (7 oct. 1988); siehe auch *Le philosophe et le politique devant la question de la liberté*, 61.

90 Diese Frage beschäftigt Ricœur bis hin sein Spätwerk hinein. Es bleibt aber meist bei einer Problemanzeige, ohne dass es zu einer detaillierten Analyse käme. Vgl. bspw. P. Ricœur, *Quelle éthique en politique?*, in: *Bulletin du Centre Protestant d'Études et de Documentation*, no. 334, sept.-oct. (1988), III–VIII; ders., *Pour une éthique du compromis*, in: *Alternatives non-violentes,* no. 80, oct. (1991), 2–7; ders., *Responsable: devant qui?*, in: *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique,* no. 42 (1994) juin, 47–53, hier: 53.

91 Ricœur, *La ›philosophie politique‹ d'Eric Weil*, 426.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

würdig erscheinen könnte, für die Freiheit aller unter Bedingungen der Gleichheit und der Gerechtigkeit zu bürgen, wenn nicht jetzt schon, dann doch in einer bereits kommenden, ›fortgeschrittenen‹ Zukunft?[92] Wirft nicht bislang jeder Begriff des Staates das Problem der Mediatisierung aller Einzelnen auf?[93] Und weist er insofern nicht unvermeidlich eine eminent gewaltsame Kehrseite selbst dann auf, wenn sich die meisten politisch für eine fortschreitende »réduction réelle« der Gewalt in der Geschichte einsetzen und sich in diesen Sinne weigern, sie sich selbst zu überlassen? Verlangt uns die als zentrale Aufgabe des Politischen (»tâche de la politique«) ausgegebene Fortsetzung der Geschichte nicht allzu viel ab?[94] Und wird sie der Verzweifelung darüber, welche Form diese zuletzt angenommen hatte, so einfach gerecht, wo man mit Weil und Hegel auf deren Vereinbarkeit mit geschichtlicher Vernunft setzt?

In seinem kurzen Vorwort zu Adrien T. B. Peperzaks *Le jeune Hegel et la vision morale du monde* (1960) deutet Ricœur an, dass es hierbei im Kern nicht etwa um ein Theodizee-Problem, um Geschichtstheologie oder dergleichen geht, sondern dass es sich um ein genuin politisches Problem handeln könnte.[95] Aber er selbst verfolgt diese Spur lange nicht weiter. Während er sich in den 1960er Jahren systematisch mit Grundfragen der Hermeneutik auseinandersetzt und schließlich als Hochschullehrer selbst von der Politisierung des Universitätswesens durch die Proteste der ›1968er‹-Generation

92 Vgl. die in *Le droit de punir* genau hier einsetzende Beschreibung einer erzieherischen Funktion des Staates, der eine ihm zunächst vorausliegende Gerechtigkeit letztlich religiösen Ursprungs ganz und gar in seine Hand nimmt, so dass schließlich gelten kann: »la justice [...] renonce à être divine et accepte d'être humaine et rien qu'humain« (95 ff.).

93 Ricœur, *La ›philosophie politique‹ d'Eric Weil*, 428. Von der Sache her liegen hier Querbezüge zu den späteren Forschungen Foucaults zur Genealogie einer Staatsmacht nahe, die aus dem Leben der Einzelnen bio-politisches Kapital schlägt, nachdem sie sich sogar deren Gesundheit zu eigen gemacht hat.

94 Ebd., 429. Mag sein, doch bleibt der bei Ricœur als geradezu körperlicher »trait fondamental de notre existence« beschriebene Zusammenhang zwischen Geschichte (bzw. der *neccessité de l'histoire*) und menschlicher Verantwortung (*responsabilité*) unaufgebbar. So lässt sich der Aufsatz aus der unmittelbaren Nachkriegszeit *Le Chrétien et la civilisation occidentale*, in: *Le Christianisme Social 54*, no. 5 (1946), 423–436, hier: 423, 426, lesen.

95 P. Ricœur, *Préface*, in: A. T. B. Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde,* La Haye 1960, v. Der Vorname lautet hier Adrien, der Autor figuriert später aber unter dem Namen Adriaan.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eingeholt wird, beginnt er sich allmählich einen Weg zur *Theorie politischer Praxis* zurück zu bahnen, wie ihn denn auch der Buchtitel *Du texte à l'action* (1986) programmatisch bilanziert.

5. Zur politischen Renaissance des Politischen

Unterdessen hatten sich die geschichtlichen Umstände allerdings wiederum nachhaltig gewandelt. Fast vergessen schienen die unmittelbaren Nachwirkungen des Zweiten Weltkriegs; geradezu obsolet alle Fragen nach dem Verhältnis von Existenz und Geschichte, an denen sich Sartre weiterhin abmühte, wie vor allem seine *Critique de la raison dialectique. T. I. Théorie des ensembles pratiques* (1960), aber auch seine monumentale Flaubert-Biografie *Der Idiot der Familie* (1971) noch beweist.[96] Zwar werden zwischen Marxismus, Existenzialismus und Humanismus noch gewisse Nachhutgefechte über diese Fragen geführt[97], aber schon treten Philosophen wie Michel Foucault auf, die die entsprechenden Leitbegriffe Geschichte, Existenz und Mensch geradezu als vollkommen anachronistische verwerfen.[98]

Ist ›die‹ Geschichte nicht nur eine verfehlte und geradezu gemeingefährliche Obsession derer, die sich unbedingt in allem ›Anderem‹

96 J.-P. Sartre, *Kritik der dialektischen Vernunft. 1. Band. Theorie der gesellschaftlichen Praxis* [1960], Reinbek 1967; *Der Idiot der Familie. Gustave Flaubert 1821–1857* [1971], Bd. 1–4, Reinbek 1977/8.

97 *Existentialismus und Marxismus. Eine Kontroverse zwischen Sartre, Garaudy, Hyppolite, Vigier und Orcel* [1961], Frankfurt/M. 1965; K. Kosik et al., *Moral und Gesellschaft,* Frankfurt/M. ^{2}1970; D. G. Cooper, R. D. Laing, *Vernunft und Gewalt. Drei Kommentare zu Sartres Philosophie 1950–1960* [1964], Frankfurt/M. 1973; M. Poster, *Existential Marxism in Postwar France*, Princeton 1975. In Posters ausführlicher Bilanz werden Ricœurs Beiträge zur ›existenziellen‹ Dimension des Marx'schen Erbes gar nicht wahrgenommen. Das Gleiche gilt noch für J. Giles (ed.), *French Existentialism. Consciousness, Ethics, and Relations with Others,* Amsterdam, Atlanta 1999, und selbst für J. Judaken und R. Bernasconi (eds.), *Situating Existentialism*, New York 2012.

98 Vgl. Ricœurs Bezugnahmen auf Foucault in C&C, 78, sowie in *Main Trends in Philosophy*, New York, London 1978/9, 367. Der entscheidende Einwand gegen als »antihumanistisch« eingestufte Positionen lautet aus Ricœurs Sicht: »If antihumanism is true, there is also no theoretical basis on which the legal subject can oppose the abuse of political authority« (ebd., 369).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wiederfinden und wiedererkennen wollen, wo doch Geschichte genau das ist, was alle(s) aus Anderem hervorgehen lässt, permanent in Andere(s) verwandelt und in Anderem untergehen lassen wird?[99] Leugnet man im Rückgriff auf diesen Begriff nicht gerade das, wofür er im Grunde steht, seitdem man vor allem unter dem Eindruck der Evolutionstheorie gelernt hat, alles als verzeitlicht zu begreifen, auch die eigene Existenz und den Menschen, dessen ›anthropologische‹ Thematisierung in der Moderne beweist, dass er als Subjekt-Objekt seines Lebens, Arbeitens und Sprechens buchstäblich ›undenkbar‹ ist und dass er deshalb längst im Begriff war zu verschwinden wie eine am Strand nach und nach von den Wellen überspülte Zeichnung eines Gesichtes?[100]

Damit wollte Foucault, der anfangs mit Ludwig Binswanger selbst den Grundstrukturen menschlicher Existenz und der Geschichtlichkeit des Psychischen auf der Spur war[101], zu keiner Zeit behaupten, es gebe nun keine Menschen mehr und auf deren geschichtliches Selbstverständnis komme es gar nicht mehr an. Im Gegenteil: in seinen späteren Vorlesungen am *Collège de France* (1981–1983) kehren diese Probleme als Fragen nach dem Selbst des Einzelnen, nicht fern von Kierkegaard, und nach einer Hermeneutik, die es zur Sprache bringen könnte, massiv wieder[102], wenn auch gelegentlich unter ironischen Vorzeichen und eher als ›lebenspraktische‹, aber nicht epistemologisch verhandelte Fragen.[103] Und doch lässt sich sagen,

99 M. Foucault, *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* [1971], in: *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt/M. 1987, 69–90.

100 M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften* [1966], Frankfurt/M. 1974, Kap. 10, VI.

101 M. Foucault, *Introduction*, in: L. Binswanger, *Le rêve et l'existence*, Paris 1954, 9–82.

102 M. Foucault, *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France 1981/82*, Frankfurt/M. 2004; *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/83,* Frankfurt/M. 2009.

103 Vgl. dazu die Übersicht in: Vf., *Das menschliche Selbst in Geschichte und Gegenwart. Eine Bilanz der ›Hermeneutik‹ Michel Foucaults*, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie 2,* Nr. 1 (2008), 113-135; *Menschen: Reste, Zeugnisse und Spuren. Ricœurs Spätwerk ›Gedächtnis, Geschichte, Vergessen‹ mit und gegen Foucault gelesen*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie 58,* Nr. 4 (2010), 523-542; *Lebensformen des Selbst unter dem Druck der Bio-Politik. Kritische Überlegungen zu späten Denkwegen Michel Foucaults* [Literaturbericht zu M. Foucault, *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France (1981-1982)*, Frankfurt/M. 2004; *Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit,*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dass es besonders in Frankreich zu einem anti-humanistischen und anti-anti-humanistischen Klima kommt[104], in dem der Mensch nicht mehr ohne Weiteres Anspruch auf wissenschaftliche Thematisierung hat (wie Georges Canguilhem zur Verteidigung Foucaults süffisant einwirft[105]) und in dem die mit der kolonialistischen Geschichte

---

Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France 1977-1978, Frankfurt/M. 2004; *Geschichte der Gouvernementalität II. Die Geburt der Biopolitik. Vorlesung am Collège de France 1978-1979*, Frankfurt/M. 2004; *Schriften in vier Bänden. Dits et écrits, Bd. IV, 1980-1988*, Frankfurt/M. 2005], in: *Philosophischer Literaturanzeiger 58,* Nr. 3 (2005), 285-307.

104 Das allzu schnell abgefertigt wird von L. Ferry, A. Renaut, *Antihumanistisches Denken. Gegen die französischen Meisterphilosophen,* München, Wien 1987. Bis auf eine ganz beiläufige Erwähnung spielt Ricœur in diesem Zusammenhang gar keine Rolle, ungeachtet seiner einschlägigen Texte zum Humanismusproblem; vgl. P. Ricœur, *La question de l'humanisme chrétien*, in: *Foi et vie 49*, no. 4, juillet (1951), 323–330; *Que signifie ›humanisme‹?,* in: *Comprendre. Revue de politique de la culture 15*, mars (1956), 84–92; *L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique*, in: *Il Pensiero 5*, no. 3 (1960), 273–290; *L'humanité de l'homme. Contribution de la Philosophie Française contemporaine*, in: *Studium Generale 15*, no. 5 (1962), 309–323; *Nature et liberté*, in: F. Alquié et al., *Existence et Nature,* Paris 1962, 125–138. So sehr diese Texte die Problematik einer Anthropologie diskutieren, so direkt gehören sie in die unmittelbare Nachbarschaft von Ricœurs Kommentaren zur Ontologie wie v.a. *Philosophie et ontologie I. Retour à Hegel*, in: *Esprit 23*, no. 229 (8) (1955), 1378–1391; sowie das Kapitel *Renouveau de l'ontologie* in der Sektion B der *Encyclopédie Française, T. XIX* (1957), 19.16–15 bis 19.18–3. In diesen Texten ›verschwindet‹ weder ›der Mensch‹ noch auch ›das Subjekt‹ einfach, um dann praktisch unverändert ›wiederzukehren‹, wie es eine gewisse anti-anti-humanistische Rhetorik haben wollte. Vgl. F. Dosse, *Geschichte des Strukturalismus, Bd. 2: Die Zeichen der Zeit 1976–1991,* Frankfurt/M. 1999, 65. Vielmehr stellt sich v.a. mit Blick auf das Spätwerk Ricœurs die Frage, wie radikal diese Begriffe zu revidieren sind, ohne sie einfach über Bord zu werfen. »Das zurückgekehrte Subjekt ist mithin nicht mehr dasselbe«, heißt es denn auch bei Dosse (ebd., 407), der dann aber doch mehrfach von einer schlichten Wiederkehr spricht, auch ›der‹ Geschichte, ›des‹ Ereignisses, ›des‹ Referenten, ›des‹ Subjekts, zur Historizität, zum Sinn usw. (ebd., 444 ff., 451, 550 f.).

105 G. Canguilhem, *Tod des Menschen oder Ende des Cogito?,* in: M. Marques (Hg.), *Der Tod des Menschen im Denken des Lebens,* Tübingen 1988, 17–51. S.a. Anm. 38 zum Beitrag über mythopoetisches Leben in Bd. II. – Speziell Gérard Raulet hat in einigen Bänden viel Mühe darauf verwandt, die resultierende Gesamtlage der Anthropologie zu rekonstruieren. Dabei spielt Ricœur, soweit ich sehe, jedoch gar keine Rolle. Als Anthropologie gilt Raulet v.a. die mit den Namen Max Scheler und Helmuth Plessner verknüpfte ›deutsche‹

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Europas verknüpfte ›humanistische‹ Berufung auf den Menschen ebenso wie die Hypostasierung einer trotz allem ›vernünftig‹ weiterlaufenden Geschichte massiv unter Ideologieverdacht gerät. Mit Blick auf die Kriege in Korea, Algerien und Vietnam wird dem Westen dessen eigene, machtstaatlich fortgesetzte Gewalt vorgehalten, die manchen als die Kehrseite des im sogenannten Abendland in Anspruch genommenen Humanismus erscheint.[106]

Gerade diese Kritik führt zu einer Renaissance politischen Handelns, das nicht mehr Kredit auf eine ferne, für sich selbst beanspruchte Zukunft nimmt, sondern an der eigenen Gegenwart Maß nimmt, die sich nicht mehr als ›Ganzes‹ begreifen lässt. Dem widersprechende ›revolutionäre‹ Positionen geraten nun ihrerseits ebenfalls unter eminenten Gewaltverdacht, ziehen sich nach und nach in die politische Marginalität zurück[107] oder gehen in der institutionellen, weitgehend normalisierten und saturierten Wirklichkeit von Sozialstaaten auf, in deren normalen Politiken der Sinn dafür weitgehend verkümmert, was eigentlich das Politische an ihnen ist oder sein müsste. Sofern nicht unter neo-liberalen Vorzeichen Begriffe wie Gesellschaft und Vorstellungen wirklicher Alternativen

---

Variante, von der Raulet behauptet, sie sei in Frankreich im Grunde nie rezipiert worden (G. Raulet, *Philosophische Anthropologie – auch eine französische Wissenschaft?*, in: *Das kritische Potenzial der philosophischen Anthropologie. Studien zum historischen und aktuellen Kontext*, Nordhausen 2020, Kap. 15, hier: 402; vgl. G. Raulet, G. Plas [Hg.], *Philosophische Anthropologie nach 1945. Rezeption und Fortwirkung*, Nordhausen 2014, 17). Nur Merleau-Ponty scheint eine Ausnahme darzustellen (der seinerseits aber sehr viel der Vermittlung von Aron Gurwitsch verdankt, so die Bezüge auf Kurt Goldsteins Biophilosophie; vgl. A. Gurwitsch, *Goldstein's conception of Biological Science*, in: *Studies in Phenomenology and Psychology*, Evanston 1966, ch. 3; orig.: *La science biologique d'après K. Goldstein* in: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger 129,* no. 3/4 [1940], 244–265). – Ricœurs Gespräche mit Changeux beziehen sich mehrfach auf diesen Kontext, v.a. auf Goldstein, Canguilhem und Merleau-Ponty. Neuere Ansätze dazu, dieses Geflecht von Bezügen umfassend aufzuklären, finden sich u.a. in: S. Schaede, G. Hartung, T. Kleffmann (Hg.), *Das Leben II. Historisch-systematische Studien zur Geschichte eines Begriffs,* Tübingen 2012; T. Ebke, S. Hoth (Hg.), *Die Philosophische Anthropologie und ihr Verhältnis zu den Wissenschaften der Psyche. Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie, Bd. 8*, Berlin, Boston 2018.

106 Vgl. C. Lévi-Strauss, *Mythos und Bedeutung*, Frankfurt/M. 1996, 224, 247 f.

107 Vgl. zu diesem ganzen Komplex Dosse, *Geschichte des Strukturalismus, Bd. 2,* Teil IV, I.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

geradezu verworfen werden (wie dann zur Zeit Ronald Reagans und Margaret Thatchers), wird unter diesen Voraussetzungen nun erst seit etwa 1980 ironischerweise im Zeichen eines beklagten *retrait du politique* die Frage nach dem Politischen als *ihrerseits politische* wiederentdeckt. In Frankreich allerdings ganz anders, als es die erste (nämlich Carl Schmitts) einschlägige Schrift nahegelegt hätte, in der programmatisch der Begriff des Politischen selbst politisch entfaltet worden war.[108] Jeder Begriff des Politischen hat laut Schmitt unvermeidlich selbst eine politische Bedeutung, insofern er eine konkrete, polemogene Gegnerschaft zu Anderen impliziert, die ihn nicht teilen können oder wollen.[109] Einen bestimmten Begriff des Politischen zu vertreten (v.a. im Sinne der ›Leitdifferenz‹ Freund-Feind), kann also – und muss aus Schmitts Sicht – der Abgrenzung von Anderen und der politischen Selbstbehauptung gegen sie dienen.[110]

Autoren, die wie Miguel Abensour, Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe, Jacques Rancière u.a. seit ca. 1980 an einer förmlichen Rehabilitierung des Politischen gearbeitet haben[111], setzen

108 Vgl. die hergestellten Querverbindungen bei F. Balke, *Der Staat nach seinem Ende. Die Versuchung Carl Schmitts,* München 1996, der allerdings die Schmitt-Rezeption R. Arons ganz auslässt. Vgl. dazu detailliert M. Oppermann, *Raymond Aron und Deutschland. Die Verteidigung der Freiheit und das Problem des Totalitarismus*, Ostfildern 2008, zuletzt auch W. Knöbl in soziologischem Kontext: *Die Soziologie vor der Geschichte*, Berlin 2022.

109 C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen.* Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin ^{6}1996, 31. Ricœur hält zwar die binäre politische Schematisierung von Freund und Feind für unverzichtbar, versteht unter letzterem aber doch einen Gegner (*adversaire*), mit dem es im Politischen aufgrund von dessen Entscheidungsdimension unumgängliche Konflikte auszutragen gelte, ohne sich agapistischen oder dialektischen Illusionen der Versöhnbarkeit hinzugeben. Weder einer Ideologie des Dialogs noch auch einer »hégélianisation« zu überwindender Widersprüche oder gar ihrer gnadenlosen polemischen Zuspitzung um des Konflikts willen hängt der Autor an. Vielmehr plädiert er für einen *experimentellen* Geist des Konflikts, der auch die tradierten Konzeptionen politischer Auseinandersetzung revidieren sollte. Vgl. Ricœur, *Le conflit: signe de contradiction ou d'unité?*, 191, 202: »Nous avons besoin de médiateurs sociaux qui ne cherchent ni à concilier à tout prix, ni à polariser à tout prix […].« Vorausgesetzt ist dabei bereits der »rein ›historische‹« Sinn des Begriffs des Feindes (wie auch des Bösen; vgl. SdB, 287/SM, 235 f.).

110 Frühzeitig hat sich Ricœur gegen eine Apologie unumschränkter Souveränität des Staates gewandt; *Pour la coexistence pacifique des civilisations*, 418.

111 Vgl. G. Raulet, *Gehemmte Zukunft. Zur gegenwärtigen Krise der Emanzipation,* Darmstadt, Neuwied 1986, 88 ff.; L. Ferry et al., *Rejouer le politique*, Paris 1981;

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

anders an, indem sie diesen Begriff mit Nachdruck von Formen der Politik unterscheiden, die im Verdacht stehen, einem weitgehenden Vergessen der Frage anheimzufallen, was Politik und Politiken als solche im Gegensatz zu einer Normalisierung und vielfach behaupteten Alternativlosigkeit ausmacht, die geradezu in eine durchgreifende *Entpolitisierung* der vergesellschafteten Lebensverhältnisse umzuschlagen drohte.

Inzwischen ist es, zunächst angeregt von dieser Gruppe französischer Theoretiker – weitgehend ohne Bezug auf Ricœurs frühzeitige Unterscheidung ›des Politischen‹ (*le politique*) von ›der Politik‹ (*la politique*[112]) –, aber auch im englisch- und deutschsprachigen Raum, zu einer regelrechten Renaissance des Politischen bzw. der Rede davon gekommen[113], sei es unter Rückgriff auf Antonio Gramscis

---

J. Rogozinski et al., *Le retrait du politique*, Paris 1983; P. Lacoue-Labarthe, *Die Fiktion des Politischen*, Stuttgart 1990; M. Abensour, *Demokratie gegen den Staat*, Berlin 2012; J.-L. Nancy, *Was tun?,* Zürich, Berlin 2017, 27 ff., wo der Autor auf die Anfangsjahre des *Centre de recherche philosophique sur le politique* zurückblickt.

112 Vf., *Unaufhebbare Gewalt. Umrisse einer Anti-Geschichte des Politischen. Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie*, Weilerswist 2015, 26, 31, 38, 300, 325, 385 f.

113 Auch Ricœur spricht gelegentlich von einem »retour du politique«; er meint damit aber die Rückkehr zur Konzeption einer Ereignisse zeitigenden (»faire arriver«) menschlichen Praxis – nach einer weitgehenden Abwendung (»éclipse«) vom Ereignis im Rahmen strukturalistischer Theorien und der Historiographie der sog. *Annales*-Schule, der es um die *longue durée* von Gegenständen ging, die sie als *faits sociales totales* einstufte (vgl. *Zeit und Erzählung. Bd. I: Zeit und historische Erzählung* [1983], München 1988, 152; frz.: *Temps et récit. Tome I*, Paris 1983, 147). Dabei spielt die Unterscheidung von bloßen Vorfällen (*occurences*) ebenso eine zentrale Rolle wie – nach den »monstruosités du XX^{e} siècle« – eine Kritik der auf mächtige, v.a. Krieg führende Handelnde beschränkten politischen Geschichte; vgl. abgesehen von *Zeit und Erzählung. Bd. I,* 333 (frz.: *Temps et récit. Tome I*, 309 f.), die programmatischen Aufsätze *L'éclipse de l'événement dans l'historiographie française*, in: Université de Ottawa (éd.), *La philosophie de l'histoire et la pratique historienne d'aujourd'hui,* Ottawa 1982, 159–177, hier: 162 f., und *Événement et sens*, in: *Raisons pratiques. L'événement en perspective*, Paris 1991, 41–56; J.-L. Petit (éd.), *L'événement en perspective*, sowie (mit Bezug auf Edgar Morins entsprechende Parole): *Le retour de l'événement*, in: *Mélanges de l'École française de Rome [...] Italie et Méditerrannée modernes et contemporaines: MEFRIM 104*, no. 1 (1992), 29–35, hier: 33 f.; P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000, 216 [=MHO]; dt.: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 263, 367 [=GGV]. Die auch von Pierre Nora propagierte Rehabilitierung des Ereignisbegriffs geht

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gefängnishefte, sei es auf Hannah Arendts politische Theorie, sei es mit Bezug auf Carl Schmitt, den vor allem Apologeten des Antagonistischen und des Agonalen wieder für sich entdeckt haben.[114] Dabei hat schon die politische Theorie der Antike die Aufmerksamkeit auf unaufhebbaren Widerstreit gelenkt, der nur agonal oder antagonistisch auszutragen ist, wie besonders Nicole Loraux gezeigt hat, auf die sich Ricœur am Ende vor allem bezieht.[115] Und in Kants geschichtsphilosophischen Schriften kommt bekanntlich antagonistischer Ungeselligkeit eine zentrale Rolle zu, die innerhalb von Staaten von deren rechtlicher Verfassung mehr in Schach zu

---

schließlich in die Theorie der *agent agency* über, die dem Spätwerk zugrunde liegt (Sca, 125 f./SaA, 128). Vgl. Vf., *Ereignis – Erfahrung – Erzählung. Spuren einer anderen Ereignis-Geschichte: Henri Bergson, Emmanuel Levinas, Paul Ricœur*, in: M. Rölli (Hg.), *Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze*, München 2004, 183-207. Nur am Rande kann hier auf die Renaissance des Ereignisbegriffs bei Autoren wie Alain Badiou u.a. verwiesen werden (zumal sie Ricœurs einschlägige Beiträge weitestgehend ausspart und dessen Insistieren auf einer Ereignisse aus eigener Kraft zeitigenden Subjektivität geradezu zuwiderläuft); vgl. A. Gibson, *Intermittency. The Concept of Historical Reason in Recent French Philosophy,* Edinburgh 2012.

114 Vgl. Vf., *A(nta)gonistische Konflikte und Lebensformen. Spuren eines neuen Ethos? – Zur zwiespältigen Aktualität des Politischen* [Rez. v. Z. Bauman, *Gemeinschaften*, Frankfurt/M. 2009; J. Butler, *Die Macht der Geschlechternormen*, Frankfurt/M. 2009; M. Foucault, *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/83*, Frankfurt/M. 2009; C. Mouffe, *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt/M. 2007; Q. Skinner, *Visionen des Politischen*, Frankfurt/M. 2009], in: *Philosophischer Literaturanzeiger 62*, Nr. 4 (2009), 375-395; *Die Politische Welt und die Ereignishaftigkeit des Demokratischen. Bestandsaufnahmen politischer Theorie* [Rez. v. M. Abensour, *Demokratie gegen den Staat*, Frankfurt/M. 2012; K. Held, *Phänomenologie der politischen Welt*, Frankfurt/M. 2010; A. Pinzani, *An den Wurzeln moderner Demokratie. Bürger und Staat in der Neuzeit*, Berlin 2009], in: *Philosophischer Literaturanzeiger 65,* Nr. 2 (2012), 136-166.

115 N. Loraux, *L'invention d'athènes*, Paris 1993; dies., *Das Band der Teilung*, in: J. Vogl (Hg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt/M. 1994, 31-64. Noch Mitte der 1970er Jahre bleibt Ricœur weitgehend an einem dialektischen Widerspruchsdenken orientiert, ohne dem Begriff des Widerstreits eigens Rechnung zu tragen (wie er es dann mit Blick auf J.-F. Lyotard tut). Dabei gilt *la politique* als »forme rationelle de la praxis« bzw. als »dialectique à l'œuvre« (Ricœur, *Le ›lieu‹ de la dialectique*, 99, 101; zum Lyotard-Bezug vgl. *Pouvoir et violence*, wo über den *différend* gesagt wird: »sans quoi il n'y aurait pas de problème de consentement de vivre ensemble« [152]).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

halten als wirklich durch sie mit kollektivem Willen zur Eintracht zu versöhnen wäre. Ricœur hat das nicht vergessen, wie seine Rede von einer »insociable socialité« beweist (NR, 30; EC4, 53). Aber sein seit den 1980er Jahren mehrfach auf das Politische zurückkommendes Denken sieht sich doch dazu gezwungen, Strukturen des Sozialen in Rechnung zu stellen, die noch gar nicht im Horizont Kants aufgetaucht waren.

6. Zusammenleben-wollen – unter verschärften Bedingungen

Dazu zählen die (schon von Kant und noch vom Personalismus und vom Existenzialismus weitgehend ignorierte) institutionelle Dimension des sozialen Lebens; die Unterscheidung von ›horizontalen‹ und ›vertikalen‹ Beziehungen, Querverflechtungen und Unterordnungsverhältnissen; die Berücksichtigung von Bedingungen der Zugehörigkeit zum Leben mit und unter Anderen sowie fälliger Distanznahme von ihnen, die sich sowohl einer »tyrannie de la communauté« als auch bloßer Nützlichkeit widersetzen müsse[116]; weiter die originäre Aufgabe des Politischen, unter diesen Bedingungen Grenzen der menschlichen Freiheit zu wahren (ebd., 201) und dabei mit der Frage umzugehen, ob je die Grenzen der Einen auch die Grenzen der Anderen sein können; und zwar mit Blick auf die grundlegenden Anforderungen der Gerechtigkeit und der Gleichheit, die kein letztes Fundament haben und sich genausowenig wie Rechte und Güter (*biens*) gleichzeitig uneingeschränkt realisieren lassen.[117] Ein im Gegensatz zu einem geradezu depolitisierten »monde libérale« *repolitisiertes* Bewusstsein kann weder innerhalb partikularer Lebensformen noch gar weltweit dazu führen, sich einen festen Grund des Politischen zu verschaffen. Im Gegenteil: »la démocratie [est]

116 P. Portier, *La question politique*, in: J. Porée, G. Vincent (éd.), *Paul Ricœur. La pensée en dialogue,* Rennes 2010, 195–214, hier: 198, 200.

117 Was Ricœur als »limite indépassable de nos sociétés« bezeichnet in: P. Ricœur, *La lutte pour la reconnaissance et le don*, 23.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fondé sur le vide«, wie Ricœur hier ganz im Sinne Claude Leforts schreibt.[118]

Umso mehr besteht die Versuchung, ersatzweise gegeneinander zu Gewalt zu greifen, die Ricœur als Behinderung, Verminderung oder Zerstörung des Tun-könnens Anderer begreift. Die zentrale Gefahr, die dabei heraufbeschworen wird, ist das Verschwinden der *Cité* – mit deren Existenz Ricœur gelegentlich das Politische geradezu gleichsetzt[119] – bzw. der irreduzibel vielfältigen politischen Lebensformen der Menschen selbst. »La cité est fondamentalement périssable.«[120] Ihr Überleben hängt nicht zuletzt im globalen Maßstab einer weltweiten Interdependenz und Koexistenz aller allein von uns selbst ab.[121]

---

118 Ricœur, *L'unique et le singulier*, 70; *L'histoire comme récit et comme pratique*, 164; siehe auch *Langage politique et rhétorique*, L1, 174, sowie den 1992er Aufsatz über *Le pouvoir politique: fin du théologico-politique?*, in: *Études théologiques et religieuses 96,* no. 4 (2021), 419–437; Sca, 303/SaA, 315 f.

119 Ricœur, *Violence et langage,* 89. »Il y a politique parce qu'il y a cité«, heißt es hier.

120 *La Cité est fondamentalement périssable. Sa survie dépend de nous.* Entretien avec R.-P. Droit, in: *Le Monde* (29. 10. 1991); repr. in: PEP, 67–77.

121 Portier, *La question politique*, 202, 233. Soweit ich sehe, verwendet Ricœur den Begriff der Koexistenz nicht (wie etwa Eugen Fink oder später Jean-Luc Nancy) als ontologischen terminologisch, stellt aber grundsätzlich fest: »médiation en vue de la coexistence [de plusieurs libertés] est peut-être la clef du problème«; P. Ricœur, *Fondements de l'éthique*, in: *Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest 49/50*, (1983), 31–43, hier: 39 (wieder abgedruckt in: *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, no. 3 [1984], 61–71). Im Jahre 1953 hatte er ausführlich die Voraussetzungen einer europäischen und globalen *coexistence pacifique* bedacht, die seines Erachtens in der Ost-West-Konfrontation entscheidend von einer europäischen, originalen Lösung der »wahren« sozialen Probleme abhängen müsste, die es weltweit und im Sinne einer politischen *contemporanéité* zu denken gelte (»penser mondialement«; zur Gleichzeitigkeit vgl. P. Ricœur, *L'histoire commune des hommes. La question du sens de l'histoire*, in: *Cahiers du C.P.O.* [Centre Protestant de l'Ouest], no. 49–50 [1983], 3–16, hier: 12). An erster Stelle müsse das Problem des Hungers stehen. Dabei wird von einem entsprechenden »sens global« der Geschichte ausdrücklich abgesehen und nach einer neuen Philosophie der Geschichte verlangt, »qui est *à faire*«. Vgl. Ricœur, *Les conditions de la coexistence pacifique,* 304, 306, sowie das Editorial zur anschließenden kollektiven Diskussion ebd., 308–313, darüber hinaus bspw. P. Ricœur, *Perplexités sur Israël*, in: *Esprit 26*, no. 262 (6) (1958), 868–876 (auch in L1, 358–386). Zuvor hatte Ricœur dem falschen Frieden einer auf Furcht und gegenseitiger Abschreckung beruhenden Koexistenz von Blöcken die Perspektive auf einen wahren Frieden entgegengesetzt, der auf

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aber warum sollte man es auf dieses Überleben überhaupt anlegen – zumal wenn das eine schwere Gewalthypothek mit sich bringt, da überhaupt keine Aussicht auf eine baldige Einrichtung politischer Lebensbedingungen besteht, die das Leben aller wenigstens einigermaßen ›lebbar‹ zu machen versprechen würden? Lässt man sich infolgedessen nicht auf eine immer weiter gewaltsam vonstattengehende Geschichte ein, ohne diese Hypothek rechtfertigen zu können? Reicht dafür das von Ricœur immer wieder betonte Grundmotiv aus, trotz allem zusammen leben *zu wollen*? Handelt es sich nicht viel mehr bzw. zumindest auch um eine Nötigung? *Muss man zusammenleben*, ›auf Gedeih und Verderb‹ und unter faktisch teils extrem ungleichen Voraussetzungen, auch wenn man weder den Preis der Gewalt noch den der Zeit rechtfertigen kann, die es erfordert, auf die Verwirklichung akzeptabler Gleichheit und Gerechtigkeit zu warten? Wird letztere nicht allemal *jetzt* verlangt, tatsächlich aber *immerzu aufgeschoben,* so dass sie Gefahr läuft, auf ein entleertes Versprechen reduziert und letztlich unerreichbar und gleichgültig zu werden? Werden wir je über eine notorisch ungerechte Gerechtigkeit hinausgelangen[122], für die stets Andere zahlen müssen, ohne jemals in den Genuss einer besseren zu kommen? Täuscht nicht eine politische Kultur der Nicht-Gewalt und des Kompromisses, der Ricœur ähnlich wie Luc Boltanski und Laurent Thévenot das Wort redet[123], darüber hinweg?[124] Und hat nicht jenes ›trotz allem‹, das bei ihm

Diversität und nicht auf die Reduktion von Differenzen gegründet werden sollte, ausgehend von wenigen intermediären Gruppen, die daran festhalten, die Wahrheit zu sagen... Vgl. Ricœur, *Vraie et fausse paix*, 470, 479. Zur Ontologie der Koexistenz dagegen E. Fink, *Existenz und Coexistenz. Grundprobleme der menschlichen Existenz,* Würzburg 1987; J. Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart 1991; J.-L. Nancy, *Die herausgeforderte Gemeinschaft*, Berlin 2007.

122 Ein zentrales Problem der ›Dekonstruktion‹ der Gerechtigkeit und der ihr einbeschriebenen Gewalt; vgl. J. Derrida, *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«,* Frankfurt/M. 1991, 33 ff., 57, 118 f.; A. Haverkamp (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit: Derrida-Benjamin*, Frankfurt/M. 1994; vgl. auch Anm. 134 zum Beitrag über pathische Subjektivität in Bd. I.

123 Ricœur, *Pour une éthique du compromis*, 2–7; D. Deweer*, Creation and renunciation in Ricœur's political ethics of compromise*, in: *Philosophy and Social Criticism 48,* no. 6 (2022), 813–832.

124 J. LeGoff, *La Pensée sociale*, in: J. Porée, G. Vincent (éd.), *Paul Ricœur. La pensée en dialogue,* Rennes 2010, 237–250, hier: 249.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eigentlich als Ermutigung zu politischem Handeln gedacht war, die Kehrseite einer geschichtlichen Ignoranz, die sich am Ende über jegliche Gewalt hinwegsetzt, Hauptsache, es geht immer irgendwie weiter – in einer schrecklichen Normalität (die für Walter Benjamin gerade »die Katastrophe« bedeutete[125])?

Wie viele andere Autoren auch befasst sich Ricœur seit den 1970er Jahren in einer ganzen Reihe von Veröffentlichungen zunächst mit klassischen Problemen der Praktischen Philosophie wie dem der Zuordnung teleologischer Ausrichtung auf das Gute zu deontologischen Bedingungen der Gerechtigkeit zwischen ethnischer Zugehörigkeit zum Leben mit Anderen einerseits und rechtlich reglementierter Mitgliedschaft in einem staatlich verfassten Gemeinwesen andererseits.[126] Aber gehören wir, gehört jede(r) von Geburt an diesem

125 W. Benjamin, *Zentralpark*, in: *Illuminationen*, Frankfurt/M. ²1980, 230–250, hier: 246.

126 P. Ricœur, *Éthique*, in: *Encyclopaedia Universalis;* www.universalis.fr/encyclopedie/ethique/. Hier nimmt Ethik bzw. die »ethische Intention« zwischen individueller Freiheit (die sich auch hier wiederum primär als Können durch das bezeugt, was sie hervorbringt und so zeigt, was wir sind) und an Imperativen und Gesetzen orientierter Moral eine Zwischenstellung ein. Vgl. P. Ricœur, *Éthique et politique*, in: *Esprit 27*, no. 270 (2) (1959), 225–230, sowie *Éthique et morale*, in: *Revue de l'Institut catholique de Paris*, no. 34, avril-juin (1990), 131–142; beide Aufsätze auch in: L1, 235–240, 258–270. Die ethische, zunächst *auf die Grammatik der Rede von sich* bezogene Intention wird nur nachträglich im Lichte eines kantischen Kriteriums der Universalisierbarkeit beurteilt, nachdem sie im zweiten Schritt auf den Anderen als zweite Person bezogen wurde. Erst hier taucht auch der Andere als Du und Gesicht (*visage* im Sinne von Levinas) auf, strikter Reziprozität zwischen freien und einander ähnlichen Wesen unterworfen (was letzterer gerade vermeiden wollte). Im dritten Schritt dann nimmt das an Regeln und Institutionen orientierte Ethische zu verallgemeinernde normative Formen an (nicht weit vom Hegel'schen objektiven Geist entfernt) – vor allem im Zeichen der Gerechtigkeit, die geradezu anonym wird, wenn sie, wie Ricœur schreibt, den Ursprung des Ethischen in der Beziehung zur Ersten und Zweiten Person »vergisst«; vgl. Ricœur, *Fondements de l'éthique*, 41. Im Gegensatz zu Levinas hält Ricœur am Primat der Sorge um sich (*souci de soi*) fest, wie sie Personen kennzeichnet, die sich als Respekt verdienend begreifen (vgl. *Quelle éthique en politique?,* Abschnitt I.1). In zweiter Linie erst kommt eine andere Person in Betracht, die – wie in der Trauer vor allem – als unersetzlich gilt bzw. erfahren wird. Zwischen verschiedenen Personen wird sodann gemäß der Goldenen Regel (die Ricœur mit dem Kategorischen Imperativ kurzschließt) eine stets unvollkommene Gerechtigkeit denkbar – womit der Übergang vom Ethischen zum Politischen markiert wird. Letzteres bleibt so ethisch inspiriert, aber gleichwohl autonom,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Leben zu?[127] Kommt nicht jede(r) als Andere(r) zur Welt? Und zwar als ursprünglich Welt-Fremde(r), dessen bzw. deren Aufnahme selbst im Fall des ›eigenen‹ Kindes stets einer Art Adoption gleichkommt, wie Ricœur schreibt?[128] Wird infolge der Aufnahme die mit dieser Fremdheit verknüpfte Alterität im sozialen und politischen Leben dialektisch ›aufgehoben‹? Müsste man nicht, um das beurteilen zu können, zuvor in Erfahrung bringen, wie es um die menschliche Generativität steht, in der Menschen Menschen hervorbringen, wie man immer wieder unter Berufung auf Aristoteles festgestellt hat[129], ohne dem aber weiter auf den Grund zu gehen, wie es Ricœur ansatzweise bereits in *Le volontaire et l'involontaire* getan hatte? Kommt nicht dort bereits das Geborensein als Nichtgewolltes und Kontingentes *par excellence* zur Sprache? Aber erschöpft sich in diesem angeblich größten Skandal der *condition humaine*, wie Levinas das genannt hat[130], bereits die Alterität der Geborenen?

Keineswegs, antwortet Ricœur in seinen späten Schriften. Denn geboren zu sein, bedeutet, als rückhaltlos fragiles, verletzliches und prekäres Wesen zur Welt zu kommen (LJ2, 88[131]), das insofern von

---

insofern es eigenständige Probleme aufwirft: Probleme der Dauer, der Sicherheit, der Verhältnisse zu anonymen Dritten usw. »En ce sens, il faut bien distinguer LE politique de LA politique« (ebd., IV). Zur Goldenen Regel und zum Dritten vgl. bes. *Le cercle de la démonstration* [1988], in: L1, 217–231, hier: 219, 230. Freilich will sich Ricœur mit all dem keineswegs abspeisen lassen, schließlich gehe es im menschlichen Leben ›letztlich‹ nicht um Sicherheit und dergleichen, sondern um Heil (*salut*; MJ, 288), wenn dieses auch nicht politisch zu bewerkstelligen sei. Vgl. P. Ricœur, *Le problème de la violence I*, in: *Foi Education,* no. 40 (1957), 7–14, hier: 12.

127 Die Natalität versteht Ricœur als »phénomène prépolitique par excellence« (*Pouvoir et violence*, 147).

128 Vgl. PR, 283, 364/WdA, 242, 313; G. Marcel, *Ontologie und Axiologie. Entwurf einer existenzialistischen Interpretation* [1949], in: *Reflexion und Intuition. Texte zur ontologischen Teilhabe des Denkens*, Frankfurt/M. 1987, 123–150, hier: 130.

129 K. Oehler, *Ein Mensch zeugt einen Menschen*, Frankfurt/M. 1963.

130 E. Levinas, *Parole et silence et autres conférences inédites. Œuvres 2,* Paris 2009, 109, 156.

131 Grundsätzlich korreliert Ricœur die Zerbrechlichkeit und Verletzlichkeit mit subjektiven Fähigkeiten einerseits, mit menschlicher Verantwortlichkeit andererseits (LJ2, 100). Die neuere Literatur arbeitet Unterscheidungen zwischen Verletzbarkeit (und Verwundbarkeit), Verletzung und Prekarität heraus, die teils wie bei Ricœur ontologisch (LJ2, 217 f.), teils biologisch, teils existentiell, sozial und politisch aufgefasst werden; vgl. I. Lorey, *Die Regierung der Prekä-*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Anfang an Anderen ausgesetzt ist.[132] Zugleich hält Ricœur aber energisch am Primat des Könnens eines *sujet capable* fest (LJ2, 90), das sich in seiner Identität durch Vulnerabilität vor allem bedroht, nicht aber auch inspiriert und bereichert erfahre (LJ2, 93). In seiner Verletzlichkeit, Verletzbarkeit, Verwundbarkeit, Zerbrechlichkeit und Prekarität liegt für Ricœur vor allem die Herausforderung, sich ungeachtet all dessen als »autonomes«, selbst lebendes, handelndes, denkendes und sich selbst wertschätzendes Wesen behaupten zu können, das als solches auch nach Anerkennung begehre. Darin manifestiere sich wiederum jener spinozistische *conatus essendi*, den Ricœur in frühen Schriften als ontologisches Fundament menschlichen Lebens ausgemacht hatte, das darauf angelegt sei, sich selbst und letztlich das ihm gegebene Leben auch zu bejahen.[133] Doch wird all das nicht in der Auseinandersetzung mit Anderen, insbesondere infolge der dabei heraufbeschworenen Gewalt fragwürdig? Werden ihr das Seinsstreben, das Können und das von Ricœur so energisch verteidigte Fähig-sein standhalten können? Und muss sich all das *nur gegen* Verletzbarkeit, Fragilität und Prekarität behaupten? Liegt in all dem vor allem eine abzuwehrende Passivität, Affizierbarkeit und am Ende Zerstörbarkeit, gegen die sich ein nicht nur im Kampf um Anerkennung im Wesentlichen agonal veranlagtes Leben behaupten muss, bis der Tod dem ein Ende setzt?

Ricœurs Zweifel in diesen Fragen nehmen in seinen letzten Lebensjahren immer mehr zu. So will er jetzt die früher bejahte[134] Notwendigkeit des Kampfes »auf allen Ebenen in Frage stellen«.[135]

---

ren, Wien 2012; M. Coors (Hg.), *Moralische Dimensionen der Verletzlichkeit des Menschen*, Berlin 2022.

132 Ricœur, *L'unique et le singulier*, 48 f. Schon früh sprach Ricœur vom »caractère polémique de la communauté humaine«, der zur Folge habe, dass wir in eine Welt der Gewalt hineingeboren werden (MJ, 140). Vgl. P. Ricœur, *Introduction,* in: *Au Carrefour des cultures. Les Cultures et le temps*, Paris 1975, 19–41, zu einer »polémique originaire« (hier: 19).

133 P. Ricœur, *Zum Grundproblem der Gegenwartsphilosophie. Die Philosophie des Nichts und die Ur-Bejahung*, in: R. Wisser (Hg.), *Sinn und Sein*, Tübingen 1960, 47–65. Ganz ähnlich deutet noch der späte Ricœur das sich in menschlicher Existenz bejahende Leben; *L'éthique, le politique, l'écologie*. Entretien avec P. Ricœur [Propos recueillis par E. et J. P. Deléage], in: *Écologie politique. Sciences, Culture, Société*, no. 7 (1993), 5–17.

134 Siehe oben, Anm. 37.

135 PR, 273, 315/WdA, 234, 271.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Denn »si nous restons seulement dans l'horizon de la lutte pour la reconnaissance, nous créerons une demande insatiable, une sorte de nouvelle conscience malheureuse« im Sinne der alten, niemals zu befriedigenden, von Ricœur mehrfach zurückgewiesenen *pléonexia* in einer neuen »schlechten Unendlichkeit« – und zwar umso mehr, wie man dabei unerkannt Prämissen einer hobbesianischen, auf gewaltsames Gegeneinander und Todesfurcht voreinander ausgerichteten Anthropologie beerbt, die Ricœur im Rekurs auf Marcel Mauss mit einer nicht gewaltsamen Praxis gegenseitigen Gebens kompensiert sehen möchte.[136] Wird uns das Lebenswichtigste nicht von Geburt an infolge der Aufnahme bei den Lebenden kampflos gewährt, gegeben, gespendet, eingeräumt usw.? Und bezieht sich das nicht von Anfang an auf ein singuläres, unersetzbares Wesen, das erst nach und nach wird herausfinden können, was es mit der ihm in seiner ursprünglichen Weltfremdheit bereits mitgegebenen Alterität auf sich hat – im Verhältnis zu Anderen, zu deren Geschichte und im Verhältnis zu sich selbst, wenn es denn stimmt, dass jedes Selbst geradezu »als ein Anderer« aufzufassen ist?

136 Dabei steht Marcel Hénaffs Reinterpretation der Theorie von Mauss im Hintergrund; vgl. Ricœur, *La lutte pour la reconnaissance et le don*, 18 f., 24 f. sowie dazu in anerkennungskritischem Kontext ausführlich: Vf., *In der Zwischenzeit. Spielräume menschlicher Generativität*, Zug 2016, Kap. VI. Allerdings hatte Mauss die Praxis der Gabe keineswegs als grundsätzlich gewaltlose beschrieben, konnte sie s. E. doch destruktiv eskalieren, wenn sie ihrerseits vom Motiv angetrieben war, Andere zu überbieten (wie im Fall des *potlach*). Das Grundmotiv der Gabe reicht in Ricœurs Werk allerdings viel weiter zurück; vgl. P. Ricœur, *L'expérience psychologique de la liberté*, in: *Le Semeur 46,* no. 6–7, avril-mai (1947/8), 444–451, zum Mysterium und Paradox einer als Gabe (*don*) empfangenen und selbst zu gestaltenden Freiheit (hier: 451); siehe auch VI, 33/WU, 54; MJ, 228, 230, 256, 406 zur Gabe der Existenz als *grâce reçue* und *générosité*, zur Gabe des Absoluten *Le renouvellement du problème de la philosophie chrétienne*, in: *Le Problème de la philosophie chrétienne*, Paris 1949, 43–67, hier: 65; LaCocque, Ricœur, *Penser la Bible*, zum »don de l'être et du dire de l'être« (86); schließlich zur Gabe des Sinns (*donation de sens*), wie sie in einer asubjektiven Phänomenologie gedacht wird: *Préface aux ›Essais hérétiques‹ (J. Patočka)* [1981], in: L1, 74–83, hier: 80; K. Novotný, *Einführung. Struktur des Erscheinens und endliche Freiheit*, in: J. Patočka, *Vom Erscheinen als solchem*. Texte aus dem Nachlaß, hg. v. H. Blaschek-Hahn u. K. Novotný, Freiburg i. Br., München 2000, 11–35, hier: 20.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

7. ›Frei‹ leben – im Widerstreit, diesseits des Rechts

Was aber folgt daraus politisch? Das Politische ist für Ricœur nicht bloß eine deskriptive Kategorie[137], die Bezeichnung eines Bereiches oder einer Sphäre menschlicher Koexistenz[138] oder gar deren ontologische Bestimmung. Vielmehr begreift er es offenbar von vornherein unter der anthropologischen Maßgabe, *dass es einem Leben gerecht werden muss, das nicht unterworfen werden will,* dabei aber die Last der eigenen Freiheit derart spürt, dass es mit der Versuchung der von Étienne de la Boétie beschriebenen »freiwilligen Knechtschaft« (*servitude volontaire*) durchaus liebäugeln kann. Menschen sind

137 So sind m. E. auch die Ausführungen zu Karl Mannheim in den *Lectures on Ideology and Utopia* zu lesen, münden sie doch in die Affirmation einer wesentlichen Inkongruenz von Gesellschaften mit sich selbst, die utopisches Denken als imaginäre Erkundung des Möglichen unentbehrlich mache (LIU, 168, 180). In deren praktischen Sinn begreift Ricœur sich selbst und im Grunde jeden anderen zutiefst verwickelt. Allerdings wiederum auf der Basis eines *vivre-ensemble*, welches das gesellschaftliche Imaginäre (im Sinne von C. Castoriadis) daran hindert, auf Erfindungen bzw. Schöpfungen *ex nhilio* hinauszulaufen, die sich in einer disruptiven Geschichte zu bewähren hätten, wie Ricœur sie in Foucaults *Archäologie des Wissens* beschrieben findet. (Siehe die entsprechende, auf das Jahr 1985 zurückgehende Diskussion um das Imaginäre im Dialog mit Castoriadis: *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, Paris 2016, 40 f., 46 ff., wo auch entsprechende Abgrenzungen gegen Foucault ins Spiel kommen.) In ›produktiv‹, aber nicht ›schöpferisch‹ zu bearbeitende Inkongruenzen zwischen Wirklichem und Imaginärem erfahren wir uns lt. Ricœur derart verstrickt, »[that] it is impossible for anyone to be merely a descriptive thinker« (LIU, 168). Genau dem werde aber Mannheim nicht gerecht, der suggeriere, es sei die Perspektive eines quasi hegelianischen distanzierten, nichts evaluierenden Beobachters einzunehmen (LIU, 162, 166). Aber wäre nicht Husserls Modell der imaginativen Variation, auf das sich Ricœur als Vorbild einer Erkundung des Möglichen beruft, in der gleichen Weise zu kritisieren, zumal wenn diese Erkundung von einem utopischen »view from nowhere« aus erfolgen soll? Vgl. LIU, xxix, 15 ff., 300. »To be here«, heißt es mit Blick auf Raymond Ruyers »laterale« Möglichkeiten, die im Wirklichen selbst verborgen sein können, »*Da-sein,* I must also be able to be nowhere« (LIU, 310).

138 P. Ricœur, *La place du politique dans une conception pluraliste des principes de justice*, in: J. Affichard, J. B. de Foucauld (éd.), *Pluralisme et équité. La justice sociale dans les démocraties,* Paris 1995, 71–84, hier: 81 f. Dem Politischen kommt eine menschliches Leben umfassende Bedeutung zu; zugleich handelt es sich um eine besondere Angelegenheit, die nur in einem seiner Bereiche vorrangig ist. Für Ricœur ein weiteres Paradox (ebd., 83).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

demzufolge offenbar derart konstituiert (und insofern eine besondere »espèce d'être«; LJ2, 88), dass sich ihnen die Problematik der Autonomie als Weigerung, sich unterwerfen zu lassen, unvermeidlich stellt, ob sie es wollen oder nicht (LJ2, 86 f.). Ironischerweise können sie sich also dazu gezwungen sehen, sich als autonom zu behaupten – auch wenn ihnen die Erfahrung diverser eigener Unfähigkeiten, die ihre Fragilität heraufbeschwören und ihre Kompetenz (»maîtrise«) in jeder Hinsicht und zu jeder Zeit infragestellen, Gegenteiliges lehrt.

Umso mehr erfahren sie sich als darauf angewiesen, von Anderen ihr Fähig-sein, ihr Können und ihr Vermögen bestätigt zu bekommen. Auch hier erweist sich das menschliche Selbst als auf soziale *attestation* und *approbation* angewiesen (LJ2, 89). Zu etwas unfähig zu sein, kommt dagegen einer Beschneidung autonomen Selbstseins gleich. Erfahrungen der Behinderung, des Krankwerdens, des Alterns lassen unter diesen Voraussetzungen keine andere Wahl, als sie privativ zu verstehen[139]: als Beraubungen genau dessen, worauf wir

139 In LJ*2*, 215–226, sowie den Gesprächen mit J.-P. Changeux kommt allerdings auch ein nicht-privatives Verständnis von Verletzbarkeit und Beeinträchtigungen aller Art wie Schmerz und Krankheit in Betracht. »La maladie est un autre manière d'être-au-monde« und geradezu eine »ressource de convivialité«, lesen wir hier. Es gehe insofern darum, jeden in seiner *précarité* und *vulnérabilité* zu unterstützen (LJ2, 226). Im Hintergrund steht dabei eine phänomenologische Relektüre der einschlägigen Arbeiten Georges Canguilhems über das Normale und das Pathologische (NR, 73, 75, 185, 214), aber auch von Kurt Goldsteins (NR, 25), 1951 auf frz. erschienener Lehre des Organismus, von Merleau-Pontys Begriff des Verhaltens (*comportement*) und von Hans Jonas' Philosophie des Organischen (NR, 126). In den *valeurs vitales* (NR, 17) organischen Lebens bzw. des *corps vécu* stößt man mit diesen Autoren auf den Sinn einer *normativité première*, die lehrt, was für die Einzelnen zu- oder abträglich ist und sie dazu herausfordert, sich dem entsprechend auf ihre ganz eigene Art und Weise als *hommes capables* (NR, 40, 93) zu behaupten; und zwar in einer Landschaft der Praxis von Wegen und Hindernissen (NR, 98, 173), von der Merleau-Ponty und Ricœur bereits in den 1950er Jahren genau so *politisch* gesprochen hatten. So denkt Ricœur das menschliche Tun ›aristotelisch‹ im biologischen Leben verwurzelt (NR, 30), als sich objektivierendes aber auf Andere und deren Bestätigung angewiesen. Die entsprechenden Objektivationen sollen unter diesen Voraussetzungen Gegenstand einer Hermeneutik der sich in Lebensformen manifestierenden Kultur (Clifford Geertz; NR, 174; LIU, ch. 15) werden können. Vgl. P. Ricœur, *La structure symbolique de l'action*, in: *Symbolisme religieux, séculier et classes sociales*, 1re section, no. 2, Strasbourg 1977, 29–50, hier: 36, 39 zu Geertz, Wittgenstein und Lebensformen, sowie

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

es als ›fähige‹ Subjekte eigentlich anlegen müssen, die sich am Ende nur noch dadurch gegen alles, was sie beeinträchtigt hat, behaupten können, dass sie es umwillen ihrer narrativen Identität erzählen.

Wiederum stellt sich allerdings die Frage, was dies in politischer Hinsicht bedeutet. Alle, so scheint Ricœur vor allem sagen zu wollen, müssen ihr ›singuläres‹, unersetzliches und insofern auch unvertretbares Leben (LJ2, 94 f.) auf ihre je eigene Art und Weise leben, führen und bewältigen. Und die darin liegende Alterität einer/s jeden bleibt unaufhebbar in der juridischen Verfassung eines verrechtlichten Gemeinwesens, das Ricœur in der Gefahr einer es geradezu depolitisierenden »inflation du judiciaire« sieht.[140] Wenn man aber rechtlichen Institutionen überantwortet, was eigentlich Gegenstand politischer Auseinandersetzungen sein müsste (ohne dass klar wäre, wo hier Grenzen zwischen Recht und Politik verlaufen sollten), kann eine Delegitimation des Staates dabei herausspringen. Der Staat, heißt das, kann und sollte nicht durch und durch Rechtsstaat sein; er muss vielmehr ein nur teilweise zu verrechtlichendes, *primär po-*

H.-G. Gadamer, P. Ricœur, *The Conflict of Interpretations*, in: R. Bruzina, B. W. Wilshire (eds.), *Phenomenology. Dialogues and Bridges*, New York 1982, 299–320, hier: 309; J.-P. Changeux, P. Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle,* Paris 1998, 174.

140 LJ2, 181–184; vgl. EC4, 25, sowie die weitgehend positive, Konflikte pazifizierende Bestimmung der Funktion des (plural verfassten) Rechts in *Le Juste 1* [1995], Paris ^{2}2022, 39 ff. [=LJ1] im Sinne der Unparteilichkeit, die allerdings der Tragik des Handelns nicht entgehen kann. (Direkt nach dem Zweiten Weltkrieg hatte Ricœur noch mit Blick auf Jaspers' Diskussion der Schuldfrage behauptet, für Deutschland zumindest verspreche allein ein »règne du droit [...] salut dans le monde« [KJ, 396].) Verschiedene Gründe für eine »judicarisation excessive«, darunter eine weitgehende Entpolitisierung und eine zunehmende Verrechtlichung von Opfer-Ansprüchen, kommen später auch im Interview mit F. Ewald zur Sprache: *Un parcours philosophique*, in: *Magazine littéraire 390* (2000), 20–26, hier: 25. In einem kurz darauf erschienenen späten Text geht Ricœur so weit, von einer in der Kriminalität enthüllten »inhumanité profonde de relations qui ne seraient que des relations juridiques« zu sprechen (Ricœur, *La lutte pour la reconnaissance et le don*, 21). Weit entfernt ist Ricœur schließlich davon, das Gerechte (*le juste*) mit der »justice sous sa forme judiciaire« identifizieren zu wollen, zumal letztere in konkreter Rechtsprechung immer auch eine von ihr selbst ausgehende Gewalt heraufbeschwört. Deshalb spricht Ricœur geradezu vom intellektuellen Skandal eines Rechtes, das nie genug ›humanisiert‹ sein werde (vgl. P. Ricœur, *Le juste, la justice et son échec*, Paris 2005, 7, 32, 58–63, 71; ähnlich akzentuiert: P. Ricœur, *Avant la justice non-violente, la justice violente*, in: *Le Genre humain 2,* no. 43 [2004], 157–172).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

litisch verfasstes Gemeinwesen bleiben – das ›letztlich‹ – abgesehen von Überliefertem wie gewissen Sitten, Gebräuchen, Werten usw. – auf nichts anderem beruht, als auf dem *vouloir-vivre-ensemble* (LJ, 190; EC4, 110), auf den man sich immer neu besinnen muss, nachdem er gleichsam eingeschlafen ist, wo das Zusammenleben nicht eigens herausgefordert wurde nach mehr oder weniger tiefen Krisen, die genau dieses Wollen infragestellen, ohne dass man sich auf ein absolut unzerreißbares soziales Band oder auf unverbrüchliche Normen stützen könnte (LJ2, 188).

Alles, was man dabei in einer (zivilgesellschaftlichen) *démocratie associative* normativ in Anspruch nimmt (die für Ricœur der »Schlüssel« zum Politischen ist[141]), selbst eine seit alters für unabdingbar gehaltene Gerechtigkeit und eine über sie hinausgehende Billigkeit (*équité*), wie sie schon bei Aristoteles anzutreffen ist[142], ein Minimum an diskursiver Verständigung oder unbedingte Inklusion, droht das Zusammenleben zugleich auch zu desintegrieren. So leben wir unvermeidlich, auch innerlich zerrissen (LJ2, 220, 223), nicht nur in vielfachen, konfliktreichen Auseinandersetzungen und im Streit bis zum drohenden Zerwürfnis, sondern auch im Widerstreit der Ansprüche selbst, um die es dabei geht, und im Zeichen einer gefährlichen Selbstdestruktivität des politischen Lebens, das in seiner permanenten Überbeanspruchung gänzlich ruiniert zu werden droht, ohne dass sich noch Auswege in ein weitgehend depolitisiertes Leben eröffnen würden.[143] Wiederum insistiert Ricœur: *trotz allem* wollen wir zusammenleben – bzw. wir müssen es, ohne dessen sicher sein zu können, wer ›wir‹ ist und wer dieses Wollen gegen alle Konflikte und gegen alle Ungerechtigkeiten zu behaupten

141 Vgl. LJ2, 192; sowie das bereits erwähnte Interview *J'attends la renaissance* (s.o. Anm. 24).

142 Sca, 304 f./SaA, 317; PEP, 197 f.

143 Im Gegensatz zum frühen Levinas, dessen sozialphilosophisches Denken geradezu im Zeichen der Suche nach einem Ausweg aus dem Sein einsetzt, verbietet sich für den frühen Ricœur jegliche *Ausflucht. Évasion* kann für beides stehen. Vgl. E. Levinas, *De l'évasion. Ausweg aus dem Sein* (frz./dt.), Freiburg i. Br. 2005, 43; ders., *Carnets de captivité* suivi de *Écrits sur la captivité* et *Notes philosophiques diverses. Œuvres 1,* Paris 2009, 56, 59; Ricœur, *Le Chrétien et la civilisation occidentale*, 424.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sucht[144], die überhaupt keine Gerechtigkeit mehr völlig aus der Welt zu schaffen versprechen kann – nicht einmal eine Gerechtigkeit, die verspräche, aus jeder/m eine Ausnahme zu machen, um ihr/ihm auf singuläre Weise gerecht zu werden (SaA, 318 ff.). Beschwört das nicht unvermeidlich Gewalt gegen wieder Andere herauf?

8. Was man sich vom Politischen versprechen kann

Man könnte meinen, unter diesen Voraussetzungen würde das Politische bestenfalls noch als eine Art Notbehelf in Betracht kommen, insofern wir geradezu dazu verurteilt zu sein scheinen, ohne Ausweg politisch zu koexistieren, ohne uns davon je auch nur die effektive Gewährleistung der elementarsten, wichtigsten und unverzichtbarsten Ansprüche versprechen zu können, ohne die wir uns ein ›menschliches‹ Leben schwerlich vorstellen können – und das unter Bedingungen der Entzauberung der Welt, wie sie Max Weber beschrieben hat.[145] Ihm hält Ricœur jedoch die Erinnerung an »ressources de sens« entgegen, die diesen Prozess überlebt haben sollen. Allen voran das Erbe einer selbstkritischen Innerlichkeit, wie sie zuerst bei Augustinus als Form der Prüfung des eigenen Lebens zum Vorschein gekommen ist (LJ2, 203); darüber hinaus die Erbschaft von Werten, die aus menschlichem Zusammenleben in bestimmten Lebensformen hervorgegangen sind. In dieser Hinsicht schließt sich Ricœur stellenweise weitgehend Charles Taylors einschlägiger Rekonstruktion der Geschichte dieser mehr oder weniger ›starken‹ Werte an[146], ohne aber in einen sie bloß konservierenden

144 Aus dem Zusammen-leben-wollen wird keineswegs ohne Weiteres auch ein »Zusammen-können« bzw. »-vermögen« (*pouvoir-en-commun*; Sca, 256/SaA, 266).

145 Vgl. LJ2, 177, sowie Ricœur, *Tolérance, intolérance, intolérable,* 447, zum »désenchantement du Monde« (M. Gauchet), und die Rezension Ricœurs von Karl Jaspers' Buch über Max Weber, Bd. 1, München 1958, in: *Les Études Philosophiques 13* (1958), 551 f.

146 Wobei er frühen Beschreibungen von Werten (*valeurs*) wieder nahekommt, die Ricœur als nachträglich aufzudeckendes *Apriori* politischen Lebens kennzeichnet, das paradoxerweise im Zuge seiner Entdeckung bzw. Enthüllung (»découverte«) *erfunden* werde (ebd., 425). Bei Gabriel Marcel konnte Ricœur diesen Gedanken mit einer gewissen negativistischen Wendung antreffen, wo

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Traditionalismus geraten zu wollen.[147] Die Innerlichkeit und diese Werte sind darauf angewiesen, rational geprüft zu werden in diskursiven Formen der Auseinandersetzung mit Anderen – womit Ricœur Habermas gegen Taylor Recht zu geben scheint. Allerdings ist er auch hier um Versöhnung scheinbar unüberbrückbarer Gegensätze bemüht und sieht keinen wirklichen Widerspruch zwischen den folgenden Grundannahmen: (1) wir gehören dem Leben mit Anderen ›immer schon‹ zu; und daraus geht geschichtlich hervor, was wichtig, gut usw. für uns und Andere ist.[148] Darauf beziehen sich die viel zitierten Werte; (2) die allerdings keine unkritisch zu übernehmende Geltung für sich in Anspruch nehmen dürfen. (3) Deshalb bedürfen sie einer fortgesetzten, iterativen diskursiven Revision; (4) die sich ihrerseits mit einer unvermeidlichen und vielstimmigen *conflictualité constitutive* konfrontiert sieht (LJ2, 179, 199), welche (5) mit der Singularität eines/r jeden einhergeht[149] und (6) alles,

---

es heißt: »on ne parle de valeur que là où on est en présence d'une dévaluation préalable« (zit. im Vorwort von P. Ricœur, *D'une lucidité inquiète*, zu *Les hommes contre l'humain* [Philosophie européenne]. Nouv. Éd. sous la dir. de J. Parain-Vial, Paris 1991, 7–11, hier: 9).

147 Generell stehen Werte zufolge des *Encyclopaedia Universalis*-Artikels zur Ethik (s.o.) für das »Milieu« einer Situation, die bereits »ethisch markiert« ist durch vorgängige Entscheidungen, Präferenzen, überlieferte Wertungen etc. Vgl. auch *Tâches de l'éducateur politique*, 84 f., wo Werte (*valeurs*) für die ethische Substanz des Lebens eines Volkes im Sinne einer »singularité éthique« stehen. Ricœur zieht sogar in Betracht, dieses Milieu als *Sittlichkeit* im Sinne Hegels zu begreifen, ohne aber einem ethischen oder moralischen Essenzialismus oder einer Transzendenz von Werten das Wort reden zu wollen (wie man sie bei Max Scheler antrifft), die allemal auf kritische Beurteilung angewiesen sind. Wiederum liegt hier eine Nähe zu Habermas vor. Vgl. demgegenüber die klare Distanznahme vom Begriff der Sittlichkeit in Sca, 279/SaA, 291.

148 Vgl. zu C. Taylor LJ2, 194 ff.; NR, 34. Das Wichtigste ist für Ricœur in diesem Zusammenhang Taylors Hinweis auf »sources morales génératrices de biens constitutifs« (LJ2, 207 f.), deren Erinnerung eine erneuerte Zukunft des Vergangenen nach sich ziehen kann, v.a. in geradezu anachronistischer Vergegenwärtigung des Schicksals von Opfern. Ob sie aber wirklich in einer »kumulativen« Geschichte aufzuheben sein wird (LJ2, 211), wäre zu bezweifeln.

149 Vgl. die bereits auf die spätere ›Kombination‹ von Liebe und Gerechtigkeit verweisende »utopische« Gegenüberstellung von Singularität und Universalität in: Ricœur, *Notre responsabilité dans le monde moderne*, 13–21, sowie P. Ricœur, *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, Genève 2016, 7, wo es heißt: »J'appelle utopie cette visée d'une humanité accomplie, à la fois comme totalité des hommes et comme destin singulier de chaque personne« (7). Siehe dazu die

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

worin man einig zu werden hofft, immer wieder in Dissens münden lässt, der (7) unaufhebbare, auch polemogene, stets aufs Neue eine *multiplicité du mal* (NR, 301) heraufbeschwörende Gewaltpotenziale heraufbeschwört.

Wir (ko-)existieren demzufolge in einer radikalen Pluralität und einer *discorde fondamentale* (NR, 318), die eine allenfalls zu prätendierende, aber niemals ganz zu realisierende Universalität nur gleichsam durchqueren, aber nicht übersteigen kann.[150] So werden wir in jedem Versuch der Verständigung und der Einigung selbst ›beim besten Willen‹ stets wieder die Erfahrung eines unüberwindlichen Ungenügens allen politischen Verhaltens machen müssen, das es mit diesen komplexen Voraussetzungen aufzunehmen verspricht. Aber ist das nicht eine bloße Redensart? *Was darf und kann man sich wirklich vom Politischen versprechen? Und lässt sich dieses womöglich selbst als ein Versprechen deuten?*[151]

Gegenüberstellung von Menschheit und Alterität in Sca, 259, 263, 309/SaA, 270, 274, 321, sowie die Beschreibung eines notorisch instabilen, nie endgültig auszubalancierenden Verhältnisses zwischen Singularität und »pression sociale« in: LJ2, 96.

150 »Nous sommes au pluriel au monde«, heißt es in NR, 131, nahe bei Wilhelm v. Humboldt und Hannah Arendt (NR, 221). Einheit werden wir so gesehen niemals erreichen, allenfalls ein »universel prétendu« (NR, 289, 293), das immer von einer geradezu »anti-sacrificiellen« (Jean-P. Dupuy) Bedeutung der Singularität infragegestellt wird (LJ2, 236; NR, 236). Auf dieser Linie liegt auch der am Unabdingbaren sich orientierende politische Mindestanspruch, jegliche (vielfach über Sündenbockmechanismen laufende) »victimisation« zu minimieren (*Tolérance, intolérance, intolérable*, 440, 445). Darin, dass der Andere Opfer werden kann, liegt für Ricœur schließlich die basalste ethische Asymmetrie (vgl. P. Ricœur, *Éthique et morale* [1990], in: L1, 258–270, hier: 263 f.). Das erinnert wiederum an die Gabe der Verantwortung, wie man sie einseitig dem Neugeborenen, diesem Inbegriff der Wehr- und Hilflosigkeit, verdankt.

151 In der Terminologie der *Lectures on Ideology and Utopia* läuft dies auf die Frage hinaus, ob auf ein solches Versprechen zu bauen nicht eine Ideologie bedeutet, von der Ricœur behauptet hatte, dass sie ein notorisches Legitimationsdefizit (*gap;* LIU, 17, 192, 201) fülle, das auch in Max Webers Analyse von beanspruchter und geglaubter Legitimität nicht behebbar erscheint. Insofern erkennt Ricœur dem Ideologischen als solchem eine nicht-pejorative, unüberwindliche sozial-integrative Funktion zu. (Vgl. LIU, 252.) Im Fall jenes Versprechens scheint sie wenigstens dem Vorwurf zu entgehen, das soziale und politische Leben erstarren zu lassen, wie es die meisten Ideologien tun, die nach Ricœurs Überzeugung nur durch utopisch-imaginative Ausgriffe auf

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Entbehrt es nicht jeglicher Glaubwürdigkeit, *jedem* gerecht werden *und* die Singularität *des Einzelnen* achten zu wollen (ohne sich dabei auf den Abweg einer »éloge de la différence pour la différence« zu begeben; NR, 293; SaA, 346)? Wie sollte je die *Universalität* dieser Forderung *unter partikularen Umständen einer Lebensform* zu beherzigen sein, der man kontingenterweise zugehört und die niemals alle Anderen wird einbeziehen können, nicht einmal im Hinblick auf minimale Ansprüche wie das Recht der Hospitalität? Wie sollte es zu vermeiden sein, sich mit der darin liegenden Gewaltsamkeit einfach abzufinden, wenn sie doch unvermeidlich und unüberwindlich zu sein scheint? Kann es genügen, sich auf die Position zurückzuziehen, dass wenigstens dem Schlimmsten, wenigstens der äußersten Ungerechtigkeit, wenigstens dem größten Übel unter allen Umständen entgegenzuwirken ist, wie es ein politischer Negativismus ausgehend von ›pathologischen‹ Erfahrungen seit langem fordert?[152] Und würde das bedeuten, sich mit allen anderen Misslichkeiten politischen Lebens mehr oder weniger abzufinden?

In diese negativistische Richtung bewegt sich Ricœur[153], wo er es als »donnée absolument fondamentale« bezeichnet, dass Anderen

künftige Möglichkeiten eines anderen und besseren Lebens zu durchbrechen sind (LIU, xix, xxi, 213, 288). Kann dies nicht geschehen, drohen ganze Gesellschaften zu sterben; vor allem daran, dass sie am Ende jegliche identitär nicht zu vereinnahmende Distanz zwischen Sein und Sollen einziehen (LIU, 179 f., 182).

152 Pathologisch geht auch Ricœur vor, wo er die moderne Stadt unter Aspekten der Anonymität und beschleunigten Lebens beschreibt, das er in einen »néonomadisme« der Entwurzelung (»déracinement«) münden sieht; P. Ricœur, *Urbanisation et Sécularisation*, in: *Christianisme social 75*, no. 5–8 (1967), déc., 327–341.

153 Wie schon früher, wo es wie etwa in Ricœurs Vorwort zu René Habachis *Commencements de la créature,* Paris 1965, 7–12, mit Blick auf die Erfahrung von Ungerechtigkeit heißt, sie verpflichte jede Ökonomie und alles Politische »à se situer par rapport à ces altérations de l'être et de l'avoir de l'homme« (11), die aus dieser Erfahrung hervorgehen. An sie knüpft Ricœur auch an in seiner Auseinandersetzung mit J. Rawls, M. Walzer u.a.: *Le juste entre le légal et le bon* [1991], in: L1, 176–195, hier: 177, wo er die Teleologie des Guten und die Deontologie des Gerechten konfiguriert und von der Pathologie des Ungerechten her denkt (*Tâches de l'éducateur politique*, 82). Schon früh hatte Ricœur gefordert, ethischen Widerstand aufrechtzuerhalten (»maintenir la vertu d'indignation«): *Pour un christianisme prophétique*, 94. In späteren Aufsätzen zum Problem der Toleranz wird er präzisierend vom Widerstand ge-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mutwillig Leid zugefügt wird (NR, 295) – woraus zu folgen scheint, dass *wenigstens das* unbedingt zu verhindern wäre. Aber wie weit sind wir davon entfernt – von politischer Repression, wie sie Ricœur im Fall Jan Patočkas vor Augen hatte[154] – über andauernde ökonomi-

---

gen das Intolerable als eines »abject« sprechen: »Intolérable«, »injuste!« »est notre première protestation« (*Tolérance, intolérance, intolérable*, 435, 446, 451; vgl. Sca, 231/SaA, 241). Auch das Intolerable liegt jedoch nicht einfach in evidenter Weise vor, wie es die in diesem Zusammenhang beliebte Bezugnahme auf Martin Luther suggeriert: »Je ne puis autrement«, hier stehe ich und kann nicht anders (wie er angeblich in Mainz gesagt haben soll, als er seine Thesen widerrufen sollte), wenn ich anlässlich des Intolerablen entdecke, was ein sich auf Überzeugungen stützender »Wert« sein könnte bzw. sein müsste; vgl. P. Ricœur, *Meurt le personnalisme, revient la personne...* [1983], in: L2, 195–202, hier: 200. Generell scheint zu gelten: »We must pass through the failure of abstract freedom in the historical experience of the Terror«, wollen wir uns über das Intolerable klar werden; vgl. P. Ricœur, *Hegel and Husserl on Intersubjectivity*, in: H. Kohlenburger (ed.), *Reason, Action and Experience. Essays in Honor of Raymond Klibansky,* Hamburg 1979, 13–29, hier: 17.

154 Vgl. P. Ricœur*, Patočka, Jan (1907–1977)* [1978]*,* in: *Encyclopaedia Universalis*; www.universalis.fr/encyclopedie/jan-patocka/; sowie ders., *Jan Patočka, le philosophe – résistant*, in: *Le Monde* (19. 3. 1977), in: L1, 69–73. In dieser Stellungnahme zum Tod des tschechischen Philosophen wird der Kern auch des politischen Selbstverständnisses Ricœurs überaus deutlich; v.a. im Bekenntnis zu einer *verantwortlichen Subjektivität* und zu den ihr zuerkannten unveräußerlichen Rechten, an denen auch der Staat, jeder Staat, und letztlich auch jede Art von Politik zu messen sei. So kommt es wiederum zu einem Plädoyer für Subjektivität als unverzichtbarem politischen Rückhalt des Bürgers (L1, 73). Ein weiteres Mal ist Ricœur auf dieser Grundlage auf Patočka zurückgekommen in seiner *Hommage* des Jahres 1992 (dt. in: J. Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Berlin 2010, 7–17) sowie in dem kleinen Essay *Jan Patočka et le nihilisme* (1990; in: L1, 84–92). Im 1971er Artikel über die Freiheit in der *Encyclopaedia Universalis* (www.universalis.fr/encyclopedie/liberte/; auch in: *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3,* Paris 2013, 201–236) stuft Ricœur die in der Philosophie der Antike vermisste, im Grunde erst seit Augustinus zur Sprache kommende Subjektivität als entscheidendes ontologisches Ereignis okzidentaler Geschichte ein. Seitdem gelte es die nach wie vor ungeklärte Frage zu beantworten, wie es möglich ist, dass ein freies, willentlich sich bestimmendes, als *être agissant* sich manifestierendes Subjekt aus der Natur hervorgehen und sich zum Sein ins Verhältnis setzen kann. Wenn Patočka letzteres polemologisch bestimmt, so kann ihm Ricœur nur insoweit folgen, als es so oder so darum gehen müsse, sich der »Verewigung« des Krieges zu widersetzen, wie es auch Patočka selbst verlangt hatte. Andernfalls würde die »Nacht« eines zum Krieg verurteilten Seins für immer herrschen... Diese Überlegung klingt schon an, wo vom Krieg (*pólemos*) oder von Streit

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sche Ausbeutung, angerichtete ökologische Desaster und neue Kriege bis hin zu millionenfachem täglichem Hunger! So wird in lokaler und nationaler, internationaler und globaler Normalität Anderen immerfort Unzumutbares, schlechterdings Inakzeptables bzw. nicht zu Rechtfertigendes (wie Ricœur das Böse mit Jean Nabert definiert hat) zugemutet. Genügt es, dagegen den entschlossenen Willen zu setzen, weiterhin dennoch im Sinne einer »convivialité culturelle«[155] zusammenzuleben – im Geist des Versprechens allerdings, sich mit dem schlechterdings nicht zu Rechtfertigenden niemals indifferent abzufinden? Hat das aber nicht die Kehrseite, die Einlösung des ›Versprochenen‹ immerfort zu vertagen und sich damit zu arrangieren, wenn man realisiert, dass nicht einmal die schlimmste Ungerechtigkeit und das unter allen Umständen Intolerable sofort abzustellen ist? Täuscht alles Reden von Gerechtigkeit (gar in globaler Hinsicht) immerfort nur darüber hinweg und nimmt insofern selbst ideologische Züge an?[156] Gelangt das, was man Politik nennt, je über Formen des Sicharrangierens mit Inakzeptablem hinaus? Weicht Ricœur, indem er sich in explizit religiös bezeichneter, allerdings ebenfalls pluralisierter und fragmentierter Perspektive darauf zurückzieht, »[de] libérer [...] ›le fond de bonté‹« des Menschen, vor diesen Problemen aus, um nicht zugeben zu müssen, dass wir womöglich eine hoffnungslose »espèce condamné« sind?[157] Genügt

---

und Zwietracht (*discorde; neíkos*) mit Heraklit oder Empedokles als kosmologischen Prinzipien die Rede ist. Vgl. SdB, 348/SM, 284, sowie P. Ricœur, *Préface aux Essais hérétiques* (J. Patočka) [1981], in: L1, 83. Einen direkten Zugang zum ›Sein‹, von dem so ohne Weiteres die Rede sein könnte, hat sich Ricœur ohnehin nicht zugetraut. Stets hat es sich gleichsam zurückgezogen, wenn man es zur Sprache bringen will. Die Rede ist mit Blick auf Patočka denn auch von einem »retrait de l'être«. – Unabhängig davon: Weitgehend machtlos angesichts des Krieges lässt uns die »incompréhensibilité principielle du mal politique« (deren Inbegriff die »dramaturgie de la guerre« darstellt) dastehen, von der im langen Vorwort zu *Le Juste 1*, Paris ^{2}2022, 19, die Rede ist.

155 Ricœur, *Tolérance, intolérance, intolérable*, 443.

156 Vgl. P. Ricœur, *Préface*, in: *André Philip par lui-même ou les voix de la liberté,* Paris 1971, 27–34, hier: 33, wo gegen einen »socialisme distributiviste« der Verdacht vorgebracht wird, er nähre nur falsche Versprechungen, vor allem dann, wenn er nicht länger mit einer fälligen Kritik der gesellschaftlichen Grundstrukturen einhergeht.

157 Vgl. NR, 239, 306, 316; *Entretien* [avec D. Bermond], in: *Lire le magazine des livres et des écrivains 266*, Paris 1973, 26–32, hier: 28. Aufschlussreich ist hinsichtlich dieser Frage die in *Le Monde* (vom 8. 12. 1994) zuerst veröffentlichte

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

es, den »Verdammten dieser Erde« (Frantz Fanon), für die das verschärft, aber unter womöglich vermeidbaren, von Anderen mit zu verantwortenden Bedingungen besonders gilt, gut zuzureden im Geiste einem »courage de vivre«, wo ihnen nicht nur Mut, sondern vor allem jegliche Unterstützung und Solidarität Anderer abgeht?

Gewiss ist Ricœur alles andere als ein Zyniker. Wo er politische Lebensformen bis hin zu gelebter Europäität als – zu bejahende[158] – Versprechen deutet (obwohl sie, wie er selbst betont, vielfach gebrochen worden sind)[159], ist er auf der *Suche* nach »raisons fortes de ne pas déséspérer de la raison«, wie es in einer Besprechung von Pierre Bouretz' *Les promesses du monde* heißt (LJ2, 173 ff.). Dazu wäre es allerdings erforderlich, erst einmal zu erkunden, was – wie das schlechterdings nicht zu Rechtfertigende, das unter keinen Umständen Hinzunehmende, das Schlimmste... – Anlass zu Verzweifelung gibt. Genau so geht ein philosophischer Negativismus im Zeichen des Grausamen[160], dem Ricœur stellenweise nahekommt, und die Klage angesichts der ›Verdammten dieser Erde‹ vor, auf die er frühzeitig mit Blick auf die »question coloniale« (1947) und 1961

Stellungnahme zum Film *Tsedek* von Marek Halter (unter dem Titel *Shoah. Hommage aux ›Justes‹;* repr. in *Esprit*, no. 208 [1] [1995], 194–196). Hier hält Ricœur mit Blick auf Kants Begriff des *radikal Bösen* daran fest, dass die Bestimmung zum Guten bzw. der »fond de justice« »plus ›originaire‹« sei als selbst das durch Auschwitz erwiesene Übel. Im gleichen Sinne äußert er sich wenig später im Interview mit Bernard Sichère: *Le mal dans la lecture de Dostoïevski, de S. Freud, de la Bible et comment le mal est à traiter par la justice*, in: *La régle du jeu 7,* no. 219 (1996), 88–105, hier: 95 f. Er nimmt diese Grundlage jedoch nicht zum Anlass einer Theodizee auf den Spuren von Leibniz bzw. Hegels (ebd., 97) oder eines seichten geschichtlichen Optimismus, der uns glauben machen würde, dass es letztlich mit den Menschen gut ausgehe... Auf diesen Film bezieht sich auch die mit Catherine Chalier und Alain Finkielkraut geführte Diskussion über Hans Jonas' Gottesbegriff nach Auschwitz: *Autour de la conférence de Hans Jonas ›Le concept de Dieu après Auschwitz‹* [Transkription eines in *France culture* (févr. 1995) gesendeten Dialogs zwischen C. Chalier, P. Ricœur und A. Finkielkraut], in: *Sens. Juifs et chrétiens dans le monde aujourd'hui 53/6*, no. 259 (2001), 259–274, hier: 261.

158 Es gibt doch auch durchaus andere; man vergleiche nur, wie bspw. Fritz Stern die (dann als »Versuchung« gedeuteten) »Versprechen« einer »Volksgemeinschaft« etwa auslegt (*Der Nationalsozialismus als Versuchung,* 6, 9).

159 Vgl. Vf., *Die (gebrochenen) Versprechen der Moderne. Zur geschichtsphilosophischen Dimension des Politischen: Paul Ricœur*, in: *Unaufhebbare Gewalt,* Kap. XV.

160 Siehe den Abschnitt 9 in der ersten Einleitung (Bd. I).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in einem Aufsatz über den Sozialismus der Gegenwart aufmerksam gemacht hat: »Le socialisme est un cri de la détresse« nicht zuletzt angesichts der »misère du peuples sous-développés« (EC4, 58).

Doch widersetzt sich Ricœur, ganz ähnlich wie Hegel in diesem Punkt, jeglicher Auslieferung an eine pathologische Melancholie oder »Einwilligung in die Traurigkeit«[161], zu der die Erinnerung an nicht Wiedergutzumachendes verführen könnte. Wie Hegel »ratlosester Trauer« (die er eingestand) die Forderung entgegensetzte, sich auf die eigene, in der Gegenwart und für die Zukunft verlangte Wirksamkeit zu besinnen[162], so besteht auch Ricœur auf einem begrenzten Gebrauch des Gedächtnisses, das sich einer »Überwertigkeit« jeglichen Verlusts widersetzen und zugleich maßvoll und gerecht zu bleiben versuchen müsse.[163] Diese ›pädagogische‹ Forderung verteidigt Ricœur selbst noch in Anbetracht einer maßlosen Gewalt, die jeglichen Gerechtigkeitsanspruch zerstört zu haben scheint.

Davon ausgehend will er sich nicht zu »düsteren Zelebrationen« von Allgemeinplätzen wie dem hinreißen lassen, dass die Geschichte voller Gewalttaten sei (MHO, 96/GGV, 129) und für die Zukunft auch nichts Besseres erwarten lasse. Ganz im Sinne der Hegel'schen »Wirksamkeit«[164] behauptet er vielmehr, »nur ein auf die Zukunft gerichtetes Projekt« könne der Erinnerung an »exemplarisches

161 Die *tristesse du fini* ist ein häufig wiederkehrendes Grundmotiv bei Ricœur. Allerdings verlagert sich diese Tristesse von einer privativ bestimmten Traurigkeit angesichts des im Leben unerreichbaren Unendlichen mehr und mehr zur Trauer im Verhältnis zum ›unersetzbaren‹ Anderen; vgl. VI, 420/WU, 529; FM, 178, 181 f./HF, 153, 156; P. Ricœur, *Die Zukunft der Philosophie und die Frage nach dem Subjekt*, in: H. R. Schlette (Hg.), *Die Zukunft der Philosophie,* Olten, Freiburg i. Br. 1968, 128–165, hier: 133; LJ2, 224 f.; MHO, 86, 93, 468, 644 f./GGV, 118, 125, 552, 762.

162 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Bd. I. Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg 1994, 80.

163 GGV, 95, 111 ff., 601, 772/MHO, 67, 81, 509. Das Motiv der Trauer bleibt bei Ricœur weitgehend in dem Rahmen, in dem Freud die sog. Trauerarbeit als gegen pathologische Melancholie gerichtet beschrieben hat; auch um den Preis, libidinöse Verbindungen zum Betrauerten zu ›kappen‹ (GGV, 141/MHO, 108) und es dadurch womöglich zu verraten. Vgl. zur mit harten Worten kritisierten Überwertigkeit von Trauer und zum moralisierten Gedächtnis GGV, 144 f., 727 ff./MHO, 110, 616 f.

164 Auf die Ricœur auch in den *Lectures on Ideology and Utopia* anspielt (LIU, 33, 57, 75).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Leiden« praktische, politische »Relevanz verleihen« (MHO, 105 ff./ GGV, 138 ff.). Dabei sind zunächst mehrfache Anforderungen im Spiel: der Anspruch, jedem Anderen durch Erinnerung Gerechtigkeit widerfahren zu lassen[165], aber auch der Anspruch, die eigene Gegenwart nicht genau dadurch auch über Gebühr zu belasten (was stark an Nietzsches zweite *Unzeitgemäße Betrachtung* über *Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* erinnert). Und zwar auch und gerade dann nicht, wenn man es mit einer desaströsen Zerstörung jeglicher menschlichen bzw. sozialen Verbindung zu tun bekommt, »die mit der Erfahrung des gewöhnlichen Menschen kein gemeinsames Maß« zu haben scheint, so dass wir hier wie im Fall von Primo Levis Bericht *Die Untergegangen und die Geretteten* mit der »bestürzendsten Infragestellung des gesicherten Zusammenhalts einer gemeinsamen Welt des Sinns« konfrontiert werden (GGV, 271, 255/MHO, 223, 209). So lässt uns die fragliche Gewalt bezweifeln, ob wir überhaupt auf unverbrüchliche Art und Weise eine Welt ›teilen‹, ob es, traditionell ausgedrückt, ein verlässliches »soziales Band« (oder mehrere *liens sociaux*) gibt.[166] Anscheinend leben wir in einer »höchst zerbrechliche[n] doxische[n] Welt«, auf der auch alle Geschichte beruht. Sie ist »im Sozialen verankert« (GGV, 293/MHO, 242), schreibt Ricœur, aber so, dass sie ihrerseits die Zerbrechlichkeit des Sozialen deutlich werden lässt, das auch dann nicht als festes Fundament oder als letzter Grund unserer Verhältnisse in Betracht kommt, wenn es im Sinne einer *religion civile* sakralisiert worden ist.[167]

---

165 Im Gerechtigkeitsanspruch liegt für Ricœur die Alteritätskomponente, die das Selbst vor dem Kurzschluss mit sich selbst bewahrt (GGV, 142; vgl. 590/MHO, 108, 500). Aber erst nachträglich? Oder sprengt sie das »Eigene« von Anfang an? Ricœur bleibt an entscheidender Stelle unschlüssig (GGV, 184 f./MHO, 145). Das ist umso bedeutsamer, als er schließlich den Sinn von Geschichte geradezu von der bezeugten Spur des Anderen her scheint begreifen zu wollen (vgl. zu Michel de Certeau in diesem Sinne GGV, 311, 563, 590/MHO, 258, 477, 590).

166 Vgl. GGV, 249, 282, 287, 336, 341/MHO, 249, 232, 237 f., 280, 284 f.; *Le conflit: signe de contradiction ou d'unité?,* 200. Hier kommt das viel zitierte soziale Band wie schon früher im Plural in Betracht (vgl. *Responsabilité et culpabilité au plan communautaire,* in: *Le Semeur 56,* no. 4 [1958], 3–6, hier: 6).

167 Vgl. in diesem Sinne GGV, 746 f./MHO, 631, sowie Ricœur, *Le philosophe et le politique devant la question de la liberté*, 50.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Unter dieser Voraussetzung muss das Soziale immer wieder neu etabliert werden, durch geschenktes Vertrauen und »Kredit«, den man einander einräumt, ohne je zu einer harmonischen Übereinstimmung gelangen zu können. Selbst Bemühung um Eintracht wird immer wieder von Auseinandersetzungen, Dissens, Streit und polemogener Zwietracht infragegestellt (GGV, 253 f./MHO, 207); auch und gerade dann, wenn man sich in der Absicht an deren Vergangenheit erinnert, gegenwärtige Eintracht wiederherzustellen. Eine »gemeinsame Menschlichkeit der Mitglieder der *cité*«, von der Luc Boltanski und Laurent Thévenot reden, wird sich in immer neuen Dissens verstricken und ihrerseits nur glaubwürdig sein, wenn sie gerade an das erinnert, was diese Gemeinsamkeit am meisten infragestellt (GGV, 341/MHO, 285).

Die Erinnerung an die entsprechenden Verbrechen aber soll sich niemand zu eigen machen[168]; und gerecht wird sie niemals sein können, denn »ein Drama erinnern heißt ein anderes vergessen« (GGV, 689/MHO, 584). Wieder stoßen wir so auf inneren Dissens, dieses Lebenselement demokratischer Politik bzw. des Politischen als solchen, das es zugleich mit der Hypothek einer ihre Fortsetzung bedrohenden Zwietracht belastet, wie es schon Nicole Loraux' Analyse von *eris* und *stasis* in der Antike deutlich gemacht hat.[169] Es hat gar keinen Sinn, dies zu leugnen, sondern beschwört nur neue Gewalt herauf, wenn man nicht realisiert, dass man im »unauflösbar[en], unüberwindbar[en] Widerstreit [différend insoluble, indépassable]« konfligierender Geschichtsbezüge weiter zusammenleben muss, mit denen keine versöhnende Politik mehr ›fertig wird‹ (GGV, 772/MHO, 653).[170]

Es gibt keine Politik der Vergebung und auch keine Politik der Versöhnung, die beides *als ihr ›Werk‹* gezielt hervorzubringen versprechen könnte.[171] Umso mehr bleibt das Politische als das Milieu

168 GGV, 495/MHO, 419. Schon gar nicht so, dass symbolisches Kapital aus ihnen geschlagen wird und noch das »Äußerste« immer neuen Aneignungen zum Opfer zu fallen droht (GGV, 509, 699, 715).

169 GGV, 514, 692, 769/MHO, 435 f., 586, 650.

170 Vgl. J. Greisch, *Repenser l'Europe*, in: P. Koslowski (éd.), *Imaginer L'Europe*, Paris 1992, 361–376. Hier (373) heißt es: »Nous avons affaire à un différend qui ne se laisse ni effacer ni abolir dans une synthèse réconciliatrice.«

171 GGV, 751, 775/MHO, 635, 655. Hier ist Ricœur erkennbar nahe bei Maurice Blanchot und Jean-Luc Nancys Dekonstruktionen des Gemeinschaftlichen als

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ständiger Auseinandersetzung mit konfligierenden Ansprüchen auf unsere Art und Weise des Umgangs mit Widerstreit, Dissens und drohenden Zerwürfnissen angewiesen. Es genügt einfach nicht, all das als mehr oder weniger unvermeidliche Bedingungen politischer Koexistenz in Rechnung zu stellen, ohne zugleich die Frage aufzuwerfen, wie wir uns zu ihnen verhalten. Aus unvermeidlichem Widerstreit und Dissens wird immerhin keineswegs ohne Weiteres eine Aufforderung zum Kampf oder gar Krieg gegeneinander, wie man es Lyotard unterstellt hat.[172]

Anders als andere Dissenstheoretiker, die vor einer Remoralisierung des Politischen zurückschreckten, hat sich Ricœur nicht davon abhalten lassen, zu fragen, auf welche Ressourcen man gegebenenfalls zurückgreifen kann, um das Zusammenleben aufrechtzuerhalten – obgleich es nicht mehr in jeder Hinsicht und für jede(n) gut und schon gar nicht als gerecht gelten kann. Das Gute erscheint in *goods* und *values* und diverse Evaluationen ebenso zerstreut[173] wie die Gerechtigkeit in einen Plural verschiedener Gerechtigkei-

---

»des-œuvré«. J. L. Nancy, *Die herausgeforderte Gemeinschaft*, Berlin 2007, 26. Anderer Stelle ist freilich wieder vom Zusammenleben als Werk politischer Freundschaft die Rede (*Aristote: de la colère à la justice et à l'amitié politique*, in: *Esprit*, no. 289 [11] [2002], 19–31, hier: 27). Und ungeachtet dessen, dass vielfacher Widerstreit als unaufhebbar gelten muss, ohne sich durch ein ›Werk‹ politischen Handelns bewältigen zu lassen, bleibt Ricœur ein auf Frieden ausgerichteter Denker. Die *finalité longue* des Politischen liegt für ihn in diesem Begriff; siehe dazu P. Ricœur, *La Justice, vertu et institution,* in: *La sagesse pratique. Autour de l'œuvre de Paul Ricœur. Actes du colloque international*, Amiens 1997, sous la direction de J. A. Barash et M. Delbraccio, C. R. D. P. de l'Académie d'Amiens 1998, 11–18, hier: 17. Nur verschärft er die Anforderungen, die an diesen Begriff zu stellen wären. Vgl. D. Sternberger, *Drei Wurzeln der Politik*, Teil VI; *Die Politik und der Friede*, Frankfurt/M. 1986.

172 M. Frank, *Die Grenzen der Verständigung. Ein Geistergespräch zwischen Habermas und Lyotard,* Frankfurt/M. 1988, 17.

173 Vgl. zur unüberwindlichen »pluralité des fins«, zur »hétérogénité réelle des biens« und zum Polytheismus der Werte (M. Weber) L1, 174, 183, 189 f., sowie *John Rawls: de l'autonomie à la fiction du contrat social* [1990], in: L1, 196–216, hier: 215 zur »différence réelle des biens sociaux«. Eine bloße »technique du bien-être« läuft für Ricœur nur auf einen »industrialisme plus avancé« hinaus. Die Schwäche des Wohlfahrtsstaates liegt für ihn im Fehlen einer »humanen« ethischen Perspektive des ›guten Lebens‹, das das Politische realisieren sollte (EC4, 57, 59, 95, 103).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten[174]; die sozialen und politischen Lebensformen lassen sich nicht mehr auf den gemeinsamen Nenner einer einzigen, angeblich spezifisch menschlichen Lebensform bringen; und sie können längst nicht mehr versprechen, umfassende Sicherheit, Wohlstand oder gar Einigkeit und Harmonie einzulösen. Umso mehr kommt es wiederum auf jenes ›trotzdem‹ an, auf das sich Ricœur immer wieder zurückbesinnt, so als würde er sich weigern wollen, zuzugeben, dass ›sein kann‹, was ›nicht sein darf‹, nämlich dass die Vergangenheit radikaler und exzessiver Gewalt sowie von tief greifenden und ungelösten Konflikten und zu tiefster Trauer Anlass gebenden Verlusten über unsere Gegenwart und über die Zukunft derer herrscht, die nach uns kommen, ohne dass daran noch etwas zu ändern wäre. Wenn Ricœur dennoch sein politisches Denken mit dem Gedanken verbindet, es könne und müsse nicht nur etwas ›in Aussicht stellen‹, wovon man sich selbst etwas verspricht, sondern tatsächlich mit verbindlichen Versprechen einhergehen, so genau deshalb, weil sein ganzes Geschichtsdenken als eine durchgängige Kritik jeder Vorstellung zu lesen ist, die darauf hinauszulaufen droht, die Vergangenheit könnte unsere Zukunft *beherrschen*. Zu einer solchen Herrschaft droht es nur zu kommen, wo wir selbst nichts zu versprechen wagen. Wer nichts verspricht, wird von der Vergangenheit beherrscht. Doch wer zuviel verspricht – und in diesem Verdacht steht notorisch jedes Versprechen –, wird unglaubwürdig, indem er sich einer Zukunft ausliefert, die alles durchkreuzen kann und infolgedessen eine fatale Wiederholung der Vergangenheit heraufbeschwört. Zwischen diesen Polen liegt das weite, grund-lose, von Kontingenz und Gewalt durchfurchte Feld des Politischen, in dem alles darauf ankommt, wie wir uns ›trotzdem‹ zu ihm verhalten.

174 Sca, 293 f., 330/SaA, 305, 343; P. Ricœur, *La pluralité des instances de justice*, in: LJ1, 161–189; *La place du politique dans une conception pluraliste des principes de justice*; vgl. G. Kruip, M. Fischer (Hg.), *Gerechtigkeiten. Hannoversche Zwischenrufe*, Münster 2006; R. Rorty, *Politik & die Zukunft*, Frankfurt/M. ^{2}2001, 85. Der gerechtigkeitstheoretische Pluralismus ist direkt verknüpft mit dem Paradox des Politischen (LJ1, 182 f.), insofern letzteres niemals einer umfassenden Gerechtigkeit verpflichtet sein kann und infolgedessen mit der Gewalt einer unaufhebbaren Ungerechtigkeit *in* der politisch mehr oder weniger mangelhaft realisierten Gerechtigkeit selbst einhergeht. Vgl. auch das 1994er Interview mit Ricœur unter dem Titel *Esquisse d'un plaidoyer pour l'homme capable* (in: PEP, 33–48, hier: 40).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mit Recht weist George H. Taylor, der Herausgeber der Chicagoer *Lectures,* auf die für Ricœur entscheidende Leitfrage seines politischen Denkens mit der Frage hin: »what it means for us to be human beings living in a social and political world« (LIU, xi). Dabei kommt Ricœur der anthropologischen Auffassung des Menschen als eines hermeneutischen Tieres mehrfach nahe, »[that is] suspended in webs of significance he himself has spun«, wie Clifford Geertz, ähnlich aber auch Charles Taylor, schreibt.[175] Allerdings täuscht die Rede von einer Welt bzw. von miteinander verbundenen Netzen der Bedeutsamkeit leicht darüber hinweg, dass wir (wie bei Karl Mannheim und anderen[176]) vor dem Befund eines regelrechten »Kollapses« allgemeiner Kriterien der Validität unserer Weltbezüge stehen – mit dem Resultat, dass die »objective ontological unity of the world« ebenfalls zusammengebrochen zu sein scheint und dass wir uns nicht länger ohne Weiteres als Bewohner der gleichen Welt begreifen können (LIU, 162 f., 171). Vielmehr sehen wir uns in eine anscheinend irreduzible Vielfalt miteinander konfligierender Perspektiven verstrickt, die es schwer macht, die »most enduring features of [our] temporal condition« zu identifizieren, »which are the least vulnerable to the vicissitudes of the modern age« (LIU, xi[177]).

Unter diesen Voraussetzungen kann auch politisches Leben nicht umhin, praktische Formen eines *Zusammenlebenmüssens im Widerstreit* anzunehmen[178], das sich in anthropologischer Hinsicht nicht darauf verlassen kann, was wir, als Menschen, sind. So ist wohl zu verstehen, wenn Ricœur schreibt, »humanity is given nowhere«, sondern allenfalls eine Aufgabe (»task«; LIU, 253), bei der

175 Vgl. LIU, 255, C. Taylor, *Philosophical Arguments*, Cambridge, London 1995, 113.

176 I. Berlin, *The Proper Study of Mankind*, London 1997, 9 f., 15, 368 f.; J. N. Shklar, *Political Thought and Political Thinkers*, Chicago 1998.

177 Auf den »modernen Menschen« bezogen wird die Formulierung wiederholt in *De la philosophie au politique* [1987], in: L1, 15–19, hier: 16.

178 So ist auch die Idee eines *consensus conflictuel* im Geist einer *convivialité* zu verstehen, wie sie Ricœur in seinen Überlegungen zur Toleranz entfaltet: *Tolérance, intolérance, intolérable*, 443 f. Dieser Konsens hat für Ricœur dort seine Grenze, wo er sich mit Anderen konfrontiert sieht, die ihrerseits jeglichen Respekt dafür vermissen lassen, was Respekt verdient. Diese Grenze könnte allerdings für jeden anders verlaufen; deshalb kann das *vivre ensemble* nur ein instabiles, ständig um Gleichgewicht ringendes sein (ebd., 445).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wir nicht einmal voraussetzen können, dass wir wenigstens ein unverbrüchliches, im Grunde niemals abreißendes »Gespräch *sind*«, wie es bei Friedrich Hölderlin heißt, der in den Vorlesungen über Ideologie und Utopie kurz zitiert wird (LIU, 250).[179] Wir können nur darauf hoffen und praktisch darauf setzen, im Widerstreit, in mehr oder weniger gewaltsamen Konflikten und angesichts drohender Verfeindung, die zu endgültigem Gesprächsabbruch und zum Abreißen des *lien social* zu führen droht, wieder ›ins Gespräch zu kommen‹ – wenn nicht auf der Grundlage politischer Institutionen, die dafür bürgen könnten[180], ungeachtet einer mit tiefgreifenden Exklusionen einhergehenden *violence institutionelle*, die in erster Linie die politische Existenz und Identität der Armen betrifft, dann doch in einer utopisch anmutenden »deinstitutionalisierten« Bereitschaft, das sogenannte soziale Band wiederherzustellen.[181]

Darin liegt für Ricœur denn auch der eigentliche Kern des vermachteten Politischen, sofern es sich nicht auf einen letztlich dogmatischen politischen Realismus des Möglichen beschränken lässt, sondern stets nach *noch nicht Möglichem* sucht[182] – jenseits

179 F. Hölderlin, *Versöhnender der du nimmer geglaubt*, in: *Werke*, Tübingen o. J., 411 f.; Vf. (Hg.), *Emmanuel Levinas: Dialog. Ein kooperativer Kommentar*, Freiburg i. Br., München 2020, 12, 235.

180 Anfangs fasst Ricœur den Gesetzgeber als Bürgen dafür auf (*Le droit de punir*, 88); vgl. dagegen P. Ricœur, *L'exclusion est une violence*, in: *Revue Quart Monde 147*, no. 2 (1993), 14–20, hier: 14; www.revue-quartmonde.org/3289.

181 Vgl. P. Ricœur, *Les catégories fondamentales de la sociologie de Max Weber*, in: *Divinatio. Studia Culturologica Series 9* (1999), 7–20, hier: 20. Wiederum bestimmt Ricœur das soziale Band hier primär voluntaristisch. Doch wie wären die Ausgeschlossenen je wieder einzubeziehen, wenn ihr Anspruch darauf nicht auch von außen zur Geltung kommen könnte? Kann es sich dabei um einen Geltungsanspruch im Rekurs auf Menschenrechte handeln, wenn Rechte grundsätzlich nur auf der Basis einer bereits gewährleisteten Zugehörigkeit gelten können? Ricœur tangiert hier (implizit) sowohl die von Hannah Arendt herausgearbeitete Aporie der Menschenrechte als auch die v.a. von Jacques Rancière diskutierte Erweiterung des Politischen auf Anspruchsereignisse, die zunächst (wie die des plebeischen Protests gegen die römischen Patrizier) keinen Platz in einer normalisierten Politik haben. Zu dieser Aporie vgl. Vf., *Prekäre Selbst-Bezeugung. Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne*, Weilerswist 2012, Kap. IX, 275–314.

182 Und zwar ohne dem üblichen Schema der Umkehrung von Umkehrungen verhaftet zu bleiben, die man vielfach mit dem Modell der Retina bzw. der *Camera obsurca* verknüpft hat, die scheinbar die Dinge ›auf den Kopf‹ stellt (vgl. LIU, 4, 22 f., 78, 291, zu Ludwig Feuerbach und Henri de Saint-Simon,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Staates und aller vertikalen Hierarchien, die Ricœur als »typical of the worst Western traditions since perhaps the Neolithic age« auffasst (LIU, 299).[183] Zwar ist sich Ricœur – nach wie vor *mit*

sowie S. Kofman, *Camera obscura. Von der Ideologie*, Wien, Berlin 2014, und zur Revision des Möglichkeitsbegriffs I. U. Dalferth, P. Stoellger, A. Hunziker [Hg.], *Unmöglichkeiten. Zur Phänomenologie und Hermeneutik eines modalen Grenzbegriffs*, Tübingen 2009).

183 Genau hier knüpfen dann auch Ricœurs 1992 entfaltete Überlegungen zum Ende politischer Theologie an – insofern es sich um ein »théologico-politique, construit sur le seul rapport vertical domination/subordination« handelt. Vgl. die jeweils letzte Seite in: *Le pouvoir politique: fin du théologico-politique?* Entretiens de Robinson [1992], in: *Études théologiques et religieuses 96,* no. 4 (2021), 419–437; dt. in: *Evangelische Theologie 80*, Nr. 3 (2020), 169–182. Demgegenüber bringt er wiederum sein zentrales politisches Motiv des Zusammenlebenwollens im Rahmen gerechter Institutionen ins Spiel, das in seinem Verständnis vor allem von der der Sprache zugetrauten Macht getragen wird (vgl. *Autour de la conférence de Hans Jonas ›Le concept de Dieu après Auschwitz‹,* 262). Damit geht eine Verschiebung des Machtbegriffs einer Macht *über...* (*pouvoir sur*), wie sie sowohl bei Carl Schmitt als auch bei Eric Weil vorherrscht, zu einer ›horizontal‹ *mit* Anderen ausgeübten Macht (*pouvoir-avec*) einher. Doch jenes Motiv wird in der Normalität politischen Lebens nur allzu rasch vergessen; und die Legitimität der Macht krankt so oder so an einem (besonders durch den Prozess der Säkularisierung verschärftem bzw. offenkundig gewordenem) niemals ganz zu tilgendem Defizit (wie es auch schon aus Ricœurs Vorlesungen zum Ideologiebegriff hervorgeht), das im *spezifisch politisch Bösen* gleichsam überkompensiert wird, wo Ambitionen der Allmacht (*toute-pouissance*) verfolgt werden. Wenn Ricœur dagegen im Rekurs auf die Nächstenliebe (*charité*), der Brüderlichkeit oder der Schwesterlichkeit (Sca, 284/SaA, 296) ein *lien horizontal de coopération* aufbietet (später im Sinne einer *pouvoir-en-commun* nahe bei Hannah Arendts Begriff der Macht; vgl. P. Ricœur, *Pouvoir et violence* [1989], in: L1, 20–42), so glaubt er immer noch an eine »contribution évangélique [...] à la théologie politique«, die er insofern keineswegs für vollkommen ›erledigt‹ hält. Das beweist auch sein auf André Malraux verweisendes Bekenntnis zu einer Suche »for the crucial region of the soul where absolute Evil confronts fraternity«. Vgl. C&C, 108, sowie A. Michaels, *Fugitive Pieces*, London 1998, 93, und die unter dem Titel *Lebendig bis in den Tod* [2007] (frz./dt.), Hamburg 2021, 35, nachgelassenen Fragmente, die genau diese Problematik wieder aufgreifen. – Doch jenes Band erscheint Ricœur als »caché, dissimulé, enfoui, et [...] vulnérable«, so dass es im Verhältnis zu Anderen (Lebenden und Toten) stets erst wieder neu zu knüpfen ist. So gut wie keine Rolle spielt in diesem Zusammenhang die diesseits des Rheins von rechts und links seit Erik Peterson, Carl Schmitt u.a. geführte Debatte um die »Erledigung jeder Politischen Theologie« (wie der Untertitel von Schmitts *Politischer Theologie II* [1970/^{3}1990] lautet; vgl. E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zum Problem*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eric Weil – der Unvermeidlichkeit einer hierarchischen Dimension des Politischen bewusst, insofern jede staatlich formierte historische Gemeinschaft *entscheidungsfähig* sein müsse[184], doch kann man hier

---

der politischen Theologie im Imperium Romanum, Leipzig 1935; A. Schindler [Hg.], *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Gütersloh 1975). Nur im Vorübergehen nimmt Ricœur auf deren v.a. mit Johann B. Metz verknüpfte linke Variante Bezug, die ihm mit ihrer »anamnetischen Solidarität« besonders nahe gelegen hätte. (Vgl. P. Ricœur, *Figuring the Sacred. Religion, Narrative, and Imagination*, Minneapolis 1995, 238, 241; ders., *Main Trends in Philosophy*, 391 443; J. Manemann, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus*, Münster 2002.) Ein bemerkenswerter, zu Ricœurs späten ethisch-geschichtlichen Perspektiven überleitender Konvergenzpunkt ist fraglos der Bezug auf Walter Benjamin im Sinne eines »messianisme non confessionnel [...]: responsabilité à l'égard du passé projetée en responsabilité à l'égard du futur. Le lien du vivre-ensemble assume ainsi une profondeur proprement historique [...].« (Siehe den Lit.-hinweis eingangs dieser Fußnote.).

184 Ricœur definiert (mit Blick auf Eric Weil) geradezu »le politique (en tant qu'État)« als Organisation einer historischen Gemeinschaft (FM, 155/HF, 134), die dazu in der Lage sein müsse, Entscheidungen zu treffen. (Ähnlich Raymond Aron, der Hegel einem »anthropocentric existential reading of historicality« unterzog, »that focused on the decisions of the individual subject who acts in history«; E. Kleinberg, *Generation Existential. Heidegger's Philosophy in France 1927–1961*, Ithaca, London 2005, 93.) Infolgedessen gebe »le POLITIQUE [...] une tête à une communauté«. (Vgl. *Quelle éthique en politique?,* IV; *Le droit de punir,* 89 f., wo ein Primat des Gemeinschaftlichen im Sinne einer *moral concrète* zum Vorschein kommt, die auch den ethischen Sinn des Staates vorgeben soll. Ein derartiger Primat kommt auch in der in Schriften der 1970er und 1980er Jahre betonten Ausrichtung auf gutes Zusammenleben vor jeglicher Deontologie zum Tragen.) Ihren ›Kopf‹ kann eine Gemeinschaft lt. Ricœur ggf. auch in der Gestalt eines *Führers* haben. (Dt. i. Orig.; vgl. LIU, 190, 197; *Fondements de l'éthique*, 42 f., sowie zur Kritik D. Finkelde, R. Klein [eds.], *In Need of a Master. Politics, Theology, and Radical Democracy*, Berlin, Boston 2021.) Aufschlussreich ist in diesem Kontext bes. auch das bereits zitierte Interview von E. Plouvier mit Ricœur unter dem Titel *Paul Ricœur. Agir, dit-il*, wo Ricœur die Frage der Macht unter Berufung auf Hannah Arendt jeglicher vertikalen Dimension der Beherrschung (*domination*) vorordnet, die das Zusammenlebenwollen stets gefährde. Siehe dazu auch Ricœurs wichtiges Vorwort zu H. Arendt, *Condition de l'homme moderne* [1961], Paris 1984, 5–32, hier: 23 und *Pouvoir et violence,* 151; L1, 162, zum Erscheinungsraum (*espace d'apparition*) des *inter homines esse*, auf den Ricœur skeptisch die Frage bezieht: »Restauration d'un espace politique? Mais a-t-il jamais existé historiquement?«, in: *De la philosophie au politique* [1987], in: L1, 15–19, hier: 19; Ricœur, *Morale, éthique et politique*, 10; *Pouvoir et violence*, 161.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ein gewisses anarchistisches Moment in Ricœurs politischem Denken erkennen[185], das ihn wiederum ›trotz allem‹, was dagegen sprechen mag, mit Jaspers und Habermas auf eine Wiederherstellung menschlicher Kommunikation[186] unter ›horizontalen‹ bzw. brüderlichen Bedingungen der Gleichheit und einer nur zusammen, idealiter sogar einvernehmlich auszuübenden Macht hoffen lässt[187] (LIU, 250 f.), der letztlich auch seine ganze Theorie der Narrativität, der semantischen Innovation und der Neubeschreibung des Realen[188]

185 Einen programmatischen Anarchismus hatte Ricœur früher mit Blick auf einen Neo-Nomadismus der Dissidenz allerdings zurückgewiesen. Zwischen »sclérose institutionelle« und Freiheit ohne Institutionen suchte er wiederum einen Mittelweg (Ricœur, *Le conflit: signe de contradiction ou d'unité?*, 200). Im Hintergrund steht gewiss, was Ricœurs Apologie einer nicht-vertikalen Sozialität angeht, eine »relation fraternelle aux êtres dans une sorte d'amitié franciscaine«, die dazu in der Lage sein sollte, »[de] se soustraire à la fascination de la puissance, [de] habiter ce monde sans le dominer« (*Prévision économique et choix éthique*, 191) und sich »dialektisch« mit Herrschaft und Macht auseinanderzusetzen, ohne ihr einfach auszuweichen.

186 Zu deren universalpragmatischer Deutung sich Ricœur sehr weitgehend bekannt hat; u.a. in: *Zu einer Hermeneutik des Rechts: Argumentation und Interpretation*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie 42,* Nr. 3 (1994), 375–384, hier: 380, wo etwa der Geltungsanspruch auf Richtigkeit, der idealiter zwanglos anzuerkennen wäre, als normative Orientierung beschrieben wird, die gerade auch in defizienter Kommunikation wirksam sei, um sie auf Besseres hin auszurichten. Zum entsprechenden geschichtsphilosophischen Hintergrund vgl. ZEIII, 346 f./TRIII, 310 f.

187 Auch hier liegt eine besondere Nähe zur Politischen Philosophie Hannah Arendts nahe. Im Unterschied zu Habermas scheint Ricœur nicht auf eine Entwicklungslogik der Formen politischer Willensbildung zu vertrauen (vgl. Anm. 14, oben); zumindest in der politischen Praxis gibt es kaum endgültig zu sichernde Fortschritte, wenn es stimmt, »[que] l'expérience politique n'est jamais une expérience acquise; progression et régression sont possibles; les mêmes prétentions, les mêmes illusions, les mêmes fautes peuvent se répéter à des moments différents« (*Tâches de l'éducateur politique*, 82).

188 Vgl. die Überlegungen zu einer ikonografischen »augmentation du sens« mit Bezug auf F. Dagognet in: P. Ricœur, *History and Hermeneutics*, in: Y. Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action*, London, Jerusalem 1978, 3–20, hier: 13, sowie in: P. Ricœur, *The Function of Fiction in Shaping Reality*, in: *Man and World XII*, no. 2 (1979), 123–141, hier: 136. Die Frage kreativer Neubeschreibung des Wirklichen wird für Ricœur derart zu einer »poetischen« Angelegenheit, dass er schreiben kann, dass Texte, in denen menschliche (nicht nur christliche) Existenz »sich selbst versteht, [...] nur politisch [sind] in dem Maße, in dem sie dichterisch sind«; vgl. P. Ricœur, *Gott nennen*, in: B. Casper

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verpflichtet ist, die in den folgenden Jahren das Licht der Welt erblicken wird.

(Hg.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg i. Br., München 1981, 45–79, hier: 79 (1977 zuerst frz. veröffentlicht).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ernst Wolff

Power, ideology, explanation

Ricœur reading Weber

1. Introduction (1953) | 2. Profile of Ricœur's Weber reception (1955) | 3. The state and political responsibility (1958) | 4. Understanding action: ideology, authority, social ontology (1963) | 4.1 Weber in relation to ideology (1964) | 4.2 From *Lectures on Ideology and Utopia* to *The Just* (1970) | 4.3 Intersubjectivity, social ontology and critique (1978) | 5. Social scientific understanding requires explanation (1982) | 6. Conclusion (1986)

This chapter offers an encompassing interpretation of Paul Ricœur's reception of Max Weber's sociology. First, the chapter provides an account of the places in Ricœur's work where he engages with Weber and identifies which of Weber's texts he used. Thereafter follows an exposition of the three main domains in which Ricœur redeployed insights from Weber: (1) political responsibility and the definition of the state, (2) significant categories for understanding action (notably ideology and authority) and the social ontology implied by this view on action and, finally, (3) the role of explanation in the interpretive social sciences. As a whole, this chapter profiles Weber as a significant interlocutor of Ricœur on a number of significant themes in the philosopher's work and specifically in his social and political philosophy.

1. Introduction

It has often been remarked that throughout his writing career Paul Ricœur (1913–2005) engaged with theorists and scientists from a wide range of social sciences. One of these figures is the German sociologist Max Weber. There are many reasons why scholars of Ricœur and of Weber might want to explore the relation between the work of these two authors. Both ruminated on questions of mod-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ernity and rationalization; both reflected on the state and the means of authority and power; both developed a view on responsibility in the face of real-life politics and the intellectual challenges of their time (most notably those of Nietzsche); both sought to clarify the interpretive methodology in social sciences, both had a keen interest in the history of religion, etc. Such an encompassing comparison holds the promise of a clarification of their shared scholarly interests, but also of the work of each author separately. But this would be an enormous project. In this chapter, I restrict my view to Ricœur's reception of Weber to complete two essential preparatory steps towards such a study: I argue *that* Ricœur developed significant components of his sociopolitical thought through critical engagement with aspects of Weber's social theory and I will demonstrate *how* this appropriation of Weberian ideas took place. The current state of scholarship still lacks such a synthetic overview.[1]

Since only Ricœur's childhood overlapped with the lifetime of Max Weber (1864–1920), Ricœur's encounter with the sociologist occurred exclusively mediated by texts.[2] A cursory look at Ricœur's *monographs* reveals that in the philosopher's early publications, he apparently showed no interest in Weber, to whom Ricœur referred at most in passing. This is already a significant finding, since one has to conclude that Weber's interpretive theory of action did not play a role in Ricœur's phenomenology of the will (in *The Voluntary and the Involuntary*, 1950), nor did Weber's works on the world religions have an impact on Ricœur's interpretation of the symbolism of evil (in *Symbolism of Evil*, 1960). This scenario changed only when Ricœur devoted a discussion to Weber's understanding of singular causal imputation in the first volume of *Time and Narrative* (1983).

1 G. Marmasse, R. Picardi, *Ricœur et la pensée allemande. De Kant à Dilthey*, Paris 2019, does not have a chapter on Weber but the subtitle holds the promise of a follow-up which might include Weber.

2 A general survey of Ricœur's use of sociology and engagement with major sociological themes is offered by S. Deprez, *Ricœur and Sociology*, in: *Revue Philosophique de Louvain 113*, no. 4 (2015), 619–643. J. Michel, *L'anthropologie fondamentale de Paul Ricœur dans le miroir des sciences sociales*, in: *Social Science Information 47*, no. 1 (2008), 31–54, situates Ricœur in relation to Bourdieu and Boltanski and Thévenot. See also the account of Ricœur's own reception in French sociology in F. Dosse, *Une philosophie de l'agir: Paul Ricœur*, in: *L'empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*, Paris 1995, chapter 14, 170–179.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

As we will see, there are a handful of references to Weber, mainly on the state, in Ricœur's major book of 1990, *Oneself as Another*, and a few further disparate references in *Memory, History, Forgetting* (2000), but he seems to disappear from view again in Ricœur's last book, *The Course of Recognition* (2004). However, I would argue that the philosopher's encounter with Weber was more significant than this preliminary bibliometric survey suggests. In order to argue my case, Ricœur's *essays* (in collected volumes and outside) need to be granted their full importance. This allows a substantially different view.

In this chapter, I first correct the initial cursory view of Ricœur's reception of Weber by providing a more accurate account of that reception and indicating which of Weber's texts he used (§2). Thereafter, I describe three main domains in which Ricœur redeployed insights from Weber: political responsibility and the definition of the state (§3), significant categories for understanding social interaction, notably ideology and authority, and the social ontology implied by this view on action (§4) and, finally, the role of explanation in the interpretive social sciences (§5).

2. Profile of Ricœur's Weber reception

It is not possible to establish with certainty where Ricœur was first exposed to Weber's oeuvre and to which parts of it.[3] Mere bibliographical references to Weber in Ricœur's earliest works allow no clear conclusions.[4] One might also explore the significance of Ricœur's readings of authors who engaged seriously with Weber.

3 F. Dosse's biography, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913–2005),* Paris 2018, does not contain any precise indication in this respect.

4 P. Ricœur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau* [1934], Paris 2017, 45; M. Dufrenne, P. Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris 1947, 14, 50; P. Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers: philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris 1947, 442. Only later did Ricœur write a review on Jasper's *Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph* of 1932 for *Les Études philosophiques 13*, no. 4 (1958), 551–552. For the importance of Weber for Jaspers, see K. Jaspers, *Max Weber. Gesammelte Schriften*, München, Zürich 1988.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

This holds true for Landsberg,[5] Merleau-Ponty,[6] or Aron[7]. The first real deployment of Weber in Ricœur's writings is in »The Political Paradox« (discussed below, §3), which is significant because it echoes Ricœur's engagement of the three previously mentioned authors. His first text dealing exclusively with Weber is *Ethics and Politics* (1959).[8] From that point onward, and until the early 1970s, Ricœur's reception of Weber focuses on the question of two competing forms of ethics and the definition of the state. From the early 1970s onwards, Ricœur draws Weber into a series of studies concerning the question of ideology, authority and legitimacy. Of these studies, two of the *Lectures on Ideology and Utopia* (1975)[9] are devoted exclusively to Weber (see §4.b, below). Later in the 1970s, Weber slowly takes a place in Ricœur's understanding of social ontology, in a manner close to that of Alfred Schütz (see especially *Hegel and Husserl on Intersubjectivity*, 1977[10]), as expressed clearly in *Time and Narrative 3*.[11] The political Weber finds his way into *Oneself as Another* and in several places of *The Just* and *Reflections on the Just*. Finally, Ricœur's last essay exclusively devoted to Weber is found in *Reflections on the Just*: *The Fundamental Categories in Max Weber's Sociology* (2000)[12].

5 Cf. P. L. Landsberg, *Le sens de l'action*, in: *Esprit 7*, no. 10 (1938), 81–103, here: 83.

6 Cf. M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur: Essai sur le problème communiste*, Paris 1947, 31–32/*Humanism and Terror: The Communist Problem* [1947], New Brunswick 2000, xl.

7 R. Aron, *La sociologie allemande contemporaine*, Paris 1935/*German Sociology*, London 1957.

8 P. Ricœur, *Ethique et politique* [1959], in: *Lectures 1. Autour du politique*, Paris 1991 [=L1], 235–240 (not to be confused with the article with the same name in *From Text to Action*).

9 However, note that these lectures were not published before 1986.

10 P. Ricœur, *Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité* [1977], in: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986 [=TA], 311–334/*Hegel and Husserl on Intersubjectivity*, in: *From Text to Action. Essays in Hermeneutics II*, London 1991 [=FTA], 227–245.

11 P. Ricœur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris 1985, 203–209 [=TRIII]/*Time and Narrative. Vol. 3*, Chicago, London 1988, 112–116.

12 P. Ricœur, *Les catégories fondamentales de la sociologie de Max Weber*, in: *Le juste 2*, Paris 2001 [=LJ2], 155–171/*The Fundamental Categories in Max Weber's Sociology*, in: *Reflections on the Just*, Chicago 2007, 133–148.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

One can identify several texts by Weber used by Ricœur. First, *Politics as a Vocation*, which is most cited from the mid-1950s to the beginning of the 1970s but is also evoked in *Oneself as Another*. Second, during the 1970s, the basic concepts of sociology and the understanding of domination and legitimation (from Chapters 1 and 3 of *Economy and Society* respectively[13]) play a major role, as can be seen most clearly in some of the essays in *From Text to Action* and in the *Lectures on Ideology and Utopia*.[14] In the late article *The Fundamental Categories in Max Weber's Sociology*, Ricœur again discusses these concepts explicitly. Third, Weber's understanding of singular causal attribution is a central point of orientation in Ricœur's ruminations on the epistemology of historiography in *Time and Narrative 1*. Fourth, Weber's *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* is briefly presented in isolated instances.[15] Fifth, Weber's idea of value-neutral (*wertfreie*) science is sometimes referenced.[16] Finally, we find numerous evocations of Weber's notion of »ideal types«. It seems, then, that Ricœur never read Weber's entire oeuvre or rather, if he did, that the rest of Weber's work did not have a clearly demonstrable impact on his published thought.

Having dealt with Ricœur's reception of Weber on a formal level, I can now explore the substance of this reception.

13 M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* [1922], Paderborn 2006/*Economy and Society: A New Translation,* Cambridge/MA 2019.

14 However, note that these lectures were not published before 1986.

15 E.g., P. Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia*, New York 1986, 213 [=LIU]; P. Ricœur, *Urbanisation et* sécularisation [1968], in: *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique 76–77* (2003), 113–126, here: 122–123/*Urbanization and Secularization*, in: *Political and Social Essays*, ed. D. Steward, J. Bien, Athens 1974, 176–197, here: 191–192.

16 TA, 360/FTA, 264; *Ideologie und Ideologiekritik*, in: B. Waldenfels, J. Broekman, & A. Pazanin (eds.), *Phänomenologie und Marxismus Bd. 1: Konzepte und Methoden*, Frankfurt/M 1977, 197–233, here: 213, 216/*Ideology and Ideology Critique*, in: B. Waldenfels, et al. (eds.), *Phenomenology and Marxism 1*, London 1984, 134–164, here: 148, 150; LJ2, 167, 176, 179/*Reflections on the just*, 144, 152, 154; *Parcours de la reconnaissance*, Paris 2004, 373 [=PR]/*The Course of Recognition*, Cambridge/MA 2005, 241. In other places, the term »wertfrei« is used without explicit reference to Weber.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. The state and political responsibility

From Merleau-Ponty (and arguably also from Landsberg and Aron) Ricœur received some impetus[17] to reflect on the author of *Politics as a Vocation*.[18] In this seminal paper Weber sees responsibility as intertwined with the complexity of history without promises, the need to think about the means of action, and finally, the internal tensions of ethics itself. At least, such are the main points of a first reception of *Politics as a Vocation* by Ricœur in *Non-violent Man and his Presence to History* (1947).[19] Since nothing guarantees a good outcome of actions undertaken even with good intentions,[20] Ricœur maintains that a principled ethics of pacifism cannot stand the test of critical scrutiny – the form of peace-oriented political action that he still supports has to engage with the requirement of historical efficacy[21] and affirm itself in relation to »progressive violence«. Weber is not mentioned here, but through his debate with Merleau-Ponty, Ricœur responds implicitly to Weber.[22]

In *The Political Paradox* (1957),[23] Ricœur first articulates his general view on political philosophy.[24] The main findings of this

17 See references to these author's texts above.

18 M. Weber, *Politik als Beruf* [1919], in: *Max Weber-Studienausgabe*. Bd. I/17: *Wissenschaft als Beruf (1917/19). Politik als Beruf (1919)*, eds. W. Mommsen, et al., Tübingen 1994, 35–88/*Politics as a Vocation*, in: *From Max Weber: Essays in Sociology*, London 1991, 77–128.

19 P. Ricœur, *L'homme non-violent et sa présence à l'histoire* [1949], in: *Histoire et vérité*, Paris 1964 [=HV], 265–277/*Non-violent Man and his Presence to History*, in: *History and Truth*, Evanston 1965, 223–233.

20 See my commentary on his early developments in the philosophy of history in *Lire Ricœur depuis la périphérie. Décolonisation, modernité, herméneutique*, Brussels 2021, chapter 3, §1.

21 On the question of efficacy see E. Wolff, *Ricœur's philosophy of technology and its reception* in this volume.

22 See Wolff, *Lire Ricœur depuis la périphérie*, 52–54; *Between daily routine and violent protest*, Berlin 2021, 9–12.

23 Ricœur, *Le paradoxe politique* [1957], in: HV, 294–321/*The Political Paradox*, in: *History and Truth*, 247–270.

24 Important discussions of Ricœur's view of the »political paradox« throughout his work are B. Dauenhauer, *Paul Ricœur: The Promise and Risk of Politics*, Lanham 1998, 67–72; J. Michel, *Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir,* Paris 2006, 351–382; P.-O. Monteil, *Ricœur politique*, Rennes 2013, 27–68; and D.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chapter were to accompany Ricœur even into his late philosophy.[25] This chapter is first of all preoccupied with defining »the political«: there is something in human coexistence which is to be called »political« and which cannot be reduced to economics (this point is as much directed against a liberalist view of the state as handmaiden of the economy as it is against a Marxist critique of the state as nothing but an instrument of violence). The political in human existence has been attested by a long tradition of Western philosophers, from Aristotle to Rousseau and Hegel, and it consists of the possibility to advance the quality of human existence collectively. What is »political« is first of all human beings interacting as citizens. However, speaking in this way, we still remain on the level of the »virtual« or the »reality of ideality«.[26] The political also has to be enacted and this requires political institutions and the kind of interaction made possible by institutions. This interaction is called »politics«. The political paradox is derived from the relation between *the political* and *politics*: people can thrive collectively only if they give expression to the political by means of politics, yet, at the same time, politics lends itself to pathologies of its own. The rationality of the political requires the institutional means of politics, but exactly those means can degenerate and can be turned against the citizens.

In this view of the political, the state takes a key role: the state is that entity by which a historical community accords itself the capacity to make decisions, as Ricœur says, following Eric Weil.[27] But the state acquires a considerable measure of ambiguity, since it is simultaneously to be understood, in Weberian terms, as »the authority which holds a monopoly over lawful physical constraint« (according

---

Deweer, *Ricœur's Personalist Republicanism. On Personhood and Citizenship*, Lanham 2017, 75–82.

25 E. Wolff, *Ricœur's contribution to a notion of political responsibility for a globalised world*, in: *Political Responsibility for a Globalised World. After Levinas' Humanism*, Bielefeld 2011, 221–266, examines the continuities between this article and the political philosophy in *Oneself as Another*. This does not exclude changes of emphasis and further developments.

26 Ricœur, *Le paradoxe politique*, 301 and 300 respectively/*The Political Paradox*, 253 and 252 respectively.

27 Cf. *Le paradoxe politique*, 303/*The Political Paradox*, 254–255; and *La ›philosophie politique‹ d'Eric Weil* [1957], in: L1, 95–114, here: 106.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

to Ricœur's paraphrase[28]). This amalgamation of Weil and Weber was maintained in Ricœur's understanding of the state for years to come.[29]

In Ricœur's view, the most appropriate response to this understanding of the political and of the state is not to dream of the withering away of the state, as in Marxism, nor the minimalist state (as in radical liberalism). This limitation is a technology because of the Weberian understanding of the state in terms of its powerful means: citizens should not counter the state with principles (alone), but with performative mechanisms which would allow people to exercise politics both through and against the state.

Whereas Weber's theme of responsibility is present in *The Political Paradox* only in the shadow of Ricœur's borrowing from *Politics as a Vocation*, it is explicitly thematized in *Ethics and Politics* (1959).[30] This essay was intended as an introduction and interpretation of a part of »Politics as a Vocation« published in the same edition of *Esprit* and taken from Julien Freund's then recent French translation of *Politics as a Vocation* and *Science as a Vocation*.[31] Accordingly, Ricœur's article does not even touch on *Science as a Vocation*; in fact, this text is virtually absent from Ricœur's reception of Weber in general. In his review, Ricœur merely introduces the main themes of *Politics as a Vocation*: the state and legitimate violence, which already refers obliquely to the ethic of conviction and the ethic of responsibility, the machinery of the big political parties, and charismatic leadership. But quite decisive for Ricœur's reading of *Politics as a Vocation* is what he calls the »paradox of two ethics«.[32] According to Ricœur, Weber juxtaposes an »absolute ethics« (exemplified by the ethics of the Gospel) and the »law of action« (*loi de l'action*), which recognizes the futility of the pursuit

28 Ricœur, *Le paradoxe politique*, 303/*The Political Paradox*, 255.

29 It is already found in a text which must have been written more or less contemporaneously with *The Political Paradox*, namely P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Tome II: Finitude et culpabilité 1. L'homme faillible* [1960], Paris 2009, 167/*Fallible Man*, New York 1986, 118; but see also P. Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris 1995, 54.

30 One should not miss the importance accorded to this text by Ricœur, as it was selected for the volume of republished essays, *Lectures 1*.

31 M. Weber, *Le savant et le politique,* Paris 1959.

32 Ricœur, *Ethique et politique*, 239.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

of purity and engages with the consequences of action. Since a paradox maintains two contradictory theses, Ricœur's reading of the difficult conclusion of *Politics as a Vocation* is that Weber holds on to both *Gesinnungsethik* and *Verantwortungsethik*. Moreover, Ricœur accords an *affirmative* function to responsibility and a *negating* function to conviction. The negating function amounts to setting limits, as can be deduced from Ricœur's rendering of words attributed to Luther and cited by Weber: »This far, but no further« (*Jusqu'ici, mais pas plus loin*).[33] Finally, Ricœur sees this paradoxical tension between affirmation and negation as a test (*épreuve*)[34] to which one has to respond with a choice in order to get beyond a dilemma that cannot be solved by knowledge but must be solved by passion, a sense of proportion and responsibility.[35]

As a reading of Weber, this is very modest in size and quite debatable in content; yet it is very instructive for Ricœur's own understanding of (1) the conflictual composition of ethics, the *yes* and the *no*, requiring to be overcome in ways which no science can prescribe; (2) the relation between ethics and politics, as domains of uncertainty, but also as domains of real force, where the stakes in history are generated.[36] Or, as Ricœur would articulate it in a later publication: »My deep conviction is that we cannot have a unified conception of morality. We cannot unify ourselves morally, because we are pursuing incompatible things: on the one hand, a certain purity of ends and intentions, on the other hand, a certain efficiency of means. These two words, purity and efficiency, can, moreover, deteriorate one into another: purity-purism, efficiency-Machiavellianism. But precisely moral life is based on a dialectic of the absolutely desirable and the achievable optimum. One cannot escape this tension. On the contrary, the more this tension is recognized, the more

33 I commented in detail on the peculiarity of this rendering in Wolff, *Political Responsibility for a Globalised World*, 229–233.

34 Ricœur, *Ethique et politique*, 240.

35 Cf. Weber, *Politik als Beruf*, 73–74/*Politics as a vocation*, 435.

36 It has to be mentioned that sometimes Ricœur refers very briefly to another point of *Politics as a Vocation*, namely the question of attribution of guilt after the War. See P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000, 617, n1 [=MHO]/*Memory, history, forgetting*, Chicago 2006, 598, n20.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

it is a sign of moral health.«[37] In the same passage Ricœur explicitly attributes this insight to Weber.[38]

How significant this appropriation (or innovation) from Weber is can be seen, for instance, when Ricœur, without even mentioning Weber, explains how in politics, ethics breaks up into two opposing »ethics of distress (*éthiques de détresse*)«.[39] This conflict inherent to ethics is taken up explicitly in *Tasks of the Political Educator* (1965)[40] where Ricœur considers the two ethics not only as a tension in the heart of individuals, but as representative of social roles: politics (as the exercise of responsibility) *versus* the Church and some other entities of civil society (embodying conviction). One cannot miss how clearly Ricœur demarcates and limits the role he sees particularly for the Church in politics, as he does again in *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*. In both of these texts, he associates the possibility of utopian thought with the negative leg of the ethical dialectic. This in turn formed the structure of his studies on the social imaginary in the 1970s in the *Lectures on Ideology and Utopia*.[41] But perhaps most plainly, this model of thinking through ethical dilemmas forms the structure of the »little ethics« of *Oneself as Another*[42] where the ethical desire to live the good life with and for others in just institutions is constantly at odds with the moral elimination of what cannot be accepted as a universalizable principle. This irresolvable tension, however, has to be solved in practice. Therefore, a third leg to this ethics is needed, and Ricœur calls this leg prudence (a reinterpretation of Aristotle's *phrónesis*). What Ricœur thinks about prudence amounts to a large degree to his view

37 P. Ricœur, *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale. Conférence de Paul Ricœur (1967)*, Genève 2016, 46–47 (my translation).

38 Cf. Ricœur, *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, 51.

39 Ricœur, *Etat et violence* [1957], in: HV, 278–293, here: 291–293/*History and Truth*, 234–246, here: 245–246.

40 Ricœur, *Tâches de l'éducateur politique*, in: L1, 241–257/*The tasks of the political educator*, in: *Political and Social Essays*, ed. D. Steward, J. Bien, Athens 1974, 271–293.

41 And parallel texts, of which the most important is Ricœur, *L'idéologie et l'utopie: deux expressions de l'imaginaire social*, in: TA, 417–431/*Ideology and Utopia*, in: FTA, 308–324.

42 P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, studies 7–9 [=Sca]/*Oneself as Another*, Chicago 1992, studies 7–9 [=OaA].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

on responsibility.[43] Finally, even though Weber is not mentioned in *The Course of Recognition*, the pattern of conflictual ethics is still easily visible in the way Ricœur sets up the tension between the struggle for recognition and states of peace.[44]

4. Understanding action: ideology, authority, social ontology

From the early 1970s onwards, Ricœur intensified his research into the linguistic and symbolic mediation of action.[45] This élan, which would eventually be fully consolidated in the narrative mediation of action in *Time and Narrative 3* (1985) and the linguistic and narrative mediation of action in the hermeneutics of human capabilities in *Oneself as Another* (1990), finds its first provisional expression in important essays of the 1970s, such as *The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text* (1971),[46] *Le discours de l'action* (1977)[47] and *The Symbolic Structure of Action* (1977).[48]

However, this significant aspect of Ricœur's movement from text to action as a theme of hermeneutics has to be understood as part of Ricœur's long-standing engagement with practical philosophy.

43 And even after *Oneself as Another*, he can still articulate these tensions with explicit reference to Weber: see Ricœur, *Postface au Temps de la responsabilité* [1991], in: L1, 271–294, here: 287–288.

44 As I have argued in Wolff, *Responsibility to Struggle – Responsibility for Peace: Course of Recognition and a Recurrent Pattern in Ricœur's Political Thought*, in: *Philosophy & Social Criticism 41*, no. 8 (2015), 771–790.

45 This is evidenced, for instance, in the lecture series *Sémantique de l'action* (1971) or *Le discours de l'action* (1971/1972), following the references of F. Vansina, P. Vandecasteele, *Paul Ricœur. Bibliographie primaire et secondaire. Primary and secondary bibliography. 1935–2008*, Leuven 2008, 139. Note that this theme is present in his work at least since Ricœur, *Travail et parole* [1953], in: HV, 238–264/*Work and the Word*, in: *History and Truth*, 197–222.

46 Ricœur, *Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte* [1971], in: TA, 205–236/*The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text*, in: FTA, 144–167.

47 P. Ricœur, *Le discours de l'action*, in: *La sémantique de l'action*, Paris 1977, 1–137.

48 P. Ricœur, *La structure symbolique de l'action* [1977], in: *Anthropologie Philosophique. Ecrits et conférences 3*, Paris 2013, 277–304/*The Symbolic Structure of Action*, in: *Philosophical Anthropology: Writings and Lectures. Vol. 3*, Cambridge/MA 2016, 176–194.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

The question of the intertwinement of action with language could be seen as a necessary prerequisite for thinking ethics, as Ricœur comments retrospectively.[49] And ethics, as we have already seen, is integrated by Ricœur in a complex way into the reality of society and politics.

It is in this complex web of philosophical concerns that a new interest in Weber emerged for Ricœur. Now Weber's exposition of the basic concepts of sociology drew Ricœur's attention. However, instead of the entire *Economy and Society*, it is the general framework of an understanding approach to action and, in particular, a number of key notions that stimulated Ricœur's thought. Of these, acting in anticipation of other's expectations, domination, authority and legitimacy are the most important. In this respect, three interrelated aspects of Ricœur's reception could be identified.

4.1 Weber in relation to ideology

This turn in Ricœur's reception of Weber is performed in *Hermeneutics and the Critique of Ideology* (1973), Ricœur's response to the Gadamer-Habermas debate. Recognising that this debate concerns not only the foundations of social sciences, but the »fundamental gesture of philosophy«,[50] Ricœur attempts to overturn the idea that hermeneutics and critique of ideologies represent mutually exclusive alternatives.

First, Ricœur explores Gadamer's central idea of the »rehabilitation« of prejudice. This »rehabilitation« has to be undertaken in the face of the Enlightenment condemnation of authority, as instrument of domination and violence.[51] However, instead of turning directly to Gadamer's understanding of authority, as based on recognition, Ricœur inserts a note, as if to remind himself of something which he subsequently omits to develop: »Let us not forget that this concept [authority – EW] is also at the centre of Max Weber's political

49 Cf. P. Ricœur, *Herméneutique. Ecrits et conférences 2*, Paris 2010, 47/*Hermeneutics: Writings and Lectures. Vol. 2*, Cambridge/MA 2013, 18.

50 Ricœur, *Herméneutique et critique des ideologies*, in: TA, 367–416, here: 367/*Hermeneutics and the Critique of Ideology*, in: FTA, 270–303, here: 270.

51 Cf. *Herméneutique et critique*, 378/*Hermeneutics and the Critique*, 278.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sociology: the State is the institution par excellence that rests on the belief [*croyance*] in the legitimacy of its authority and its right to use violence in the last instance.«[52] This note, which, strictly speaking, has nothing to do with the rest of his argument, is significant for three reasons: (1) It establishes a two-way bridge between hermeneutics and sociology, allowing the concerns raised by the most critical theorists to pass from the one side to the other. (2) It takes up the classic definition of the state proposed by Weber in *Politics as a Vocation*, insisting this time on the fact that the legitimacy of the power of the state depends on *belief* in its legitimacy (which would be Weber's equivalent of authority based on recognition). Whereas Ricœur's reference to the same definition of the state in *The Political Paradox* was not concerned with this dimension of »belief in legitimacy«, this belief did become central in the *Lectures on Ideology and Utopia* (1975). (3) The reference to this definition may well have been inserted in Ricœur's presentation of Gadamer, but what is at issue in this quotation – namely authority – is presented just as much as a question for Habermas. We will see that Ricœur often made Weber a partner in debates with Habermas or the broader Marxist tradition.

Thus, later in the same essay, Ricœur turns to Habermas, amongst other things to review Habermas's idea of modern ideology. According to Habermas,[53] the modern state serves primarily to compensate for malfunctionings of the industrial system. Science and technology legitimate the growth and flourishing of this system, rather than promote the interests of the dominant class.[54] This means that »the subsystem of instrumental action has ceased to be a subsystem, and that its categories have overrun [*envahi*] the sphere of communicative action«, on which Ricœur comments: »Therein consists the famous ›rationalization‹ of which Max Weber spoke: not only does rationality conquer new domains of instrumental action, but it subjugates the domain of communicative action. Weber

52 *Herméneutique et critique*, 379/*Hermeneutics and the Critique*, 278 (translation modified).

53 J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹*, in: *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt/M. 1968, 48–103/*Technology and Science as ›Ideology‹*, in: *Toward a Rational Society. Student Protest, Science, and Politics*, London 1972, 81–121.

54 Cf. *Herméneutique et critique*, 413–414/*Hermeneutics and the Critique*, 304–305.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

described this phenomenon in terms of ›disenchantment‹ and ›secularization‹ [*dédivination*]; Habermas describes it as the obliteration of the difference between the plane of instrumental action, which is also that of labor, and the plane of communicative action, which is also that of agreed norms, symbolic exchanges, personality structures, and rational [*raisonnable*] decision-making procedures.«[55] It is precisely this dominance of (and domination by) instrumental action that is vested with authority and legitimized by the science and technology of the contemporary industrial system. This insertion, drawing on Weber's sociology of religion and »Science as a vocation«[56] (via Habermas's *Technology and Science as ›Ideology‹*), is significant for a number of reasons:

- Ricœur subsequently continued to enter into debate with Habermas. However, instead of designating such an important place to a diagnosis of modernity, Ricœur rather emphasises the philosophical anthropological aspect of action.[57] Moreover, while Habermas's theory of action is used as a term of reference in this citation, Ricœur launches into questions of political philosophy with his own approach to action, which places the »composition« of action at the centre.[58]
- Nevertheless, the similarities in the diagnosis of modernity by Weber and Habermas open the door for Weber to enter whenever Ricœur enters into a debate with Habermas.
- As with the reference to Weber in the context of Ricœur's reading of Gadamer (above), Weber is invoked in reflection on themes that would henceforth grow in importance in Ricœur's writings, notably ideology and authority. A main direction of his appropriation of Weber is thereby established.

---

55 *Herméneutique et critique des ideologies*, 414/*Hermeneutics and the Critique*, 305. Weber's thesis of the »disenchantment of the world« is evoked again in Ricœur's discussions of Pierre Bouretz and Charles Taylor in: LJ2/*Reflections on the just.*

56 See M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, *Vol. 1,* Tübingen 1922, 94, 114, 156, 165, 263, 513; and *Wissenschaft als Beruf,* 425–555.

57 Cf. *Herméneutique et critique*, 410/*Hermeneutics and the Critique,* 302. For Ricœur's view on the possibility of a diagnosis of modernity see TRIII, 374–390/*Time 3*, 207–216; and MHO, 385–448/*Memory, history,* 293–342.

58 Cf. Ricœur, *La raison pratique* [1979], in: TA, 263–288, here: 263/*Practical Reason*, in: FTA, 188–207, here: 188.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

One can measure the importance of these first new steps simply by turning to the 1974 article *Science and Ideology*. Speaking now much more clearly in his own name, Ricœur searches for a fuller understanding of ideology, namely as »the broader phenomenon of social integration, of which domination is a dimension but not the unique and essential condition«.[59] In fact, he proposes three integrated notions of ideology, according to three functions of ideology: integration, domination and distortion or concealment [*dissimulation*] (terms which he uses again in *Lectures on Ideology and Utopia* and in *Ideology and Utopia* [1983]).

The most general and wide spreading function of ideology – *integration* – is an attribute of social relations and interaction, the understanding of which Ricœur explicitly derives from Weber but without citing *Economy and Society*, from which he derives it.[60] In fact, Ricœur simply takes over the basic principles of Weber's interpretive sociology: (a) for human agents actions have meaning; (b) in social action such meaningful actions are mutually oriented; (c) these two facts confer a degree of predictability and thus stability on the system of meanings (or meaningful actions). It is, following Ricœur, »at this level of the meaningful, mutually oriented, and socially integrated character of action that the ideological phenomenon appears in all its originality. It is linked to the necessity for a social group to give itself an image of itself, to represent and to realize itself, in the theatrical sense of the word.«[61] Ricœur explains this claim in five points[62] – ideology as self-presentation serves (i) as the anchoring of every society in a memory of its foundational event (ideology as its justification for existence), (ii) as a kind of motivation for collective action and institutions, (iii) as a simplified interpretation of each social group, its history and world, (iv) as an idealised rationalization of collective ideas and, finally, (v) as a greater or lesser conservative inertia. Since these five workings of ideology are mostly unconscious and cannot be exhaustively them-

59 Ricœur, *Science et idéologie* [1974], in: TA, 335–366, here: 336/*Science and Ideology*, in: FTA, 246–269, here: 247.

60 Cf. *Science et idéologie*, 339/*Science and ideology,* 249; and likewise Ricœur, *La structure symbolique de l'action*, 283–284/The *Symbolic Structure of Action*, 180.

61 *Science et idéologie*, 339/*Science and Ideology*, 249.

62 Ricœur derived these from J. Ellul, *Le rôle médiateur de l'idéologie*, in: E. Castelli (éd.), *Démythisation et idéologie*, Paris 1973, 335–354.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

atized, the ideas transmitted through ideology cannot be critical.[63] Hence the function of dissimulation can be demonstrated to emerge gradually from the integrating ideological fibre of society, without its ever being possible to purge society from ideology as integrator.

But the dissimulating function would hardly make sense if it were not for the second function of ideology, namely for *domination*. Indeed, the primary beneficiary of the five roles of the integrative function is the system of rule or authority. Again, Weber is used to clarify. All forms of rule require legitimation (as Ricœur reminds us in line with his note on Weber in 1973), of which Weber gave a well-known fourfold typology. Now Ricœur elaborates: »[…] it appears that if every claim to legitimacy is correlative with a belief [*croyance*] on the part of individuals in this legitimacy, the relation between the claim issued by the authority and the belief that responds to it is essentially asymmetrical. I shall say that there is always more in the claim that comes from the authority than in the belief that is returned to it. I see therein an irreducible phenomenon of surplus value, if by that we understand the excess of the demand for legitimation in relation to the offer of belief. Perhaps this is the real surplus value: all authority demands more than our belief can bear, in the double sense of supplying and supporting. Ideology asserts itself as the transmitter of surplus value and, at the same time, as the justificatory system of domination.«[64] I cite in full, because the passage perfectly renders a central idea of Ricœur's later writings on ideology. It also explains how Ricœur learned from Weber that all forms of legitimation of authority depend on ideology-integration,

63 Cf. *Science et idéologie*, 342/*Science and Ideology*, 251.

64 *Science et idéologie*, 343–344/*Science and Ideology*, 252; and similarly in Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, 422–423/*Ideology and Utopia*, 315. The discrepancies of the translation need not detain us here. In a different context (a discussion of Parsons's Hobbesian problem), Ricœur follows Yves-Charles Zarka in depicting the establishment of a sovereign by means of a social contract as an act by which the citizens let themselves be represented by the sovereign. Correspondingly, the sovereign is mandated or »authorized« to represent the multitude – cf. PR, 267/*The Course of Recognition,* 169. Thus, whereas, in the 1970s, Ricœur kept the problematics of Hobbes still clearly on the level of ideology-domination (as the coordination of Weber, Marx and Hobbes in Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, 422–423/*Ideology and Utopia*, 315, suggests), this later book connects the first and second functions of ideology more closely.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

and no legitimation of authority can be a purely transparent rational procedure.[65]

If one looks closely, Ricœur uses Weber, on the one hand, to identify two meanings of ideology, corresponding to social integration and the legitimization of authority, and, on the other hand, to identify the difference between the two. It is only at this point that Ricœur can introduce a third notion of ideology, which is Marxist: ideology as *distortion* or *concealment*, whereby people misunderstand the image for the real as much in idea as in practice.[66] In terms of such an understanding, the Marxist notion of ideology is not *the* notion of ideology, but a description of one specific dimension of a broader phenomenon called ideology: »What Marx offers that is new stands out against this prior backcloth of a symbolic constitution of the social bond in general and the authority relation in particular; and what he adds is the idea that the justificatory function of ideology is preferentially applied to the relation of domination stemming from the division into social classes and the class struggle. «[67] Thus Ricœur connects the critique of the distorting functioning of ideology to the integrating function of ideology. The way in which he coordinates them has the effect that this critique is not possible without granting the premise of the prevalent social reality of ideology-integration. And by coordinating these two meanings of ideology, Ricœur already gives a sense of his own coordination of Marx and Weber.

Weber is called on a third time in this chapter, now on a methodological level, when Ricœur reflects on the possibility of a *science* of ideologies which would itself be situated outside of ideology. Does it suffice if, in view of the need to explain social realities, scientists focus on the unconscious forces of reality, to escape the power of ideology? Ricœur's response includes a strong endorsement of Weber: »[…] if we compare the Marxism of Althusser with the soci-

65 Later in the article (*Science et idéologie*, 356–357/*Science and Ideology*, 262) but related to this point, Ricœur critiques the tension between a comprehending sociology and value neutrality in Weber – a rare reference to another text by Weber, *Der Sinn der ›Wertfreiheit‹ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1922, 451–502.

66 Cf. *Science et idéologie*, 345/*Science and Ideology*, 253.

67 *Science et idéologie*, 346/*Science and Ideology*, 254.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ology of Weber, we see that explanation in terms of the subjective motivations of social agents is replaced by the consideration of structural totalities in which subjectivity has been eliminated. But this elimination of subjectivity on the side of historical agents in no way guarantees that the practicing sociologist has himself risen to a subjectless discourse. The epistemological trap is set therein. By a semantic confusion, which is a veritable sophism, explanation in terms of structures rather than subjectivities is construed as a discourse that would be conducted by no specific subject. At the same time, vigilance in the order of verification and falsification is weakened. The trap is all the more formidable in that ultimately the satisfaction obtained in the sphere of rationalization operates as an obstacle and a mask with respect to the demand for verification. Yet it is precisely that which the theory denounces as ideology: a rationalization that screens reality.«[68] This passage provides a good summary of Ricœur's own view on the limits of critique and the position of scientific or philosophical work that his broader understanding of hermeneutics and action can accommodate.[69]

Let us now turn to Ricœur's consolidation of this reading of Weber in the *Lectures on Ideology and Utopia*.

4.2 From *Lectures on Ideology and Utopia* to *The Just*

The basic structure of Ricœur's reception of Weber in the 1970s had already been established when he gave his 1975 lectures on ideology and utopia (edited and published only in 1986). Building on the two articles we examined in §4.1, the aim of these lectures is to examine ideology and utopia as two opposing but complementary functions of »social and cultural *imagination*« (LIU, 1) and, as one can by now expect, the whole series is a debate with Marx, Marxism and the broader socialist tradition on these two key phenomena.[70] Just as in

68 *Science et idéologie*, 350/*Science and Ideology*, 257.

69 This position is further supported in subsequent writings from the same period, such as Ricœur, *Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité/Hegel and Husserl on Intersubjectivity* and *La raison pratique/Practical Reason*.

70 This is a continuation of a fluctuating interest in Marx and Marxism stretching back as far as Ricœur's early pre-World War II articles. The authors engaged in the *Lectures on Ideology and Utopia* do not exhaust Ricœur's work on contem-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Science and ideology, Ricœur takes over Marx's view of ideology as distortion but inserts it in a broader view of the »symbolic structure of social life«.[71] Again Weber serves as an ally in explaining how domination exercises its authority by means other than force or violence (LIU, 13). However, Ricœur now explores the foundational function of ideology as integration with the help of Clifford Geertz, to whom Lecture 15 is devoted.[72]

Lectures 11 and 12 of the *Lectures on Ideology and Utopia* are the longest discussion of Weber in Ricœur's published work. Whatever elaborations on Weber Ricœur undertakes here, the overall theme remains the question of the legitimation of authority.[73] At the same time, in *Lectures on Ideology and Utopia*, Ricœur reveals more of the game he plays in reading Weber. First, Weber is used to overcome a mechanistic or causal understanding of the relation between the social basis and superstructure: »My own question, building on Weber, is whether we can put the question of legitimation in terms of causation – the causality of the infrastructure on the superstructure – or [whether we must] express it through another conceptual framework, that of motivation. Is not a system of legitimation a form of motivation and not causation?«[74]

Ricœur accords a specific place to this question in the overall exploration of ideology in these lectures.[75] (a) Since it is impossible to assume a scientific, nonevaluative view on ideology, both social scientist and cultural imaginary has to understand itself in the evaluative tension between ideology and utopia (LIU, 181). (b) Ricœur takes over Marx's idea that »the ruling ideas of an epoch are the ideas of a ruling class« (LIU, 181), however, if we want to understand

porary Marx-literature – see also Ricœur's review, *Le Marx de Michel Henry* [1978], in: *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris 1992 [=L2]), 265–293. However, there is no reference to Weber in this text.

71 LIU, 8, cf. 181, 198.

72 Cf. »What kind of function can precede distortion? On this question I must say I am very impressed with an essay by Clifford Geertz, ›Ideology as a Cultural System‹, which appears in his book, *The Interpretation of Cultures.* I first read this essay after having written on ideology myself« (LIU, 10, with a footnote, [presumably by the editor] referring to *Science and Ideology*; similarly, LIU, 182).

73 Cf. LIU, 14, 68, 157, 179.

74 LIU, 89 (text corrected), similarly 106–107, 154, 198, 254.

75 See LIU, 181–182.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

this claim, it is Weber, not Marx, who can help us to do so,[76] despite the fact that Weber does not deal with the question of ideology as such (cf. LIU, 200). (c) Only when this has been done does Ricœur clarify the relation between critique and ideology in debate with Habermas and (d) defends the thesis that ideological distortion depends on society's fundamental symbolic structure (cf. LIU, 182), an argument for which he mobilizes Clifford Geertz as his interlocutory partner.

If then ideology as distortion can be understood only in a context of domination or authority, how is authority to be understood? Not mechanistically, but in terms of the motivation of action. This motivation is required to fill the »credibility gap« that opens between the recognition of legitimacy that people willingly give authority and the greater claim to legitimacy made by that authority (as Ricœur maintains in the 1974 article). Of this view Ricœur says: »This interpretation is my own and not available in Weber, so it is a footnote to Weber, but perhaps a footnote that makes its own contribution to Weber's model.«[77] Let us look more closely at this »contribution«.

In the framework of the lecture, Ricœur builds up this reading of Weber by situating it within the interpretive sociology of *Economy and Society*. Social action is approached as interaction, as informed by mutual expectations, and subject to different types of motivation (instrumental rational, value rational, effectual and traditional), all four of which play divergent roles in relations of rule or authority (cf. LIU, 186).

From this most general action-theoretical starting point, Ricœur explains a number of intermediary concepts to work his way toward an understanding of the exercise of power. Action takes place within a social ordering (cf. Cf. LIU, 188), which already presupposes legitimation (which in turn depends on the forms of meaningful action of social agents) and which is presupposed in the exercise of power. Of this social order, each agent has a representation

76 Ricœur's real opponent is a certain Marxist orthodoxy. His reading of Marx in the first lectures of this series attempts to point to the compatibility of some of Marx's texts with the idea of social symbolism that Ricœur will subsequently elaborate on with Weber and Geertz (cf. LIU, 183).

77 LIU,183; likewise: »We are looking for something that is *not in the text*, and so must read between the lines«, LIU 202 (my emphasis).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(»*Vorstellung*«[78]). The most salient variables of this order are (a) integrative or associative social ties (cf. LIU, 189), (b) the degree of group closure or identity, and (c) the distinction between rulers and ruled which creates a social hierarchy and power relations (cf. LIU, 191). The »rulers« could evidently also be a ruling body, a variety of which is to be found in different institutions of society and which can enforce a specific social order.[79] From this power hierarchy results the fact that social action in the form of obedience can be directed at the system of rule or formalized authority (rather than to other individual agents; cf. LIU, 192).

These intermediary categories describe the social framework through which *motivation* and hence also *legitimation* infuse social action. There is no reason to assume that spontaneous motivation of agents to obey would provide sufficient legitimation for all the command exercised by formalized authority. Of course, the formalized system of authority, and the state in particular, can back up its authority to command by taking recourse to violence (the instrumental ability of the state being one of its defining moments, as Ricœur affirmed with »Politics as a Vocation« in »The Political Paradox«, as we saw in §3, above). However, this does not mean that violent means are the foundation of the power of the state; authority is rather based on the belief or credence accorded by the citizens to its claim[80] to the legitimate issuing of commands. That is why politics occupies itself with issuing this claim to authority and generating buy-in for it, or belief in it (which is more specifically the theme of Ricœur's second Weber-lecture). However, even without a state, there would be social hierarchies, which would equally pose the question of the legitimacy of their exercise of power. In all these cases, legitimacy depends on the motivational aspect of social interaction.[81]

78 LIU, 199. This is a notable divergence from the idea of »self-presentation« of society used in the same argumentative context in the earlier essay, cf. citation (above) of Ricœur, *Science et idéologie*, 339/*Science and Ideology*, 249.

79 Cf. LIU, 199. One notices the similarity to a theme already found in *The Political Paradox*.

80 On claims: there are »three stages in the concept of claim: the claim of an order in general, the claim of a ruling group within an organization, and the claim of those in power to have the capacity to implement order by the use of force« (LIU, 199).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

The motivation to believe the claims to legitimate rule has various bases and corresponds, as we have seen, with a typology of claims of legitimate rule. Still, Ricœur knows that when he uses this Weberian framework as a starting point for an exploration of the question of ideology, and specifically ideology as compensation for the deficit in belief accorded to legitimate authority, that he is gradually going beyond Weber's explicit ideas and making his own contribution (cf. LIU, 201). This compensation – what Ricœur calls, using the Marxian term, surplus-value (*Mehrwert*) – is ideology's supplement to what the spontaneous motivation of action cannot sufficiently account for, and that cannot simply be caused by force. Just as Marxist theories explain how capital appears to generate value, while in fact that surplus-value is generated by labour, so – Ricœur argues – power makes the belief in its legitimacy appear to come from its own legitimacy, while it is in fact accorded by the surplus of belief of the ruled. Or, more formally put, »there is always more in the claim of a given system of authority than the normal course of motivation can satisfy, and therefore there is always a supplement of belief provided by an ideological system« (LIU, 202). And this provision can be achieved (following Weber again) by rational, traditional or charismatic means, often in combination with each other (cf. LIU, 209). There is nothing which says whether such surplus value of legitimacy corresponds to *real* legitimacy or not. It is, in fact, from this ambiguity that the distortive function of ideology emerges – the distortive function that justifies misuse of power or social »diseases«,[82] a point Ricœur develops (throughout the second half of the lecture), while, however, considering that Habermas has dealt with it much better.[83] Among these degenerative developments is the freezing or

81 Cf. LIU, 195. This point is implicitly directed at the Marxist thesis of the withering away of the state, a thesis already critiqued in *The Political Paradox*.

82 LIU, 208. Such diagnostic parlance, which nowadays is promoted by authors such as Axel Honneth, is rather rare in Ricœur's socio-political philosophy.

83 For his reading of Habermas, see LIU, lectures 13 and 14. See also Ricœur, LIU, 214: »Weber's conceptual framework allows us to see the gap between claim and belief, but the reasons for and the significance of this discrepancy are factors Weber himself does not attend [to].«

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

reification[84] of symbolic relations which make the relation between structures of domination and the dominated appear deterministic.[85]

But for ideology to create surplus-value of belief in legitimacy, a system of social ideas has to be in place. This is the non-pejorative notion of ideology that Ricœur explores, after his lectures on Weber, in a lecture devoted to Geertz.[86]

In conclusion, we may again come back to Marx since it gives us a good idea both of some further developments of Ricœur and of his self-limitation in this lecture series. Whereas the Marxist emphasis on class is based upon an insistence on a historical view of society, Weber, according to Ricœur, »advances an a-temporal analysis of some fundamental questions; his typology attempts to be transhistorical« (LIU, 195). Ricœur defends this position against those who would reproach Weber for overly general theorization or theorizing without sufficient critical impulse: neither detailed description nor critique can be undertaken without proper concepts of description by which comparisons between different social contexts and political philosophers from different eras are made possible (cf. LIU, 196). In fact, the step from Ricœur's reading of Weber to his own view becomes quite small when he asserts that »to justify the lack of a historical dimension in Max Weber, I would say that he addresses himself to what is the less historical in the structure of human societies because he relies on a certain identity of motives« (LIU, 197). This does not exclude the possibility of identifying biases in Weber's proposal of concepts.[87] While Ricœur remains profoundly engaged with questions of temporality (his *Time and Narrative* is published in three volumes), he retains a substantial loyalty to this transhistorical approach of Weber's, for instance in the form of the general anthropology in *Oneself as Another* (without ever denying the significance of era-specific social phenomena; LIU, 196).

---

84 The question of liveliness vs freezing is evoked again in his book of the same period, P. Ricœur, *La métaphore vive*, Paris 1975/*The Rule of Metaphor : Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, London 1986. Both have in common the question of creativity or stagnation in the symbolic mediation of action and our understanding of the world. The issue was again raised in the last chapter of *Time and Narrative 3*.

85 Cf. LIU, 213–214.

86 LIU, lecture 15.

87 Cf. LIU, 197 and 211 on his bias against a certain understanding of rationality.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

At the same time, Ricœur willingly acknowledges the freedom of his interpretation of Weber. He concludes his second Weber lecture as follows: »Some may claim that my reading of Weber, just as my reading of Marx, does violence to his text. By doing apparent violence to Marx, though, I think that I actually succeeded in reading *The German Ideology* better.[88] Marx does say that the class is not a given but a result of action, of interaction, a result that we do not recognize to be a consequence of our action. While orthodox Marxists may contend that my reading does violence to *The German Ideology*, my own stance is that this reading recognizes a dimension of the text. In fact, I would claim to have done more violence to Weber than to Marx. I forced Weber, I compelled him to say what he did not want to say: that it is through some ideological process that we take hold of our own motivation in relation to power. In Weber we never have the idea that something is repressed in this experience, that our communicative competence, to use Habermas' vocabulary, is lost. Weber does not see that it is because this competence is lost that we can only describe types or structures«.[89]

A few years later, Ricœur renders the general argument of the *Lectures on Ideology and Utopia* again in compact form in *Ideology and Utopia* (1983).[90] The paper *The Fundamental Categories in Max Weber's Sociology* (2000),[91] republished in *Reflections on the Just*, contains a few new references but remains, in content and argument, quite close to the exposition we have just explored, and I thus do not discuss it any further. It is of more interest how many of the themes explored above find their way back in the two volumes of essays, *The Just* and *Reflections on the Just*: see, for instance, the themes of legitimation in the study of Boltanski and Thévenot's *On*

88 It is not clear whether Ricœur means »better than Marx articulated his arguments« or »better than scholars have done thus far«.

89 Ricœur, LIU, 214–215.

90 Cf. *L'idéologie et l'utopie*/*Ideology and Utopia*. The earlier text, *Ideologie und Ideologiekritik* (1977) consists almost completely of *Science and Ideology* (1974) with an insertion of two sections from *Hermeneutics and the Critique of Ideology* (1973).

91 Ricœur, *Les catégories fondamentales de la sociologie de Max Weber* [2000], in: LJ2, 155–171/*The Fundamental Categories in Max Weber's Sociology*, in: *Reflections on the Just,* 133–148.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Justification, *The Plurality of Instances of Justice*,[92] of the symbolic order of society in *Autonomy and Vulnerability*,[93] and of authority in *The Paradox of Authority*[94] and in *Antoine Garapon's Le Gardien des Promesses*.[95]

However, Weber is also directly discussed in *Reflections on the Just*, particularly in Ricœur's review of *Bouretz on Weber*.[96] Here Ricœur comments on the point Pierre Bouretz focused on: the question of disenchantment of the world (touched on in a commentary on Habermas in 1973, as discussed above). Buying into Weber's description of modern rationality, Bouretz nonetheless searches for a way to escape the nihilist axiological consequences drawn by Weber.[97] Bouretz takes up this task by examining the history of religions and the way rationality comes to oppose itself most clearly in modernity.[98] Consequently, aspects of this process of rationalization have to be examined, such as the tension between the aspiration towards value-free science and Weber's own assessment of his era, the formation of spheres of rationalized activity (economics, politics, law). In this context, an array of Weberian notions is touched upon by Ricœur in a way unlike any of his previous discussions of Weber, yet, as one would expect from this text, which is an introduction to a book, it is Bouretz's reading of Weber which enjoys centre stage, and one does not learn much more about Ricœur in this respect.

92 Ricœur, *La pluralité des instances de justice*, in: *Le Juste*, Paris 1995 [=LJ], 121–142/*The Plurality of Instances of Justice*, in: *The Just*, Chicago 2000, 76–93.

93 Ricœur, *Autonomie et vulnérabilité*, in: LJ2, 85–105/*Autonomy and Vulnerability*, in: *Reflections on the Just*, 72–90.

94 Ricœur, *Le paradoxe de l'autorité*, in: LJ2, 107–23/*The Paradox of Authority*, in: *Reflections on the Just*, 91–105.

95 Ricœur, *Le gardien des promesses d'Antoine Garapon* [1996], in: LJ2, 181–192/*Antoine Garapon's Le Gardien des Promesses*, in: *Reflections on the Just*, 156–167.

96 Ricœur, *Les promesses du monde: philosophie de Max Weber de Pierre Bouretz* [1996], in: LJ2, 173–180/*Bouretz on Weber*, in: *Reflections on the Just*, 149–155.

97 Ricœur, *Les promesses du monde*, 174/*Bouretz on Weber*, 150.

98 *Les promesses du monde*, 175/*Bouretz on Weber*, 150–151.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4.3 Intersubjectivity, social ontology and critique

In the previous two sections I have demonstrated the position of Weber's basic concepts of social action in a context of politically relevant themes. However, as indicated above, Ricœur also developed his general view on action and social ontology in a more general register, and here too, Weber played a role. The essay from which I illustrate this point – *Hegel and Husserl on Intersubjectivity* (1977)[99] – may seem a poor choice: a scholarly article on the relation between two phenomenologies on a narrowly demarcated question: »[D]oes Husserlian phenomenology succeed in doing without the concept of spirit (*Geist)* and, more precisely, in doing without that modality of *Geist* which, in the *Encyclopedia,* is called ›objective spirit‹?«[100] How does this lead to Weber?

Skipping Ricœur's presentation of Hegel's objective spirit, we find a reading of its equivalent in the form of Husserl's explication of the constitution of the other in the fifth of the *Cartesian Meditations*. This explication takes the object of its study as a starting point, from whence it proceeds by means of a »backward questioning« (*questionnement à rebours* or *Rückfrage*) in order to explore how that object has been passively constituted – »[w]hat is self-evident, […] is transformed into an enigma«.[101] In the case that concerns us, that which »is self-evident« is the other with whom I interact meaningfully (or who precedes me or comes after me) as other I's or as analogical I's. From the »analogical apperception« of the other, Husserl advances by describing how the constitution of the other involves reciprocity between an I and another. Subsequently, the constitution of a world common to the I and the other can be explored. In the same movement, the constitution of higher entities (*personnalités d'ordre supérieurs*; i.e. institutions) is explored without ever according these entities a reality independent of the interaction between I's and others (as is the case with Hegel's objective spirit).[102] These elements of Husserl's view on intersubjective constitution »outline the a priori

99 Ricœur, *Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité*, in: TA, 311–334/*Hegel and Husserl on Intersubjectivity*, in: FTA, 227–245.
100 *Hegel et Husserl*, 311/*Hegel and Husserl*, 227.
101 *Hegel et Husserl*, 321/*Hegel and Husserl,* 235.
102 Cf. *Hegel et Husserl*, 327–328/*Hegel and Husserl*, 240.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

network of interpretive sociology«,[103] according to Ricœur. Or even more explicitly: »[…] one understands the end of the fifth *Cartesian Meditation* concerning higher-order communities by pairing them up with a Weberian type of *interpretive sociology (verstehende Soziologie),* which, precisely, does without Hegelian spirit. Husserl and Max Weber have to be thought together, interpretive sociology filling [*offrant un remplissement*] in this transcendental void with empirical data.«[104] And Ricœur goes further: as if to recognize that his initial problem statement was incorrect, he makes it plain that only Husserl *coupled with Weber* could provide a response to Hegel.[105]

So significant is Weber to this task that Ricœur then again reviews the basic constitution of social action as he finds it in *Economy and Society*: action is action in as far as it is meaningful; it is social in as far as it is directed at others. We have seen how he has commented on this already in earlier texts. Now Ricœur insists on the individual as »bearer of meaning« and claims that »there is no foundation other than singularities«.[106] Everything that seems to be a collective agent is really only action *with* others, motivated as they are by goal rationality, tradition or affect.[107] What is all too easily reified into collective entities is rather the effect of foreseeable probability in the action of others.[108]

---

103 *Hegel et Husserl*, 327/*Hegel and Husserl*, 240.

104 *Hegel et Husserl*, 327/*Hegel and Husserl*, 240. In LIU, 191, Ricœur claimed: »I am interested more in Weber's *conceptual* framework than in his *content*« (my emphases). This is not a contradiction: this citation refers to the liberty with which Ricœur interprets Weber in the *Lectures*, which does not have any bearing on the coordination of Husserl's phenomenology and Weber's interpretive sociology undertaken by Ricœur in *Hegel and Husserl on Intersubjectivity*.

105 Cf. *Hegel et Husserl*, 328/*Hegel and Husserl*, 240–241. This coordination of Husserl with Weber clearly corresponds to the social theoretic project of Alfred Schütz (as is recognized by Ricœur *en passant* in *Hegel et Husserl*, 326/*Hegel and Husserl*, 239). However, one should not be fooled by this understatement – we have seen the importance of Schütz for Ricœur in §2 (above).

106 *Hegel et Husserl*, 329/*Hegel and Husserl*, 241. If one considers the energy with which Ricœur defends this Weberian position, one can only be surprised to see how it is first questioned, then summarily set aside. See respectively P. Ricœur, *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique historique*, Paris 1983, 350–351, n1 [=TRI]/*Time and Narrative. Vol. 1*, Chicago 1984, 261, n17; ScA, 234/OaA, 200; and LJ, 83/*The Just,* 45.

107 Cf. *Hegel et Husserl*, 330/*Hegel and Husserl*, 242.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

A major significance of this study has to be highlighted – this relates to Husserl's »uncompromising refusal to hypostatize collective entities and [...] his tenacious will to reduce them in every instance to a network of interactions«.[109] What seems initially to be a study of general theoretical concerns now reveals its critical import. It amounts to a disruptive interpretation of social monoliths of power and of the distortive communication which makes their power possible (Ricœur does not use the term ideology-distortion, but the point is made). Ricœur draws egalitarian conclusions from

108 Cf. *Hegel et Husserl*, 331/*Hegel and Husserl*, 242. At this point one can just mention the complete absence of Durkheim in this essay – as is largely the case throughout Ricœur. In *La structure symbolique de l'action* [1977]/*The symbolic structure of action*, Ricœur approaches this question slightly differently. Supposing that in simple cases action could be referred back to an agent who originated it, Ricœur ponders complex actions where it is not simple to establish to which degree different agents participated in enacting them. Even in such cases the »language game of action« requires that we ask about the capabilities and motives of action and thus to attribute meaning to action (cf. *La structure symbolique de l'action*, 282/*The symbolic structure of action*, 180). At this point Weber is called on in support. Meaningful action (the domain of interpretive sociology) covers action that is aimed at by agents (and not merely undergone), and action that is oriented to others (rather than random contact between them). Admittedly, »[o]nly a small part of this sphere of mutual action is personalized. The orientation in relation to others thus covers every sort of coordination among social roles, routines, prestige, cooperation and competition, struggle and violence« (*La structure symbolique de l'action*, 283/*The symbolic structure of action*, 180). This understanding of social action does not allow »hypothesizing the social above this field of significations and motivations« (*La structure symbolique*, 284/*The symbolic structure*, 180). What one may be tempted to identify as a social »substance«, is nothing other than the »probability (*chance*) that a certain course of social action will be produced in some intelligible way capable of being understood« (*La structure symbolique*, 284/*The symbolic structure*, 180). Ricœur's essay *La raison pratique* [1979]/*Practical Reason*, follows a similar argument. Some of the same basic concepts of Weber are again referred to in ScA, 184–185, 227/OaA, 155–156, 194.

109 *Hegel et Husserl*, 334/*Hegel and Husserl*, 244. Here Ricœur gives himself the sophisticated philosophical and socio-theoretic means by which to head his own critical call: »...on the contrary, are we not forced to say that things are much more complicated and confused? The Manichaeism in history is foolish and wicked« [*compliquons, compliquons tout; brouillons leurs cartes; le manichéisme en histoire est bête et méchant.*] (HV, 111/*History and Truth*, 96). Note that this does not mean that Ricœur assumed an a priori anti-institutional stance.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

the fact of mutual constitution, but we have every reason to think that the empirical filling of such relations is often more violent.

This critical potential of genetic phenomenology into which Ricœur binds Weber recalls the context of the relation between hermeneutics and the critique of ideology in the 1973 article (discussed above). It is also pursued in a number of essays in which Ricœur thematizes the »backward questioning« (*Rückfrage*). In *Rückfrage und Reduktion der Idealitaten in Husserls Krisis und Marx Deutsche Ideologie*[110] Ricœur explores in Husserl and Marx the »reduction of the sphere of idealities to that of reality, whereby the latter is partially or completely equated with *practice*«.[111] Here, Weber plays only a minor role. Ricœur explores, following Marx, how an ideal notion such as universality emerges from praxis, only increasingly to gain autonomy from praxis.[112] This autonomisation occurs in the service of the interests of the dominant class, a social phenomenon which, Ricœur argues, Weber also had in mind. Weber demonstrates how an instance of domination claims legitimacy but also requires belief in this legitimacy, which can be given only through motivated belief of those who are dominated. Hence, exactly as we have seen in §§4.1 and 4.2, this credibility deficit has to be overcome with a motivational theory which corrects the causal model offered by Marx.[113]

Ricœur's linking of Husserl with Weber in *Hegel and Husserl on Intersubjectivity* thus points to a similar link between Husserl and

110 P. Ricœur, *Rückfrage und Reduktion der Idealitäten in Husserls ›Krisis‹ und Marx' ›Deutscher Ideologie‹*, in: B. Waldenfels, J.-M. Broekman & A. Pazanin (Hg.), *Phänomenologie und Marxismus,* Bd. 3, Frankfurt/M. 1978, 207–239/*Le ›questionnement à rebours‹ (die Rückfrage) et la réduction des idéalités dans la ›Krisis‹ de Husserl et ›L'idéologie allemande‹ de Marx*, in: *Alter. Revue de phénoménologie 5* (1997), 315–330.

111 Ricœur, *Rückfrage und Reduktion*, 207/*Le ›questionnement à rebours‹*, 315.

112 *Rückfrage und Reduktion*, 232/*Le ›questionnement à rebours‹*, 326.

113 In a way similar to the article under discussion, *L'originaire et la question-en-retour dans la Krisis de Husserl* [1980], in: *A l'école de la phénoménologie*, Paris 1986, 285–295, here: 286; Ricœur compares Husserl (*Crisis*) and Marx (*German Ideology*) on the reduction of idealities and ideologies to praxis. The procedure of *Rückfrage* is thus tied back from the general questions of social ontology we have just explored into the matrix of the question of ideology from which we started to examine Ricœur's reception of Weber in this section. However, whereas the themes of science, ideology and legitimacy are there, Max Weber is absent.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Marx – however, Ricœur never develops this link further. That is, unless one considers this project to be accomplished and incorporated as one of the objectives of his hermeneutics of human capabilities (in *Oneself as Another*) without its ever being stated in these terms.[114]

5. Social scientific understanding requires explanation

A last domain in which Ricœur accords a significant role to Weber is social theoretic epistemology. Ricœur had, for a long time, been engaged with the question of the relation between understanding and explanation,[115] to which I refer again at the end of this section. However, let us first go directly to an instantiation of this engagement in the relevant section of *Time and Narrative 1* (second part), where Ricœur deals with this difficult relation in the context of the narrative character of historiography.

In the section *Historical Intentionality*, Ricœur is concerned with »the *indirect* derivation of historical knowledge, beginning from narrative understanding [*l'intelligence narrative*]«[116] by which to coordinate historical *explanation* with narrative *understanding*.[117] To bring about this coordination successfully, one has to recognize both a fundamental *correspondence* between stories and historiography (see the first part of *Time and Narrative 1*), and a three-fold epistemic »break [*coupure*]« of historiography in respect of narratives in general,[118] by which historiography gains an explicative function over and above the explanation already contained in narratives. This epistemic »break« consists, then, of »the autonomy

114 Elsewhere I have demonstrated how the hermeneutics of human capabilities can be used as a heuristic for human suffering by reducing the suffering back to the praxis or actional context which results in de-capabilisation – see *Between daily routine and violent protest*, 255–259.

115 As in P. Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* [1969], Paris 2013/*The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, Evanston 1996.

116 TRI, 168, similarly 311/*Time and Narrative 1,* Chicago 1984, 93, similarly 175.

117 Cf. TRI, 169/*Time and Narrative 1*, 93.

118 Cf. TRI, 312–315/*Time and Narrative 1*, 175–177.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

of explanatory *procedures*, the autonomy of the *entities* referred to, and the autonomy of the *time* – or rather of the times – of history.«[119]

Ricœur aims at clarifying the first of these three elements by revisiting the question of causality in history. The specificity of historical explanation resides in the »singular causal attribution or imputation [*imputation causale singulière*]«[120], in which Ricœur identifies a mediation between explanation in the nomological sense, and explanation by »emplotment [*mise en intrigue*]«, in the form of what he calls a »quasi-plot [*quasi-intrigue*]«.[121] Weber's essay *Critical Studies in the Logic of the Cultural Sciences*[122] is, according to Ricœur, the most insightful study on this issue (but requires some completion from Aron,[123] which I do not examine here). The core of this form of imputation consists of a »what if?« argumentation or, more elaborately formulated »the constructing [a] *by our imagination* of a different course of events, [b] then of weighing the probable consequences of this unreal course of events, and, [c] finally, in *comparing* these consequences with the real course of events«.[124]

This counterfactual reasoning enables the historian to isolate from a myriad of causal factors, which culminate in a specific event, the causal difference that it would have made if a specific, individual event had been different. It subsequently enables the historian to establish a necessary, or at least a probable, connection between that individual event and its consequence. And since this connection is understood to be causal (in other words, causality is attributed to it), it finally leads to an explanation of the historical meaning of the event.

---

119 TRI, 320/*Time and Narrative 1*, 181.

120 On causal explanation in Weber, see F. Ringer, *Max Weber on Causal Analysis, Interpretation, and Comparison*, in: *History and Theory 41*, no. 2 (2002), 163–78.

121 TRI, 320–321/*Time and Narrative 1*, 181.

122 M. Weber, *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1922, 215–290/*Critical Studies in the Logic of the Cultural Sciences*, in: *The Methodology of the Social Sciences*, Glencoe 1949, 113–188.

123 Ricœur's reference is Aron's *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris 1938/*Introduction to the Philosophy of History: An Essay on the Limits of Historical Objectivity*, Westport 1976.

124 TRI, 324/*Time and Narrative 1*, 184 (my numbering).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

As I have already shown, for Ricœur it is important to situate this procedure of singular causal imputation between two kinds of explanation: explanation by emplotment and nomological explanation (in the sense common to science).

While Weber did not develop the idea of explanation by emplotment, Ricœur identifies it as being implied in the weighing of alternative scenarios in the estimation of probability. Clearly, this procedure by imagination leans in the direction of emplotment. Besides, all causal relations have to make sense in a plot-like form.

On the other hand, identifying factors that lead to an event, weighing their relative importance and having knowledge of how people are disposed to act under certain typical circumstances belong rather to the scientific side of reasoning. Although the grading of probabilities is not, in this case, quantifiable, this still represents the closest point of singular causal imputation to scientific explanation.[125] It also accords this explanation the status of being objective, as far as this is possible.[126] Or to put it differently, a causal succession of events narrated in fiction lacks this disciplined and argued effort to establish probability.[127]

This principle of the quasi-plot based on singular individual imputation also holds when the place of collective entities in historical explanation is considered[128] (and the subsequent discussion in *Time and Narrative 1* clarifies the nature of such collective agents or »quasi-characters«). According to Ricœur, Weber establishes, for instance, a link of singular causal imputation between aspects of Protestant ethics and capitalism.[129]

By according a specific place to historical explanation in the broader framework of a hermeneutics of narrative understanding, Ricœur works out in detail one of his standing hermeneutic concerns, namely to find an appropriate coordination of the mistakenly opposed intellectual pursuits of explanation and understanding. A classical formulation of Ricœur's stance is *Explanation and Under-*

125 Cf. TRI, 327–328/*Time and Narrative 1*, 185.
126 Cf. TRI, 328/*Time and Narrative 1*, 186.
127 Cf. TRI, 329/*Time and Narrative 1*, 186.
128 Cf. »Causal explanation is not restricted to an individual point of view, although it remains singular, since this type of behavior can in its turn be integrated into a causal ensemble« (TRI, 335/*Time and Narrative 1*, 190).
129 Cf. TRI, 337–338/*Time and Narrative 1*, 191–192.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

standing (1977).[130] The principle, as applied to historiography, is found as far back in his work as the 1952 article, *Objectivity and subjectivity in history*,[131] but in this early text there is no mention of Weber or his »understanding explanation [*explication comprehensive*]«.[132] At the other end of his oeuvre, in *Memory, History, Forgetting*, Ricœur refers to Weber's understanding of singular causal imputation,[133] but he simply takes over his own findings from *Time and Narrative 1* and does not explicitly take his discussion of, or debate with, Weber any further in the section *Explanation/Understanding*.[134]

Whereas Ricœur's appropriation of Weber is set here in contexts where the methodology of historiography is the direct theme, one should note how the significance of these findings transcends the limits of this framework. Ricœur's conclusion has a bearing on all social scientific methodology in as far as these (a) work with quasi-characters (i.e. entities bigger than individuals) and (b) coordinate the understanding of human action by means of a detour through explanation by means of emplotment and singular causal imputation.[135]

While this section deals with issues of epistemology and of methodological procedure, it is possible to relate the issue of singular causal imputation back to a concept of everyday action, by which an agent (individual or collective) identifies him-/herself as capable of acting, namely through attestation.[136] Without attestation to one's ability to act, no responsibility is possible, and in this way, one may say that at least this methodological point is not entirely unrelated to the questions of practical philosophy. Finally, one may well

130 Ricœur, *Expliquer et comprendre*, in: TA, 179–204/*Explanation and Understanding*, in: FTA, 125–143.

131 Ricœur, *Objectivité et subjectivité en histoire*, in: HV, 27–92/*Objectivity and subjectivity in history*, in: *History and Truth*, 21–40.

132 Ricœur, *Les promesses du monde,* 173/*Bouretz on Weber*, 149 (the translation reads: »interpretive understanding«).

133 Cf. MHO, 231, 497/*Memory,* 182 (incorrectly translated) and 382.

134 MHO, 231–301/*Memory*, 182–233.

135 Cf. Johann Michel devoted a substantial part of his *Homo interpretans*, Paris 2017, to the relation of explanation and interpretation; Ricœur's use of Weber in this regard is discussed in the section *La sociologie et l'interprétation objective* 308–320, here: 311–313.

136 Cf. ScA, 33–35/OaA, 21–23.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ask whether this acceptable form of causal explanation in social science cannot be reintroduced into Marx's understanding of ideology, where Ricœur explicitly rejects it as mechanistic. However, it would require a separate study to answer this question.

6. Conclusion

Nothing in this chapter suggests that Ricœur's writings contain a substantial contribution to Weber scholarship; however, that was clearly never Ricœur's ambition. The value of examining Weber's place in Ricœur's oeuvre has to be sought in Ricœur's own reception of Weber. The significance attributed to Weber by Ricœur outweighs the relatively sparse bibliometrical references. In this chapter I have reconstructed the ways in which Ricœur appropriated Weber, particularly in respect of Ricœur's political philosophy, but also in his social theory and, to a smaller degree, in his philosophy of historiography.

We saw that Weber contributed to Ricœur's understanding of the dilemmas of responsible action as early as his post-World War II essays. Later, Weber's instrumentalist view of the state became a standard component of Ricœur's own understanding of the state, even when he always relativized Weber's view by connecting it to that of Weil. In both of these forms *Politics as a Vocation* became a remaining reference for Ricœur.

Following Ricœur's intensified attention to the symbolic nature of action in the 1970s, Weber's basic concepts of meaningful social interaction, of *Economy and Society*, drew Ricœur's attention. This path of reflection starts in the difficult Gadamer-Habermas debate in which the status of critique is at stake. Weber helps Ricœur to develop an understanding of ideology which fans out from an insurmountable social given, through the creation of belief in political power, to the distortion of reality. This work with Weberian concepts helps Ricœur to appropriate aspects of the Marxist critique of ideology, while qualifying its status. At the end of this period, Ricœur coupled Weber with Husserl in a very Schützian social ontology. But even in this more detached reflection the critical objectives of theorizing meaningful action remain apparent in the suspicious desubstantialising interpretation of social entities.

1986

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Finally, we see the value Ricœur attaches in *Time and Narrative* to the possibility of explanation in historiography and the social sciences – a form of explanation which he would keep in balance with the vocation of the same sciences to interpret and understand. The idea of »singular causal attribution« is the key to this problem, in that it is a form of causal explanation which allows for coordination with narrative understanding.

All three major themes, once worked out, were carried over by Ricœur into his later work, with almost no further changes.

One could, and should, certainly take this study further by reflecting on the ways in which Ricœur's own hermeneutics (in all its variants), his views on religion, modernity, politics and action, could be deployed in a critical rereading of Weber. And likewise, one could remobilize the whole of Weber's oeuvre in a critical scrutiny of Ricœur's work. I hope that someone will do so in the future. For such studies one would first need to understand Ricœur's reception of Weber, and that was the aim to which this chapter had been conceptualized.[137]

137 A shorter version of this chapter has been published as *The Place of Max Weber in Ricœur's Philosophy*, in: *Journal of French and Francophone Philosophy – Revue de la philosophie française et de langue française XXVIII*, no. 2 (2020), 70–93.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Christof Mandry

Streben nach dem guten Leben, mit und für den Anderen, in gerechten Institutionen

Le Juste und *Le Juste 2*

1. Einleitung (1989) | 2. Aufriss (1992) | 2. Gerechtigkeitssinn (1996) | 2.1 Ricœur über den Gerechtigkeitssinn (1996) | 2.2 Gerechtigkeitssinn bei Rawls (2000) | 2.3 Zwischenergebnis (2004) | 3. Die Frage nach einer rein prozeduralen Gerechtigkeitsbegründung (2005) | 4. Anwendung der Gerechtigkeitsgrundsätze (2012)

1. Einleitung

Die beiden Aufsatzbände *Le Juste* und *Le Juste 2* fassen eine Reihe von Ricœurs Veröffentlichungen zusammen, die in einem weiteren Sinne mit dem Gerechten und mit Gerechtigkeit befasst sind und die eng mit seiner »Kleinen Ethik« in *Das Selbst als ein Anderer* verbunden sind.[1] LJ enthält Aufsätze aus den Jahren 1992–1995, während in LJ2 solche aus dem Zeitraum 1995–2000 versammelt sind. Die intensive Auseinandersetzung Ricœurs vor allem mit der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls ist hier in einigen Schlüsseltexten vorhanden, die die Ausführungen in SaA im Wesentlichen wiederholen, in einigen Punkten auch ergänzen und fortführen. Im engen thematischen Zusammenhang stehen drei weitere Aufsätze zu Rawls, die in *Lectures 1* veröffentlicht wurden.[2] Beide Bände, LJ und LJ2, ähneln insofern den drei *Lectures*-Bänden, als sie Aufsätze ent-

1 P. Ricœur, *Le Juste*, Paris 1995, [=LJ] und P. Ricœur, *Le Juste 2*, Paris 2001 [=LJ2]. *Soi-même comme un autre* [=Sca] ist 1990 erschienen, die deutsche Übersetzung *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996 [=SaA].

2 Dies sind Aufsätze aus den Jahren 1988 bis 1992 – also aus der Entstehungszeit von Sca – mit den Titeln: *Le juste entre le legal et le bon*, 176–195; *John Rawls: de l'autonomie morale à la fiction du contrat social*, 196–215; *Le cercle de la démonstration*, 196–230; alle in: P. Ricœur, *Lectures 1. Autour du politique*, Paris 1991.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

halten, die inhaltlich eher locker miteinander zusammenhängen und die von den Textgattungen her eine Bandbreite von philosophischen Abhandlungen, Aufsätzen zu bestimmten Philosophen und Philosophinnen oder einzelnen ihrer Werke (das sind die »Lektüren«) sowie schließlich Gelegenheitsveröffentlichungen oder -vorträge enthalten. So decken die Aufsätze in LJ und LJ2 neben der Gerechtigkeitstheorie noch weitere Themen ab, unter denen philosophische Überlegungen zum Recht und zum Justizwesen sowie zum Urteilen – und zwar vom richterlichen Urteil über das ästhetische Urteil bis zum ethischen Situationsurteil – den meisten weiteren Raum einnehmen. Ricœur geht hier von dem weiten semantischen Umfang von »justice« im Französischen aus, das – anders als im Deutschen – nicht nur Gerechtigkeit, sondern auch den Bereich des Rechts und des Rechts- bzw. Justizwesens abdeckt (vgl. SaA, 240). Den Zusammenhang zwischen der ethischen Gerechtigkeit und dem juridischen Recht erkennt Ricœur in der Befriedungsfunktion, die beide für eine stets von Gewalt bedrohte Gesellschaft haben: Das Rechtswesen diene mit dem Urteil, das am Ende eines vor Gericht verhandelten Konflikts gefällt wird, letztlich der gesellschaftlichen Stabilisierung, indem es die Ungewissheit der Konfliktsituation beende (vgl. LJ, 10). Die Parallelität zur Gerechtigkeit besteht für Ricœur darin, dass die Gerechtigkeit ebenfalls der Konfliktvermeidung und sozialen Befriedung dient, freilich nicht durch eine zwangsbewehrte Gerichtsinstanz, sondern durch die moralischen Gerechtigkeitsüberzeugungen der Bürgerinnen und Bürger, die in gerechten Institutionen leben wollen. So gehen beide, Recht und Ethik, von Erfahrungen der Ungerechtigkeit aus, an deren Wurzel Gewaltverhältnisse liegen, die Ricœur mit Arendt als »Macht-über« charakterisiert (vgl. SaA, 266 f.) und die Ethik und Recht zu bewältigen versuchen – freilich ohne dass das sanktionsbewehrte Recht sie jemals grundsätzlich überwinden kann, wie Ricœur anmerkt.[3] Gemeinsam haben Recht und Gerechtigkeit neben der verwandten Zielsetzung auch den Ursprung im Gerechtigkeitssinn. Auf diesen wird gleich genauer einzugehen sein.

3 Ricœur schreibt, die »finalité longue« des Gerichtsurteils im Justizwesen sei es, zum sozialen Frieden und letztlich zum Zusammenhalt der Gesellschaft beizutragen (LJ, 10), ohne freilich dem Zirkel von Gewalt und – nun als legitim angesehener – Gegengewalt zu entkommen. Vgl. LJ, 193–208.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Auch bei dem zweiten weiteren Thema, dem richterlichen, ästhetischen und moralischen Urteil, sieht Ricœur einen übergreifenden Zusammenhang mit Gerechtigkeit, oder genauer, wie er in der Einleitung zu LJ2 ausführt, zum Gerechten (vgl. LJ2, 7, 40–43). In Situationen der Urteilsfindung im Einzelfall geht es, wie Ricœur ausführt, um einen Akt der Urteilskraft, der die allgemeine Forderung einer Regel mit der Individualität und Kontingenz einer Situation in Einklang bringt – was ist unter dieser doppelten Anforderung ein »gerechtes«, d.h. ein angemessenes Urteil? Im Urteil erkennt Ricœur den dritten und entscheidenden Moment der Verantwortlichkeit, die er in der »Kleinen Ethik« entfaltet und die er »praktische Weisheit« nennt. Die Aufgabe, sowohl dem Anspruch der Einzigartigkeit und Unersetzlichkeit der betroffenen Personen als auch der Unparteilichkeit der Norm gerecht zu werden, spielt sich dabei keineswegs in einem isoliert-interpersonellen Verhältnis ab, sondern ist institutionell gerahmt, wie Ricœur vor allem am Gerichtsurteil und an der medizinethischen Entscheidung herausarbeitet (vgl. LJ, 185–192; LJ2, 227–255).

Im Folgenden wird es jedoch um das Hauptthema in den beiden Bänden *Le Juste* gehen, nämlich um Ricœurs Rezeption von und Auseinandersetzung mit der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls. Diese inhaltliche Konzentration rechtfertigt sich nicht nur aus der Feststellung, dass Ricœur sich in seinem breiten Werk mit der philosophischen Gerechtigkeitstheorie fast nur im Gegenüber zu Rawls befasst (und damit in einem relativ schmalen Anteil seines Œuvres). Zentrale Aspekte der Diskussion mit Rawls dienen Ricœur auch dazu, wesentliche Überlegungen seiner »Kleinen Ethik« entlang der Dreigliederung teleologische Ethik, deontologische Moral und praktische Weisheit zu formulieren oder zu präzisieren. Solche zentralen Aspekte werden deutlich an den drei Zusammenhängen, um die es im Weiteren geht: Gerechtigkeitssinn, Möglichkeit einer rein prozeduralen Begründung von Gerechtigkeit und Anwendung der Gerechtigkeitstheorie in realen Gesellschaftsverhältnissen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. Aufriss

Im Vorwort zu *Le Juste* ruft Ricœur die grundlegende Struktur seiner »Kleinen Ethik« in Erinnerung, indem er sie als die Kreuzung zweier Achsen darstellt: Die »horizontale Achse« repräsentiert die dialogische Verfassung des Selbst, die »vertikale Achse« die ethische Beurteilung menschlichen Handelns (LJ, 13 f.). Auf der horizontalen Achse sind die sozialen Institutionen verortet, denn die grundlegende relationale Verfassung des Selbst beschränkt sich nicht auf die – fundamentale – Beziehung zum Anderen, der als andere Person gegenübertritt und der als Gegenüber jeglicher Selbstreflexion eingeschrieben ist, sondern schließt eine weitere »Figur des Anderen« ein, nämlich jene »anonymen« Anderen, die mit dem Selbst nur in der Vermittlung durch Institutionen in Beziehung stehen. Auf der vertikalen Achse sind die ethischen Adjektive angeordnet, die Handeln als »gut«, als »obligatorisch« (oder verpflichtend) sowie unter dem Titel der »praktischen Weisheit« beurteilen. Diese Achse ist »vertikal«, da es um jeweils höherstufige Handlungsbeurteilungen geht, wie Ricœur ausführt. Eine Handlung ist insofern gut, als sie im Horizont des Strebens nach dem »guten Leben« gesehen wird, und das Streben macht nach Ricœur die Basis des Handelns eines Selbst aus, weil es sich damit im Horizont seines Wunsches nach Lebensgelingen verortet, vom dem es auch seinen Antrieb erhält. Was mich als Handelnden umtreibt, ist der Wunsch nach einem guten Leben – das in seiner Fülle noch aussteht –, und diesem Wunsch und diesem Mangelempfinden entspringen Handlungsziele und Handlungsantriebe. Das große Anliegen von Ricœurs »Kleiner Ethik« ist es zu zeigen, dass dieses Sehnen und dieses Streben nach dem guten Leben von Grund auf das Streben nach dem guten Leben »mit und für den Anderen« und zudem noch in guten, d.h. gerechten Institutionen einschließt. Die nächsthöhere Stufe auf der vertikalen Achse steht unter dem Anspruch der Pflicht und ratifiziert die moralische Erfahrung, dass nicht jedwedes Streben zulässig ist: Herabsetzung, Unterdrückung und Gewalt über andere sollen nicht sein und sind daher vom moralischen Imperativ des Sittengesetzes verboten. Das moralische Sollen weist das ethische Wollen in Schranken; dafür bedient es sich allgemeiner Regeln oder Normen. Offenkundig hat die Gerechtigkeit auf dieser Stufe eine

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zentrale Position, denn sie formuliert die Forderung, einem jeden das Seine zu geben (und nicht bloß den Wunsch, er möge es erhalten). Schließlich wird mit der praktischen Weisheit die letzte Stufe in Ricœurs Ethik erreicht. Gemeint ist das handlungsleitende (insofern praktische) Urteilen, das in einer kontingenten individuellen Situation, in der eine Entscheidung unumgänglich ist, eine allgemeine moralische Forderung appliziert. Was ist das situativ Richtige, das moralisch gefordert und den konkreten Umständen und individuellen Betroffenen angemessen ist? Ricœur zufolge erfordert es die praktische Interpretation der moralischen Regel, sich auf den ethischen Sinn zurückzubesinnen: Welcher ethische Sinngehalt des Gelingenswunsches hält der Kritik des moralischen Imperativs stand und kann – im Licht eines gleichsam geläuterten Strebens – tatsächliche Orientierung, belastbare Verantwortung, verschaffen? An diesem Ethik-Schema wird deutlich, dass Ricœurs »vertikale Achse« eigentlich eine Spirale ist, denn der Weg führt vom Streben über die moralische Pflicht zurück zum ethischen Streben, freilich auf einer »höheren Ebene«, die von der Tragik des Handelns, nämlich, dass es das Böse gibt, belehrt ist.[4] Die Struktur der Ethik als einer Kreuzung dieser beiden Achsen hat zur Folge, dass die horizontale Selbstheitsperspektive, die das Selbst, den konkreten Anderen und die institutionell vermittelten Anderen zusammenbringt, jeweils auf den drei vertikalen Stufen des ethischen Strebens, der moralischen Pflicht und der praktischen Weisheit berücksichtigt wird. Bei der Gerechtigkeit geht es für Ricœur um Institutionen,[5] und folglich

4 Vgl. LJ, 18–27. Die spiralförmige Struktur seiner Ethikkonzeption, die auf einer »höheren Ebene« zum »Ausgangspunkt« zurückkommt, macht Ricœur nicht hier explizit, sondern in SaA, 351.

5 Das ethische Verhältnis zum Anderen, der in einem interpersonellen Verhältnis unmittelbar gegenübersteht, fasst Ricœur unter den Begriff der »Fürsorge«, für die er als wesentliches Modell die Freundschaft nennt (vgl. SaA, 229–233). Hier kann nicht diskutiert werden, ob damit der Geltungsbereich der Gerechtigkeit nicht zu eng gefasst wird. Muss ich nicht auch nahestehenden Menschen gegenüber nicht nur fürsorglich, sondern auch gerecht sein? Birgt nicht auch Freundschaft Verletzungs- und Gewaltpotenziale, denen strikte Gerechtigkeitsgrenzen gesetzt werden müssen? Ist nicht auch im konkreten Anderen, gerade weil Freundschafts- und Liebesbeziehungen immer auch sozial vermittelte Beziehungsweisen sind, die Gerechtigkeitsdimension mit präsent? Ricœur geht auf diese Fragen nicht explizit ein; vgl. aber LJ, 15 sowie LJ2, 227–243, wo es um das medizinische Urteil geht.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sind gerechte Institutionen sowohl unter Strebens- als auch unter Pflicht- und Praxisurteilshinsicht zu reflektieren.

Bevor wir dazu übergehen, ist freilich auf eine Korrektur an diesem Dreieraufbau einzugehen, die Ricœur in der Einleitung zu *Le Juste 2* vornimmt. Sie ist für die Position des Gerechten in der Ethik wichtig. Gegenüber der, wie Ricœur hier schreibt, chronologischen Anordnung von Ethik, Moral und praktischer Weisheit, die er in SaA mittels der Referenzen zu Aristoteles, Kant und der praktischen Weisheit vorgenommen hatte, geht er nun von der Zentralposition der Moral aus (LJ2, 8 f.). Grundlegend für die moralische Erfahrung sei das Zusammentreffen zwischen einem Selbst, das als Urheber seiner Handlungen auftritt, und der moralischen Regel, die sich ihm entgegenstellt: »au carrefour du soi qui se pose et de la règle qui s'impose« (LJ2, 9). Ricœur wählt hier also die Perspektive des moralischen Erlebens: Dass ich ein ethisches Subjekt bin, erfahre ich in dem Moment, da ich mich – vom Anderen her – moralisch verpflichtet sehe. Erst ausgehend von dieser Verpflichtungserfahrung wird das Selbst sich des ethischen Strebens gewahr, das seinem Handeln unterliegt, nämlich wenn die höchstpersönlichen Wünsche als solche im Horizont des moralischen Anspruchs erkennbar werden, der sie der Verträglichkeitsprobe des kategorischen Imperativs unterwirft. Indem Ricœur die moralische Pflicht nun in den Mittelpunkt stellt, erscheinen das ethische Streben als das Davor (»en amont«) der Moral und die praktische Weisheit als das Danach (»versant aval«) der Moral (LJ2, 9; vgl. LJ2, 55 f.). Mehr noch, die Ethik des »vernünftigen Strebens«, die das teleologische Davor der Moral kennzeichnet, teilt sich »nach« der Moral, wenn es also an die konkrete Handlungsorientierung geht, in multiple »regionale« Ethiken auf, wie Medizinethik, Rechtsethik oder Wirtschaftsethik. Das Streben nach dem guten Leben lässt sich, so Ricœur, nur konkret verfolgen, indem es sich in unterschiedlichen Handlungsbereichen auf die dort geltenden Sachgesetzlichkeiten einlässt, in denen entsprechend spezifische Bereichsethiken verantwortungsvolle Verbindungen zwischen dem moralisch Geforderten und dem ethisch Erstrebenswerten ermitteln (vgl. LJ2, 9.). Diese Neujustierung mit der Zentralstellung der Moral und der Aufgliederung der praktischen Weisheit in eine Vielzahl von Bereichsethiken fasst Ricœur in der Formel zusammen: »De l'éthique aux éthiques en passant par la

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

morale [d'] obligation, telle me paraît être la nouvelle formule de la ›petite éthique‹ de *Soi-même comme un Autre*« (ebd.).

Für das Gerechte hat dies zur Folge, dass es den gesamten Zusammenhang der Ethik durchzieht (vgl. LJ2, 9 f.). Liest man mit dieser Bestimmung vor Augen die drei »Theoreme der Gerechtigkeit«, die Ricœur in *Le Juste* formuliert, wird zudem die grundlegende Bedeutung deutlich, die dem Gerechtigkeitssinn zukommt. Unter Bezugnahme auf Rawls' Problemstellung, dass es bei der Gerechtigkeit um die grundlegenden moralischen Grundsätze geht, die die basalen Verteilungsmechanismen einer Gesellschaft charakterisieren, formuliert Ricœur als erstes Theorem, dass der »Gerechtigkeitssinn organisch mit dem Wunsch nach einem guten Leben verbunden ist« (vgl. LJ, 21). Unmittelbar anschließend lautet das zweite Theorem, dass der Gerechtigkeitssinn, sobald er das formale Niveau annimmt, den die vertragstheoretische Version des deontologischen Standpunkts erfordert, sich nicht vollständig vom Zusammenhang mit dem Guten unabhängig machen kann, und zwar gerade wegen der Problematik, die die Vorstellung der gerechten Verteilung enthält, nämlich dass die Heterogenität der Güter berücksichtigt wird, die zur Verteilung stehen.[6] Das dritte Theorem schließt im Anwendungskontext wieder an das Gute an und lautet, dass der Gerechtigkeitssinn (der stets im Wunsch nach dem guten Leben verwurzelt bleibt) zwar im prozeduralen Vernunftformalismus seine abstrakteste rationale Formulierung erhält, jedoch erst im Stadium der Anwendung der Norm in der situativen Urteilsausübung zur vollen Entfaltung gelangt.[7] Dem Gerechtigkeitssinn kommt folglich nicht nur der Rang einer Vorstufe zur Gerechtigkeitstheorie zu, die ihn dann hinter sich lassen würde, sondern zieht sich durch die Er-

6 Ricœur formuliert beide Theoreme in einem Satz: »La thèse que je pose alors à la discussion, et dont je ferais volontiers le second théorème de ma théorie du juste, après le théorème selon lequel le sens de la justice est organiquement lié au souhait de la vie bonne, est que le sens de la justice, élevé au formalisme que requiert la version contractualiste du point de vue déontologique, ne saurait se rendre entièrement autonome de toute référence au bien, en raison même de la nature du problème posé par l'idée de distribution juste, à savoir la prise en compte de l'hétérogénité réelle des biens à distribuer« (LJ, 21).

7 »[…] le sens de la justice, qui garde son enracinement dans le souhait de la vie bonne et qui trouve sa formulation rationnelle la plus ascétique dans le formalisme procédural, n'accède à la plénitude concrète qu'au stade de l'application de la norme dans l'exercice du jugement en situation« (LJ, 25 f.).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fahrungsstadien des Gerechten und die Gerechtigkeitstheorie selbst durch. Da Ricœur sein Verständnis des Gerechtigkeitssinns wesentlich in der Auseinandersetzung mit Rawls gewinnt bzw. schärft, werden die oben bereits genannten Themen – worin besteht der Gerechtigkeitssinn, welche Bedeutung kommt ihm bei der Begründung der Gerechtigkeitstheorie zu und welche Rolle spielt er bei Entscheidungen in konkreten Gerechtigkeitsfragen – in der Gegenüberstellung zu Rawls untersucht.

2. Gerechtigkeitssinn

2.1 Ricœur über den Gerechtigkeitssinn

Unser Sinn für Gerechtigkeit, so Ricœur, macht sich am ehesten bemerkbar in Impulsen von Entrüstung und Empörung, die wir in bestimmten Situationen verspüren: angesichts von ungleichem Zuteilen von Anteilen, bei ungehaltenen Versprechen, angesichts unangemessener Strafen oder unverdienten Lobs (vgl. LJ, 11 f.). Im Ruf »Das ist ungerecht!« kommt die Empörung über eine Verletzung einer Gleichheits- oder Angemessenheitserwartung zum Ausdruck, die erahnen lässt, wie die Verteilung von Gütern und die Zuteilung von Wertschätzung »eigentlich« sein sollten. Wie Ricœur weiter schreibt, besteht die Aufgabe von Institutionen der Gerechtigkeit gerade darin, einem Ausgleichsimpuls, nämlich der Rache, entgegenzutreten. Was er am Justizwesen illustriert, zeichnet wesentliche Charakteristiken von gesellschaftlichen Institutionen im Allgemeinen aus: richtige Distanz gegenüber den Beteiligten, Vermittlung durch Dritte und Unparteilichkeit (vgl. LJ 12 f.). So dienen Institutionen dazu, die Beziehung zwischen Gesellschaftsmitgliedern vermittelnd zu ordnen und dabei, wie diese drei Charakteristiken verdeutlichen, von ihrer Individualität zu abstrahieren, um so Gleichheits- bzw. Gerechtigkeitsverhältnisse zwischen ihnen (wieder) herzustellen.

Freilich drängt sich die Frage auf, ob wir mit der Empörung über Ungerechtigkeit nicht bereits die Sphäre der Moral betreten haben (vgl. SaA, 240), schwingt doch im empörten Aufschrei nicht nur ein »Nein!« mit, sondern auch die dringende Forderung, das Unrecht zu unterlassen und stattdessen das Angemessene zu tun. Das Angemessene oder das Richtige, das in der Situation, die die

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Empörung hervorruft, verletzt wird, trägt die Züge des Gesollten, ist also Gegenstand einer Verpflichtung. Tatsächlich ist mit Ricœurs oben dargestellter Neuformulierung der Ethik, die die moralische Verpflichtungserfahrung ins Zentrum stellt, ein Bogen zur Ethik des Strebens nach dem guten Leben als dem Vorausliegenden der Moral zu schlagen. Inwiefern ist der Gerechtigkeitssinn im Streben nach dem guten Leben, mit und für den anderen, in gerechten Institutionen verankert? Welche Gestalt hat der Gerechtigkeitssinn, bevor er sich als Empörung äußert? Inwiefern kann er als teleologisch aufgefasst werden? Wir stoßen hier auf zwei Schwierigkeiten: Erstens fällt der Gerechtigkeitssinn, der ja zum Wunsch nach gutem Leben in gerechten Institutionen gehört, nach Ricœur unter die »vergessenen« Grundlagen des Zusammenleben-Wollens (vgl. SaA, 239). Die moralische Erfahrung, dass etwas ungerecht ist, entreißt ihn gewissermaßen der Vergessenheit, und wir müssen mit Ricœur überlegen, was wir vergessen haben. Zweitens steht die Art der Teleologie in Frage, die den Gerechtigkeitssinn auszeichnet. Utilitaristisches Denken, das ja ebenfalls auf moralische Gefühle reflektiert, würde den Gerechtigkeitssinn als ethischen Wunsch nach einem Leben in Institutionen formulieren, die unparteiisch den Wohlstandsnutzen für die größte Zahl der Betroffenen maximieren. Dies ist jedoch eine Teleologie, die Ricœur vermeiden möchte – ein Motiv, das er mit Rawls teilt (vgl. SaA, 240). Welche Art nicht-utilitaristischer Teleologie hat er dann im Blick?

In der ersten Frage, was den Gerechtigkeitssinn im Zusammenhang mit dem Streben nach dem guten Leben ausmacht, hilft weiter, was Ricœur zum guten Leben mit und für den Anderen aussagt. Zur grundlegenden Handlungsorientierung, die wir verfolgen, wenn wir ein gelingendes Leben erstreben, gehört ja, Ricœur zufolge, dass dieses ein gutes Zusammenleben mit anderen in gelingenden Nahbeziehungen einschließt. Ricœur rekurriert auf »Fürsorge«, um zu verdeutlichen, wie der Bezug zum Anderen zum erstpersönlichen Streben hinzugehört, und verdeutlich mit der speziellen Beziehungsform der »Freundschaft«, wie ihre teleologische Ausrichtung beschaffen ist (vgl. SaA, 220–224). Unter Freundschaft verstehen wir wesentlich eine Beziehung der Gleichheit, in der der Andere um seiner selbst willen geschätzt wird und in der das Gute des Anderen, das für diesen gewünscht wird, das eigene Gute vermehrt. Ricœur deutet dies so, dass die Freundschaft einen Mangel (oder eine Leerstelle) in

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Selbstschätzung des Selbst füllt, das sein eigenes Lebensgelingen verfolgt, nämlich indem die Gegenseitigkeit, die jede Freundschaft ausmacht, das Selbst mit der Erfahrung versorgt, Adressat des Gelingenswunsches des Anderen zu sein und somit als ein strebendes Selbst bejaht zu sein (vgl. SaA, 226–229). Der Freundschaft liegt somit ein Wunsch nach Gleichheit und Wechselseitigkeit zugrunde. Ricœur weitet diese Überlegungen auf die Fürsorge aus, die auch jene Nahbeziehungen charakterisiert, die keine Freundschaften sind, und zeigt sie als den Wunsch nach ausgeglichenen, symmetrischen Beziehungen, als eine Zielvorstellung gelingender Beziehung, die ihre Bedeutung aus den Erfahrungen asymmetrischer Beziehungen und der Erfahrung des Leidens anderer zieht. Fürsorge ist »wohlwollende Spontaneität« (SaA, 231), die dem Anderen entgegenkommt und die Sorge um sein Wohl als Teil der Sorge um das eigene Wohl begreift. Darin markiert sie für Ricœur zudem die Offenheit im Selbst, die es für die moralische Verpflichtung durch den Anderen ansprechbar macht (vgl. SaA, 229–233).

Kommen wir zurück auf unsere Frage: Was lässt sich aus der Fürsorge, die Ich-Du-Beziehungen grundiert, auf den Gerechtigkeitssinn in institutionell vermittelten Beziehungen zu den vielen Anderen übertragen? Gesellschaftliche Beziehungen sind für Ricœur bereits im persönlichen Streben nach dem guten Leben impliziert (und kommen nicht »nachträglich« und »äußerlich« erst zu diesem hinzu), da das koordinierte, gemeinsame Handeln mit Anderen Dimensionen des Lebensgelingens erschließt, die ohne es nicht gegeben wären. Wie er mit Arendt ausführt, erweitert gemeinsames Handeln nicht nur persönliche Zielhorizonte, sondern eröffnet mit dem Zusammen-Können erst die politische Sphäre und damit jenen Raum, in dem die sozialen Bedingungen, unter denen das jeweils eigene Handeln steht, erwirkt werden (vgl. SaA, 237 f.). Die vom Zusammen-Können konstituierte »Macht« ist grundlegender als politische Herrschaftsverhältnisse, aber für gewöhnlich »vergessen«, da sie von diesen überlagert wird. Der Sinn für Gerechtigkeit bezieht sich auf die Idee der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, die auf einem Zusammenleben-Wollen beruht und wo die Zugehörigkeit sowohl das Teilsein der Gemeinschaft als auch die Teilhabe an ihr vermittelt. Der Gerechtigkeitssinn hat also mit Zuteilung in diesem doppelten Sinn zu tun – weswegen er sich als Empörung über Ungerechtigkeit äußert, wenn diese verletzt wird. Daraus lässt sich nun

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auch der Inhalt des Gerechtigkeitssinns erschließen, also worauf er teleologisch ausgerichtet ist: Er ist ein Sinn für Gleichheit, im – vagen – Sinn eines Wunsches nach ausgeglichenen Beziehungsverhältnissen, in denen das Geben und das Empfangen der Interaktionsanteile »gleich« ist (vgl. SaA, 244–246). Die zweite Frage, um was für eine Art von Teleologie es sich handelt, ist damit bereits angeschnitten. Der Gerechtigkeitssinn ist Bestandteil des teleologischen Strebens nach dem guten Leben eines Selbst, das an seinem Guten und an dem Guten des Anderen sowie der vielen Anderen Interesse trägt. Ob damit eine Teleologie nach Art des Utilitarismus ausgeschlossen ist und bereits hier im Gerechtigkeitssinn das ausnahmslose »gleiche« Einbeziehen aller anderen in die von den Institutionen vermittelte Teilhabe angelegt ist, scheint mir schwerer zu beantworten. Man kann Ricœur einerseits so verstehen, dass die Unvertretbarkeit und Unersetzlichkeit des Anderen, die in der Fürsorge als dem »reflexiven Moment des Wunsches nach einem ›guten Leben‹« erfahren werden (SaA, 235), sich auch im Gerechtigkeitssinn niederschlagen, der ja auch auf den Anderen bezogen ist, wenn auch auf jedweden Anderen in institutioneller Vermittlung. Dann würde im Gerechtigkeitssinn die Teleologie von Institutionen aufscheinen, deren Sinn darin besteht, angemessene, ausgeglichene Beziehungen zu allen anderen zu erzielen, insofern diese jeweils potenzielle konkrete Andere sind. Die »antisakrifizielle« Stoßrichtung, die Ricœur in Rawls' Urwahl-Szenario zu erkennen meint, wäre bei ihm selbst bereits im Gerechtigkeitssinn impliziert. Freilich schreibt er dies nicht ausdrücklich. Andererseits deutet sein Hinweis auf die »Äquivozität«, die der Idee der Gerechtigkeit innewohne (SaA, 246), wiederum darauf hin, dass der Gerechtigkeitssinn auf der Ebene des Strebens noch nicht darauf festgelegt ist, jedweden Anderen unbedingt zu berücksichtigen. Dies würde sich erst in der Moral entscheiden, wenn der Wunsch nach gerechten Institutionen zur moralischen Forderung transformiert und in normativen Gerechtigkeitsgrundsätzen formalisiert wird.

Der Gerechtigkeitssinn hat für Ricœur insofern grundlegende Bedeutung, als er eine Gerechtigkeitstheorie, die normative Gerechtigkeitsprinzipien begründet (wie die von Rawls), mit den fundamentalen ethischen Wünschen, Antrieben und Motivationen von Personen zurückvermittelt. Wie abstrakt auch immer die Gerechtigkeitstheorie sein mag, in ihr ist (sofern sie zu überzeugen vermag)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das transformierte Anliegen des Gerechtigkeitssinns wiederzuerkennen, so Ricœurs metatheoretisches Anliegen. Die Prinzipien, die die Gerechtigkeitstheorie aufstellt, können folglich nicht »neutral« gegenüber dem Gerechtigkeitssinn sein oder in einer »freistehenden« Theoriebegründung unabhängig geleistet werden. Freilich ist die ethische Idee der Gerechtigkeit nicht so klar bestimmt, dass eine Gerechtigkeitstheorie überflüssig wäre. Die genaue Bedeutung des Gerechtigkeitssinns für die ethische Begründung von überzeugenden Gerechtigkeitsprinzipien sowie der Zusammenhang von »ethischem Gerechtigkeitssinn« und »moralischer« Gerechtigkeitstheorie sind also noch zu klären.

2.2 Gerechtigkeitssinn bei Rawls

Bevor dies im nächsten Abschnitt unternommen wird, ist noch auf den Gerechtigkeitssinn bei Rawls einzugehen. Wie Rawls den Gerechtigkeitssinn in der *Theorie der Gerechtigkeit* versteht, ist nicht ganz einfach zu bestimmen, da er ihn aus mindestens drei Perspektiven untersucht.[8] In § 9 der *Theorie der Gerechtigkeit* führt Rawls den Gerechtigkeitssinn als das Vermögen ein, das Personen normalerweise besitzen, wenn sie über die geistigen Voraussetzungen verfügen und unter normalen sozialen Bedingungen aufwachsen, und das es ihnen erlaubt, »etwas als gerecht oder ungerecht zu beurteilen und dafür Gründe anzuführen«.[9] Außerdem haben sie ein »Bedürfnis, gemäß dieser Urteile zu handeln«, und erwarten dies auch von anderen. Der Gerechtigkeitssinn hat also eine kognitive Seite, die sich in begründungsfähigen Urteilen artikuliert, sowie eine motivationale Seite. Die Theorie der Moral könne man, so Rawls, »fürs erste« als »den Versuch beschreiben, unsere moralische Fähigkeit zu beschreiben«, so dass eine Gerechtigkeitstheorie folglich die »Beschreibung unseres Gerechtigkeitssinns« darstellt.[10] Die

8 Vgl. N. Scarano, *Der Gerechtigkeitssinn (Kapitel 8)*, in: O. Höffe (Hg.), *John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Berlin [2]2006, 231–249; J. Frühbauer, *John Rawls' »Theorie der Gerechtigkeit«*, Darmstadt 2007, 78–80; R. Kreide, *Verteilungsgerechtigkeit/Gerechtigkeitssinn*, in: J. J. Frühbauer, M. Reder, M. Roseneck, T. M. Schmidt (Hg.), *Rawls-Handbuch*, Stuttgart 2023, 439–443.

9 J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. [9]1996, 66 [=TG].

10 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Theorie sammelt jedoch nicht die Urteile, sondern systematisiert sie zu Grundsätzen, aus denen bei sorgfältiger Anwendung und bei Kenntnis der jeweiligen Umstände diese und weitere Gerechtigkeitsurteile gewonnen werden können. Die Grundsätze dienen also dazu, den Gerechtigkeitssinn den Urteilenden selbst transparent zu machen.[11] Für die Gerechtigkeitstheorie haben allerdings nicht alle alltäglichen Gerechtigkeitsurteile dasselbe Gewicht, sondern jene wiegen schwerer, die mit größerer Festigkeit und Sicherheit gefällt werden. Rawls nennt sie »wohlüberlegte Urteile« und definiert sie als Urteile, »die unter Bedingungen gefällt werden, die den Gerechtigkeitssinn zur Geltung kommen lassen, unter denen also die gewöhnlicheren Entschuldigungen und Erklärungen für Irrtümer nicht gelten«.[12] Da auch wohlüberlegte Urteile »Unregelmäßigkeiten und Verzerrungen« unterliegen können, sind sie allein keine sichere Basis für eine Gerechtigkeitstheorie, sondern müssen vielmehr mit philosophischen Gerechtigkeitsvorstellungen in ein »Überlegungsgleichgewicht« gebracht werden (TG, 68). Rawls denkt sich dies als einen wechselseitigen Abgleich zwischen tradierten Gerechtigkeitsvorstellungen – etwa der utilitaristischen, der kantianischen und natürlich auch seiner eigenen – und den wohlüberlegten Urteilen. Um dieses Gleichgewicht zu gewinnen, müssen sowohl die Gerechtigkeitsvorstellungen daraufhin überprüft werden, ob sie mit den wohlüberlegten Urteilen in Einklang zu bringen sind, als auch umgekehrt, ob die in den Gerechtigkeitsvorstellungen enthaltenen Grundsätze zu akzeptablen Urteilen führen, so dass das Überlegungsgleichgewicht (falls es erreicht wird) sowohl eine Theorieanpassung als auch eine Weiterentwicklung der Urteile umfassen wird (TG, 68 f.). Rawls scheint hier zu beschreiben, was eine Theorie der Gerechtigkeit leistet und wie sie mit dem alltäglichen Urteilsvermögen in Gerechtigkeitsdingen der Menschen zusammenhängt, und damit eine meta-ethische Perspektive einzunehmen. Davon ist sein normatives Anliegen zu unterscheiden, nämlich den Gerechtigkeitssinn bzw. dessen Urteile zum kritischen Ausgangspunkt zu nehmen und von einem Alltagsverständnis zu einer Theorie zu gelangen, die gültige von ungültigen Gerechtigkeitsurteilen unterscheiden kann. Schließlich nimmt Rawls noch eine moralpsychologische Perspek-

11 Vgl. ebd.
12 Ebd., 67.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tive ein und beschreibt die Entwicklungsstufen, die der Gerechtigkeitssinn in Personen annimmt bzw. annehmen kann.[13] Diese Überlegungen dienen dazu, die Voraussetzungen für die Stabilität einer Gesellschaft zu erörtern, die in den Personen liegt, nämlich, ob sie auch geneigt sind, ihren Gerechtigkeitsvorstellungen entsprechend zu handeln. Für Rawls ist dies ein wichtiges Problem, denn er muss sicherstellen, dass die Personen, die die Grundsätze der Gerechtigkeit im Urzustand unter dem Schleier des Nichtwissens zu wählen haben, auch an ihnen festhalten, wenn der Schleier gelüftet wird. Die Personen im Urzustand verfügen daher über moralpsychologisches Wissen, damit sie jene Gerechtigkeitsprinzipien wählen können, die aus moralpsychologischer Sicht am ehesten befolgt werden und somit den Zusammenhalt der Gesellschaft verbürgen.[14]

Für Rawls ist der Gerechtigkeitssinn somit durch den Zusammenhang zwischen kognitiven Einstellungen (Personen entscheiden sich mit Gründen für eine Gerechtigkeitstheorie) und der moralischen Motivation (sie fühlen sich an die akzeptierte Gerechtigkeitstheorie gebunden und diese leitet ihr Handeln an) interessant. Die Inhalte der im Gerechtigkeitssinn implizierten Gerechtigkeitsvorstellungen muss Rawls offenlassen, um nicht die Wahl der Gerechtigkeitsprinzipien in der Entscheidungssituation im Urzustand vorwegzunehmen. Es ist also irgendein Gerechtigkeitssinn, jedoch von rationaler Struktur, da er sowohl (mindestens potenziell) mit Gründen verbunden ist als auch einen intersubjektiven Geltungsanspruch für seine Gerechtigkeitsurteile erhebt, denn andernfalls könnte nicht erwartet werden, dass andere sich auch entsprechend verhalten. Entscheidend ist jedenfalls, dass die Urteile, die vom Gerechtigkeitssinn formuliert werden – und die unterschiedlich konkrete oder abstrakte Sachverhalte betreffen können –, mit systemati-

13 Vgl. Rawls, TG, 493–547. Rawls stellt drei Stufen der Moralität auf, die er autoritätsorientiert, gruppenorientiert und grundsatzorientiert nennt. Dabei spielen unterschiedliche Arten von Schuldgefühlen eine zentrale Rolle. Für eine Diskussion dieser »spekulativen« Moralpsychologie (TG, 496) vgl. Scarano, *Gerechtigkeitssinn*, 240–249.

14 Für viele Rawls-Interpreten liegt Rawls' Hauptinteresse am Gerechtigkeitssinn in diesen moralpsychologischen Voraussetzungen für gesellschaftliche Stabilität, vgl. etwa Frühbauer, *John Rawls*, 80, sowie die Ausführungen im frühen Aufsatz von J. Rawls, *The sense of justice*, in: *The Philosophical Review 72*, no. 3 (1963), 281–305.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen Gerechtigkeitsvorstellungen wechselseitig abgeglichen werden und so das bereits erwähnte Überlegungsgleichgewicht ergeben.

Das Überlegungsgleichgewicht ist für Rawls' Gedankengang wichtig, weil damit die Bedingungen des Urzustands konkretisiert werden – der Urzustand muss so konzipiert werden, dass »die Grundsätze, die gewählt würden, unseren wohlüberlegten Gerechtigkeitsvorstellungen entsprechen oder sie auf annehmbare Weise erweitern« (TG, 37). Es ist jedoch nicht einfach zu sehen, wie aus der Menge der Alltagsbeurteilungen jene herausgegriffen werden, die als wohlüberlegte Urteile auch angesichts der Infragestellung durch Gerechtigkeitsvorstellungen nicht so schnell aufgegeben werden, sondern vielmehr als Prüfsteine für das Annehmen, Verwerfen oder Modifizieren von Gerechtigkeitsvorstellungen dienen. Rawls führt exemplarisch religiöse Intoleranz und rassische Benachteiligung an. Ihre Ungerechtigkeit steht für uns fest, so Rawls, denn wir sind überzeugt, sie aufgrund wohlerwogener, unparteiischer und von Selbstinteresse ungetrübten Erwägungen festhalten zu können (vgl. ebd.). Sie stellen »vorläufige Fixpunkte« dar, denen jede akzeptable Gerechtigkeitsvorstellung entsprechen muss, im Unterschied zu anderen Gerechtigkeitsfragen, etwa was die Verteilung von Macht und Einkommen betrifft, wo wir viel weniger sicher im Urteil sind und Erhellung von Seiten der Gerechtigkeitsvorstellungen erwarten. Die Konkretion des Urzustands können wir also, so Rawls, daran prüfen, »wie weit sich« die Grundsätze der Gerechtigkeitsvorstellungen »mit unseren festesten Überzeugungen vertragen« und inwieweit sie uns in anderen Fragen, wo wir weniger festgelegt sind, »Anleitung geben« (ebd.). Freilich bleibt unklar, wie die »Wohlüberlegtheit« von Gerechtigkeitsurteilen ohne die Reflexion der dabei verwendeten Prinzipien zu denken ist, wie Gerhard Kruip festhält.[15] Welche Gerechtigkeitsurteile gegenüber den Gerechtigkeitsvorstellungen entscheidendes Gewicht bekommen und somit die Konzeption des Urzustands beeinflussen, bleibt bei Rawls ungeklärt. Dies ist ein Punkt, an dem Ricœur einhaken und nach den ethischen Voraussetzungen fragen wird, die in die Urwahlsituation eingehen.

15 Vgl. G. Kruip, *Überlegungsgleichgewicht*, in: Frühbauer et al. (Hg.), *Rawls-Handbuch*, 399–403, 400 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.3 Zwischenergebnis

Anders als bei Ricœur ist bei Rawls der Gerechtigkeitssinn nicht mit den Lebensplänen und ethischen Motivationen von Personen verbunden, sondern hat vor allem eine moralpsychologische Stabilisierungsfunktion. Die kognitiven Gehalte des Gerechtigkeitssinns sind ein wichtiger Ausgangspunkt für die rationale Arbeit an der Theorie der Gerechtigkeit, da sie bei »Wohlerwogenheit« für einen wechselseitig-kritischen Abgleich mit Gerechtigkeitsüberlegungen dienen. Mit dem zwischen beiden erzielten Überlegungsgleichgewicht wird der konzeptionelle Rahmen gebildet (der »Urzustand«), innerhalb dessen die rationale Entscheidung für verbindliche Gerechtigkeitsprinzipien getroffen wird. Der Gerechtigkeitssinn ist bei Rawls also durchaus dynamisch, denn die Anpassung der Gerechtigkeitsurteile bewirkt auch eine Veränderung im Gerechtigkeitssinn, der im Wesentlichen in den Urteilen besteht bzw. durch diese bewusst wird. Worin der Gerechtigkeitssinn besteht, »bevor« er sich in Urteilen artikuliert, liegt außerhalb von Rawls' Interesse. Dies beschäftigt vielmehr Ricœur, der nach dem »ungesagten Grund« fragt, dem moralische Gefühle wie Entrüstung und Empörung entspringen, die dann – häufig erst beim Nachfragen durch Andere – in Urteilen satzhaft formuliert werden. Der Gerechtigkeitssinn ist für Ricœur im Streben nach dem guten Leben selbst angesiedelt, das von Verlangen (*désir*) und Mangel (*manque*) bewegt wird, vom Drang nach Lebensfülle und vom Verlangen nach dem Anderen, ohne den das Selbst sich selbst unerschlossen bleibt. Bei Ricœur geht es um den Gerechtigkeitssinn von jemandem, nämlich dem konkreten Selbst, das sein Lebensgelingen unter geschichtlich-konkreten Umständen verfolgt, während Rawls den abstrakten Gerechtigkeitssinn im Sinne des Vermögens von Personen an sich in seine Theorie einbezieht. Vor diesem Hintergrund wird auch verständlich, dass Ricœur und Rawls mit den »wohlüberlegten Urteilen« bzw. »wohlüberlegten Überzeugungen« unterschiedliche Dinge meinen. Für Rawls sind Gerechtigkeitsurteile dann wohlerwogen, wenn sie den Urteilenden als besonders gewiss, gut begründet, unparteilich und (*prima facie*) irrtumsfrei gelten. Daher kann er sie als Prüfsteine im Wechselspiel mit Gerechtigkeitskonzeptionen einsetzen, so dass sich die Urteile und die Gerechtigkeitskonzeptionen in gegenseitiger Kritik und Anpassung entwickeln. Sie haben somit eine kognitive und theoriebil-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dende Funktion. Ricœur hingegen nimmt mit den wohlerwogenen Überzeugungen jene Vorstellungen des Guten/Gerechten in den Blick, die eng mit der Identität von Personen verbunden sind, weil sie den Weg vom »naiven« Streben durch die Kritik der Moral bis in die praktisch-weisheitliche Bewährung in herausfordernden Situationen der Lebenspraxis durchlaufen und bestanden haben. Wir werden gleich überlegen, inwiefern Ricœur diese Perspektive für die Kritik an Rawls' prozedural-vertragstheoretischem Begründungsanspruch einsetzt, und werden dann zu fragen haben, welche Bedeutung eine Gerechtigkeitstheorie wie die von Rawls für Ricœurs Ethik eigentlich hat.

3. Die Frage nach einer rein prozeduralen Gerechtigkeitsbegründung

Ricœurs Kritik an Rawls richtet sich hauptsächlich gegen dessen Anspruch, eine rein prozedurale Begründung von Gerechtigkeitsprinzipien zu leisten, die vollständig frei von teleologischen Vorstellungen des Guten vor sich geht. Rawls dezidiertes theorieleitendes Interesse ist bekanntlich das Zurückweisen utilitaristischen Denkens, wie es ihm seinerzeit in der zeitgenössischen Wohlfahrtsökonomie und Moralphilosophie begegnet ist und gegen dessen Dominanz er die ethische Gerechtigkeitstheorie in einer kantianischen Traditionslinie überhaupt erst wieder reetablieren will. Das strikt deontologische und anti-teleologische Programm von Rawls ist damit für Ricœur ambivalent, da es einerseits den moralischen Anspruch in Gestalt universal geltender Gerechtigkeitsprinzipien für den Bereich gesellschaftlicher Institutionen repräsentiert und damit seiner Vorstellung von Moral als kritischem Gegenüber zur Ethik entspricht. Andererseits stellt Rawls mit dem Anspruch, Gerechtigkeitsprinzipien unabhängig von jeder Teleologie – und damit auch vom »Streben nach dem guten Leben, mit und für den anderen, in gerechten Institutionen« – zu begründen, Ricœurs Verständnis in Frage, dass dieses Streben grundlegend für die gesamte Ethik ist. Lässt sich Ricœurs zweites Theorem aufrechterhalten, nämlich, dass auch eine prozedural angelegte, formale deontologische Gerechtigkeitstheorie wie die von Rawls den Bezug zum Guten, wie es vom Gerechtigkeitssinn erstrebt wird, nicht gänzlich ablegen kann?

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ricœurs Auseinandersetzung mit Rawls in LJ geht an Ausführlichkeit über das hinaus, was Ricœur in *Das Selbst als ein Anderer* (vgl. SaA, 274–289) geschrieben hat,[16] und auch die Kritik an Rawls ist deutlicher. Es darf bei all dem aber nicht übersehen werden, dass Ricœur die Rawls'sche Gerechtigkeitstheorie nicht ablehnt, sondern im Gegenteil die kantianisch-deontologische und anti-utilitaristische Stoßrichtung teilt, und dass Ricœurs Absicht auch nicht darin besteht, Rawls' Begründungsgang zurückzuweisen oder zu widerlegen (vgl. LJ, 88). Ihm geht es vielmehr darum zu zeigen, dass auch eine rein prozedural angelegte Vertragstheorie der Gerechtigkeit den ethischen Gerechtigkeitssinn weiterhin voraussetzt und dass dieser den ethischen Sinn der Goldenen Regel in die Gerechtigkeitstheorie einträgt.[17] Es sind drei wesentliche Argumente, mit denen Ricœur dieses These nachvollziehbar machen möchte.

Ricœurs erstes Argument nimmt die eigentümlich zirkuläre Darstellungsweise von Rawls als Indiz für eine – hermeneutische – Zirkularität seiner Argumentation. Tatsächlich entwickelt Rawls eine Rohfassung seiner beiden Gerechtigkeitsprinzipien (TG, § 11 und 12) ja schon, bevor er den Urzustand (§ 20–25) und die in ihm Verwendung findenden Vorzugsurteile einführt, um dann anschließend zu zeigen, dass seine beiden Gerechtigkeitsprinzipien vernünftigerweise gewählt werden (§ 26–30). Die Gerechtigkeitsprinzipien werden also nicht erst im Urzustand unter unabhängig von ihnen definierten Bedingungen entwickelt, die mittels des Schleiers des Nichtwissens den Wählenden nur die notwendigen Kenntnisse bereitstellen, sondern stehen bei der Konstruktion des Urzustands als Ziel der Urwahl bereits fest (LJ, 89). In Ricœurs Deutung liegt hier eine Zirkularität vor – die ihm zufolge Rawls auch einräume (vgl. TG, 81) – und

16 Eine detaillierte Kritik von Rawls' prozeduralem Begründungsanspruch mit Hilfe seiner Version der Vertragstheorie findet sich im Text *Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible? A propos de ›Théorie de la justice‹ de John Rawls* (LJ, 71–97), auf den wir uns hier konzentrieren. Die oben genannten Beiträge zu Rawls in *Lectures 1* (196–230) enthalten im Wesentlichen und teilweise mit sehr ähnlichen Formulierungen dieselben Argumente.

17 Vgl. LJ, 72 f. Ricœur formuliert die folgende These als Haupteinwand gegen den Rawls'schen Begründungsanspruch: »[…] qu'un sens moral de la justice fondé dans la Règle d'or – ›Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te soit fait‹ – est toujours déjà présupposé par la justification purement procédurale du principe de justice« (LJ, 73).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

keine »lineare« Begründung, so dass es sich bei der *Theorie der Gerechtigkeit* um eine schrittweise argumentative Entfaltung eines Vorverständnisses von Gerechtigkeit handele (LJ, 90).[18] In einer engagierten Verteidigung von Rawls gegen Ricœur führt Hutchens aus, dass es sich bei dem vermeintlich zirkulären Aufbau der *Theorie der Gerechtigkeit* bloß um die Form der Textorganisation handele, bei der der Autor einen Vorausblick auf den Argumentationsverlauf gibt. Außerdem gehe es Rawls darum, dem Vermischen von inhaltlicher und formaler Gerechtigkeit entgegenzutreten und daher auf der Grundlage einer Untersuchung inhaltlicher Gerechtigkeitsgrundsätze die Entscheidung vorzubereiten, ob auch formale Gerechtigkeit vorliege (vgl. TG, 80 f.).[19] Tatsächlich können textlicher Aufbau und rhetorische Leseführung, die ein Autor seinem Buch gibt, nicht darüber entscheiden, ob auch die darin enthaltene Argumentation »linear« oder »zirkulär« ist. Worum es Ricœur hier (und bei weiteren Argumenten) zu gehen scheint, sind nicht die logischen Voraussetzungen, die in Rawls' Argumentationsgang nicht offengelegt werden (wie Hutchens ihn versteht), sondern das hermeneutische Vorverständnis, dem sich Rawls' philosophisches Anliegen verpflichtet sieht. Damit bezieht Ricœur freilich Stellung in einer sehr grundsätzlichen Frage: Werden ethische Erkenntnisse unabhängig von außerphilosophischen Voraussetzungen philosophisch konstruiert, oder wird die philosophische Argumentationsarbeit von vorphilosophischen moralischen Anliegen – dem strebensethischen Sinn für Gerechtigkeit – angetrieben?

Ricœurs zweites Argument befasst sich mit der Wahl der Gerechtigkeitsprinzipien im Urzustand. Rawls' deontologische Gerechtigkeitstheorie ist einerseits, anders als die Kants, ohne transzendentale Grundlage, andererseits vor allem frei von teleologischen Voraussetzungen eines Guten, also etwa einer utilitaristischen Vorstellung des Gemeinwohls. Rawls' Argumentationsinteresse ist es, so Ricœur, den Urzustand und die Vernunftgründe, mittels derer die Wahl der

18 »En conséquence nous n'avons pas affaire à un argument linéaire mais à une clarification progressive de la précompréhension de ce que la justice signifie« (LJ, 90).

19 Vgl. B. C. Hutchens, *Ricœur's Rawls. Constitutive antecendence and reflective equilibrium*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 11*, no. 1 (2020), 130–143, hier: 133 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gerechtigkeitsprinzipien erfolgt, strikt unabhängig voneinander zu halten (vgl. LJ, 90). Dies stellt Ricœur jedoch in Frage, indem er zu zeigen versucht, dass auch das faire Entscheidungsverfahren mit den beiden Gerechtigkeitsprinzipien im Zusammenhang eines Vorverständnisses steht.[20] Der erste Teil des Arguments zielt auf die ethische Implikation der Grundidee, der entlang der Urzustand konstruiert ist. All die sorgfältig designten Bedingungen sollen sicherstellen, dass die Urwahlsituation durch Fairness gekennzeichnet ist – unter Bedingungen, die vollständig künstlich und ohne historisches oder gesellschaftliches Vorbild konstruiert sind. Aber ist diese Fairness nicht, fragt Ricœur, nichts anderes als die Gleichheit von Partnern, hinter der die Idee des Respekts gegenüber dem Anderen als einem Partner im Verfahrensprozess steckt (vgl. LJ, 91)? Mit anderen Worten: Spiegelt sich nicht in der Fairness nicht nur ein rationaler Verfahrensgrundsatz, sondern ebenso die ethische Idee einer grundlegenden Gleichheitsbeziehung mit den Anderen? Der Schwerpunkt der Argumentation liegt jedoch auf dem Entscheidungsgrundsatz der Maximin-Regel. Rawls verwende den Maximin-Grundsatz, um zu zeigen, dass seine beiden Gerechtigkeitsprinzipien in der Urwahlsituation utilitaristischen Prinzipien gegenüber vorgezogen würden, und stelle das als rein rationale Schlussoperation dar, die »eine ethische Folgerung aus nicht-ethischen Prämissen ziehe« (LJ, 91). Ricœur zufolge enthält der Maximin-Grundsatz jedoch einen ethischen Kern, der in der Weigerung bestehe, die utilitaristische Idee zu akzeptieren, dass das Wohl der gesellschaftlich Schlechtgestellten zugunsten von Vorteilen der bessergestellten Mehrheit zurückgestellt werden dürfe. Indem der Maximin-Grundsatz zur Wahl einer Gerechtigkeitskonzeption führt, die das Aufrechnen des Wohls der einen gegen das der anderen ausschließt, ratifiziert er, so Ricœur, eine anti-sakrifizielle Logik, d.h. dass niemand zugunsten der anderen »geopfert« werden darf. Dies sei jedoch kein formales, sondern ein moralisches Argument, das an den Kantischen kategorischen

20 Die zentrale These lautet: »[…] la definition procédurale de la justice ne constitue pas une théorie indépendante, mais repose sur la précompréhension qui nous permet de définir et d'interpréter les deux principes de la justice avant qu'on puisse prouver – si jamais on y arrive – que ce sont les principes qui seront choisis dans la situation originelle c'est-à-dire [sous] le voile d'ignorance« (LJ, 90).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Imperativ in der zweiten Formulierung bzw. »darüber hinaus« an die Goldene Regel anschließe, in der Ricœur ja eine Brückenformel zwischen ethischem Streben und moralischer Regel sieht (vgl. LJ, 92). Nun gehört Rawls' Einsatz der Maximin-Regel zu den besonders umstrittenen Details seiner Theorie; ob sie für die Wählenden im Urzustand nur sinnvoll ist, wenn sie über die Kenntnis wichtiger Eintrittswahrscheinlichkeiten von Risikopositionen verfügen (Kenntnisse, die im Urzustand ausgeschlossen sind), ob sie unter den sehr speziellen von Rawls definierten Bedingungen als Nutzenmaximierungsregel funktioniert oder ob sie eine irrationale Risikoaversion unterstellt, gehört zu den Streitpunkten.[21] Hutchens hält Ricœur entgegen, dass er Form und Funktion verwechsele: Die Maximin-Regel empfehle zwar ein Kriterium, das seiner Form nach der Standardversion des Utilitarismus ähnele, ihm aber zugleich inhaltlich widerspreche, doch weise ihm das noch keine ethische Funktion in Rawls' Argumentation zu.[22] Zudem seien weder der kategorische Imperativ noch die Goldene Regel vorausgesetzt. Darauf gehen wir im Zusammenhang mit Ricœurs drittem Argument ein, das erneut die Goldene Regel ins Spiel bringt.

Ricœur fragt mit dem dritten Argument, wie Rawls den Konnex herstellt zwischen den ethischen Voraussetzungen der Gerechtigkeitstheorie (die Ricœur an den genannten Stellen erkennt) und den prozeduralen Verfahrenstechniken, zu denen Rawls auch die Maximin-Regel zählt, und wird in § 4 der *Theorie der Gerechtigkeit* fündig. Nachdem Rawls hier das erste Mal den Urzustand eingeführt hat als eine mit dem speziellen Ziel konzipierte Situation, in der vernünftige Menschen, die ihre Interessen verfolgen, zu einer fairen Einigung über Gerechtigkeitsprinzipien kommen, schreibt Rawls, dass es noch eine weitere Möglichkeit gebe, die konkrete Konzeption des Urzustands zu rechtfertigen (also nicht über formal definierte Fairnesskriterien), nämlich mit Bezug auf »unsere wohlüberlegten Gerechtigkeitsvorstellungen« (TG, 37; vgl. LJ, 93). Ricœur kommt von Rawls weiteren Ausführungen über diese Rechtfertigungsfigur, nämlich dass die gewählten Gerechtigkeitsgrundsätze zu denselben

21 Vgl. P. Koller, *Die Grundsätze der Gerechtigkeit*, in: Höffe (Hg.), *John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit*, 45–69, hier: 67 f.; R. Zimmerling, *Rationalität*, in: Frühbauer et al. (Hg.), *Rawls-Handbuch*, 359–365.

22 Vgl. Hutchens, *Ricœur's Rawls*, 134.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Urteilen über die Grundstruktur der Gesellschaft führen würden, »die wir jetzt schon intuitiv und mit größter Überzeugung fällen« (TG, 37), zur Deutung, dass die wohlüberlegten Überzeugungen in nichts anderem als im Gerechtigkeitssinn verwurzelt seien, der seinerseits gleichbedeutend mit einer auf gesellschaftliche Institutionen übertragenen Goldenen Regel sei.[23] Ricœur bringt hier verschiedene Überlegungen zusammen. Zunächst die bereits oben dargelegte Interpretation der Goldenen Regel, die den ethischen Wunsch nach Gleichheit zwischen Menschen im Ich-Du-Verhältnis angesichts asymmetrischer Beziehungen »halbformalisiert« aufnehme und deren Gleichheitsdrang auch unser ethisches Grundverständnis von den institutionell organisierten anonymen Beziehungen zu anderen Menschen vorreflexiv grundiere. Damit helfe sie den ethischen Gerechtigkeitssinn auszudeuten. Dieser ist nämlich undeutlich, jedenfalls undeutlicher und unsicherer im Urteil als der Sinn für Ungerechtigkeit, der sich scharf in der Entrüstung artikuliert. Im Ausruf »Ungerecht!« erkennt Ricœur die Stimme des »Opfers«, das im gesellschaftlichen Verteilungsmechanismus übergangen wird (vgl. LJ, 93 f.). Da der Gerechtigkeitssinn weniger klar ist, muss er reflexiv und vernünftig durchgearbeitet werden, um ihn angesichts von Zweifeln und Unsicherheiten weiter auszuführen – hier stimmt Ricœur mit Rawls überein. Allerdings kann der Gerechtigkeitssinn nicht durch die Vernunftargumentation abgelöst und ersetzt werden – hier kritisiert Ricœur Rawls' Urzustandsszenario, insofern es eine unabhängige, rationale Begründung der Gerechtigkeitsprinzipien leisten wolle (vgl. LJ, 94). Die Verbindung zum Gerechtigkeitssinn könne vor allem deshalb nicht gekappt werden, weil er die anti-sakrifizielle Stoßrichtung des ethischen Strebens nach Gleichheitsbeziehungen wachhalte, ohne welche die rationale Urteilsfindung im Urzustand, so befürchtet Ricœur, zu einem individuellen Vorteilskalkül verkommen könne, das unser grundlegendes ethisches Interesse am Wohl des Anderen vergesse (vgl. LJ, 96). Die Hauptlast der anti-utilitaristischen Sicherstellung, dass keine marginalisierten Gruppen dem Wohlstandszuwachs der Mehrheit »geopfert« werden, trägt also, so muss man Ricœur verstehen, der Gerechtigkeitssinn,

23 »Ces convictions bien pesées ne sont-elles pas enracinées à titre ultime dans le sens de la justice équivalent à la Règle d'or appliquée à des institutions et non plus à des individus dans une relation face à face, en outre à des institutions considérées du point de vue de leurs fonctions distributives?« (LJ, 93).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in dem der unbedingte Respekt vor dem Anderen angelegt, aber noch nicht voll ausformuliert ist. Dieses Letztere zu vollziehen ist die Aufgabe einer deontologischen Gerechtigkeitstheorie. Rawls' gesamte Theorieanstrengung, einschließlich der Urwahl-Prozedur unter dem Schleier des Nichtwissens, müsse daher als eine großangelegte Suche nach dem Gleichgewicht zwischen wohlüberlegten Überzeugungen und rationaler Theorieargumentation betrachtet werden, so Ricœur (vgl. LJ, 95). Damit bekräftigt Ricœur erneut seine bereits angeklungene meta-ethische Position, dass Vernunftargumente in der Ethik die ihnen vorausliegenden Überzeugungen nicht ersetzen können, sondern sie vielmehr kritisch zu erhellen hätten (vgl. LJ, 96). Ricœur klärt damit, dass die philosophische ethische Theorie – wie die *Theorie der Gerechtigkeit* von Rawls – nicht bloß eine rational-vernünftige (oder gar nur: akademische) Unternehmung sei, sondern gleichzeitig auch ein zutiefst ethisches Unterfangen, das nicht nur vom freudigen Wettstreit der Argumente motiviert ist, sondern vielmehr von den ethischen Anliegen. Damit verbindet Ricœur die Ethik erneut mit der Person, die ethisch argumentiert und die Anliegen hat – woher sollten diese Anliegen auch stammen, wenn nicht aus der moralischen Erfahrung und aus den Überzeugungen einer Person, für die auch bei der Theoriearbeit etwas Ethisches auf dem Spiel steht, dem sie argumentativ Klarheit und Geltung verschaffen möchte?

Freilich ist damit der Stellenwert der vernünftigen Argumentation in der Ethik noch nicht umfassend bestimmt. Hutchens hat zwar nicht recht, wenn er Ricœur kritisiert, weil er die Goldene Regel als eine inhaltliche Voraussetzung der Gerechtigkeitstheorie ansehe, aus der die Gerechtigkeitsprinzipien in irgendeiner Weise abgeleitet würden.[24] Ricœur geht es vielmehr darum zu würdigen, dass die ethische Gerechtigkeitsargumentation weder unabhängig von einer historisch-kulturellen Tradition vor sich geht, in der sich das ethische Selbst reflexiv verortet und für die die Goldene Regel ebenfalls steht (vgl. LJ, 96), noch unabhängig vom Gerechtigkeitssinn des ethischen Selbst, das diese Theorieanstrengung unternimmt. Ricœur interessiert sich freilich weniger für die Anlage und die Details der Argumentation auf dem Niveau, das Rawls mit großer Akribie entfaltet, als vielmehr für die hermeneutisch-phänomenolo-

24 Vgl. Hutchens, *Ricœur's Rawls*, 135–137.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gische Erhellung der ethischen Verfasstheit jenes Selbst, das ethisch reflektiert. Zu den Problemen, die hier zu gewärtigen sind, gehört sicherlich die Wahrnehmung, dass auch unsere wohlerwogenen Urteile und Überzeugungen nicht frei von Vorurteilen sein können, ja, dass auch der Gerechtigkeitssinn – gerade weil er undeutlich ist – Vorurteile und blinde Flecken enthalten kann: »Nous ne pouvons pas nous passer d'une évaluation critique de notre prétendu sens de la justice« (LJ, 96). Wie gelangt man aber vom »vorgeblichen« zu einem »kritischen« und belastbaren Gerechtigkeitssinn? Muss es hier nicht doch um so etwas wie ein Überlegungsgleichgewicht gehen, das jedoch vor der bereits oben genannten Schwierigkeit steht, feststellen können zu müssen, welche unserer Überzeugungen mit Recht als »wohlüberlegt« oder »bewährt« gelten können, um als Prüfsteine für systematische Überlegungen gelten zu können? Ricœur scheint hier stärker auf die Integration von Ideologiekritik in die Ethik zu setzen sowie, auf der Ebene der Bürger, die sich im öffentlichen Vernunftgebrauch engagieren, auf deren Fähigkeit und Bereitschaft, die eigene Position zu verlassen und die Position des und der Anderen einzunehmen.[25] Das heißt jedoch letztlich, erneut auf ihr ethisches Streben »mit und für den Anderen in gerechten Institutionen« zu vertrauen, das sie zur gemeinsamen diskursiven Auseinandersetzung über Gerechtigkeitsgrundsätze motiviert.

4. Anwendung der Gerechtigkeitsgrundsätze

Ricœurs drittem Theorem zufolge kommt der Gerechtigkeitssinn erst in der »Anwendung« zur vollen Entfaltung, nachdem er kritisch-deontologisch transformiert und abstrakt in Gerechtigkeitsgrundsätzen formuliert wurde. Anwendung bedeutet, dass Grundsätze mit »der Wirklichkeit« zusammengeführt werden, also in Lebenssituationen zur Geltung gebracht werden, die sich durch vielfältige, komplexe und vor allem einmalige Handlungs- und Institutionengeflechte auszeichnen. »Anwendung« bedeutet nicht, dass es

25 Ricœur führt dies in LJ nicht weiter aus. Man darf aber die Verbindung herstellen zu seinen Texten zur Ideologiekritik (z. B. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986, 333–405) sowie zur Diskursethik in SaA, 331–351, bes. 347–351.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich um eine simple logische »Ableitung« handelt, vielmehr ist es Ricœur wichtig zu betonen, dass es dabei zu Konflikten kommt, die eine eigenständige Weise des Urteilens erfordern, die er praktische Weisheit nennt. Welcher Art sind nun die Konflikte, die bei der Anwendung der Gerechtigkeitsprinzipien zutage treten, und inwiefern verhilft der Rückgriff auf den teleologischen Gerechtigkeitssinn dazu, mit diesen praktisch-weisheitlich umzugehen? Wir gehen darauf ein, um das Profil von Ricœurs Gerechtigkeitsdenken abzurunden. Das Wesentliche hat Ricœur erneut in *Das Selbst als ein Anderer* dargelegt, was jedoch von den Ausführungen in *Le Juste* weiter erhellt werden kann.

Die Möglichkeit von praktischen Konflikten – wir können sie auch Auslegungskonflikte der Gerechtigkeitsprinzipien nennen – sieht Ricœur bereits in den Rawls'schen Gerechtigkeitsprinzipien selbst angelegt und zwar in der latenten Spannung, die wir bereits kennen gelernt haben: Gerechte »Verteilung« kann formal-abstrakt mittels institutionalisiertem Desinteresse am anderen zu einem puren Zuteilungskalkül werden, wenn sie nicht durch den Gerechtigkeitssinn und die »Regel der Gegenseitigkeit« ausgeglichen wird, die ein Interesse am Überwinden von Asymmetrien hat (vgl. SaA, 304). Aus potenziellen Konflikten werden wirkliche Konflikte, so Ricœur, wenn in realen Gesellschaftssituationen die Differenzen zwischen den zur Verteilung anstehenden Gütern offenkundig werden, die die Abstraktion der beiden Gerechtigkeitsprinzipien von Rawls verdeckt hat (vgl. ebd.). Die Differenzen sind von zweifacher Art: Zum einen sind die »primären gesellschaftlichen Güter«, auf die sich Rawls' Prinzipien beziehen, von sehr unterschiedlicher Art: Rechte, Pflichten, gesellschaftliche Rollen und Positionen, Einkommen usw., und es fragt sich, ob ihr Charakter als »Güter« ohne teleologische Referenzen (gut wofür?) bestimmt werden kann. Zum anderen sind die Einschätzungen der Güter wiederum historisch und kulturell determiniert und damit variabel und sogar heterogen. »Gut für wen und in welchem Kontext?« führt zur weiteren Frage, ob universelle Gerechtigkeitsprinzipien nicht der Kontextualisierung bedürfen – und dazu erneut partikulare Vorstellungen des Guten einbeziehen müssen (vgl. SaA, 305). Ricœur greift damit die Debatte zwischen Universalismus und Kommunitarismus auf, die sich im Anschluss an Rawls entwickelt hatte. Man wird freilich enttäuscht, wenn man erwartet, dass Ricœur der Frage der Güterdifferenzen weiter nachgeht

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und etwa überlegt, ob der Rekurs auf Gütevorstellungen des guten Lebens bei der Konfliktlösung hilfreich sein könnte. Tatsächlich widmet Ricœur einem Autor wie Michael Walzer, dessen *Sphären der Gerechtigkeit* in dieser Debatte viel diskutiert wurden, in SaA nur knappe zwei Seiten.[26] Wir werden gleich anhand von Ausführungen in *Le Juste* überlegen, welche Gründe dafür verantwortlich sein könnten. Zuvor ist kurz zu skizzieren, in welche Richtungen Ricœur diese Anwendungsproblematik der Gerechtigkeit in SaA weiterführt.

Ricœur übernimmt zunächst Walzers Problembeschreibung, dass die Unterschiedlichkeit der Güter nach ebenso unterschiedlichen Güterordnungen und Verteilungsregeln verlangt, sowie dass ein weiteres Grundproblem in der Abgrenzung dieser Sphären voneinander und im Vermeiden von Übergriffen zwischen den Sphären besteht. Der entscheidende Kern der Problematik besteht für Ricœur jedoch in der politischen Frage, in welchem Rahmen und von wem der Konflikt gelöst wird: Geht es um eine phronetische Schlichtung, also um ein verantwortliches und kluges gemeinschaftliches Urteilen und Entscheiden der Bürger, oder findet die Schlichtung im Sinne Hegels auf der Ebene der Sittlichkeit des Staats statt, der gewissermaßen eine Systemlösung auf der Grundlage eines »Wissens um sich selbst« instauriert, über das nur er verfügt (vgl. SaA, 307)? Ricœur entscheidet sich gegen Hegel (vgl. SaA, 308–310) und lokalisiert das Problem in der politischen Praxis selbst, die er mit Arendt als dauerhafte Praxis definiert, die die institutionalisierte Herrschaft immer wieder unter »die Kontrolle der gemeinsam ausgeübten Macht« zu bringen bestrebt ist. Damit schließt Ricœur wieder an das teleologische Streben nach »gerechten Institutionen« an, das er ja im »vergessenen« Willen gemeinsam zu leben und zu handeln grundgelegt gesehen hatte (vgl. SaA, 311). Angesichts realer politischer Verteilungs- und Anteilhabekonflikte, die beim Anwenden von Gerechtigkeitsgrundsätzen sichtbar werden, erfordert die phronetische Schlichtung, die in öffentlichen Debatten stattfindet, das Wiederaufgreifen und die Reaktualisierung des Zusammenleben-Wollens, um zu akzeptablen Lösungen zu gelangen – ohne jeweils »endgültige« Lösungen zu erreichen. Diese Konflikte erkennt Ricœur auf drei Ebenen (vgl. SaA, 312–317): auf der Ebene der Policy, auf der es um die alltägli-

26 Vgl. SaA, 305 f. mit Bezug auf M. Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt/M., New York 1992.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chen politischen Auseinandersetzungen über Entscheidungsfragen geht; auf der Ebene der Ziele der »guten« Regierung, womit Ricœur grundsätzliche politische Ortsbestimmungen eines Gemeinwesens zwischen grundlegenden Orientierungen wie Freiheit, Sicherheit, Solidarität, Gleichheit, Wohlstand etc. meint; schließlich auf der Ebene der Legitimation der demokratischen Staatsform selbst, die, da sie auf der »vergessenen« Grundlage des Zusammenleben-Wollens beruht, keine »evidenten Gründe« für sich anführen zu können scheint.[27] Auf allen diesen drei Ebenen geht es um die Entscheidungsfindung in institutionellen Settings und mit Bezug auf institutionelle Arrangements. Die Form der Konfliktlösung (oder Schlichtung) ist dabei selbst institutionalisiert, denn sie findet in öffentlichen Debatten statt, die hochgradig medial und institutionell vermittelt sind. Ricœur bezieht sich in diesem Zusammenhang sowohl auf Rawls' Überlappungskonsens, mit dem dieser auf die besondere Situation liberaler und pluraler Gesellschaften eingeht, als auch auf die Habermas'sche Diskursethik, um mit beiden deutlich zu machen, dass die konkrete Entscheidungsfindung in Gerechtigkeitsfragen ein Verfahren erfordert, in das sowohl allgemeine Regeln als auch partikulare Überzeugungen und Vorstellungen des Guten eingehen. Die Lösungen, die hier gefunden werden, sind stets vorläufig und bleiben konflikthaft, aber können getragen werden vom Wunsch des Zusammenleben-Wollens, der sich in ihnen jeweils reaktualisiert.

Wie fügt sich nun in diesen Rahmen ein, was Ricœur in *Le Juste* zur Pluralität der Ordnungen des Gerechten ausführt (vgl. LJ,

27 Ricœurs sehr knappe Ausführungen kann man vielleicht so erläutern: Anders als totalitäre Staatsformen, die sich etwa als »Dienst an der Sendung einer Nation« verstehen, kann sich die Demokratie als freier Zusammenschluss von Menschen nur auf dieses Zusammenleben-Wollen berufen – für das es keinen weiteren Grund zu geben scheint. Müssen dann nicht auch die Gründe offenbleiben, warum sie sich in der demokratischen und nicht ebenso gut in einer anderen Staatsform zusammenschließen? Ricœur zieht hier tatsächlich Rawls' Idee des »Überlappungskonsenses« heran und führt ihn phronetisch-öffentlich-deliberativ weiter: »Es gibt keine bessere Antwort auf die Legitimationskrise […] als sich im öffentlichen Erscheinungsraum an jene Traditionen wieder zu erinnern und sie miteinander zu verflechten, die der Toleranz und dem Pluralismus einen Platz einräumen […], und zwar nicht als Zugeständnis unter äußerem Druck, sondern aus innerer Überzeugung, selbst wenn diese erst spät zustande kam« (SaA, 316).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

121–142)? Ricœur setzt sich hier zum einen mit Walzer in Form einer Lektüre der *Sphären der Gerechtigkeit* auseinander.[28] Zum anderen knüpft er an die politisch-phronetischen Überlegungen an, die gerade skizziert wurden. Was Walzer als Gerechtigkeitssphären entfaltet, ist auf Ricœurs erster Ebene anzusiedeln, den Konflikten über Güterverteilungen im politischen Alltagsgeschäft, doch Walzers Problematik der komplexen Gleichheit zieht sich, so wird Ricœur deutlich machen, durch alle drei Ebenen hindurch. Walzers Stärke, so lässt sich Ricœurs Lektüre vielleicht zusammenfassen, ist gleichzeitig seine Schwäche. Die »komplexe Gleichheit«, die Walzer gegen Rawls zu plausibilisieren beabsichtigt, hat ihren Sachgrund in der Heterogenität der Güter, die bei Rawls in einem einheitlichen Verteilungsmechanismus verloren geht, und ihr ethisches Anliegen besteht darin, eine freiheitliche Gesellschaft ohne Herrschaft (*domination*) zu fördern.[29] Walzers Vorstellung der Gesellschaft schließt also an die von Rawls an, insofern er sie ebenfalls als Distributionssystem in den Blick nimmt. Der grundlegende Unterschied besteht darin, dass Walzer kein einheitliches Distributionssystem erkennt, in dem jegliche Güterverteilung unter einem gemeinsamen, übergreifenden Set an Gerechtigkeitsregeln legitimiert wird, sondern eine Vielzahl an Distributionssystemen, die jeweils ihren eigenen, güterspezifischen Verteilungsgrundsätzen folgen. Ricœur fasst dies in drei für Walzer grundlegenden Festlegungen zusammen: Erstens, die Vielfalt der Güter ist irreduzibel. Zweitens, jedes Gut beruht auf seinem jeweiligen, sozial geteilten Symbolsystem. Drittens, jedes Gut entwickelt mittels des Verständnisses, das soziale Gruppen von ihm haben, seine eigene Logik, die auch den Geltungsumfang und dessen Grenzen umfassen (vgl. LJ, 124). Die Idee der Gerechtigkeit, die Walzer entfaltet, besteht in der richtigen Trennung der Gütersphären und ihrer Verteilungsregeln, so dass sich nicht die eine Sphäre eine andere unterordnet – das wäre illegitime, ungerechte Macht- bzw. Dominanzausübung. Walzers Anliegen ist damit vorwiegend kritisch, nämlich gegenüber Gleichheits- und Einheitskonzepten. Ricœurs Kritik hebt im Wesentlichen darauf ab, dass Walzer bei der Differenzierung in

28 Es handelt sich sogar um eine parallele Lektüre von Walzers *Sphären der Gerechtigkeit* und eines weiteren, laut Ricœur ähnlich ausgerichteten Werkes: L. Boltanski, L. Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris 1991.

29 Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit*, 19.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sphären stehen bleibt, es ihm aber an einer integrierenden ethischen Idee fehlt (vgl. ebd.).

Worin bestehen die für Ricœur zentralen Kritikpunkte? Es sind im Wesentlichen zwei; der eine kritisiert das unterbestimmte Konzept des Gutes, der andere das in Ricœurs Augen unzureichende Verständnis der Gerechtigkeitsproblematik, die mit den Gütersphären verbunden ist. Was die Güter betrifft, ist Walzers Vorgehen induktiv und historisch-kulturell komparativ: Er zählt eine lange, aber offene Liste an Gütern unterschiedlichster Art auf, von denen man mit Recht sagen kann, dass sie gesellschaftlich »verteilt« werden, und stellt dar, dass mit ihnen jeweils recht unterschiedliche Verteilungsordnungen sowie Vorstellungen über legitime und illegitime Verteilung verbunden sind (vgl. LJ, 124–126). Ricœur kritisiert jedoch, dass die Charakterisierung dessen, was die Güter jeweils als »Gut« ausmacht, im Deskriptiven verbleibt und nicht zum Kern dessen vordringt, was ein Gut jeweils schätzenswert macht. So untersucht Walzer z. B. Waren bzw. Marktgüter, indem er nachvollzieht, welche Dinge als marktfähig und handelbar angesehen werden und welche nicht. Was ein Marktgut auszeichnet, bleibe dann aber rein negativ bestimmt (LJ, 132), die interne »Logik« dieser Gütersphäre solle sich nach Art einer »intuition éclairée« ergeben (LJ, 131). Für Ricœur ist das unbefriedigend, so kann man erschließen, weil die Rückbindung der Güter an diejenigen, die sie schätzen und die sie für ihren Lebensplan erstreben, damit völlig unerhellt bleibt und somit ihre teleologische Dimension unterbestimmt ist. Dies gilt sogar für Walzers Gerechtigkeitsanliegen, nämlich die Freiheit der Gesellschaft dadurch zu sichern, dass die Gütersphären und ihre Logiken in ihrer Autonomie aufrechterhalten und geschützt bleiben. Wie diese Nicht-Dominanz der einen Güterlogik über die anderen mit einer Idee gerechter Institutionen zusammengebracht wird, lässt Walzer weitgehend offen.

Der zweite Kritikpunkt ist der für Ricœur wichtigere, denn mit ihm wird die grundlegende Ebene des Politischen erreicht. Walzer, so seine Beobachtung, ist derart um die Heterogenität der Güter besorgt, dass ihm wesentliche Unterschiede zwischen den Gütern entgehen. Ricœur meint damit vor allem politische Macht – handelt es sich dabei wirklich um ein Gut wie jedes andere? Sicherlich ist Macht ein Gut, das in hohem Maße begehrt ist und angestrebt wird und bei dem es besonders schwer ist, es in den Grenzen

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

seiner Sphäre zu halten – es ist sowohl vor der Invasion aus den Sphären des Geldes, des Expertenwissens, der Religion zu schützen als auch seinerseits von den Übergriffen in andere Gütersphären abzuhalten.[30] Doch wie denkt Walzer sich diese Einhegung in den je eigenen Grenzen der Macht? Walzer, so schreibt Ricœur enttäuscht, steuert nur Aufzählungen bei, was politische Macht nicht darf, und macht damit eindringlich die Aufgabe der Sphärenabgrenzung deutlich. Damit verkennt er jedoch Ricœur zufolge das spezielle Charakteristikum politischer Macht, nämlich, dass sie die entscheidende Instanz ist, um über die Verteilungsgerechtigkeit zu wachen, also die Abgrenzung der Sphären voneinander zu überwachen und zu sichern. Politische Macht ist damit aber gerade kein Gut wie jedes andere, da nur ihr das spezifische Problem der Selbstbegrenzung eigen ist. Ricœur nennt dies das »Paradox des Politischen«: Das Politische stellt einerseits eine eigene Gerechtigkeitssphäre dar, und andererseits umfasst es alle anderen (LJ, 127).

Walzer kann in Ricœurs Augen das Paradox des Politischen nicht angemessen wahrnehmen, weil er jegliche Systematisierung verweigert. So entgehe ihm bei den politischen Gütern, zu denen Ricœur die Nationalität und die politische Macht zählt, die tieferliegende Herausforderung: Sowohl die Zuteilung der Nationalität, mit der über die Teilhabe an der Gemeinschaft bestimmt wird, als auch die politische Macht, die die Grenzziehung zwischen allen Sphären regulieren muss, zeichne die Problematik der Selbstkonstitution (»auto-constitution«) aus. Damit entziehe sie sich der einfachen Subsumtion unter das Distributionsparadigma (vgl. LJ, 136). Was hier bei der Anwendung der Gerechtigkeitsregel auftaucht – was Walzer als Sicherung der »komplexen Gleichheit« versteht –, lässt sich nicht angemessen verstehen, wenn man es nicht mit der teleologischen Strebensausrichtung des Gerechtigkeitssinns in Verbindung setzt. In Hinsicht auf das Streben nach einem guten Leben in gerechten Institutionen war ja verständlich geworden, dass die Institutionen des Gemeinwesens sowohl Anteile an der Kooperation verteilen als auch Teilhabe am Kooperationssystem zuteilen. Der ethische Wunsch nach einem guten Leben mit Anderen unter den Bedingungen gerechter Institutionen situiert das strebende Selbst ursprünglich in die Konstitution des Gemeinwesens, insofern sein Wunsch des

30 Vgl. LJ, 126, mit Bezug zu Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit*, 412–439.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zusammenleben-Wollens mit Anderen dem Gemeinwesen in seiner politisch-institutionellen Gestalt zugrundeliegt. Walzers Sorge um Freiheit und Gleichheit auf der Ebene der konkreten Sphärenabgrenzung könnte folglich als praktisch-weisheitlich charakterisiert werden, und es wäre zu fragen, welche der von ihm aufgezählten Verteilungsmuster sowohl einer kritisch-deontologischen Sichtung standhalten als auch sich mit geteilten und teilbaren Lebensplänen einer konkreten Gesellschaft diskutieren lassen. Das Paradox des Politischen, das Ricœur anhand von Walzer hervorhebt, verweist auf die öffentliche Deliberation, an der die Bürgerinnen und Bürger in der Doppelrolle als Strebende nach einem guten Leben und als Verantwortliche für die gesellschaftliche und politische Institutionengestalt teilnehmen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Martin W. Schnell

Praktische Weisheit als integrierender Logos der Sozialphilosophie

1. Einleitung (2021) | 2. Aufforderung zum guten und gerechten Leben (2022) | 3. Die moralische Prüfung der ethischen Ausrichtung (2025) | 4. Die Überzeugung der praktischen Weisheit (2028) | 5. Praktische Weisheit als integrierender Logos der Sozialphilosophie (2031) | 6. Auf Hegel verzichten (2033)

1. Einleitung

In Paul Ricœurs Buch *Das Selbst als ein Anderer* geht es um ein Projekt. Ricœur will vorführen, welche Antwort bzw. Antworten es auf die Frage, wer und was ich bin, als plausibel anzusehen ist bzw. sind. In die komplexen, diesbezüglichen Ausführungen ist eine sog. Kleine Ethik eingelassen, deren These besagt, dass wir unter Berücksichtigung des Streits Für und Wider das *Cogito* nun das Selbst als die Instanz anzusehen haben, mit der wir uns je als ein Dasein bezeichnen können. Die Entfaltung dieser These führt zu der Aufweisung, dass das Selbst ein Anderer ist. Damit ist nicht in erster Linie gemeint, dass sich das Selbst im Vergleich zu weiteren Personen als Anderer erweist, sondern, dass die Andersheit ihrerseits »die Selbstheit […] konstituieren müßte«.[1] Mit dieser Annahme schreibt Ricœur seine phänomenologische Hermeneutik, wie er seine Philosophie in den 80er Jahren selbst bezeichnete[2], in eine Ontologie der Andersheit ein (SaA, 389). Diese Andersheit zeigt sich in vielfältigen Dimensionen, fundamental im Modus einer Bezeugungs-Aufforderung, in der sich das Selbst vorfindet. Es ist die Aufforderung, gut zu leben mit und für Andere in gerechten Institutionen (SaA, 423).

Diesen Inhalt der Aufforderung gewinnt Ricœur durch eine Interpretation der Instanz des Gewissens. Mit Heidegger geht er davon

1 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996 [=SaA], 12.

2 Vgl. P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986, 29.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aus, dass das Dasein im Gewissen sich selbst ruft. Für Heidegger ist der Ruf des Gewissens allerdings leer, da lediglich das Faktum des Rufes als Anrede ausreicht, um mich zu meinen und dadurch mich zu mir selbst zu führen. Leer ist der Ruf zudem, weil jeder gebietende Inhalt (auch im Sinne Kants) das Dasein nur zu dem hinlenkt, was *man* tun solle und es damit zum Gefangenen des Man macht. Dem widerspricht Ricœur seinerseits, indem er die Bezeugung mit einer ethischen Aufforderung verbindet (SaA, 421).

Die unausweichliche Aufforderung an die Adresse des Selbst enthält drei Grundelemente, die jeweils dreifach (individuell, interpersonell, gesellschaftlich) ausgerichtet sind. Diesen drei Grundelementen ordnet Ricœur drei Bewegungen der Ethik bzw. der praktischen Philosophie zu. Die Kleine Ethik integriert so die zentralen Aspekte dieser praktischen Philosophien und benachbarter Ansätze (Kommunitarismus, Rawls, Diskursethik etc.); sie ist damit eigentlich nicht klein, sondern von ihrer Integrationskraft sogar sehr umfassend.[3]

Der vorliegende Beitrag soll die Dynamik der Durchführung dieser Aufforderung darstellen. Es geht dabei darum zu zeigen, wie Ricœur klassische Logoi der Sozialphilosophie (Teleologie, Dentologie, Sittlichkeit und Fremdheit) umarbeitet und in das Konzept einer praktischen Weisheit integriert, so dass eine Ethik entsteht, die die Elemente der Integration sachlich aufeinander bezieht und als miteinander vereinbar präsentiert. Die praktische Weisheit ist der Garant für diese Integration. Ricœur selbst spricht an einer Stelle davon, dass die »praktische Weisheit« darauf abzielt, die »*phronesis* im Sinne des Aristoteles über die *Moralität* im Sinne Kants mit der *Sittlichkeit* im Sinne Hegels zu versöhnen« (SaA, 351). Wir ziehen es vor, statt von Versöhnung von *Integration* zu sprechen, um besonders die Differenzen zwischen Ricœur und Hegel betonen zu können.

2. Aufforderung zum guten und gerechten Leben

Das Aufgefordertsein durch das Gewissen bezeugt eine Andersheit und auch eine Passivität, in der sich das Selbst vorfindet. Es handelt

3 Vgl. M. Schnell, *Zugänge zur Gerechtigkeit*, München 2001, 194 ff., 234 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich dabei um die konstitutive »Situation des Hörens, in der das ethische Subjekt sich einer Stimme gegenübergestellt findet, die in der zweiten Person an es gerichtet ist«. In der »zweiten Person angerufen zu sein«, heißt, aufgefordert zu sein im »Optativ des Gut-lebens«, »im Verbot zu töten« und »in der Suche nach der der Situation angemessenen Wahl« (SaA, 423). Indem das Selbst mit eigenen Möglichkeiten auf diese unhintergehbaren Aufforderungen antwortet, zeigt es, wie es sein Leben ausrichtet und normativ überprüft. Ricœur unterscheidet zwischen Ethik und Moral. Moral betrifft in kantischer Hinsicht die Ausrichtung der Lebensführung an Normen. Ihr voraus geht die Ethik, deren Ziel die Lebensführung und damit das gute Leben ist.

»Ich bin dazu aufgerufen, gut zu leben, mit dem Anderen und für ihn, in gerechten Institutionen: dies ist die erste Aufforderung« (SaA, 421), die den ethischen Bereich eröffnet. Der damit an Aristoteles ausgerichtete Anfang sieht vor, dass das gute Leben in der Realisierung von Praktiken besteht (als Arzt gut zu operieren), die in einen Lebensplan eingebettet sind (die Wahl, überhaupt Arzt und nicht Bäcker werden zu wollen). Das gute Leben ist realisiert, wenn Praktiken und Lebensentwürfe sich in das einfügen, »was das Beste für die Gesamtheit unseres Lebens« (SaA, 218) ist, welches wir jeweils durch Selbstinterpretationen ermitteln und prüfen, revidieren und als sich selbst schätzende Wesen leben.

An dieser Stelle wird bereits deutlich, dass es Ricœur neben Ausführungen zur Sache auch um eine Öffnung klassischer Logoi der Sozialphilosophie geht, weshalb von einem »ausdifferenzierten Vernunftbegriff« mit einer »ungewöhnlichen Weite der Perspektive«[4] gesprochen werden kann. Das gute Leben wird von Aristoteles im Rahmen einer Teleologie gedacht. »Wir überlegen uns […] nicht die Ziele, sondern das, was zu den Zielen führt.«[5] Mit dieser Bestimmung sagt Aristoteles, dass das Ziel in der Natur der Handlung vorgegeben ist und daher nur die Mittel als Gegenstand der Überlegung frei festgelegt werden müssen. Ein Arzt überlegt nicht, ob er heilen soll, sondern auf welchem Wege er dieses Ziel realisieren kann. Ricœur gibt zu bedenken, dass das Arztsein einer Person kein Ziel sei, das für die Person von Natur aus feststehe, sondern

4 J. Mattern, *Paul Ricœur zur Einführung*, Hamburg 1996, 10.

5 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, München 1986, III. Buch, 1112 b 12.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

seinerseits im Sinne eines »existentiellen Entwurfes« (SaA, 218) erst gewählt werden müsse. Insofern ist das gute Leben nicht als Mittel/Zweck-Logik denkbar, sondern nur im Sinne einer offenen und auch schöpferischen *phrónesis,* die auch die »Wahl der Ziele« (SaA, 212) umfasst.[6] Ricœur macht Aristoteles für die Moderne fruchtbar, indem er, um mit Alasdair MacIntyre zu sprechen, auf die »metaphysische Biologie«[7] der griechischen Klassik verzichtet.

Da die ethische Selbstschätzung nicht ohne Andere möglich ist (der Arzt ist nur ein guter Arzt im Hinblick auf seine Patienten), bedarf es einer Explikation der Relationen, die das Selbst zu Anderen als es selbst unterhält. Ricœur ruft zunächst die drei Formen der Freundschaft nach Aristoteles auf. Die Freundschaft mit Anderen wird durch die Fürsorge um und für Andere ergänzt. Diese Ergänzung zeigt, dass die Beziehungen zwischen Selbst und Anderem fragil sind und im Sinne einer Logik von Geben und Empfangen verschiedene Gestalten annehmen können. Die Initiative des Anderen hat Vorrang, wenn der Andere mich zur Verantwortung ruft, wie es im Rekurs auf Levinas heißt. Wenn hingegen der Freund schwach ist und ihm das Selbst aus Sympathie zu Hilfe kommt, hat das Selbst die Initiative auf seiner Seite, wie Ricœur im Ausgang von Scheler festhält. Insgesamt ist die Freundschaft eine »Mitte« (SaA, 234), die mit dem Ruf zur Verantwortung und der sympathischen Zuwendung zwei Asymmetrien zulassen kann.

Den Logos des Sozialen betrachtet Ricœur an dieser Stelle im Zeichen des »Austausches von Geben und Empfangen« (SaA, 229). Seit Marcel Mauss' Studie über die Gabe wird darüber diskutiert, ob das Geben dem Kreislauf des Tausches angehört oder ihm völlig extern ist. Ricœur vertritt in der Sache immer schon eine vermittelnde Position.[8] Jede Gabe ist insofern mit einer Erwartung auf Antwort verbunden, aber nicht mit einer Gewinnabsicht. Daraus folgt, dass im Leben mit und für Andere(n) die asymmetrischen Ausgestaltungen zu durchlaufen und auszugleichen sind (der Vorrang des Anderen

6 Vgl. F. Prammer, *Von der naiven zur kritischen phronèsis*, in: A. Breitling, S. Orth, B. Schaaff (Hg.), *Das herausgeforderte Selbst. Perspektiven auf Paul Ricœurs Ethik,* Würzburg 1999, 13–26, hier: 19.

7 A. MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, Frankfurt/M., New York 1987, 218.

8 Vgl. P. Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen 1998, 148 ff.; *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein* [2004], Frankfurt/M. 2006, 282 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

durch die Gegenbewegung der Anerkennung und das Leiden des Anderen durch fürsorgliche Zuwendung). Die Rollen, die Selbst und der Andere innehaben sind umkehrbar, die Personen unvertretbar, die Schätzung ist gleichwertig.

Praktiken, wie die eines Arzt, verweisen auf eine Gesellschaft und damit auf ihre Institutionen (Gesundheitswesen, Krankenhaus). Institutionen verleihen dem Zusammenleben Dauer und Stabilität. Durch diese Sichtweise wird ein Zusammenhang von »individuellen, interpersonalen und gesellschaftlichen Komponenten« (SaA, 244) der ethischen Ausrichtung betont.

Die Einbeziehung einer gesellschaftlich-politischen Ebene in die Ethik ist gerechtfertigt, da jede Ich/Du-Beziehung der Freundschaft und der Fürsorge im Kontext einer Pluralität von Dritten, die »niemals ein Angesicht sein« (SaA, 238) und damit immer anonym bleiben werden, stattfindet. Diese gesellschaftliche Dimension der ethischen Ausrichtung hat mit der Gerechtigkeit einen eigenen Begriff.

Die Frage nach Gerechtigkeit erscheint zunächst als »Ungerechtigkeitssinn« (SaA, 241), also als vorjuristische Anklage bezüglich dessen, was an Gütern, Vorteilen oder Pflichten fehlt oder zu viel ist. Positive Gerechtigkeit geht über die Fürsorge hinaus, da sie sich potentiell auf die gesamte Menschheit bezieht.

Der Logos der Gerechtigkeit wird von Ricœur buchstäblich auf »zwei Seiten« verteilt. Das Gerechte gehört in die Sphäre der zwischenmenschlichen Beziehungen des Zusammenlebens und Aushandelns. Es verweist darüber hinaus auf den Bereich des »Legalen« (SaA, 240), innerhalb dessen anhand von Normen und Gesetzen über die Verteilung von Gütern entschieden wird.

3. Die moralische Prüfung der ethischen Ausrichtung

Die ethische Ausrichtung ist nun durchlaufen. Um angesichts der Herausforderungen durch das Böse und die Gewalt (z.B. Patiententötungen, Euthanasie) nicht naiv zu bleiben, bedarf sie der Prüfung durch moralische Normen. Die aristotelische Perspektive des guten Lebens wird jetzt dem Formalismus des kantischen Imperativs unterworfen. Der kategorische Imperativ in seiner ersten Version prüft zwar keine Ziele, aber dafür Maximen, die implizit verfolgt werden,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wenn jemand Ziele anstrebt. Der Arzt will den Patienten heilen und ist dabei an Maximen seiner Berufsethik gebunden. Das Böse, nicht nur im Falle der Schattenseiten der Medizin, ist für Kant nun die Neigung, Maximen auszubilden, die vom Sittengesetz abweichen. Im Kampf gegen das Böse nimmt die Ethik Züge der Moral an. »Weil es das Böse gibt, muß die Ausrichtung auf das gute Leben die Prüfung der moralischen Verpflichtung auf sich nehmen, die man mit folgenden Worten neu beschreiben könnte: Handle ausschließlich nach der Maxime, die bewirkt, dass du zugleich wollen kannst, daß nicht sei, was nicht sein soll, nämlich das Böse« (SaA, 264).

Durch eine erfolgreiche Prüfung wird die Selbstschätzung zur Selbstachtung. Ich verfolge das Ziel des guten Lebens, das nicht nur ethisch, sondern auch moralisch akzeptabel ist.

Es ist seit Hegel üblich, die Teleologie und den deontischen Logos nicht nur als völlige Gegensätze aufzufassen. Um das eine auf das andere im Sinne einer moralischen Prüfung beziehen zu können, folgt Ricœur dieser Neuausrichtung des Logos. Demnach ist eine »gewisse Kontinuität zwischen deontischem Gesichtspunkt und teleologischer Perspektive (ge)wahrt« (SaA, 249).

Die moralische Prüfung muss auch die Beziehung des Selbst zum Anderen umfassen, damit die Gewalt, die jenem angetan wird, von der Drohung bis zum Mord, geächtet werden kann. »Auf sämtliche Gestalten des Bösen antwortet das Nein der Moral« (SaA, 268). Einen Übergang von Fürsorge zur Norm ermöglicht die Goldene Regel. Bei ihr kann die Prüfung aber nicht enden, weil die Goldene Regel formal unvollkommen ist. Erst die zweite Fassung des kategorischen Imperatives stellt die Menschheit und mit ihr die moralische Person als schlechthin achtenswert und damit gegen das Böse zu schützen heraus. Selbstachtung darf nicht auf Kosten einer zerstörten Selbstschätzung eines Opfers erfolgen.

Ricœurs Arbeit am Logos schließt erhebliche Uminterpretationen ein, die nötig werden, weil die ethische Relevanz von Andersheit und Pluralität nicht nur von Aristoteles, sondern auch von Kant nicht oder zu wenig beachtet wird. »Der Begriff der Menschheit […] schwächt und eliminiert nahezu Andersheit« (SaA, 270). Andersheit wird auf einen Fall einer Regel reduziert und damit bleibt auch Pluralität von Personen unberücksichtigt. Ricœur geht es demgegenüber darum, dass »die Pluralität der Personen und deren Andersheit nicht durch die umfassende Idee der Menschheit entwertet« (SaA,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

274) wird. Zu diesem Zweck führt Ricœur den Gedanken einer »dialogischen Struktur« (SaA, 271) in die Menschheit ein. Dieser Schritt ist für die Beachtung von Pluralität und Andersheit wichtig und zugleich nötig, weil nur dadurch die dialogische Struktur des Ethischen überhaupt einer moralischen Prüfung durch den Imperativ unterzogen werden kann. Achtenswert ist damit nicht nur die Idee der Menschheit, sondern auch die Pluralität und Andersheit der Personen.

Schließlich ist auch der ethische Sinn für Gerechtigkeit einer moralischen Prüfung zu unterziehen. Der Prozess der Verteilung von Gütern darf sich nämlich nicht nur am ethischen Gerechtigkeitssinn ausrichten, weil dieser nur sagen kann, was als ungerecht empfunden wird, aber nicht, was quasi positiv als gerecht zu gelten hat. Durch diese Bestimmung von Gerechtigkeit wird die Fürsorge auf das gesichtslose Jedermann in der Gesellschaft ausgeweitet.

Das deontische Verständnis von Gerechtigkeit gewinnt Ricœur von John Rawls her, der als Kritiker des Utilitarismus aufgetreten ist. Mit Rawls betont Ricœur, dass eine ungleiche Verteilung von Gütern gerecht sein kann, wenn diese für die in einer Gesellschaft am wenigsten Begünstigen mehr Vorteile als eine andere Art der Verteilung bietet. »Wer ein Opfer sein könnte, darf nicht geopfert werden – auch nicht zugunsten des Gemeinwohls« (SaA, 284). Die Maximierung des Minimums ist der Maximierung des Maximums bei der Güterverteilung vorzuziehen. Es ist besser, wenn die Güter, die die ärmste Person besitzt, maximiert werden, als wenn die Güter der reichsten Person maximiert werden.

Ricœurs Arbeit am Logos der deontischen Gerechtigkeitsprozedur dient dem Nachweis, dass die »deontische Theorie der Gerechtigkeit […] in einem gewissen Sinn auf den ethischen Gerechtigkeitssinn zurückgreifen muss« (SaA, 285). Ganz im Sinne Hegels wird damit darauf hingewiesen, dass jede Moral ein »praktisches Vorverständnis« (SaA, 288) über das, was das gute Leben ausmachen oder was der Unterschied zwischen Person und Sache sein könnte, voraussetzt. Moral und Ethik sind zu unterscheiden, aber auch aufeinander zu beziehen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4. Die Überzeugung der praktischen Weisheit

Bei der moralischen Prüfung der ethischen Ausrichtung kann die Gesamtbewegung der Realisierung des Selbst mit und für Andere innerhalb gerechter Institutionen nicht stehen bleiben. Es bedarf schließlich des Schritts vom Richterstuhl zurück ins Leben, um – unter Beachtung des Richterspruches – weiter, neu und möglicherweise anders den Wunsch, gut zu leben, mit Anderen und für sie, innerhalb gerechter Institutionen zu verfolgen. Diese Bestimmung, die sich auch in hermeneutisch ausgerichteten Ethiken entdecken lässt, wie jener, die sich in den Versuchen Hans-Georg Gadamers findet, reicht Ricœur zur Begründung des »Rückbezugs der Moral auf die Ethik« (SaA, 291) allein aber nicht aus. Zusätzlich und vor allem sind es »Konfliktsituationen« (ebd.), die von der Moral selbst erzeugt werden, die diesen Bezug unumgänglich werden lassen. Die Moral ist unverzichtbar. Sie bringt jedoch von sich aus Probleme auf, die ohne sie nicht bestehen würden. Ricœur denkt hier an eine tragische Konfliktsituation, wie jene der Antigone. Hervorzuheben ist, dass Ricœur damit gegen den Kantianismus, wie etwa jenen der Diskursethik oder den von Rawls, die Meinung vertritt, dass der deontische Ansatz in Fragen der Sozialphilosophie nicht das letzte Wort haben sollte, sondern nur als Durchgangsstation anzusehen sei, wenn auch als eine unverzichtbare.

Der nun zu erfolgende Rückbezug auf die Ethik ist nicht naiv, da schließlich die moralische Prüfung durchlaufen und deren Ergebnis nicht vergessen worden ist. Die jetzt, nach der Durchführung des aristotelischen und des kantischen Ansatzes zu beziehende dritte Position, ist die der »praktischen Weisheit« (SaA, 292). Sie wird von Ricœur im Licht einer Auseinandersetzung mit Hegel bezogen. Das leitende Motto dieser Auseinandersetzung lautet, wie schon Jahrzehnte zuvor, »auf Hegel zu verzichten« (SaA, 308). Der Gang dieser letzten Aufweisung erfolgt quasi rückwärts bei den Institutionen, geht dann zur Fürsorge über und endet beim Anfang, also bei der Frage nach dem Selbst und den Verstrickungen der Autonomie in Konflikte.

Die Prinzipien der Gerechtigkeit prüfen, ob der ethische Sinn für Ungerechtigkeit etwas zur Frage dessen, was definitiv gerecht bzw. ungerecht ist, beiträgt. Zugleich erzeugt diese Prüfung neue Konflikte, die die Moral mit den ihr eigenen Mitteln nicht lösen kann.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Qualifizierung der gemäß der Gerechtigkeit zu verteilenden Güter als gut eröffnet ein »Konfliktfeld« (SaA, 305) der Interpretationen, welche wiederum historisch und kulturell variabel sind. Es handelt sich hier um einen Konflikt zwischen der universellen Moral der Gerechtigkeit und kontextuellen Beschränkungen. Die öffentliche Debatte über die Prioritäten von Gerechtigkeitsansprüchen muss ohne definitiven Konsens auskommen. Die Realisierung von Grundwerten einer Gesellschaft erweist sich als selektiv, da »man nicht allen Werten gleichzeitig dienen kann« (SaA, 314). Die Legitimation der Demokratie als Begründung, warum man zusammenleben will, basiert auf einer Verschmelzung von Universalitätsansprüchen mit geschichtlicher Kontingenz.

Die von der Moral der Gerechtigkeit erzeugten Konflikte werden von einer ethischen Billigkeit nicht gelöst, aber doch korrigiert, d.h. beantwortet. Die praktische Weisheit erscheint hier in Gestalt einer »öffentlichen *phronèsis*«. Ihr Plus, das über die Ethik und die Moral hinausgeht und eine Umarbeitung des Logos beinhaltet, ist ein »Gerechtigkeitssinn«, der »die aus der Anwendung der Gerechtigkeits*regel* sich ergebenden Bewährungsproben und Konflikte durchlaufen hat« (SaA, 317).

Die zweite Version des Kategorischen Imperatives prüft, ob Freundschaft und Fürsorge offene oder unerkannte Gewalt gegen den Anderen beinhaltet. Zugleich erzeugt diese Prüfung neue Konflikte, die die Moral mit den ihr eigenen Mitteln nicht lösen kann.

Ein Konflikt entsteht, wenn sich die Achtung in »Achtung des Gesetzes und Achtung der Personen aufspaltet« (SaA, 318). Kant zufolge ist es verboten, falsche Versprechen abzugeben, weil man damit der Idee der Menschheit schadet. Ricœur gibt zu bedenken, dass ein Versprechen auch die Treue den Anderen gegenüber und nicht nur einer Regel gegenüber beinhalte.

Eine »kritische Fürsorge« (SaA, 331) könne deshalb eine »Ausnahme zugunsten des Anderen« (SaA, 325) zulassen, ohne in Willkür abzugleiten. Ihr Plus, das über die Ethik und die Moral hinausgeht und eine Umarbeitung des Logos beinhaltet, ist darin zu sehen, dass die »Andersheit der Person« (SaA, 319) auch als achtungs- und schutzwürdig angesehen wird. Die Andersheit der Person ist eine Ausnahme von der Besonderheit, die zu achten das allgemeine Gesetz befiehlt. Sie macht sich besonders im Falle der Vulnerabilität von Embryonen oder einem Leben mit Behinderungen geltend.[9]

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die erste Version des Kategorischen Imperativs prüft, ob die im Streben nach dem guten Leben verfolgten Maximen universalisierbar sind, so dass die Selbstschätzung auch das Prädikat der Selbstachtung verdient und das Selbst sich als autonom erweist.

Zugleich erzeugt diese Prüfung neue Konflikte, die im Kern darin bestehen, dass die Universalität der Moral und die Kontextualität der Durchführung in Konfrontation zueinander geraten, ohne durch das moralische Situationsurteil der »praktischen Weisheit« vermittelt zu werden. Um die praktische Weisheit in diesem Sinne positiv zur Geltung und Durchführung kommen zu lassen, bedarf es einer Umarbeitung des Logos, die durch eine dreifache »Revision des kantischen Formalismus« (SaA, 332) ermöglicht wird.

Angesichts von Andersheit des Gefühls der Achtung vor dem Gesetz und angesichts des Hangs zum Bösen muss erstens die Autonomie einer Rezeptivität Tribut zollen, was auf eine gewisse Versöhnung von Autonomie und Heteronomie hinausläuft. Es ist hier zu erwähnen, dass sich bereits wortwörtlich bei Levinas ein solcher Gedanke findet.[10] Die zweite Revision betrifft den Universalisierungsgrundsatz. Gegen die Diskursethik richtet Ricœur den Einwand, dass die Begrenzung der moralischen Prüfung auf Widerspruchslosigkeit ein armes Konzept sei, weil es die Konflikte, die aus Universalität und der Geschichtlichkeit moralischer Pflichten resultieren, verdeckt. Die dritte, wiederum gegen die Diskursethik gerichtete Veränderung besagt, dass auf eine Letztbegründung der Moral zu verzichten sei (SaA, 342), damit nicht nur die Rechtfertigung von Normen, sondern auch deren »Durchführung« (SaA, 339) berücksichtigt werden kann.

Die praktische Weisheit vermittelt bzw. integriert die Universalität und Kontextualität durch eine »feine Dialektik von Argumentation und Überzeugung« (SaA, 347). Von einer wahrhaften Vermittlung kann hier gesprochen werden, da Ricœur ausdrücklich betont, dass die »Argumentation« eine »kritische Instanz innerhalb der Überzeugungen« (SaA, 348) sei und nicht jenseits ihrer angesiedelt ist. Damit gewinnen politische Diskussionen eine Mehrdimensionalität, wenn sie sich mit Werten wie etwa den Menschenrechten befassen.

9 Vgl. M. Schnell, *Ethik im Zeichen vulnerabler Personen. Leiblichkeit – Endlichkeit – Nichtexklusivität,* Weilerswist 2017, 93 ff.

10 Vgl. E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br., München 1992, 325.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Menschenrechte gelten allgemein (Dimension der Universalität), sie sind in den abendländischen Demokratien erfunden worden (Dimension der Kontextualität). Die praktische Weisheit kommt zu Geltung und Wirkung, wenn sie den Universalitätsanspruch aufrechterhält und zugleich zur Diskussion stellt. »Nichts kann sich aus dieser Diskussion ergeben, wenn nicht jeder Diskussionspartner zugesteht, dass andere, potentielle Universalien in den für exotische gehaltenen Kulturen verborgen sind« (SaA, 350).

5. Praktische Weisheit als integrierender Logos der Sozialphilosophie

Die Durchführung der Aufforderung, in deren Anspruch sich das Selbst vorfindet, folgt drei Maßgaben: die Ethik hat Vorrang gegenüber der Moral, die ethische Ausrichtung muss sich der moralischen Normenprüfung unterziehen, ein Rekurs auf die ethische Ausrichtung ist wiederum legitim, wenn die normative Prüfung in »praktische Sackgassen« (SaA, 208) führt. Diese Sackgassen treten auf, wenn moralisch gerechtfertigte Aspekte der ethischen Ausrichtung verwirklicht werden sollen.

Abbildung 1: Umgang mit dem Logos in der *Kleinen Ethik*

Aufforderung	Individuum	Interpersonalität	Gesellschaft
Praktische Weisheit (im Ausgang von Hegel)	Kritische Phronèsis antwortet auf Konflikt zwischen Universalität und Kontexten.	Kritische Fürsorge um die Singularität des Anderen.	Kritischer Gerechtigkeitssinn der öffentlichen phronèsis.
	Umgang mit dem Logos: Dialektik von Argumentation und Überzeugung	Umgang mit dem Logos: Andersheit der Person wird als ethisch relevant angesehen.	Umgang mit den Logos: Moral wird von der Ethik belehrt

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aufforderung	Individuum	Interpersonalität	Gesellschaft
Moralische Prüfung (im Ausgang von Kant)	Selbstachtung, Autonomie vs. Böses, Gewalt.	Achtung der eigenen Person und der des Anderen	Gerechte Verteilung von Gütern, die eine verteilungsbedingte Opferung von Personen verbietet.
	Umgang mit dem Logos: Kontinuität zwischen deontischem Gesichtspunkt und teleologischer Perspektive.	Umgang mit dem Logos: dialogische Struktur der Menschheit.	Umgang mit dem Logos: Begrenzung der Selbstbegründung der Moral.
Ethische Ausrichtung (im Ausgang von Aristoteles)	Praktiken, Lebensplan, gutes Leben	Freundschaft, Fürsorge, Verantwortung, Sympathie	Gerechtigkeit als Anteil an gesellschaftlicher Kooperation und als Aufteilung von Gütern und Anteilen.
	Umgang mit dem Logos: Öffnung der Teleologie.	Umgang mit dem Logos: Vermittlung von Geben und Empfangen.	Umgang mit dem Logos: Gerechtigkeit zwischen Gutem und Legalem.

Die ausgebildete praktische Weisheit ergibt sich erst nach dem Durchgang durch Ethik und Moral. Sie ist die reife und doch auch immer provisorisch bleibende Rationalität, von der aus verantwortliches Sprechen und Urteilen erfolgt. Sie ist damit aber nicht nur Endziel einer Integrationsbewegung, sondern auch ein Anfang. Paul Ricœur selbst bejaht die Frage, ob man die Kleine Ethik und auch das Projekt einer Hermeneutik des Selbst, innerhalb derer die Bildung des Selbst durchlaufen und reflektiert wird, nicht auch vom Ende her lesen und verstehen könne.[11] Im Ausgang von der praktischen Weisheit würden dann in einer regressiven Bewegung Ethik (Teleologie), Moral (Deontologie) und die praktische Weisheit (Sittlichkeit) als Konstitutionselemente des Selbst, das sich als eine Ande-

11 Vgl. M. Schnell, *Narrative Identität und Menschenwürde*, in: Breitling et al. (Hg.), *Das herausgeforderte Selbst,* 117–130, hier: 126; Ricœur, *Über das Selbst als ein Anderer. Fragen und Antworten*, ebd., 203–208, hier: 203 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rer vorfindet und zu verstehen hat, gelten können. Die praktische Weisheit (*sagesse pratique*) ist der Logos, der keine Synthese, aber eine anzustrebende Integration der umgearbeiteten der klassischen Logoi der Sozialphilosophie ermöglicht.

Integration bedeutet, dass die praktische Weisheit die ethische Ausrichtung hinsichtlich des Selbst, des Anderen, der Institutionen und die Moral hinsichtlich der eigenen Person, der Person des Anderen und der Gerechtigkeitsprinzipien in sich aufnimmt. Diese Integration ist nur möglich, weil die Teleologie und die Deontologie umgearbeitet werden (siehe Abb. 1). Die praktische Weisheit stellt eine dritte Stufe des Logos dar, die sich damit auf die Ebene von Hegels Konzept der Sittlichkeit begibt, aber mit dem Anspruch, dieses Konzept ebenfalls umzuarbeiten, indem auf die Philosophie des Geistes verzichtet wird, so dass andere Sachaussagen über Gesellschaft und Staat, als Hegel sie tätigte, möglich werden. Seit seiner Lektüre von Freud und den Meistern des Zweifels wandte sich Ricœur gegen eine Hybris der Hegelschen Philosophie des Geistes und der Geschichte.[12]

6. Auf Hegel verzichten

Das Konzept der praktischen Weisheit wird in Auseinandersetzung mit und in Abgrenzung von Hegel realisiert.[13] Der Anspruch von Hegels Philosophie des Geistes ist die Wiedergewinnung der versöhnenden Kraft der griechischen Polis unter den Bedingungen der moralischen Autonomie der Moderne.[14] Beide Momente, das Individuelle und das Ganze, kommen in der Sittlichkeit zusammen. »Die Vereinigung des subjektiven mit dem vernünftigen Willen: es ist das sittlich Ganze – der *Staat*, welcher die Wirklichkeit ist, worin das Individuum seine Freiheit hat und genießt, aber indem es Wissen, Glauben und Wollen des Allgemeinen ist.«[15]

12 Vgl. G. Marmasse, R. Picardi, *Ricœur et la pensée Allemande. De Kant á Dilthey*, Paris 2019, 124 ff., 132 ff., 160 f.

13 Vgl. O. Abel, J. Porée, *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, Paris 2009, 49 f.

14 Vgl. C. Taylor, *Hegel*, Frankfurt/M. 1983, 477.

15 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke 12* (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel) Frankfurt/M. 1986, 55.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Praktische Weisheit tritt bei Ricœur an die Stelle der Sittlichkeit. Diese Bewegung ist erforderlich, weil der mit der Sittlichkeit bei Hegel verbundene Begriff des Geistes problematisch geworden ist. Er begünstigte im 20. Jahrhundert nämlich einen Umschlag in die »tödliche Sittlichkeit« (SaA, 310) des Totalitarismus und berechtigt daher zum »Mistrauen gegenüber der Sittlichkeit« (SaA, 302). Dieser Geist ist somit für die bei Ricœur »auf die Selbstheit konzentrierte Untersuchung überflüssig« (SaA 291). Ricœur setzt an die Stelle der Sittlichkeit mit der praktischen Weisheit eine Version von Phronèsis, die im Unterschied zu jener Aristoteles' eine kritische ist. Anders als die Sittlichkeit ist sie dabei des »Anspruchs beraubt, den Sieg des Geistes über die von ihm selbst hervorgebrachten Widersprüche« (SaA, 351) einstreichen zu können. Die Phronesis ist keine naive, sondern eine kritische, »weil sie so viele Vermittlungen und Konflikte durchlaufen hat.« Sie liefert keine Letztbegründungen, ist aber aufgrund jenes Durchlaufens »gegen jede Versuchung der Anomie gewappnet« (SaA, 351).

Die praktische Weisheit antwortet auf die von der Moral erzeugten Probleme nicht allein mit Gründen, sondern durch praktische Interventionen. Die Moral erklärt, was es heißt, eine Person zu achten. Aber was, so fragen wir uns heute im Ausgang von Ricœur, geschieht mit Leben (Mensch, Tier, Natur), das keine Person, kein Ding und dennoch von ethischer Wichtigkeit, weil vulnerabel, ist? Embryonen, Küken, die Erde schlechthin aus der Moral auszuschließen, kommt heute offenbar nicht oder nicht mehr so einfach in Frage, wie es einst möglich gewesen ist. Für diese und andere Probleme, die nicht nur nach einem Schematismus behandelt werden sollen, schlägt Ricœur die praktische Weisheit als eine Rationalität vor, die auf jene Probleme antworten könnte. Die praktische Weisheit ist eine Schöpfung, ja »Erfindung von Verhaltensformen« (SaA, 325), die der einer Situation geschuldeten Achtung entsprechen und die zugleich allgemeine Regeln und Gesetze so wenig wie möglich verletzen, obwohl sie von ihnen abweichen kann. Die praktische Weisheit wird als Handlungsweise auch in der Politik geschätzt. Auf sie beruft sich der französische Staatspräsident Emmanuel Macron, der in jungen Jahren zeitweilig Assistent Ricœurs gewesen ist.[16]

16 Vgl. M. Schnell, *Das Ethische und das Politische. Sozialphilosophie am Leitfaden der Vulnerabilität*, Weilerswist 2020, 195 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ernst Wolff

Ricœur's philosophy of technology and its reception

1. Technology, modernity, cultural plurality (2036) | 1.1 Technology as part of human culture (2037) | 1.2 The ambiguity of technology (2042) | 1.3 Technology, work and the politics of a labor society (2045) | 1.4 Urbanisation (2048) | 2. Ethics with and among changing technological means (2050) | 2.1 Responsibility requires efficacy (2051) | 2.2 New technological conditions, new ethics? (2052) | 3. Capabilities (2055) | 4. Reception in philosophy and ethics of technology (2060)

Although technology is not a major theme in Paul Ricœur's philosophy, there are a number of texts in which he explicitly examines aspects of the relation between human beings and their technical environment. The first aim of this chapter is to provide an overview of the main themes on which Ricœur touches in these texts, as well as a number of less direct contributions to the philosophy of technology. Accordingly, Ricœur's early reflection on technology as part of human culture is examined, underscoring the ambiguity of technology, as Ricœur sees it. This ambiguity is then demonstrated with reference to technology-related issues, notably work and urbanization. Ricœur's understanding of the impact of (new) technology on ethical dilemmas is explored – this time in relation to his later philosophy. Finally, the technical dimension of the human capability to act is presented as a line of enquiry spanning almost his whole work. The second aim of this article is to give an overview of the reception of Ricœur's thought in fields of philosophy related to technology, focusing on the nature of technology, information technology, medical ethics, the environment, the heuristics of technological change, work and city life.

Technology (*Technik* or *technique*) is not a central theme in Paul Ricœur's philosophy; he wrote no monograph in the field of philosophy of technology, and even articles dedicated primarily to

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

technical themes are rare in his oeuvre.[1] However, his thought on technology is not limited to merely occasional references. A first complex of thought on technology in his work is his reflection on the system of human-made artefacts and associated modes of usage, and often specifically as it developed in modernity. References to technology can be found throughout his work, but as an explicit theme, it interested Ricœur mainly in his early post-World War II philosophy (§1). A second theme is the ethical response to challenges and problems generated by technological progress. He paid attention to this theme throughout his work, but he focused more directly on it in his later philosophy (§2). Finally, technology is more or less directly thematized whenever Ricœur explores different dimensions of human capability. This theme can be traced in basically all of his practical philosophy (§3).

These three identifiable core interests in technology were never developed into a neat system. I propose that the best way to advance a broad synopsis of technology in Ricœur is to consider it from the point of view of philosophizing about *techné* in the most general sense. This allows us to access a more or less »well-ordered polysemy« of *techné* in his work, which I will call his philosophy of »technology«, for the sake of simplicity. This encompassing view on Ricœur's philosophy of technology has most often been neglected by the rapidly expanding reception of Ricœur's philosophy in a range of technology-related fields of enquiry. His own thought on technology serves as one point of access, but not the only one, through which aspects of his work are received in these fields. In the last part of this chapter, I give an overview of various dimensions of this varied reception (§4).

1. Technology, modernity, cultural plurality

Ricœur's views on modernity and his ways of approaching (or sidestepping) it are quite complex. During the early post-World War II years, Ricœur developed his initial perspective based upon a loose

1 His name is absent from compendia such as that by C. Hubig, A. Huning, G. Ropohl (Hg.), *Nachdenken über Technik. Die Klassiker der Technikphilosophie und neuere Entwicklungen*, Berlin [3]2013.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

definition of the contemporary era (rather than a neatly defined notion of modernity). This perspective consisted almost exclusively of four themes: modern science and technology, modern forms of work, modern forms of the state and politics, and the plurality of human forms of existence without any means to establish a normative hierarchy between them.[2] It is within this framework that one has to approach Ricœur's first steps into the philosophy of technology.

1.1 Technology as part of human culture

The question of technology appears in *Christianity and the Meaning of History* (1951),[3] as part of a generally constructed reflection on the meaning of history, which Ricœur examines as consisting of three layers: progress, ambiguity and hope. The idea of progress, which Ricœur defines as the »accumulation of acquirements [*l'accumulation d'un acquis*]« (93/81[4]), refers to the level at which one has to consider the history of »tools« (*outils*).[5] Since Ricœur demarcates these as »material or cultural tools, tools of knowledge, and even tools of consciousness and of the spirit« (93/81), it implies that he has the whole range of technology in mind, in as far as it can be analytically *abstracted* from human action and thought.

2 Cf. Wolff, *Lire Ricœur depuis la périphérie. Décolonisation, modernité, herméneutique*, Brussels 2021, chapter 4, §4.1b. In the subsequent discussion I draw from this longer discussion. The importance of secularization (which Ricœur added to this picture only in the 1960s) as a motivation for Ricœur's early philosophy is most often exaggerated in in scholarship (as I have demonstrated in the same text).

3 P. Ricœur, *Le christianisme et le sens de l'histoire*, in: *Histoire et vérité*, Paris 1964 [=HV], 93–112/*Christianity and the Meaning of History*, in: *History and Truth*, *Evanston* 1965, 81–97. See also B. Dauenhauer, *Paul Ricœur: The Promise and Risk of Politics*, Lanham 1998, 30–32.

4 *Note*: where two page numbers are separated by a backslash, the first refers to the French original, the second to the English translation.

5 This understanding of progress can probably be upheld even if one considers the limitations imposed upon it by the destruction of the ecology and climate (a fact which Ricœur does not seem to have in mind at that point). These limitations come into play when the abstraction of technology from politics of values is lifted.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Accumulation allows for progress in tools and in their usage (in other words, labor in the widest sense), but also in knowledge and know-how. Moreover, accumulation allows for a sedimentation of technology which transcends individual human beings' activities and lives. Writing and the printing of texts epitomises this point. But sedimentation has a further temporal dimension: it is irreversible (cf. 95/82). This brings Ricœur to a curious conclusion (apparently derived from Pascal[6]): the consequence of accumulation and irreversible technical progress is that humanity, understood as a single entity, is the ultimate recipient of whatever is thus transmitted.[7] Ricœur claims that this trend applies also to mental techniques (such as calculation and science) and spiritual techniques. This means that all cultural particularities of technological inventions belong to a specific group or culture only in a provisional way; in principle, cumulatively and in the long run, »tools«, or technology, as a whole, belongs to humanity as a whole. Technological progress is thus »human works without man [*des œuvres de l'homme sans l'homme*]« and in this sense, it is »anonymous« (98, 97/85, 84). But this makes sense only if this accumulation is understood as a form of »capital« (97/84[8]) of humanity, to be used, transmitted and appropriated – or not.

It is only when the abstraction is lifted and the *embeddedness* of technology in human interaction is reconsidered that one again witnesses the drama of decisions and crises, of growth and decay (cf. 94/84). Different people and different groups can be distinguished from one another by the ways in which they face history and the ways in which they let ethical demands and solutions weigh on their appropriation and use of technology. Hence, technology can never be separated from valuation (cf. 101/87–88). Vast historical tendencies in this respect allow us to identify civilisations, each with its own history of values and challenges, its own rise and fall – in any case, we are never looking simply at a history of progress,

6 *Le christianisme*, 95/*Christianity,* 83; and P. Ricœur, *Lectures 1: Autour du politique*, Paris 1991, 243 [=L1].

7 Elsewhere, in an exposition on Eric Weil, Ricœur claims: »The human of technology, of calculation, of mechanism is the first human being who lives universally and understands himself/herself by this universal rationality« (*La ›philosophie politique‹ d'Eric Weil*, in: L1, 95–114, here: 100 [my translation]).

8 The translation is different – it refers to »liquid assets«.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

but have to consider complex processes of emergence, maintenance, invention and decay. On the level of human interaction, technology is inseparable from the human history of power, in other words, of politics. Where value infuses the invention, use and progress of technology, something is at risk: human survival, human flourishing and harm to others. Ricœur identifies this as the risk of guilt (*culpabilité*, cf. 105/91). On the whole, whereas technology in abstraction from action forms a history of progress, its integration in human action and evaluation reveals it as fundamentally ambiguous (cf. 107/92 and see §1.2 below).

Subsequently, Ricœur redeploys and revises this view on technology in *Universal Civilization and National Cultures* (1960/1).[9] Universal civilization refers precisely to those aspects common to the diversity of human cultures which result from the spread of the »scientific spirit« (322/271), and which are relayed in and incorporated into modern technology. Technological globalization transcends national and cultural boundaries, and in turn contributes to the gradually awakening awareness that people belong to one planetary humanity (cf. 324/275). Other extensions of the scientific spirit – the modern state and its administration, rational economics and aspects of everyday culture, such as housing and clothing – also have a technical dimension (cf. 324–6/275–277). Ricœur spells out the ambiguity of these developments. On the positive side, there is the spread of better material conditions for survival (food, safety, medical treatment), mass education and the means to protect human dignity (which is not to claim that everything has already been realized!). On the negative side, there is the destruction of traditional cultures, the undermining of the normative core of these cultures – aside from all the well-known forms of abusive applications of new means for exploitation and oppression. The threat to inherited cultural traditions is also a threat to the human evaluative ability in matters technological and beyond.

But one could also approach the question of the relation between technology and valuation from the angle of political intervention (already mentioned above). This is what Ricœur does in *The Tasks*

9 Ricœur, *Civilisation universelle et cultures nationales* [1960/1961], in: HV, 322–338/*Universal Civilization and National Cultures*, in: *History and Truth*, 271–284.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

of the Political Educator (1965),[10] where he identifies three domains of the effectiveness of education, corresponding with three levels of analysis of »civilization«,[11] namely industries (*outillages*), institutions and values[12] (242/272). Ricœur understands under »outillages« what he refers to as »a very vast aspect of civilization which goes beyond the level of tools [*outils*], machines, and even of techniques [*la technique*]« (242/272). He attributes similar characteristics to the term as in the 1951 article: accumulation, conservation, innovation and acquisition (in principle) by the whole of humanity. The effect of accumulation ripples out into all forms of knowledge and the sciences, because it is captured in documents, monuments, libraries, etc. Finally, the increasing reach of technological relations have a unifying effect on humanity, and this increasingly results in an awareness among the people of the earth that they belong to a single humanity.

However, as in the earlier discussion, this view on technology remains an abstraction. In reality, people appropriate technology through institutions and are guided by values in doing so (cf. 243–244/274–275). Institutions make humanity plural, and they differentiate historically and geographically limited experiences. These experiences fluctuate between static or stabilizing effects (such as the institutions of the law) and dynamic effects (driven, for instance, by political interaction). The analytical abstraction of technology from institutional life underscores the fact that, as dependent as politics may be on technology, it can never simply be reduced to technology or even to the economy that stimulates technological productivity (cf. 245/276–277[13]). In addition, the real temporality of technology is

10 Ricœur, *Tâches de l'éducateur politique*, in: L1, 241–57/*The Tasks of the Political Educator,* in: *Political and Social Essays*, Athens 1974, 271–293.

11 Here, as elsewhere, Ricœur's use of the term »civilization« is similar to that of Norbert Elias, in the sense that it refers to the most encompassing category of human forms of existence – in this sense, all people are civilized.

12 See in the earlier text, *L'aventure technique et son horizon planétaire* (1958) (discussed below): »Tool, sign and institution imply each other: for the tool, ultimately, proceeds from the power to transform things by speech, and according to a prescribed order. These three notions can be turned around as one wishes, each one refering to the others« – cited from the article's republication in: *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique 76–77* (2003), 67–78, here: 68 (my translation).

13 This view on the specificity of the political is a core component of Ricœur's political philosophy. See, for example, Ricœur, *Le paradoxe politique* [1957],

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

not that of progress but of ambiguity. Hence, according to Ricœur, technology experiences no real crisis: new inventions or new technical problems become crises only in so far as they are integrated in the institutional life of people (cf. 246/278).

Of course, this institutional life is in turn informed by values, or rather by common acts of valuation (which is Ricœur's third level of analysis of »civilization«). Values, now firmly defined as forms of practice, represent the most specific detail of people's action in history: Ricœur argues that »it is the industry [*outillage*] which is abstract and value which is concrete« (247/279). Knowing how to use other people's physical power against their will is a technology; abolishing slavery is a historically concrete way of discarding that technology. Hence, this mediation, which started with technology, opens up the whole hermeneutics of symbols and traditions (by which valuation is exercised) on which Ricœur worked in the same period.[14]

Finally, Ricœur claims that there is no totalizing vision of the three levels of analysis of civilization. Moreover, he argues that even attempts at such a vision, such as Marxism, which he considers important and helpful, can undermine our understanding by failing to do justice to the irreducibility of each of the levels of analysis (cf. 250/282–283). This implies that there remains a lasting tension between the three levels of analysis, which in turn intensifies the questions about the tasks of political educators. For if in modernity, more than ever before, technical development is subject to planning, this means that the need for collective decision-making about such developments is also increased (cf. 250–251/283–284). Political education in the broadest sense should equip the citizenry to participate responsibly in such collective decision-making. Ricœur is ultimately concerned with the increased democratization of decision-making in the economy, and thereby also with the development and use of technology.[15] Or, to reformulate this negatively, he rejects the idea

---

in: HV, 294–321/*The Political Paradox*, in: *History and Truth*, 247–270; and *Ethique et politique* [1985], in: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986 [=TA], 433–448/*Ethics and Politics*, in: *From Text to Action. Essays in Hermeneutics II*, London 1991 [=FTA], 325–338.

14 Cf. Wolff, *Lire Ricœur depuis la périphérie*, chapter 5.

15 This echoes Ricœur's earlier insistence on laborers' say in the management of industry and the economy (Ricœur, *Travail et parole* [1953], in: HV, 238–264/

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

that major decisions can be left to technocrats (or for that matter to philosophers or spiritual leaders). Besides, collective responsibility has to go further, and must assume that there is a tension between two ethics – one dominated by a kind of realism about the means to be used and the uncertainty concerning outcomes, the other dominated by context-independent principles. Understanding responsibility as the prudent arbitration in practice between these two moments is a consistent aspect of Ricœur's view on responsibility (see below, §2) and is derived, amongst others, from Max Weber.[16] For each context the appropriate midway between moralism and cynical realism has to be sought. This is a task of political engagement on the level of institutions and this broadly construed politics depends in turn on a similar engagement on the level of values. Hence reflection on technology and means is integrated into a larger three-tier project on the »struggle for a democratic economy, the proposal of a project both for the whole of humanity and for the single person, and the reinterpretation of the traditional past in the face of the rise of the consumer society« (257/293, translation modified).

To summarize, Ricœur's point is not the theorization of technology itself, but a recognition that it is an indispensable part of affirming the unity of humanity, the irreducibility of politics and the significance of valuation.

1.2 The ambiguity of technology

Let me turn to *True and False Anguish* (1953)[17] to gain a better sense of a key characteristic of technological development that has already been touched on above: its ambiguity (cf. 366/295). As part of a wider exploration of anguish in ambient culture, and ways by which to respond to it, Ricœur examines the ambiguous development of

Work and the Word, in: *History and Truth*, 197–222 – this essay is discussed in §1.3, below), and of the citizenry's limitation of state power (*Le paradoxe politique*, in: HV, 294–321/*The Political Paradox*, in: *History and Truth*, 247–270).

16 Cf. Ricœur, *Ethique et politique*, in: TA, 433–448; and E. Wolff, *Ricœur reading Weber. Power, Ideology, Explanation* (see my other chapter in this volume).

17 Ricœur, *Vraie et fausse angoisse* [1953], in: HV, 357–377/*True and False Anguish*, in: *History and Truth*, 287–304.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

all history, largely due to new technologies and corresponding forms of administration, labor and everyday life.[18] On the one hand, an awareness of ambiguity, in the form of an awareness of the harm and risks made possible by modern technology, makes it impossible to be optimistic regarding progress – in fact, it gives rise to a painful awareness of our problematic situation in history (368/297). On the other hand, since ambiguity refers to shifting parameters of ability and constraint, the affirmation of ambiguity amounts to a rejection of determinism or fatality, and hence opens a (limited) door of opportunity, the margin of manoeuvring. Hence neither the promise nor the problems of technology should be attributed to technology itself – instead, Ricœur emphasises the significant role of politics as a source for both legs of this ambiguity (cf. 367, n1/296, n3).

These contradictory possibilities opened up by new technologies are thematized in *The Adventure of Technology and Its Planetary Horizon* (1958),[19] a rare essay exclusively devoted to technology. In the face of nuclear (and other) destructive power, people ask themselves: »What happens to humanity [*qu'advient-il de l'homme*] – and to the meaning of humanity [*l'homme*] – when it acquires such power? To what extent does humanity change itself by changing its power over things?« (67) Instead of siding with military realism or a moralist rejection of modern (military) technology, Ricœur insists on the ambiguity of modern technological development, situating it within the longer human history.

It is only from the industrial revolution that the technical side of a civilization »begins to concern people [*l'homme*] when it becomes a determining factor of their kind of life« (68); no longer a secondary addition to human life, technology became a core aspect of how people define themselves and interpret their destiny. While human beings have always been technological beings, it is only since the industrial revolution that technology has touched on »the ›sacred‹ of the human – its essential, its necessary, its primordial«[20] and that there emerges a »technological civilization«. The essay explores

18 This ambiguity is also evoked in the *Conclusion* to P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Tome II: Finitude et Culpabilité II: La symbolique du mal*, Paris 2009, 568/*The Symbolism of Evil,* Boston, 1969, 349.

19 Ricœur, *L'aventure technique et son horizon planétaire* (my translation).

20 »Le ›sacré‹ de l'homme – son essentiel, son nécessaire, son primordial«, in: Ricœur, *L'aventure technique*, 68 (my translation).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

three dimensions of this turn: work, consumption and self-understanding.

First, the domain of work has seen numerous changes: generally, technology has brought gradual relief regarding the arduousness and danger of work, the fragmentation of traditional arts into small, repetitive jobs with a negative impact on the experience of work as meaningful and the laborer's self-image. Broader exposure to tasks and more responsibilities for labourers remain pressing objectives. But changing technologies also led to the emergence of new forms of work, ranging from the maintenance of machines to administrative services. Whereas the steadily increasing technological capabilities change people's general view of their place in the universe, their working conditions are determined by very mundane interactions.

Second, Ricœur considers the general improvement in people's living conditions, as far as nutrition and medical treatment, housing and basic education, etc. are concerned. In general, this level of well-being is beyond anything that individual initiative or social planning in previous eras could hope to achieve, except perhaps for a small minority of privileged elites. At the same time, this improvement of living conditions is the flip side of increasing dependency on »machines«, i.e. on industrial productivity, which henceforth reshapes people's means of transportation and housing, infiltrates into household chores, modifies the transmission of culture, etc. (cf. 71). And at this point, the ambiguity of technology has an impact on people as consumers (in the largest sense of the word): widespread accessibility, coupled with a lowering of standards which Ricœur discerns in mass culture. Still, it is quite important to note that Ricœur absolutely rejects the idea of undoing these developments or turning one's back on it – the question for him is to find the new opportunities that are made possible by the mass media.

Third, before the industrial revolution work was often considered unfree in contrast to speech, whether in the service of contemplation or of political praxis. Now, thanks to new means of action, work, and more specifically the struggle with nature, has become part of human nature, a means to pursue freedom, a conquest. This change in human self-perception is linked to a changed view of the ambient world. Human beings have become the source of productivity; nature has been degraded to material and resource.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Although technology has given an unparalleled impetus to globalization and the unification of humanity, this process is far from complete – it will be completed only when (and if ever) there will be one humanity with one politics and even one culture (cf. 74). Even the view, or rather the significance, of the heavens has changed: »… until the threshold of the interplanetary era, Heaven is not touched or manipulated; one does not ›act on it‹, one looks at it. The thin line that separates Theoria and Praxis, Contemplation and Industry, passes between Heaven and Earth. The entry into the interplanetary era is, above all, the displacement of this frontier of Praxis, the encroachment of Praxis on the domain of Heaven, object of Contemplation and symbol of transcendence. Heaven is becoming a domain of action, an object of covetousness, domination, possession« (75).

Nevertheless, something of this change of view was already preempted in ancient Judaism when the whole cosmos was desacralized, and human existence was accorded a central place in this cosmos (cf. 76–77). But even here ambiguity is inscribed, because this distant condition for the advancement of technology came at the cost of a desymbolisation of nature and the corresponding loss of orientation given by nature, the seed of a life experienced as meaningless. In short, »the more humans increase their power, the more acute becomes the problem of ends, the more acute also becomes the problem of the salvation of this conquering human being« (77). And thus, once again, one sees how Ricœur's meditation on technology opens up the question of meaning and nihilism which informed his early hermeneutics. But this meditation on the new powers of technology also has a geopolitical dimension: Ricœur denounces the fact that space technology had little to do with service to people and much more with propaganda and the strategies of the two big geopolitical blocs of the world at that time. Indeed, the budget spent on the fantastic projects each time deprives the destitute of the earth of an equal amount of support.

1.3 Technology, work and the politics of a labor society

When, in *The Adventure of Technology* …, Ricœur invoked »the idea of work, so long despised and so disproportionately praised today« (73), he took up a recurrent theme which he reflected upon

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in his early post-World War II practical philosophy and political thought. Since this theme is closely related to that of technology, as can be seen in the previous paragraph, I give a review of *Work and Language* or *Work and the Word* (1953),[21] a representative text in this respect that responds to a variety of interpretations of what was then called the »civilization of work«.[22]

Ricœur fears that the social specificities of work will get lost in an overly general use of the term »work« and that the centrality of work would lead to a neglect of that which cannot be reduced to work itself. Consequently, he attempts to undermine an understanding of work that excludes the spheres of activity of speech and prefers to integrate them into a dialectic of work and word (cf. 238–239/197–198). The conclusion of his article reads as follows: »Hence, every human civilization will be both a civilization of work *and* a civilization of the word« (263/219). The way in which Ricœur demonstrates the incessant to-and-fro between work and different language acts (imperative, doubting, questioning, negating, affirmation, critique, reflection, signifying, invocation) need not detain us here;[23] I would rather like to focus on the context-specific socio-political diagnosis that Ricœur makes on the basis of this demonstration, which is of a more general anthropological nature.

He notes a number of contemporary tendencies in the relations between work and the word. A first tendency is the worker's alienation[24] from his/her wage-paying labor. Moreover, the higher income received for occupations based on culture (that is, the institutional

21 Ricœur, *Travail et parole*, in: HV, 238–264/*Work and the Word*, in: *History and Truth*, 197–222. It is difficult to translate »speech« in the article's title. The existing English translation uses »word«, which is acceptable, provided that one understands the term to refer to the whole range of linguistic practices.

22 More specifically, Ricœur responds to economist Henri Bartoli's Lyon 1952 paper *Vers une civilisation du travail*, which »is largely inspired by a Marxist critique of alienation and Father Chenu's theological theses according to which it is through work that humans pursue the divine work of recreating the world. The theme of the civilization of work is therefore launched as a central issue by these progressive Christians of the South-East [of France]«, according to F. Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913–2005)*, Paris 2008, 171.

23 I examined this issue in detail in *Lire Ricœur depuis la périphérie*, chapter 5, §2.

24 Elsewhere Ricœur develops his view on alienation and objectification, cf. P. Ricœur, *Aliénation*, in: *Encyclopaedia Universalis I*, Paris 1968, 660–664 and P. Ricœur, *Objectivation et aliénation dans l'expérience historique*, in: *Archivio di filosofia 45*, no. 2–3 (1975), 27–38.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

world of the »word«) adds to the humiliation and under-evaluation of manual labor and consolidates a form of social domination over those whose work is a condition for the possibility of such professions (cf. 253–254/210–211). A second tendency is introduced by the technological form of work: there has been a fragmentation of the arts, but also of office work and science (hence Ricœur's reluctance to celebrate the self-realizing potential of work, cf. 255–256/212–213) and consequently attempts have been made to compensate for the loss of meaning in work through leisure and consumption. Thus culture (in the broadest sense) and work both experience difficulty in adapting to technological modernity. At the same time, culture contains the potential of resistance or non-adaptation to dehumanization, openness to the future and the quest for a realistic trade-off between the new conditions and the aspiration for more humane alternatives, a quest which is firmly rooted in the task of education (cf. 257/213–214)

Next, in line with Ricœur's other texts on technology of the same period, he insists on the political participation by which people can and should be allowed to help steer the technical environment in which they work. At the core of such political participation suitable to a civilization of work (and of the word) is a »democracy of work«: this would allow for the participation of workers[25] in significant political decision-making. However, he advocates a decentralized model of participation (instead of a socialist centralist model). But the democracy of work would have to expand and have an impact on the management of the working environment and industries – here one notices again Ricœur's confidence in collective decision-making rather than exclusive reliance on technocrats (as we already saw in *The Adventure of Technology…*). Furthermore, a civilization of work has to be an economy of work, which implies that a fair redistribution of wealth and a policy of full employment should be pursued. Finally, Ricœur's wide vision of the requirements for a fair labor society also has implications for culture – not ideological management of culture in the form of a naive celebration of industrial work, but a creative critique of labor practices and poetic reflection on solidarity between people (cf. 259–260/215–216).

25 I suppose, in principle, this also includes unemployed and retired people.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Finally, language has a set of roles to play in the context of work: »This service of the word will outlive the ›social‹ alienations of work among wage-earners. For this service responds to the more enduring problems posed by the ›objectification‹ of people in a finite job which is increasingly fragmented and monotonous« (260/216, translation modified). First, the range of linguistic functions can act as a corrective to the division and fragmentation of work. It can express frustration, open this division to a plurality of views, give access to a total view on an industry's activity and even serve as distraction. Articulation is the first step towards political mobilization. Second, with some hesitation, Ricœur thinks that forms of speech can serve as a compensation for difficult experiences at work through leisure. Third, all innovation in technology, and thus the invention of new forms of work, passes through the practice of theory, specifically in the form of the sciences. Finally, Ricœur counts on the creative function of language to contribute to the discovery and invention of meaning, which will always be needed in all forms of work.

Hence, one gets an impression of the interrelation of two major families of human ability – work and the word, neither of which suffices on its own as a form of the pursuit of human well-being.

1.4 Urbanisation

Finally, two further traits of the modern world are dealt with, in combination, in an aptly titled article *Urbanisation and Secularization*.[26] I consider it here only in as far as it completes Ricœur's view on modern technology.[27]

The four main traits of city life that drew Ricœur's attention can be understood only if one considers the city as a technical

26 P. Ricœur, *Urbanisation et sécularisation* [1967], republished in: *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique 76–7* (2003), 113–126/*Urbanisation and secularisation*, in: *Political and Social Essays*, Athens 1974, 176–197. See also F. Riva, *L'angoscia dell'abitare. Ricœur, Lyotard e la città postmoderna*, in: *Leggere la città. Quattro testi di Paul Ricœur*, Roma 2013, 7–49.

27 I will not discuss the theological implications discerned by Ricœur, nor the way he borrows (extensively) from H. Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective* [1965], Princeton 2013, chapter 2.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

construct. First, a city has to be understood as a colossal instrument for connecting people and enabling communication between them – not necessarily only in the form of interpersonal contact, but also in the dissemination of information. The city multiplies the number of such links between people and augments the possibilities of exchange over longer distances and with greater frequency. Consequently, many exchanges are more abstract or anonymous, requiring a renegotiation of the public-private relation. Also, the sheer mass of information implies intensification of the decisions to be made.

Second, the city is a place of multiple and accelerated forms of mobility[28] and »internal migration«, which can be seen in the act of commuting. The movement between a person's home and workplace corresponds with a more marked differentiation of people's social roles and, in turn, with the impact of psychological stress or opportunities. This requires tolerance and adaptability. But these points serve as generalizations, applying in different ways to different people, as can be seen by comparing local inhabitants' vacation behaviour with migrants' travel behaviour.

Third, the city is a place of concentrated technology and organization, a technopolis, as Cox called it. It concentrates health systems, bureaucracies, commerce, etc.[29]

Fourth, the city is also an image to people of what a »city« really is. Such images range from the religious construct of the »City of God« to the political »polis«. In recent history, the changing material city has changed people's view of themselves as urbanites (somewhat like what we saw in *The Adventure of Technology…*: the changing view of the cosmos changes the view that people have of themselves as inhabitants of this cosmos). Now the city becomes an image of modernity, of energy and initiative.

---

28 See more recently H. Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt/M. 2005/*Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, New York 2013.

29 This point is taken up, albeit only briefly, as late as *Le Juste*, Paris 1995, 36 [=LJ]/*The Just,* Chicago 2000, 6–7; and *Parcours de la reconnaissance. Trois Ètudes*, Paris 2004, 318/*The Course of Recognition*, Cambridge/MA 2005, 204; both times with reference to J.-M. Ferry's *Les puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine,* Paris 1991.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Whereas the city opens many opportunities and freedoms, it is also a space of specific suffering: »Urban planning is the response to urban pathology. Urban planning means: the city cannot continue to grow according to its natural movement; this movement must be controlled, regulated and oriented. Not only is there a pathology of the city, but this pathology is the monstrous expression of the pathology of the global society; it acts as an abscess of fixation and as a drain for all diffuse pathology« (116). Each of the four points of urbanization corresponds to a number of urban pathologies. Anonymity, traffic congestion and information saturation all figure among the pathologies corresponding to the first point above. Uprootedness, a multiplication of conflict and the degeneration of inner cities correspond to the feature of mobility. Between under-administration and over-bureaucratisation, the concentration or organization is also subject to pathologies. Even the view of the city can succumb to pathologies: directedness at a vague, distant future, which may lead it to be experienced as a locality dominated by a senseless technological logic. Thus the city too reflects that essential characteristic of all modern technological developments: their two-sidedness, their ambiguity.

Similar to how Ricœur follows Cox in his presentation of the modern city, so does he consult the work of other authors in different discussion in his work. One might mention Max Weber on the nexus between rule and technology,[30] Jürgen Habermas on technology as ideology,[31] or perhaps Charles Taylor on the role of technology in the malaise of modernity.[32]

2. Ethics with and among changing technological means

In Ricœur's work, philosophical reflection on the ethics of technology is concentrated in his later texts and is focused mostly on dilemmas faced in the bio-medical professions. Yet the link between

30 P. Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia*, New York, London 1986 [=LIU], lecture 12.

31 LIU, chapter 13.

32 P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000, 410–411 [=MHO]/*Memory, History, Forgetting*, Chicago 2004, 312–313.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ethics and technology in Ricœur's work is quite old, as I will now first demonstrate.

2.1 Responsibility requires efficacy

Initially, this link emerges in Ricœur's political thought in relation to the question of the *efficacy* of one's ethical stance. An early example is Ricœur's reflection on Gandhi's anti-colonial politics in the 1947 article *Non-violent Man and his Presence in History*. Ricœur attributes the efficacy of Gandhi's movement to the fact that it is a good combination of a »technology [*technique*]« and a »spirituality«,[33] in other words, of operative strategy and a legitimate normative stance. A second example is found a decade later in the first formulation Ricœur gave of the political paradox. People aspire to political self-realization but can ultimately only achieve this through a state. But the state, understood as the ultimate instrument of power (following Weber), features the potential to turn against people, instead of realizing their will. Whence the need »to devise institutional *techniques* [*techniques*] especially designed to render possible the exercise of power and render its abuse impossible.«[34] Thus, Ricœur refers to technology in many of his political essays. On a more profound level, the question of technologies of action emerges from reflection on ethico-political efficacy.

Furthermore, these two briefly presented cases[35] contain, in outline, the structure of Ricœur's later understanding of responsibility as a practical choice between two opposing ethical claims. This is best seen in the way Ricœur explains responsibility in the ethical chapters of *Oneself as Another*. Any responsible or practically wise action is here presented as the outcome of a difficult, *prudent* trade-off between two equally valid, but contradictory claims: the *ethical* claim of pursuing the good life with and for others in just institutions, and the *moral* claim which seeks to filter out all non-universalizable principles of action. Hence Ricœur's view of responsibility

33 HV, 273/*History and Truth*, 230.

34 HV, 311, similarly 314–315/*History and Truth*, 261–262, similarly 264–265.

35 I have studied them in more detail elsewhere – see Wolff, *Between Daily Routine and Violent Protest. Interpreting the Technicity of Action*, Berlin 2021, 9–17.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

is also constructed upon the tension between conflicting points of view that may be held simultaneously while considering them *theoretically* but call for final arbitration *in practice*.[36]

2.2 New technological conditions, new ethics?

From the perspective of this broad understanding of ethics, changes in the technological environment do not alter the essential structure of responsibility but rather change the specific ways in which people may want to strive for the good life, the series of new practical possibilities which they may want to prohibit from the point of view of a moral principle, and the kinds of trade-off that may be relevant in practice. All of these changes are represented in the Preface Ricœur wrote for Frédéric Lenoir's volume *Le temps de la responsabilité*.[37] As one might expect, technological changes are seen as inducing a shift in what it means for people to act. These changes are played out in six domains: the life sciences, the environment, economics, industry and development, the media and communication, and politics – for all of which Ricœur catalogues salient aspects and concomitant dilemmas as they appear in this book.[38] Moreover, in this book Ricœur observes that the catalogued dilemmas can be approached either through an appeal to stable, commonly held convictions from the normative tradition (which have to be applied to new problems), or through new forms of ethics, of which responsibility would be an example (cf. 282).

Since Ricœur sometimes uses the term »responsibility« to refer to his own ethics,[39] this concept attracts more of his attention. One author whom Ricœur engages with in this Preface, but also in a

36 For a discussion of the conflictual constitution of responsibility in Ricœur, see Wolff, *Between Daily Routine and Violent Protest*, chapter 8, §1. See also B. C. Tasso, *The Vicissitudes of Justice in the Ethical Triad of Desire, Norm and Prudential Judgment, According to Paul Ricœur*, in: *The Ambiguity of Justice: New Perspectives on Paul Ricœur's Approach to Justice*, Leiden 2020, 13–34.

37 Reprinted as Ricœur, *Postface au Temps de la responsabilité* [1991], in: L1, 271–294.

38 The discussion derives from Lenoir's systematization and spans L1, 272–278.

39 Consider, for instance, the fact that the »little ethics« of P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990 [=Sca]/*Oneself as Another,* Chicago 1992, studies

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

number of other texts,[40] is Hans Jonas, in particular as the author of *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*.[41] Jonas makes a strong case for the very structure of ethics' being changed by contemporary technology. According to him, new technology threatens not only individuals or large numbers of people, but humanity itself. From this threatening state of affairs emerges the urgent need to take responsibility for this new fragility and to be alert to the probability of failure (Jonas's »heuristics of fear«[42]). However, Ricœur argues that Jonas's view of ethics implies a temporal extension of (prospective) responsibility even for the furthest future consequences of one's actions, an extension which is not matched by the enduring limits of our human ability to attribute consequences to agents.[43] In other words, the technical augmentation of the ability to act leaves the possibility of ascription of real accountability far behind. In Ricœur's reading, Jonas inadvertently shows us a nasty dilemma: either one refrains from considering the side effects of action, which would make ethical conduct hypocritical or dishonest, or one places the whole weight of all the consequences of actions on the agent's shoulders, which would make action impossible.[44] There is no solution to this dilemma;[45] it can only be confronted in practice with an attitude of prudence (in the sense of phronetic compromise-seeking in practice, as explained above).

7–9, is offered as a response to the question »who is the subject of imputation?«, but that this question is sometimes reformulated as »who is responsible?«.

40 Ricœur's essay *Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas* [1991], in: *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris 1992/^{2}1999 [=L2], 304–319 names, but does not examine, the role played by modern technology in Jonas's philosophy of responsibility.

41 Cf. H. Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age* [1979], Chicago 1984.

42 Cf. LJ, 283–284 and L2, 304–305.

43 Cf. LJ, 63–64/*The Just*, 29–30.

44 Cf. LJ, 68/*The Just*, 33.

45 Instead, Ricœur maintains that responsibility itself is inscribed in a conflictual relation with conviction (borrowing Max Weber's distinction – cf. Wolff, *Ricœur reading Weber* [see my other chapter in this volume]) in an age-old »tragedy of action« from Sophocles' *Antigone*, through Hegel to *Oneself as Another* (cf. L1, 287 and Sca, 281–290/*Oneself as Another*, 241–249) – at all levels of action: individual, or by collectives, states and global interactions.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Prudent decision-making in practice is, as I have already stated, the culminating point of Ricœur's later ethics. In *Oneself as Another*, Ricœur clarifies his understanding of responsibility with reference to a set of exemplary ethical dilemmas in bio-medical ethics (cf. 313–318/269–273). The increasing expansion of technological capabilities in the domain of biomedicine makes it an ideal object for reflecting on the nature of ethical problems. Ricœur's aim is, however, rather to suggest a general approach to such dilemmas than to make a contribution to specific points of debate.

Let us summarize the main points of this approach. First, one should have a sound understanding of the dilemma *as* a dilemma (that is, one needs to admit that there is no solution that can make its problematic character disappear). One's most intimate convictions and professional ethics may inform one's interpretation of these dilemmas. Second, a good technical and scientific grasp of the problem at hand is required. The specifics in each case depend on the problem itself – end of life, pre-natal life, etc. In both cases, the contradictions (between different ethical claims and between different expert opinions) are an integral part of ethical decision-making. Finally, it is more prudent to come to a collective decision than to rely on the judgement of a single individual.[46]

This interest in bio-medical issues is taken up again in the »exercises« in practical philosophy, indeed, in practical wisdom in *Reflections on the Just*.[47] The three levels of ethical judgement – prudence, deontology and ethics, as I have explained above – are reaffirmed (cf. 227–243/198–212). Underlying the whole endeavour is Ricœur's understanding of medical practice as a *techné* (in the Aristotelian sense), in other words, it may be informed by science, but its decision-making cannot be reduced to law-based principles (cf. 228/199). These essays take the dilemmas created by new technology as background knowledge, but Ricœur's own focus is clearly on the ethical dimension of the problems (which would take us too far from our theme of technology).

---

46 Sca, 318/*Oneself as Another*, 273; and P. Ricœur, *Le juste 2*, Paris 2001, 252–253 [=LJ2]/*Reflections on the just*, Chicago 2007, 219–220.

47 Ricœur, LJ2, 40–46, 215–256 and 289–297/*Reflections on the just*, 31–36, 187–197 and 249–256, but also Ricœur, *Préface à Médecins tortionnaires, Médecins résistants*, in: L1, 399–404.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

A last point to observe is that the general way in which Ricœur approaches dilemmas in bio-medical ethics could be redeployed in any other field of human action, in any technological context.

3. Capabilities

In the first two sections of this exposition, I have mostly dealt with technology in the way it is most often used in everyday parlance, namely as the evolving set of artefacts and procedures. A third point of this exploration of technology in Ricœur needs to take us to a much older and wider use of the idea of »technology«, namely as an aspect of human abilities to act. As soon as one speaks about stable abilities, or »capabilities« in the sense of Ricœur's later work, one is in the domain of the technical aspect of action. This train of thought is present throughout Ricœur's work, from the phenomenology of the will to the hermeneutics of the »capable human«. I highlight only a few important moments from this development which stretches over decades.

Let us go to the heart of Ricœur's understanding of action, as he elaborates it in the first volume of his *Philosophy of the Will*.[48] Every action has to be understood by means of a complement (the *pragma*) (263–264/209–210). Different *pragmata* can be identified: to be distinguished, to be used, to be manipulated, each time directing the inceptive action to that which is to be done. In fact, there is a plethora of such forms of actional directedness:

But there are undoubtedly many other articulations, if we wanted to take into account the multitude of possible technical changes, considered from the point of view of the *object* produced, the *end* to be attained (spatial, social, etc.), of chief *means* used, of *resistance* to be overcome, of *material* to be used, and finally of the style of *bodily motion* (we shall return presently to this last point). Our civilizational milieu is particularly complex: it is peopled with the products of human action. Fields, poles, tables, books, etc., are at the same time works (*œuvres*) and utensils involved in new actions. Since the mi-

48 P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Tome I: Le volontaire et l'involontaire* [1950], Paris 2009 [=VI]/*Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary* [1966], Evanston 1979.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lieu of human behavior has itself been produced by behavior, human beings react to their own works. This eminently technical character of the human milieu and of human action depends, as we know, on the fact that humans *work* with tools to produce the »artificial« objects of their civilizational needs and even of their vital needs. This is why humans' action is typically »artificial«: it is *techné,* mother of arts and techniques (266/211–212, translation modified).

This means that the whole of human actional directedness at fields of practice is shaped by the technical environment and the corresponding technical formation of the agent. The world as a world of action, and the agent itself, are inseparable from the technical milieu.

Once one has granted this basic point, a number of consequences can be derived from it. First, the body of the agent is a shaped »organ« through which action is realized. Through the body, the use of tools and instruments is mediated; indeed, the body and the tool may even become a single practical unit. But Ricœur insists rather on the ambiguity in the chain of action: will-organ-tool-work – an ambiguity which consists in the fact that the chain lends itself to a phenomenology of the will (seen from the start) or a study in physics (seen from the end) (cf. 268/213).

However, in order to act, the body must *act* to maintain its ability to *act* – it must be fed. Feeding inserts the human organism into a natural environment of water, carbon and nitrogen – a milieu whence technological processes also draw their energy (cf. 119/87). The same body also has inborn instincts to defend or attack but, since these are not reflexes in the strict sense in that they can be improved (as is evidenced, for instance, in sport) (cf. 299/237–238), they lend themselves to increasing »artificialization« (in the terms cited above), which is part of the wider acquisition of bodily techniques (*techniques du corps*). Thus emerge the automatisms of action (cf. 380/302), which are clearly instantiated in some actions performed by a good sportsperson, artisan or worker. Rather than a relaxation of the hold of that the will has over action, Ricœur sees in the exercise of automatisms an achievement of the will, which, according to him, never ceases to survey such actions. A derivative of automatisms is machine-like actions which, formerly acquired and mastered, are somewhat of a misfit with a new context of action (cf. 383/304). What has been said thus far holds for bodily actions but also for thought. Thought technologies cover knowledge learned by

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

heart, forms of grammar and syntax, association of ideas, etc. (cf. 368/292).

Ricœur deepened this understanding of the technical dimension of action when he passed from a pure phenomenology of the will to an exploration of human fallibility in the second volume of his *Philosophy of the Will* (1960)[49]. Nothing is as revealing of the conflictual nature of human fallibility than feelings (»sentiment«, *thumos*, 153/106). Three kinds of feeling involved in inter-human relations have to be explored to clarify this point: the desire for possession, for domination and for worth (cf. 158/111). Each of these leads to a positive quest, but risks being distorted into an obstinate, perverted pursuit. Each of these quests and pursuits is in turn realized in a different part of social life: economics, politics and culture, by which relations between people are mediated by object systems (160–161/113). Strictly speaking, possession, domination and worth all apply to human technical ability and to the human relation to technology. However, I single out domination for closer investigation, since Ricœur touches directly on technology here (cf. 164–169/116–120).

The quest for domination is rooted in the human desire to exercise power, which is ingrained in action as such. Working is a first way by which people exercise their power over things, and labor relations is a form of the exercise of power over other human beings. This simple observation already opens up a wide view on technological realities: from the energy of human labor and the natural resources on and with which people work, to the organization of labor and the pursuit of efficiency. The latter point also indicates the intersection of the economic sphere with that of labor, in the form of management.[50] Labor relations are maintainable as power relations, because they are instituted, which makes them dependent on another kind of power relation, namely that of politics (cf. 166/118). Ultimately, political power cannot be reduced to the availability of the powerful instruments of the state, but it does require the use of the

49 P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Tome II: Finitude et culpabilité 1. L'homme faillible* [1960], Paris 2009/*Fallible Man,* New York 1986.

50 I have already touched on this point above in relation to Ricœur's *Travail et parole/Work and the Word.*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mechanisms of the state.[51] What needs to be highlighted here is how Ricœur integrates, in principle, the whole breadth of technological artefacts and systems in an encompassing view of human action, from the most intimate affects through mediated interaction to the largest political scale.

As one may expect, technology recedes as a theme in Ricœur's hermeneutic writings from the 1960s onward. However, it would be an error to think that it is absent from that point onwards. One way to highlight its presence would be to insist on the Diltheyan aspect of Ricœur's hermeneutics, with its emphasis on the (material) object as the starting point of hermeneutic work. Another would be to recall that Ricœur understood his hermeneutics as a generalization of the age-old capability of interpretation, also called *techné hermeneutiké*.[52] Once we realize this, it is worthwhile to point out numerous variations of »technique« spread throughout Ricœur's work. There is a rhetorical technique,[53] just as there is a narrative technique.[54] Somewhat different is the psychoanalytic technique[55] and the *ars memoriae*.[56] In the case of narration, its technical counterpart is the narrative; for writing in general, there is the text (which is utterances transmitted in autonomous form)[57]; and the work of historians is supported by archives. In all three of these cases, the technologies which constitute the objects are indispensable for understanding

51 Just as Ricœur argued in: *The Political Paradox* – see §2.1, above.

52 P. Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I* [1969], Paris 2013, 24 [=CI]/*Technique and Non-Technique in Interpretation*, in: *The Conflict of Interpretations. Essays in Hermeneutics*, Evanston, 1974, 4.

53 P. Ricœur, *La métaphore vive*, Paris 1975, 14–17, 41–44/*The Rule of Metaphor: Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, London 1994, 9–12, 31–33; and P. Ricœur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris 1985, 289–290/*Time and Narrative. Vol. 3*, Chicago, London 1988, 160–161.

54 Throughout P. Ricœur, *Temps et récit II. La configuration du temps dans le récit de fiction*, Paris 1984/*Time and Narrative. Vol. 2*, Chicago, London 1988.

55 See already LV, 498/*Freedom and Nature*, 398. This theme is then taken up again in *Technique et non-technique dans l'interprétation* [1964], in: CI, 242–270/*Technique and Non-Technique in Interpretation*, in: *The Conflict of Interpretations,* 177–195; and in: *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965, 178–180, 410–416 and 426–439/*Freud and Philosophy. An Essay on Interpretation*, New Haven 1970, 166–168, 390–396 and 406–418 (see especially the definition 427–428/407).

56 MHO, 73–82/*Memory, History, Forgetting*, 61–68.

57 Cf. Wolff, *Between Daily Routine and Violent Protest*, chapter 1.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ricœur's argument (however, one notes with frustration that in general he does not examine these objects *as* technological).

This does not mean that one cannot develop this theme – Ricœur himself gives an example when in »Architecture and Narrativity«[58] he takes up central tenets of his *Time and Narrative 3* and argues for a strong parallel between architecture and narration. Construction does for space what narration does for time (cf. 20). It allows human beings, who, in whichever way, already inhabit the world, to reconfigure their relation to the environment (or come to a new grasp of their situatedness in the world) in interaction with constructed initiatives of special arrangement. Here, »construction« is evidently to be understood in the widest sense, relating to all formal and informal dimensions of urbanization, while also including destruction. Each reconfiguration has a range of social, economic and political dimensions.

In *Oneself as Another* (1990), technology does not feature as a major theme. However, it is worthwhile to consider the ways in which this hermeneutics of human capabilities – and hence most of Ricœur's philosophy through the 1990s up to *The Course of Recognition* (2004) – constantly presupposes the technical constitution of action and the exercise of action in a technical milieu. Thus, each of the four key categories of action have a technical dimension. Speaking involves all communication technologies. Doing involves all the mediations of action by technical artefacts and the steering of sources of energy. Narrating is integrally linked with one's grasp of the unity of one's life which, in turn, includes practices and professions which are unthinkable without their relevant instruments and know-how. Finally, normative imputation (or responsibility) applies to all action, but one may consider the fact that all action is mediated by institutions, which in turn depend on technical support. The hermeneutics of human capabilities could be understood as the

58 P. Ricœur, *Architecture et narrativité*, in: *Études Ricœuriennes 7*, no. 2 (2016), 20–30/*Architecture and Narrativity*, in: *Ricœur Studies 7*, no. 2 (2016), 31–42. Cf. J. Porée, *Le philosophe, l'architecte et la cite*, in: *L'existence vive. Douze études sur la philosophie de Paul Ricœur*, Strasbourg 2017, 147–163; and F. Riva, *L'angoscia dell'abitare. Ricœur, Lyotard e la città postmoderna*, in*: Leggere la città. Quattro Testi di Paul Ricœur*, ed. F. Riva, Roma 2018, 5–72.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

groundwork for further reflection on human-technology relations, but Ricœur does not elaborate on this further.[59]

If the technical constitution of human capabilities and action is basic to both Ricœur's explicit discussions of technology and to his understanding of responsibility in the face of technologically generated dilemmas, one might well ask why I did not start the discussion with this point. Logically, this would have been a sound approach, but doing so may have created the impression of a greater coherence and systematicity in the theme of technology than what Ricoeur's work actually features.

4. Reception in philosophy and ethics of technology

I have now given an overview of the theme of technology in Ricœur's work and have pointed out areas which call for some development from the point of view of a philosophy of technology or of a cultural philosophy of human-technology relations. This has never been a central theme in Ricœur scholarship, but there has been a steady increase of interest in the potential of Riccœur's work for thinking through technology-related problems. Part of this literature consists of commentaries on and explicit elaborations of Ricœur's own views on technology. Other authors use other parts of his work – often his hermeneutics and ethics – as a starting point and stimulus for further research on questions regarding technology. I would like to give a short overview of this expanding body of research to conclude my discussion. While I cannot claim to present an exhaustive survey of this body of texts, what follows should prove representative for the field.

The first explorations of Ricœur and technology approached this relation from a very broad perspective. David Kaplan[60] offers an overview of technology in Ricœur's oeuvre which he embeds in his own reconstruction of Ricœur's »critical theory« to offer a view

59 This claim is developed in Wolff, *Between Daily Routine and Violent Protest*, chapters 3 and 4.

60 D. Kaplan, *Ricœur's Critical Theory*, New York 2003, 164–173*; Paul Ricœur and the Philosophy of Technology*, in: *Journal of French Philosophy 16*, no. 1/2 (2006), 42–56.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

on the contributions that Ricœur's work and the philosophy of technology can have for each other. From a more interdisciplinary perspective, Ernst Wolff[61] examines the possibility of using Ricœur's textual and narrative hermeneutics to clarify the relation between human agents and technology in general. Quite different is David Lewin's[62] attempt to demonstrate that Ricœur contributes to the question of the nexus of technology and being (in the sense of Heidegger's later philosophy).

More recent studies tend to focus more on specific areas of technology or specific questions. They do so by opening up the range of uses made of, and deepening the engagement with, Ricœur's work in technology-related domains.

A new line of enquiry is the application of Ricœur's hermeneutics in the domain of information technology. Jos de Mul[63] has already argued for an extension of Ricœur's understanding of narrative identity in the face of the massive social changes in the use of new media. A great impetus to this new enquiry has subsequently been given by Alberto Romele.[64] He explores the interpretive value of Ricœur' narrative hermeneutics for processes of identity formation in the use of social networking sites and investigates the implications of the use of such media for a Ricœurian narrative hermeneutics of identity. Taking Ricœur's interest in traces and externalizations

61 E. Wolff, *Transmettre et interpréter*, in: *Médium 6* (2006), 30–47; expanded in *Mediologie en hermeneutiek*, in: *Tydskrif vir Geesteswetenskappe 47*, no. 1 (2007), 81–94; *Habitus – Means – Worldliness. Technics and the Formation of ›Civilisations‹*, in: O. Kozlarek, J. Rüsen & E. Wolff (eds.), *Shaping a Humane World – Civilizations, Axial Times, Modernities, Humanisms,* Bielefeld 2012, 25–53; *Compétences et moyens de l'homme capable à la lumière de l'incapacité*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 4*, no. 2 (2013), 50–63.

62 D. Lewin, *Ricœur and the Capability of Modern Technology*, in: T. S. Mei, D. Lewin (eds.), *From Ricœur to Action. The Socio-political Significance of Ricœur's Thinking*, London, New York 2012, 54–71.

63 J. d. Mul, *Von der narrativen zur hypermedialen Identität. Dilthey und Ricœur gelesen im hypermedialen Zeitalter*, in: F. Rodi, G. Kühne-Bertram (eds.), *Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie. Wirkungsgeschichtliche Aspekte seines Werkes,* Göttingen 2008, 313–331.

64 A. Romele, *Narrative Identity and Social Networking Sites*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 4*, no. 2 (2013), 108–122; *Digital Traceability and the Right to be Forgotten: Ricœurian Perspectives*, in: *Tropos. Journal of Hermeneutics and Philosophical Criticism 8*, no. 2 (2015), 105–118; and *Imaginative Machines*, in: *Techné: Research in Philosophy and Technology 22*, no. 1 (2018), 98–125.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

of meaning in general further, Romele also examines the ethical and juridical implications of digital traceability and the right to be forgotten.[65] Elsewhere, Romele argues that emerging media technologies are characterized by new forms of imagination, drawing on Ricœur's understanding of productive imagination through narrative mimesis.[66] Mark Coeckelberg and Wessel Reijers[67] argue for the »narrative capacity« of technology in general, and specifically how technology mediates between language and people's self-understanding. Ricœur's narrative hermeneutics plays a key role in this study. From the same philosophical background the same authors also advanced an interpretation of block chain technologies, in particular of cryptocurrencies. Johan Fornäs[68] also draws insights from *Time and Narrative* but develops insights on »third-time« technologies which mediate the lived experience of time and objective time in historically and culturally specific ways. Finally, against the backdrop of the ethical problems raised by our new digital-technological environment and which potentially permeate all spheres of life, Fernando Nascimento[69] argues for a strategy that combines two major aspects of Ricœur's thought. Narrative can serve to gain a (provisional) grasp on such developments. This can in turn assist the processes of deliberation in view of critical, phronetic responses to them. In an entirely different register, Nascimento has taken the leading role in constructing the »Digital Ricœur« platform, a power-

65 See also A. Romele and M. Severo's study as applied to the reception of Ricœur: *From Philosopher to Network. Using Digital Traces for Understanding Paul Ricœur's Legacy*, in: *Azimuth 4*, no. 7 (2016), 113–128.

66 A. Romele, *From Registration to Emagination*, in: *Towards a Philosophy of Digital Media,* London 2018, 257–273. Since Romele's essay publications were followed by a recent monograph (see below), I will not cite all of them here.

67 M. Coeckelberg, W. Reijers, *Narrative Technologies. A Philosophical Investigation of the Narrative Capacities of Technologies by Using Ricœur's Narrative Theory*, in: *Human Studies 39*, no. 3 (2016), 325–46; W. Reijers, M. Coeckelbergh, *The Blockchain as a Narrative Technology: Investigating the Social Ontology and Normative Configurations of Cryptocurrency*, in: *Philosophy & Technology 31*, no. 1 (2016), 103–30.

68 J. Fornäs, *The Mediatization of Third-Time Tools: Culturalizing and Historicizing Temporality*, in: *International Journal of Communication 10* (2016), 5213–5232.

69 F. Nascimento, *Technologies, Narratives, and Practical Wisdom*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 10*, no. 2 (2019), 21–35.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ful research tool; working on this project has opened a secondary reflection on Ricoeur's published corpus, as Nascimento and Taylor have argued.[70]

Again, drawing on Ricœur's philosophy or narrative, a couple of authors have worked on the heuristics and simulation of the possible future impact of technological inventions and interventions. This is the case for Murray and Wolff's study[71] on the introduction of mobile communication for managed health care in low-income sections of society. Bruno Gransche[72] gives a more developed theoretical view on narrative hermeneutics of future technological changes, and explores a specific application in computer simulations.

A whole series of studies follow directly from Ricœur's own writings on bio-medical ethics.[73] Some examples are the studies by Byung-Hye Kong, Jérôme Porée, Gaëlle Fiasse, Theo Hettema, Eoin Carney, Corine Mouton Dorey and Philippe Svandra. While they demonstrate the value of Ricœur's understanding of ethics and

70 G. H. Taylor and Fernando Nascimento, *Digital Ricœur*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 7*, no. 2 (2016), 124–145.

71 M. Murray and E. Wolff, *A Hermeneutic Framework for Responsible Technical Interventions in Low-income Households – Mobile Phones for Improved Managed Health Care as Test Case*, in: *Journal for Transdisciplinary Research in Southern Africa 11*, no. 3 (2015), 171–185.

72 B. Gransche, *Narrative Hermeneutik*, in: *Vorausschauendes Denken. Philosophie und Zukunftsforschung jenseits von Statistik und Kalkül*, Bielefeld 2015, 241–311; *The Art of Staging Simulations: Mise-en-scène, Social Impact, and Simulation Literacy*, in: M. Resch, et al. (eds.), *The Science and Art of Simulation I*, Cham 2017, 33–50.

73 B. Kong, *A Philosophical Inquiry into Caring in Nursing Based on Ricœur's Narrative Ethics*, in: *Taehan Kanho Hakhoe Chi 35*, no. 7 (2005), 1333–1342 (my reference is based on the English abstract); J. Porée, *Expliquer, comprendre et vivre la maladie*, in: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses 92*, no. 1 (2012), 5–20; G. Fiasse, *Ricœur's Medical Ethics: The Encounter between the Physician and the Patient*, in: C. Cowley (ed.), *Reconceiving Medical Ethics*, New York 2013, 30–42; T. Hettema, *Autonomy and Its Vulnerability: Ricœur's View on Justice as a Contribution to Care Ethics*, in: *Medical Health Care Philosophy 17*, no. 4 (2014), 493–498; E. Carney, *Depending on Practice: Paul Ricœur and the Ethics of Care*, in: *Les ateliers de l'éthique/The Ethics Forum 10*, no. 3 (2015), 29–48; C. M. Dorey, *Rethinking the Ethical Approach to Health Information Management Through Narration: Pertinence of Ricœur's ›Little Ethics‹*, in: *Medicine, Healthcare & Philosophy 19*, no. 4 (2016), 531–543; and P. Svandra, *Rethinking Ethics with Paul Ricœur. Nursing: Between Responsibility, Care and Justice*, in: *Recherche en soins infirmiers 124* (2016), 19–27.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

responsibility in a sensitive and changing technological milieu, these essays rarely deal with the technological dimension of the ethical dilemma and therefore mainly contribute more directly to Ricœur's ethics.

A more surprising development is an ethics and hermeneutics of the environment by means of Ricœurian resources. By looking at technologically advanced ways to destroy the natural environment, these studies are directly or indirectly relevant to the field of technology studies. The texts of David Utsler, Nathan Bell, Jean-Philippe Pierron and Thiago Souza Silva, Nádia Sampaio and Monique de Jesus Bezerra Dos Santos exemplify this direction in research.[74]

Focusing more directly on the human-made and built environment, in particular city life and dwelling there are several studies that explore and elaborate on Ricœur's texts on the city, such as the studies by Franco Riva, Anna Borisenkova, Jérôme Porée and Jean-Philippe Pierron.[75] Another side of this line of exploration can be found in the studies of Breviglieri and Wolff, who engage with Ricœur's understanding of capabilities in relation to dwelling.[76]

---

74 D. Utsler, *Paul Ricœur's Hermeneutics as a Model for Environmental Philosophy*, in: *Philosophy Today 53*, no. 2 (2009), 173–178; N. M. Bell, *Environmental Hermeneutics with and for Others. Ricœur's Ethics and the Ecological Self*, in: F. Clingerman, et al. (eds.), *Interpreting Nature: The Emerging Field of Environmental Hermeneutics*, New York 2014, 141–159; J.-P. Pierron, *Ecologie et herméneutique. Le franciscanisme de Paul Ricœur*, in: *Ricœur: Philosopher à son école*, Paris 2016, 187–208; and T. S. Silva, N. Sampaio, & M. d. J. B. Dos Santos, *Environmental Ethics and Theory of Responsibility in Paul Ricœur and Hans Jonas: An Approach on Sustainability in Postmodernity*, in: *International Journal of Development Research 9*, no. 12 (2019), 32396–32400.

75 F. Riva, *L'angoscia dell'abitare*, 7–49; A. Borisenkova, *Reading the City: From the Inhabitant to the Flâneur*, in: R. Savage (ed.), *Poetics, Praxis, and Critique: Paul Ricœur in the Age of Hermeneutical Reason*, Lanham 2015, 86–98; J.-P. Pierron, *Entre habiter et politiser: urbaniser*, in: *Ricœur: Philosopher à son école*, Paris 2016, 171–186; and J. Porée, *Paul Ricœur*: *Le philosophe, l'architecte et la cité*, in: *Revue juridique de l'Ouest 21,* no. 3 (2008), 301–320.

76 M. Breviglieri, *L'espace habité que réclame l'assurance intime de pouvoir. Un essai d'approfondissement sociologique de l'anthropologie capacitaire de Paul Ricœur*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 3*, no. 1 (2012), 34–52; and E. Wolff, *Hermeneutics and the Capabilities Approach: A Thick Heuristic Tool for a Thin Normative Standard of Well-being*, in: *South African Journal of Philosophy 33*, no. 4 (2014), 487–500.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

A number of scholars have taken up one of Ricœur's earliest concerns, namely work. Todd Mei[77] elaborates on Ricœur's coordination of word and work in an examination of the poetic moment in each. This double poetics holds on to the productive and literal meaning of work, while seeking to open up new possibilities through the figurative dimension of such a poetics. In a follow-up study he reflects on meaningful work as analogous to meaningful speech acts. Marcel Hénaff[78] tries to show numerous ways to reengage with Ricœur on the problem of work in its relation to social justice through a critical reading of Ricœur's evolving stance on work. Likewise, Nicolas Smith[79] attempts to consider the contemporary relevance of Ricœur's project in *Work and the Word*, but only through a critical engagement with the tension between the anthropological and phenomenological commitments at work in that text.

I know of three cases, to date, where the scholarly projects discussed above have been worked out to a full monograph.[80] They all subject Ricœur to a critical reading, while giving a significant place to core aspects of his philosophy. Alberto Romele[81] offers a hermeneutic investigation of the digital technical milieu and the corresponding digital culture. He examines the changing relations between the virtual and the real and expands his earlier study on imaginative machines. He also uses his understanding of digital hermeneutics to oppose the anthropocentrism of traditional hermeneutics. Wessel Reijers and Mark Coeckelberg[82] advance a narrative theory and ethics of technology. Their approach to artefacts and practices, re-

77 T. Mei, *Form and Figure: Paul Ricœur and the Rehabilitation of Human Work*, in: *Journal of French Philosophy 16*, no. 1 & 2 (2006), 57–70; *The Poetics of Meaningful Work: An Analogy to Speech Acts*, in: *Philosophy & Social Criticism 45*, no. 1 (2019), 50–70.

78 M. Hénaff, *Labor, Social Justice, and Recognition: Around Paul Ricœur*, in: R. Savage (ed.), *Poetics, Praxis, and Critique: Paul Ricœur in the Age of Hermeneutical Reason*, Lanham 2015, 21–33.

79 N. H. Smith, *Between Philosophical Anthropology and Phenomenology: On Paul Ricœur's Philosophy of Work*, in: *Revue Internationale de Philosophie 278*, no. 4 (2017), 513–534.

80 I also report the doctoral dissertation in philosophy of E. Carney, *Technologies in Practice. Paul Ricœur and the Hermeneutics of Technique*, Dundee 2018.

81 A. Romele, *Digital Hermeneutics: Philosophical Investigations in New Media and Technologies*, New York 2020.

82 W. Reijers, M. Coeckelberg, *Narrative and Technology Ethics*, Cham 2020.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

search and innovation, develops insights from Ricœur's narrative hermeneutics to a broader view on technological mediation. Furthermore, the virtue-ethical orientation of their ethics also extends aspect of Ricœur's later ethics. Ernst Wolff[83] develops an interpretive theory of the technical dimension of all human action, that is, of embodied capabilities and the mediation of action by technical means. The technicity of action, he argues, is found in individual and collective action, over the whole range of practical contexts, from everyday practices and in ethico-political engagement. All three of these projects integrate a critical appropriation of parts of Ricœur's work in a broader interdisciplinary framework and are concerned with the political implications of their study.

Finally, the volume *Interpreting Technology* brings together twenty co-authors for advancing a Ricœurian »hermeneutic philosophy of technology«.[84] Ricœurian approaches to technological mediation are situated in relation to major paradigms in the philosophy of technology. Moreover, by zooming in on a number of specific domains the value of such approaches for studying and reflecting on contemporary technological dilemmas is demonstrated.[85]

83 Wolff, *Between Daily Routine and Violent Protest*.

84 W. Reijers, A. Romele, & M. Coeckelbergh, *Interpreting Technology. Ricoeur on Questions Regarding Ethics and Philosophy of Technology*, Lanham 2021. My literature overview stopped at the time of publication of this work.

85 Shorter versions of this chapter have been published as *Ricœur's Polysemy of Technology and its Reception*, in: W. Reijers, A. Romele & M. Coeckelbergh, *Interpreting Technology*, 3–25; and *Ricœur and the philosophy of technology*, in: *Studia z Historii Filozofii – Studies in the History of Philosophy 11*, no. 4 (2020), 97–121.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Margit Eckholt

Frieden denken – in Europa

Eine Relektüre von *Welches neue Ethos für Europa?* (1992)

1. Ein in die Konflikte des 20. Jahrhunderts eingebettetes Denken der europäischen Moderne (2067) | 2. Europa imaginieren – ein neues Ethos für Europa (2070) | 2.1 Übersetzung (2072) | 2.2 Gedächtnisaustausch (2079) | 2.3 Vergebung (2087) | 3. Religionen und die Ausbildung eines neuen Ethos in Europa (2092) | 4. Frieden denken (2097)

1. Ein in die Konflikte des 20. Jahrhunderts eingebettetes Denken der europäischen Moderne

Das Denken des französischen Philosophen Paul Ricœur, am 27. Februar 1913 in Valence geboren, mit Studien in der Tradition der französischen Reflexionsphilosophie in Rennes und Paris, gestaltet sich auf dem Hintergrund der Geschichten von Konflikt, Gewalt, Krieg, Ausgrenzung und Auslöschung ganzer Menschengruppen aus. Während seiner Gefangenschaft während des 2. Weltkriegs in mehreren Lagern in Pommern entdeckte er die Phänomenologie des jüdischen deutschen Philosophen Edmund Husserl und begann mit einer Übersetzung der *Ideen I* ins Französische, die 1950 publiziert wurde. Angesichts von Leid, von Schuld und der Unauflösbarkeit des Bösen stellt er die Frage nach dem *homo capax*, nach dem Menschen, der angesichts der Schrecken überhaupt fähig ist zu leben und Leben zu gestalten. Diese Fähigkeit freizulegen, wieder zu entdecken und Wege zu (er)finden, die Gräben von Gewalt und Konflikt zu überwinden, wird für ihn zu der zentralen Aufgabe des Denkens. In seine Biographie ist genau dieser Prozess eingeschrieben: als französischer Soldat in deutscher Kriegsgefangenschaft, auf einem Territorium, das in den letzten Jahrhunderten zum »Spielball« der europäischen Großmächte geworden ist, und hier mit der Übersetzung der für die neuen phänomenologischen Denkwege im 20. Jahrhundert grundlegenden Texte des jüdischen Philosophen

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Edmund Husserl in das Französische begriffen. Dabei ist ein solches Denken nicht einfach, es wischt die Erfahrung des Bösen nicht beiseite, sondern legt die vielen Formen des Bösen als Abgründe menschlicher Existenz und damit auch des Denkens offen. Die von der Reflexionsphilosophie Jean Naberts angeregte Frage, wie überhaupt Handeln und Leben möglich sind, muss sich auf der einen Seite der erfahrenen Geschichte von Krieg und Gewalt stellen, und genau das bedeutet in der Konsequenz auf der anderen Seite, dass Denken Teil eines umfassenden Friedensprojekts ist – und sicher mehr als ein Teil: wesentliche Grundlage der Suche nach einem »Zusammenleben in gerechten Institutionen«, eine Formulierung, die Ricœur auch unter Rückbezug auf andere europäische Denker, die ihre philosophische Arbeit in den Dienst dieses Friedensprojekts Europa stellen, darunter der deutsche Philosoph Jürgen Habermas, in vielen seiner Texte aufgreifen wird.[1]

Paul Ricœur gehört in diesem Sinn zu den großen europäischen Denkern des 20. Jahrhunderts, die die verschiedenen Denkfäden der Moderne und Aufklärung in Europa zusammenführen, das Denken von Freiheit, Menschenrechten und Geschichtlichkeit, wie es Immanuel Kant und Georg Wilhelm Friedrich Hegel am Beginn des 19. Jahrhunderts grundgelegt haben und dessen Erbe Ricœur durch die Gebrochenheiten hindurch weiterträgt und weiterentfaltet in seinen 1983–1985 in der Trilogie *Temps et récit* veröffentlichten philosophischen Grundlagen einer narrativen Identität, die sich 1990 in der großen Studie *Soi-même comme un autre* verdichten, in der er seine Identitätstheorie und praktische Philosophie in den Diskussionen um Universalismus und Kulturrelativismus verortet. Diese Überlegungen werden dann nochmals vertieft in einem für das 20. Jahrhundert grundlegenden Werk, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (erschienen 2000 auf französisch, 2004 auf deutsch), an das sich auch die 2004 vorgelegten Studien zur »Anerkennung« (*Parcous de la reconnaissance*) anschließen. Das sind zwei Werke, in denen er einerseits an seine frühen Studien aus den 1950er Jahren zur Geschichtshermeneutik anknüpft und andererseits für den schwierigen Weg in eine Zukunft, die von einem Miteinander in »gerechten Institutionen« und von Frieden geprägt ist, über die philosophische Erörterung der Präsenz des Vergangenen, des Vergessens und Verzei-

1 Vgl. z. B. P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996 [=SaA], 236–246.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hens und der schwierigen Anerkennung Grundlagen legt, das Erbe Europas in die Zukunft der Weltgemeinschaft zu führen.

Der Blick in die Geschichte legt zwar Gewalt, Konflikt, Ausgrenzung, Unfrieden bloß, aber das ist nicht alles; im Denken dieses Abgrunds können sich Möglichkeiten für das öffnen, was Friedenswege sind. In den Spuren der Phänomenologie Husserls ist Ricœur überzeugt, dass nur eine Bestimmung von Identität aus und in den vielfältigen Strukturen der Alterität Selbstbezogenheit aufbrechen kann, die zu Abgrenzungen führt – die aktuellen identitären Bewegungen und Entwicklungen in Politik, Gesellschaft und Kultur in den verschiedenen europäischen Ländern, aber auch weltweit, legen genau den Finger in die Wunde einer solchen selbstbezüglichen und geschichtsvergessenen Identität. Ricœur hat im Zusammenhang der politischen Entwicklungen nach dem Fall der Mauer 1989 und der Erweiterung der europäischen Union auf die Staaten Osteuropas diese Gefährdung mit einer beeindruckenden Klarsicht benannt. Sein 1992 veröffentlichter Aufsatz zu einem »neuen Ethos für Europa«, in dem sich sein in den oben genannten Schriften entfaltetes Denken »kondensiert« und dessen Relektüre in diesem Beitrag im Zentrum stehen wird, stellt in diesem Sinn die philosophische Grundlage des Friedensprojekts Europa dar, ein Denken dieses »neuen Ethos« im Dienst eines Zusammenlebens in gerechten Institutionen und in Frieden. Deutlich wird hier, wie die Philosophie Ricœurs aus den Wurzeln europäischer Denktraditionen erwächst, in diesem Sinn ein konkretes, in die kulturellen und religiösen Traditionen Europas eingebettetes Denken ist. Gerade weil es diese Kontextualität – und die sich im 20. Jahrhundert gerade in ihren Abgründen zeigende Geschichte – ernst nimmt und in das Denken holt, trägt es einen »universalen« Anspruch in sich, der von zentraler Relevanz für die globale Weltgesellschaft des 21. Jahrhunderts ist und in die es das Erbe eines Humanismus einspeisen kann im Sinn eines Denkens, das den »fähigen Menschen« und ein »Zusammenleben in gerechten Institutionen« fokussiert und von einer Hoffnung getragen ist, die auch in den Abgründen der Geschichte aus den unausgeschöpften Lebens- und Liebesgeschichten erwächst.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. Europa imaginieren – ein neues Ethos für Europa

Im Oktober 1991 hatten das Forschungsinstitut für Philosophie Hannover, das Institut Catholique de Paris und die Katholische Universität Lublin einen weit ausstrahlenden Kongress in Hannover unter dem Titel »Europa imaginieren – Der europäische Binnenmarkt als kulturelle und wirtschaftliche Aufgabe« durchgeführt.[2] Nach dem Mauerfall 1989, der Regelung der deutschen Einheit durch den Beitritt der Deutschen Demokratischen Republik zur Bundesrepublik Deutschland am 3. Oktober 1990 und den Prozessen staatlicher Neuordnung in Osteuropa in den Gebieten der ehemaligen Sowjetunion nach dem Zusammenbruch des sozialistischen Staatenverbundes war es das Ziel, »in gemeinsamer Arbeit die geistigen Grundlagen der Kultur, Religion und Wirtschaft des vereinigten Europas mit den Mitteln der Kulturwissenschaften, der Philosophie, der Theologie und der Ökonomie zu erörtern«[3]. Ricœur hat seinen Vortrag unter die Leitfrage gestellt: »Welches neue Ethos für Europa?«[4] Bewusst ist hier die Frage gestellt; die Erweiterung Europas nach (Süd-)Osten stand am Anfang, ein Prozess begann, Europa auf neue Weise zu denken bzw. – so der Titel des Buches – zu »imaginieren«. Die »Imagination« bzw. die »Vorstellungskraft«, um den Begriff aufzugreifen, den Ricœur auch im Anschluss an Immanuel Kant für ein Bedenken des Neuen, der Zukunft verwendet, hat in seiner narrativen Theorie mit der »Poetik« zu tun hat, dem (Er-)Finden neuer Möglichkeiten, wie es sich vor allem auch in »poetischen« Texten – und hier bezieht Ricœur auch die biblischen Traditionen, vor allem die Psalmen- und Weisheitsliteratur ein – verdichtet.[5] Insofern ist

2 P. Koslowski (Hg.), *Europa imaginieren. Der europäische Binnenmarkt als kulturelle und wirtschaftliche Aufgabe*, Berlin, Heidelberg 1992; frz. ders. (éd.), *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*, Paris 1992.

3 Koslowski, *Vorwort*, in: ders. (Hg.), *Europa imaginieren*, V–VII, hier: V.

4 P. Ricœur, *Welches neue Ethos für Europa*?, in: Koslowski (Hg.), *Europa imaginieren*, 108–120; frz. *Quel ethos pour l'Europe*?, in: Koslowski (éd.), *Imaginer l'Europe*, 107–116. Zitate aus dem deutschen Text werden in diesem Aufsatz in Klammern im Fließtext notiert.

5 Vgl. Überlegungen Ricœurs zum Begriff der »Poetik« unter Rückbezug auf die biblischen Texte: z. B. in: *Gott nennen*, in: B. Casper (Hg.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg i. Br., München 1981, 45–79; A. LaCocque, P. Ricœur, *Penser la Bible*, Paris 1998.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich Ricœur bewusst, dass seine 1991 erarbeiteten Überlegungen mit einer offenen Zukunft zu tun haben, und er nimmt die Geschichte Europas in diesem Sinn in den Blick, um aus ihren Ressourcen ein neues Ethos zu denken. Seine auch 30 Jahre später weitsichtige These, die er angesichts der notwendigen Neustrukturierung Europas formuliert, ist, »auf institutioneller Ebene den Nationalstaat hinter sich zu lassen, ohne gleichwohl dessen wohlbekannte Strukturen auf einer höheren, der sogenannten supranationalen Ebene zu wiederholen« (108). Er nimmt gerade nicht die föderativ organisierten Staaten Westeuropas wie die Schweiz und Deutschland oder die USA in den Blick, sondern spricht von einem »postnationalen Staat«, der »neuartige Institutionen« (108) notwendig macht. Diese »Neue« gemeinsam zu imaginieren hat mit einem Europa zu tun, in dessen Geschichte im 20. Jahrhundert zwei große Weltkriege und die damit verbundene Gewalt, Ausgrenzung und Zerstörung eingeschrieben sind: die mit politischer Gewalt wiederholt vorgenommenen Neuordnungen, in denen (kleinere) europäische Staaten zum Spielball der Großen werden, der Ost-West-Konflikt, der von Europa ausgehend andere Weltregionen im afrikanischen, asiatischen und lateinamerikanischen Kontext prägen wird, das Ziehen von Mauern, das mit den Ereignissen des Jahres 1989 durchbrochen wird und den Weg zu einem »neuen« Europa ermöglichen wird. Gerade um dieses »Neue« – das mit Europa auch die Welt betrifft – geht es Ricœur in einer beeindruckenden Weitsicht, dazu ist die Kraft der Imagination vonnöten, und sein Anliegen ist, »wie ein Nachdenken über die ethischen und spirituellen Verhaltensweisen der Einzelnen, der Intellektuellen und der Kulturschaffenden ebenso wie der Glaubensgemeinschaften, der Kirchen und anderer Religionsgruppen zu dieser politischen Imagination beitragen kann« (108).

Sein in Hannover gehaltener Vortrag knüpft in diesem Sinn an die Schrift Kants zum »ewigen Frieden« an, in der dieser 1795 auf die Ereignisse der Französischen Revolution reflektiert[6], und wenn Ricœur – ohne dies explizit zu machen – hier weiter denkt, macht er deutlich, dass es notwendig ist, die aufklärerischen Ressourcen Europas, sein Freiheits-, Demokratie- und Menschenrechtsdenken, in diese Neugestaltung Europas einzuspeisen im Dienst eines weiter

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gehenden und umfassenden Friedensprojektes. Das sind Reflexionen, die 30 Jahre später, in Zeiten, in denen in allen Regionen Europas identitäre Bewegungen zunehmen, mit Gewalt verbundene Nationalismen und Populismen den Frieden in Europa und weit darüber hinaus gefährden, von gleich bleibender Relevanz sind. Dieses Imaginieren einer neuen politischen Gesamtheit kann nicht allein auf dem Hintergrund politischer Institutionen erfolgen, sondern ein solcher Prozess erhält seine Dynamik vor allem »aus dem Wandel von Denkweisen«, »die das *Ethos* der Einzelnen, der Gruppen und Völker betreffen« (109). Darum ist Denken gefragt und angesagt, eine die Tiefen der Geschichte aufdeckende und so grundlegende und umfassende Denkbewegung, die an die Quellen der Philosophie Europas anknüpft, ein Weg, den Ricœur geht, indem er an die Dialoge Platons erinnert, um über den Rückschritt in diese Quellen Denkkategorien für das »neue Ethos« zu finden. »Es geht«, so schreibt Ricœur, »sehr vereinfacht gesagt, darum, die *Identität* und die *Andersheit* (altérité) auf zahlreichen, noch zu identifizierenden Ebenen miteinander zu verbinden« (109). Ein solches Denken kann es ermöglichen, den Reichtum nationaler Traditionen – politischer, kultureller, religiöser – in den Dialog der vielen anderen einzubringen, es ist ein Denken, das Brücken baut und die Zwischenräume der Begegnung, die sich auftun, als Chance begreift, dieses Neue – die postnationalen Staaten im erweiterten Europa – zu denken und zu gestalten. Die Aufeinanderbezogenheit von Identität und Alterität in all' ihrer Komplexität und Fragilität zu denken, ist eine Kunst; es bedeutet, »Modelle der Integration« der beiden Pole zu finden und darin den Frieden denken zu lernen: über das Modell der Übersetzung, das Modell des Gedächtnisaustausches und das Modell der Vergebung. In den verschiedenen genannten Schriften Ricœurs sind diese Modelle weiter entfaltet; der Vortrag über das »neue Ethos in Europa« legt sie in verdichteter Weise vor und bildet so den Kern eines Denkens im Dienst des Friedens, wie im Folgenden skizziert wird.

2.1 Übersetzung

Europa, so Ricœur, weist »in sprachlicher Hinsicht einen nicht nur unüberwindlichen, sondern auch unendlich erhaltenswerten

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Pluralismus« auf, Europa ist »unausweichlich polyglott und wird es immer sein« (109). Die erste Herausforderung im konkreten Miteinander in Europa stellen die vielen Sprachen dar, und der erste Schritt zu einem Miteinander besteht in der »Übersetzung von einer Sprache in eine andere« (109). Ein »eifersüchtiger Rückzug auf die eigenen Sprachtraditionen« birgt die »Gefahr der Kommunikationsunfähigkeit« (109). Übersetzen ist dabei viel mehr als ein linguistisches Phänomen, es ist mit »Anforderungen und Versprechungen« verbunden, die »sehr weit bis in den Kernbereich des ethischen und spirituellen Lebens der Menschen und Völker« (109) hineinreichen. Das macht Ricœur im Ausgang von der sprachphilosophischen bzw. linguistischen Differenzierung deutlich, die die französische Sprache möglich macht: »*die Sprache*«, und hier bezieht er sich auf das französische *langage*, existiert »nirgendwo anders [...] als in *den Sprachen* (›langues‹)« (109). Es gibt unterschiedliche Systeme auf Ebene der Phonologie, des Lexikons, der Syntax, des Stils usw., und hier kann die »Universalität« dessen bestimmt werden, was die »langage« ausmacht. Sprachen stehen dabei immer im Kontakt mit anderen, sie sind nicht »geschlossene Systeme«, sondern in stetiger »Kommunikation« (110) begriffen. Und gerade darum ist Sprache (*langue*) ein anthropologisches Phänomen, sie hat mit dem Mensch-Sein zu tun, das immer nur konkret und einmalig ist – und gerade darum gibt es viele Sprachen –, aber genau das macht den Menschen qua Mensch aus. Darum ist das Übersetzen nicht etwas Nebensächliches, sondern Vielfalt und Einheit, Identität und Alterität sind in diesem Prozess des Übersetzens aufeinander bezogen. »Wenn es nur eine Spezies Mensch gibt«, so Ricœur, »dann eben gerade deshalb, weil Sinnübertragungen von einer Sprache in die andere möglich sind – kurz gesagt, weil man übersetzen kann« (110). Auf diesem Hintergrund postuliert er die Möglichkeit der Übersetzung als »*a priori*-Voraussetzung der Kommunikation« und spricht von einem »*Prinzip der universellen Übersetzbarkeit*« (110). Das ist etwas, was er »*de iure*« nennt, die Übersetzung ist »*de facto*« (110); Übersetzbarkeit hat in anthropologischer Hinsicht grundlegend mit dem Menschsein zu tun, und insofern ist der Mensch immer auf andere bezogen und mit anderen Mensch. Auf dieser grundlegenden anthropologischen Ebene erscheinen darum schon identitäre Bewegungen, Nationalismen und (Post-)Kolonialismen fragwürdig.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Konkret funktioniert Übersetzen, weil es »zweisprachige Übersetzer« gibt, »Mittler aus Fleisch und Blut« (110), die nach der »bestmöglichen Übereinstimmung zwischen den jeweiligen Ausdrucksmitteln in der Ziel- und in der Ausgangssprache« (110) suchen. Die Übersetzungstheorie, die die andere Sprache sich »aneignet«, ohne ihr je näher zu kommen, lehnt er ab, hier spricht er von den »Beutestücken der Ägypter«, die er mit Augustinus und seiner Art und Weise des Übersetzens verbindet[7] und die er heute wohl auch auf die Arbeit mit digitalen Übersetzungsmaschinen beziehen würde, und stellt sich selbst in die Tradition Wilhelm von Humboldts, dem es darauf ankam, »den Genius seiner eigenen Sprache auf das Niveau desjenigen der Fremdsprache zu heben, vor allem wenn es sich um sprachliche Neuschöpfungen handelt, die eine Herausforderung für die Zielsprache darstellen« (110). Entscheidend ist es zuallererst, die andere Sprache, die er bewusst »Fremdsprache« nennt, anzuerkennen; ein tiefer Respekt dem anderen gegenüber wird hier deutlich; es geht darum, den »Genius« der eigenen Sprache – der sicher von jedem Sprecher auch erst einmal zu suchen ist – auf das »Niveau« der anderen Sprache zu »heben«. Der Prozess des Übersetzens, der möglich ist, weil jede Sprache grundsätzlich übersetzbar ist, ist in diesem Sinn von einer grundlegenden Anerkennung und einem Respekt dem anderen gegenüber geprägt, der auch in einer Formulierung wie »heben« zum Ausdruck kommt. Ohne einen solchen Respekt hätten sprachbegabte Missionare der Frühen Neuzeit wie Antonio Ruiz de Montoya nicht Katechismen in den indigenen Sprachen Lateinamerikas vorlegen können; der deutsche Religionsphilosoph Bernhard Welte spricht im Zusammenhang dieser interkulturellen Begegnungen von einem *esprit de finesse*, der notwendig ist, damit das Übersetzen gelingt.[8] Dabei ist sich Ricœur der He-

7 Ricœur führt keine Belege zu seiner These an. Augustinus hat z. B. in *De magistro* eine Sprachtheorie vorgelegt.

8 Vgl. z. B. B. Welte, *Wahrheit, Sprache und Geschichte*, in: K. Rahner, H. Fries (Hg.), *Theologie in Freiheit und Verantwortung*, München 1981, 70–95, hier: 84. – Die »Missionarslinguistik« ist in den letzten Jahren zu einem zentralen Forschungsfeld geworden, vgl. z. B. den Beitrag von Michael Sievernich, *Sprache, Mystik und Missionen. Zum linguistischen, spirituellen und missionarischen Werk von Antonio Ruiz de Montoya in der Frühzeit der Reduktionen*, in: M. Sievernich, K. Vellguth (Hg.), *Christentum in der Neuzeit. Geschichte – Religion – Mission – Mystik. Festschrift für Mariano Delgado*, Freiburg i. Br. 2020, 585–606.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rausforderungen bewusst, die mit dem Übersetzen und vor allem für die Zielsprache verbunden sind, gerade wenn es um »sprachliche Neuschöpfungen« geht (110). Damit benennt er das »Fremde«, sprachliche Ausdrucksweisen der anderen Sprache, in denen sich das Fremde der anderen Kultur und Lebenswelt ausdrückt, für die es (zunächst) kein »Pendant« gibt, so dass Ausdrucksformen in der Zielsprache neu geschaffen werden müssen. Aber dass dieser Prozess der »Neuschöpfung« möglich ist, weil Ricœur die Tiefenschichten der Sprache in den Blick nimmt – er spricht hier vom »Genius« der Sprache und in anderen Texten vom »kreativen Kern« einer Kultur[9], auf den im Prozess des Übersetzens gestoßen wird –, ist eines der zentralen Merkmale seines Denkansatzes, auf das er bereits in seinen im Band *Geschichte und Wahrheit* gesammelten Beiträgen reflektiert hat und die z.B. für lateinamerikanische Denker auf der Suche nach »inkulturierten« Gestalten der Philosophie von Relevanz gewesen sind.[10]

Der phänomenologische und lebensweltliche Zugang zu dem, was »übersetzen« bedeutet, und damit die anthropologische Dimension der Übersetzung wird im Besonderen deutlich, wenn Ricœur auf die Metapher des »Wohnens« zurückgreift: »Es geht darum, beim anderen zu wohnen, um ihn dann als eingeladenen Gast mit nach Hause zu nehmen.« (110) Auch hier tritt die dynamische Aufeinanderbezogenheit von Ausgangs- und Zielsprache wieder vor Augen, die Ricœur mit den Ausdrücken des »Wohnens« beim anderen und der »Gastfreundschaft« bezeichnet, ein Wortfeld, das auch von anderen zeitgenössischen französischen Philosophen erschlossen wird – so Emmanuel Levinas und Jacques Derrida – für ihr je eigenes

9 Ricœur bestimmt Kultur als »Komplex von Werten oder, wenn man so will, Wertschätzungen« (P. Ricœur, *Geschichte und Wahrheit*, München 1974, 286; frz. *Histoire et Vérité*, Paris 1955, 294). Genau dies macht das gelebte Ethos aus, bestimmt die »konkreten Einstellungen dem Leben« (ebd.) gegenüber, das Verhalten den Mitbürgern, den Fremden gegenüber, die Visionen der Zukunft, die Werte, die die Alltagspraxis bestimmen und politischen oder ökonomischen Entscheidungen ihre je spezifische Prägung geben. Diese Werte verdichten sich im »noyau créateur« einer Kultur (P. Ricœur, *Le chrétien et la civilisation occidentale*, in: *Christianisme social 54*, no. 5 [1946], 423–436).

10 S. Anm. 9. In Buenos Aires sind z. B. Aufsätze zum Thema Kultur gesammelt in: P. Ricœur, *Etica y cultura*, Buenos Aires 1986; das Vorwort hat der am 27.11.2019 verstorbene argentinische Philosoph Juan Carlos Scannone SJ geschrieben.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Denken der Alterität,[11] und das am Beginn des 21. Jh. im Kontext neuer Migrationsbewegungen, bedingt durch Krieg, Gewalt und ökologische Katastrophen, und damit verbundener weitergehender interkultueller und interreligiöser Dialoge von zentraler Relevanz geworden ist.[12] Die wechselseitige Aufeinanderbezogenheit wird bei Ricœur in besonderer Weise verdichtet, wenn der Schritt zum anderen, das Wohnen bei ihm, mit dem Wohnen des anderen und Fremden als mein »eingeladener Gast« verbunden wird. Und dieser »Gast«, so macht es die französische Sprache deutlich, kann der Fremde und sogar der Feind sein.[13] Hier wird deutlich, dass Ricœur mit seiner Annäherung an das Übersetzen ein Wortfeld betritt und in kreativer Weise erschließt, das mit einem Denken des Friedens zu tun hat. In der politischen Philosophie ist »Frieden« oft nur als die »Abwesenheit« des Krieges bezeichnet worden; ein positives Erschließen dessen, was »Frieden« ist, ist immer ein Denken an der Grenze zu utopischen und religiösen Friedensvisionen gewesen.[14] Ricœur bewegt sich – wie in den weiteren Überlegungen deutlich wird – auch an dieser Grenze, er bereitet genau hier das Feld für ein philosophisches und theologisches Denken des Friedens. Das wird in besonderer Weise im Begriff des »Wohnens« deutlich; der andere, der »Fremde«, ist der »eingeladene Gast«, der mit nach Hause

11 Vgl. z. B. J. Derrida, *Von der Gastfreundschaft*. Mit einer »Einladung« von A. Dufourmantelle, Wien 2001; E. Levinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg, München ^{3}1987.

12 Vgl. z. B. B. Liebsch, *Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur*, Weilerswist 2005; M. Eckholt, *Dogmatik interkulturell: Globalisierung – Rückkehr der Religion – Übersetzung – Gastfreundschaft: Vier Stationen auf dem Weg zu einer interkulturellen Dogmatik*, Nordhausen 2007; dies., *Gast eines Anderen werden. Glaubensanalyse mit Michel de Certeau in Zeiten interkultureller und interreligiöser Begegnungen*, Ostfildern 2020.

13 Im französischen Wort *hôte* verbinden sich die beiden lateinischen Wörter *hospes* (Gast) und *hostis* (Feind).

14 Angesichts der Fülle an Literatur sei aus politikwissenschaftlicher Perspektive hier nur verwiesen auf: D. Senghaas (Hg.), *Den Frieden denken. Si vis pacem, para pacem*, Frankfurt/M. 1995; ders., (Hg.), *Zum irdischen Frieden. Erkenntnisse und Vermutungen*, Frankfurt/M. 2004. Aus theologisch-philosophischer Stelle sei verwiesen auf: E. Schockenhoff, *Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt*, Freiburg i. Br. 2018; C. Sedmak (Hg.), *Frieden. Vom Wert der Koexistenz*, Darmstadt 2016; W. Wink, *Verwandlung der Mächte. Eine Theologie der Gewaltfreiheit*, Regensburg 2014; W. Lienemann, *Frieden. Vom »gerechten Krieg« zum »gerechten Frieden«*, Göttingen 2000.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

genommen wird, der bei mir als Gast »wohnen« kann, so wie ich, die Fremde für den anderen, bei ihm »wohne«. Hier kann auch der Blick in die Begriffsgeschichte des deutschen Worts »wohnen« hilfreich sein: Das gotische Wort *wunian* hat den Sinn: »zufrieden sein, zum Frieden gebracht, in ihm bleiben«[15], wie es Martin Heidegger in seiner Schrift *Bauen Wohnen Denken* formuliert.

Ricœur verwendet den Begriff des Friedens selbst nicht – vielleicht auch, weil er mehr als ein Begriff ist, weil er die Zielperspektive eines »Europa Imaginierens« ist, die nicht mit Worten zu fassen ist, und weil Ricœur ein zu »zurückhaltender« Denker ist, als dass er mit Pathos etwas benennt, was immer fragil bleibt und als reales doch nur erahntes und ersehntes Glück ist. Aber er hat diese Vision im Blick, wenn er deutlich macht, dass »sofort ersichtlich [wird], warum das Übersetzen ein geeignetes Modell für das spezifische Problem des Aufbaus Europas darstellt« (110). Er hat 1991 die Erweiterung Europas nach Osten und Südosten im Blick und die vielen fremden Sprachen wie das Tschechische, Slowakische, Ungarische oder Polnische; er fordert die Förderung des »Erlernen(s) von zwei lebenden Sprachen«, »um allen jenen Sprachen Gehör zu verschaffen, die, was die Kommunikation angeht, keine dominierende Stellung haben« (110). Eine solche Übersetzung bedarf der Bildung, der Vorbereitung von Menschen, die selbst mehrere Sprachen beherrschen, Ricœur spricht von »Übersetzer(n) zwischen den Kulturen, kulturell Zweisprachiger, die in der Lage sind, diesen Vorgang des Hinüberwechselns in die gedankliche Welt der anderen Kultur unter Berücksichtigung der ihr eigenen Gebräuche, grundlegenden Glaubenshaltungen und vorherrschenden Überzeugungen, kurz gesagt, aller ihrer Sinnbezüge, zu begleiten« (111). Hier wird deutlich, dass Übersetzen in einen weiter gehenden kulturellen Austausch eingebettet ist, es steht im Dienst der Begegnung der Kulturen, es geht »in wirklich geistiger Hinsicht« darum, »den Geist des Übersetzens auf die Beziehungen zwischen den Kulturen selbst auszudehnen, das heißt, auf die durch das Übersetzen vermittelten Sinngehalte« (111).

15 M. Heidegger, *Bauen Wohnen Denken*, in: ders., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, 149, zitiert nach: M. Negele, *Friede – ein Sprachproblem?*, in: F. Sedlmeier, T. Hausmanninger (Hg.), *Inquire pacem. Beiträge zu einer Theologie des Friedens. Festschrift für Bischof Dr. Viktor Josef*, Augsburg 2004, 174–192, hier: 185.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

So ist das Übersetzen, das Ricœur zunächst als sprachlichen Prozess vorgestellt hat, in einen weitergehenden interkulturellen Prozess der Begegnung im zusammenwachsenden Europa eingebettet, es ist zentraler Ausgangspunkt einer Bestimmung dessen, was Menschsein bedeutet, als Mensch mit anderen auf dem Weg zu sein, zu wohnen mit und bei anderen, um Mitmensch zu werden. Mit der fremden Sprache wird ein anderer entdeckt, und das Übersetzen, das konstitutiv für dieses Mit-Mensch-Sein ist, baut die Brücken zu den vielen anderen. Menschen auszubilden, die dieses Übersetzen lernen, ist ein zentraler Beitrag für das Friedensprojekt Europa, sie helfen, im zusammenwachsenden Europa, in dem Menschen unterschiedlichster sprachlicher und kultureller Traditionen leben, diese Vielfalt als Reichtum des einen Menschsein zu entdecken. Übersetzen ist dabei ein dynamischer und kontinuierlicher Prozess, der das Miteinander lebendig hält und das auf der Ebene des »Ethos« einer Kultur festzumachen ist. Ricœur spricht so von dem »*Ethos* der Übersetzung«, »dessen Ziel es ist, die oben beschriebene Geste der sprachlichen Gastfreundschaft auf kultureller und geistiger Ebene nachzuvollziehen« (111).

Hier wird deutlich, warum Ricœur von einem »neuen« Ethos für Europa spricht; er geht zwar zurück in die Quellen europäischer Denktraditionen, er erinnert die griechische Philosophie, die Platon in seinen Dialogen begründet und Aristoteles in seinen Abhandlungen zur Metaphysik, Ethik und Politik weiter entfaltet hat, aber indem Ricœur die Gastfreundschaft in den Vordergrund rückt, tritt das »Neue« dieses Ethos für Europa hervor: Dem Fremden ist in der aristotelischen Ethik zwar auch Gastfreundschaft gewährt worden, diese war aber nur ein Nebenaspekt der Freundschaft, die das Miteinander der »Gleichen« bestimmen und ein Zusammenleben in gerechten Institutionen ermöglichen sollte. Aristoteles hat seine Texte für die politische Elite der Polis geschrieben, für die freien und gebildeten Männer, hier waren Frauen, Sklaven und Fremde ausgegrenzt. Indem die Gastfreundschaft in den Vordergrund rückt und damit ein exklusives – auf enge nationale oder ethnische Grenzen bezogenes – Verständnis von gesellschaftlichem und politischem Zusammenleben aufgebrochen wird, erhält der für die politische Philosophie Ricœurs zentrale Begriff der Freundschaft eine Weite, die jeglichem ausgrenzenden und identitären Denken eine Absage erteilt. Wenn der Gast – der Fremde und der Feind – der andere

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist, mit dem ich Mensch bin und werde, so muss sich ein zweiter Gedankenschritt anschließen, den Ricœur mit dem Modell des Gedächtnisaustausches vorstellt: Mit dem Fremden wird an die Geschichten von Krieg, Feindschaft, Gewalt und Ausgrenzung erinnert, und genau dies gehört zu Europa, wenn an sein Werden im 20. Jahrhundert gedacht wird: Auf den Trümmerfeldern der Weltkriege und in den zerstörten Städten ist nach 1945 die Idee eines neuen Europas gewachsen, Neues ist auf den Trümmerfeldern imaginiert worden, und 1990 sind es neue Erfahrungen von Ab- und Ausgrenzung und Unterdrückung, die auf ganz neue Weise ein Ausbrechen aus nationalstaatlichen Engen notwendig machen. Und indem Ricœur im Prozess des Übersetzens auf diese Weise die Vielfalt der Sprachen (*langues*) ernst nimmt, knüpft er zwar an eine weitere Schnittstelle der Quellen europäischen Denkens an, an die aufklärerische Philosophie des Idealismus eines Kant und eines Hegel, aber im Rückschritt in die Tiefe des Gedächtnisaustausches wird hier eine Weite eröffnet, die gerade auch in den aktuellen Debatten um Europa aus einer postkolonialen Perspektive Wege weist und hier die »parcours de la reconnaissance«[16] bahnt.

2.2 Gedächtnisaustausch

Über Sprache wird das bestimmt, was Kultur ist; dieser sprachphilosophische Ansatz liegt vielen kulturanthropologischen und ethnologischen Ansätzen des 20. Jahrhunderts zugrunde, Clifford Geertz entfaltet dies in seinen »dichten Beschreibungen« fremder Kulturen oder Claude Lévi-Strauss in seiner semiotischen Analyse indigener Kulturen Brasiliens.[17] Ricœur erweitert seinen sprachphilosophischen Ausgangspunkt in diesem Sinn zu einer weitergehenden

16 Vgl. P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois etudes*, Paris 2004; Ricœur setzt sich nicht mit postkolonialen Ansätzen auseinander, aber die befreiungsphilosophische Intention ist auch in seinem Ansatz eingeschrieben, wobei er gerade für die aktuellen Debatten Wege weist aus Engführungen und Sprachlosigkeit, gerade indem er vom *cogito brisé* spricht und den Rückschritt in das philosophische Erbe Europas und gerade auch die Aufklärung auf dem Hintergrund des Blicks in die Abgründe der Geschichte geht.

17 C. Geertz, *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt/M. [4]1995; C. Lévi-Strauss, *Traurige Tropen*, Frankfurt/M. 1978.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kulturtheoretischen Analyse, die er auf dem Hintergrund der in seinem Werk *Zeit und Erzählung* vorgelegten Erzähltheorie und seinem daraus sich entwickelnden Zugang zur »Geschichte« entfaltet. Es geht ihm um das Übersetzen der fremden Kultur »in die Kategorien der eigenen«, was »ein vorausgehendes Hinüberwechseln in das von den ethischen und geistigen Kategorien des anderen bestimmte kulturelle Milieu« voraussetzt (111). Ich brauche die Bereitschaft, mich selbst dem anderen auszusetzen, zu ihm »hinüberzuwechseln« (111), erst dann wird es möglich sein, das Fremde in meine Kultur zu übersetzen. Erst das Hinüberwechseln lässt den »Unterschied« im Blick auf das eigene Gedächtnis wahrnehmen, und damit das, wodurch eine Kultur und die andere bestimmt sind. Um genau dies zu bestimmen, erweitert Ricœur das Modell der »sprachlichen« Gastfreundschaft auf dem Hintergrund seiner in *Zeit und Erzählung* und *Das Selbst als ein Anderer* vorgelegten Erzähltheorie und Analysen dessen, was »Identität« ist, zu einer »erzählerischen« Gastfreundschaft. Was Identität ist, kann über das, was im Gedächtnis an Regeln, Normen, Glaubenshaltungen und Überzeugungen gesammelt ist und erinnert werden kann, bestimmt werden, und dieser Prozess der »Bestimmung« gestaltet sich über die »Erzählung« aus, »durch die sich im öffentlichen Bereich der Sprache diese primäre Fähigkeit des Behaltens und Erinnerns manifestiert« (111).

Dabei gibt es zwei Gestalten von Erzählungen, die »Erzählungen über andere und über uns selbst«, in denen wir »unsere eigene Zeitlichkeit« »artikulieren und konfigurieren« (111). Es gibt erzählte Handlungen, die eine bestimmte Komposition haben und dramaturgisch gestaltet werden, und über die die »zeitliche Einheit einer Geschichte (*story*)« (111 f.) entsteht; aber auch die Personen können »dramaturgisiert« werden, sie »werden gleichzeitig mit der Geschichte selbst erzählt« (112). Diese narrative, erzählerische Identität ist immer eine »mobile Identität«, »hervorgegangen aus der Verbindung zwischen der Konkordanz der Geschichte, betrachtet als strukturierte Ganzheit, und der Diskordanz, die durch die erzählten Peripetien verursacht ist«; insofern spricht Ricœur auch von der »Mobilität« der Erzählung, sie ist von »Ordnung« und »Unordnung« geprägt (112). Dabei macht er eine wichtige Beobachtung, die für die Wahrnehmung und Interpretation der Geschichten der anderen von Bedeutung ist: »Es ist möglich, eine erzählte Geschichte unter Berücksichtigung anderer Ereignisse oder durch eine andere

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Anordnung der erzählten Begebenheiten umzudenken. Im Extremfalle ist es sogar möglich, mehrere Geschichten über dieselben Ereignisse (ungeachtet dessen, welche Bedeutung man dem Begriff ›selbe Ereignisse‹ geben mag) zu erzählen« (112). Gerade weil es immer eine Geschichte gibt, die ich von mir erzähle und auch eine Geschichte, die andere über mich erzählen und weil zur erzählten Identität beides gehört, ist Identität immer »mit derjenigen der anderen vermischt«; das sind die Geschichten der nahen Verwandten, aber auch anderer, der vielen Unbekannten bis hin zu meinen »Feinden«. Unter Rückgriff auf seine in *Zeit und Erzählung* weiter entfalteten Überlegungen spricht Ricœur mit einer Formulierung von Wilhelm Schapp davon, dass wir »In Geschichten verstrickt« sind (112).[18]

Über das Erzählen, das die eigene Geschichte erinnert und in der Erzählung interpretiert wird, wird so immer auch an die Geschichte der anderen erinnert, die in diese eigene erzählte Geschichte eingewoben ist. Und so spricht Ricœur von »mobilen Identifikationen«, die dazu beitragen, »daß wir uns unsere eigene Vergangenheit und die der anderen durch ein beständiges Umgestalten der Geschichten, die wir uns über einander erzählen, neu erdenken« (113). Das erlebte Ereignis und die Lebenserfahrung bleiben dabei einmalig, sie sind nicht beliebig oder austauschbar, was aber »ausgetauscht« werden kann, sind die »Gedächtnisse«. Im Ausgang von seiner Erzähltheorie und mit seinem Blick auf Europa als »Friedensprojekt« legt Ricœur so das »Modell des Gedächtnisaustauschs« vor, über das das, was Identität ist, in ihrer dynamischen, fragilen und höchst komplexen Bezogenheit auf den anderen weiter bestimmt werden kann. Zu diesem Modell gehört es, »mit Imagination und Sympathie die Geschichte des anderen, vermittelt durch die Erzählungen über sein Leben, anzunehmen« (112 f.). Mit dem Begriff der Imagination, der Vorstellungskraft, knüpft er hier an Kants dritte *Kritik* an, die die ästhetischen Ausdrucksformen des Menschen und eine »Poetik« in den Blick nimmt, über die er den schöpferischen Momenten der

18 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. I: Zeit und historische Erzählung* [1983], München 1988, 119; aus theologischer Perspektive hat sich damit Knut Wenzel auseinandergesetzt: K. Wenzel, *Zur Narrativität des Theologischen*, Frankfurt/M. 1997; ders., *Glaube in Vermittlung. Theologische Hermeneutik nach Paul Ricœur*, Freiburg, Basel, Wien 2008, 93; aus philosophischer Perspektive: K. Joisten (Hg.), *Das Denken Wilhelm Schapps. Perspektiven für unsere Zeit*, Freiburg i. Br., München 2010.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gestaltwerdung kultureller Ausdrucksgestalten Raum gibt, und das bedeutet, dass auch Neues werden kann.

Wenn das Bewusstsein für diesen Austausch der Gedächtnisse wächst, für »die gegenseitige Verstrickung der neuen Erzählungen, welche diese Überschneidung der Gedächtnisse strukturieren und konfigurieren«, dann »entsteht ein neues *Ethos*« (113) im Miteinander der einzelnen, aber auch von Kulturen und Nationen. Das ist nicht selbstverständlich, es ist nicht einfach gegeben, sondern es ist eine »Aufgabe« und, wie Ricœur schreibt, »eine wahrhafte Arbeit« (113). Hier erinnert er an den Begriff der »Anerkennung«, der sein Denken, das in die Schule der großen Autoren des Idealismus, Kant und Hegel, gegangen ist, von Beginn an prägt und im Zentrum der letzten zu seinen Lebzeiten veröffentlichten Studien zum *Parcours de la reconnaissance* steht.

Im Blick auf die Frage nach Europa und die Ausgestaltung eines neuen Ethos ist dies auch 30 Jahre später ein zentraler Ansatz. Was kulturelle Identität ist, was es heißt, deutsch, französisch, polnisch etc. zu sein, ist nicht eine »unwandelbare Substanz« oder hat auch nicht eine »feste Struktur« (113), sondern die Identität einer Nation, eines Volkes, einer Kultur ist eine »erzählte Geschichte«, was bedeutet, die Verflechtungen der eigenen Geschichte mit den vielen Geschichten der anderen zu beachten, den kreativen politischen, wirtschaftlichen, kulturellen Austausch, aber genauso auch die kriegerischen und andere konfliktiven Ereignisse ernst zu nehmen. Ricœur wirft einen zutiefst ernüchternden Blick auf nationale und kulturelle Identitäten, 30 Jahre später ist dies nicht anders, sondern eine »festgefahrene, arrogante Vorstellung von kultureller Identität«, die Ricœur benennt (113), hat sich weiter verfestigt, Nationalismen und identitär geprägte Populismen wachsen in ganz Europa, und der Rückgriff auf die sogenannten »Gründungsereignisse«, »deren ständiges feierliche Begehen und Zelebrieren die Geschichte einer jeden kulturellen Gruppe in eine nicht nur unwandelbare, sondern willentlich und systemisch inkommunikable Identität hineinzwängt« (113), hat zugenommen.[19]

Gerade darum ist das von Ricœur vorgelegte Modell des Gedächtnisaustausches und der erzählerischen Gastfreundschaft von zentra-

19 Vgl. dazu z. B. U. Backes (Hg.), *Gefährdungen der Freiheit. Extremistische Ideologien im Vergleich*, Göttingen 2006; W. Lesch (Hg.), *Christentum und Populismus. Klare Fronten?*, Freiburg i. Br. 2017.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ler Relevanz. Wenn es zu Grenzziehungen und identitären Abgrenzungen kommt, bedeutet dies, dass genau die Möglichkeit genommen wird, »die gesamte übermittelte Geschichte umzudenken und Platz zu machen für mehrere Geschichten, die sich auf die gleiche Vergangenheit beziehen« (113). Es muss darum Distanz genommen werden von einer bestimmten Art und Weise des Umgangs mit Nationalfeiertagen, ohne ihre Bedeutung als solche zu relativieren, aber es soll auf eine neue und befreite Weise mit der eigenen Geschichte umgegangen werden, vor allem über die Einbeziehung der vielen anderen Geschichten. Ricœur spricht hier von dem »Bemühen um ein plurales Lesen« (114), das zu einem neuen und »anderen« Blick auf eigene Geschichte führt: »*Anders erzählen* steht nicht im Widerspruch zu dem Anspruch einer gewissen historischen Pietät, da der unerschöpfliche Reichtum des Ereignisses durch die Vielfalt der Schilderungen desselben und durch den aus dieser Vielfalt herrührenden Wettbewerb gewürdigt wird« (114). Damit ist dann der Wille verbunden, »symbolisch und respektvoll die geschichtlichen Gründungsereignisse der anderen nationalen Kulturen sowie diejenigen ihrer ethnischen Minderheiten oder ihrer religiösen Minderheiten mitzubegehen« (114). Hier können die vielen Feste der Kulturen erinnert werden, die in den deutschen Städten stattfinden und die in den Zeiten der durch die Covid 19-Pandemie veranlassten Einschränkungen schmerzlich vermisst wurden, weil sie das Miteinander der vielen, auch Fremden, die in der Polis Heimat finden, befreit, kreativ und lebendig halten. In einer Stadt wie Ulm, die Paul Ricœur über eine Humboldt-Professur im Wintersemester 1998/99 kennenlernen konnte, sind es die Traditionen der Freien Reichsstadt, an die beim jährlichen Schwörfest Mitte Juli erinnert wird und bei dem sich die vielen Kulturen Europas, die über die Donau verbunden werden, versammeln. Die lokale Zugehörigkeit wird gefestigt, sie hat aber eine Weite, die die fremden nationalen Identitäten ernst nimmt, sie in diesem Sinn bekräftigt, wenn sie in dynamischen Erzählungen auf die anderen bezogen sind und bereit sind, sich auf die Suche nach anderen »Fassungen« der Erzählungen der eigenen Identität auf dem Hintergrund der Begegnungen mit anderen zu machen und sich von diesen auch bestimmen zu lassen. Dann bildet sich das aus, was Ricœur »neues Ethos« nennt. Das ist aber keine beliebige Anerkennung von Pluralität, sondern Fremdes, Schuld, Grenzen werden auch benannt und auf den Prüfstand gestellt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In der Begegnung mit anderen ist es dann möglich, dass man sich »gegenseitig dabei hilft«, »den Teil des Lebens und der Erneuerung freizulegen, der in starren, einbalsamierten und toten Traditionen gefangen ist« (114). Ohne den Willen, dies tun zu wollen, ohne Respekt und Anerkennung, die sich in sehr unterschiedlichen – sprachlichen und symbolischen – Formen ausdrücken kann, ist dies nicht möglich. Die »Tradition«, die sich im Austausch der Gedächtnisse ausgestaltet und das Gewebe der Geschichte verdichtet, ist darum von der Qualität der erzählerischen Gastfreundschaft geprägt, und gerade weil es immer wieder Abgrenzung und Ausgrenzung gegeben hat und gibt, muss diese »Tradition« auf Innovation bezogen sein, das ist die zentrale Leitperspektive des Blicks von Ricœur in die Geschichte, die sein Denken von Beginn an prägt[20] und mit der er sich in eine Gestalt der Vernunft einschreibt, die der belgische Philosoph Jean Ladrière die »Hoffnung der Vernunft« nennt.[21] Tradition im Singular, so Ricœur, »bedeutet Übertragung, Überlieferung von Gesagtem, von Glaubensbekenntnissen, von anerkannten Normen etc. Eine solche Überlieferung ist aber nur dann lebendig, wenn die Tradition der zweite Partner des Paares bleibt, das sie zusammen mit der Innovation bildet« (114). Wenige Jahre nach seinem Vortrag in Hannover bricht im alten Jugoslawien der Krieg in Kroatien, Bosnien und Serbien aus mit Tausenden von Toten und vor allem dem Gräuel von Srebrenica im Jahr 1995, und er legt offen – wie so viele andere Auseinandersetzungen –, wie schwer es ist, mit anderen – anderen Kulturen und anderen Religionen – zu leben und nach dem Zusammenbruch einer staatlichen Ordnung, dem sozialistischen Jugoslawien, ein neues Miteinander auszugestalten, das lange unterdrückten nationalen und religiösen Identitäten eine neue Würde gibt und diese nicht gegeneinander ausspielt angesichts von neuen politischen Interessen und Machtgefügen. Hier wird deutlich, wie wichtig Ricœurs Aufruf ist, den Willen zu stärken und die Imagination zu schulen für das Neue, für »Neuinterpretation«, was einen »unaufhörliche(n) Prozess« (114) darstellt.

Ricœur skizziert hier ein beeindruckendes dynamisches Verständnis von Tradition und damit auch von kultureller Identität. Es

20 Vgl. P. Ricœur, *Histoire et Vérité*, Paris 1955.

21 J. Ladrière, *Les enjeux de la rationalité*, Paris 1977; ders., *Herméneutique et épistémologie*, in: J. Greisch, R. Kearney (éd.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris 1991, 107–125.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gibt keine kulturelle und keine persönliche Identität, die »aus dem Nichts heraus beginnen kann« (114). Insofern steht jede/r einzelne, steht jede Kultur immer in der »Schuld« (*dette*) der Vergangenheit gegenüber und damit der/des anderen. Erzählungen der nationalen Kultur sind nicht statisch, sie sind in lebendige Prozesse der Neuinterpretation einbezogen, sie können überdacht werden, und die Gründungsereignisse eines Volkes können plural gelesen werden. Der Antrieb für die Innovation ist vor allem das »Erkennen der von der Vergangenheit nicht gehaltenen Versprechen« (115). Hier gründet in der Tiefe das, was als die Hoffnungsgestalt von Denken bei Ricœur bezeichnet wurde. »Die Vergangenheit ist in der Tat nicht nur das Vergangene, das, was stattgefunden hat und nicht mehr zu ändern ist; sie lebt im Gedächtnis weiter dank der Pfeile der Zukünftigkeit, die nicht abgeschossen wurden oder deren Flugbahn unterbrochen wurde« (115). Das ist ein beeindruckendes Konzept von Geschichte; es gibt das, was »stattgefunden hat«, aber es gibt auch etwas, vielleicht sogar vieles, das nicht »stattfinden« konnte, das nicht zur Entfaltung gekommen ist, das in seiner Entfaltung gestört oder zerstört worden ist. Ricœur nimmt genau dies in den Blick, was in der Geschichte »gesammelt« ist, aber was als »Pfeile der Zukünftigkeit« »nicht abgeschossen wurde oder deren Flugbahn unterbrochen wurde«. Das ist Hoffnung auf und aus den Trümmerfeldern der Geschichte. Und so schreibt Ricœur: »Die unvollendete Zukunft der Vergangenheit ist vielleicht der reichste Bestandteil einer Tradition. Die Offenlegung dieser unvollendeten Zukunft der Vergangenheit ist der bedeutendste Nutzen, der von der Überschneidung der Gedächtnisse und vom Austausch der Erzählungen zu erwarten ist« (115).

Ricœur wirft einen beeindruckenden Blick auf das Vergangene und weitet damit den Blick auf die Erinnerung an die Gründungsereignisse einer Nation. Oft ist der Gedenktag einer Schlacht oder eines der sogenannten »Helden« der Geschichte mit der Ausgrenzung anderer verbunden, dem Ausschluss von Geschichten, die neben diesen »großen« Ereignissen stattgefunden haben oder hätten stattfinden können. Genau sie nimmt Ricœur in den Blick und macht damit gerade auch heute Mut, die eigenen Geschichten im Horizont des sich erweiterten Europas und einer veränderten Welt neu zu interpretieren, und in den aktuellen Debatten um die kolonialistische Vergangenheit der europäischen Nationen tritt dieses

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

neue Erzählen besonders vor Augen. Bei dieser kritischen Lektüre der Gründungsereignisse wird es möglich, »die von ihr [d.h. der Geschichte, ME] getragene Last der Hoffnung freizulegen, die vom späteren Verlauf der Geschichte verraten wurde« (115). Die »Entdeckung« neuer Welten in der Frühen Moderne war ein faszinierender Aufbruch zu Neuem und hat viele kreative und idealistische Kräfte gebunden, aber sie ist zu einer »Eroberung« geworden, genau das ist der »Verrat«, und es bleibt »wahrhafte Arbeit«, die »Last der Hoffnung« dieser Zeit freizulegen. Ricœur verdichtet diesen Blick in die Geschichte mit einer Formulierung aus dem biblischen Text des Propheten Ezechiel: »Die Vergangenheit ist ein Friedhof der nicht gehaltenen Versprechen, die es wiederzuerwecken gilt wie die Gebeine des Tals Josaphat in der Prophezeiung des Hesekiel« (115).

Mit der Referenz auf den biblischen Text macht Ricœur deutlich, dass philosophisches Denken an eine Grenze stößt, diese Hoffnung weiter zu erschließen. Es kann auf die »nicht gehaltenen Versprechen« hinweisen, aber sie »wiederzuerwecken« erwächst aus der Kraft eines Anderen, der dem Denken genau die Grenze dieser Hoffnung setzt. Hier ist Ricœurs Denkweg auf den Dialog mit der Politik der Versöhnung und Erinnerung nach dem 2. Weltkrieg verwiesen und kann auch aus dem Gespräch mit der politischen Theologie und den Befreiungstheologien lernen, die seit den 1970er Jahren in Europa und anderen Weltkontexten entstanden sind. In diesen theologischen Ansätzen wird ein hermeneutisches und geschichtliches Denken rezipiert, Erinnerung und Versöhnung werden zu zentralen Momenten theologischen Arbeitens. Die Gestalt der Hoffnung, die in den christlichen Theologien erarbeitet wird, ist eine eschatologische Figur, die auf Gerechtigkeit für alle Opfer der Geschichte im Angesicht Gottes – über die Geschichte hinaus – hofft.[22] Das ist die theologische Perspektive. Was Ricœur als Philosoph versucht – und darum stellt er ein drittes Modell der Vermittlung von Identität und

22 Vgl. z. B. S. Orth, P. Reifenberg (Hg.), *Poetik des Glaubens*, Freiburg i. Br. 2009; E. A. Silva Arévalo, *Poética del relato y poética teológica. Aportes de la hermenéutica filosófica de Paul Ricœur en Temps et récit para una hermenéutica teológica*, Santiago de Chile 2000; M. Eckholt, *Hermeneutik und Theologie bei Paul Ricœur. Denkanstöße für eine Theologie im Pluralismus der Kulturen*, München 2002; dies., *Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre*, Freiburg i. Br. 2002.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Alterität vor –, ist, die Grenze der Hoffnung weiter auszutarieren: Hier führt er die Kategorie der Vergebung ein.

2.3 Vergebung

Der Begriff der Vergebung wird von Ricœur nicht mit einer religiösen Konnotation eingeführt, sondern es geht um eine Vertiefung seines Blicks auf den Gedächtnisaustausch und die Tradition, die er mit dem »Überdenken der Vergangenheit« und dem »anders Erzählen« (115) verbindet. Die Vergebung ist dabei »eine besondere Form des Überdenkens der Vergangenheit und mit ihr der jedem Menschen eigenen erzählerischen Identität«, bei der das »wechselseitige Überdenken« von Bedeutung ist und bei der dann die »wertvollste Frucht des Gedächtnisaustausches sichtbar« wird (115). Wenn nach dem Krieg in Bosnien oder an anderen Orten grausamer ethnischer und religiöser Konflikte wie in Südafrika, im Kongo oder in Kolumbien Friedensprojekte entstehen, sind es meist Räume, in denen die einzelnen und je einmaligen Geschichten erzählt werden können, in denen die verschiedenen, auch gegenläufigen Stimmen hörbar werden und in denen in einem strukturierten Rahmen Begegnung zwischen den Konfliktparteien möglich gemacht wird.[23] Vergebung wächst dann, wenn bei diesem Gedächtnisaustausch, dem »wechselseitigen Überdenken« der Geschichten, genau die nicht gehaltenen Versprechen freigelegt werden. Staatengebilde wie Jugoslawien oder die Tschechoslowakei, die nach dem 2. Weltkrieg entstanden sind und in die sich der Ost-West-Konflikt der Nachkriegszeit einschreibt, haben nationale Traditionen zurückgedrängt und kulturelle Minderheiten ausgegrenzt, im großem Ausmaß geschieht das noch heute in China, was z.B. die islamischen Minderheiten der Uiguren angeht; die brutalen und gewalttätigen Konflikte in vielen afrikanischen Ländern sind aus Konflikten nationaler und kultureller Abgrenzung erwachsen. Wenn in Postkonflikt-Gesellschaften keine Räume für den Austausch der Gedächtnisse geschaffen werden, kann Vergebung nicht wachsen, die Ausgestaltung eines neuen Ethos des Miteinanders wird behindert. Es braucht Räume für die vielen,

23 Vgl. als ein Beispiel die Studie von S. Van de Loo, *Versöhnungsarbeit. Kriterien – theologischer Rahmen – Praxisperspektiven*, Stuttgart 2009.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

scheinbar »kleinen« Zeichen der Versöhnung im alltäglichen Miteinander, es braucht aber auch Räume für Symbole – so z.B. der Kniefall von Willy Brandt in Warschau am 7. Dezember 1970 –, die sich in die Geschichte von Nationen und Völkern einschreiben. Wenn heute nach der Zukunft Europas gefragt wird, so ist dies genau ein Zeichen, dass der Gedächtnisaustausch nicht mehr gepflegt wird, nicht funktioniert, weil Übersetzer und Übersetzerinnen fehlen.

Wenn Ricœur den Begriff der Vergebung einspielt, so nimmt er konkret die »Wunden« und den »Schrecken der Geschichte« in den Blick, die Gewalt und das »Leiden« (116). In Europa sind es vor allem die beiden Weltkriege des 20. Jahrhunderts, haben sie sich doch in einer Nationen übergreifenden Weise in das Gedächtnis gebrannt. Dabei spricht Ricœur nicht abstrakt von Leiden und Gewalt, sondern er schaut auf die, die es erleiden und auf die, die Leid zufügen, auf das »erlittene Leid, das die Handelnden in der Geschichte zu Opfern macht« und das »Leid, das den anderen zugefügt wird« (116). Dabei muss das Bedenken des Leidens immer »beginnen beim Leiden der anderen, mit der Vorstellung des Leidens der anderen, bevor man sein eigenes aufarbeitet« (116). In großer Nüchternheit nimmt er die Gewalt und Grausamkeit in der Geschichte Europas in den Blick: »Glaubenskriege, Eroberungskriege, Vernichtungskriege, Unterwerfung von ethnischen Minderheiten, Vertreibung oder Unterdrückung religiöser Minderheiten – eine endlose Litanei«, und er kommt zu einer Einschätzung, die 30 Jahre später nicht weniger zutreffend ist: »Das westliche Europa vermag kaum, diesem Alptraum zu entfliehen; Mittel- und Osteuropa laufen Gefahr, ihm zu erliegen« (116). Kurz nach seinen Ausführungen war dies mit dem Bosnienkrieg Realität geworden. Gerade darum muss das neue Erzählen der Geschichte und der Austausch der Gedächtnisse zuallererst mit einem »Verständnis für die Leiden der anderen in der Vergangenheit und in der Gegenwart« (116) verknüpft werden, und dazu braucht es nicht nur Imagination und Sympathie, von denen Ricœur bereits im Blick auf das zweite Modell der Vermittlung von Identität und Alterität gesprochen hat, sondern es geht um Vergebung. Vergeben bedeutet: »*Die Schuld zu durchbrechen (Briser la dette)*« (116 f.).[24]

24 Ricœur bezieht sich auf das von A. Olivier 1991 in der Reihe *Autrement* (Paris) herausgegebene Buch *Le pardon. Briser la dette et l'oubli.*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das sind Überlegungen, die Ricœur dann in seinem umfassenden Werk über die *Mémoire* vertiefen wird.

Ricœur ist sich bewusst, dass sein Denken hier an eine religiöse Dimension grenzt, die nicht mehr er als Philosoph bedenken kann, sondern die in einer theologischen Reflexion zu erschließen ist. Auch hier geht er in den Spuren von Kant; wenn dieser in der Kritik der praktischen Vernunft von der Gottesidee als einer »Grenzidee« spricht, thematisiert er genau diese Grenze und lotet sie aus. Ricœur spricht von der »Ordnung der Barmherzigkeit (*charité*), zu der die Vergebung gehört« und die »selbst noch die Ordnung der Moralität übersteigt« (117). »Die Vergebung beruht auf einer Ökonomie des Gebens, deren Logik des Überflusses weiter reicht als die Logik der Gegenseitigkeit […], weiter als das Vermögen, Anerkennung nach dem Modell der Übersetzung und dem der sich überschneidenden Erzählung zu verwirklichen« (117). Die Ökonomie des Gebens gehört zu dem »was man die ›Poetik‹ des moralischen Lebens nennen könnte«, und mit dieser Poetik hat er die Dimension der »Kreativität« im Blick in Bezug zum Handeln. Das ist genau die Dimension der Hoffnung, die Ricœurs Denken prägt, er nimmt die Möglichkeit der »Erfindung« von etwas Neuem ernst und baut eine Brücke zu den spezifisch poetischen Texten der biblischen Tradition, er spricht vom Lobgesang und von der Hymne, und auf dieser »spirituellen Ökonomie« (117) beruhe die Vergebung. Auf dieser Ebene wird es dann möglich sein, »das Gesetz der Irreversibiliät der Zeit zu durchbrechen« (117). Was geschehen ist, kann nicht geändert werden, aber verändert werden kann die »Bedeutung«, die diese Vergangenheit für die »Menschen der Gegenwart« hat, und zu einer solchen Veränderung kann es nur kommen, wenn das möglich ist, was er Vergebung nennt. Vergebung kann »die Last der Schuldhaftigkeit (culpabilité)« wegnehmen, »welche die Beziehung der handelnden und leidenden Menschen zu ihrer eigenen Geschichte lähmt. Es beseitigt nicht die Schuld (dette), insofern wir die Erben unserer Vergangenheit sind und bleiben, aber es nimmt den Schmerz der Schuld« (117). Im Französischen ist eine sprachliche Differenzierung möglich, *dette* ist die Schuld, die auch weiter »bezahlt« werden muss, aber die moralische Dimension der Schuld, die *culpabilité* kann sich verändern, ihr Schmerz kann nachlassen. In der Beziehung zu anderen bleiben wir immer etwas »schuldig«, das ist die

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dette, die auch bedeutet, dass in jeder Beziehung immer noch etwas »aussteht«.

1989, zwei Jahre vor Erscheinen seines Beitrags zum »neuen Ethos in Europa«, hat Paul Ricœur an der Universität Tübingen eine Vorlesung über »Liebe und Gerechtigkeit« gehalten.[25] Analog zu den dort gefassten Überlegungen spricht er in seinem Beitrag zu Europa auch davon, dass »das Prinzip der Gerechtigkeit und der Gegenseitigkeit […] von demjenigen der Barmherzigkeit und des Gebens angerührt werden« (117) möge. Auf der Ebene der Politik sind Gerechtigkeit und Gegenseitigkeit die entscheidenden Momente, aber diese Prinzipien können »beeinflußt« und »aufgeweicht« werden (117), um der »Ökonomie der Gabe« Raum zu geben. Ricœur spricht hier vom »Mitleid« und rührt an die religiöse Dimension, die in der politischen Theologie eines Johann Baptist Metz oder in der zentralamerikanischen Befreiungstheologie mit dem Begriff der »compassion« in einer soteriologischen Perspektive weiter entfaltet wird.[26] Gerade in diesen theologischen Ansätzen, die wie bei Metz im Angesicht der Shoah der christlichen Theologie neue Wege einer leidsensiblen Gottesrede entfalten oder wie bei dem salvadorianischen Theologen Jon Sobrino Perspektiven einer Hoffnung zeichnen, die aus der aus tiefer »compassion« erfolgten Lebenshingabe von Menschen wie Erzbischof Oscar Arnulfo Romero und dem Jesuiten und Rektor der Zentralamerikanischen Universität Ignacio Ellacuría erwachsen, sind Spuren für eine Friedenstheologie ausgelegt, die von der in der Geschichte in den verschiedenen – sicher immer fragil bleibenden – Versöhnungsprozessen anbrechenden Gegenwart des Reiches Gottes geprägt ist.[27]

---

25 Vgl. P. Ricœur, *Liebe und Gerechtigkeit. Amour et Justice*, Tübingen 1990.

26 Paul Schroffner hat eine umfassende Studie zur Nähe zwischen dem Denken Ricœurs und der politischen Theologie Johann Baptist Metz' vorgelegt: *Erinnerung – Herausforderung und Quelle christlicher Hoffnung. Paul Ricœur und J. B. Metz im Spannungsfeld von maßvoll-gerechtem Gedächtnis und gefährlicher Erinnerung*, Innsbruck, Wien 2018. Vgl. hier nur den Hinweis auf folgendes Werk von J. Sobrino, *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Santander 1992; dazu: M. Eckholt, *»Compassion« und »Passion«. Lateinamerikanische Theologie in der Nachfolge Jesu Christi*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie 30* (2015), 323–350.

27 Vgl. als Beispiel: M. Eckholt, *»Stimme der Stimmlosen« – Befreiung im Dienst des Friedens. Neue interkulturelle Dynamiken der Theologie der Befreiung*, in: F. Gmainer-Pranzl, S. Lassak, B. Weiler (Hg.), *Theologie der Befreiung heute:*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»In der Tat ist es dringend geboten«, so schreibt Ricœur, »daß die Völker Europas füreinander Mitleid empfinden und sich […] das Leid der anderen in dem Augenblick vorstellen, da sie nach Rache für die Blessuren schreien, die ihnen in der Vergangenheit zugefügt worden sind« (118). Sicher sieht er auch die Gefahr, dass Vergeben falsch verstanden und mit Vergessen verwechselt werden kann, aber für ihn ist klar: »Ganz im Gegenteil kann man nämlich nur dort vergeben, wo es kein Vergessen gibt, dort, wo den Erniedrigten ihre Stimme wiedergegeben worden ist« (118). Mit der Formulierung des »pardon oublieux« bezieht er sich auf den Philosophen Vladimir Jankélévitch und nennt ein solches vergeßliches Vergeben »verabscheuungswürdig«, weil es mit Leichtfertigkeit und Gleichgültigkeit zu tun hat. Darum bleibt die »Arbeit des Vergebens«, die aufbaut auf die »Arbeit des Gedächtnisses in der Sprache der Erzählung« (118); er spricht vom »schwierige(n) Unterfangen des Bittens um Vergebung« (118), und er weiß auch, dass die Zeit für die Bitte um Vergebung reif werden muss. »Gegenüber denen, die Opfer unverjährbarer Verbrechen sind und diese für unverzeihlich halten, gibt es keine andere Weisheit als die, auf bessere Zeiten zu warten, in denen das Aussprechen des von dem Opfer erlittenen Unrechts seine erste kathartische Wirkung zeigt und der Missetäter die von ihm begangenen Verbrechen in ihrer Gänze verstanden hat. Es gibt eine Zeit für das Unverzeihliche, und es gibt eine Zeit für die Vergebung« (118). Auch das gehört zum Gedächtnisaustausch: mit Schuld, mit Unaufgeklärtheit zu leben und die Uneindeutigkeit und Fragilität der Beziehung zum anderen auszuhalten. Aber auch in diesem Offenhalten meldet sich die »Last der Hoffnung«.

Die Beispiele, die Ricœur im Blick auf die Vergebung zitiert, den Kniefall Willy Brandts in Warschau, die Entschuldigung Václav Havels angesichts des Leids der Sudetendeutschen, die Wiedergutmachungen für die Opfer der Shoah, können weitergeführt werden bis in unsere Zeit. Sie alle weisen darauf hin, dass Barmherzigkeit zwar die Gerechtigkeit »übertrifft«, aber dass sie immer nur »Zugabe« ist, »eine Zugabe an Mitleid und Zartheit, die dem Austausch der Gedächtnisse seine tiefe Motivation, seinen Wagemut und seinen Elan zu verleihen vermag« (119).

Herausforderungen – Transformationen – Impulse, Innsbruck, Wien 2017, 523–546.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Religionen und die Ausbildung eines neuen Ethos in Europa

Ricœur benennt die »spirituelle Ökonomie«, an die sein Denken grenzt, ohne sie an dieser Stelle selbst weiter zu erschließen. Im Gespräch mit dem protestantischen Theologen André LaCoque hat er sich aus philosophischer Perspektive Grundideen der biblischen Texte angenähert, ohne eine biblisch-theologische Lektüre vorzulegen und seinen philosophischen Denkprozess zu verlassen. Als reformierter Christ stand er der von den Jesuiten herausgegebenen Zeitschrift *Esprit* nahe, er war bei theologischen Fachtagungen ein gern gesehener Redner, sein Denken ist in der katholischen Theologie in Frankreich, in den USA und in Deutschland rezipiert worden, sehr früh auch – so im Anschluss an die in »Geschichte und Wahrheit« vorgelegten Texte – in Lateinamerika, wo seine kulturphilosophischen Überlegungen bei der Suche nach neuen Gestalten einer inkulturierten Theologie und Philosophie aufgegriffen worden sind. In seinem Vortrag und Aufsatz zu einem »neuen Ethos in Europa« baut er die Brücke für theologisches Arbeiten im Dienst des Friedens. Bei der »dreifachen Arbeit des Übersetzens, des überschneidenden Erzählens und des gegenseitigen Mitgefühls« (119) kommt auch den christlichen Konfessionen in Europa eine zentrale Rolle zu, wobei sie, weil sie »die Botschaft des Evangeliums, Vergebung zu üben und seine Feinde zu lieben als Erbe übernommen haben« (119), bei der Vergebung ansetzen sollten, um von dort ausgehend dann zum Austausch der Gedächtnisse und zur Übersetzung einer kulturellen Sprache in eine andere beizutragen. Das ist ein zentraler Gedanke, der beim »Erbe« der christlichen Konfessionen ansetzt, das sich vor allem in den Schrifttexten kondensiert hat (hier zeigt sich die Einbettung Ricœurs in die protestantische Tradition) und das sich auch in die Geschichte Europas eingeschrieben hat. Vom kulturellen Gedächtnis auszugehen, um auf die Frage nach der »Identität« Europas zu antworten, kann auf den Beitrag der christlichen Konfessionen nicht verzichten – Überlegungen, die heute sicher auch über den Blick auf die Bedeutung von Judentum und Islam in Geschichte und Gegenwart Europas weiter zu vertiefen sind.[28]

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ricœur weist aber auch mit einer beeindruckenden Klarsicht auf zwei Gefahren hin, die dazu führen können, dass die christlichen Konfessionen und Kirchen ihre Stimme im Konzert der anderen Akteure auf der Suche nach einem »neuen Ethos für Europa« verlieren, und sie haben in gleicher Weise, wie Ricœur die Gefahr nationalistischen Selbstabschlusses anprangert, mit der Verweigerung einer Offenheit für die »anderen« zu tun. Auch christliche Konfessionen müssen ihre »Identität« in der »Verwicklung« in die Geschichten der anderen bestimmen und auch sie stehen vor der je neuen Herausforderung der dreifachen Arbeit des Übersetzens, des überschneidenden Erzählens und des gegenseitigen Mitgefühls im Blick auf ihre je eigene Selbstbestimmung. Dass dies für die christlichen Konfessionen aber nicht selbstverständlich ist und war, macht er mit dem Hinweis auf die Gefahr der Ausbildung nationalistisch geprägter Kirchen im Zusammenhang mit dem Erstarken des Nationalismus in den Ländern Osteuropas deutlich. In den letzten 30 Jahren nach seiner weitsichtigen Beobachtung ist genau dies eingetroffen, wie z.B. in der orthodoxen Kirche in Russland oder der katholischen Kirche in Polen.[29] Ricœur weist darauf hin, dass es entscheidend ist, »den Weg der Aufgabe der Macht bis an sein äußerstes Ende« (120) zu gehen. Das ist eine Entwicklung, die er auf dem Hintergrund der Situation der christlichen Konfessionen in Frankreich gut kennt, auch die katholische Kirche ist nicht mehr »Volkskirche«. Und wenn er dazu aufruft, den Weg der Aufgabe der Macht »bis an sein äußerstes Ende« zu gehen, ist es eine Vorsicht, weil auch verbleibende »Relikte« aus Zeiten der »Nationalkirche« – wie z.B. die Feiern zum Gedenken eines Heiligen Ludwig oder einer Jeanne d'Arc – von nationalistisch-populistischen Kräften missbraucht werden können. Es geht ihm um die Aufgabe von Macht, »die bisweilen direkt – unter Vermittlung des weltlichen Arms –, bisweilen indirekt – und subtiler – ausgeübt wird, indem sie durch ihre Autorität die vertikale Dimension der Herrschaft verstärken, die, in erster Linie im Rahmen der

28 Vgl. D. N. Hasse, *Was ist europäisch? Zur Überwindung kolonialer und romantischer Denkformen*, Stuttgart 2021.

29 Vgl. z. B. R. Preda, *Die orthodoxen Kirchen zwischen nationaler Identität und »babylonischer Gefangenschaft« in der EU*, in: I. Gabriel (Hg.), *Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik*, Ostfildern 2008, 285–306; M. Tomka, P. M. Zulehner, *Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas*, Ostfildern 1999.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nationalstaaten, charakteristisch ist für das Phänomen der Souveränität, und zwar zu Lasten der horizontalen Dimension des Miteinander-leben-Wollens« (120). Ricœur übt Kritik an einer spezifischen Gestalt des »Theologisch-Politischen«, wie es der der nationalsozialistischen Ideologie nahe stehende Philosoph Carl Schmitt vorgelegt hat, weil genau in einem solchen Denken das Theologische »die Dimension der Herrschaft in den politischen Beziehungen« »rechtfertigt« (120). 30 Jahre später werden neue Studien zu Carl Schmitt vorgelegt, und in den ehemals sozialistischen Ländern Osteuropas erstarken christliche Konfessionen mit nationalistischen Prägungen, bzw. werden als solche von Seiten einer nationalistischen Politik missbraucht.[30]

Der Weg, den Ricœur den christlichen Konfessionen und Kirchen vorschlägt, hat – aus katholisch-theologischer Perspektive formuliert – mit dem »Heilsdienst« der Kirche zu tun, den das für die Erneuerung der katholischen Kirche und ihrer institutionellen Gestalt bedeutende 2. Vatikanische Konzil als zentrales Moment der Selbstbestimmung kirchlicher Identität benannt hat.[31] Die christlichen Konfessionen und Kirchen werden dann relevante Gesprächspartner der vielen Akteure in Europa sein, wenn »die kirchliche Dimension dadurch, daß sie sich als ein Ort der gegenseitigen Hilfe im Streben

30 C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin 2015; vgl. A. Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, Berlin 2017; zu Entwicklungen in Osteuropa vgl. z. B. P. Zulehner, *Wandlung. Religionen und Kirchen inmitten kultureller Transformation. Ergebnisse der Langzeitstudie Religion im Leben der Österreicher*innen 1970–202*, Ostfildern 2020, 28: »Die liberale Demokratie soll in manchen Ländern Osteuropas in eine ›illiberale‹ umgebaut werden. Die Menschenrechte des Individuums werden dem Recht der Nation und der Volksgemeinschaft nachgeordnet.«

31 Vgl. dazu die im Dezember 1965 verabschiedete Pastoralkonstitution »Gaudium et Spes« des 2. Vatikanischen Konzils: Im letzten Kapitel wird von der »Brüderlichkeit« (d. h. Geschwisterlichkeit) gesprochen: »Die Kirche wird kraft ihrer Sendung, die ganze Welt mit der Botschaft des Evangeliums zu erleuchten und alle Menschen aller Nationen, Rassen und Kulturen in einem Geist zu vereinigen, zum Zeichen jener Brüderlichkeit, die einen aufrichtigen Dialog ermöglicht und gedeihen läßt« (GS 92); dazu: H.–J. Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, in: P. Hünermann, B. J. Hilberath (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 4, Freiburg, Basel, Wien 2005, 581–869, hier: 822–825.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nach dem Heil darbietet, wahrhaft zu einem Modell der Brüderlichkeit für alle anderen Institutionen wird« (120). Hier begegnet ein theologischer Ansatz, der von der im Schöpfungsglauben begründeten universalen Geschwisterlichkeit ausgeht, dem anthropologischen Ansatz Ricœurs und kann auch für Politik, Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur zu einer Referenz für Anerkennung, Dialog und Gastfreundschaft werden; wir sind mit allen in unserem Mensch-Sein verbunden, als Menschen sind wir mit anderen auf dem Weg, und genau diese Mit-Menschlichkeit ist in religiöser Perspektive die Brüderlichkeit bzw. Geschwisterlichkeit. Ricœur weist – ohne die Grenzen seiner Kompetenzen als Philosoph zu überschreiten – sehr hellsichtig darauf hin, dass die Botschaft des Evangeliums überhaupt dann nur »eine Chance« hat, »von den Politikern im Maßstab des großen Europas gehört zu werden« (120), wenn sich die Kirchen als solche »Modelle der Brüderlichkeit« verstehen. Wenn Papst Johannes Paul II. in seinem Dokument »Ecclesia in Europa« (28. Juni 2003) von der »Evangelisierung« im Dienst der Verbindung der verschiedenen Teile Europas spricht oder Benedikt XVI. in seiner Ansprache an das Europaparlament in Strasbourg am 25. November 2014 auf die Rolle der Kirche im Dienst von Menschenwürde und Frieden in Europa eingeht, werden ähnliche Akzente gesetzt.[32] Und es ist bezeichnend, dass Ricœur für Papst Franziskus in seiner am 4. Oktober 2020 veröffentlichten Enzyklika *Fratelli tutti* eine zentrale philosophische Referenz seiner für das 21. Jahrhundert wegweisenden Überlegungen zur »universalen Geschwisterlichkeit« ist.[33] Wenn heute der Wunsch nach einer neuen Vierten Ökumenischen

32 Johannes Paul II., Nachsynodales Schreiben *Ecclesia in Europa*, Rom 2013, in: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20030628_ ecclesia-in-europa.html (26.9.2020): In Nr. 3 wird die aktuelle Situation des Kontinents betrachtet mit allen »Licht- und Schattenseiten«; unter Verweis auf die erste Sonderversammlung der Bischofssynode für Europa (1991) wird benannt, dass »Europa nicht schlechthin auf sein christliches Erbe hinweisen kann«, sondern dass es – und hier argumentiert der Papst ähnlich wie Ricœur – um eine Erneuerung des christlichen Erbes geht. – Benedikt XVI. ist immer wieder auf Identität und Zukunft Europas eingegangen: S. Otto Horn, W. Schmidt (Hg.), *Hoffnung und Auftrag. Die Reden Benedikt XVI. zur Politik*, Freiburg 2017; C. Sedmak, S. O. Horn (Hg.), *Die Seele Europas. Papst Benedikt XVI. und die europäische Identität*, Regensburg 2011.

33 Vgl. dazu: U. Nothelle-Wildfeuer, L. Schmitt (Hg.), *Unter Geschwistern? Die Sozialenzyklika* Fratelli tutti*: Perspektiven – Konsequenzen – Kontroversen*, Frei-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Europäischen Versammlung laut wird[34], hat dies mit den wachsenden Nationalismen zu tun und der Verantwortung der christlichen Kirchen für das Friedensprojekt Europa in gefährdeten Zeiten neuen Abschlusses und neuer Grenzziehungen. Migration, Flucht, Vertreibung gehören zu den zentralen Herausforderungen des 21. Jahrhunderts, insofern sind die Überlegungen Ricœurs zum neuen Ethos für Europa auch wegweisend für die Weltgesellschaft.

Die zweite von Ricœur benannte Gefahr, dass die christlichen Konfessionen und Kirchen ihre Stimme und Relevanz für das Projekt Europa verlieren, hängt mit der Notwendigkeit ihrer ökumenischen Öffnung im Gegenzug zu einem wachsenden Beharren auf dem eigenen »Profil« zu tun. Auch hier sind Ricœurs Anmerkungen heute nicht weniger, sondern noch mehr eine ernst zu nehmende Mahnung. Die letzten 30 Jahre zeugen gerade von diesem mühsamen Ringen um die Ökumene; »Dominus Jesus«, das am 6. August 2000 veröffentlichte Dokument der römischen Kongregation für die Glaubenslehre, in dem den Kirchen der Reformation der Status als »Kirche« abgesprochen wird, war ein herber Schlag für alle ökumenischen Anstrengungen der letzten Jahrzehnte. Wenn die christlichen Konfessionen aber ernst zu nehmende und glaubwürdige Partner im Ringen und Gestalten des »neuen Ethos« in Europa sein wollen, so müssen sie, das ist Ricœurs Perspektive, das »Modell der Vergebung« zunächst auf dem Feld des interkonfessionellen Austauschs einer Prüfung unterziehen (120): »Die großen christlichen Glaubensgemeinschaften müssen zunächst einmal in ihrem Verhältnis zueinander gegenseitige Vergebung üben, um ›die Schuld zu durchbrechen‹, die sie durch eine lange Geschichte von Verfolgung, Inquisition und Unterdrückung ererbt haben, gleichviel, ob diese Gewalttaten von den einen gegen die anderen oder von allen gegen die Nichtchristen und Nichtgläubigen verübt worden sind« (120). Im Zuge der Erinnerung an 500 Jahre Reformation ist diese Perspektive aufgegriffen worden, gerade das von der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Deutschen Bischofs-

burg, Basel, Wien 2021, darin: M. Eckholt, *Fratelli tutti – und die Schwestern? Ein gendersensibler Blick auf das Konzept der sozialen Freundschaft*, 17–33.

34 Die erste Ökumenische Versammlung, organisiert von den christlichen Kirchen in Europa, fand 1989 in Basel statt, die zweite 1997 in Graz, die dritte 2007 in Hermannstadt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

konferenz (DBK) am 16. September 2016 veröffentlichte Dokument »Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen« und die verschiedenen ökumenischen Gottesdienste in den einzelnen Diözesen und Landeskirchen sind unter das Zeichen der Versöhnung gestellt worden. Hier heißt es – und die Nähe zu Ricœurs Überlegungen ist offensichtlich: »Was jedoch von der Vergangenheit erinnert wird und wie das geschieht, kann sich im Lauf der Zeit tatsächlich verändern. Erinnerung macht die Vergangenheit gegenwärtig. Während die Vergangenheit selbst unveränderlich ist, ist die Präsenz der Vergangenheit in der Gegenwart veränderlich. Mit Blick auf 2017 geht es nicht darum, eine andere Geschichte zu erzählen, sondern darum, diese Geschichte anders zu erzählen« (Nr. 16).[35] Es wird von Bedeutung sein, diese Anstöße auf die ökumenischen Begegnungen in Europa bezogen weiter zu entwickeln und sie auch im deutschen Kontext weiter zu vertiefen. Erst dann, wenn es möglich ist, die eigene Geschichte neu und anders zu erzählen, wenn Schuld gegenüber den und Ausgrenzung der anderen christlichen Konfession benannt und anerkannt werden, werden die Konfessionen und Kirchen in Europa glaubwürdige Partner im Ringen um Versöhnung und Frieden in Europa.

4. Frieden denken

Ricœur hat in seinem 1991 in Hannover gehaltenen und 1992 publizierten Vortrag zu einem »neuen Ethos für Europa« einen faszinierenden und weit über den damaligen Moment – kurz nach dem Fall der Mauer und der sozialistischen Ordnung Osteuropas und der daraus folgenden Erweiterung der Europäischen Union – hinausführenden Beitrag zu einem Neu-Denken Europas im Dienst des

35 *Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen: Ein gemeinsames Wort zum Jahr 2017*, 16.09.2016, hg. von der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Hannover, Bonn 2016; *Vom Konflikt zur Gemeinschaft: Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017*: *Bericht der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit*, Leipzig, Bonifatius, Paderborn ^{2}2013; dazu: M. Eckholt, *500 Jahre Reformation (1517–2017) – gemeinsam ein Christusfest feiern? Systematisch-theologische Reflexionen in ökumenischer und internationaler Perspektive*, in: *Revista Teología y Vida 58* (2017), 61–86.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Friedensprojekts vorgelegt. In der Dichte und Präzision der Gedankenführung ist dieser einer der zentralen philosophischen Texte des 20. Jahrhunderts, ein Beitrag zu einem Denken dieses von zwei grausamen Kriegen, von mörderischen Ideologien und einem an dem jüdischen Volk in Europa in einer unüberbietbaren Grausamkeit verübten Genozid geprägten Jahrhunderts, aber auch ein Beitrag von wegweisender Bedeutung für das 21. Jahrhundert. In gewisser Weise stellt dieser Aufsatz die Quintessenz des Ricœur'schen Denkens dar, eines von der »Last der Hoffnung« geprägten Denkens, das auf dem Hintergrund der Gewalt- und Kriegserfahrungen des 20. Jahrhunderts und des abgrundtiefen Bösen, in dem Völkern und Nationen, vor allem den Juden und Jüdinnen, jede Würde genommen worden ist – und diese Perspektive kann am Beginn des 21. Jh. auf den Weltkontext und die Aufarbeitung der verschiedenen Kolonialismen der Geschichte bezogen werden –, doch den »fähigen Menschen« postuliert und dazu Denken in den Dienst der Mit-Menschlichkeit und des Friedens stellt.

In den Lagern von Auschwitz und Buchenwald, auf den Schlachtfeldern und in den Trümmern der Städte, die der Krieg hinterlassen hat, ist der europäisches Denken prägende Humanismus mit Füßen getreten und radikal infrage gestellt worden, und gerade darum geht Ricœur zurück in die Quellen dieses Denkens, die philosophische Tradition Athens und dann des aufklärerischen Denken, um über das Bedenken der Ursprungsgründe zu einem Neu-Denken in Europa in der Tradition diskursiven, rationalen und freiheitlichen Denkens zu finden. Dieses Neu-Denken ereignet sich aus dem Rückschritt in die in der Tiefe der Existenz liegende Mit-Menschlichkeit; gerade weil die Würde des Menschen, weil Menschlichkeit vernichtet worden ist, setzt Ricœur genau hier an. Grund des Denkens ist die Frage nach dem Menschen, die nur beantwortet werden kann, wenn die grundlegende Bezogenheit des Menschen auf den anderen in den Blick genommen wird. Denken bewegt sich genau in diesem »Zwischen«, der unauflöslichen Aufeinanderbezogenheit auf den anderen, der Verwicklung in die Geschichten der vielen, und genau dieses »Zwischen« zu stärken, bedarf der Sympathie, des Respekts und der Anerkennung, ebenso wie der Auseinandersetzung mit der »Fehlbarkeit« des Menschen, der Einsicht in das, was ich dem anderen schulde und schuldig bleibe – Gedanken, die Ricœur von Beginn der Ausgestaltung seines Denkens formuliert hat und die

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in den großen Werken zur narrativen Identität, zum »Selbst als Anderen« und zur Erinnerung und Anerkennung Gestalt annehmen. In seinem Beitrag zu einem »neuen Ethos für Europa« verdichtet er diese Struktur und legt damit einen Beitrag zu dem vor, was es heißt, im 20. Jahrhundert zu denken oder vielleicht besser weiter zu denken angesichts des Bruchs, den die Gewalterfahrungen verursacht haben. Denken steht genau im Dienst des »fähigen Menschen«, im Dienst dessen, was es heißt, miteinander unterwegs zu sein, mit anderen Mensch zu sein und in »gerechten Institutionen« zu leben. In genau diesem Sinn bedeutet denken, den Frieden zu denken – bezogen auf Europa, auch wenn die Denkbewegung sicher weiter führt. Aber Ricœur »kontextualisiert« hier in all' seiner Bescheidenheit auf beeindruckende Weise sein Denken, um gerade darin die universale Kraft, die in den Denktraditionen Europas liegt, zu wahren.

Die Hellsichtigkeit der Überlegungen Ricœurs in seinem Beitrag zu einem »neuen Ethos für Europa« tut sich auf im Rückblick auf die letzten 30 Jahre seit Veröffentlichung des Aufsatzes. Der Krieg auf dem Balkan, die Tausenden von Toten, die Gräueltaten in Srebrenica, der Krieg in der Ukraine, die Entstehung neuer Nationalismen, populistischer Parteien und die Gefährdung demokratischer Entwicklungen, nicht nur in Osteuropa, legen die von Ricœur benannte Spannung offen: eine universalistisch ausgerichtete Begründung der Menschenrechte und des Rechtstaates (der in diesem Sinn »post-national« ist) auf der einen Seite und auf der anderen Seite die Positionen, die von den die »kollektiven Identitäten trennenden unüberwindlichen Unterschieden« (119) ausgehen. Die von Ricœur aufgezeigte Perspektive ist klar: Der Weg, den Ethnozentrismus zu überwinden, ist nur möglich, wenn bei der Frage nach der je eigenen Geschichte »auf die besten Argumente des anderen« (119) zurückgegriffen wird. Wie schwer dies aber ist, zeigt das Aufkommen der Nationalismen und aggressiver identitärer Bewegungen, die auch die westlichen Gesellschaften zu spalten beginnen. »So fordern in nicht wenigen Ländern Europas rechte Parteien und nationalistische Bewegungen eine Rückkehr zu Prinzipien des Nationalstaats alter Prägung. Sie werden unterstützt von ausländerfeindlichen Kräften, die zwar für einen weltweiten ›Ethno-Pluralismus‹ plädieren, doch sich zugleich mit allen Mitteln gegen eine ethnisch-kulturelle Vielfalt im

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inneren der Gesellschaften wenden…«[36], so formulieren es auch die Herausgeber des 1995 erschienenen Sammelbandes *Herausforderung Europa. Wege zu einer europäischen Identität,* und in seiner 2020 erschienen kleinen Studie *Friedensprojekt Europa?* mahnt Hans Joas, dass das Reden über Europa »nicht in die Strukturen des Redens über den Nationalstaat in der Zeit seiner Herausbildung zurückfallen«[37] darf, er warnt vor einer »Selbstsakralisierung Europas«[38], und zieht hier Denklinien Ricœurs weiter, wenn er schreibt: »Der normative Bezugspunkt muss aber für moralische Universalisten, ob für Aufklärer oder Christen oder andere, selbstverständlich jenseits des Nationalstaats, aber eben auch jenseits einer spezifischen Föderation von Staaten liegen. Er muss die ganze Menschheit sein, die heutige Menschheit, aber auch die künftigen, noch gar nicht geborenen Generationen.«[39]

Ricœur legt in seinem Aufsatz die Pisten aus für ein neues Ethos, es sind Pisten, Frieden zu denken – auch wenn er diesen Begriff selbst nicht verwendet. Er bereitet aber den Weg, Frieden, der in der Tradition politischer Philosophie im Sinne der Maxime »si vis pacem para bellum« immer nur als »Abwesenheit von Krieg«[40] bezeichnet worden ist und der als »Utopie« und »Vision« Bestandteil der symbolischen und poetischen Ausdrucksformen religiöser Traditionen ist, ins Denken zu holen, indem er auf die Begriffe des Wohnens und der Gastfreundschaft zurückgreift. Über seinen phänomenologischen Zugang spricht er vom »Wohnen« beim anderen, von der Einladung an den anderen, den Fremden, bei mir Gast zu sein.[41] Und indem er dabei die Gastfreundschaft in das Zentrum holt und mit dem *hostis* den Fremden und den Feind mit Namen

36 M. Delgado, M. Lutz-Bachmann, *Vorwort*, in: dies. (Hg.), *Herausforderung Europa. Wege zu einer europäischen Identität*, München 1995, 7–8, hier: 7.

37 H. Joas, *Friedensprojekt Europa?*, München 2020, 92.

38 Ebd.

39 Ebd.

40 Eugen Biser hält in seinem Beitrag für das *Historische Wörterbuch der Philosophie* fest, dass Frieden in »seiner philosophischen Bedeutung« erst seit kurzem beachtet wird, und »in seinem Rang als Prinzip des Denkens und Handelns noch kaum wahrgenommen« ist: *Art. Friede*, in: HWPh Bd. 2, Darmstadt 1972, 1114–1118, hier: 1114. Zu neuen Zugängen vgl. C. Sedmak (Hg.), *Frieden. Vom Wert der Koexistenz*, Darmstadt 2016.

41 Diese Überlegungen sind weiter entfaltet, auch im Sinn der Herausforderungen, die mit dieser »hospitalité« verbunden sind, in: B. Liebsch, M. Staudigl, P.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nennt, nimmt er die Brüche europäischen Denkens vor allem in der europäischen Moderne ernst: die Ausgrenzung anderer Konfessionen, fremder Völker, Kulturen und Religionen, und die in der Shoah eine grausame »Dichte« finden. Aber er bleibt bei diesen Brüchen nicht stehen; er weist Wege, die zerstörten Städte wieder aufzubauen und erinnert so an die Liberalität der mittelalterlichen Stadtstaaten, die die Tore auch Fremden geöffnet haben und ihnen Heimat gegeben haben.[42] Frieden denken ist ein demütiges Denken, im Angesicht der möglichen Abgründe, der Fragilität und Vulnerabilität allen Miteinanders, aber es ist darin doch von Hoffnung geprägt, die aus den Ressourcen der Geschichte und ihren nicht in die Zukunft gesandten Pfeilen erwächst, ein Denken, das – in der Tradition Kants – dem »Imaginieren« von Neuem Raum lässt.

Wenn Ricœur den Begriff des Friedens selbst nicht verwendet, so hat es damit zu tun, dass er weiß, dass er sich hier auf einer Grenze bewegt, auf deren anderer Seite der Theologe und die Theologin die religiösen Quellen des Alten und Neuen Testaments und der weiteren religiösen Traditionen der westlichen Geschichte als Erbe Europas erschließen. In diesen Traditionen ist das, was Frieden ist, in symbolischen und poetischen Ausdrucksformen »imaginiert« worden, vor allem in den Schöpfungstexten der hebräischen Bibel, die eine Friedensvision zeichnen, deren Höhepunkt der Sabbat ist (Gen 1,1–2,3) und an die die christliche Friedensvision des Auferstehungsgartens (Joh 20,1–18) anknüpft, als Neuschöpfung und Bekräftigung des Schöpfungsfriedens, der allein Gabe des Leben schaffenden und lebendigen Gottes ist. Im Christusereignis verdichten sich die Heilsvisionen der Propheten, Gottes Reich bricht an, in der Auferstehung Jesu Christi wird der Schöpfungsfrieden erneuert und durch alle Gewalt hindurch, für die die Passion Jesu Christi steht, eine Hoffnung auf Leben bekräftigt, die nicht nur Utopie ist,

---

Stoellger (Hg.), *Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte – Kulturelle Praktiken – Kritik*, Weilerswist 2016.

42 Vgl. aus philosophischer Perspektive den Beitrag von: M. Negele, *Friede – ein Sprachproblem?*, in: F. Sedlmeier, T. Hausmanninger (Hg.), *Inquire pacem. Beiträge zu einer Theologie des Friedens. Festschrift für Bischof Dr. Viktor Josef Dammertz OSB zum 75. Geburtstag*, Augsburg 2004, 174–192, aus theologischer Perspektive: M. Eckholt, *Friedens-Räume. Neue Wege interkultureller Friedenstheologien*, in: V. Azcuy, M. Eckholt (Hg.), *Friedens-Räume. Interkulturelle Friedenstheologie in feministisch-befreiungstheologischen Perspektiven*, Ostfildern 2018, 17–41.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sondern konkret werden kann in der gelebten Feindesliebe (Mt 5,44), in der Compassion, in der Versöhnung und Vergebung (z.B. Mt 18,1–35). Die biblische Friedensvision bedeutet Erkenntnis der Geschwisterlichkeit aller Menschen, und genau dies erschließt Ricœur auf der anderen Seite der Grenze, indem er philosophisches Denken in den Dienst der Erkenntnis der Mit-Menschlichkeit und Geschwisterlichkeit stellt.

Insofern weist Ricœur in seinem Aufsatz zum »neuen Ethos für Europa« den christlichen Theologien einen ganz zentralen Stellenwert auf der Ebene des Denkens dieses neuen Ethos zu. Wenn sie nicht mehr verstehen, die religiösen Ressourcen in die öffentlichen Diskurse einzuspeisen und über die Erschließung der Quellen des christlichen Erbes zu erläutern, was Vergebung ist und wie Vergebung »gehen« kann, dann steht auch das philosophische Denken der Anerkennung auf dem Spiel. Es sind nur kurze Bemerkungen am Ende seines Aufsatzes, Hinweise in Form von zwei Mahnungen im Blick auf den Beitrag der christlichen Konfessionen bei der Suche nach einem neuen Ethos für Europa: zu einem »Modell der Brüderlichkeit« zu werden und die Vergebung zunächst im interkonfessionellen Miteinander zu praktizieren. Die Glaubwürdigkeit der Kirchen wird sich in Zukunft daran entscheiden, und ohne diese Glaubwürdigkeit wird es den Theologien nicht gelingen, die Friedensvisionen der religiösen Traditionen Europas so auf rationale Weise zu erschließen und in den interdisziplinären Diskurs – vor allem mit der Philosophie – einzuspeisen, dass Frieden gedacht werden kann.

Wenn Ricœur den Begriff »Frieden« nicht nennt, hat es vielleicht auch mit dem »Zwischenraum« zu tun, in dem sich Frieden immer nur »ereignen« kann. An den Anfang der deutschen Übersetzung des Jahrhundertwerks zur »Mémoire« ist eine Darstellung der Geschichte zu sehen auf einem Foto aus der barocken Bibliothek des ehemaligen Benediktinerklosters Wiblingen in der Nähe von Ulm, das eine handschriftliche Unterschrift von Paul Ricœur trägt: »Entre la Déchirure par le Temps ailé et l'Écriture de l'histoire et son stylet« – »Zwischen dem ZERREISSEN durch die geflügelte Zeit und dem SCHREIBEN der Geschichte und ihrem Griffel«. Ricœur interpretiert diese Figur: »Es handelt sich um die Doppelgestalt der Geschichte. Vorne der geflügelte Gott Chronos. Ein alter Mann, die Stirn von einem goldenen Reif gekrönt; seine Linke hält ein großes

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Buch umklammert, aus dem die Rechte eine Seite herauszureißen versucht. Dahinter und darüber die Geschichte selbst. Mit strengem und forschendem Blick; ein Fuß stößt ein Füllhorn um, aus dem sich ein Gold-und Silberregen ergießt, ein Symbol der Unbeständigkeit; ihre Linke stoppt die Handbewegung des Gottes, während sie in der Rechten die Instrumente der Geschichte zur Schau stellt: Buch, Tintenfaß und Griffel.«[43] Frieden ereignet sich in dem Raum zwischen den beiden Gestalten, die beide zusammen das bilden, was Geschichte ist. In diesem »Zwischen« ist Raum für die Imagination, die die Bewegung des Griffels und damit die Geschichtsschreibung anstößt. Europa zu imaginieren braucht diese »Zwischenräume«, es ist ein offener Prozess, getragen von der Kraft und nicht nur Last der Hoffnung auf die Fähigkeit des Menschen. Und die Kraft schlägt sich nieder in der Bewegung des »Griffels«, im Schreiben der Geschichte.

43 P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, ohne Seitenzahl.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ellen Reinke

Sprache und Übersetzen bei Paul Ricœur

1. Zur Einstimmung: »Fünf Jahre später war ich zurück in Frankreich« (2105) | 2. *Sur la traduction* – Vom Übersetzen (2109) | 2.1 *Défi et bonheur de la traduction* – Herausforderung und Glücksgefühl (2112) | 2.2 *Le paradigme de la traduction* – das Paradigma/Erklärungsmodell (2116) | 3. *Un »passage«: traduire l'intraduisible* (2120) | 4. Fazit. Was haben wir von Ricœur gelernt? (2123)

1. Zur Einstimmung: »Fünf Jahre später war ich zurück in Frankreich«

Wenn man Paul Ricœur als Übersetzer betrachten will, kommt man an folgender Tatsache nicht vorbei: Ricœur übersetzt Husserls *Ideen I*[1] in deutscher Gefangenschaft und verbringt dabei ganze fünf Jahre in Offizierslagern, sogenannten Oflags.[2] 1. Im Oflag II D Groß-Born/Westfalenhof, Juni 1940 – Mai 1942. In diesem Offizierslager[3] waren über 3000 französische Offiziere nach der Schlacht um Frankreich interniert. 2. Im Oflag IIB Arnswalde, Mai 1942 – Januar 1945 (ab 1938 in der Grenzmark Posen-Westpreußen). Und wie kam Ricœur in die Oflags? Zu Jean Greisch soll er gesagt haben: »Mein Vorgesetzter sagte zu mir: ›Gehen Sie mal nach vorne und rekognoszieren sie, ob dort im Wald Deutsche sind.‹ Fünf Jahre später war ich zurück in Frankreich«.

1 E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Paris 1950.

2 Kurz für Offizierslager.

3 Siehe die online verfügbare Fotogalerie: www.lexikon-der-wehrmacht.de/Karte/Truppenubungsplatze/GrossBornBilder1-R.htm; www.lexikon-der-wehrmacht.de/Karte/Truppenubungsplatze/GrossBornBilder2-R.htm

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. La chambrée 205 du camp de prisonniers d'Arnswalde.
En haut, de droite à gauche : Chevallier, Savinas, Langrand, Lesort ;
en bas, de droite à gauche : Desbiez, Ricœur, Dufrenne, Ikor *(photo D.R.)*.

www.oflags.fr/PHOTOS_Arnswalde.php

In diesen Lagern waren die Herren Offiziere beider Seiten mit ihren Offiziersburschen unter sich, und man richtete sich das Leben so bekömmlich wie möglich ein. Beide Seiten konnten ihre mitgebrachten Interessen weiterhin verfolgen. Da unter den französischen Offizieren auch eine Reihe von Universitätsprofessoren war, richteten diese regelrechte Studiengänge mit Abschlüssen ein, die sowohl von der Vichy-Regierung wie danach auch von de Gaulle anerkannt wurden.

Colin Davis zitiert Ricœur wie folgt[4]: »Während des Aufenthalts in verschiedenen Lagern in Pommern hatte ich Gelegenheit, eine außergewöhnliche zwischenmenschliche Erfahrung zu machen: Das alltägliche Leben, das tausende von Männern miteinander teilten, intensive Freundschaftspflege, regulärer Ablauf einer improvisierten Lehre, uneingeschränkte Lektüre der im Lager zur Verfügung stehenden Bücher.«[5] Ricœur, so liest man, hielt dort auch schon früh Vorträge über Nietzsche. Ebenfalls wird berichtet, dass die französi-

4 C. Davis, *Traces of War. Interpreting Ethics and Trauma in Twentieth Century French Writing*. Liverpool 2018, 121 f.

5 P. Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris 1995, 20. Alle Übersetzungen sind meine eigenen, auch wenn eine deutschsprachige Ausgabe verfügbar ist.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen Offiziere im Lager über eine Bibliothek von etwa 20.000 Bänden verfügten: Literatur, Recht, Philosophie. Dies nach den *Carnets d'oflag* (1999 [1983]) des französischen Schriftstellers Georges Hyvernaud (1902–1983).[6] Er war ebenfalls in den Lager Groß-Born und Arnswalde. Ich bin mir allerdings nicht sicher, ob sich diese Bibliothek nur auf Groß-Born bezieht. Es ist doch eher unwahrscheinlich, dass sie bei der Verlegung nach Arnswalde mitverladen wurde! Eher wird es sich um einzelne Bände gehandelt haben, so wie Ricœur den Husserl-Band mitnahm. Über diesen Umstand im Lager schreibt er: »Also begann ich damit, die *Ideen I* von Husserl zu übersetzen. Schließlich entwarf ich im Zusammenhang mit meinen Kursen und meinen Arbeitsskizzen Vorstudien zu meiner *Willensphilosophie* [...]. Diese Jahre in der Gefangenschaft waren also äußerst fruchtbar, sowohl in menschlicher wie in intellektueller Perspektive.«[7]

Das hört sich nicht so an, wie es von einigen Autoren behauptet wird, dass Ricœur seine Husserl-Übersetzung mit Bleistift an den Rand seines Exemplars gekritzelt habe. Sicher, mit der Zeit gab es auch Papierknappheit, so dass beispielsweise die Lagerzeitung nicht mehr wöchentlich, sondern nur noch vierzehntäglich erscheinen konnte. Das waren aber Bedingungen, die nicht nur für die Lager galten. Unwahrscheinlich ist die Kritzel-Hypothese auch aufgrund dessen, dass Georges Hyvernaud, ein Mitgefangener, insgesamt 8 tagebuchartige Hefte schrieb, *Carnets d'oflag* (1983 [1999]). Als Mitgefangene nennt er u. a. Mikel Dufrenne[8] (38), der einen Vortrag über Claudel (*L'annonce fait à Marie)* gehalten habe, sowie Hamelin (39) mit einem Vortrag über Victor Hugo.

Robert Levy zufolge hat sich Ricœur im Oflag Groß Born 1940 als »Petainist« verstanden. »Sur le passade pétainiste de Paul Ricœur: un bref épisode?«[9] In seinem Text ist auch von einer Stellungnahme Ricœurs die Rede, der sich in diesem Zusammenhang auf Henry Rousso bezieht.[10] 1994 soll er sich zu seiner Verteidigung an Hen-

6 Vgl. G. Hyvernaud, *Carnets d'oflag*, Paris 1999.

7 Ricœur, *Réflexion faite*, 21.

8 Mit dem er das Werk verfasst: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence,* Paris 1947.

9 Quelle: www.erudit.org/fr/revues/sp/2008-sp04857/1064415ar/ [25.11.22]. Siehe dazu den Beitrag von Yvanka Raynova.

10 Vgl. H. Rousso, *Das Dilemma eines europäischen Gedächtnisses*, in: *Zeithistorische Forschungen*, Nr. 1 (2004), 363–378; zeithistorische-forschungen.de/3–

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ry Rousso als damaligen Direktor des französischen Instituts für Zeitgeschichte gewandt haben. Oliver Abel[11] zitiert folgende Aussage Ricœurs aus dessen Tagebuch, eingetragen am 12. Juli 1942: »Vom Cercle P. habe ich mich getrennt. Ich will nicht in eine so konfuse Sache verwickelt sein, auch nicht in die obskuren Ambitionen, die letztendlich ganz im Widerspruch zu meinen eigenen Vorstellungen über die Regierung eines Landes stehen. Ich bin grundsätzlich liberal, demokratisch und schließlich auch zu sehr auf das friedliche Funktionieren der Gesetze eingestellt. Ich kann mich nicht mit Männern kompromittieren, die große Abenteuerlust und persönliche Ambitionen haben. Letztendlich setze ich große Hoffnungen in etwas anderes als Vichy in Erwartung einer Beschönigung der Niederlage.« Ricœur erklärt nun auch: »Je regrette mon erreur de jugement, pendant la première année.« Seine Fehleinschätzung während des ersten Jahres bedauert er also. Aber nein: veröffentlicht hat er seine Notizzettel nie. Die hat wahrscheinlich ein älterer und nach Frankreich entlassener Mitgefangener »mitgehen lassen«, um sie dann zu veröffentlichen.

Ein erstes kleines Fazit: Ricœurs Veröffentlichung nach seiner Rückkehr ist also seine in den Lagern entstandene Übersetzung von Husserls *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*. Dies zeigt den Beginn von Ricœurs Wirken nach dem Kriege *als Übersetzer*. Daniel Creutz, der Übersetzer von *Le Volontaire et l'involontaire*, bemerkt dazu: »Die Abhandlung Paul Ricœurs über *Das Willentliche und das Unwillentliche* erschien erstmals 1950 als systematischer Teil seiner Dissertation/Habilitation

2004/4663. Hervorzuheben ist in diesem Kontext Ricœurs Schrift *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000. Diese Schrift müsste die Geschichtswissenschaften revolutionieren, insofern hier ausführlich und in ganz neuer Perspektive ein gewichtiger dritter Teil den verschiedensten Formen des *Vergessens* gewidmet ist. Die deutsche Geschichtsschreibung hat sich jedoch noch nicht sonderlich bemüht, diesen Anforderungen gerecht zu werden. Sie klebt noch an dem, was Ricœur eine einseitig nationale Geschichtsschreibung nennt. Ricœur kritisiert das. Siehe dazu vor allem den zitierten Essay Henry Roussos und den von Burkhard Liebsch herausgegebenen Sammelband *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur*, Sonderband Nr. 24 der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*, Berlin 2010.

11 Siehe auch O. Abel, *Reponse à Robert Lévy. Autour de Paul Ricœur. Portraits, profiles et préfaces*; https://olivierabel.fr/ricoeur/reponse-a-robert-levy.php (2009) [25.11.22].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(›*thèse d'état*‹), deren gefordertes historisches Komplement die kommentierte Erstübersetzung von Husserls *Ideen* bildete.«[12] Die von Ricœur übersetzte französische Ausgabe (1950) trägt den Titel: *Idées directrices pour une phénoménologie*[13]. Nun zum Übersetzen selbst.

2. *Sur la traduction* – Vom Übersetzen

Eigentlich ist bei Goethe schon alles gesagt, wie ja auch die Dichter, so Ricœur, der Sache am nächsten kommen. Faust in seinem Studierzimmer widmet sich der Meditation über die Bibel; dabei hält er fest:

> »Mich drängts, den Grundtext aufzuschlagen,
> Mit redlichem Gefühl einmal
> Das heilige Original
> In mein geliebtes Deutsch zu übertragen.«

Dann stellt er fest, dass das mit zahlreichen Problemen, Fragen, eigenen Ansprüche etc. verbunden ist, und dass es ein ›Endergebnis‹ eigentlich nicht gibt. Also: »ich muß es anders übersetzen...« Das historische Vorbild für diese literarische Variante ist bekanntlich Martin Luther. Mit seiner Übersetzung, die er beständig verbesserte, hat er nicht nur das heilige Original aus den Ursprungssprachen übersetzt, sondern gleichzeitig die Grundlagen für das Hochdeutsche geschaffen. Das heißt, er hat das damalige Deutsch auf ein Niveau gehoben, das ihm zuvor fern war. Wir sehen, auch die aufnehmende, »gastfreundliche Sprache« (Ricœur) hat davon entsprechend profitiert.

---

12 Leider behauptet auch Daniel Creutz, Ricœur habe seine Übersetzung der *Ideen* auf die schmalen Ränder seines Exemplars gekritzelt: »Seine bis auf den heutigen Tag nicht revidierte Übersetzung der *Ideen*, die auf den schmalen Seitenrändern dieses indexierten Buches während der langen Zeit der Kriegsgefangenschaft entsteht, macht das Grundwerk der Husserl'schen Phänomenologie in ihrer mittleren Periode endlich einem breiteren Publikum […] bekannt«; D. Creutz, *Einführung,* in: P. Ricœur, *Das Willentliche und das Unwillentliche,* Paderborn 2016, 9–20, hier: 9 f.

13 Auf dem Umschlag fehlt allerdings die Fortsetzung des vollständigen Titels: *...et une philosophie phénoménologique pures.*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Und wie sieht das in der französischen Sprache aus? Ich beziehe mich hier auf die gesamte Übersetzung von Goethes *Faust I* und *II*, von Gérard de Nerval (22. Mai 1808–26. Januar 1855), die Nerval 1853 publizierte.[14]

Im Vorwort zur 4. Auflage 1853 seiner ersten Übersetzung von 1827 schreibt er: »La traduction qu'on va lire offre sans doute beaucoup d'imperfections. Je n'avais pas encore vingt ans quand je l'ai écrite; mais, si elle n'est que le résultat d'un travail assidu d'écolier, elle se trouve empreinte aussi, dans quelques parties, de cette verve de la jeunesse et de l'admiration qui pourrait correspondre à l'inspiration même de l'auteur, lequel termina cette œuvre étrange à l'age de vingt-trois ans. C'est sans doute, ce qui m'a valu la haute approbation de Goethe lui-même.«[15] Nerval bezieht sich hier auf den sogenannten *Urfaust* von 1772. Nerval, so wie ich das sehe, ein ebenso genialer Poet wie Goethe, bietet jedoch eine Prosafassung. Der deutsche Text Goethes und der französische Nervals stehen hier nun nebeneinander, so dass sich jeder ein Urteil erlauben kann.

14 Eine Erstübersetzung von *Faust I* (!) leistete er 1827. Sie brachte ihm große Anerkennung. Vgl. G. de Nerval, *Faust*, Paris 1999. Enthält den *Faust I*. Neuere Ausgabe: G. de Nerval, *Le Faust de Goethe*. Traduit par G. de Nerval, présentée et annotée par L. D'Hulst, Paris 2002.

15 Fassung von 1827 – fudz.u.f.f.unblog.fr/files/2013/02/faust.pdf; dt.: »Die folgende Übersetzung enthält zweifellos viele Ungenauigkeiten. Ich war noch nicht einmal zwanzig Jahre alt, als ich sie schrieb; aber wenn sie auch einerseits Resultat der Fleißarbeit eines Schülers ist, so ist sie doch andererseits ausgezeichnet – jedenfalls in Teilen – mit diesem jugendlichen Elan der Bewunderung. Diese steht im Einklang mit der Inspiration des Autors, der diese seltsame Werk mit 23 Jahren abgeschlossen hat. Hieraus resultiert zweifelsohne die hohe Billigung durch Goethe selbst.«

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

J'ai envie d'ouvrir le texte, et, m'abbondonnant une fois à des impressions naïves dans ma langue allemande qui m'est si chère.	Mich drängt's, den Grundtext aufzuschlagen, Mit redlichem Gefühl einmal Das heilige Original In mein geliebtes Deutsch zu übertragen.
Il est écrit: ›Au commencement était le verbe‹. Ici je m'arrête déjà! Qui me soutiendra plus loin? Il m'est impossible d'éstimer assez ce mot, le verbe! Il faut que je le traduise autrement!	Geschrieben steht: ›Im Anfang war das Wort‹! Hier stock ich schon! Wer hilft mir weiter fort? Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen, Ich muß es anders übersetzen, wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin.
Il est écrit: ›Au commencement était l'esprit! Réfléchissons bien sur cette première ligne! Et que la plume ne se hâte pas trop! Est-ce bien l'esprit qui crée et conserve tout ?	Geschrieben steht: ›Im Anfang war der Sinn‹. Bedenke wohl die erste Zeile, Daß deine Feder sich nicht übereile! Ist es der Sinn, der alles wirkt und schafft?
Il devrait y avoir: ›Au commencement était la force!	Es sollte stehn: Im Anfang war die Kraft!
Cependant, tout en écrivant ceci, quelque chose Me dit que je ne dois pas m'arrêter à ce sens. L'esprit m'éclaire enfin! L'inspiration m'éclaire enfin! L'inspiration descent sur moi,	Doch, auch indem ich dieses nieder- schreibe, schon warnt mich was, daß ich dabei nicht bleibe. Mir hilft der Geist! Auf eimal seh' ich Rat
Et j'ecris consolé: Au commencement étaint l'action!	Und schreibe getrost: Im Anfang war die Tat!

Nun zur Sache selbst. Das kleine Büchlein *Sur la traduction* (dt. 2016 [frz. 2004]) enthält drei Essais: 1. *Défi et bonheur de traduction*; 2. *Le paradigme de la traduction*; 3. *Un »passage«: traduire l'intraduisible*. In der Ausgabe dieser Schrift bei *Bayard*, Paris, 2004, erschienen, lesen wir im Vorwort von Marc Delaunay: »Es ist nicht übertrieben, wenn wir sagen, dass Paul Ricœur seine philosophische Karriere mit einer Übersetzung begonnen hat, den *Ideen I* von Edmund Husserl.« Das schmale Bändchen – es sind gerade einmal 49 Seiten – hat es jedoch in sich, es handelt sich sozusagen um »dichte Beschreibungen« (Gilbert Ryle, Clifford Geertz[16]). Der Originaltext gleicht weitgehend, jedoch nicht völlig dem Text der auf Deutsch erschienenen Ausgabe, der 2016 bei Matthes & Seitz, Berlin, herauskam.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.1 *Défi et bonheur de la traduction* – Herausforderung und Glücksgefühl

So ist der erste Essay überschrieben. Das kann man übersetzen mit: »Die Herausforderung und das Glücksgefühl beim Übersetzen«. Es handelt sich bei diesem Text um eine Rede, die Ricœur anläßlich der Verleihung eines Übersetzerpreises bei der Deutschen Verlagsanstalt 1996 in Stuttgart gehalten hat. Als Arbeitstitel wählt er einen von Antoine Berman (1942–1991) im Jahr zuvor (1995) verwendeten Titel: *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*. Berman fragt: *Qu-est-ce que traduir*? – Was ist übersetzen? *Quelle place occupe la traduction dans une culture*? – Welchen Platz nimmt die Übersetzung in einer Kultur ein? *En quoi consiste cette opération de translation d'une langue à l'autre, qui est d'abord »épreuve d'étranger«*?[17] – Worin besteht diese Operation des Übersetzens von einer Sprache in eine andere, die zunächst Ausdruck des Fremden bzw. Herausforderung des Fremden ist? Berman geht diese Fragen und ihre Problematik durch das Studium der deutschen Romantik an, einer Epoche, in der sie intensiv und kontrovers diskutiert wurden. Bei ihm werden die folgenden Poeten hervorgehoben: Herder, Hölderlin, Novalis, Goethe, Humboldt, die Gebrüder Schlegel, die alle die Tätigkeit des Übersetzens schon in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen gestellt hätten.

Ricœur nun nennt die großen Schwierigkeiten und die kleinen Glücksmomente, vorneweg die Schwierigkeiten des Übersetzens. Diese Schwierigkeiten sieht er sehr gut im Begriff *épreuve* – Prüfung, Herausforderung – zum Ausdruck gebracht, im Doppelsinn dieses Wortes: als »peine endurée« – ausgehaltenes Leid – und gleichzeitig »probation« – Bewährung. In meinem Deutsch: *épreuve* übersetze ich mit *Herausforderung* – die *Herausforderung durch das Fremde*.

16 G. Ryle, *The concept of mind* [1949], Chicago 2002; ders., *On Thinking*, Oxford 1979; C. Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme* [1973], Frankfurt/M. 1983.

17 Vgl. A. Berman, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain* [1985], Paris 1999; ders., *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique* [1985], Paris 1995.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wie immer bei Ricœur, lohnt es sich nun, es ihm gleich zu tun und die Begriffe – hier den Begriff *étranger* – bis zu den alten Griechen zurückzuverfolgen. Das Fremde nennt er altgriechisch Ξενως/ξενως (*xenos*). Dieses Wort hat einen großen Bedeutungsreichtum, denn es nennt sowohl »den Fremden« als auch den »(Gast-)Freund« in einem. Wir kennen das Wort im Zusammenhang mit dem Fremdwort Xenophobie, das die Furcht, den Schrecken, die Angst vor dem Fremden bedeutet. Die Bedeutung Gastfreund ist darin verlorengegangen. Für Ricœur brauchen wir aber diese Bedeutung, zum Beispiel, wenn wir seinen Begriff einer *hospitalité langagiere* (10[18]) verstehen wollen. Übersetzen, das bedeutet die Aufnahme von fremden Texten in die eigene Sprache, also *sprachliche Gastfreundschaft*.

In Bezug auf die *épreuve* – ›Prüfung‹/›Herausforderung‹ – bedient sich Ricœur des Freud'schen Begriffs des Widerstandes (3), der sich nicht nur im fremden Text und in der fremden Sprache dem Übersetzer entgegenstellt; gemeint ist auch derjenige Widerstand, der aus der eigenen Sprache resultiert, in die er das Fremde übertragen möchte.[19] »Ich habe, wie in der Psychoanalyse, den Begriff Widerstand verwendet, um jene tückische Verweigerungshaltung zu bezeichnen, die die aufnehmende Sprache gegenüber der Prüfung des Fremden an den Tag legt« (3).

Diese Haltung gewährleistet, das Fremde »aufzuheben« (im Sinne Hegels), das heißt, es bleibt als das Fremde geleichzeitig bestehen und es wird dennoch im Eigenen heimisch gemacht.

Wir müssen uns ›zurückerinnern‹ bis zu den alten Griechen, was Ricœur mit Freuds Begriff ›Erinnerungsarbeit‹[20] verbindet. Die Aufgabe des Übersetzers, bezogen nun auf Walter Benjamin, ist aber auch: »[…] jene reine Sprache, die in fremde gebannt ist, in der

18 In Klammern stehende Ziffern im Text beziehen sich im Folgenden auf die französische Ausgabe: P. Ricœur, *Sur la traduction. Trois essais* [2004], Paris [2]2016.

19 S. Freud, *Hemmung, Symptom und Angst*, in: *Gesammelte Werke XIV. Werke aus den Jahren 1925–1931*, Frankfurt/M. 1948, 111–205. Siehe auch bereits Freuds *Studien über Hysterie*.

20 S. Freud, *Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten*, in: *Gesammelte Werke X. Werke aus den Jahren 1913–1917,* Frankfurt/M. 1999, 125–136, hier: 133.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eigenen zu erlösen, die im Werk gefangene in der Umdichtung zu befreien, ist die Aufgabe des Übersetzers«.[21]

Neben Antoine Berman begegnen wir mit Walter Benjamin einem zweiten Autor und dem dritten, Sigmund Freud, auf die Ricœur immer wieder Bezug nimmt. Das Übersetzen verlangt, wie Ricœur gleich betont, immer wieder ›Trauerarbeit‹. Auch verlangt damit das Übersetzen die Bereitschaft, zwei Herren gleichzeitig zu dienen, ein Paradox, das er ebenfalls in den folgenden Essays wieder aufnimmt.[22] Beispielsweise mit Bezug auf Friedrich Schleiermacher (1768–1834), der sich mit diesem Paradox auseinandergesetzt und die doppelte Aufgabe benennt[23], »den Leser zum Autor führen« und »den Autor zum Leser führen«[24]. Das nennt Ricœur einen ›Austausch‹: Leser und Autor tauschen sich aus, worin Ricœur die Erinnerungsarbeit, die Trauerarbeit *sensu* Freud[25] begründet sieht.

Zurück zum ›Widerstand‹ *sensu* Freud. In Bezug auf die Übersetzung philosophischer Werke betont Ricœur in Unterscheidung zur Übersetzung poetischer Werke: »[…] die Übersetzung philosophischer Werke, die uns hier interessiert […], deckt Schwierigkeiten einer anderen Art auf und, in einem gewissen Sinne, ebenso unerbittliche, insofern im Aufnahmeplan selbst semantische Felder auftauchen, die sich nicht als genau deckungsgleich erweisen« (5). Die Schwierigkeiten erreichen ihren Höhepunkt mit den *Grundwörtern* (»mâitres-mots«)[26], in Bezug auf die der Übersetzer bisweilen zu Unrecht darauf zurückgreift, sie Wort für Wort zu übersetzen. Das heißt dem gleichen Wort ein Äquivalent in der aufnehmenden Sprache zuzuweisen. Aber diese aufgenötigte Legitimität hat ihre Grenzen, in der Maßgabe wo diese berühmten Grundwörter, *Vorstellung, Aufhebung, Dasein, Ereignis* (i. O. dt.), an sich bereits Verdichtungen

21 Quelle: uepo.de/2020/12/18/walter-benjamin-die-aufgabe-des-uebersetzers/ Dort ist auch der Originaltext von Benjamin enthalten. W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*. Vorwort zu seiner Übersetzung von Charles Baudelaire, *Tableaux Parisiens* [1923], Frankfurt/M. 2016 (Faksimile).

22 Siehe unten.

23 Quelle: sites.unimi.it/dililefi/costazza/programmi/2006–07/Schleiermacher.pdf; F. Schleiermacher, *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens* [1813], in: H. J. Störig (Hg.), *Das Problem des Übersetzens. Von Luther bis Gadamer*, Darmstadt 1963, 111 f.

24 In der deutschen Ausgabe auf S. 39.

25 S. Freud, *Trauer und Melancholie*, in: *Gesammelte Werke X*, 428–446.

26 Die kursiv gesetzten Wörter stehen bei Ricœur im Original auf Deutsch.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einer weiten Textualität sind, bei der sich ganze Kontexte spiegeln – ganz zu schweigen von den intertextuellen Phänomenen, die sich in der Prägung desselben Wortes verbergen.

Ergänzend müssen wir hier noch auf Ricœurs Rekurs auf die Problematik von *Treue* und *Verrat* – »fidélité et trahison« – beim Übersetzer hinweisen. Auch hier berufen wir uns wieder auf Freud, auf sein Wortspiel »traduttore – traditore«. Freud sagt dazu: »Die fast bis zur Identität gehende Ähnlichkeit der beiden Wörter ergibt eine sehr eindrucksvolle Darstellung der Notwendigkeit, die den Übersetzer zu einem Frevler werden läßt«.[27]

So bewegt sich der Übersetzer notwendigerweise zwischen Treue und Frevel. Er erreicht nie ›das Absolute‹. Daß das so ist, wird mit Hilfe der Trauerarbeit anerkannt und mittels ihrer auch sogleich positiv gewendet: »Aus der Trauer um die absolute Übersetzung erwächst das Glück des Übersetzens. Dieses ist ein Gewinn, wenn es, gebunden an den Verlust des absoluten Sprachlichen, den Abstand zwischen Übereinstimmung und Gleichwertigkeit anerkennt, der Gleichwertigkeit ohne Übereinstimmung. Darin liegt sein Glück. In der Anerkennung und im Aufsichnehmen der ›Unzurückführbarkeit‹ des Paares des Eigenen und des Fremden. Der Übersetzer findet seine Belohnung in der Anerkennung des unhintergehbaren Statuts der Dialoghaftigkeit des Übersetzungshandelns als angemessen für den Wunsch des Übersetzens. Trotz des kämpferischen Charakters, der die Aufgabe dramatisiert, kann der Übersetzer sein Glück in dem finden, was ich *sprachliche Gastfreundschaft* genannt habe« (10). Ganz zum Schluss nimmt er diese Thematik noch einmal auf: »Sprachliche Gastfreundschaft also, wo der Genuß, die Sprache des anderen zu bewohnen aufgewogen wird durch die Freude, die Sprache des Anderen bei sich zu empfangen, im eigenen Raum« (ebd.).

So führt die Trauerarbeit zum Glück, was voraussetzt, dass der Übersetzer bereit und in der Lage ist, den Traum von der ›absoluten‹ Übersetzung aufzugeben. Also noch einmal sei betont: Aus der Trauer um die absolute Übersetzung erwächst das Glück des Übersetzens. Dieses ist ein Gewinn, wenn es, gebunden an den Verlust des absoluten Sprachlichen, den Abstand zwischen Übereinstim-

27 S. Freud, *Gesammelte Werke VI,* Frankfurt/M. 1999, 33. Das funktioniert allerdings nur im Anklang des Lateinischen, wie zum Beispiel auch bei *amantes – amente*: Verliebte sind Narren.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mung und Gleichwertigkeit anerkennt, der Gleichwertigkeit ohne Übereinstimmung. Keine Übersetzung also ohne eine gewisse Bescheidenheit, ein sich damit bescheiden, abfinden, dass das Absolute dem Menschen nicht zugänglich ist – weder beim Übersetzen noch generell. Zufriedensein mit dem Erreichbaren, darin liegt das Glück.

2.2 *Le paradigme de la traduction* – das Paradigma/Erklärungsmodell

In seinem zweiten Essay führt uns Ricœur vor jeder weiteren Problematisierung erst einmal in die schlichte Tatsache und Erfahrung ein, dass vor dem Auftreten professioneller Übersetzer *immer schon übersetzt wurde*: das waren die Händler, die ins sprachliche Ausland Reisenden, die Gesandten, die Spione – jede Menge Menschen, die zweisprachig oder gar mehrsprachig waren (15). Es ist, sagt er, eine einfache Tatsache, dass Menschen mehrere Sprachen lernen und sprechen können. Also: Übersetzen ist möglich, es wurde ›immer schon‹ geleistet. Trotzdem ergeben sich nun aber die weiteren vertrackten Probleme und die Fragen, denen wir uns mit Ricœur zuwenden müssen: 1. Entweder bringt die Vielheit der Sprachen eine radikale Uneinheitlichkeit zum Tragen – dann ist Übersetzen theoretisch unmöglich. Die Übersetzung von einer Sprache in eine andere müßte *a priori* scheitern. 2. Oder aber die Übersetzung, als eine Tatsache konstatiert, erklärt sich durch eine den Sprachen gemeinsame Grundlage. Wie kann man aber dann zu dieser gemeinsamen Grundlage vordringen? Gibt es eine universelle oder ursprüngliche Sprache?

Sein Vorschlag ist überzeugend: »Mein Vorschlag lautet, daß wir uns von dieser theoretischen Alternative verabschieden und sie durch eine andere Alternative ersetzen, eine praktische, die sich aus der Übersetzung selbst ergeben hat, Treue versus Frevel / Verrat, auf die Gefahr hin, daß die Übersetzungspraxis immer eine riskante Operation bleibt, auf der Suche nach ihrer Theorie« (17). Übersetzen bleibt tatsächlich immer eine riskante Operation. Dies nicht nur für den einfachen Übersetzer, wie beispielsweise für mich bei meiner Übersetzung (2016) von Ricœurs Essays zur Psychoanalyse (2008). Es gilt auch für den versierten, begnadeten Übersetzer, wofür ich als Beispiel oben Gérard de Nerval genannt habe.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ricœur vertritt nun die Auffassung, »daß bei der Übersetzung die beiden Seiten einer Extra- und Intrasprachlichkeit zum Tragen kommen: theoretisch unbegreiflich, aber außerordentlich praktikabel, wenn wir den folgenden Preis akzeptieren: Bei dieser Alternative steht Treue *versus* Frevel/Verrat« (ebd.). Hier nimmt nun Ricœur also wieder seine Überlegungen aus dem ersten kleinen Text wieder auf. Er ergänzt das bisher Erläuterte jedoch mit dem Hinweis darauf, dass beide – Treue und Frevel – nicht unabhängig voneinander sind, sondern ›gegeneinander anklingen‹. Die These von der Unübersetzbarkeit ergibt sich allerdings zwingend für einige Ethnolinguisten, die die Sprache im Hinblick auf ihre Geschichte und Kultur untersuchen. Wenn daraus jedoch geschlossen würde, dass – zum Beispiel – die Griechen eine Seinslehre entwickelten, weil sie über das Verb »sein« (*être/εἰμί*) verfügen, so ist das nach Ricœurs Überzeugung ein unhaltbarer Schluß. Man muss also von der anderen Seite an die Sache herangehen: »Da es Übersetzungen gibt, muß es folglich möglich sein, zu übersetzen« (19). Dies unter folgenden unterschiedlichen Annahmen, die Ricœur dann gewichtet:

1. Es gibt so etwas wie eine *›Ursprache‹,* wie das zum Beispiel in verschiedenen Glaubenslehren, etwa in der Kabbala und auch in der Gnosis, angenommen wird – bis hin zu solchen Ausuferungen wie der Behauptung, es gäbe eine ursprünglich arische Sprache. Abgesehen von solchen Abirrungen ist in diesem Zusammenhang jedoch auch die wirkmächtigen Überlegungen Benjamins zu erinnern, von denen wir auch bereits gehört haben: »[…] jene reine Sprache, die in fremde gebannt ist, in der eigenen zu erlösen, die im Werk gefangene in der Umdichtung zu befreien, ist die Aufgabe des Übersetzers«.[28]

Mit dem Rückgriff auf das Wort ›erlösen‹ befinden wir uns allerdings bereits wieder im religiösen Bereich. In der Annahme eines ›Vor-Babel‹. Bedauerlicherweise, meint Ricœur, erhält der aktive Übersetzer keinerlei Unterstützung von dieser nostalgisch verklärten Seite. Deshalb wieder ist Trauerarbeit nötig: »Hier heißt es wiederum, Trauerarbeit leisten auf den Perfektionswunsch zu verzichten, um mit aller Trunkenheit und aller Nüchternheit die ›Aufgabe des Übersetzers‹ auf sich zu nehmen« (20). Mit ›aller Trunkenheit und aller Nüchternheit‹ – da stutze ich als Leserin wieder. Ich muss

28 Quelle: wie Anm. 21.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wohl erneut akzeptieren, dass Ricœur nie nur die eine Seite der Möglichkeiten in den Blick nimmt.

2. Schwieriger noch stellt sich die andere Version einer Suche nach Einheit dar, die in einer Sprache zwischen Absendern und Empfängern von Texten vermittelt. Hier bezieht er sich auf Umberto Eco (1932–2016) und dessen Schrift *Die Suche nach der vollkommenen Sprache*.[29] Eco zeichnet die Geschichte der Nostalgie, des Traumes von der Wiedergewinnung einer angeblich universellen Sprache nach. Dass dies scheitern müsse, verstehe sich von selbst. Er votiert für die Herausbildung einer Gemeinschaft von Menschen, die in der Lage seien, trotz alledem – *magré tout* (22) – zu übersetzen.

In seinem nächsten Absatz mit dem Titel *Alors, comment font-ils*? geht Ricœur noch einmal differenziert auf seine im letzten Essay gemachten Ausführungen rund um den Turmbau zu Babel ein – d.h. auf die Überwindung des ›selbstverschuldeten Sprachchaos‹. Hierzu nimmt er auf den französischen Jesuiten, Exegeten und Sprachforscher Paul Beauchamp (1925–2001[30]) Bezug. Beauchamp war Jesuit, Bibelexeget. Wenn wir uns an dessen Bibelexegesen orientieren, dann sind wir – einerseits – als in alle Welt verstreut und mit allen möglichen Sprachen konfrontiert – dazu aufgerufen, zu übersetzen: es gibt ein ›*après Babel*‹! (23). Andererseits: So können wir laut Ricœur in der rigorosen Übersetzung von André Chouraqui (1917–2007) lesen: »Hier haben wir die Söhne Sems mit ihrer Sprache, auf ihrem Land, für ihr Volk. Dort haben wir die Sippen der Söhne Noahs, mit ihrem Tun und Lassen in ihrem Volk: von ihnen haben sich die Völker der Erde nach der Sintflut aufgespalten« (24). Chouraqui behilft sich also bei der Frage, warum es so viele Sprachen gibt, mit der Betrachtung der verschiedenen Stämme und Sippen, die jeweils eine Sprache vertreten haben.

Ricœur bezieht sich hier nun auf Jacques Derrida (1930–2004), sein *Des tours de Babel*, 1985.[31] Es ist selbstverständlich, dass Derrida in beiden Sprachen ›heimisch‹ war: im Französischen wie im Deut-

29 U. Eco, *Die Suche nach der vollkommenen Sprache*, München 2002.

30 P. Beauchamp, *L'une et l'autre Testament. Essai de lecture. T. 1*, Paris 1977; ders., *L'une et l'autre Testament. Accomplir les écritures. T. 2*, Paris 1990.

31 J. Derrida, *Des tours de Babel* [1985], in: ders., *Psyché. Inventions de l'autre. T. 1*, Paris 1987, 203–235; siehe auch: J. Derrida, *Qu'est-ce qu'une traduction »relevante«?* Vortrag gehalten 1997 in Arles; veröffentlicht in: *L'Herne. Cahier Ri-*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen. So hat er ›selbstverständlich‹ auch Freud *in dessen Deutsch* gelesen und in *sein Französisch* hin-über-gesetzt. Das berühmteste Beispiel ist seine Übersetzung von Heideggers Begriff »Destruktion«, den er mit *deconstruction* übersetzte. Woher das ›con‹, also ›mit‹? Ganz einfach, der Heidegger'sche Begriffs ›funktioniert‹ nicht in der französischen Sprache; er würde, direkt übersetzt, zu negative Assoziationen wecken.

Allerdings hält Ricœur zum Schluß fest, dass die für eine Übersetzung von der Fremd- in die Muttersprache diskutierten Fragen und Probleme ebenfalls für das Lesen eines muttersprachlichen Textes gelten: »Ich habe unterschätzt, wie viel Interpretation bereits beim einfachen ›Lesen‹ vorhanden ist.«[32] Auch hier gilt das, was beim Übersetzen allgemein gilt: »Il est toujours possible de *dire la même chose autrement*« – ja es ist nicht nur *möglich*, sondern auch *nötig*, jedenfalls immer wieder nötig (31), das Gleiche anders zu sagen. Auch Übersetzungen – wie genial sie einmal gewesen sein mögen – sind nicht der Weisheit letzter Schluß. Es muss wieder neu übersetzt werden, auch in der eigenen Sprache: So treffen wir also inmitten unserer Sprachgemeinschaft auf dasselbe Enigma – Rätsel desselben: ein identischer Sinn ist nicht zu finden, der in der Lage wäre, die beiden Versionen Desselben äquivalent zu machen; deshalb ist es sozusagen so, dass man aus dem Dilemma nicht herauskommt. Und oft genug verschlimmern wir das Missverstehen nur noch durch unsere Erläuterungen. Es ist also sozusagen ver-rückt – ja, so kann man das ausdrücken –, dass man es nicht nur immer auch anders sagen kann, sondern *etwas anderes* sagt. Wie also kann man, fragt Ricœur zum Abschluss dieses Essais, aus dieser Abfolge von Umkehrungen herausfinden? »Ich muß gestehen, da bin ich ratlos, verlegen« (35). Hat nicht schon Platon, fragt er, dieses Phänomen erkannt und in diesem Zusammenhang mit Verlegenheit auf die Sophisten verwiesen? (ebd.). »Ja, es sind in der Tat zwei Wege gangbar beim Problem des Übersetzens.«

cœur, Paris 2004, 561–576; auch enthalten in: E. v. d. Osten, C. Sauer (Hg.), *Was ist eine relevante Übersetzung? Arbeiten mit Derrida*, Bielefeld 2022, 45–86.

32 Ricœur, *Réflexion faite*, 35 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. *Un »passage«: traduire l'intraduisible*

Pour Jean Greisch

Wie soll ich den Titel übersetzen? Ich entscheide mich für »Eine ›Querung‹: das Unübersetzbare übersetzen«. Jean Greisch (*1942) ist uns als Übersetzer, Mitautor und Interpret von Paul Ricœur bekannt. Mit einer Widmung an Jean Greisch (*1942), seinen Freund und Übersetzer, zeichnet Paul Ricœur seinen letzten Beitrag aus. Eingehend hat sich Greisch u. a. mit der hermeneutischen Philosophie Ricœurs auseinandergesetzt.[33] Darin konfrontiert er diese mit der von Heidegger und Gadamer. Also aus der deutschen Sprache ›heraus-‹ und ›übersetzt‹ in sein Französisch. So schreibt er dort auch, der Prophet gelte nichts im eigenen Lande, und so sei Paul Ricœur über lange Zeit mit Unverständnis konfrontiert gewesen, obgleich er sehr früh schon eine internationale Reputation genoss, die beständig wuchs. Zweifellos aber waren die Zeiten nicht reif für eine angemessene Einschätzung eines philosophischen Ansatzes, der mit dem Beginn der 1960er Jahre den Durchbruch zu einer hermeneutischen Philosophie schaffte, der in Frankreich im Unterschied zu Deutschland noch keine Tradition hatte.

Ricœur geht hier zum Anfang nun auf die Besonderheit der Übertragung bei einer mündlichen Botschaft von einer Sprache in eine andere ein. Des Weiteren auf den Satz, der folglich beim Sprecher wie beim Gesprächspartner eine Botschaft vertritt, die etwas bedeutet, sowie einen Erzähler (*référent*). Jemand sagt etwas zu jemandem über etwas entsprechend dessen Bedeutung. Auf dieser Ebene nun erweist sich die Unübersetzbarkeit ein zweites Mal als äußerst beunruhigend; dabei geht es nicht nur um die Aufteilung des Realen, sondern um die Beziehung zwischen Sinn und Gesprächspartner; um das, was man sagt in seiner Beziehung zu demjenigen, dem man es sagt; alle Sätze der Welt flattern zwischen den Menschen herum wie ungreifbare Schmetterlinge. Und das ist noch nicht einmal alles, oder das Schlimmste: Die Sätze sind wie kleine Gespräche, die ihren Tribut fordern von längeren Gesprächen, das sind die Texte. Die Übersetzer wissen es durchaus sehr gut: Die Texte sind

33 J. Greisch, *Le Cogito hermeneutique: L'hermeneutique philosophique et l'heritage cartesien*, Paris 2000.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

es, nicht die Sätze, nicht die Worte, die unsere Texte zu übersetzen fordern. Und die Texte wiederum sind ein Teil kultureller Gesamtheiten, innerhalb derer unterschiedliche Weltsichten zum Ausdruck kommen. Diese können übrigens ineinandergreifen im gleichen elementaren System einer phonologischen, lexikalischen und syntaktischen Aufteilung – bis zum Punkt, an dem wir von einer nationalen Kultur oder Gemeinsamkeit der Weltsichten sprechen können, die untereinander, miteinander offen oder versteckt konkurrieren. Wir brauchen dabei nur an das Abendland zu denken, an seine aufeinander folgenden Beiträge, an das Griechische, Lateinische, Hebräische. Oder an seine aufeinanderfolgenden Perioden eines konkurrierenden Selbstverständnisses, vom Mittelalter bis zur Renaissance und Reformation, der Aufklärung und der Romantik (39 f.).

Wieder kommt Ricœur auf seine frühere und unzweifelbar richtige Feststellung zurück und wiederholt eine Passage aus seinem ersten Essay: »Die Übersetzer, das waren die Händler, die ins sprachliche Ausland Reisenden, die Gesandten, die Spione – jede Menge Menschen, die zweisprachig oder gar mehrsprachig waren« (15). Es ist, sagt er, eine einfache Tatsache, dass Menschen mehrere Sprachen lernen und sprechen können. Also: Übersetzen ist möglich, es wurde ›immer schon‹ geleistet. Auch haben die Menschen einer bestimmten Kultur schon immer gewusst: »Andere Länder, andere Sitten, andere Sprachen«. Das mag beunruhigend sein – man kann also auch anders leben als bei uns? In der Tat! Um das näher zu verstehen, habe das Übersetzen seinen Beitrag geleistet: diese »*épreuve de l'étranger*« – Herausforderung durch das Fremde. Dazu gehört es auch, dass das Fremde *neugierig macht*, und dass diese Neugier – nach Berman (1995) zum Wunsch zu Übersetzen führt.

Es geht jetzt allerdings um die *Praxis,* das Handeln, das Tätigsein – also darum: wie *macht* das der Übersetzer? Was ist die Tätigkeit des Übersetzers, sein Vorgehen? Hier ist eine Haltung der Pragmatik angesagt – ein Sinn für Tatsachen, das heißt: Es gibt eben viele Sprachen, so ist das, das muss man einfach akzeptieren und loslegen. Nur Mut! Die lähmende Alternative »übersetzbar versus unübersetzbar« ersetzen wir durch die *Anerkennung,* dass der Übersetzer zwischen Treue und Verrat pendelt, er sich einer riskanten Tätigkeit aussetzt und widmet. Eine gute Übersetzung gibt es also (42). Sie beruht auf dem, was Ricœur ebenfalls bereits genannt hat: Äquivalenz ohne Identität. Mit der *Gleichwertigkeit* ist der Übersetzer erst einmal

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zufrieden. Das währt jedoch nicht immer, denn wie wir aus der Erfahrung wissen, sind im Laufe der Jahrzehnte, Jahrhunderte, immer wieder neue Übersetzungen von den gleichen Texten für notwendig befunden und angefertigt worden. Wieder bezieht er sich auf Antoine Berman, hier auf dessen Formel: »amener le lecteur à l'auteur« – den Lesen zum Autor hinführen – und »amener l'auteur au lecteur« – den Autor für den Leser erschließbar machen. Das heißt aber auch: Zwei Herren gleichzeitig dienstbar sein. Auf diese Weise kann es der Übersetzer erreichen, dass sich der *Sinn* hin-über-setzen lässt. Marcel Détienne (1935–2019) hat, wie Ricœur betont, dafür die Praxis vorgeschlagen: *Comparer l'incomparable* (2000[34]) – vergleiche wir doch das Unvergleichbare.

Ricœur schlägt vor, für das Übersetzen die Formel gelten zu lassen: »Vergleichbares schaffen« (44). Ein Beispiel dafür findet er zwischen den chinesischen und den europäischen Sprachen bei einem Autor namens François Jullien (*1951).[35] Jullien postuliert, dass das Chinesische keine verschiedenen Verbformen für Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft habe, da es kein Konzept ›Zeit‹ im Sinne einer Linearität gibt. In Europa dagegen begegnen wir einem solchen Zeitkonzept, wie es schon bei Aristoteles entwickelt wird, später aufgenommen bei Kant in seiner Schrift *Transzendentale Ästhetik* und als Theorie der *Anschauung* elaboriert (45). Hegel schließlich habe in seinem Begriff der *Aufhebung* das Entscheidende eingefangen: Die Überwindung des (scheinbaren) Widerspruchs (ebd.). Jullien habe das Buch in »schönem Französisch« geschrieben und dargelegt, was im Chinesischen anstelle eines Konzepts der Zeit existiert: die wiederkehrenden Jahreszeiten, Gelegenheiten, die Wurzeln und die Blätter, die Quellen und die Gezeiten (ebd.). Auf diese Weise gelingt es, *Vergleichbares* zu schaffen. Er geht davon aus, dass es möglich ist, ja getan wird, eine *Sinngebung* zu schaffen (Husserl), die den *Ausdruck* wie einen sie umwehenden Mantel trägt und gleichzeitig *Bedeutung* vermittelt. Wieder geht es um das Eigene und das Fremde, bei Husserl in der folgenden Formulierung: »Hätte ich keinen Leib, wäre mir nicht mein Leib, mein empirisches Ich

34 M. Détienne, *Comparer l'incomparable*, Paris 2000.

35 F. Jullien, *Le Détour et l'Accès. Stratégies du sens en Chine, en Grèce*, Paris 1995; dt.: *Umweg und Zugang. Strategien des Sinns in China und Griechenland*, Wien 2000; *Du »Temps«. Éléments d'une philosophie du vivre*, Paris 2001; *Existierend leben. Eine neue Ethik*, Berlin 2022.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

[…] *gegeben*, so könnte ich also keinen anderen Leib, keinen anderen Menschen ›sehen‹. […] Fremden Leib kann ich nur erfassen in der *Interpretation* eines mit dem meinen ähnlichen Leibkörpers als Leibes und damit als Träger eines Ich (eines dem meinen ähnlichen)« (ebd.).

Hier kommt nun die Rede auf das Manuskript Husserls zum *Gemeingeist I* (1921).[36] Darin geht es um solche ›sozialen Akte‹, die Husserl von bloßer Einfühlung und bloßem Verstehen unterscheidet. Er differenziert dabei in »Akte des sich an Andere Wendens, ihnen etwas Zeigens, des in der Ich-Du-Beziehung miteinander Sprechens, des miteinander gemeinsam etwas Wollens, etwas Verrichtens, einander Liebens in dessen verschiedenen Weisen, von der sexuellen Liebe bis zur Nächstenliebe. Und so schließt Ricœur diesen Essay mit den folgenden Worten ab: »Das immer erneute Aufflammen des Kampfes gegen das Unübersetzbare, wird es nicht am besten verstehbar mit Antoine Berman: *Die Herausforderung durch das Fremde* und: *La Traduction et la lettre ou l'Auberge du Lointain*.«[37]

4. Fazit. Was haben wir von Ricœur gelernt?

1. *Übersetzen ist möglich*, wenn, ja wenn der Übersetzer so weit Trauerarbeit geleistet hat, dass er weiß, es gibt keine *perfekte* – vollendete, abgeschlossene, endgültige Übersetzung. Es gibt geniale, gute, weniger gute und schlechte Übersetzungen. Deshalb freut sich ja der Übersetzer so, wenn er einmal ein Lob erhält![38] 2. Ricœur rekurriert von Anfang an auf die *Psychoanalyse* Sigmund Freuds, u. a. dessen erwähnten Begriff der Trauerarbeit. Die Abfolge wäre dann: Erinnern – Wiederholen – Durcharbeiten – Trauerarbeit. 3. Ricœur gibt uns auch einen Überblick über die Philosophen, Poeten, Über-

36 E. Husserl, *Gemeingeist I* [1921], in: *Husserliana XIV*, Haag 1973 ff., 165–183.

37 Auf Deutsch kann man dazu lesen: I. Kuhn, *Antoine Bermans produktive Übersetzungskritik. Entwurf und Erprobung einer Methode.* Mit einer Übertragung von Bermans *Pour une critique des traductions*, Tübingen 2007.

38 Vgl. zu meiner Ricœur-Übersetzung: www.psychosozial-verlag.de/ca talog/rezensionen.php?id=3482&return=2394 (06.01.2023), sowie die Rezension von P. Ricœur, *Über Psychoanalyse,* Giessen 2016, durch Joachim Küchenhoff in: *Swiss Archives of Neurology, Psychiatry and Psychotherapy 168* (2) (2017), 54.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

setzer, die sich seit Jahrhunderten diesen Fragen gewidmet haben. Er hebt dabei die ›deutsche Romantik‹ hervor. Eine Kunstepoche, in der sich die Poeten, Philosophen, Übersetzer der Aufgabe gewidmet haben, den Riss zu verweben, der sich durch die sogenannte Aufklärung in der europäischen Geistesgeschichte gezeigt habe. Das gilt nicht nur für die sogenannte deutsche Romantik. Wie wir gesehen haben, nennt Ricœur als genialen Vertreter, Poeten, Übersetzer hier Gérard de Nerval. 4. Alles zusammengenommen, vermittelt uns Ricœur, dass es kein ›Entweder-Oder‹ beim Übersetzen geben kann. Dass es überhaupt kein ›Entweder-Oder‹ geben kann, füge ich an. Wir *interpretieren*. Wir bewegen uns auf dem Gebiet der Hermeneutik. Das verlangt immer wieder Entscheidungen von uns, so wie es bereits die alten Griechen sahen: An den Punkten, an denen eine Entscheidung anstand, stellten sie eine »Herme« auf (d.h. ein Standbild des Gottes Hermes, das zum Innehalten veranlasst, um eine Entscheidung zu treffen: Wie fahre ich weiter fort?)

Ricœur geben wir das letzte (bereits zitierte) Wort: »Ich habe unterschätzt, wie viel Interpretation bereits beim einfachen ›Lesen‹ vorhanden ist.«[39]

39 Ricœur, *Réflexion faite*, 35 f. Weiterführende Literatur zur Thematik: L. W. Brandt, *Psychoanalyse versus psychoanalysis: tradduttore, traditore*, in: *Psyche 31,* Nr. 11 (1977), 1045–1051; C. Canullo, *La Traduction entre métaphore et vérité*; core.ac.uk/download/pdf/55279223.pdf [25. 11. 22]; J. Grondin, *Paul Ricœur,* Paris 2013; E. Reinke, *Psychoanalyse und Übersetzung – Psychoanalyse der Übersetzung*, in: *Psychosozial 15,* Heft IV (2019), 91–110.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ricœurs Philosophie lässt sich im Kontext des 20. Jahrhunderts als von dieser besonders gewaltsamen Zeit herausgeforderte Antwort auf sie auffassen. Dabei geht es im Kern um die Überzeugung, dass eine hermeneutisch fundierte Anthropologie verständlich machen kann, warum zwischen *Existenz und Interpretation, Praxis und Geschichte* ein *integraler* Zusammenhang besteht, aus dem sich kein Element einfach herausbrechen lässt, ohne unserem Leben selbst Gewalt anzutun. Indem Ricœurs Werk diesen Zusammenhang herausarbeitet, verspricht es zugleich, für die Zukunft verlässliche Orientierung zu bieten. Im Lichte dieses Anspruchs wird sein Werk historisch vergegenwärtigt, systematisch rekonstruiert und auf die Gegenwart kritisch bezogen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Burkhard Liebsch [Hrsg.]

Grundfragen hermeneutischer Anthropologie

Paul Ricœurs Werk im historischen Kontext: Existenz, Interpretation, Praxis, Geschichte

Band IV
Geschichte

VERLAG KARL ALBER

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft
Projektnummer 458118637

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

ISBN 978-3-495-99335-4 (Print)
ISBN 978-3-495-99336-1 (ePDF)

Onlineversion
Nomos eLibrary

1. Auflage 2024
© Verlag Karl Alber – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, Baden-Baden 2024. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei). Printed on acid-free paper.

Besuchen Sie uns im Internet
verlag-alber.de

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inhaltsverzeichnis Band I

Vorwort 31

Einleitung 55

1. Paul Ricœurs Lebenswerk im geschichtlichen Kontext 57

Burkhard Liebsch

Existenz, Interpretation, Praxis und Geschichte
Eine komplexe begriffliche Topografie und ihre problematische Zukunft 59

1. Im Vertrauen auf die Bücher – von Krieg überschattet (59) | 2. Im Zeichen erschütterter Sprachlichkeit: Rückgang auf die Phänomene leibhaftigen Lebens – »trotz allem« (67) | 3. Spielräume symbolischer Artikulation (73) | 4. Ecksteine einer theoretischen Topografie: Existenz, Interpretation, Praxis, Geschichte (78) | 5. Zwischen innerer und äußerer Geschichtlichkeit des Werkes (88) | 6. Zu denken geben und sich zu denken geben lassen. Im Zeichen der Nicht-Philosophie des Gelebten (95) | 7. ›Irre‹ oder Umwege der Deutung? Geschichtlich ausgesetzt zwischen erster Gabe und Versöhnung (99) | 8. Die Filiation der Werke im geschichtlichen Kontext (105) | 9. Im Zeichen unaufhebbarer Alterität (118) | 10. Konzeptuell erschüttert: Paradoxien, Aporien, Widerstreit ohne Synthese (125)

2. Grundzüge einer hermeneutischen Anthropologie 131

Jean Greisch

Existenz und Denken
Philosophische Hermeneutik *more gallico demonstrata* 133

1. *Memento mori*: Kindheit im Schatten des Todes (133) | 2. 1930–1939: Die philosophischen Lehrjahre (134) | 3. Kriegsgefangenschaft in Pommern: die Lageruniversität (1940–1945) (138) | 4. »Weg und Wendung«: Ein philosophischer und existenzieller Neubeginn (1945–1955) (140) | 5. Das Willentliche und das Unwillentliche (1950): ein Plädoyer für eine rein menschliche Freiheit (142) | 6. Geschichte und Wahrheit (1955) (149) | 7. Eine transzendentale Anthropologie der Fehlbarkeit (151) | 8. Die Symbolik des Bösen: eine philosophische Hermeneutik *more gallico demonstrata* (155) | 9. Der Konflikt

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Interpretationen: Existenz und Denken auf dem Prüfstand (1966–1974) (158) | 10. »Synthesis des Heterogenen«: die schöpferische Einbildungskraft und ihre Funktionen (1975–1989) (160) | 11. Lebendige Metaphern (161) | 12. Narratives Verstehen: Jenseits des Gegensatzes von Historie und Fiktion (163) | 13. Unterwegs zu einer Phänomenologie der menschlichen Grundfähigkeiten: das Spätwerk (1986–2005) (169) | 13.1 Selbigkeit, Selbstheit und Andersheit: eine »Hermeneutik des Selbst« (1990) (170) | 13.2 Gedächtnis, Geschichte, Vergessen (2000) (183) | 13.3 Rekognition, Selbstanerkennung, Gegenseitigkeit: drei Wege des Anerkennens (191)

Teil I Existenz
Affizierbarkeit und Selbstbestimmung, Endlichkeit und Tragik 199

Yvanka B. Raynova

Eigenverantwortung
Über Ricœurs »flüchtige Affäre mit dem Pétainismus« 201

1. Frühe politische Stellungnahmen der 1930er Jahre – in »ideologischer Diskontinuität« (201) | 2. Zur späteren Selbstkritik (204) | 3. François Dosses Aufklärung der fraglichen Sachverhalte und zur Kritik an ihr (207) | 4. Verschärfte Kritik an Ricœur nach der Publikation von *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (209) | 5. Kritische Beurteilung (215)

Giovanni Pietro Basile

Scheitern als Methode in Ricœurs Auslegung von Jaspers' Existenzphilosophie 219

1. Die philosophische Erforschung der Welt (223) | 2. Existenzerhellung (228) | 2.1 Die Methode der Existenzerhellung (229) | 2.2 Theorie der existenzerhellenden Wahrheit (235) | 3. Kategoriale Sprache und Transzendenz (240) | 4. Schlussbetrachtungen (242)

Burkhard Liebsch

Existenz, Geschichte und Wahrheit
Nach ›1945‹ 245

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Thiemo Breyer

Die Dynamik von Willentlichem und Unwillentlichem 317

1. Bezugnahmen und Abgrenzungen (319) | 2. Methodische Ausrichtung (325) | 3. Strukturanalyse des Willens (328)

Jean Greisch

Die Frage nach dem Menschen
Ricœur in der Nachfolge Kants 333

1. Die phänomenologischen Voraussetzungen von Ricœurs philosophischer Anthropologie (334) | 2. »L'homme faillible«: eine Anthropologie der Disproportion *more kantiano demonstrata* (336) | 3. Endlichkeit, Unendlichkeit, unvollkommene Vermittlung: die formale Grundstruktur der Anthropologie der Fehlbarkeit (337) | 3.1 »Was kann ich wissen?«: die Disproportion im Erkenntnisvermögen (338) | 3.2 »Was soll ich tun?«: die Disproportion im menschlichen Handlungsvermögen (338) | 3.3 Der Mensch im Streit mit sich selbst: die Zerbrechlichkeit des Menschenherzens (339) | 4. Wer sind wir? Anthropologie im Zeichen der Wer-Frage (343) | 5. Eine Phänomenologie der menschlichen Grundfähigkeiten (344)

Lina Hildebrandt-Wackwitz

»L'opéra fabuleux«
Philosophieren im Anschluss an Kierkegaard 353

1. Einleitung (353) | 2. Zwischen Philosophie und Theologie (355) | 3. Subjektive Aneignung (358) | 4. Das Böse in der Welt (360) | 5. Narration und indirekte Mitteilung (361) | 6. Liebe und Agape (363)

Pierre Bühler

Kritik der existentiellen Möglichkeiten
Ricœurs Philosophieren über Kierkegaard hinaus? 367

1. Das Böse als Prüfstein der Philosophie (368) | 2. Philosophieren *nach* Kierkegaard – bzw. über ihn hinaus? (369) | 3. Kritische Evaluation: zwischen Nähe und Distanzierung (371)

Jean Greisch

Ricœurs Abgrenzung von Heideggers Seinsdenken
Die Frage, *wer* wir sind 377

1. *Sum moribundus* und nichts weiter? (378) | 2. Eine frühe Auseinandersetzung mit Heidegger: Cerisy-la-Salle, August 1955 (379) | 3. Heideggers und Ricœurs Kantbücher (380) | 4. Ontologische Holzwege und epistemologische Umwege: Voraussetzungen einer philosophischen Hermeneutik (383) | 5. Narrativität, Zeitlichkeit und Innerzeitigkeit (384) | 6. Von der Wasfrage zur

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Werfrage: praktische und ontologische Voraussetzungen einer Hermeneutik des Selbst (385)

Burkhard Liebsch

Schicksale der Phänomenologie der Erfahrung
Kritik und Jenseits des ›Erscheinenden‹ in hermeneutischer Rezeption – mit Blick auf Kant, Merleau-Ponty und Levinas . . . 393

1. Erfahrung und Beschreibung als Herausforderungen der Phänomenologie (393) | 2. In der Schule der Phänomenologie – in kritischer Distanz (400) | 3. Ricœur und Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* (406) | 4. Zwischen ›leibhaftiger‹ Wahrnehmung und Tun, Zeiterfahrung und erzählbarer Geschichtlichkeit (417) | 5. Wahrnehmung, Wiederaneignung und ›Humanisierung‹ der Zeit (425) | 6. Jenseits direkter Ontologie und reiner Phänomenologie: Zur Geschichtlichkeit phänomenologisch-hermeneutischen Fragens (434) | 7. Ausblick (446)

Jean Greisch

Affektivität und Verletzlichkeit
Auf dem Weg zur hermeneutischen Transformation des *cogito*. . 455

1. Grundstrukturen menschlicher Affektivität (455) | 1.1 Das Rätsel der affektiven Intentionalität und die Willensphänomene (455) | 1.2 Die Emotion als Triebfeder der unwillentlichen Handlungen (456) | 1.3 *Homo duplex in humanitate:* die affektive Zerbrechlichkeit des Menschen (458) | 1.4 Schulderfahrung, Schuldgefühle, Schuldbekenntnisse: die hermeneutische Wende der Phänomenologie (462) | 1.5 Triebschicksale, Affekte und Vorstellungen: eine Auseinandersetzung mit Freud (463) | 1.6 Synthesis des Heterogenen: die schöpferische Einbildungskraft und ihre Wirkungen (463) | 1.7 Selbstschätzung, Fürsorge und Gerechtigkeitssinn: unterwegs zu einer Phänomenologie der menschlichen Grundfähigkeiten (464) | 2. Grundstrukturen menschlicher Verletzlichkeit (466) | 2.1 Vom Hexenkreis der Selbstanschauung zum »integralen *cogito*« (467) | 2.2 Ein Vorverständnis der menschlichen Fehlbarkeit: die Pathetik des menschlichen Elends (471) | 2.3 Der Mensch im Streit mit sich selbst: die Zerbrechlichkeit des Menschenherzens (473) | 2.4 »Das Symbol gibt zu denken«: die hermeneutische Verwandlung des *cogito* (474)

Burkhard Liebsch

Pathische Subjektivität
Zwischen Negativität, Alterität, Passivität und Leiden 477

1. Ausgangspositionen: Alexandre Kojève und Jean-Paul Sartre (477) | 2. Ricœurs Kritik übergeneralisierter Rede von Negativität (484) | 3. Unaufhebbare Alterität – und deren Wandlungen (494) | 4. Pathos, Passivität, Verletzbarkeit (508)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rebekka A. Klein

Leib als Medium und offene Wunde des Selbstseins bei Paul Ricœur

Sinn, Begehren und Tod 521

1. Der Sinn des Leibes – die Leiblichkeit des Sinns – der Leib ›ohne‹ Sinn (523) | 2. Leib und Sinn bei Ricœur (528) | 2.1 Selbst und Eigenleib: die Alteration des Eigenen vor aller kulturellen Medialität (528) | 2.2 Sein aus Begehren: ein offener Sinn für die Wandlung des Selbst (535) | 2.3 Sein gegen den Tod: die offene Wunde der Tödlichkeit des Leibes (537) | 3. Schluss (543)

Michael Staudigl

Die Fehlbarkeit des Menschen

Rekonstruktion eines frühen Schlüsselwerks 545

1. Werkgeschichtlicher Überblick: Verortung im Projekt einer Philosophie des Willens (548) | 1.1 Erster werkgenetischer Leitfaden: Der Einsatz der Anthropologie (553) | 1.2 Zweiter werkgenetischer Leitfaden: Der hermeneutische Umweg (557) | 2. Die Herausforderung der Reflexion am Leitfaden der »Pathetik des ›Elends‹« (FM, 17–33) (560) | 3. Die transzendentale Synthesis als erste Ebene der Vermittlung: Endliche Perspektive – unendliches Verbum – reine Einbildungskraft (FM, 34–69) (564) | 4. Die praktische Synthesis als zweite Ebene der Vermittlung: Charakter – Glück – Achtung (567) | 5. Affektive Zerbrechlichkeit und prekäre Vermittlung: Über Innerlichkeit, Intentionalität und Schematisierung des Gefühls (573) | 6. Der Begriff der Fehlbarkeit im Lichte der affektiven Zerbrechlichkeit des Menschen (582)

Veronika Hoffmann

Zweite Naivität 585

1. Die »zweite Naivität« in Ricœurs Werk (585) | 1.1 Symbolik des Bösen (587) | 1.2 Die Interpretation (589) | 1.3 Zweite Naivität, Kritik und Konflikt (591) | 1.4 Ein »postkritischer Glaube«? (592) | 2. Rezeptionen der »zweiten Naivität« in der religionsbezogenen Forschung (593)

Pierre Bühler

Das Böse, eine unablässige Herausforderung 595

1. Im Leben früh schon erfahren … (596) | 2. Von der Phänomenologie des Willens zur Symbolik des Bösen (597) | 3. Die Erarbeitung einer »Hermeneutik des Verdachts« (601) | 4. Indirektheit: Aneignung nur durch Verfremdung (603) | 5. Aporie als theoretische Grunderfahrung (605) | 6. Vom Denken zum Handeln und Fühlen (608) | 7. Die Aufgabe, dem Gerechten zu dienen (610)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Olga Navrátilová

Symbolik des Bösen
Grenzen des ethisch autonomen Willens 613

1. *Symbolik des Bösen* im Kontext der Philosophie des Willens (613) | 2. Die Hermeneutik als eine Erneuerung der Philosophie aus der Fülle der Sprache (617) | 3. Der Zyklus der Symbole und der Mythen (624) | 3.1 Die Ursymbole des Bösen (626) | 3.2 Der Zyklus der Mythen (631) | 4. Die Grenze der ethischen Freiheitsauffassung (636)

Rasmus Nagel

Sünde im Passiv
Bemerkungen zu Paul Ricœurs Hamartiologie 641

1. Das Böse gibt zu denken (642) | 2. Tadel und Klage (644) | 3. Mythos, Weisheit und Gnosis (646) | 4. Der unfreie Wille (649) | 5. Theodizee und Dialektik (655) | 6. Denken, Handeln, Fühlen (658) | 7. Theologische Reflexion (662) | 8. Sünde als Macht und als Untat (664)

Mirko Wischke

Der Makel der Verfehlung
Zur Phänomenologie der Schuld bei Paul Ricœur 671

1. Schuld und Zurechenbarkeit (672) | 2. Schuld und böser Vorsatz (674) | 3. Schuld als Selbstverschuldung des Bösen (675) | 4. Schuld und die Formen ihrer Radikalität (680) | 5. Die Schuld und das Böse (686) | 6. Schuld ohne Vorsatz: die Fehlbarkeit (689) | 7. Schuld im Modus des Mehr oder Weniger (692) | 8. Ausblick (697)

Hans-Christoph Askani

Die Herausforderung menschlichen Leids
Zum Verständnis des Tragischen bei Paul Ricœur 703

1. Einleitung (703) | 2. Zugang zum Tragischen (706) | 3. Sich dem Tragischen nähern (707) | 4. Der »tragische Knoten« (711) | 5. Das tragische Leid und die Antwort des Menschen (715) | 6. Die Wirkung der Tragödie (720) | 7. Das *πάθει μάθος* und das »tragische Wissen« (724) | 8. Das Tragische und die Philosophie (728)

Bernhard H. F. Taureck

Bösartige Gottheit und heroisches Übermaß?
Paul Ricœurs Deutung griechischer Tragödien 735

1. Die Selektion (735) | 2. Ricœurs Annahmen (737) | 3. Inwiefern der Götterneid bei den Tragikern keine Rolle spielt (738) | 4. Ricœurs satanologische Hypothese (742) | 5. Verständnis der Tragödie ohne Nietzsche und Freud (746)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Heike Kämpf

Das erlittene Böse bewältigen

Die Bedeutung der Weisheit für die Trauerarbeit nach Paul Ricœur 757

1. Einleitung (757) | 2. Das Böse denken (759) | 3. Die Erfahrung des Bösen: Das Leiden als Krise der Beziehung des Menschen zu sich und zu Gott (760) | 4. Reflexion und Transzendenz in der Anklage Hiobs (763) | 5. Die Trauerarbeit und die Überwindung von Klage und Anklage (765)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inhaltsverzeichnis Band II

Vorwort 801

Teil II Interpretation
Hermeneutik und Mythik, Poetik und Textualität 807

Burkhard Liebsch

Philosophische Hermeneutik im Kontext des 20. Jahrhunderts
Überkommene und neue *challenges* 809

1. Hermeneutik und unaufhebbare Alterität im Rückblick (809) | 2. Enthistorisierte Geschichtlichkeit (824) | 3. Hermeneutik im Werk Ricœurs (840) | 3.1 Primordiale Teilhabe (840) | 3.2 Existenz und Vernunft – im Horizont des Sinns der Geschichte? (846) | 3.3 In der Krise der Sprache als solcher: Hermeneutik als ›modernes‹ Phänomen (852) | 3.4 Rede und Sagen, Texte und Welt (858) | 3.5 Die Leuvener Hermeneutik-Vorlesungen (868) | 4. Sprachspiele und Lebensformen in hermeneutischer Perspektive (875) | 5. Bewohnbare Welt? (885) | 6. Im historischen Kontext (893)

Emil Angehrn

Hermeneutik des Verdachts
Konstellationen negativer Hermeneutik 897

1. Einleitung – Hermeneutik und Hermeneutikkritik (897) | 2. Hermeneutik der Endlichkeit (900) | 2.1 Dimensionen des Sinns: Leiblichkeit, Sinnlichkeit, Äußerlichkeit (901) | 2.2 Die Zeitlichkeit des Verstehens: Entgleiten des Ursprungs und des Abschlusses (904) | 3. Kritische Hermeneutik (906) | 3.1 Sinnverzerrung und explanatorisches Verstehen (907) | 3.2 Modelle kritischer Hermeneutik: Hermeneutik des Verdachts, Genealogie, Dekonstruktion (909) | 3.3 Konstitutive und kontingente Selbstverfehlung (911) | 4. Negative Hermeneutik (913) | 4.1 Das Nichtseinsollende als Sinngrenze und Herausforderung (913) | 4.2 Die zweifache Negativität des Bösen und des Leidens (915) | 4.3 Der Umweg des Verstehens (918) | 4.4 Das Negative im Sinnhorizont des Lebens (921)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tim-Florian Steinbach

Ricœurs kritische Hermeneutik im Spannungsfeld von Poetik und Symbolik 925

1. Symbolik (926) | 1.1 Doppelte Intentionalität: Der Symbolbegriff zwischen Archäologie und Eschatologie (929) | 1.2 Mythos und Symbolik: Die Erweiterung des Symbolbegriffs in *Zeit und Erzählung* (933) | 2. Poetik: Die Funktion der Metapher im Kontext von Poetik und Symbolik (938) | 3. Die heuristische Funktion: Von der Metapher über die Erzählung zum Symbol (944) | 4. Die Ontologie der heuristischen Funktion: Die Verschmelzung von Poetik und Symbolik (951)

Werner Stegmaier

Symbole interpretieren, Zeichen sein
Ein Versuch, Hölderlin und Nietzsche neben Levinas in Ricœurs Spiel zu bringen 957

1. Einleitung (957) | 2. Ricœur: Unwillkürlichkeit des Symbols, Willkürlichkeit des Zeichens (961) | 3. Hölderlin: Ein deutungsloses Zeichen sein (966) | 4. Nietzsche: In Symbolen schwimmendes Sein (974) | 5. Levinas: Ein Zeichen für den Andern sein (984) | 6. Schluss (992)

Burkhard Liebsch

Mytho-poetisches Leben
Zwischen mythischer Erbschaft, Narrativität und Entmythologisierung 997

1. Vergessene, revidierte und neue Mythen in Zeiten der Entmythologisierung (997) | 2. Zwischen gelebten und politisierten Mythen: Voraussetzungen der Erforschung von Mythen nach 1945 (a) (1008) | 3. Entmythologisierung im Kontext einer Überfülle von Mythologemen: Voraussetzungen der Erforschung von Mythen nach 1945 (b) (1015) | 4. Ricœurs mythos- bzw. mythologiekritische Einsatzpunkte im Verhältnis zu Mircea Eliade, Ernst Cassirer, Georges Dumézil, Paul Veyne u. a. (1031) | 5. Zur Frage der Entmythologisierung: zwischen poetischem Leben und Kerygma: Rudolf Bultmann, Claude Lévi-Strauss u.a. (1039) | 6. Zivilisationskritische Erforschung des Möglichen diesseits des Ursprünglichen (1046) | 7. Bilanz (1061)

Hans-Dieter Gondek

Wie Freud lesen, zwei Versionen
Paul Ricœur, Jacques Lacan 1067

1. Überschnittene Biographien (1067) | 2. Drei Fragen – zur Versachlichung (1075) | 3. Überschneidungen im Werk (1079) | 4. Probleme einer spezifisch philosophischen Freud-Interpretation – im Horizont kultureller Symbolik (1091) | 5. … im Gegensatz zu Lacans Symbolauffassung (1095) | 6. Kraft, Widerstand und Traum – zwischen Energetik und Hermeneutik (1099) | 7. Zur zwischen Lacan und Ricœur strittigen Strukturalen Anthropologie (1104) | 8. Metapher, Bild, Begehren und der Status psychoanalytischer

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Archäologie in Ricœurs expliziten Bezugnahmen auf Lacan (1108) | 9. Fazit (1118)

Rolf Kühn

Hermeneutische und radikalphänomenologische Lektüre der Psychoanalyse
Ein Vergleich zwischen Paul Ricœur und Michel Henry 1121

1. Einleitung (1121) | 2. Hermeneutik und Psychoanalyse bei Ricœur (1124) | 3. Die Kur als Begegnung oder »Kraftaustausch« (1131) | 4. Psychoanalyse und Lebensphänomenologie (1141) | 5. Ergebnisse des Vergleichs zwischen Ricœur und Henry (1149)

Michael Steinmetz

Die Nicht-Koinzidenz des Ich mit sich selbst
Zur Dialektik von Selbstheit und Andersheit in Paul Ricœurs früher Dezentrierung des Subjekts 1159

1. Ricœurs Dezentrierung des Subjekts als Dialektik von Selbstheit und Andersheit (1162) | 2. Das Grundmodell der Dialektik von Selbstidentität und Andersheit in Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1169) | 3. Der Niederschlag des dialektischen Grundmodells in der Reflexionsphilosophie Jean Naberts (1175) | 4. Das dialektische Grundmodell von Selbstheit und Andersheit in Ricœurs Konzept der Nicht-Koinzidenz des Ich mit sich selbst (1182) | 5. Synthese (1192)

Peter Welsen

Das *cogito blessé* im Konflikt der Interpretationen . . . 1195

1. Dezentrierung und Wiederaneignung des Subjekts: das *cogito blessé* (1196) | 2. Hermeneutik und Psychoanalyse (1203) | 3. Hermeneutik und Religionsphilosophie (1208) | 4. Hermeneutik und Strukturalismus (1214)

Veronika Hoffmann

Interpretationen im Konflikt 1221

1. Die Doppeldeutigkeit des Symbols: vom kritischen Stadium zum Konflikt (1222) | 2. Regression und Progression, Antithetik und Dialektik (1224) | 3. Vom Konflikt zur Dialektik in Ricœurs Texthermeneutik (1228) | 4. Religionshermeneutik als ein zentraler Ort des Konflikts der Interpretationen (1231) | 5. Fernwirkungen des Konflikts der Interpretationen in Ricœurs späterem Werk (1234)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Pierre Bühler

Reformatorisches Erbe bei Ricœur 1237

1. Gegenseitiger Schutz gegen die Versuchung der Letztbegründung (1238) | 2. Die hermeneutische Konstitutionsbedingung des Glaubens (1240) | 3. »Hier stehe ich« … (1242) | 4. Eine Bedeutungsstudie zur Ursünde (1243) | 5. Luthers Rechtfertigungspredigt in der Entmythologisierungsdebatte (1246) | 6. Wort Gottes und Hermeneutik (1247) | 7. Freiheit im Licht der Hoffnung (1249) | 8. Ein fragiles *sola gratia* angesichts des Todes (1251) | 9. Zum Abschluss: ein lebendiges Erbe (1251)

Philipp Stoellger

Schrift ist ein Anderer
Ricœurs ungeschriebene Lehre von der *Schrift* – als Figur radikaler Alterität 1253

1. Was ist die Frage? (1253) | 2. Hermeneutische Verortung (1255) | 3. Ricœurs Schweigen von Schrift und Schriftlichkeit (1258) | 4. ›Was ist ein Text?‹ (1260) | 5. Die Differenz von Text und Schrift – als Frage nach der Alterität der Schrift (1265) | 5.1 Sehen als der Sinn für Schrift (1266) | 5.2 Lesen als der Sinn für Sprache (1266) | 5.3 Verstehen als der Sinn für die Textwelt (1268) | 5.4 Chiasmen von Eigenem und Fremdem (1269) | 6. Dreifuß der Passivität – und die Appräsenz der Schrift (1275) | 7. Schrift als radikale Alterität – und das antwortende Selbst (1288) | 8. Anspruchsregister: Phänomenologie der ›Stimme und Schrift im biblischen Diskurs‹ (1294) | 9. Postscriptum: Schrift im Rückblick – im Rückblick Schrift (1309)

Pierre Bühler

Die Bibel durchdenken
Philosophische und biblische Hermeneutik 1313

1. Zum Einstieg (1313) | 2. Etappen von Ricœurs Beschäftigung mit biblischen Texten (1316) | 2.1 Bibelbezüge in frühen Aufsätzen (1316) | 2.2 Biblische und antike Symbolik des Bösen (1318) | 2.3 Überkreuzung der Methoden (1319) | 2.4 Im Gespräch mit Rudolf Bultmann (1320) | 2.5 Die Wende zum Text und deren Folgen (1322) | 2.6 Metapher und Gleichnis (1324) | 2.7 Narrativität als literarische Grundgestalt der Bibel (1325) | 2.8 Das Selbst im Spiegel der Schrift (1326) | 2.9 Die Dialektik von Liebe und Gerechtigkeit (1328) | 3. *Penser la Bible* (1329) | 3.1 Zum Lebenskontext des Buches (1329) | 3.2 Grundabsicht und Methode (1330) | 3.3 Inhalt und Aufbau (1333) | 3.4 Am Schnittpunkt zwischen biblischer und philosophischer Hermeneutik (1336)

Christof Mandry

Liebe und Gerechtigkeit
Von den Schwierigkeiten, Liebe auf einen Begriff zu bringen . . . 1345

1. Aufriss (1346) | 2. Liebe (1347) | 2.1 Liebes-Lob (1348) | 2.2 Liebes-Metaphorik (1349) | 2.3 Liebes-Imperativ (1351) | 2.4 Zwischenergebnis (a) (1354) | 3. Gerechtigkeit (1357) | 3.1 Praxis der Gerechtigkeit und Theorie

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Gerechtigkeit (1357) | 3.2 Zwischenergebnis (b) (1359) | 4. Ricœurs Dialektik von Liebe und Gerechtigkeit (1362) | 4.1 Poetik der Liebe und Feindesliebe (1363) | 4.2 Goldene Regel und Gerechtigkeitsregel (1365) | 4.3 Die dialektische Interpretation der Liebe durch die Gerechtigkeit und der Gerechtigkeit durch die Liebe (1366) | 5. Ergebnis (1373)

Reinhold Esterbauer

Überkreuzung, aber keine Verflechtung
Zu Paul Ricœurs Verhältnisbestimmung von Denken und Glauben 1387

1. Ein Glaubender, der Philosophie, aber keine Theologie treiben will (1388) | 2. Zum Verhältnis von Denken und Glauben (1391) | 3. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie (1395)

Hans-Martin Schönherr-Mann

Hermeneutik als Vermittlung zwischen Philosophie und Religion bei Paul Ricœur 1403

1. Was bleibt von ›Religion‹ nach der Kritik Nietzsches und Freuds? (1403) | 2. Die Hermeneutik als Einfallstor der Religion in die Philosophie (1405) | 3. Der Symbolbegriff als Grundlage des Konflikts der Interpretationen (1408) | 4. Ödipus als Einfallstor des religiösen ins wissenschaftliche Denken (1413) | 5. Die Liebe als Sprechen und Genießenlernen? (1417) | 6. Grenzen der Vermittlung zwischen Christentum und Wissenschaft (1420) | 7. Die Exegese als Vermittlung zwischen Religion und Philosophie (1422) | 8. Apokalypse oder Optimismus? (1424)

Franz Prammer

Das kurzlebige Paradigma des Textes
Mit Blick auf die Dialektik von Zugehörigkeit und Distanzierung 1429

1. Einleitung: eine philosophische Hermeneutik innerhalb einer hermeneutischen Philosophie (1430) | 2. Eine Texthermeneutik ohne Distanzierung (1431) | 3. Frage nach der Frage, auf die die Distanzierung die Antwort ist (1437) | 4. Die hermeneutische Funktion der Distanzierung (1441) | 5. Der Abschied von der Texthermeneutik (1446) | 6. Epilog (1448)

Stefanie Bläser

Der Text als Transzendenz in der Immanenz
Das Strukturmodell der Mimesis 1451

1. Zur Genealogie der Mimesis (1451) | 2. Die aristotelische Poetik als Referenz (1453) | 3. Evolution der Mimesis: Vermittlungslinien zwischen Text und Wirklichkeit (1455)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Matthias Flatscher, Sergej Seitz

***Die lebendige Metapher* (1975)** 1459

1. Ricœurs Beitrag zur Metaphorologie (1461) | 2. Riccœurs Weiterentwicklung einer philosophischen Hermeneutik (1463) | 3. Die Metapher zwischen Philosophie und Dichtung (1465) | 4. Zum Verhältnis von Philosophie und Rhetorik (1467)

Alexander Friedrich

Ricœurs Spannungsmodell der Metapher und das Problem der Metaphorologie 1469

1. Das metaphorologische Dilemma (1471) | 2. Das Spannungsmodell der Metapher (1473) | 3. Metaphorologische Konsequenzen, offene Fragen (1479) | 3.1 Metaphorische Referenz und Quasi-Metaphorizität (1480) | 3.2 Das Problem der Kontextstabilität und die untote Metapher (1486) | 3.3 Metaphorologische Konsequenzen (1490)

Martina Kumlehn

Fiktion/-serzählung und Phantasievariation
Wirklichkeit und ihre Transformierbarkeit 1493

1. Einleitung (1493) | 2. Phantasie, Imagination und Fiktion (1495) | 3. Die wirklichkeitstransformierende Macht der Fiktion/-serzählung (1498) | 4. Phantasievariationen über Selbst und Zeit im Raum des Fiktionalen (1504) | 5. Fiktion und religiöse Sprache (1507)

Ferdinando G. Menga

Wahrheit von Fiktion klar unterscheiden (?)
Versuch einer interdisziplinären Operationalisierung von Ricœurs Hermeneutik der Erzählung 1511

1. Einleitung (1511) | 2. Fiktion und Verfremdung (des Wahrheitsdiskurses) (1512) | 3. Fiktion und Emanzipation (inmitten des philosophischen Diskurses) (1516) | 4. Fiktion als Exposition und Zögern im Angesicht des Tieres (1520)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inhaltsverzeichnis Band III

Vorwort 1559

Teil III Praxis
Selbstsein und Alterität,
Ethik und Politik 1563

Sergej Seitz, Anna Wieder
Fluchtlinien des Praktischen
Mit Paul Ricœur Handlung denken 1565

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

Martin Hähnel
Paul Ricœur und die Analytische Handlungstheorie . . 1601

1. Phänomenologie und Handlung (1602) | 2. Die Analytische Handlungstheorie (1605) | 3. Ricœur und die phänomenologische Relektüre von Elizabeth Anscombe und Donald Davidson (1607) | 4. Ricœurs phänomenologisch-hermeneutisches Handlungsverständnis (1611) | 5. Fazit (1612)

Jakub Čapek
Entscheidung im Schatten der Identität
Phänomenologie des Entscheidens und Hermeneutik der Selbstauslegung bei Paul Ricœur 1615

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Annette Hilt

Der lange Weg von der Ontologie zur Existenz
Das plurale Sein und seine Bezeugung 1643

1. Einleitung (1643) | 2. Eine Wiederaneignung der Ontologie (1647) | 3. Streben nach einer Ontologie als Hermeneutik der Existenz (1655) | 4. Der Text und seine ontologische Struktur der Referenz – und der Weg vom Text zur Person (1659) | 5. Das Selbst als Angelpunkt der Bezeugung (1665)

Peter Penner

Menschliche Subjektivität im Horizont einer Ontologie der Gelassenheit
Zu Ricœurs Hermeneutik des Selbst. 1675

1. Anfragen an Paul Ricœur (1675) | 1.1 Die »Hermeneutik des Selbst« (1675) | 1.2 Ricœurs Handlungsbegriff (1678) | 1.3 Aporien im Verhältnis von Subjektivität und Alterität (1682) | 2. Das Konzept der Gelassenheit (1689) | 2.1 Das Modell der Gelassenheit im Aufriss (1689) | 2.2 Der Ausgangspunkt: Subjektivität in Abhängigkeit (1694) | 2.3 Subjektivität als Tat (1698) | 2.4 Die Geben-Empfangen-Dialektik (1701) | 2.5 Das Wesen der Gelassenheit (1706) | 2.6 Die Funktion der Gelassenheit (1711) | 3. Der Rahmen der Ontologie (1714) | 3.1 Zur Notwendigkeit der Ontologie (1714) | 3.2 Selbstand und Relation (1719) | 3.3 Die Figur einer exzentrischen Ontologie (1722)

Pierre Bühler

Bezeugung, Selbstbezeugung
Mit einem Exkurs zum Gewissen 1727

1. Zum Einstieg: eine moderne Problematik (1727) | 2. Fragile Ur-Bejahung (1729) | 3. Das Zeugnis (1731) | 4. Die Bezeugung – eine erste Bestimmung (1734) | 5. Die Bezeugung auf den verschiedenen Stufen der Hermeneutik des Selbst (1736) | 6. Das Gewissen – Exkurs (1740) | 7. Bezeugung in der Spannung von Selbstheit und Andersheit (1746) | 8. Eine Vorladung als Zeuge (1749)

Felix Ó Murchadha

Who is the Self?
Thin Selves, Narrative and the Limits of Sense 1751

1. The Thin Self (1752) | 2. The Narrative Self, The Thin Self and Personhood (1756) | 3. The Self Beyond Narrative and Thinness (1765)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Katharina Bauer

***Parcours de la reconnaissance* –**
Wege der Anerkennung
Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein 1773

1. »Wege der Anerkennung« – Aufbruch zu einem komplexen Parcours (1773) | 2. Herausforderungen im Identifizieren von Personen (1779) | 3. Eine Phänomenologie des fähigen Menschen (1784) | 4. Lichtungen im Kampf um Anerkennung (1790) | 5. Lücken und Anfänge: eine inchoative Ethik (1797)

Tereza Matějčková

Anerkennung jenseits der Gegenseitigkeit
Ricœurs *reconnaissance* 1801

1. Anerkennung und die *Idem*-Identität (1802) | 2. Der fähige Mensch: Anerkennung und die *Ipse*-Identität (1805) | 3. Das Bedürfnis nach Anerkennung (1807) | 4. Die Größe der Nichtgegenseitigkeit (1810)

Jacques Derrida

Das gesprochene Wort [*parole*]:
Geben, benennen, fordern 1815

Veronika Hoffmann

Stichwort »Gabe« 1829

1. »Logik der Äquivalenz« und »Logik der Überfülle« im Kontrast (1829) | 2. Die »Ökonomie der Gabe« im Kontext der Dialektik von Liebe und Gerechtigkeit (1830) | 3. Die Gabe und das Rätsel der Vergebung (1832) | 4. Die Gabe der Anerkennung (1833) | 5. Rezeptionen und Kritiken (1837)

Christian Rößner

Anders
Zu Ricœurs Levinas-Lektüre 1841

1. Ricœurs Kommentar zu Levinas' »neuer Art zu philosophieren« (1841) | 2. Das Sagen und das Gesagte oder: Der Ontologie durch »Widerruf« und »Verrat« entkommen? (1846) | 3. Kritik ethischer »Rhetorik« (1850) | 4. Phänomenologie des Ethischen in subjektivitätstheoretischer Revision: Der Begriff der Stellvertretung (*substitution*) (1853)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

René Torkler

Anthropologie der Zerbrechlichkeit
Hannah Arendt und Paul Ricœur über Verzeihen und Versprechen 1857

1. Menschen verstehen (1858) | 1.1 Zerbrechlichkeit (1858) | 1.2 Geboren sein (1862) | 1.3 Anthropologie des Jemand (1866) | 1.4 Unabsehbarkeit und Unwiderruflichkeit (1868) | 2. Verzeihen und Versprechen (1870) | 2.1 Heilmittel menschlicher Angelegenheiten (1870) | 2.2 Neuanfänge des Vertrauens (1875) | 2.3 Der Pakt der Treue (1880) | 3. Fazit (1885)

Burkhard Liebsch

Das Politische in Paul Ricœurs Werk
Paradoxien, ethische und staatliche Dimensionen des Zusammenlebens 1887

1. Hermeneutik und Philosophie politischer Praxis (1887) | 2. Christlicher Sozialismus? (1904) | 3. Die Unabdingbarkeit von Karl Marx (1909) | 4. Kritik des Staates als juridischer Verwirklichung des Vernünftigen (Eric Weil) (1914) | 5. Zur politischen Renaissance des Politischen (1917) | 6. Zusammenleben-wollen – unter verschärften Bedingungen (1924) | 7. ›Frei‹ leben – im Widerstreit, diesseits des Rechts (1931) | 8. Was man sich vom Politischen versprechen kann (1935)

Ernst Wolff

Power, ideology, explanation
Ricœur reading Weber 1953

1. Introduction (1953) | 2. Profile of Ricœur's Weber reception (1955) | 3. The state and political responsibility (1958) | 4. Understanding action: ideology, authority, social ontology (1963) | 4.1 Weber in relation to ideology (1964) | 4.2 From *Lectures on Ideology and Utopia* to *The Just* (1970) | 4.3 Intersubjectivity, social ontology and critique (1978) | 5. Social scientific understanding requires explanation (1982) | 6. Conclusion (1986)

Christof Mandry

Streben nach dem guten Leben, mit und für den Anderen, in gerechten Institutionen
Le Juste* und *Le Juste 2 1989

1. Einleitung (1989) | 2. Aufriss (1992) | 2. Gerechtigkeitssinn (1996) | 2.1 Ricœur über den Gerechtigkeitssinn (1996) | 2.2 Gerechtigkeitssinn bei Rawls (2000) | 2.3 Zwischenergebnis (2004) | 3. Die Frage nach einer rein prozeduralen Gerechtigkeitsbegründung (2005) | 4. Anwendung der Gerechtigkeitsgrundsätze (2012)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Martin W. Schnell

Praktische Weisheit als integrierender Logos der Sozialphilosophie 2021

1. Einleitung (2021) | 2. Aufforderung zum guten und gerechten Leben (2022) | 3. Die moralische Prüfung der ethischen Ausrichtung (2025) | 4. Die Überzeugung der praktischen Weisheit (2028) | 5. Praktische Weisheit als integrierender Logos der Sozialphilosophie (2031) | 6. Auf Hegel verzichten (2033)

Ernst Wolff

Ricœur's philosophy of technology and its reception . . 2035

1. Technology, modernity, cultural plurality (2036) | 1.1 Technology as part of human culture (2037) | 1.2 The ambiguity of technology (2042) | 1.3 Technology, work and the politics of a labor society (2045) | 1.4 Urbanisation (2048) | 2. Ethics with and among changing technological means (2050) | 2.1 Responsibility requires efficacy (2051) | 2.2 New technological conditions, new ethics? (2052) | 3. Capabilities (2055) | 4. Reception in philosophy and ethics of technology (2060)

Margit Eckholt

Frieden denken – in Europa
Eine Relektüre von *Welches neue Ethos für Europa?* (1992) 2067

1. Ein in die Konflikte des 20. Jahrhunderts eingebettetes Denken der europäischen Moderne (2067) | 2. Europa imaginieren – ein neues Ethos für Europa (2070) | 2.1 Übersetzung (2072) | 2.2 Gedächtnisaustausch (2079) | 2.3 Vergebung (2087) | 3. Religionen und die Ausbildung eines neuen Ethos in Europa (2092) | 4. Frieden denken (2097)

Ellen Reinke

Sprache und Übersetzen bei Paul Ricœur 2105

1. Zur Einstimmung: »Fünf Jahre später war ich zurück in Frankreich« (2105) | 2. *Sur la traduction* – Vom Übersetzen (2109) | 2.1 *Défi et bonheur de la traduction* – Herausforderung und Glücksgefühl (2112) | 2.2 *Le paradigme de la traduction* – das Paradigma/Erklärungsmodell (2116) | 3. *Un »passage«: traduire l'intraduisible* (2120) | 4. Fazit. Was haben wir von Ricœur gelernt? (2123)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 2155

Teil IV Geschichte
Zeitlichkeit und Narrativität, Erinnerung und Vergessen 2161

Inga Römer

Die Aporien der Zeit
Ricœurs Erneuerung der Hermeneutik 2163

1. Einleitung (2163) | 2. Die drei Aporien der Zeit in *Temps et récit* (2165) | 3. Narrative und ethische Aporetik als Antwort auf die Aporien der Zeit (2172) | 4. Auf dem Weg zu welcher Hermeneutik? (2186)

Patrick Ebert

Zeit, Geschichte und Alterität
Eine kritische Betrachtung der Überlegungen Ricœurs zum Zusammenhang von Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit 2195

1. Einleitung (2195) | 2. Zeit, Aporetik und Phänomenologie (2197) | 2.1 Die erste und wichtigste Aporie der Zeit (2200) | 2.2 Die menschliche Zeit als Antwort auf die erste und wichtigste Aporie: von der *dreifachen mimēsis* über die *Geschichtlichkeit* zur *narrativen Identität* (2207) | 2.3 Aporetik der Phänomenologie der Zeit? (2220) | 2.4 Verdeckungen und Wahrnehmungsgewinn (2236) | 3. Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit (2249) | 3.1 Von der Zeiterfahrung zur Zeitlichkeit der Erfahrung (2249) | 3.1.1 Lebendige Gegenwart (2255) | 3.1.2 *distentio animi* (2259) | 3.1.3 Spur (2261) | 3.1.4 Initiative – *homme capable* – ›Ich kann‹ (2265) | 3.1.5 Dialektik von Selbstheit und Andersheit: Synchronie (2271) | 3.2 Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit: relative Alterität (2276) | 3.3 Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit: radikale Alterität (2286)

Alexander Kozin, Tanja Stähler

Der Begriff der Geschichte bei Edmund Husserl und Paul Ricœur 2295

1. *Husserl et le sens de l'histoire* (2295) | 2. Geschichte als Geschichten (2299) | 3. Desiderate in Husserls Geschichtsauffassung (2301)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tim-Florian Steinbach

Teleologie im Kontext
Die Arbeit der Interpretation im Anschluss an Husserl, Hegel und Kant 2305

1. Zum geistes- und ideengeschichtlichen Kontext teleologischen Denkens (2306) | 2. Ricœurs Kritik an der Husserl'schen Geschichtsteleologie (2310) | 3. Die teleologische Struktur des Bewusstseins: Anschluss an Hegel (2316) | 4. Teleologie im Kontext der Hermeneutik der narrativen Identität: Anschluss an Kant (2321) | 5. Ausblick (2336)

Tereza Matějčková

Ricœurs Exodus aus dem Hegelianismus 2341

1. Einführung (2341) | 2. Geschichten? Natürlich. Aber welcher Art? (2345) | 3. Identitätsstiftung zwischen Versprechen und Verrat (2349) | 4. Zeit, Geschichte und das Böse (2354) | 5. Schluss (2361)

Dimitri Ginev

Narrative Zeit, Innerzeitigkeit und Ricœurs Auffassung von der unhintergehbaren Pluralität der Zeitstrukturen 2365

1. Pränarrativität und die dreifache *mimēsis* (2365) | 2. Exkurs zum Verhältnis von Hermeneutik und Wissenschaften (2373) | 3. Konfigurierte Praktiken und Verstricktsein in Geschichten (2376)

Walter Schweidler

Das Paradox der verlorenen Zeit
Paul Ricœur und Marcel Proust 2383

1. Die Frage nach der verlorenen Zeit – nach Marcel Proust (2383) | 2. Die Zweipoligkeit der Zeit (2387) | 3. Die Zweigerichtetheit der Zeit (2392) | 4. Die Außerzeitlichkeit der Zeit (2395)

Kurt Röttgers

Die Zeitstruktur historischer und poetischer Geschichten bei Ricœur 2399

1. Ricœurs Methode der Aporien-Erforschung (2399) | 2. Metaphern und Mythen anstelle gescheiterter Auflösung der Aporetik (2401) | 3. Theorie der Fabel und Theorie der Zeit (2403) | 4. Die »dritte«, »eigentlich menschliche« Zeit (2408)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Burkhard Liebsch

Historik und Hermeneutik – Geschichtlichkeit und Geschichte
Desiderate einer kritischen Revision 2415

1. Zum Diskurs über die Zukunft der Geschichte (2415) | 2. Nachträgliches Verstehen: Historik und Logos der praktischen Welt (2420) | 3. Fragen nach dem Sinn historischen Fragens (2425) | 4. Historismus und Hermeneutik (2432) | 5. Ricœurs Anschluss an das Verhältnis von Historik und Hermeneutik (2435) | 6. Identität und Geschichte (2440) | 7. Zwischen Erfahrungs- und Geltungsansprüchen (2445)

Hendrik Stoppel

Die Wirklichkeit der Vergangenheit bei Paul Ricœur . . 2459

1. Einleitung (2459) | 2. Erzählung (2461) | 2.1 Eine Welt der Handlungen (2462) | 2.2 Geschichtsschreibung zwischen Verstehen und Erklären (2464) | 2.3 Eine historische Intentionalität (2475) | 3. Referenz und Spur (2483) | 4. Wirklichkeit (2489) | 4.1 Identität, Alterität, Analogie (2490) | 4.2 Ein Abtragen der Schuld? (2500) | 4.3 Ursprüngliche Re-konstruktion (2505) | 4.4 Der Zeuge (2516)

Pascal Delhom

Paul Ricœur und die Hermeneutik des Zeugnisses
Ein *close reading* 2531

1. Die Hermeneutik des Zeugnisses (1972) (2533) | 1.1. Die Semantik des Zeugnisses (2535) | 1.2. Die kerygmatische und prophetische Dimension (2538) | 1.3. Die Hermeneutik des Zeugnisses (2540) | 2. Emmanuel Levinas, Denker des Zeugnisses (1989) (2544) | 2.1. Abgrenzung vom Begriff der Bezeugung in *Sein und Zeit* (2544) | 2.2. Bezug auf Jean Naberts Philosophie des Zeugnisses (2545) | 2.3. Levinas: Sagen als Zeugnis (2549) | 3. Das Zeugnis in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* (2000) (2551)

Burkhard Liebsch

Probleme einer Gedächtnis und Geschichte übergreifenden Kultur der Erinnerung
Traumatisches Affiziertwerden, polemische Politisierung und moralisches Vergessen 2559

1. Von der Negativität der Zeit zur Unabdingbarkeit eines kulturellen Gedächtnisses (2559) | 2. Ricœur jenseits von Michel Foucaults ›genealogischer‹ Verwerfung des Gedächtnisses (2571) | 3. Pierre Noras Apologie einer Gedächtnis-Geschichte (2577) | 4. Tod und kulturelles Überleben bei Jan Assmann (2585) | 5. Aufhebung von Gedächtnis und Geschichte im versöhnenden Vergessen? (2597)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Annika Schlitte

Topographien des Gedächtnisses bei Paul Ricœur und Edward S. Casey 2619

1. Einführung (2619) | 2. Ricœurs phänomenologische Typologie des Gedächtnisses (2622) | 3. Modi der Erinnerung (*Mnemonic Modes*) bei Casey (2625) | 4. Örtliche Dimensionen des Gedächtnisses bei Casey (2628) | 5. Das Ortsgedächtnis und seine Probleme bei Ricœur (2630) | 6. Übergang vom Gedächtnis zur Geschichte: Datierung und Lokalisierung (2632) | 7. Ricœurs Kritik an einer Phänomenologie des Ortes (2636)

Yvanka B. Raynova

Verantwortung jenseits von Schuld 2641

1. Schuld und Verantwortung (2641) | 2. Die axiologische Legitimation von Entscheidung und Verantwortung (2649) | 3. Fehlbarkeit und Zerbrechlichkeit: Über die anthropologischen und ethischen Dimensionen der Verantwortung (2654) | 4. Von der Semantik zu den politischen und rechtlichen Aspekten der Verantwortung (2663) | 5. Verantwortung als Auftrag und Versprechen (2668)

Thiemo Breyer

Zur Problematisierung des Denkens im Gespräch Paul Ricœurs mit Jean-Pierre Changeux
Auf der Suche nach einem »dritten Diskurs« zwischen Neurowissenschaften und Phänomenologie 2679

1. Einleitung (2679) | 2. *Ce qui nous fait penser* (2682) | 3. Fragen der Naturalisierung (2685) | 4. Der Begriff der Repräsentation (2686) | 5. Substrat und Indikation (2689) | 6. Organisation und Funktion (2690)

Artur R. Boelderl

***Encore vivant, vivant encore – jusqu'à la mort /* »Nun gut, leben Sie«**
Über *Leben* als Leitmotiv bei Ricœur 2693

Cathrin Nielsen

Überleben im Anderen
Zu Ricœurs Nachlassnotizen *Lebendig bis in den Tod* 2703

1. Die der Erzählbarkeit *entzogene* Seite der Zeit, die uns trotz ihrer »Unmenschlichkeit« betrifft (2703) | 2. Aus dem »Akt des Sterbens einen Akt des Lebens machen« (2705) | 3. Der Tod *versus* die Überlebenden (2709) | 4. Die Anderen: Zeugen und Wächter der Geburt und des Todes (2711) | 5. Die religiöse Dimension (2714) | 6. Trauer des Endlichen und Gabe des Lebens (2717)

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ausblick 2721

Burkhard Liebsch

Gegen eine »Welt ohne Versprechen« – *trotz allem*?
Vermisstes und Desiderate 2723

1. Geschichtlich affizierte Begriffe (2723) | 2. ›Restlose‹ Vergeschichtlichung? Praktisch ›jemand‹ sein, mit oder ohne Bleibe (2728) | 3. Nicht ›der‹ Alterität unterworfen (2731) | 4. *Versus* normalisierte Sprachlichkeit: auf der Suche nach neuen (Lebens-)Formen menschlicher Ko-*Existenz* (2734) | 5. Sagen im Zeichen des Anderen: Zwischen hermeneutischer »Wiederholung« und Verzicht auf jegliches Überleben (2741) | 6. Alte und neue Fragen begrenzten Verstehens (2751) | 7. Aussichten, leibhaftigen, verletzbaren, verantwortlichen, ›(un-)lebbaren‹ Lebens (2763) | 8. Revision selbstbestimmten, souveränen, ›fähigen‹ Selbstseins. Fremdheit, Passivität, Affizierbarkeit, Verfügbarkeit (2770) | 9. Doppelsinnig geteiltes Zusammenleben: Sensibilität, Negativität, Prekarität (2777) | 10. Vermittlungen ohne Aufhebung – von der Gegenwart überholt? Gebrochene und zu erneuernde Versprechen in der Kontingenz des Fragens (2782) | 11. Eine Art Resignationsverweigerung, radikaler Revision ausgesetzt (2799)

Anhang 2821

Siglen 2823

Literaturverzeichnis A
Liste der behandelten Texte Ricœurs 2833

Literaturverzeichnis B 2879

B. 1 Zitierte und weiterführende Literatur (2879) | B. 2 Sondernummern philosophischer Zeitschriften zu Ricœur (3015) | B. 3 Zusätzliche Internetquellen (3016)

Sachregister 3017

Namenregister 3047

Zu den Autor:innen 3067

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vorwort

Eine Zeit lang schien es, als habe uns ›die Zeit‹ rückhaltlos erfasst. Zwar wusste seit Augustinus niemand anzugeben, was ›die Zeit‹ überhaupt ist – wie bis heute endlos wiederholt wird, als ob es sich um eine besonders tiefsinnige Einsicht handeln würde, ohne dass man die *Was*-Frage selbst eigens befragen müsste. Dabei wussten die Menschen seit jeher um ihre Sterblichkeit, die Vergänglichkeit und Korrumpierbarkeit aller Dinge, also darum, *wie* ihnen Zeit widerfährt. Wer mit Platon oder noch mit Plotin vom Anderen der Zeit einen Begriff hatte, mochte sich mit ihm über all das hinwegtrösten, was man später als Negativität der Zeit-Erfahrung bezeichnet hat. Wie kein anderer hat Boethius dafür die Vorlage geliefert, als die antike Welt endgültig zu verfallen begann. Nachdem er »in die Schule der Widerwärtigkeit« gegangen war, suchte er »am Verfehlten das Richtige abzulesen«, nämlich den Sinn philosophischer Anamnese, die sich nur an das Beständige, Substanzielle, der Zeit nicht Ausgesetzte zu erinnern braucht, so scheint es, um sich auch in der Trostlosigkeit der Gefangenschaft – sei es in einem Kerker, sei es im In-der-Welt-sein selbst – noch eines »Festen, Bleibenden wie eine[r] Heimat« versichern zu können.[1] Dabei war die Aussicht auf metaphysischen Trost nur ein Grund mehr, sich mit ›der Zeit‹ nicht weiter abzugeben. Sie – ›die Zeit‹ selbst, die noch Kant Ricœur zufolge für »unsichtbar« hielt – blieb lange eine Angelegenheit von Spezialisten, vor allem von Physikern und Kosmologen, die bis heute für die Genesis der kopernikanischen Welt verantwortlich zeichnen, folgt man Hans Blumenbergs einschlägigen Rekonstruktionen dieses Zusammenhangs. Dann aber kam mit dem Anbrechen der sogenannten Neuzeit anscheinend doch ihre hohe Zeit, genauer: seit dem Einsetzen der Moderne, die alle(s) und jede(n) verzeitlicht vorstellte, wenn man den Historikern dieser Zeit Glauben schenken

1 Boethius, *Trost der Philosophie*, übers. u. hrsg. v. K. Büchner. Mit einer Einführung von F. Klingner, Stuttgart 1971, 21, 25, 81.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

darf. Viele von ihnen betrachten eben die Zeit (bzw. Epoche), die ›der Zeit‹ derart hohes Gewicht beimaß, inzwischen als abgelaufen, überwunden oder nicht mehr aktuell. An die Stelle ›der Zeit‹ sei inzwischen ›der Raum‹ getreten (bis auch das wieder ›Vergangenheit‹ sein wird…).

Demnach würde zwar ›die Zeit‹ weitergehen und womöglich sogar ›herrschen‹, wenn nicht über alle Dinge, Sterne wie Galaxien und über die Evolution der Lebewesen, dann doch über uns, die wir von ihr wissen, wie Michael Theunissen in der Überzeugung behauptet hat, niemand könne das wollen und sich damit abfinden. Aber es wären Auswege wenn nicht aus ›der Zeit‹, dann doch aus einer inzwischen zu historisierenden, für viele bereits vergangenen Epoche möglich geworden, die der Ausrichtung auf ›die Zeit‹ derart großes Gewicht beimaß wie die Moderne.

Unversehens gerät eine solche Beschreibung in eine kaum zu kontrollierende Vielfalt von Bedeutungen des Begriffs Zeit. Handelt es sich bei der Rede von ›*der Zeit*‹, von einer (stets erst im Nachhinein abgeschlossen erscheinenden) *historischen* Zeit (bzw. Epoche wie der Neuzeit oder der Moderne) und von einer *Verzeitlichung,* die die Menschen selber bewerkstelligen, indem sie alles und jede(n) primär der Zeit überantwortet begreifen, indem sie ihrem Ablauf und Vergehen großes Gewicht beimessen und indem sie sich daran auch orientieren, nicht mindestens um dreierlei? Und zersplittert diese Verzeitlichung bei näherem Hinsehen nicht ihrerseits in eine Vielzahl von Zeiten, darunter auch regionale wie die der Alltäglichkeit gewohnter Verrichtungen oder mehr oder weniger beschleunigter Arbeit, die immerhin Unterbrechungen zulassen – und zwar derart radikal, dass es manchen möglich erschien, ›die Zeit‹ in der Zeit des Innehaltens, des Verweilens und purer Gegenwärtigkeit aufzuheben?

Ricœur wusste um diese Zersplitterung und um die historische Erforschung einer Vielzahl von sozialen, Arbeits-, Wochen- und Jahres-›Zeiten‹. Doch philosophisch ließ er sich auf seinen verschlungenen Wegen von der interpretierten Zeit der unvordenklichen Ursprünge, der Mythen und Mythologien zur Erzählung als allgemeinem Paradigma der Narrativität, deren rudimentärste Form er selbst aus dem Ticken einer Wanduhr glaubte heraushören zu können, von zwei Vorstellungen leiten, die uns heute vergleichsweise arm und leer vorkommen mögen: von der kosmologischen Zeit der Physik einerseits und von der Zeitlichkeit des inneren Zeitbewusstseins

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

andererseits. Fällt die Erzählung als allzu menschliche Angelegenheit zwischen beiden ›Zeiten‹ hindurch? Weit gefehlt, antwortet Ricœur, der ihr zutraut, das ›aporetische‹, anders nicht zu bewältigende Missverhältnis zwischen einer Zeit, in der unser Leben wie alles andere abläuft, einerseits und einer Zeit andererseits, die wir kraft unseres Bewusstseins selbst stiften, zu überbrücken. Gelten wir im einen Fall als real verzeitlicht und ›der Zeit‹ rückhaltlos ausgeliefert, so scheinen wir im anderen Fall selber die Zeit zu zeitigen, zumindest die Zeitlichkeit unseres Daseins, wie Heidegger, Husserl überbietend, einwenden wird. Kann beides zutreffen? Der Spur dieser Fragen geht im Folgenden zuerst Inga Römer nach, indem sie das Problem aufwirft, ob Ricœur mit seinem zeitphilosophischen Ansatz auch den Weg in eine neuartige Hermeneutik bahnt. Patrick Eberts anschließender Beitrag lässt sich so lesen, dass er diese Frage mit Blick auf radikale, unaufhebbare Alterität verschärft.

Steht bis hierher die Zeit in ihren verschiedenen Bedeutungen im Vordergrund des Interesses, so verlagert sich dieses anschließend auf den Begriff der Geschichte. Im Rückgang auf Kant, Hegel und Husserl wird bei Tanja Stähler, Alexander Kozin, Tim-Florian Steinbach und in Tereza Matějčkovás zweitem Beitrag Ricœurs Verhältnis zu teleologisierendem Denken befragt. Unter dem Vorzeichen weitestgehender Absage an jegliche Geschichtsteleologie stehen die anschließenden Beiträge zur Zeitstruktur historischer und poetischer Geschichten bei Ricœur (Kurt Röttgers) sowie zur unhintergehbaren Pluralität der Zeitstrukturen (Dimitri Ginev) und zum Paradox der verlorenen Zeit bei Paul Ricœur und Marcel Proust (Walter Schweidler).

Versteht man Ricœurs Denkentwicklung so, dass sie sich bereits frühzeitig, in seiner Auseinandersetzung mit Husserls *Krisis* und mit der Hegel-Renaissance im Frankreich der 1950er Jahre immer mehr von jeglicher teleologisierenden Geschichtsphilosophie abwendet, so bleibt als legitimer Kandidat der Auseinandersetzung mit allen Fragen der Geschichte, die mit ihren Mitteln Zeit zum Vorschein bringen soll, neben der Hermeneutik der Narrativität im Grunde nur noch eine Historik übrig. So stellt es sich jedenfalls im Rückblick auf Johann G. Droysens klassische Grundlegung einer Theorie der Geschichte mit Reinhart Koselleck diesseits des Rheins dar (Beitrag d. Vf. zum Verhältnis von Historik und Hermeneutik, Geschichtlichkeit und Geschichte).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ricœur schließt an diesen Problemstand (wie vor ihm bereits Raymond Aron und Henrí-Irénée Marrou) weit mehr als die meisten seiner französischen und amerikanischen Zeitgenossen an und erweist sich so einmal mehr als unvergleichlicher Brückenbauer. Das gilt auch für das Verhältnis zwischen der von Heidegger und Gadamer vertretenen Ontologie der Geschichtlichkeit und einer Epistemologie der Geschichte als Wissenschaft, die sich auf der Grundlage menschlicher (Selbst-)*Bezeugung* und mittels der durch sie verbürgten *Zeugnisse* sowie mit Blick auf die »*Wirklichkeit* der Vergangenheit« Rationalitätsansprüchen stellen muss (siehe dazu die Beiträge von Pascal Delhom und Hendrik Stoppel) – auch und gerade dann, wenn sie in Spielräume kollektiven und kulturellen Gedächtnisses hineinwirken soll. Dort stellen sich allerdings nicht nur historiografische, sondern darüber hinaus auch ›klinisch‹ anmutende Probleme traumatischen Affiziertwerdens, polemischer Politisierung kollektiver Vergangenheitsbezüge und moralischen Vergessens, auf das Ricœur als nach wie vor auf Versöhnung gestimmter Denker keinesfalls verzichten will – wobei er diesen Begriff allerdings deutlich von Hegel abweichend versteht. Infolgedessen geraten andere Herausforderungen einer Kultur der Erinnerung (Beitrag d. Vf.) und einer Topographie des Gedächtnisses (Annika Schlitte) zwar nicht ganz in den Hintergrund, aber Vorrang hat doch das Offenhalten wenigstens einer Perspektive auf ein moralisches Vergessen, das dazu beitragen könnte, die (bisherige) Geschichte zu »defatalisieren«, sofern das nachträglich noch denkbar erscheint. Nicht umsonst beendet Yvanka Raynova mit ihrem zweiten Beitrag den Durchlauf durch diese Problemfelder, indem sie unter der Überschrift *Verantwortung jenseits von Schuld* auf die Thematik ihres ersten Beitrags (siehe Bd. I) zurückkommt.

Fast könnte es somit den Anschein haben, als würde sich auf diese Weise ein großer Kreis eines intellektuellen Lebensweges schließen.[2] Doch so sehr wir auch immer an zyklisch anmutenden Zeitstruktu-

2 Das gilt auch für Ricœurs späte, von Thiemo Breyer knapp kommentierte Dialoge mit dem Neurowissenschaftler Jean-Pierre Changeux unter dem bezeichnenden Titel *Ce qui nous fait penser* (1998). Schon das frühe Werk *Le volontaire et l'involontaire* pflegte ja das Gespräch mit den Humanwissenschaften. Von deren Seite aber werden solche Dialoge heute weit weniger gesucht. Grund genug, die wissenschaftsaffine und -kritische Dimension von Ricœurs existenzieller, interpretativer und praktisch ausgerichteter Philosophie unter Einbeziehung der

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ren Anteil haben mögen, die menschliche Existenz weist doch einen irreversibel zum Tod hin weisenden Gradienten auf. Wird es sich auch bei Ricœur – wieder – um den eigenen bzw. je-meinigen Tod handeln, von dem die Philosophen so viel Aufhebens gemacht haben, weitgehend ohne dass ihnen diejenigen, die ihn (einschließlich der jeweiligen Umstände) überleben müssen, in den Blick gekommen sind?

Wer Ricœurs spät verfasste nachgelassene Notizen zum Tod liest, wird mit Artur Boelderl und Cathrin Nielsen, die sich ihnen abschließend widmen, zu einem anderen Eindruck kommen: Nicht umsonst lautet die letzte Überschrift ganz passend und mehrdeutig: *Überleben im Anderen.* Sollte Ricœur, der Autor des immensen Werkes, dem man hier gerecht zu werden versucht, in denjenigen ›überleben‹, die sich mit seinen hinterlassenen Schriften auseinandersetzen? Hat er nicht auf jegliches Überleben solcher und anderer Art explizit »verzichtet«? Gewährt, allgemeiner gesprochen, gerade der Verzicht darauf, die nach uns Kommenden noch irgendwie behelligen zu wollen, denjenigen, die ihnen vorangegangen sein werden, eine Art Überleben? Droht so alles wieder in eine subtile Ökonomie einzuscheren, in der sich noch die ärgste Verausgabung und Verschwendung, noch der radikalste Verzicht und der endgültigste Abschied amortisieren könnten? Würde auf diese Weise jede radikale (einseitige) ›Gabe‹ eines Lebens, sei es als empfangene, sei es als weitergegebene, unmöglich?

Ein wie auch immer gearteter Abschluss dieser radikalen Fragen wird hier nicht angestrebt. Im Gegenteil: sie sollen nur um so nachdrücklicher zum Vorschein kommen dürfen, damit es am Ende nicht wieder mit William Shakespeare heißt: *Words, Words, Words ...* – oder Bücher über Bücher, in denen jede Philosophie sich selbst begräbt und ihr anfänglicher *status nascendi* nicht einmal mehr erkennbar sein dürfte.

Human- und Kulturwissenschaften auf deren aktuellem Problemniveau ganz neu zu bedenken und sie nicht etwa als Nebensache abzutun.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Teil IV
Geschichte

Zeitlichkeit und Narrativität, Erinnerung und Vergessen

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inga Römer

Die Aporien der Zeit

Ricœurs Erneuerung der Hermeneutik

1. Einleitung (2163) | 2. Die drei Aporien der Zeit in *Temps et récit* (2165) | 3. Narrative und ethische Aporetik als Antwort auf die Aporien der Zeit (2172) | 4. Auf dem Weg zu welcher Hermeneutik? (2186)

1. Einleitung

Paul Ricœurs Werk ist eine Hermeneutik *à l'œuvre*. Er hat die Hermeneutik nicht nur auf eine spezifische Weise verstanden, sondern er praktiziert sie selbst in seinen Schriften. Diese sind reich an detaillierten Interpretationen philosophischer, aber auch historischer und literarischer Werke, um nur die wichtigsten Gattungen zu nennen. In dieser Hermeneutik *à l'œuvre* zeigt sich Ricœur zudem als das, was man einen »integrativen Denker« nennen könnte.[1] Selten sind die Passagen, in denen er sich scharf von dem Autor des jeweils kommentierten Textes abgrenzt, Legion jene, in denen er sein wesentliches Einverständnis mit dem erörterten Werk zum Ausdruck bringt. Dieser integrative Stil seines sich über Interpretationen entfaltenden Denkens hat zur Folge, dass die spezifischen Konturen seines eigenen Ansatzes zuweilen im Dickicht der Interpretationen unsichtbar zu werden drohen. So mancher Leser mag geneigt sein zu fragen: Ist Ricœur mehr als ein profunder Kenner und Kommentator derjenigen Denker, welche er erörtert? Ist er ein eigenständiger Philosoph? Und wenn er es ist, was kann als das Herzstück seiner Position gelten?

1 Wir übernehmen diesen Ausdruck von Hans-Dieter Gondek und László Tengelyi, die ihn für den Ansatz von Jean-Luc Marion gebraucht haben. Während Marion »einen *integrativen* Ansatz« vorlege, verfolgten andere, wie etwa Janicaud, Haar und Richir, eine Art der Stellungnahme, welche »eher *differentiell* und *polemisch*« genannt werden könne. H.-D. Gondek, L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin 2011, 25.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Unsere Antwort lautet, dass Ricœur ein durchaus selbständiger Denker ist. Er vertritt eine eigene, wohlkonturierte Position, welche überdies eine systematisch fruchtbare Perspektive für eine Erneuerung der Hermeneutik darstellt. Das Herzstück seiner Auffassung ist unseres Erachtens die in *Temps et récit* formulierte These eines aporetischen Charakters der Zeit, der als solcher herauszustellen ist und in einer vielgestaltigen Aporetik, einer vielgestaltigen Arbeit an den Aporien der Zeit, nicht aufgelöst, aber stets aufs Neue beantwortet werden kann[2]. Die Aporizitätsthese aus jener in den achtziger Jahren verfassten Trilogie ist unseres Erachtens weder lediglich eine Spezialthese über die Zeit noch eine These, die ausschließlich *Temps et récit* kennzeichnen würde. Vielmehr ist sie grundlegend für Ricœurs Hermeneutik als solche und bleibt bis in seine letzten Schriften hinein virulent. Dabei verändert sich sowohl die Aporizitätsthese selbst als auch die Aporetik ihrer Beantwortung zwischen 1985 und 2005.

Das Anliegen der vorliegenden Studie ist es, diese Bedeutung der Aporien der Zeit für Ricœurs Erneuerung der Hermeneutik herauszustellen.[3] Wir gehen dabei in drei Schritten vor. Ein erster Teil führt die These von den drei Aporien der Zeit anhand von *Temps et récit* ein. Der zweite Teil weist die Antworten auf, welche Ricœur auf diese drei Aporien des theoretischen Denkens gibt: eine narrative und eine ethische Aporetik der Zeit. Die Hypothese ist dabei, dass die Doppelthese von Aporizität und Aporetik der Zeit bis ins Spätwerk hinein leitend bleibt, während sich dabei die theoretische Aporizität verschärft und die Aporetik zunehmend einen praktischen Sinn erhält. Der dritte Teil geht der Frage nach, in welcher Weise Ricœurs spezifischer Typ von Hermeneutik durch die Ergebnisse seiner Analysen der Zeitproblematik geprägt ist.

2 Wir machen zur Klärung der Sache einen Unterschied zwischen der Aporizität der Zeit und der Aporetik der Zeit. Erstere bezeichnet den aporetischen Charakter der Zeit, letztere die Arbeit an den Aporien der Zeit, eine Arbeit, die im Laufe von Ricœurs Werk auf verschiedene Antworten führt. Diese terminologische Unterscheidung wird nicht von Ricœur selbst eingeführt.

3 Die Frage von Aporizität und Aporetik der Zeit bei Ricœur ist der Leitfaden unseres Buches *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, Dordrecht 2010.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. Die drei Aporien der Zeit in *Temps et récit*

In seiner zwischen 1983 und 1985 erschienenen Trilogie *Temps et récit* macht Ricœur drei Aporien der Zeit aus. Diese werden nicht zusammen eingeführt, sondern tauchen in einer Vertiefungsbewegung der Analyse nach und nach auf. Die erste Aporie kommt gleich zu Beginn des ersten Bandes zur Sprache, während die zweite und dritte erst im dritten Band virulent werden. Wir werden alle drei Aporien zunächst einführen und dabei jeweils Ricœurs Auseinandersetzung mit Husserl in den Vordergrund stellen. Zwar ist er längst nicht der einzige Philosoph, in dessen Denken Ricœur jene Aporien auftauchen sieht, aber seine feinsinnige Phänomenologie der Zeit vermag sie besonders deutlich zum Vorschein zu bringen.

Die erste Aporie der Zeit besteht darin, dass eine phänomenologische, subjektive Zeit und eine kosmologische, objektive Zeit in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen, welches durch vier Momente charakterisiert werden kann. Erstens sind sie nicht auseinander ableitbar, sondern einander wesentlich heterogen. Zweitens tendieren sie dazu, einander zu verdecken, so dass die subjektive hinter der objektiven Zeit verschwindet und umgekehrt. Drittens sind sie trotz ihrer Heterogenität wechselseitig voneinander abhängig. Und viertens können sie trotz dieser wechselseitigen Abhängigkeit nicht auf einen einzigen Begriff der Zeit gebracht werden. Ricœur sieht diese erste Aporie der Zeit in verschiedenen Ausprägungen auftauchen. So stehen sich etwa erlebte und kosmische, private sterbliche und öffentliche sowie erlebte und chronologische Zeit gegenüber. Die Grundopposition, welche sich in allen diesen Varianten der ersten Aporie findet, sei jedoch die zwischen einer phänomenologischen Zeitauffassung, in der die unmittelbar erlebten Phänomene der Vergangenheits-, Zukunfts- und Gegenwartserfahrung zentral sind, und einer kosmologischen, an der Bewegung und dem Zeitstrahl orientierten Sukzessionszeit. Die These von der philosophischen Unvermeidlichkeit dieser ersten Aporie der Zeit entwickelt Ricœur zunächst anhand einer Gegenüberstellung der augustinischen Zeit der Seele und der aristotelischen Zeit der Bewegung: Weder könne die *distentio* der Seele die Extension der Zeit hervorbringen, noch sei die Dynamik der Bewegung dazu in der Lage, die dreifache

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gegenwart zu erzeugen.[4] Die Auseinandersetzung mit Augustinus und Aristoteles stellt jedoch lediglich Ricœurs Einstieg in die Erörterung der ersten Aporie der Zeit dar, welche er in der Folge in weiteren hermeneutischen Zirkelbewegungen in Auseinandersetzung mit Husserl, Kant und Heidegger vertieft.[5] Nach Ricœur kommt der Phänomenologie bei der Herausstellung der ersten Aporie der Zeit eine hervorragende Rolle zu, da sie die Natur des Problems auf besonders nuancierte Weise zu erfassen vermag. Dies bedeutet jedoch keinesfalls, dass die erste Aporie der Zeit sich auf die Phänomenologie reduziert, sondern sie ist laut Ricœur eine Aporie »des reflexiven und spekulativen Denkens insgesamt« und ordne vielmehr umgekehrt die Phänomenologie wieder in »den großen Strom des reflexiven und spekulativen Denkens« ein.[6] Aufgrund dieses Primats der Phänomenologie wollen wir im Folgenden unser Augenmerk vor allem auf Ricœurs Auseinandersetzung mit Husserls *Vorlesungen über die Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* legen.

Der Kern von Ricœurs Interpretation der Husserl'schen Zeitvorlesungen besteht aus zwei Thesen. Zum einen habe Husserl versucht, den wahrgenommenen linearen Zeitverlauf auf ein reines Erscheinen der Zeit zu reduzieren, aus dem heraus er dann auf konstituierendem Wege die Vorstellung des objektiven Zeitverlaufes zu gewinnen gedachte. Dies sei Husserl aber nicht gelungen, denn er setze heimlich die objektive Zeit bereits voraus. Gerade in diesem Scheitern zeigt sich nach Ricœur die erste Aporie der Zeit. Zum anderen, und hierin mache sich die positive Seite der Aporizität der Zeit bemerkbar, gelange Husserl gerade über seinen *Versuch* einer Ausschaltung der objektiven Zeit zu dem, was Ricœur die »beiden großen Entdeckungen [*trouvailles*] der Husserlschen Phänomenologie der Zeit« nennt: »der Beschreibung des Retentionsphänomens – sowie seines Gegenstücks, der Protention – und der Unterscheidung zwischen Retention (oder primärer Erinnerung) und Wiedererinnerung (oder sekundärer Erinnerung)«.[7] Die erste Aporie der Zeit

4 Vgl. P. Ricœur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris 1985 [=TRIII], 42; dt.: *Zeit und Erzählung. Bd. III: Die erzählte Zeit*, München 1991 [=ZEIII], 35; sowie die gesamte Gegenüberstellung der augustinischen und aristotelischen Zeitbegriffe TRIII, 21–42/ZEIII, 16–36.

5 Vgl. TRIII, 43–178/ZEIII, 37–157.

6 TRIII, 177, 178/ZEIII, 157.

7 TRIII, 49/ZEIII, 42.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kristallisiert sich damit für Ricœur in dem Phänomen der Retention, der unmittelbaren Erinnerung, die Husserl selbst zur erweiterten Gegenwart zählt. Die retentionale Modifikation, so Ricœur, scheint »zwar das *Zurücksinken* in die Vergangenheit verständlich« zu machen (*fait comprendre*), »nicht aber die *Festigkeit* der Stellung in der Zeit«.[8] Husserl versuche, die reine Form der Sukzession durch »ein komplexes Spiel sich überlagernder Intentionalitäten« aufzuklären.[9] In diesem überlagerten sich die spezifische Intentionalität der Retention und die Intentionalität der Wiedererinnerung auf eine Weise, dass das Nachleben in einer ausdrücklichen Wiedergegebenheit gefestigt und so ein strukturiertes Zeitgewebe von objektiven Zeitstellen konstituiert wird. Dieses Spiel der Retentionen und Wiedererinnerungen bedürfe jedoch »als seiner notwendigen Ergänzung eines formalen Moments, das es scheinbar nicht selbst erzeugen [*engendrer*] kann«, welches aber für die Gewinnung der Zeitstelle unerlässlich sei.[10] »Jedesmal«, so Ricœur, »wenn man versucht, die objektive Zeit aus dem inneren Zeitbewusstsein abzuleiten (*dériver*), kehrt das Prioritätsverhältnis sich um«.[11] Die objektive Zeit sei bereits insgeheim vorausgesetzt, obgleich sie methodisch eigentlich allererst begründet werden soll.

Aus unserer Sicht ist es zwar nicht treffend zu sagen, dass Husserl versuche, das Moment der Festigkeit aus dem Zurücksinken zu »erzeugen« oder »abzuleiten«, wohl aber bezeugt Husserls Beschreibung des Phänomens der Retention eine Aporie: Die Retention soll ein intentionales, aktuelles und anschauliches Bewusstsein einer vergangenen Bewusstseinsaktualität sein, die aktuell festgehalten, jedoch nicht als intentionaler Gegenstand erfahren wird; sie soll sich auf ein ihr nicht reell einwohnendes Bewusstseinsmoment beziehen, ohne dass diesem Bewusstseinsmoment der Status eines intentionalen Gegenstandes zugeschrieben werden könne; sie wird Empfindung genannt und soll sich doch nicht auf etwas ihr Einwohnendes beziehen.[12] Wäre das in der Retention Festgehaltene ein

8 TRIII, 73/ZEIII, 64.
9 TRIII, 69/ZEIII, 60.
10 TRIII, 74/ZEIII, 64.
11 TRIII, 75/ZEIII, 65.
12 Diese Schwierigkeit mit dem Retentionsbegriff lässt sich noch bis in das Wort hinein verfolgen. In Hinblick auf die Protention – der Hinweis lässt sich jedoch auch auf die Retention übertragen – merkt Held an, dass sich sowohl das Verb

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

intentionaler Gegenstand in noematischer Auffassung »vergangen« (analog zu »geglaubt«, »phantasiert« oder »erhofft«), so könnte das spezifisch zeitliche Nachleben und Zurückfließen nicht verständlich gemacht werden; wäre das Festgehaltene reelles Moment des Zeiterlebnisses selbst, so würde unverständlich, wie es die Festigkeit bereitstellen könnte, die für die auf es aufbauende Konstitution einer objektiven Zeitstelle notwendig ist. Was aber, so fragt Rudolf Bernet zu Recht, »ist ein intentionales Bewußtsein ohne intentionalen Gegenstand?«[13] In eben dieser Frage kommt zum Ausdruck, was Ricœur die erste Aporie der Zeit nennt: ein sich im Phänomen zeigendes Zusammen von Fließen und Starrheit, das insofern aporetisch ist, als es nicht auf einen wohlbestimmten Begriff gebracht werden kann. Im Unterschied zu Derrida betont Ricœur, dass »*[d]ie primäre Erinnerung […] eine positive Modifikation der Impression, und nicht deren Differenz*« ist.[14] Im Übergang von der Impression zur Retention wird *dasselbe* ein *anderes*. Allerdings lässt sich daraus keineswegs eine zeitphilosophische Variante der These einer Identität von Identität und Differenz ableiten. Die Zeit tritt hier nicht an die Stelle des Hegel'schen absoluten Subjekts, um als höchstes Prinzip alle Gegensätze in einer dialektischen Logik zu umfassen und in sich zu vereinen. Vielmehr zeugt das Phänomen der Retention von einem Zusammen von Fließen und Starrheit, von Zurücksinken und Sicherhalten, in dem das Anderswerden desselben begrifflich

»protendieren« (mit Rückbezug auf lat. *tendere*, »spannen, ausspannen«) als auch das Verb »protenieren« oder »protinieren« (mit Rückbezug auf lat. *tenere*, »halten«) bilden ließen. Vgl. K. Held, *Phänomenologie der »eigentlichen Zeit« bei Husserl und Heidegger*, in: *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik. Bd. 4 Schwerpunkt: Platon und die Hermeneutik*, Tübingen 2005, 251–273, hier: 260, Fußnote. Entsprechend würde »retendieren« den intentionalen Bezug auf etwas sich Erhaltendes und »retenieren« oder »retinieren« das Festhalten akzentuieren.

13 R. Bernet, *Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewußtseins*, in: E. W. Orth (Hg.), *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, München, Freiburg i. Br. 1983, 16–57, hier: 43.

14 TRIII, 60/ZEIII, 52. Siehe unseren Vergleich zwischen Derridas Interpretation aus *La voix et le phénomène* und Ricœurs Lesart in *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, 259–261. Vgl. J. Derrida, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1967; dt.: *Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls*, Frankfurt/M. 2003.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

unüberwindlich aporetisch bleibt. So kommt Ricœur zu folgendem Ergebnis: »*Die Retention ist eine Herausforderung an die Logik des Selben und des Anderen; diese Herausforderung ist die Zeit.*«[15]

Die zweite Aporie der Zeit besteht darin, dass die Zeit in unserem Alltagsverständnis wie auch in »alle[n] großen Philosophien der Zeit« als ein »Kollektivsingular [*singulier collectif*]« verstanden und bezeichnet werde, obgleich eine plausible Erklärung und Rechtfertigung der Singularitätsdimension fehle.[16] Es stünden sich im Zeitbegriff eine unreduzierbare Pluralität und eine immer schon angenommene Einzigkeit der Zeit aporetisch gegenüber. Das Auseinanderbrechen der Zeit in mehrere Zeitperspektiven, in eine unendliche Reihe unterschiedener Zeitpunkte und in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft lässt Ricœur die Frage nach der Begründung und Erläuterung der Einheit und Einzigkeit – zwei Begriffe, die er nicht voneinander trennt – der Zeit stellen. »Immer sagen wir: *die* Zeit.«[17] Die zweite Aporie der Zeit umschließt Ricœur zufolge die erste, indem sie nicht nur das Spannungsverhältnis von gerichteter und geordneter Zeit hervorhebt, sondern die Einheit der Ekstasen oder Zeitpunkte überhaupt in Frage stellt. Diese »Aporie der Ganzheit oder *Totalität*« der Zeit findet im ersten Abschnitt des dritten Teiles von *Temps et récit* »nur in versprengter Form ihren wechselnden Ausdruck«.[18] Erst die Schlussfolgerungen der Trilogie greifen sie systematisch auf.[19] Wir werden uns auch bei dieser zweiten Aporie damit begnügen, sie anhand von Ricœurs Interpretationen der Husserl'schen Phänomenologie der Zeit zu erläutern.

Analog dazu wie Ricœur im Falle der ersten Aporie der Auffassung war, Husserl setze die objektive Zeit heimlich voraus, so ist er bei der zweiten Aporie der Meinung, es komme der Annahme der Einheit der Zeit bei Husserl letztlich der Status einer bloßen Voraussetzung zu. Husserls »fundamentalste[] aller Voraussetzungen« sei die Einheit des einen Bewusstseins, und diese werde von der Einheit der einen Zeit verdoppelt.[20] Diese Einheit der Zeit bleibe jedoch auf

15 TRIII, 54/ZEIII, 46.
16 TRIII, 349/ZEIII, 312.
17 TRIII, 448/ZEIII, 400.
18 TRIII, 448/ZEIII, 400, 401.
19 Vgl. TRIII, 448–457/ZEIII, 400–408.
20 TRIII, 453/ZEIII, 405.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mindestens drei Weisen phänomenologisch unzureichend ausgewiesen. Erstens lasse die erste Aporie der Zeit die Spannung zwischen Nachleben und Festigkeit einer Zeitstelle in einer jeden vereinheitlichten Zeitordnung immer wieder aufbrechen. Zweitens könnten immer nur »partielle Totalitäten«[21], die von Zeitobjekten wie dem Ton, konstituiert werden, ohne dass die fortschreitende Erweiterung jener partiellen Konstitution von Zeitobjekten und ihren Zeitstellen jemals die Totalität der Zeit überhaupt erreiche. Und drittens verschärfe sich diese Schwierigkeit noch durch den intersubjektiven Aspekt der Zeitkonstitution, denn man könne »Zweifel hegen, ob es der ›Vergemeinschaftung‹ der jeweils einzelnen Erfahrungsströme, wie sie die *Fünfte Cartesianische Meditation* vorschlägt, besser gelingt, eine einzige Zeit zu erzeugen [*engendrer*], als der Erfahrung der Deckung der Erlebnisse in einem isolierten Bewußtsein.«[22]

Auch zu dieser Interpretation ließe sich anmerken, dass Husserl wohl nicht versucht, die Einheit der Zeit zu »erzeugen«, sondern vielmehr danach fragt, wie sich die Zeit, und damit auch ihre Einheit, zeigt. Die Einheit der Zeit zeigt sich als ein Horizont, der niemals vollständig erfüllt zu werden vermag. Es gibt zwar das Bewusstsein der Möglichkeit, unendlich viele Zeitstellen und die an ihnen konstituierten Zeitobjekte immer wieder auffassen zu können. Dieses Möglichkeitsbewusstsein wird jedoch nie vollständig in einem Wirklichkeitsbewusstsein erfüllt. Damit ist die Einheit der Zeit zwar leer vermeint, bleibt jedoch auf die stets partielle Erfüllung von konstituierten Zeitobjekten und ihren Zeitstellen beschränkt, was ihr eine wesentliche Offenheit verleiht. Diese Offenheit verstärkt sich in Hinblick auf die intersubjektive Konstitution der Zeit, bei der der mitkonstituierende andere niemals mehr als eine »bewährbare[] Zugänglichkeit des original Unzugänglichen« ist.[23] Während die erste Aporie der Zeit eine unüberwindliche Spannung zwischen Fließen und Festigkeit impliziert, verstärkt die zweite Aporie den aporetischen Charakter der Zeit dadurch, dass auch die Einheit der Zeit stets eine offene bleibt. Weder das Zusammen von Fließen und Starrheit noch die Totalität der Zeit lassen sich in einem Begriff erfassen.

21 TRIII, 452/ZEIII, 404.

22 TRIII, 453/ZEIII, 405.

23 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Hg. S. Strasser), *Husserliana I,* Den Haag ^{2}1973, 144.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die dritte Aporie der Zeit taucht ebenfalls erst am Ende der Trilogie explizit auf. Sie erweist sich als die tiefste der drei. Für Ricœur besteht sie darin, »nicht wirklich *die Zeit zu denken*«.[24] Immer, wenn wir anfingen zu denken, sei die Zeit schon da, wir kommen immer schon zu spät. Die Aporie »taucht in dem Moment auf, wo sich die Zeit, die sich jedem Versuch, sie zu konstituieren entzieht, als einer konstituierenden Ordnung zugehörig erweist, die von der Arbeit der Konstitution immer schon vorausgesetzt wird.«[25] Jeder Begriff, den wir uns von der Zeit machen, sei mit der Unmöglichkeit konfrontiert, diesen reflexiv uneinholbaren Grund zu integrieren. Wir könnten die Zeit nie vollständig zum Objekt unserer Reflexion machen, womit sie stets eine Dimension der Unerforschlichkeit behält. Aber, und das ist für Ricœur entscheidend, »was hier zum Scheitern gebracht wird, ist nicht das Denken, in allen Bedeutungen des Wortes, sondern der Trieb, besser die *hybris*, die *unser* Denken dazu verleitet, *sich zum Herrn des Sinns zu machen*«.[26]

Auch bei dieser Diagnose kommt Husserls Phänomenologie der Zeit eine einschlägige Bedeutung zu. Ricœur zählt sie zu den philosophischen Archaismen, deren Gemeinsames darin bestünde, nach dem Ursprung der Zeit zu fragen. Husserls Ziel sei es, den Ursprung der Zeit über eine phänomenologische Konstitution des Ursprungs des Zeitbewusstseins auszuweisen. Allerdings stoße er dabei an die Grenzen des Möglichen: Das Bewusstsein müsste den zeitkonstituierenden Bewusstseinsfluss konstituieren, jedoch entgleitet ihm dabei immer wieder der Ursprung, was den Phänomenologen in einen unendlichen Regress führt. »Konstituiert das Bewußtsein den Fluß? Oder der Fluß das Bewußtsein?«,[27] so fragt Ricœur. Angesichts dieser Fragen werde sich Husserl einer »Ohnmacht der Sprache« bewusst, welche darauf hindeute, dass das Bewusstsein selbst letztlich »durch den sich konstituierenden Fluß konstituiert wird – und nicht umgekehrt.«[28] Das aber bedeutet, dass die Phänomenologie den Ursprung der Zeit nicht eigentlich zu konstituieren und zu

24 TRIII, 467/ZEIII, 417.
25 TRIII, 467/ZEIII, 417.
26 TRIII, 467/ZEIII, 417 f.
27 TRIII, 478/ZEIII, 427.
28 TRIII, 479/ZEIII, 428.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erfassen vermag: Husserls Phänomenologie der Zeit trage »das Mal der *Archaismen* [...], die der Begriff nicht völlig beherrscht«.[29]

Alle drei Aporien zeigen, dass der Begriff keineswegs die Zeit tilgt,[30] sondern es sich vielmehr umgekehrt verhält: Die Zeit sprengt den Begriff. Weder das Anderswerden des Selben noch die Einheit einer Zeitordnung, die jedem Zeitobjekt einen Platz zuweist, noch schließlich der Ursprung der Zeit lassen sich im Begriff erfassen. Alle drei Aporien erweisen sich damit als Aporien »des reflexiven und spekulativen Denkens insgesamt« – sie zeigen die Grenzen des theoretischen Denkens auf. Wie also kann ihnen begegnet werden?

3. Narrative und ethische Aporetik als Antwort auf die Aporien der Zeit

Der Weg des theoretischen Denkens gelangt mit den drei Aporien der Zeit an seine Grenzen. Die Unmöglichkeit des Begriffs stellt vor die Herausforderung, andere Antworten als eine theoretische Auflösung auf die Aporien der Zeit zu finden. Ricœur schlägt zwei Typen von Antwort vor: eine narrative und eine ethische Aporetik, wobei die letztere in seinen späteren Werken zunehmend an Bedeutung gewinnt. Im Folgenden seien Ricœurs Antworten anhand der Ordnung der drei Aporien sukzessive aufgezeigt.

Die Antwort auf die erste Aporie hat zwei miteinander verknüpfte Momente: Es handelt sich um die menschliche Zeit einerseits und die narrative Identität andererseits. Der erste Schritt zur menschlichen Zeit liegt in dem, was Ricœur eine »*dritte*[] *Zeit* [*tiers-temps*]« oder auch eine »historische Zeit [*temps historique*]« nennt.[31] Diese ist durch Kalender, Generationenfolge und Spur charakterisiert, drei

29 TRIII, 467/ZEIII, 418.

30 »Die Zeit ist der Begriff selbst, der da ist, und als leere Anschauung sich dem Bewußtseyn vorstellt; deßwegen erscheint der Geist nothwendig in der Zeit, und er erscheint solange in der Zeit als er nicht seinen reinen Begriff erfaßt, das heißt, nicht die Zeit tilgt.« G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes. Hauptwerke 2,* Hamburg 2015, 429.

31 TRIII, 190, 189/ZEIII, 166, 165. Vgl. für die folgende Darstellung der historischen Zeit TRIII, 189–228/ZEIII, 159–200. Den zunächst nur auf die historische Zeit bezogenen Terminus ›*tiers-temps*‹ dehnt Ricœur in den Schlussfolgerungen zu *Temps et récit* auch auf die Analysen zur Fiktionserzählung aus, so dass ›*tiers-*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Momente, welche auf unterschiedliche Figuren der ersten Aporie der Zeit antworten. Die kalendarische Zeit, auch »temps *chronique*« genannt,[32] vermittelt die erlebte mit der kosmischen Zeit, indem sie die chronologische Zeit mit der Zeit der persönlichen, in einer Chronik erfassbaren Zeit, verknüpft. Sie habe einen axialen Moment, wie etwa Christi Geburt, sie sei zweidimensional, insofern sie es dem Betrachter erlaube die linear voranschreitende Zeit auch in umgekehrter Richtung auf dem Kalender zu durchlaufen, und sie lege Maßeinheiten fest, welche astronomisch fest bestimmte Abstände generierten, die jedoch in ihrem Abstand zur Gegenwart nur durch die lebendige Zeiterfahrung zugänglich werden. Die Generationenfolge vermittle die sterbliche Zeit mit der öffentlichen Zeit, indem sie die biologische Abfolge der Generationen mit dem erlebten, bedeutsamen Bezug zu vorangehenden und nachfolgenden Generationen verknüpft. Die Analyse dieses Doppelphänomens der Generationenfolge führt Ricœur zu dem Begriff einer anonymen Zeit, die die individuelle und in der Wirbeziehung erlebte Zeit überschreitet, ohne zu einer rein kosmischen Zeit zu werden. Die Spur schließlich setze die erlebte Zeit zu der chronologischen Zeit in Bezug, indem sie »Zeichen und Wirkung in eins [*effet-signe*]« sei.[33] Als *effet-signe* lässt sie einerseits eine Kausalitätsbeziehung erkennen, die zwischen dem Markierenden und dem Markierten ein Verhältnis von Ursache und Wirkung begründet. Als *effet-signe* kommt ihr andererseits eine Signifikanzbeziehung zu, in der diese Spur als eine Fährte im Sinne des Vorübergehens von jemandem oder als eine Markierung von etwas aufgefasst und von dem Jäger, dem Suchenden, dem Detektiv oder dem Forscher zu verfolgen und zu deuten ist. Ricœur nennt die derart durch Kalender, Generationenfolge und Spur charakterisierte Zeit eine historische Zeit, weil sie die Zeit der historischen Praxis sei. Der Historiker erzählt zeitliche Zusammenhänge, indem er dabei immer wieder die beiden Seiten der ersten Aporie der Zeit miteinander in Verbindung setzt. Er ist dabei einerseits schöpferisch tätig und muss andererseits die Verantwortung für seine Erzählung

temps‹ dort äquivalent zur in Kapitel 3.4.3 zu thematisierenden menschlichen Zeit verwendet wird. Vgl. TRIII, 441/ZEIII, 394.

32 TRIII, 193/ZEIII, 169. Vgl. zur kalendarischen Zeit TRIII, 190–198/ZEIII, 166–173.

33 TRIII, 219/ZEIII, 193.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

übernehmen, da jedes Narrativ revidierbar bleibt und nicht den Status einer theoretischen begrifflichen Vermittlung erreicht. Ricœur betont, dass es sich um eine »*hybride* Zeit« handelt,[34] in deren Hintergrund unaufhörlich der »*Grenzaustausch[]* [*échange frontalier*]« jener heterogenen Zeitperspektiven schwelt.[35] Im Kalender erfolge eine »*ausgehandelte Kollision* [*collision négociée*]« zwischen sterblicher und unermesslicher Zeit und in der Spur eine »*geregelte Kontamination* [*contamination réglée*]« zwischen erlebter und chronologischer Zeit.[36] Diese Termini bezeugen die Fragilität einer stets vorläufigen, narrativen und praktisch zu verantwortenden Vermittlung.

Die historische Zeit ist jedoch noch nicht selbst die menschliche Zeit. Um zu letzterer zu gelangen, ist erstere in ihrem Sinngehalt mithilfe von Phantasievariationen zu bereichern.[37] Ricœur versteht Fiktionserzählungen als Phantasievariationen der ersten Aporie der Zeit, die vor allem zu einer »Erforschung der *nichtlinearen Züge der phänomenologischen Zeit*« beitragen, »die die historische Zeit wegen ihres starren Eingebundenseins in die große Chronologie des Universums verdecken mußte«.[38] Diese Phantasievariationen dienen keineswegs dazu, wie bei Husserl, das phänomenologische Wesen der Zeit zu finden. Vielmehr handelt es sich umgekehrt darum, die Aporie der Zeit »neu zu beleben, ja sogar zu verschärfen«.[39] Wenn Virginia Woolfs *Mrs. Dalloway* das Verhältnis von endlicher und monumentaler Zeit erforsche, wenn Thomas Manns *Der Zauberberg* das Spiel von morbider, dekadenter Zeit und Alltagszeit untersuche und wenn Marcel Prousts *À la recherche du temps perdu* den Bezug zwischen wiedergefundener und verlorener Zeit poetisch thematisiere, so seien in diesen drei von Ricœur untersuchten »*Zeitromanen*« verschiedene Ausprägungen der erlebten Zeit mit einer auf unterschiedliche Weisen als Zeit der Welt erlebten Zeitform zwar erzählerisch vermittelt, jedoch gerade so, dass die aporetische

34 TRIII, 223/ZEIII, 196.
35 TRIII, 224/ZEIII, 197, Übersetzung modifiziert.
36 TRIII, 224/ZEIII, 197, Übersetzung modifiziert.
37 Vgl. für das Folgende TRIII, 229–251/ZEIII, 201–221 und TRII, 189–286/ZEII, 170–259.
38 TRIII, 237/ZEIII, 208, Übersetzung modifiziert.
39 TRIII, 247/ZEIII, 217.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Spannung besonders prägnant zum Ausdruck kommt.[40] Während die historische Zeit zu einer »glättenden Versöhnung [*conciliation apaisante*]« tendiere,[41] vermögen die literarischen Phantasievariationen der ersten Aporie gerade die Spannung zu verschärfen und den Sinngehalt der Aporie zu vertiefen.

»*[D]ie menschliche Zeit* [*temps humain*]« ist nun jene,[42] die einer Überkreuzung von historischer und literarischer Erzählung entspringt. Sie ist diejenige Zeit, die auf der dritten Ebene des hermeneutischen Zirkels der *mimesis*, in Anschluss an die Konfigurationen von historischer und literarischer Erzählung, auf eine Rekonfiguration der Zeit führt. Diese zu einer menschlichen Zeit rekonfigurierte Zeit trägt der Spannung zwischen historischer Wirklichkeit, die nie absolut gewiss ist, und der Möglichkeit, wie es in bestimmten Konstellationen auch hätte sein können, Rechnung.[43] Rankes Forderung, der Historiker habe darzustellen »wie es eigentlich gewesen« ist, wird bei Ricœur zu einer lediglich metaphorisch zu verstehenden Repräsentanz der Vergangenheit, in der eine Oszillation zwischen »sein und doch wieder nicht […] sein« in einem »*Sein-wie… [être-comme]*« vorläufig zum Stehen komme, welches dem »*Sehen-als… [voir-comme]*« der Metapher als referenzieller Bezugspunkt gegenüber stünde.[44] In *Temps et récit* versteht Ricœur diese Repräsentanz noch als eine Beziehung metaphorischer Ähnlichkeit zwischen der Erzählung und dem vergangenen Ereignis. Diese Auffassung korrigiert er später. In *La mémoire, l'histoire, l'oubli* führt er das Gedächtnis und das Vergessen als die »beiden mittleren Ebenen zwischen der Zeit und der Erzählung« ein.[45] Die Fragilität des Gedächtnisses führt zu divergierenden Zeugnissen, in Hinblick auf die der Historiker eine Entscheidung treffen muss. Beim Vergessen ist es nicht

40 TRII, 191/ZEII, 171, Übersetzung modifiziert.

41 TRIII, 247/ZEIII, 217.

42 TRIII, 347/ZEIII, 311. Vgl. auch TRIII, 329/ZEIII, 294.

43 Vgl. zu diesem Thema A. Breitling, *Möglichkeitsdichtung – Wirklichkeitssinn. Paul Ricœurs hermeneutisches Denken der Geschichte*, München 2007.

44 TRIII, 281/ZEIII, 250. Ricœur greift hier auf seine siebte und achte (dt. fünfte und sechste) Studie aus *La métaphore vive* zurück, in der er die metaphorische Referenz und ihren Bezug zum philosophischen Diskurs erörtert. P. Ricœur, *La métaphore vive*, Paris 1975; dt.: *Die lebendige Metapher*, München, 1986.

45 P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000 [=MHO], I; dt.: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004 [=GGV], 15.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sicher, inwiefern es endgültig oder mit einer unbewussten Fortdauer verbunden ist. Diese Momente der Instabilität lassen Ricœur einen neuen Begriff einführen, der den der Repräsentanz aus *Temps et récit* ersetzt: Es handelt sich um die »Wahrheit-Treue [*vérité-fidélité*] der Erinnerung«.[46] In Ermangelung eines *tertium comparationis* könne nicht von einer die Repräsentanzbeziehung charakterisierenden Ähnlichkeit gesprochen werden, sondern lediglich von einer Wahrheit-Treue, auf die wir »im Moment des Wiedererkennens [*moment de la reconnaissance*]« einen Anspruch erheben.[47] Die Unvollständigkeit theoretischer Erkenntnis wird durch den Anspruch auf Treue und Zuverlässigkeit kompensiert, ein Anspruch, der auf eine »Schuld [*dette*] gegenüber der Vergangenheit« antwortet.[48] Diese Schuld ist ein strukturelles Moment der Geschichtlichkeit und nicht mit einer Verfehlung, im Sinne von *faute*, zu verwechseln. Ricœur hält es für sinnvoll, zunächst »über einen moralisch neutralen Begriff von Schuld [*dette*] zu verfügen, der nicht mehr sagt als der Begriff eines übertragenen und zu übernehmenden Erbes«: Dies ist der »Begriff einer Erbschuld [*dette-héritage*]«.[49] Insofern jedoch diese strukturelle Schuld *de facto* immer schon von Momenten einer empirischen Verfehlung durchzogen ist, geht es bei der Übernahme der Schuld gegenüber den Menschen der Vergangenheit darum, einen Wiederholungszwang zu vermeiden. Der Kampf gegen den Wiederholungszwang sei durch eine in Anlehnung an Freud gedachte und auf gesellschaftliche und historische Zusammenhänge zu übertragende Erinnerungs- und Trauerarbeit möglich, in der das uns prägende Gewesene als ausdrücklich Vergangenes zu erarbeiten ist. Die historische und fiktionale Zeiterzählungen umfassende menschliche Zeit führt damit an den Grenzen des theoretischen Begriffs auf eine praktische Verantwortung gegenüber der Vergangenheit, die in letzter Instanz vom jeweils Einzelnen zu übernehmen ist.

Das erste Element der Antwort auf die erste Aporie der Zeit ist jene menschliche Zeit, das zweite ist die narrative Identität. Letztere sei ein »*Sprößling*« der menschlichen Zeit, der »für eine gewisse Vereinheitlichung der unterschiedlichen Sinneffekte der Er-

46 MHO, 66/GGV, 94, Übersetzung modifiziert.
47 MHO, 66/GGV, 93.
48 TRIII, 253/ZEIII, 223.
49 MHO, 473/GGV, 558.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zählung« sorge und in dem ihre reflexive Wendung auf das Selbst hin erfolge.[50] Die narrative Identität erfährt ebenfalls eine deutliche Fragilisierung zwischen Ricœurs früheren und späteren Schriften. Während er zunächst von einem nicht gewählten und unwandelbaren Charakter ausgeht, gelangt er dann zu einem Begriff der narrativen Identität, wobei diese allerdings zunächst als in einer letzten narrativen Retrospektion auf das Ganze eines vollendeten Lebens gewonnene Identität verstanden wird.[51] Die wenigen Andeutungen zu einem neuen Begriff der narrativen Identität aus den Schlussfolgerungen von *Temps et récit* werden in *Soi-même comme un autre* vertieft. Die Identität ist hier als die eines Selbst (*ipse*) konzipiert und unterscheidet sich von der Identität eines Selben (*idem*). Die Selbstheit des Selbst wird jedoch von Ricœur über zwei Momente bestimmt, die auch einer relativen Selbigkeit Rechnung zu tragen vermögen. Es handelt sich einerseits um den Charakter, der zum Selben tendiert, und andererseits um das Versprechen, das im Grenzfall auf eine rein praktisch verstandene Selbstheit verweist. Narrative Rekonfigurationen der menschlichen Zeit führen in einer reflexiven Wendung dazu, dass das Selbst Gewohnheiten des Verstehens, Denkens und Handelns erwirbt, die sich in einem Charakter sedimentieren. Außerdem gehen in diesen erworbenen Charakter »*Identifikationen* mit Werten, Normen, Idealen, Vorbildern, Helden« ein, in denen ein Selbst sich wiedererkennt.[52] Der derart erworbene Charakter vermag eine gewisse Stabilität zu erwerben, er kann jedoch in Extremfällen erschüttert und sogar aufgelöst werden. Ricœur spricht in dieser Hinsicht von »Nächte[n] personaler Identität«,[53] in denen sich jeglicher stabile Referenzrahmen für das Denken und Handeln auflöst. «In einer derartigen »existenziellen ›Krise‹« des Selbst zeige

50 TRIII, 442/ZEIII, 395. Der Begriff der narrativen Identität ist eines der am stärksten rezipierten Elemente des Ricœur'schen Denkens. Vgl. von der Autorin *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, Kapitel 4.4.5 und *Narrativität als philosophischer Begriff. Zu Funktion und Grenzen eines Paradigmas,* in: M. Aumüller (Hg.), *Narrativität als Begriff. Analysen und Anwendungsbeispiele zwischen philologischer und anthropologischer Orientierung*, Berlin, New York 2012, 233–258.

51 Vgl. Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, 369–372.

52 P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990 [=Sca], 146; dt.: *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996 [=SaA], 151.

53 Sca, 197/SaA, 204.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich am deutlichsten jene andere Weise der Beständigkeit in der Zeit:[54] die des *Versprechens* und des *gehaltenen Wortes*. Wenn das Selbst keinen Halt mehr in einem Charakter hat und nicht mehr zu sagen vermag, wer es ist, kann es dem Anderen versprechen, dass er auf es zählen kann. Es kann ihm versprechen, derselbe oder dieselbe zu bleiben, auch wenn sich alle Momente des Charakters auflösen. An dieser Doppelgesichtigkeit des Selbst wird überaus deutlich, dass auch an den Grenzen der narrativen Identität des Selbst ein ethisches Moment der Verantwortung virulent wird. Die poetische Vermittlung der ersten Aporie der Zeit wird an ihren Grenzen zu einer ethischen, die noch weiter entfernt ist von einer theoretischen Aufhebung in einem spekulativen Begriff. In Ricœurs letztem Werk *Parcours de la reconnaissance* wird das Paar Charakter/Versprechen durch das Paar Gedächtnis/Versprechen ersetzt. Dort heißt es, »bei dem Gedächtnis liegt das Gewicht auf der Selbigkeit, ohne daß das Identitätsmerkmal der Selbstheit völlig fehlte; im Versprechen ist die Selbstheit derart vorherrschend, daß es gern als deren Paradigma angeführt wird«.[55] Damit aber ziehen in das zur Selbigkeit tendierende Moment der Selbstheit alle Momente der Instabilität ein, die aus den Analysen des Gedächtnisses in *La mémoire, l'histoire, l'oubli* hervorgegangen sind. Die ohnehin nur narrative, relative Selbigkeit des Selbst wird zunehmend destabilisiert, womit das ethische Moment ein stärkeres Gewicht erhält. Das *Me voici encore*, so könnte man in Anlehnung an Levinas sagen, ist an den Grenzen der Auflösung des Selbst seine ethische Bezeugung.

Die erste Aporie wird von der zweiten »beherrscht«, insofern »die Vorstellung von der Zeit als eines Kollektivsingulars [...] die Verdoppelung in eine phänomenologische und eine kosmologische Zugangsweise« übersteige.[56] Mit dieser Vorrangstellung der zweiten Aporie über die erste sei überdies ein »niedrigerer Adäquationsgrad«

54 Sca, 198/SaA, 206.

55 P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris 2004 [=*Parcours*], 165; dt.: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt/M. 2006 [=WdA], 144, Übersetzung modifiziert.

56 TRIII, 437/ZEIII, 391. Tengelyi ist der Auffassung, »daß das Auftauchen der Idee einer ›narrativen Identität‹ sich als eine Rückwirkung der sachlichen Vorrangstellung des Problems einer möglichen Einheit und Ganzheit der Zeit verstehen läßt« und beide in den Schlussfolgerungen entwickelte Problematiken auf die gemeinsame »Frage nach dem ›Zusammenhang des Lebens‹« verweisen. L.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der narrativen Antwort verknüpft, so dass die zweite Zeitaporie sowohl mit einem umfassenderen Problem als auch mit einer schwächeren Antwort konfrontiert. Die Unmöglichkeit, die Einheit der Zeit begrifflich zu erfassen, ginge mit einem »Verzichten auf Hegel [*Renoncer à Hegel*]« einher.[57] An die Stelle eines Begreifens der Einheit der Zeit in einer vernünftigen Einheit der Geschichte habe nach *Temps et récit* eine »Totalisierung« und damit eine offene, »*unvollkommene*[] Vermittlung (*médiation imparfaite*)« zu treten.[58] Der Kern von Ricœurs Antwort besteht in der Auffassung, dass an die Stelle der spekulativ begriffenen Einheit der Zeit eine von den Menschen *zu machende* Einheit rücken müsse. Die eine Zeit in Form der einen Geschichte ist eine allererst hervorzubringende Einheit. Auch diese Antwort erfährt im Laufe von Ricœurs Spätwerk eine zunehmende Öffnung und Hinwendung zum Ethischen. Wir wollen zunächst die Position aus *Temps et récit* zusammenfassen, um dann die Neuausrichtungen in *La mémoire, l'histoire, l'oubli* und in *Parcours de la reconnaissance* anzuzeigen.

Die Suche nach der Einheit der Zeit kann für Ricœur nur die Suche nach der Einheit der menschlichen Zeit und damit letztlich nach der Einheit der Geschichte sein. Die Herausforderung besteht darin, auf die spekulative Antwort Hegels zu verzichten, ohne die Singularitätsdimension des Kollektivsingulars Geschichte ganz zu verlieren. Die Antwort auf die zweite Aporie der Zeit, die Ricœur in den achtziger Jahren findet, hat nach seiner eigenen Aussage die Form eines »posthegelianischen Kantischen Stils«.[59] Dieser Stil zeigt sich konkret in seiner Verarbeitung des in den 1960er Jahren über Hermeneutik und Ideologiekritik geführten Streits zwischen Gadamer und Habermas. Ricœur sucht diese Auseinandersetzung über eine kreative Aneignung der von Koselleck vorgeschlagenen Kategorien von Erfahrungsraum und Erwartungshorizont zu lösen. Aufgrund der von Hegel erkannten grundlegenden Geschichtlichkeit des Denkens habe die Hermeneutik Gadamers zu Recht unsere unhintergeh-

---

Tengelyi, *Phänomenologie der Zeiterfahrung und Poetik des Zeitromans in Paul Ricœurs »Temps et récit«*, in: *Mesotes 1*, Nr. 3 (1991), 28–36, hier: 31 f.

57 »Auf Hegel verzichten (*Renoncer à Hegel*)« lautet der Titel des VI. Kapitels des dritten Bandes von *Temps et récit*.

58 TRIII, 438/ZEIII, 391 und TRIII, 448/ZEIII, 401, Einfügung des französischen Wortlautes, I.R.

59 TRIII, 389/ZEIII, 348.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bare Verankerung in Traditionen betont. Ricœur entwickelt einen dreifachen Traditionsbegriff, um dem Rechnung zu tragen: die Traditionalität als formaler Begriff, der den Abstand zwischen Vergangenem und Gegenwärtigem als eine sinnschöpferische Überlieferung bestimmt; die Traditionen als die Inhalte des aus der Überlieferung stammenden schon Gesagten; und schließlich die Tradition, als die eine, einen Wahrheitsanspruch erhebende Tradition.[60] Nach Ricœur komme der Ideologiekritik die Funktion zu, diesen Wahrheitsanspruch der Tradition zu kritisieren, um einer Verfestigung in die eine wahre Tradition entgegenzuwirken. Die Ideologiekritik könne dazu beitragen, dem aus unserer Vergangenheit stammenden Erfahrungsraum immer wieder neue Sinnmomente abzugewinnen, womit seiner Verfestigung zur Ideologie entgegengewirkt wäre. Während Gadamers Hermeneutik Gefahr laufe, die eine Tradition nicht hinreichend kritisch genug zu sehen, sei umgekehrt Habermas' Ideologiekritik mit dem Risiko konfrontiert, ihr Ideal einer schrankenlosen und unbehinderten Kommunikation nicht selbst als eine aus einer bestimmten geschichtlichen Tradition, der der Aufklärung, hervorgegangene Idee zu bestimmen. Die Leitidee einer schrankenlos kommunizierenden, versöhnten Menschheit, welche nach Ricœur den Erwartungshorizont der einen Geschichte zu prägen vermag, müsse ihren eigenen Wahrheitsanspruch als einen solchen verstehen, der aus einer bestimmten Tradition heraus auftaucht und in ihr partielle konkrete Ansätze zu einer Realisierung gefunden hat. Nur so lässt es sich vermeiden, dass sich jene Leitidee selbst dem Ideologieverdacht ausgesetzt findet, und nur so kann es gelingen, ihr konkrete, in der Geschichte verankerte Perspektiven zu geben, die das Abdriften in eine abstrakte Utopie vermeiden. Ricœur nimmt in seiner Aneignung der Gadamer'schen Einsichten das Hegel'sche Erbe auf, während er mit dem über Habermas' Diskursethik bestimmten Ideal eine Leitidee der zu machenden Geschichte bestimmt, welche das Erbe Kants erneuert. Nach Hegel ist Kant wiederzubeleben: Die eine Geschichte ist nicht spekulativ im Begriff in ihrer Totalität erfassbar, sondern ihre Einheit wird lediglich durch eine ethische Leitidee verbürgt, die die Grenzen der Theorie ins Praktische wendet. Die Gegenwart wird damit zu einer »Zeit der *Schwebe* [*suspens*]«, »in

60 Vgl. TRIII, 397–406/ZEIII, 355–363.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der noch nichts entschieden ist«.[61] Der handelnde Mensch macht die Geschichte.

Diese Offenheit der Geschichte verstärkt sich weiter in Ricœurs Untersuchungen aus *La mémoire, l'histoire, l'oubli* und *Parcours de la reconnaissance*. Im zuerst genannten Werk wird Ricœur sichtbar skeptischer gegenüber dem Habermas'schen Ideal einer durch schrankenlose Kommunikation versöhnten Menschheit. Die Schuld gegenüber den Menschen der Vergangenheit sowie die damit verflochtenen Verfehlungen ihnen gegenüber führen Ricœur nun dazu, den Entwurfshorizont der zu machenden Geschichte in das Zeichen eines Optativs der schwierigen Vergebung und des glücklichen Gedächtnisses zu stellen. Dieser Optativ wird im Epilog des Werkes erörtert. In nuancierten Analysen der Vergebung, die sich mit den Debatten um den Gabebegriff befassen, gelangt Ricœur dazu, Gabe und Vergebung dem Austausch nicht gänzlich zu entziehen, sondern sie vielmehr über eine *Logik der Überfülle* (*logique de surabondance*) zu denken, welche sich durch ein Jenseits des Abwägens und ein Überschreiten der aufrechnenden Gerechtigkeitsverhältnisse von einer Logik der Entsprechung oder der Äquivalenz (*logique d'équivalence*) unterscheidet.[62] Neben der Feindesliebe des Evangeliums nennt Ricœur als Beispiel einer solchen Logik der Überfülle Kants Idee einer universalen Gastfreundschaft, die unabhängig von den jeweils begangenen Taten gewährt wird. Der Moment der Vergebung ist für Ricœur nicht eine ein für alle Mal gelungene Versöhnung, die vergangene Konflikte aufhebt. Vielmehr handelt es sich in der Gabe der Vergebung um ein Wagnis und ein eingegangenes Risiko. »Die Formel dieses befreienden Worts würde, in aller Nüchternheit ausgesprochen, lauten: Du bist besser als deine Taten [*tu vaux mieux que tes actes*]«.[63] Jenseits aller nach Äquivalenz strebenden Aufrechnungen der Taten wird ein Kredit des Vertrauens eingeräumt, der keinerlei Fundierung in einem bereits beobachteten Habitus hat. Über einen sprunghaften Akt des Vertrauens wird ein neuer Anfang in der Zeit geschaffen, der gelingen kann oder auch nicht. In jedem Fall handelt es sich bei jener schwierigen Vergebung, »nicht darum,

61 TRIII, 433/ZEIII, 388.

62 Vgl. zu dieser Gegenüberstellung auch P. Ricœur, *Liebe und Gerechtigkeit/Amour et justice*, Tübingen 1990.

63 MHO, 642/GGV, 759.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auf der Ebene einer berechenbaren Bilanz ein Sollsaldo zu löschen. Es handelt sich darum, Knoten zu entwirren« – und das Wagnis neuer gemeinsamer Perspektiven einzugehen.[64] Eine solche riskante Vergebung kann zudem nicht von Institutionen, sondern immer nur vom Einzelnen ausgehen. Völker sind »der Vergebung nicht fähig«.[65]

Ricœurs letztes Werk *Parcours de la reconnaissance* entwickelt diese Gedanken weiter in einer Auseinandersetzung mit der von Hegel ausgehenden Debatte um den Begriff der Anerkennung. Auch hier zeigt sich wieder Ricœurs skeptische Haltung, insofern er meint, dass der Kampf um Anerkennung nicht durch eine versöhnende Aufhebung ein für alle Mal zu beenden sei. Wohl aber gebe es eine »*tatsächliche Erfahrung* von […] Friedenszustände[n]«, welche »Waffenstillstände, Aufheiterungen, man könnte auch sagen: ›Lichtungen‹« innerhalb des Kampfes um Anerkennung seien.[66] In solchen ›Lichtungen‹ im dunklen Wald des Kampfes um Anerkennung gebe es Momente wechselseitiger Anerkennung, die jenseits der Äquivalenzen der Rechtsverhältnisse und der kommerziellen Tauschverhältnisse durch eine Gabebeziehung gekennzeichnet sind. Diese ist durch einen Abstand der Ungenauigkeit in Hinblick auf den Wert sowie den Zeitpunkt der Gegengabe charakterisiert und die ihr entspringende wechselseitige Anerkennung ist eine solche, in der die »originäre Asymmetrie zwischen dem ich und dem anderen« nicht in einer Anerkennung als etwas Bestimmtes aufgehoben wird.[67] Diese Friedenszustände der Anerkennung tauchen versprengt inmitten der Geschichte auf und sind Lichtjahre entfernt von der Idee eines universalen ewigen Friedens am Ende einer stufenweisen Entwicklung von Natur und Freiheit. Die Unmöglichkeit der spekulativen Erfassung der Einheit der Geschichte wird zu der Aufgabe einer zu machenden Einheit, eine zu machende Einheit, die jedoch im Laufe von Ricœurs Werk immer vorsichtiger verstanden wird: War zunächst noch eine über schrankenlose Kommunikation versöhnte Menschheit gedacht, beschränkte das Spätwerk

64 P. Ricœur, *Die vergangene Zeit lesen: Gedächtnis und Vergessen*, in: *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen 1998, 69–156 [=RV], hier: 153.

65 MHO, 629/GGV, 743.

66 *Parcours*, 317, 318/WdA, 273, 274.

67 *Parcours*, 373/WdA, 321.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den Erwartungshorizont auf Momente von individueller schwieriger Vergebung oder Friedenszuständen der Anerkennung inmitten der Geschichte.

Die dritte Aporie ist »das am meisten in Verlegenheit bringende Problem«,[68] mit dem sich Ricœur in *Temps et récit* konfrontiert sieht: Die Zeit bleibe letztlich unerforschlich, was wir oben anhand von Ricœurs Auseinandersetzung mit Husserl aufgewiesen haben. Trotzdem müsse das Denken sich nicht mit Sprachlosigkeit geschlagen geben. In seiner Trilogie denkt Ricœur an die Erforschung der Grenzen von Zeit zu Ewigkeit, an mythische Erzählungen des unerforschlichen Ursprungs der Zeit sowie an dichterische Auseinandersetzung mit jener Unerforschlichkeit. In *Soi-même comme un autre* und in *La mémoire, l'histoire, l'oubli* können wir eine Vertiefung seiner Überlegungen erkennen. Die ontologischen Überlegungen der zehnten Studie des ersten Werkes erwägen einen »*zugleich wirklichen und vermögenden Grund[]*«,[69] der allem Handeln und Leiden des Menschen und auch allen von ihm erfassbaren Gestalten der Zeit immer schon zugrunde liegt. Dieser Grund werde von dem durchzogen, was Ricœur einen »*Dreifuß der Passivität*« von Leib, Anderem und Gewissen nennt.[70] Wenn wir anfangen zu denken, ist die Zeit immer schon da, aber mit ihr ist immer schon da ein erlebter Seinsgrund, der von der dreifachen Alterität des Leibes, des Anderen und des Gewissens durchwirkt und zugleich dezentriert wird. Es zeigt sich hier ein zeitlich Unvordenkliches, das nicht nur ontologischen, sondern auch ethischen Charakter hat. Am Ende der zehnten Studie gelangt Ricœur zu dem Gedanken einer Alterität des Gewissens, dessen Anruf sich aus dem Anspruch des Anderen speist und das Selbst immer schon durchzieht: »*das Aufgefordertsein [être-enjoint] als Struktur der Selbstheit.*«[71] Auch im Falle der dritten Aporie der Zeit tut sich also letztlich am Abgrund des theoretisch Fassbaren eine praktische Forderung auf.

---

68 TRIII, 482/ZEIII, 431, Übersetzung modifiziert.

69 Sca, 364/SaA, 379, Übersetzung modifiziert.

70 Sca, 368/SaA, 384.

71 Sca, 409/SaA, 425. Eine viel diskutierte Frage in der Forschungsliteratur ist, ob es Ricœur mit einem derartigen Aufgefordert*seins* als Struktur der Selbstheit gelingt, Alterität radikal genug zu denken. Vgl. den Überblick über die Stellungnahmen von Waldenfels, Tengelyi, Liebsch, Kemp und Dastur in I. Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, 490 f., Fußnote 796.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diese Antwort auf die dritte Aporie wird abermals vertieft in *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Der uneinholbare Ursprung der Zeit zeigt sich dort vor allem in dem stets ambivalent bleibenden Vergessen, das zwischen absoluter Auslöschung und unbewusster Bewahrung schillert. Der wirkliche und vermögende Grund, durchzogen von dem Dreifuß der Passivität, ist auch ein »Vergessen der Gründungen«,[72] welches als »Lebenskraft, schöpferische Kraft der Geschichte, *Ursprung**« fungiert.[73] Es handelt sich um ein Unvordenkliches (*immémorial*), das »für mich niemals zum Ereignis geworden ist und was wir niemals selbst wirklich erworben haben, das, was selbst weniger formal denn ontologisch ist«.[74] Dieses Unvordenkliche des Vergessens führt letztlich wiederum auf »einen mythischen (Ab)Grund des Philosophierens [...], der die Ursache dafür ist, daß das Vergessen *Lêthê* heißt«.[75] Eine abermalige Vertiefung, welche auch diese Figuren des tiefen Vergessens noch an einen Lebensgrund zurückbindet, ließe sich andeutungsweise in dem *La mémoire, l'histoire, l'oubli* beschließenden Vierzeiler erkennen, den Ricœur mit den Worten enden lässt: »Unter dem Gedächtnis und dem Vergessen, das Leben. Das Leben zu schreiben aber ist eine andere Geschichte. Unvollendetheit«.[76]

Wir können diese Betrachtungen nicht abschließen, ohne auf ein letztes Moment hinzuweisen, das mit der dritten Aporie der Zeit verflochten ist: die Unerforschlichkeit des Bösen. In werkchronologischer Hinsicht ist die Unerforschlichkeit des Bösen die erste Figur der Unerforschlichkeit, die bei Ricœur auftaucht. Der zweite Band der *Philosophie de la volonté* erörtert den Sprung von der Fehlbarkeit des Menschen hin zur faktischen Verfehlung, ein Sprung in das Böse, den Ricœur für unerforschlich hält.[77] Eben dies führt ihn auf die

72 RV, 133.

73 RV, 133 und MHO, 571/GGV, 674 (* = im Orig. deutsch), Übersetzungen modifiziert.

74 MHO, 571/GGV, 674.

75 MHO, 572/GGV, 674.

76 MHO, 657/GGV, 777.

77 P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Tome II. Finitude et culpabilité 1. L'homme faillible & Finitude et culpabilité 2. La symbolique du mal*, Paris 1988; dt.: *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I*, Freiburg i. Br., München 1971; *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg i. Br., München 1971.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Notwendigkeit, eine phänomenologische Eidetik des Willens hin zu einer Hermeneutik der Symbole des Bösen zu erweitern. Der unerforschliche Sprung in das Böse macht damit für den frühen Ricœur nichts Geringeres als die hermeneutische Wende der eidetischen Phänomenologie nötig. Auch dieses Motiv aber bleibt bis in Ricœurs späteste Schriften hinein virulent und findet zahlreiche Figuren der Vertiefung. Es gewinnt vor allem deshalb an Brisanz, weil seit *Temps et récit* nicht nur das Böse, sondern auch die Zeit als unerforschlich verstanden wird und sich damit gleichermaßen einer phänomenologischen Eidetik entzieht. In einer frühen Auseinandersetzung mit dem Tragischen versteht Ricœur die Versuchung zum Bösen über Transzendenzen, die unsere Freiheit zu Fall bringen können. Diese Transzendenzen könnten soziologischer Art sein, »das Gewicht der Institution, das Schicksal der Gruppe«, oder psychologischer Art, »der unabwendbare Gang einer Leidenschaft, eines Charakters«, sie könnten »die Geschichte, die Partei, eine beliebige Gruppe«, oder aber auch »die Freiheit selbst« betreffen, »wenn sie im Modus der Verurteilung und nicht der freudigen Spontaneität erscheint«.[78] Da wir angesichts unserer Faktizität unseren eigenen Grund weder selbst schaffen noch vollständig in die Reflexion einholen können, sind wir stets in Gefahr, einen vorgeprägten Weg und die darin enthaltenen Verfehlungen und Leidensmomente zu wiederholen und fortzuschreiben. Diese Figur des Tragischen lässt sich später in dem Wiederholungszwang wiedererkennen, den Ricœur in seiner Auseinandersetzung mit Freud in *La mémoire, l'histoire, l'oubli* erörtert und dem mit einer Erinnerungs- und Trauerarbeit zu begegnen ist. Die Verflechtung der Unerforschlichkeit des Bösen mit der Unerforschlichkeit der Zeit führt dazu, dass im unerforschlichen Grund des menschlichen Leidens und Handelns immer schon eine Ambivalenz aufklafft: Die Bemühungen darum, diesen Grund mehr und anders zu denken bereichern die Interpretationen, zugleich aber droht eine zu Verfremdungen führende Verfestigung bestimmter Auslegungen. In Hinblick auf diese Ambivalenz bleibe »der Sprung in die Entfremdung« ein »unerforschliches Geheimnis«, die phänomenologische Analyse könne »die Wurzel der Entfremdung« immer

78 P. Ricœur, *Sur le tragique* [1953], in: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, 187–209, hier: 196, 197.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nur »über einige ihrer Symptome« erreichen.[79] Das »Böse[] der Verfremdung« komme beispielsweise für die geschichtliche Erfahrung dann zum Tragen, wenn geschichtliches Geschehen lediglich im Rahmen einer kausalen Ordnung nach dem Muster der Dingerfahrung verstanden werde.[80] In einem derartigen Umschlagen einer schlichten Objektivierung in eine entfremdende Verdinglichung ist geschichtliche Erfahrung »eingefroren und versteinert« und kann nur von der »Einbildung, als Funktion des *Möglichen*«, befreit werden.[81] Ricœurs Untersuchungen führen auf das Ergebnis, dass in der Unerforschlichkeit der Zeit die Alterität des ethischen Aufrufs mit der Gefahr von sich anbahnenden Verfestigungen ringt und immer wieder neu zu einer Öffnung hin zu neuem Sinn und schöpferischen Interpretationen aufruft. An den Grenzen des theoretisch Fassbaren liegt auch hier die praktische Herausforderung an den Einzelnen.

Wir haben in diesem Abschnitt verfolgt, welche Steigerung und Vertiefung Ricœur von der ersten zur dritten Aporie der Zeit sieht, wie sich jede Aporie im Zuge der Entwicklung von Ricœurs Werk vertieft und dass aufgrund dieser Verschärfung des aporetischen Charakters der Zeit die praktische Antwort ein immer stärkeres Gewicht erhält. Es gibt nach Ricœur kein System, weder der Aporien noch ihrer Antworten. Die Antworten auf die drei Aporien der Zeit ergäben nicht mehr als eine »bedeutsame [*signifiante*] Konstellation, ohne jedoch zwingend auseinander hervorzugehen«.[82] Sie bedeuten, mehr und anders, und führen bei einem gelingenden Kampf gegen die Entfremdungsfiguren in eine schöpferische Sinnfülle, die vom Einzelnen immer wieder neu zu beleben sowie in letzter Instanz jeweils praktisch zu entscheiden und zu verantworten ist.

4. Auf dem Weg zu welcher Hermeneutik?

In diesem letzten Abschnitt sei der Frage nachgegangen, welche Bedeutung die Doppelthese von Aporizität der Zeit und mannigfachen Aporetiken ihrer Beantwortung für Ricœurs eigentümliche Gestalt

79 P. Ricœur, *Objectivation et aliénation dans l'expérience historique*, in: *Archivio di filosofia 45*, no. 2–3 (1975), 27–38, hier: 36.

80 Ricœur, *Objectivation et aliénation dans l'expérience historique*, 27.

81 Ricœur, *Objectivation et aliénation dans l'expérience historique*, 38.

82 TRIII, 488/ZEIII, 436, Übersetzung modifiziert.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Hermeneutik hat. Was ist das Besondere seiner Form der Hermeneutik, wenn man sie im Ausgang von seinen Analysen der Zeit versteht? Wir wollen im Folgenden drei Momente hervorheben, die uns von herausragender Bedeutung zu sein scheinen, wenn man Ricœurs Ort in der Geschichte der Hermeneutik bestimmen will.

Erstens handelt es sich bei Ricœurs Denken um eine *hermeneutisch-kritische Phänomenologie*, die eigens ausweist, weshalb die Phänomenologie unausweichlich in eine hermeneutische Wende führt, die sie wiederum in kritischer Weise auf einem »langen Weg [*voie longue*]« der Interpretationen zu vollziehen hat. In einer Auseinandersetzung mit Heidegger und Gadamer ist Ricœurs eigener »positiver Vorschlag: an die Stelle des kurzen Weges [*voie courte*] der Daseinsanalytik den durch die Analysen der Sprache angestoßenen langen Weg [*voie longue*] treten zu lassen« – nur so könne der Kontakt mit den Versuchen methodischer Interpretation aufrechterhalten werden und nur so, meint Ricœur gegen Gadamer, »widerstehen wir der Versuchung, die dem Verstehen eigene *Wahrheit* von der *Methode* zu trennen, die von den aus der Exegese hervorgegangenen Disziplinen ins Werk gesetzt wurde«.[83] Die Notwendigkeit dieser Methode der *voie longue* aber zeigt sich unseres Erachtens auf hervorragendste Weise gerade an Ricœurs Auseinandersetzung mit Husserl im Rahmen der Herausarbeitung der ersten Aporie der Zeit. Um dies zu erläutern, muss zunächst ein Begriffspaar eingeführt werden, welches als das Herzstück von Ricœurs methodologischer Position gelten kann: das Begriffspaar von *appartenance* und *distanciation*, von Zugehörigkeit und Distanzierung.

In Anschluss an Gadamer ist Ricœur der Auffassung, dass uns ontologisch eine Zugehörigkeit zur Tradition kennzeichnet. Das Entscheidende ist für ihn jedoch, dass diese gelebte Zugehörigkeit immer schon von einer Distanzierung durchzogen ist. Keineswegs also werde eine primäre Zugehörigkeit durch methodische Distanzierung verfremdet, wie Gadamer befürchte, sondern »die Distanzierung ist ein Moment der Zugehörigkeit [*la distanciation est un moment de l'appartenance*]« selbst, eine Distanzierung, die zudem

83 P. Ricœur, *Existence et herméneutique*, in: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969, 7–28, hier: 14 f.; dt.: *Existenz und Hermeneutik*, in: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973, 11–36, hier: 20.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»authentisch schöpferisch [*authentiquement créatrice*]« sei.[84] Diese Auffassung von einer ursprünglichen und schöpferischen Verflechtung von Zugehörigkeit und Distanzierung aber findet aus unserer Sicht ihre tiefste Begründung in Ricœurs Auslegung von Husserls Analyse der Retention. Das Erleben in der Urimpression und das Nachleben in der Retention stellen eine erlebte Zugehörigkeit dar, die immer schon mit einer minimalen Distanzierung verknüpft ist, in welcher ›etwas‹ festgehalten wird. Dieses ›etwas‹ aber konstituiert sich passiv mit einem spontan aufkommenden Sinn, ein Sinn, der sich jedoch mit jeder weiteren Urimpression und dem Absinken in Retentionen der Retention verändert. Erst wenn dieser Sinn des retentionalen ›etwas‹ in einer aktiven Distanzierung fixiert wird, wird der Sinn jenes vorobjektiven ›etwas‹ zum Sinn eines intentionalen Objekts. Aufgrund der ersten Aporie der Zeit, die auf den begrifflich unüberwindbaren Abgrund zwischen zeitlichem Nachleben und Fixierung eines bestimmten Etwas an einer Zeitstelle verweist, ist diese Konstitution von sinnhaft bestimmten Gegenständen in der Zeit stets vorläufig und hermeneutisch revidierbar. Es ist das Scheitern einer reinen Phänomenologie an der Zeit, welches die Wendung zur hermeneutischen Phänomenologie nötig macht, und es ist die Notwendigkeit, den lebendig aufkommenden Sinn immer wieder neu in objektivierende Interpretationen zu überführen, die der hermeneutischen Phänomenologie ihren intrinsisch kritischen Sinn verleiht. Bei diesem zweiten Schritt ist aus unserer Sicht ein weiteres methodisches Moment von Bedeutung, das weniger bei Ricœur als bei László Tengelyi explizit zur Sprache gebracht wird.[85] Es handelt sich um den Gedanken, dass aus dem Fundus der – mit Ricœur gesprochen – Zugehörigkeit Denkfiguren interpretierend explizit herauszuarbeiten sind, die dann mit dem lebendig in der Erfahrung aufkommenden Sinn konfrontiert werden können. Damit dem kritischen Moment der hermeneutischen Phänomenologie voll zum Tragen verholfen werden kann, sind die in der Zugehörigkeit schlummernden Denkfiguren stets aufs Neue im Angesicht der jeweiligen Gegenwart

84 P. Ricœur, *Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl*, in: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutiques II*, Paris 1986, 43–81, hier: 57.

85 Vgl. die »Schlußfolgerungen« in L. Tengelyi, *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*, Dordrecht 2007, 341–352, hier insbesondere 348–352.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

herauszuarbeiten, um vor dem Hintergrund ihres begrifflichen Rahmens den jeweils lebendig aufkommenden Sinn in eine dem Augenblick angemessene schöpferische Konstitution eines intentionalen Objektes zu überführen. Diese hermeneutisch-kritische Arbeit an den Phänomenen ist unabschließbar – wovon in letzter Instanz die erste Aporie der Zeit zeugt.[86]

Das zweite Moment, welches uns spezifisch für Ricœurs Erneuerung der Hermeneutik zu sein scheint, ist das, was Ricœur selbst den post-hegelianischen kantischen Stil seines Denkens genannt hat. Er kommt in der Idee zum Tragen, dass an den Grenzen der um das Verstehen bemühten hermeneutisch-kritischen Arbeit an den Phänomenen ein ethisches Moment von Bedeutung ist, durch welches die Vielfalt, Offenheit und Revidierbarkeit der Interpretationen von dem Einzelnen jeweils entschieden und praktisch verantwortet werden muss. An die Stelle einer Aufhebung im Begriff in Anschluss an Hegel tritt die von Kant inspirierte Idee einer nur praktisch möglichen Begegnung der Grenzen des Verstehens. Wie wir gesehen haben, markieren alle drei Aporien der Zeit Grenzen des spekulativen Begreifens, was bei Ricœur in jedem der drei Fälle dazu führt, an den Grenzen des Verstehens einer praktischen Verantwortung des Einzelnen eine zentrale Funktion zuzuschreiben. Trotz und gerade wegen der Unabschließbarkeit der Interpretationen ist das Moment einer Übernahme der Verantwortung für bestimmte Interpretationen in einem je bestimmten Moment des Lebens und der Geschichte zentral und unhintergehbar.

An dritter Stelle ist ein Charakteristikum von Ricœurs hermeneutisch-kritischer Phänomenologie zu nennen, welches uns abschließend auf die Frage nach dem Status seines Denkens führt. Wenige Jahre vor seinem Tod formuliert Ricœur folgende Zeilen: »Es ist also in erster Linie das Rekapitulationsvermögen des Themas des fähigen Menschen [*homme capable*], welches mir, im Kontrast zur scheinbaren Zerstreuung meines Werkes, als ein Leitfaden erschien, ver-

86 Wir haben anderenorts einen Vorschlag gemacht, welche Phänomenologie der Sprache Ricœur in seiner hermeneutisch-kritischen Phänomenologie vertritt und wie sich diese zu den Ansätzen von Husserl, Merleau-Ponty, Derrida und Adorno verhält. Vgl. I. Römer, *Phénomène et langage. Vers une phénoménologie herméneutique à partir de Paul Ricœur*, in J.-C. Monod, N. Zambon (éd.), *Langages de la phénoménologie. Expression, description et rhétorique, de Husserl à Blumenberg*, Paris, 2022, 77–93.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wandt dem Leitfaden, den ich in jenen Jahren des Lernens bei Merleau-Ponty so sehr bewundert habe: das Thema des ›Ich kann‹«.[87] Wenn sich aber Ricœurs Denken im Thema des *homme capable* konzentriert, der immer auch zugleich ein leidender Mensch ist, handelt es sich dann nicht letztlich um eine Anthropologie?[88] Wird die Phänomenologie in ihrer hermeneutisch-kritischen Variante bei Ricœur auf Anthropologie reduziert? Gilt für ihn damit die von Tugendhat geprägte Formel »Anthropologie statt Metaphysik«?[89]

Ricœurs Denken scheint in Hinblick auf diese Frage in einer gewissen Zweideutigkeit zu verbleiben. Einerseits könnte die Hervorhebung jenes Leitfadens des *homme capable* so verstanden werden, dass es sich letztlich um Anthropologie oder wenigstens um anthropologisches Denken handelt. Andererseits jedoch scheinen Ricœurs umfangreiche Studien zum *homme capable* darauf zu führen, metaphysische Fragen neu zu stellen und zu beantworten. Uns erscheint die zweite Perspektive besonders vielversprechend und wir wollen sie abschließend skizzieren.

In Anschluss an Ricœurs eigene Formulierung eines posthegelianischen kantischen Stils kann sein auf den Aporien der Zeit basierendes Denken als eine nachhegelianische Weiterführung der kantischen Perspektive auf die Probleme der Metaphysik verstanden werden. Die Analysen des *homme capable* wären dann nicht in einer Anthropologie als Lehre vom fähigen und leidenden Menschen zusammenzufassen, sondern sie würden vielmehr die Propädeutik liefern, auf deren Basis gefragt werden kann, wie sich die Probleme der Metaphysik für eine hermeneutisch-kritische Phänomenologie stellen und welche Antworten sie in ihrem Rahmen erfahren können. Der Leitgedanke wäre dabei, in posthegelianischem kantischen Stil, dass die Möglichkeiten und Grenzen einer theoretischen Antwort auf metaphysische Probleme auszuloten sind, um an ihren Gren-

87 »C'est donc d'abord la puissance de récapitulation du thème de l'homme capable qui m'est apparu, par contraste avec l'apparente dispersion de mon œuvre, comme un fil conducteur apparenté à celui que j'ai tant admiré chez Merleau-Ponty durant ces années d'apprentissage: le thème du ›je peux‹«. P. Ricœur, *Promenade au fil d'un chemin*, Vorwort zu F. Toroldo, *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricœur*, Padova 2000, 15–16.

88 Die Bedeutung dieser Frage hat Arun Iyer in seiner Rezension unseres Buches herausgestellt. Vgl. A. Iyer, Review of *I. Römer, Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, in: *Husserl Studies 29*, Heft 2 (2013), 163–170, hier: 169 f.

89 E. Tugendhat, *Anthropologie statt Metaphysik*, München 2007.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zen praktische Antworten aufzuspüren. Der im Hintergrund sich bemerkbar machende Rahmen der Problemstellung scheint in der Tat derjenige zu sein, mit dem sich auch Kant selbst aus der Wolffischen Tradition heraus konfrontiert sah: eine *metaphysica generalis*, die nach der allgemeinen Bestimmung des Dinges als Dinges fragt, und eine *metaphysica specialis*, die nach Erkenntnissen der Seele, der Welt und Gott sucht. Ohne dass Ricœur selbst seine Analysen explizit auf diesen Rahmen einer metaphysischen Fragestellung bezieht, kann er unseres Erachtens doch der Sache nach bei ihm wiedergefunden werden. Befragen wir ein letztes Mal die drei Aporien der Zeit und die Perspektiven ihrer Beantwortung, nun in Hinblick auf ihre metaphysischen Implikationen.

Die erste Aporie der Zeit in der Gestalt, in welcher sie sich von Husserls Retentionsanalyse aus stellt, verweist auf den aporetischen Ursprung der zeitlichen Konstitution von ›etwas‹, welches dann in Wiedererinnerungen zu einem identischen, sinnhaft bestimmten Gegenstand gemacht werden kann. Ricœurs Analysen stellen keine ontologische Bestimmung des Gegenstandes als Gegenstandes in Aussicht, sondern scheinen vielmehr auf ein dynamisches Feld mannigfacher, aber miteinander verwobener regionaler Ontologien zu verweisen, in denen historische Gegenstände mit literarischen Gegenständen eine komplexe Beziehung eingehen und in denen jede regionalontologische Bestimmung eines Gegenstandes überdies offenbleibt. In Ricœurs Werk dominiert die Auseinandersetzung mit Geschichte und Literatur sowie mit den ihnen entsprechenden Wissenschaften, während die Frage nach der Natur und der Naturwissenschaft sekundär bleibt. Sein Gespräch mit dem Neurowissenschaftler Jean-Pierre Changeux sowie seine Auseinandersetzung mit Freud in *De l'interprétation* deuten zwar auf Perspektiven hin, in denen er seine Hermeneutik auf den Gegenstand der Natur hätte ausweiten können;[90] dies bleibt allerdings letztlich unausgeführt. Es stellt sich damit die offene Perspektive einer hermeneutisch-kritischen Phänomenologie mannigfacher regionaler, miteinander verwobener Ontologien, in denen die Gegenständlichkeit der jeweils regional spezifischen Gegenstände aufgrund der ersten Aporie der

90 J.-P. Changeux, P. Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La Nature et la Règle*, Paris 1998, [2]2008; P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 2006; dt.: *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/M. 1974.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zeit niemals endgültig bestimmt werden kann. Keine *metaphysica generalis* des Dinges als Dinges wie bei Wolff, keine kritisch reduzierte Ontologie des Gegenstandes möglicher Erfahrung wie bei Kant, ja noch nicht einmal eine statische Mannigfaltigkeit regionaler Ontologien, sondern ein dynamisches, stets für Entwicklungen offenes Feld regionaler Ontologien, die zudem miteinander verflochten sind.

Von den stets vorläufigen Antworten auf die erste Aporie der Zeit gelangt Ricœur über die menschliche Zeit zu der narrativen Identität, die ihre Grenzen wiederum in einer nur noch über das gehaltene Wort gesicherten Einheit des Selbst praktisch bewältigt. Entfernt können wir hierin die Frage nach der Seele wiedererkennen, die nach Kant einerseits nur noch durch eine Untersuchung der in der Zeit situierten Erlebnisse beantwortet werden kann und andererseits in der praktischen Philosophie einen neuartigen Platz erhält. Die Fragilität der Erzählung und im späteren Werk des Gedächtnisses, die Bedrohung durch Nächte personaler Identität, führen bei Ricœur auf die praktische Instanz eines Versprechens, dieselbe zu bleiben, selbst dann, wenn sich alle theoretischen Gegebenheiten ändern sollten. Die Grenzen der narrativen Identität, die selbst schon eine nicht-spekulative Vermittlung der ersten Aporie der Zeit darstellt, können nur noch praktisch beantwortet werden.

Die zweite Aporie der Zeit sowie ihre Beantwortung kann als eine entfernte Wiederaufnahme des Problems der einen Welt verstanden werden. Für Kant ist die Welt in kritischer Sicht kein Ding, sondern er versteht »unter Welt de[n] Inbegriff aller Erscheinungen«.[91] Dieser Inbegriff oder, anders gesagt, diese Totalität aller Erscheinungen bleibt jedoch aufgrund der Offenheit empirischer Erfahrung in der voranschreitenden Zeit stets unvollständig und unabgeschlossen. Damit wird die Zeit Teil der Definition der Welt und verbürgt zugleich ihre Offenheit. Dies führt Kant dazu, den Begriff der Welt als eine regulative Idee zu bestimmen, anstatt ihm den Status einer objektiven Bestimmung eines in der Anschauung vollständig gegebenen Objekts zu verleihen. Diese Zeitlichkeit und Offenheit des kritischen Weltbegriffs erlaubt es jedoch, zwischen letzterem und Ricœurs Frage nach der Einheit der Zeit und der Geschichte eine

91 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hg. v. J. Timmermann, Hamburg 1998, A 419/B 447.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kontinuität auszumachen. Wie wir gesehen haben, ist auch nach Ricœur keine theoretische Erkenntnis des Kollektivsingulars der Einheit der Zeit möglich, sondern die in ihr sich formierenden Sinneinheiten sind immer wieder aufs Neue narrativ zu vermitteln. Diese offene Vermittlung führte an ihren Grenzen auf die Notwendigkeit einer praktischen Antwort des Einzelnen, der dem spätesten Ricœur zufolge nach Momenten schwieriger Vergebung und momentanen Friedenszuständen der Anerkennung sucht.

Die dritte Aporie schließlich war diejenige eines unerforschlichen, durch phänomenologische Analyse und Reflexion uneinholbaren Grundes. Wir haben gesehen, dass Ricœur in vielfacher Weise versucht, sich diesem unerforschlichen Grund denkerisch zu nähern, wobei wir vor allem zwei Momente in den Vordergrund gestellt haben: Zum einen versteht er diesen Grund als uneinholbare Quelle schöpferischen Sinnverstehens, zum anderen sieht er in ihm eine Alterität walten, der die Gestalt eines ethischen Aufrufes zukommt. Kann aber diese doppelte Uneinholbarkeit mit ihrem einerseits theoretischen und andererseits praktischen Charakter nicht als Wiederaufnahme der kantischen Auseinandersetzung mit dem metaphysischen Gottesproblem verstanden werden? Kants Kritik am *ens realissimum* entspringt der These, dass die Totalität aller sachhaltigen Bestimmungen (die in Gott als an einem Wesen vereint gedacht wird) von uns nicht erkannt werden kann, da aufgrund der Unabschließbarkeit empirischer Erfahrungen stets neuer Sinn aufzukommen vermag. Die Unerkennbarkeit Gottes als *ens realissimum* aber wird bei Kant durch eine ethische Bedeutung Gottes kompensiert. Ohne dass die Analogie an diesem Punkte weitergetrieben werden könnte, geht es doch Ricœur ebenfalls darum, der Unerforschlichkeit des Ursprungs der Zeit letztlich durch eine praktische Übernahme von Verantwortung zu begegnen, die darauf ausgerichtet ist, den Tendenzen des Umschlags des lebendigen Sinngeschehens in verfremdende Distanzierung entgegenzuwirken.

Angesichts dieser Ausprägung von Ricœurs posthegelianischem kantischen Stil in Hinblick auf die drei Aporien der Zeit kann vielleicht durchaus davon gesprochen werden, dass er implizit die kantische Traditionslinie einer kritischen Auseinandersetzung mit der *metaphysica generalis* sowie mit der *metaphysica specialis* fortführt, wobei an den Grenzen des theoretischen Verstehens praktische Antworten notwendig werden. Es scheint daher letztlich nicht

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

unmöglich, sein Denken in die Geschichte des Fragens nach der Metaphysik und ihrer Kritik einzuordnen. Seine Erneuerung der Hermeneutik in Gestalt einer hermeneutisch-kritischen Phänomenologie vor dem Hintergrund der drei Aporien der Zeit würde in diesem Falle nicht in eine Anthropologie führen. Das Fragen nach dem *homme capable* hätte vielmehr den Status einer kritischen Propädeutik zu einer neuartigen Erörterung metaphysischer Probleme. Ricœur scheint sich nicht als Metaphysiker zu verstehen – aber sein Denken vermag der Phänomenologie in ihrer hermeneutischen Gestalt eine neue Perspektive zur Erörterung metaphysischer Fragen zu eröffnen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Patrick Ebert

Zeit, Geschichte und Alterität

Eine kritische Betrachtung der Überlegungen Ricœurs zum Zusammenhang von Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit

1. Einleitung (2195) | 2. Zeit, Aporetik und Phänomenologie (2197) | 2.1 Die erste und wichtigste Aporie der Zeit (2200) | 2.2 Die menschliche Zeit als Antwort auf die erste und wichtigste Aporie: von der *dreifachen mimēsis* über die *Geschichtlichkeit* zur *narrativen Identität* (2207) | 2.3 Aporetik der Phänomenologie der Zeit? (2220) | 2.4 Verdeckungen und Wahrnehmungsgewinn (2236) | 3. Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit (2249) | 3.1 Von der Zeiterfahrung zur Zeitlichkeit der Erfahrung (2249) | 3.1.1 Lebendige Gegenwart (2255) | 3.1.2 *distentio animi* (2259) | 3.1.3 Spur (2261) | 3.1.4 Initiative – *homme capable* – ›Ich kann‹ (2265) | 3.1.5 Dialektik von Selbstheit und Andersheit: Synchronie (2271) | 3.2 Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit: relative Alterität (2276) | 3.3 Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit: radikale Alterität (2286)

Man könnte sich fragen, ob die Geschichte Geschichte sein kann,
ob es Geschichte gibt,
wenn die Negativität im Zirkel des Selbst gefangen ist
und wenn die Arbeit sich nicht wirklich an der Andersheit stößt,
wenn sie sich selbst ihren Widerstand gibt.
Man wird sich fragen müssen, ob die Geschichte
nicht mit jenem Verhältnis zum Andern beginnt,
das Levinas jenseits der Geschichte ansiedelt.
Jacques Derrida[1]

1. Einleitung

Im Folgenden soll es darum gehen, die Begriffe der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit und deren Zusammenhang im Denken Ricœurs kritisch zu verfolgen. Die Leitfrage wird dabei sein, wie sich das Verständnis von Zeitlichkeit Ricœurs darstellt und welche Rückwirkungen dies auf das Verständnis von Geschichtlichkeit hat. Gerade für

1 J. Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976, 144.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ricœur wird dabei aber auch die bedeutende Frage aufgeworfen, inwiefern das Denken der Geschichtlichkeit Einfluss auf das Denken der Zeit nimmt. Eine entscheidende Weichenstellung des vorliegenden Beitrags wird deshalb zunächst die Differenz von Zeiterfahrung (Erfahrung von Zeit) und Zeitlichkeit von Erfahrung sein, die es genauer zu explizieren gilt – gerade deshalb, weil Ricœur sich intensiv mit der Phänomenologie der Zeit auseinandersetzt und sich selbst vor dem Hintergrund einer hermeneutischen Phänomenologie diesem Denkrahmen der Phänomenologie einschreibt.

Eine erste Aufgabe wird deshalb sein, Ricœurs Verständnis von Zeiterfahrung und deren Zusammenhang mit der Narrativität zu erörtern – was zugleich auf die Frage nach den Rückwirkungen der Geschichtlichkeit vor dem Hintergrund der Narrativität auf die Beschreibung der Erfahrung von Zeit führt (2.1 – 2.). Dabei wird sich eine erste große kritische Anfrage dieses Beitrags an Ricœurs Überlegungen zur tiefsten Aporie der Zeit, der Aporie der Phänomenologie der Zeit, richten: Trifft diese zu? Welche Vorentscheidungen trifft Ricœur, um überhaupt auf diese Aporie zu stoßen? Und schließlich: Welcher Wahrnehmungsgewinn, aber auch welche Verstellungen und Verdeckungen ergeben sich aus diesen Vorannahmen. Dies soll in detaillierter Auseinandersetzung mit Ricœurs Lektüre Husserls und Heideggers und deren Texten geschehen (2.3 – 4.).

Von hier aus wird sich eine zweite Frage auf das Motiv der Zeitlichkeit der Erfahrung (von Zeit) richten (3.1 – 2.). Wie stellt sich diese im Denken Ricœurs dar? Wie wird sie beschrieben? Welche Voraussetzungen und Vorannahmen leiten das Denken der Zeitlichkeit? Die Analysen werden sich dabei auf die frühen und späten Schriften Ricœurs beziehen und eine Betrachtung der Motive der lebendigen Gegenwart, der *distentio animi*, der Spur, der Initiative des *homme capable* und des Verhältnisses von Andersheit und Selbstheit vornehmen. Die so herausgearbeitete Struktur der Zeitlichkeit soll dann auf das Motiv der Geschichtlichkeit in Form des historischen Bewusstseins und der *conditio historica* zurückgewendet werden – wie strukturiert die Zeitlichkeit im Denken Ricœurs diese Motive der Geschichtlichkeit?

In einem letzten Schritt sollen schließlich die vorgebrachten Bedenken und kritischen Anfragen zum Anlass dienen, einen alternativen Vorschlag zum Denken des Zusammenhangs von Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit vorzubringen, der sich hauptsächlich auf die

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Überlegungen zur Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit bei Derrida beziehen soll, durch Verweise und Bezüge auf Ausführungen Levinas' und Waldenfels' aber ergänzt und gestützt wird (3.3.).

2. Zeit, Aporetik und Phänomenologie

Trotz der Andeutungen zum Zusammenhang von Zeitlichkeit und Geschichte, die sich bereits in der frühen Auseinandersetzung mit Husserl finden lassen, in denen Ricœur Husserls Ausführungen zur Zeitlichkeit des Bewusstseins attestiert, dass »die transzendentale Phänomenologie mit der Behandlung der phänomenologischen Zeit einen Schritt in Richtung auf eine Geschichtsphilosophie«[2] unternehmen würde, scheint für Ricœur im Rückblick klar zu sein, dass er bis zur Veröffentlichung von *Zeit und Erzählung*, »nie etwas über die Zeit veröffentlicht«[3] hatte. So werde zwar »auf die Frage nach der Geschichte bereits 1949 in ›Husserl et le sens de l'histoire‹ hingewiesen«, die ebenfalls als »Sorge um den ›Sinn der Geschichte‹« *Histoire et vérité* (1955) kennzeichne, doch bei aller Betrachtung des Problems der Geschichte, sei »die noch größere Dringlichkeit der Frage nach der Zeit [...] hier noch nicht wahrnehmbar« (ebd.). Es sei erst *Zeit und Erzählung*, das »von Anfang bis Ende« (ebd.) von dem philosophischen Thema der Zeit beherrscht werde. Erst der Umweg über das Motiv der Erzählung ließ Ricœur die »bedeutsame Verbindung zwischen der narrativen Funktion und der menschlichen Erfahrung der Zeit« (ebd.) erkennen, die dann in *Zeit und Erzählung* entfaltet wird: Hier steht der zeitliche Charakter menschlicher Erfahrung auf dem Spiel – oder wie Ricœur nicht müde wird, zu betonen: »die Zeit wird in dem Maße zur menschlichen, wie sie narrativ artikuliert wird«[4]. Zeiterfahrung und Narration rücken

2 P. Ricœur, *Husserl und der Sinn der Geschichte*, in: H. Noack (Hg.), *Husserl*, Darmstadt 1973, 231–276, hier: 240.

3 P. Ricœur, *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, 57.

4 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. I: Zeit und historische Erzählung* [1983], München 1988, 18 [=ZEI]. Vgl. dazu weiter und hinsichtlich des Bedingungsmoments: »daß die Zeit in dem Maße zur menschlichen wird, in dem sie sich nach einem Modus des Narrativen gestaltet, und daß die Erzählung ihren vollen Sinn erlangt, wenn sie eine Bedingung der zeitlichen Existenz wird« (ebd., 87).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

demnach aufs Engste zusammen, wobei der Ausgangspunkt dieser Annäherungsbewegung in dem Motiv der Aporetik der Zeitlichkeit zu suchen ist.[5] Der Leitgedanke der dortigen Behandlung der Frage nach der Zeiterfahrung wird von Ricœur nämlich als gerade der Schluss benannt, »daß der Begriff der Zeit ein Komplex anscheinend auswegloser Probleme und Aporien blieb«, wovon die wichtigste Aporie, die alle anderen in den Schatten stelle, »in einer unüberwindlichen wechselseitigen Irreduzibilität eines physikalischen, kosmologischen Ansatzes und eines psychologischen, phänomenologischen Ansatzes«[6] liege.

Dabei sind für den folgenden Beitrag mindestens drei Aspekte von Bedeutung: *Erstens* der Gegenstand der Betrachtung – Ricœurs Hauptaugenmerk liegt auf der Frage nach der Zeiterfahrung, d. h. der Erfahrung von Zeit, Zeit als Phänomen, und nicht auf der Frage nach der Zeit oder besser: Zeitlichkeit der Erfahrung, wobei Ricœurs Untersuchung der Erfahrung von Zeit auch Aussagen zur Zeitlichkeit der Erfahrung zu entnehmen sind, was noch näher betrachtet werden soll. Bereits hier soll die Frage gestellt werden: Welche blinden Flecke stellen sich ein, wenn in der Betrachtung der Erfahrung der Zeit die Zeitlichkeit der Erfahrung selbst vernachlässigt wird?

Zweitens – und mit eben dieser Frage zusammenhängend – zeigt sich ein spezifisches Muster der Argumentation: Im Ausgang von der Annahme der *ersten* Aporie der Zeit wird durch eine Art Dualisierung oder Dichotomisierung eine (klassische) Polarität, wenn nicht sogar eine Entgegensetzung von Zeit der Welt und Zeit der Seele, oder von objektiver und subjektiver Zeit,[7] Ricœur spricht auch von kosmologischer und phänomenologischer Zeit, erzeugt[8] – um

5 An dieser Stelle soll auf Ricœurs eigene Verwendung von Aporie, Aporetik und Aporizität zurückgegriffen werden. Über Ricœur hinaus operiert hier I. Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, Dordrecht 2010, 12.

6 Ricœur, *Vom Text zur Person*, 60.

7 Vgl. B. Waldenfels, *Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II*, Frankfurt/M. 2005, 92, Anm. 2.

8 Freilich meint Ricœur, diese Aporie und somit die Entgegensetzung zu entdecken und weniger zu erzeugen, doch ließe sich sowohl für Augustin und Aristoteles wie auch für Husserl und Heidegger zeigen, dass diese strikten Entgegensetzungen nur im Zuge starker Verkürzungen der jeweiligen Autoren zu konstruieren sind, die essentielle Motive und Argumente ausblenden. Im Zuge

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

diese schließlich über das Motiv der Narration dialektisch-vermittelnd zu überbrücken. Selbstverständlich im Zuge einer offenen, nie abschließbaren Dialektik – aber dennoch im Zuge einer Dialektik als Lösung, Vermittlung. Wird hier also ein Problem geschaffen, nur um es lösen zu können? Doch werden damit nicht gravierendere Aporien verdeckt, Aporien, denen man nicht einfach mit einer Dialektik begegnen kann? Aporien wie z. B. einer konstitutiven zeiträumlichen Verschiebung der Erfahrung? Und daran anschließend: was, wenn die Vermittlung im Zuge der Erzählung nicht von außen an ein Problem herangetragen werden muss, an eine vermeintlich reine, innere und unmittelbare Erfahrung der Zeit, sondern wenn diese Vermittlung ursprünglich der Erfahrung eingezeichnet ist – im Sinne Levinas' als ursprüngliche Vermittlung oder Derridas als ursprüngliche Supplementarität?[9]

Schließlich wäre von hier aus ein *dritter* Problemkomplex zu betrachten: Meint Ricœur in *Zeit und Erzählung III* seine These der Aporetik der Zeitlichkeit gerade im Diskurs mit der Phänomenologie herausgestellt zu haben (ZEIII, 157), so baut sich nun diese im Laufe der weiteren Argumentation zu den Aporien der Phänomenologie (ZEIII, 159 f., 165 *passim*) auf und zu einem Gegenüber von historischer Zeit, vulgärer Zeit und phänomenologischer Zeit (ZEIII, 165), sodass bei Ricœur letztlich subjektive Zeit und phänomenologische Zeit miteinander zu verschmelzen scheinen. Doch ist phänomenologische Zeit, wenn damit eben auch die Erfahrung der Zeit bei Husserl thematisiert werden soll, einfach so mit ›subjekti-

---

dieses Beitrags soll dies zumindest für Husserl angedeutet werden. Vgl. zu Augustin K. Flasch, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones*, Frankfurt/M. ^{3}2016; Waldenfels, *Idiome*, 92; B. Waldenfels, *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*, Berlin 2015, 365; Vgl. zu Heidegger S. Scharfenberg, *Narrative Identität im Horizont der Zeitlichkeit. Zu Paul Ricœurs »Zeit und Erzählung«*, Würzburg 2011, 62–114.

9 Vgl. dazu F. Ciaramelli, *Die ungedachte Vermittlung*, in: P. Delhom, A. Hirsch (Hg.), *Im Angesicht der Anderen. Levinas' Philosophie des Politischen*, Zürich 2005, 75–86; J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls*, Frankfurt/M. ^{3}2015 [= SuP]; F. Ciaramelli, *Jacques Derrida und das Supplement des Ursprungs*, in: H.-D. Gondek, B. Waldenfels (Hg.), *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*, Frankfurt/M. 1997, 124–152; P. Ebert, *Offenbarung und Entzug. Eine theologische Untersuchung zur Transzendenz aus phänomenologischer Perspektive*, Tübingen 2020, 398–407.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ver‹, ›unmittelbarer‹, ›reiner‹ Zeit zu vermengen? Lässt sich Augustinus' Zeitvorstellung als phänomenologisch bestimmen? Hier scheint der Begriff der Phänomenologie wohl allzu selbst- und so wohl missverständlich verwendet zu werden. Denn selbst wenn Ricœurs Verdacht einer Aporetik der phänomenologischen Zeit auf Husserl zutreffen würde, was noch zu erörtern ist, so wäre doch zu fragen, ob Ricœurs These berechtigt ist, dass diese Aporien »der immer höhere Preis für eine immer genauere phänomenologische Analyse sind« (ZEIII, 42). Würde hier nicht spätestens eine Auseinandersetzung mit der *Phänomenologie der Wahrnehmung* von Merleau-Ponty andere Schlüsse nahelegen?

Nun beziehen sich diese Fragen und Problemkonstellationen im zweiten Teil dieses Beitrages noch auf Ricœurs Überlegungen in *Zeit und Erzählung* und somit den narrativen Zugriff. Im Ausgang von Inga Römers einschlägiger Untersuchung zum Zeitverständnis Ricœurs und dessen eigenen Überlegungen zu den Grenzen der narrativen Lösung der Aporien der Zeiterfahrung müsste aber ein weiterer Blick auf Ricœurs späteres Werk geworfen werden: Wie taucht das Problem der Zeiterfahrung und der Zeitlichkeit der Erfahrung in den späteren Texten auf? Welche Verschiebungen lassen sich hinsichtlich der Rede von den Aporien erkennen und haben diese Verschiebungen Einfluss auf die oben gestellten Anfragen an Ricœur? Diese Fragen sollen im dritten Teil des Beitrages näher verfolgt werden. Zunächst gilt es jedoch, die Überlegungen zur Aporetik der Zeiterfahrung kritisch in den Blick zu nehmen und die hier angedeuteten Anfragen konkret zu stellen.

2.1 Die erste und wichtigste Aporie der Zeit

Wie bereits erläutert, soll an dieser Stelle die erste Aporie der Zeiterfahrung ins Zentrum der Betrachtung gerückt werden – sie dominiert Ricœurs Auseinandersetzung mit Augustin in *Zeit und Erzählung I* und *III* und mit Husserl und Heidegger in *Zeit und Erzählung III*. Ricœurs These zur Aporie der Phänomenologie der Zeit findet dahingehend auf Augustin Anwendung, als es dessen Zeitanalysen nicht gelungen sei, »eine kosmologische Konzeption durch eine psychologische vollständig zu ersetzen«, sodass die Aporie darin bestehe, dass die Psychologie zur Kosmologie hinzutrete,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»sie aber nicht verdrängen kann, denn keine von beiden hat für sich allein eine zufriedenstellende Lösung für ihren untragbaren Dissens anzubieten« (ZEIII, 16). Die Dialektik zwischen *distentio* und *intentio* könne den »gebieterischen Charakter der Zeit« (ebd.) und das Maß der Zeit nicht allein aus sich heraus erzeugen (ZEIII, 19). Hierin bestehe nach Ricœur die Aporie der Zeit der Seele, der phänomenologischen Zeit im Denken des Augustin – doch zugleich der bedeutendste Beitrag der Zeittheorie des Augustin: die Spannung von *intentio* und *distentio animi*, deren dialektisches Gegenstück die Antithese von *mythos* und *peripeteia* bilde (ZEI, 15).

Wenn Ricœur in *Zeit und Erzählung III* auf der Suche nach der tiefsten Aporie dieser Zeit der Seele nun die Zeit der Welt im Ausgang von Aristoteles gegenüberstellt, so zum einen, um die aporetische Situation Augustins zu verschärfen, aber zum anderen, um Aristoteles ebenso in dieser Aporie zu verorten, die darin besteht, dass die Dynamik der Bewegung nicht imstande ist, »die Dialektik der dreifachen Gegenwart zu erzeugen« (ZEIII, 35). Bedeutsam ist hier Ricœurs Blick auf die Aporie, die sich aus der Gegenüberstellung von Augustin und Aristoteles ergibt: Von einer Konzeption zur anderen komme man nur durch einen Sprung, da es keinen Übergang gebe – doch, so Ricœur, verlangten diese Schwierigkeiten, »miteinander versöhnt« zu werden im Zuge einer »narrativen Vermittlung« (ZEIII, 35 f.). Vermittlung und Versöhnung stehen in Verbindung – doch noch mehr: Ricœur scheint selbst nahezulegen, dass seine Lösung (in der Vermittlung), d. h., die Poetik der Erzählung sowohl des Miteinanders als auch des Gegeneinanders der beiden Perspektiven bedarf, die Lösung also das Problem braucht. Steht also das Problem im Dienste der Lösung?

Von besonderer Bedeutung für die Fragestellung dieses Beitrags wird Ricœurs konkrete Auseinandersetzung mit der Phänomenologie, die die über Augustin und Aristoteles eingeleitete Aporetik der Zeitlichkeit vertiefen solle (ZEIII, 37).[10] Ricœur sieht das Aufkommen der Aporie dabei in Husserls »Ausschaltung der objektiven Zeit« gegeben. Ricœur identifiziert Husserls Reduktion »aller transzendierenden Voraussetzungen von Existierendem«[11], d. h., der na-

10 Vgl. Römer, *Zeitdenken*, 255.

11 E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, hg. v. R. Boehm (*Husserliana. Gesammelte Werke X*), Den Haag ^{2}1969, 4 [=Hua].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

türlichen Einstellung zur Zeit, mit dem Ausschluss der ›Objektivität der Zeiterfahrung an sich‹ zugunsten der ›Zeit an sich‹ (ZEIII, 38 f.). Nach Ricœur aber zeige sich bereits hier, dass Husserl die Objektivität nicht ausschließen könne, da »die Phänomenologie […] zwangsläufig eine gewisse Homonymie zulassen muss […], *als ob sich die Analyse der immanenten Zeit ohne wiederholte Anleihen bei der ausgeschalteten objektiven Zeit nicht konstituieren könne*« (ZEIII, 39). Die Reduktion dürfe das Ausgeklammerte nicht aus den Augen verlieren. Dabei wird deutlich, dass Ricœur Husserls Rede der hyletischen Data als Zeitobjekte keinen Wert zumisst, vertritt er doch die These, Husserls Versuch liege darin, »die dem Zeitobjekt anhaftende Restobjektivität außer Kraft« (ZEIII, 43) zu setzen.

Wie in der Auseinandersetzung mit Augustin sieht Ricœur jedoch auch gerade in dieser misslichen Lage die größte Entdeckung Husserls: Die Beschreibung des Retentionsphänomens und die Unterscheidung von Retention und Repräsentation (ZEIII, 42). Die *erste* für Ricœur *bedeutsame Entdeckung* liegt dabei darin, dass sich in dem Motiv der Retention das Jetzt der Impression nicht zu einem punktuellen Jetzt zusammenziehe, sondern durch Retention und Protention ein ›originäres Zeitfeld‹ (Hua X, 31) entstehe und sich eine Dauer des Zeitobjekts einstelle, die *dieselbe* sei (ZEIII, 44; Hua X, 24 f.). Ricœur hebt so hervor, dass die primäre Erinnerung »eine positive Modifikation der Impression, und nicht deren Differenz ist« (ZEIII, 52), sodass sich eine Priorisierung der Modifikation oder Kontinuität vor der Differenz und Andersheit ergebe (ZEIII 46, 51 f.; Hua X, 25).[12] Die *zweite Errungenschaft* bestehe nun in der »Unterscheidung zwischen primärer und sekundärer Erinnerung« (ZEIII, 53), d. h. zwischen Retention und Repräsentation oder Wiedererinnerung (Hua X, 35). Die letztere zeichne sich dadurch aus, dass sie nicht mehr – wie noch die Retention – mit einem Fuß in der Gegenwart stehe, sondern eine Quasi-Gegenwart, *wieder*erinnerte Gegenwart oder ›Als ob-Gegenwart‹ darstelle, die »dieselben retentionalen und protentionalen Züge« (ZEIII, 54; Hua X, 35 f.) wie die Wahrnehmung aufweise und so auch als *Quellgegenwart* beschrieben werden könne – nur eben im Gebiet des ›Als ob‹ (ZEIII, 54).[13]

12 Vgl. Römer, *Zeitdenken*, 259.

13 Bedeutsam ist aber bereits hier, dass Husserl die Wiedererinnerung als gegenwärtig, originäre konstituierte Wiedererinnerung beschreibt und so die Frage

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dabei gelte es nach Ricœur aber – durchaus mit Husserl – zu betonen: »Das ›Als ob‹ der sekundären Erinnerung wird in keiner Weise dem kontinuierlichen Übergang assimiliert« (ZEIII, 55). Zwischen Retention und Repräsentation bestehe demnach ein unüberbrückbarer Schnitt oder Abgrund, eine diskontinuierliche Differenz von Gegenwart und Nicht-Gegenwart oder genauer Gegenwärtigung und Vergegenwärtigung (ZEIII, 56, 58).

Wenn Ricœur dann die Frage nach der Konstitution der objektiven Zeit aus dem inneren Zeitbewusstsein stellt, so meint er darin erneut ein Problem und einen Hinweis auf die erste Aporie zu entdecken: So stünden die Identität des Inhalts, die in der materiellen Objektivität der Erfahrungsinhalte (Urimpression) begründet liegt, und die Identität der Zeitstelle, die in der zweiten Intentionalität der Reproduktion ihren Grund findet, zueinander im Gegensatz. Aber noch mehr: nach Ricœur setze die materielle Identität des Inhalts (Urimpression) immer schon die Identität der Zeitstelle voraus (ZEIII, 64) – dies meint Ricœur zumindest gezeigt zu haben.[14] Dies bedeutet nach Ricœur zum einen, dass über die Retention also lediglich das Zurücksinken aber nicht die Festigkeit der Stellung

---

nicht nur nach der Zeiterfahrung in der Wiedererinnerung thematisiert, sondern auch die nach der Zeitlichkeit der Erfahrung der Wiedererinnerung (Hua X, 36 f.).

14 Gegen Ricœur wäre aber anzuführen, dass Husserl an keiner Stelle angibt, das Geschehen von Urimpression und retentionaler und protentionaler Modifikation setze einen objektiven Zeitzusammenhang, d. h. reproduzierte Zeitstellen voraus, sondern lediglich angibt, dass die Reproduktion (anders als das Geschehen im Ausgang von der originären Urimpression) auf diese Setzung in einen Zeitzusammenhang angewiesen ist und sie deshalb auf eine doppelte Intentionalität der Reproduktion schließen lässt (Hua X, 53). So macht Husserl klar, dass Dauer »nicht vorstellbar oder besser nicht setzbar« (Hua X, 53) sei, ohne die Intentionen des Zeitzusammenhangs – die Voraussetzung ist also hinsichtlich des Setzens und Vorstellens, d. h. der Reproduktion zu verzeichnen. Vgl. gegen Ricœurs Prioritätsordnung auch I. E. Laner, *Revisionen der Zeitlichkeit. Zur Phänomenologie des Bildes nach Husserl, Derrida und Merleau-Ponty*, Paderborn 2016, 104 f., 109. Demnach stellt sich das Moment des reproduzierten Zeitfeldes als Erweiterung (Hua X, 70) des »eng gefassten zeitlich extendierten« Zeitfeldes, das »in die Phasen Protention-Urimpression-Retention erstreckt ist« (Laner, *Revisionen* 104), dar, wobei erstere Identität (der Reproduktion) mit Sukzession in Verbindung gebracht wird, sodass gerade entgegen Ricœurs These »eine zeitliche Erstreckung Voraussetzung für jede Identitätsstiftung« (ebd., 109) ist.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in der Zeit erklärt werden könne (ebd.). Erst der Rückgriff auf die Wiedererinnerung könne die Festigkeit der Stellung in der Zeit denken – doch gerade dann würde zum anderen in der Konstitution der objektiven Zeit im Ausgang vom inneren Zeitbewusstsein erneut immer schon die objektive Zeit vorausgesetzt (ZEIII, 65). Dies ändere sich auch nicht auf der dritten Konstitutionsstufe des konstituierenden Bewusstseins, da auch hier fraglich sei, ob ein »autosuffizientes Evidenzbewußtsein der Dauer denkbar [ist], das jeder Evidenz eines Wahrnehmungsbewusstseins entraten kann« (ZEIII, 69).[15] Doch wie überzeugend und schlüssig ist Ricœurs Kritik an dieser Stelle wirklich? Was wird ausgeklammert? Hat Husserl einen univoken Begriff von objektiver Zeit? Was bedeutet der Rückgriff auf immanente Zeitobjekte? Das folgende Kapitel soll dies kritisch prüfen. Doch zunächst zu Ricœurs weiterer Argumentation:

Ricœur will diese Aporie der phänomenologischen Zeit schließlich an Kant verdeutlichen, der im Gegensatz zu Husserl von der Unsichtbarkeit der Zeit ausgehe, statt von ihrem Erscheinen. So fasst Ricœur Kants Gegenthese zusammen als: »Die Zeit erscheint nicht; sie ist eine Bedingung des Erscheinens« (ZEIII, 72) – wobei zu fragen wäre, ob Husserls Überlegungen zur Zeitlichkeit der Erfahrung nicht genau diesen Punkt im Blick haben. Erneut muss dies im Blick behalten werden: Zeitlichkeit der Erfahrung und Erfahrung der Zeit – eine Differenzierung, die bei Ricœur zumindest an dieser Stelle nicht klar genug gezogen wird. Nach Ricœur zeige sich nun aber auch in der Kantischen Thematisierung der Zeit erneut die erste Aporie: »Hat Kant sich nicht […] der Möglichkeit beraubt, andere Eigenschaften der Zeitlichkeit zu erforschen […]? Hat er sich nicht den Zugang zu den anderen Eigenschaften versperrt, die sich aus den Beziehungen der Vergangenheit und Zukunft auf die wirkliche Gegenwart ergeben« (ZEIII, 95)?[16]

Eine letzte Vertiefung findet nach Ricœur die Aporie der phänomenologischen Zeit schließlich bei Heidegger und seinem Zeitdenken in *Sein und Zeit* (ZEIII, 97).[17] So findet Ricœur auch bei Heidegger »drei bewundernswerte Entdeckungen« (ZEIII, 101): Die

15 Vgl. zu Ricœurs Kritik an Husserl auch Römer, *Zeitdenken*, 254–263.

16 Vgl. dazu ebd. 263 f.

17 Hinsichtlich des Zeitdenkens Heideggers und der grundlegenden Probleme dieses Zeitdenkens vgl. die umsichtige Analyse in ebd. 143–206.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Frage nach der Ganzheit der Zeit in der Sorge, die Bestimmung der Einheit der Zeitdimensionen von Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit als ekstatische Einheit gegenseitiger Konstitution der Ekstasen und die Hierarchisierung verschiedener Stufen der Zeitigung (ebd.). Die Frage nach der Ganzheit ergebe sich dabei aus der Ausrichtung der hermeneutischen Phänomenologie Heideggers und deren Ziel auf die »artikulierte Einheit der drei Momente der Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart« (ZEIII, 102). Im Unterschied zur *distentio animi* aber suche Heidegger das Einheitsmoment nicht in der Gegenwart, sondern in der Zukunft oder besser dem »Sich-vorweg-seins der Sorge« (ZEIII, 103) als Sein zum Ende oder Sein zum Tode. Nach Ricœur bringe dies aber sofort eine Schwierigkeit mit sich, die in der »Interferenz zwischen dem Existenzialen und dem Existenziellen« (ZEIII, 104) und einer »Ununterscheidbarkeit von Existenziellem und Existenzialem« (ZEIII, 107 f.) bestehe: so sei die Phänomenologie »unaufhörlich gezwungen, ihre existenzialen Begriffe existenziell zu *bezeugen*« (ZEIII, 104), sodass aber Heideggers Ansatz fraglich würde, die Ursprünglichkeit nur durch die Eigentlichkeit zu bezeugen – d. h. die Ganzheit der Zeit über das Sein zum Tode –, da, wie Römer es treffend zusammenfasst, »Heidegger selbst, so meint Ricœur, eine ›persönliche Konzeption‹ von der Eigentlichkeit [habe], die lediglich eine existenzielle Möglichkeit unter vielen […] sei und daher keineswegs als Bezeugung des ursprünglichen Existenzialen gelten könne«[18] (ZEIII, 108). Könne nach Ricœur so das Sein zum Tode nicht mehr die Betrachtung der Ganzheit leiten, so würde dies erneut an das »Einigungs-, Artikulations- Dispersionspotential der Zeit« (ZEIII, 109) zurückverwiesen, sodass sich wiederum Rückwirkungen der anderen Zeitigungsformen – Geschichtlichkeit und Innerzeitigkeit – auf die durch das Sein zum Tode erschlossene ursprüngliche Stufe der Zeitlichkeit aufzeigen lassen müssten (ebd.).

Dies führt Ricœur zur zweiten bedeutenden Entdeckung Heideggers – der Vervielfältigung der Zeit aus der Strukturganzheit der Sorge in Zu-kunft, Gewesenheit und Gegenwart im Sinne des

18 Ebd., 270. Zur Problematik dieser Interpretation Ricœurs vgl. ebd. 270–276; F. Dastur, *La critique ricœurienne de la conception de la temporalité dans* Être et temps *de Heidegger*, in: *Archives de Philosophie 74* (2011), 565–580, hier: 568–575.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gegenwärtigseins oder Gegenwärtigens (ZEIII, 111 ff.).[19] Für Ricœur scheint dabei die Problematik, auf die der Rückgriff auf Ausdrücke wie ›zu‹, ›schon‹ und ›bei‹ und das Motiv des *ekstatikon* verweist, darin zu bestehen, dass erneut die phänomenologische Aporie auftrete – diesmal die von phänomenologischem und vulgärem Zeitbegriff (ZEIII, 113). Im Außer-sich kündige sich bereits die abgeleitete Zeit an (ZEIII, 114).

Wird hierin erneut deutlich, dass Ricœur umgehend die Dimension des ›Außen‹ mit dem Motiv einer kosmologischen Zeit verbindet, so nähert sich Ricœur dieser Verbindung über die Unterscheidung zwischen Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit und Innerzeitigkeit (ebd.). Ricœur legt sein Augenmerk dabei auf das Motiv der hierarchischen Ableitung, das die Verbindung dieser Begriffe bestimme (ZEIII, 101, 116 f.) und sich als dritte Entdeckung Heideggers darstelle. Dabei zeige sich, dass die Geschichtlichkeit zwar zum einen aus der ursprünglichen Zeitlichkeit abgeleitet sei, und sie dies auch sein müsse, damit sich ihr ontologischer Gehalt der Erstreckung, Bewegtheit und Selbständigkeit der verfallenen Auslegung der vulgären Zeitlichkeit entwinden ließe, dass diese sich aber zum anderen zur Zeitlichkeit gleichursprünglich verhalte und der Zeitlichkeit so gerade diese durch die vulgäre Zeit ›kontaminierten‹ Bestimmungen von Erstreckung, Bewegtheit und Selbständigkeit hinzufüge (ZEIII, 117 f.).

Dies führt Ricœur gemäß dem Dreischritt zum Motiv der Innerzeitigkeit, die die Idee der Geschichtlichkeit vervollständige. Heidegger müsse hier zwei Fragen beantworten: Wie hängen Innerzeitigkeit und Zeitlichkeit zusammen und wie bildet dieser Zusammenhang »den *Ursprung* des vulgären Zeitbegriffes« (ZEIII, 130)? Ricœur selbst fasst das Verhältnis von Innerzeitigkeit und Zeitlichkeit erneut als Ableitung, das von vulgärer Zeit und Innerzeitigkeit aber als Nivellierung (ZEIII, 130 f.). Doch noch mehr: Ricœur sieht hierin den Punkt, an dem erneut die Dualität zwischen phänomenologischer und kosmologischer Zeit aufbreche. Nach Ricœur führt die Ableitung der Innerzeitigkeit bis an den Punkt, »wo ihre aufeinanderfolgenden Interpretationen, die sich rasch in Fehlinterpretationen verkehrt haben, der Zeit eine *Transzendenz* verleihen, die der

19 Nach Heidegger steht aber das Gegenwärtigen für die uneigentliche Gegenwart, wohingegen der Augenblick für die eigentliche Gegenwart steht (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen [19]2006, 338 [=SZ]).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Welt entspricht« (ZEIII, 138), welchen Fehlinterpretationen mit einer Polemik geantwortet würde, worin die neuen Aporien gebiert würden. Diese Polemik stünde im Zeichen der *Nivellierung*, die aus »der letzten entzifferbaren Gestalt der phänomenologischen Zeit« (ZEIII, 139) den vulgären Zeitbegriff hervorgehen ließe. Nach Ricœur ist also der vulgäre Zeitbegriff kein phänomenologischer mehr und somit breche hier erneut die Aporie von phänomenologischer und kosmologischer Zeit auf: Die vulgäre Zeit ist die kosmologische Zeit und hat Einfluss auf den phänomenologischen Zeitbegriff. So würde die phänomenologische Nivellierung einen – von der Phänomenologie unabhängigen – autonomen Zeitbegriff freilegen (ZEIII, 142), sodass sich nach Ricœur ergibt, »daß die *Autonomie der Zeit der Bewegung* (um sowohl Kantisch als auch Aristotelisch zu sprechen) die größtmögliche Aporie für die Phänomenologie der Zeit darstellt« (ZEIII, 150). Ricœur identifiziert also Autonomie der kosmologischen Zeit und Nivellierung, während für Heidegger Nivellierung primär von der Ableitung im hierarchischen Dual von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit her gedacht wird.[20] Für Ricœur ist dagegen klar: die Genese des vulgären Zeitbegriffs aus dem phänomenologischen Verständnis scheitere (ebd.). So sei nach Ricœur die Zeittheorie des Aristoteles, dass die Zeit etwas an der Bewegung sei, durch eine *logische* und *ontologische* Priorität ausgezeichnet, die unvereinbar sei mit dem Ableitungsversuch und diesen darin verunmögliche, da jede Operation des Zählens und Datierens die Eigendynamik der Bewegung voraussetze, deren Zählbarkeit dem Zählen vorausgehe (ZEIII, 144).

2.2 Die menschliche Zeit als Antwort auf die erste und wichtigste Aporie: von der *dreifachen mimēsis* über die *Geschichtlichkeit* zur *narrativen Identität*

Ricœur findet nun auf diese Frage der ersten Aporie der Zeit, der Aporie der Phänomenologie der Zeit, eine Antwort in der narrativen Tätigkeit und ihren Strukturmomenten der *dreifachen mimēsis* oder Mimetik der Erzählung (ZEIII, 9, 15 Anm. 1), die damit die Grundla-

20 Vgl. Scharfenberg, *Narrative Identität im Horizont der Zeitlichkeit*, 94.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ge der Geschichte und Geschichtlichkeit oder besser historischen, erzählten Zeit darstellt, antwortet diese doch auf die Aporie der Phänomenologie – eine dritte Zeit, »die zwischen der erlebten und der kosmischen Zeit vermittelt« (ZEIII, 159) und die im Durchgang durch und in Überkreuzung mit den Überlegungen zur Phantasievariation der Fiktion zur menschlichen Zeit weiterentwickelt wird (ZEIII, 294). Dabei konstruiert Ricœur die Vermittlung zwischen Zeit und Erzählung, indem er das Verhältnis der drei mimetischen Modi konstruiert (ZEI, 89). Die *mimēsis I* als narratives Vorverständnis der Handlung zeichne sich dabei durch drei Merkmale aus – strukturelle, symbolische und zeitliche (ZEI, 90) –, die dabei alle vom *Primat der Handlung* getragen werden. Die Handlung stellt sich dabei als die Dimension dar, die Zeiterfahrung und Erzählung verbindet, wobei das narrative Verstehen das praktische Verstehen, d. h. die Erzählung das Verstehen von Handlungen voraussetze (ZEI, 92). Dabei seien alle handlungsbezogenen Begriffe synchroner Art, während das narrative Verstehen einen unaufhebbar diachronen Charakter der Geschichte voraussetze (ZEI, 93). Handlungen seien nun deshalb erzählbar, da sie immer schon symbolisch vermittelt seien als eine Vorform der Lesbarkeit (ZEI, 94 f.). Doch bedeutet Lesbarkeit gleich Erzählbarkeit? Und setzen Lesbarkeit und Erzählbarkeit nicht Sichtbarkeit voraus? Deutet die Vermittlung von Handlungen in Symbolen nicht vor aller Erzählbarkeit mit Merleau-Ponty gesprochen auf das Motiv des Ausdrucks, d. h. auf das Sichzeigen des Handelns? Doch dann wäre gleich zu fragen, wie sich dieses Sichzeigen darstellt?[21] Für den hier diskutierten Sachverhalt ist nun besonders die Frage nach der Zeitlichkeit von Handlung von Bedeutung, da Ricœur hier im Rückgang auf Heideggers (nach Ricœur die letzte Gestalt phänomenologischer Zeit) Innerzeitigkeit als Zeit des handelnden Besorgens eine pränarrative Struktur der Zeit*erfahrung* aufzeigen möchte – die dichotomisch-produzierte kosmologische Dimension scheint hier noch gar nicht relevant zu sein. Die von der Handlung her interpretierte Erfahrung von Zeit als Zeitlichkeit der Handlung, welche wiederum von der Narrativität her bestimmt wird, wird so im Rahmen des Vorverständnisses als immer schon auf Narration angelegte bestimmt (ZEI, 103).

21 Vgl. dazu Ebert, *Offenbarung und Entzug*.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zu dieser Ebene der Präfiguration tritt nun die sie verändernde Dimension der Konfiguration in Form der *mimēsis II* hinzu (ZEI, 104). Ihr kommt eine Vermittlungsfunktion zwischen der *mimēsis I* und der *mimēsis III* zu. An der Fabel verdeutlicht Ricœur, dass hier zwischen »individuellen Ereignissen oder Vorfällen und einer als Ganzes betrachteten Geschichte« (ZEI, 105) vermittelt wird. Dabei findet ein Übergang vom Paradigmatischen zum Syntagmatischen statt. Schließlich vermittle die Fabel »ihre eigenen *Zeitmerkmale*« als »*Synthesis des Heterogenen*« (ZEIII, 106), als Vermittlung der episodisch chronologischen und der konfigurierend nichtchronologischen Zeitdimension (ZEI, 108). Dabei rückt zwar die episodische Dimension die narrative Zeit in Nähe zur linearen Zeit (hier taucht das erste Mal die zweite Seite der Dichotomie auf), doch steht der damit vermittelte konfigurierende Aspekt für das Moment der Einheit der zeitlichen Totalität (Abschließbarkeit, Ende), die Vermittlung der Synthesis bezieht sich also hier auf die Dialektik von Dissonanz und Konsonanz, von *distentio* und *intentio* (ZEI, 107 f.) – und somit nicht auf die erste Aporie aus *Zeit und Erzählung III*. Die Synthesis des Heterogenen zeichnet sich nach Ricœur schließlich noch durch die Merkmale des Schematismus aus, der eine gemischte Intelligibilität aus anschauungshaften (Umstände, Charaktere, Episoden) und verstandesmäßigen (Pointe, Thema) Synthesen hervorbringt, und des Traditionscharakters als Wechselspiel von Neuschöpfung und Sedimentierung der narrativen Schemata (ZEI, 109–113).

Erlangt nun aber die Erzählung nach Ricœur erst dann ihren vollen Sinn, »wenn sie [...] wieder in die Zeit des Handelns und des Leidens eintritt«, so ist eine weitere *mimēsis* verlangt – die *mimēsis III* als Refiguration oder Anwendung im Sinne des Schnittpunktes »zwischen der Welt des Textes und der des Zuhörers oder Lesers« (ZEI, 113 f.). Ricœur stellt dabei zunächst fest, um dem Verdacht der Gewaltsamkeit der Interpretation zu begegnen, dass die dialektische Beziehung von Zeit und Erzählung darin begründet liegt, dass zum einen sich die Zeiterfahrung »nicht allein auf die Dissonanz zurückführen« (ZEI, 116) lasse, sondern immer schon von sich aus zur Konsonanz tendiere,[22] und dass zum anderen die Fabelkomposition

22 Vgl. Römer, *Zeitdenken*, 317 f. Zeigt dies nicht an, dass Ricœur auch hier keine radikale Dissonanz der Zeiterfahrung im Sinn hat, sondern immer schon eine gemäßigte vor dem Hintergrund des *telos* der Konsonanz?

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»nie der bloße Triumph der ›Ordnung‹« (ebd.) sein könne.[23] Ferner will Ricœur aufzeigen, dass die Zirkularität der Argumentation über die *dreifache mimēsis* kein Problem sei, nicht redundant sei (ZEI, 117), da sich die pränarrative Ebene im Sinne »einer (noch) nicht erzählten Geschichte« (ZEI, 118) darstelle, als Potentialität der Erzählung. Wenn dies nun zwar keine tote Tautologie beschreibt, sondern eine Spirale, einen gesunden Zirkel (ZEI, 120), so ist doch fraglich, ob Ricœur nicht Erfahrung gerade in ihrer Fremdheit totalitär unter die Ägide der Erzählung stellt. Ist Erfahrung immer schon von der Potentialität im Rahmen des Möglichkeitsdenkens Ricœurs her als Erzählung bestimmt, so ist fraglich, ob damit nicht jede Andersheit der Erfahrung als Anderes der Erzählung verspielt ist. Wäre hier nicht eher gegen Ricœur zu argumentieren, dass im Ausgang von der Erzählung (*mimēsis II*) Handlungen retrojektiv (*mimēsis III*) als erzählbar wahrgenommen werden (*mimēsis I*), ohne damit eine Struktur der Erzählbarkeit zu behaupten? Dies würde jedoch das Motiv der Erzählbarkeit und der Erzählung in einer für Ricœur nicht akzeptablen Weise relativieren. Nicht nur im Sinne dessen, dass die Erzählung neben andere Wahrnehmungsformen tritt, sondern gerade dahingehend, dass sich etwas der Erzählung entzieht, da es sich der Wahrnehmung entzieht. Der Unterschied zu Ricœur besteht darin, dass etwas nicht schon immer (prä)narrativ ist, sondern etwas im Ausdruck als Antwort auf das ›etwas‹, das widerfährt, als etwas narrativiert wird, und so nachträglich die Zuschreibung erhält, als ob es immer schon narrativ gewesen wäre. Anstatt einer Potentialität der Narration wäre so der Narration immer schon eine konstitutive Unmöglichkeit eingeschrieben, die sie immer wieder heimsucht.[24]

23 Darin ist aber kein Argument gegen den Vorwurf der Dichotomie von subjektiver und objektiver Zeit zu finden, wie ebd. 318 dies behauptet. Die Frage nach der ersten Aporie aus *Zeit und Erzählung III* ist hier nicht gestellt, sondern lediglich die nach der Aporie von *intentio* und *distentio*, von Konsonanz und Dissonanz. Ob Ricœur mit zwei Zeiten operiert, die vermittelt werden müssen, selbst wenn alles immer schon auf Vermittlung angelegt ist, muss an anderer Stelle entschieden werden.

24 Eine solche Unmöglichkeit der Erzählung, ein solches Unerzählbares, das sich der Erzählung entzieht, wäre als Unmöglichkeit gerade kein an Schelling erinnernder »unerschöpflicher Quell« (vgl. ebd., 310), keine unerschöpfliche Potentialität, sondern eine radikale Figur der Unmöglichkeit.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Übergang von der Konfiguration zur Refiguration wird nach Ricœur nun durch den Akt des Lesens vollzogen, indem er die Schematisierung und den Traditionscharakter in seinen Momenten der Innovation und Sedimentierung begleitet und als Werk vollendend bestimmt werden kann (ZEI, 120 f.). Lesen als »Neugestaltung der Welt der Handlung im Zeichen der Fabel«, in der der Text in seiner Wechselwirkung mit dem Rezipienten zum Werk wird. Ricœur bezieht sich in der Frage nach der Referenz als vom Werk entworfene Welt und Horizont des Werks (ZEI, 122 f.) auf Gadamers Theorie der Horizontverschmelzung als Theorie der Überschneidung von Welt des Textes und Welt des Lesers (ZEI, 122 125),[25] wobei die Frage der Referenz durch die beiden großen »Kategorien von narrativer Rede […], die Fiktionserzählung und die Geschichtsschreibung« (ZEI, 128) verkompliziert wird, was Ricœur in *Zeit und Erzählung III* ausführlich unter der Asymmetrie der beiden Formen aber auch der überkreuzten Referenz besprechen wird.

Für den folgenden Beitrag von Bedeutung ist jedoch, dass Ricœur nun im Zuge der *mimēsis III* auf die narrative Zeit zu sprechen kommt – und hier nun auch auf die *erste Aporie* der Phänomenologie der Zeit. So müsse man nach Ricœur die Zeitmomente einer durch den Konfigurationsakt (*mimēsis II*) refigurierten Welt (*mimēsis III*), die Neugestaltung der Zeit der Handlung (ZEI, 130) skizzieren. Diese refigurierte oder erzählte Zeit müsse dabei zu den Gesprächspartnern der Ebene der *mimēsis III* in Form von Literaturkritik und Geschichtsschreibung durch den dritten Gesprächspartner in Form der Phänomenologie ergänzt werden (ebd.). Doch vor diesem Gespräch müsse man zunächst die Unmöglichkeit der reinen Phänomenologie der Zeit aufweisen, d. h., dass Zeit nicht unmittelbar beobachtet werden könne (ZEI, 131). Hier wäre freilich zu fragen, ob z. B. Husserl so etwas behaupten würde, so ist doch selbst die Reduktion auf den *Ton* als hyletisches Datum noch im

25 Ob Ricœur aber damit nicht einen nicht unproblematischen Aspekt der hermeneutischen Philosophie übernimmt? Ist nicht diese Horizontverschmelzung vor dem Hintergrund einer Wechselseitigkeit, Symmetrie und einer Logik von Frage und Antwort gedacht, sodass beide Welten, die des Textes und die des Lesers bereits gesetzt sein müssen, damit sie in einen Dialog treten können, damit sie sich verschmelzen können? Radikale Fremdheit scheint hier nicht im Blick – und erweist sich als weiterer Hinweis auf Ricœurs Verbleib in den Bahnen relativer Fremdheit und einer Ökonomie des Sinns.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ausgang vom Ton als Zeitobjekt bestimmt, als Dauer des Tons. Auch für Husserl ist ›die Zeit selbst‹ bestimmt als »Dauer und Sukzession der Objekte«, sodass »eine phänomenologische Zeitanalyse die Konstitution der Zeit nicht ohne Rücksicht auf die Konstitution der Zeitobjekt aufklären« (Hua X, 22 f.) kann. Ricœur sieht dies in *Zeit und Erzählung*, wie bereits gezeigt, anders und entwindet der Phänomenologie der Zeit so diese tiefste Aporie der Zeit als Dichotomie von sterblicher Zeit der Phänomenologie und öffentlicher Zeit der Wissenschaften, die nun vom Erzählen (*mimēsis II* im Übergang zu *mimēsis III*) zusammenzudenken sind (ZEI, 135).

Dies vollzieht Ricœur nun, nachdem ihm die Überlegungen zur *dreifachen mimēsis* ein Fundament der Argumentation gegeben haben, in *Zeit und Erzählung III*. In einer Modifizierung und Neubestimmung der *Geschichtlichkeit* Heideggers (ZEIII, 155 f.) entwickelt Ricœur zunächst das Konzept der historischen Zeit als vermittelnde Drittzeit (ZEIII, 159). Diese Geschichtlichkeit im Sinne Ricœurs stellt sich als Konglomerat der Heidegger'schen Geschichtlichkeit und Innerzeitigkeit (samt deren Kontamination durch die vulgäre Zeit) dar, d. h. im Sinne der Heidegger'schen uneigentlichen Geschichtlichkeit, kann sie doch die Rolle der Brücke zwischen der im Sinne Ricœurs verstandenen vulgären, kosmologischen Zeit und der eigentlichen, phänomenologischen Zeit einnehmen. Ricœurs Konzept von Geschichtlichkeit nimmt dabei den Status einer dritten geschichtsphilosophischen Option gegenüber der herkömmlichen Alternative von Hegelscher Geschichtsphilosophie und Epistemologie der Geschichtsschreibung ein. Die Geschichte erweise nach Ricœur ihre »schöpferische Fähigkeit, die Zeit zu refigurieren«, mittels dreier Denkinstrumente: der kalendarischen Zeit, der Generationenfolge und des Rekurses auf Archive, Dokumente und Spuren (ZEIII, 165). Klar ist also, dass die Vermittlung von kosmologischer und phänomenologischer Zeit nach Ricœur erst hier stattfindet.

Die kalendarische oder chronologische Zeit, die ihre Hintergründe in der ›mythischen‹ oder ›großen‹ Zeit habe, zeichne sich dabei dadurch aus, dass sie in ihren Wesenszügen des *axialen Moments*, des Durchlaufens der Zeit in *beide Richtungen* als *Zweidimensionalität* und der Festlegung von *Maßeinheiten*, »eine explizite Verwandtschaft mit der physikalischen Zeit [linear, beliebig einteilbar, berechenbar] [...], als auch implizite Anleihen bei der erlebten Zeit [Gegenwart, Durchlaufen]« (ZEIII, 169 f.) mache, dabei aber beiden in

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gerade diesen Momenten ›äußerlich‹ bleibe und ihr so die Vermittlerrolle zukomme (ZEIII, 172 f.). Auch hier zeigt sich, die Drittzeit bleibt den dichotomen und heterogenen Größen äußerlich und tritt von außen an die Dichotomie und ihre jeweiligen Größen heran – im Zuge der hermeneutischen Intelligibilisierung und Humanisierung als Antwort auf die erste Aporie der Zeit.

Die Generationenfolge stelle sich gegenüber der astronomischen Untermauerung als biologische und soziologische Untermauerung der historischen dritten Zeit dar (ZEIII, 173), wobei für Ricœur speziell die »*mitweltliche Beziehung*« von Bedeutung wird, die er im Rückgang auf Dilthey, Mannheim und besonders Schütz entwickelt, da sie »*eine Struktur darstellt, die zwischen privativer Zeit des individuellen Schicksals und der öffentlichen Zeit der Geschichte vermittelt*« (ZEIII, 181). Diese Dimension der Mitwelt gelte es aber, auf die Dimension der Vorwelt zu erweitern, wobei ebenfalls die Motive der Kette der Gedächtnisse, der Anonymität des Todes und des Anderen als Vorgänger und Nachkomme in die Betrachtung rücken, um so zu dem Konzept einer vermittelnden anonymen Zeit (ZEIII, 181–185) der Generationenfolge zu kommen. Auch diese ist nicht die individuelle aber auch nicht die öffentliche Zeit, sondern erneut eine vermittelnde Größe.

Dabei sei gerade das Motiv der Anderen durch ein opakes Symbolsystem durchzogen, dessen symbolische Tätigkeit durch das dritte Denkinstrument, die *Spur*, aufgehellt werden könne (ZEIII, 185). Auch die Spur, die von Monumenten und in Archiven gesammelten Dokumenten zu einem Zeugnis der Vergangenheit gemacht wird (ZEIII, 191), »stellt ein neues *Bindeglied* zwischen den Zeitperspektiven dar« (ZEIII, 185), da die Vergangenheit eine Spur hinterlassen habe. Nach Ricœur seien Spuren »hier und jetzt sichtbar, als Fährte oder Markierung«, d. h. Zeichen, die auf etwas Vorübergegangenes *verweisen* und dieses *anzeigen* (ZEIII, 191). Übergang und Spur unterschieden sich darin, »daß der Übergang nicht mehr ist, aber die Spur zurückbleibt« (ZEIII, 192). Die Spur wird demnach im Sinne der Verweislogik gedacht (ZEIII, 198)[26], als Verweis auf eine Vergangenheit, die *nicht mehr* Gegenwart ist. Spuren sind Reste der Vergangenheit (ZEIII, 194), denen man folgen kann und die ver-

26 Die Spur verweist auf das Vorübergehen des gesuchten Objekts zurück (ZEIII, 198).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wischt werden können, Spuren sind das, was bleibt (*manet*) (ZEIII, 192). Die Spur vereine Verweisbeziehung und Kausalitätsbeziehung als »*Zeichen und Wirkung in eins*« und stellt sich für Ricœur als vermittelndes Bindeglied und Übergang dar (ZEIII, 193) – und dies eben auch als Vermittlung und Übergang von zwei Zeitperspektiven: So bedeute, die Spur zurück zu verfolgen, mit der Zeit zu rechnen und am »Raum die *Erstreckung* der Zeit abzulesen«, doch die Signifikanz der Spur, die Ricœur mit Levinas aufruft, erschöpfe sich eben nicht »in den Relationen einer Jetztfolge«, sondern stellt sich als Rückverweis dar, »der die Synthese zwischen dem hier und jetzt *hinterlassenen* Abdruck und dem *vergangenen* Ereignis notwendig macht« (ZEIII, 198). Ricœur meint dabei, Levinas zu folgen, wenn er die Fremdartigkeit der Spur betont (ZEIII, 199), doch liegt diese für Ricœur nur darin, dass die Spur ein Vorübergehen und keine Präsenz anzeige – und doch bleibt für Ricœur klar, dass die Spur als Markierung auf etwas verweist, das einmal war, das einmal Gegenwart war, selbst wenn es dies nie wieder sein wird (ebd.). Freilich, das ›etwas‹, das vergangen ist, erscheint nicht an sich – wie sollte es dies auch –, aber doch findet eine Präsentation einer einstigen Präsenz in der gegenwärtigen Spur hier und jetzt statt. Hier würden Levinas und Derrida erstens im Namen einer uneinholbaren Vergangenheit Einspruch erheben, die zweitens eine andere Konnotation von Spur, gerade nicht als Fährte, Markierung etc., beanspruchen würden: der Spur als *pure passage*, der Spur als Asche – als reines Vorübergehen selbst, nicht als letzter Anker oder Rest der Präsenz. So liegt der Sinn des Nichtauslöschens von Spuren für Ricœur doch gerade darin, das Stattgefunden-Haben des Übergangs zu sichern, da er sonst »ein für allemal vorüber« (ZEIII, 192) sei.

Doch nach Ricœur gebe es auch eine zweite Art der ›Auflösung der Aporien der Zeitlichkeit‹, die in kontrapunktischer, die historische Zeit neutralisierender Beziehung zur historischen Welt (ZEIII, 201 ff.) stehe. Bezüglich der hier im Zentrum stehenden ersten Aporie – der Hauptaporie – notiert Ricœur, dass auch die fiktive Zeiterfahrung »die erlebte Zeitlichkeit mit der mundanen Zeit in Beziehung setzt« (ZEIII, 203), nur eben auf andere Weise als die historische. Zu bemerken ist aber bereits hier, dass Ricœur bei beiden Zeitperspektiven von Zeit*erfahrung* spricht und somit doch irgendwie von einem phänomenologischen, auf Erfahrung

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bezogenen Zeitverständnis (ebd.).[27] Die Überbrückung der Kluft finde dabei dadurch statt, dass es zwar Erwähnungen datierter oder datierbarer Ereignisse gibt, diese aber durch Fiktivität der Helden und der Erzähler »ihrer Repräsentanzfunktion im Hinblick auf die historische Vergangenheit beraubt werden« (ZEIII, 204), sodass sie als identische Zitation im Innern zeitlicher Universen reduziert würden. Ricœur scheint hier darauf abzuzielen, dass die mundanen Ereignisse »Eingang in die Zeiterfahrung fiktionaler Personen finden« (ZEIII, 205). Doch ist dies die Überwindung einer von der Phänomenologie produzierten Kluft? Treten nicht in der Literatur als Zeugnis von Erfahrung die mundanen Ereignisse und so die vermeintlich kosmologische Zeit als je spezifisch erfahrene Zeit auf? So sind die Schläge vom Big Ben in *Mrs. Dalloway* an die jeweilige Erfahrung der Personen geknüpft (ebd.), aber auch die Rückkehr der chronologischen Zeit als Zeit ›derer von unten‹ in die vermeintlich rein erlebte Zeit ›derer von oben‹ im *Zauberberg* stellt sich als Donnerschlag und Einbruch, d. h. phänomenologisch als Erfahrung dar (ZEII, 192 f., 212 f., 220), wie auch in der *Recherche* die Zeit der Zeichen immer schon erfahrene – qua Bewusstseinsbezug – Zeit darstellt, wie auch der Verlust der verlorenen Zeit immer schon jemandem widerfahren ist und so *phänomenologisch* im Rückgang auf die Erfahrung zu bestimmen ist,[28] als abgelaufene, vergeudete und zersplitterte Zeit (ZEIII, 207). Die Phantasievariationen führen so gerade nicht zur Bestätigung der Dichotomie in der Phänomenologie, indem sie auf diese antworten (ZEIII, 203), sondern können stattdessen über Ricœurs hermeneutisches Interesse hinaus als Vertiefung und Spezifizierung der Zeitphänomenologie verstanden werden – nämlich hinsichtlich der Andersheit der Erfahrung (auch der Zeit) in ihrer spezifischen Zeitlichkeit.[29]

---

27 Dies wird auch in dem in *Das Selbst als ein Anderer* vorgenommenen Rückblick auf *Zeit und Erzählung III* deutlich, wenn hier von der »Verkoppelung der lebendigen Gegenwart der phänomenologischen Zeiterfahrung mit dem indifferenten Augenblick der kosmologischen [Zeit]Erfahrung« (P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München ^{2}2005, 70 [=SaA]) gesprochen wird. Auch hier scheint sich Ricœur der Formulierung nicht völlig klar zu sein – warum soll eine kosmologische Erfahrung nicht phänomenologisch sein?

28 Vgl. B. Waldenfels, *Deutsch-französische Gedankengänge*, Frankfurt/M. 1995, 388–395.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die beiden einander *heterogenen* Lösungen oder Auflösungen zeichnen sich nach Ricœur nun durch einen *parallelen*, aber je spezifischen Bezug zur ›Wirklichkeit‹ aus: Die Ausführungen zur *Wirklichkeit der historischen Vergangenheit* stellen sich dabei als strukturelle und zeitliche Näherbestimmungen der Repräsentanz- und Verweisstruktur der Ricœur'schen Spur dar (ZEIII, 223), die erneut vor dem Hintergrund einer Dialektik (freilich einer dynamisiert offenen) gefasst wird – hier einer Dialektik der großen Gattungen von Selbem, Anderem und Analogem, die »nacheinander« zu durchdenken seien, will man »etwas Sinnvolles über die Vergangenheit sagen« (ZEIII, 225). Dies soll hier nicht weiter verfolgt werden – dennoch sei bereits hier auf die Differenz zum Levinas'schen oder Derrida'schen Spurbegriff verwiesen, der sich gerade nicht in Form einer wie auch immer offenen Dialektik – »erste Art« (ebd.), »dialektischer Umschlag« (ZEIII, 233), »im Zeichen einer ›großen Gattung‹ zu vereinen, die selbst das Selbe mit dem Anderen verbindet«, in welcher Verbindung als »Lösung« oder »synthetische Aktivität« These und Antithese ihren Nutzen erhalten (ZEIII, 241, 298), wobei in der dialektisch verstandenen Struktur der Spur der »Abstand zur Vermittlung« (ZEIII, 251) wird – darstellt.[30] Ricœur wird zwar später von der Deutung der Spur als Analogie vor dem Hintergrund der Metapher hin zur Spur als Zeugnis wechseln, doch ist damit die Frage nach der dialektischen Struktur der historischen Spur im Denken Ricœurs noch nicht verabschiedet: Welche Rolle nimmt die historische materielle Spur im Sinne des Zeugnisses

29 Vgl. dazu L. Tengelyi, *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*, Dordrecht 2007, 305, 314–319, 349 f. – nicht unkritisch gegenüber Ricœur.

30 Hier wird wie an vielen anderen Stellen Ricœurs »Ausgang aus dem Hegelianismus« (ZEIII, 312–333) und sein Verzicht auf Hegel (P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 242 [=GGV]; vgl. weiter Römer, *Zeitdenken*, 346) mehr als nur fragwürdig; so neigt Ricœur »stets zur Vermittlung agonaler, antagonistischer Diskurse – nicht ohne eine Position des Dritten in Anspruch nehmen zu können« (P. Stoellger, *Symbolische Ordnung und Sinn für's Außerordentliche. Ricœurs dialektische Moderation religiöser Rede und sein Exorzismus der Imagination*, in: D. Korsch [Hg.], *Paul Ricœur und die evangelische Theologie*, Tübingen 2016, 75–106, 71), was Stoellger an *Das Selbst als ein Anderer* verdeutlicht. Klar ist auch in *Zeit und Erzählung*, dass ein dritter Term das garantiert, »was Kant eine ›versteckte Einheit‹ (KrV B 679) nennt« (Waldenfels, *Gedankengänge*, 293).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und auch die phänomenologische Spur im Denken Ricœurs ein? Verbindet sie? Trennt sie? Lässt sie anwesen oder abwesen? Lässt sie Abwesendes anwesen – eine abwesende Vergangenheit anwesen? Oder ist sie sogar selbst reines Abwesen als Vorübergehen, reines und unausweichliches Auslöschen ihrer selbst?

Wenn also nach Ricœur bezüglich der Referenzfrage der historischen Erzählung ein naiver Begriff von ›Wirklichkeit‹ auf Grund der spezifischen Repräsentanz (Vertretung) der historischen Spur (Anwesenlassen einer abwesenden Vergangenheit) als Analogie zu kritisieren ist, so auch das naive Verständnis des spezifischen Bezugs zur Wirklichkeit im Sinne der Phantasievariationen fiktiver Literatur als ›Unwirklichkeit‹. Statt von Referenz, gelte es dabei, von Applikation, und statt von Repräsentanz, von Signifikanz zu sprechen, da das literarische Werk erst in der Vermittlung durch die Lektüre ihre Signifikanz erhalte (ZEIII, 254 f.), in der Vermittlung zwischen Welt des Textes und Welt des Lesers, womit erneut der Übergang von der Konfiguration zur Refiguration in den Blick komme. In dieser Konfrontation von Welt des Textes und Welt des Lesers würde die Sicht der Wirklichkeit bereichert (ZEIII, 256). Es geht also um die ›realen‹ Effekte der ›irrealen‹ Fiktion.[31]

Doch die tatsächliche Refiguration der Zeit finde erst in der »Überkreuzung von Historie und Fiktion« (ZEIII, 294) statt, in der die Zeit zur *menschlichen Zeit* werde. In dieser Überkreuzung werde deutlich, wie die jeweilige Größe bei der anderen Anleihen mache und so erstens eine Fiktionalisierung der Historie aufkomme, indem die Phantasie eine tragende Rolle für das Intendieren der Vergangenheit (datierte Vergangenheit) in den drei Denkinstrumenten (ZEIII, 295–299), für die Frage nach der Verbindung zur Wirklichkeit der Vergangenheit (rekonstruierte Vergangenheit) (ZEIII, 299), für die Frage nach der refigurierten Vergangenheit, in der ein Geschichtswerk sich quasi-fiktiv (ZEIII, 308) als kontrollierte Illusion (ZEIII, 302) darstellen kann – auch im Dienste der Individuierung, in der Geschichtsschreibung zum Gedächtnis würde (ZEIII, 305 f.). Die Phantasie ist hier also notwendig hinsichtlich der Verwirklichung der Repräsentanzabsicht. Zweitens zeige dies aber auch eine Historisierung der Fiktion an, sodass man es in der Erzählung mit einer Art fiktiver Vergangenheit, einer Quasi-Vergangenheit der narrativen

31 Vgl. J. Mattern, *Paul Ricœur zur Einführung*, Hamburg 1996, 174.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Stimme zu tun habe (ZEIII, 307 f.), was sich auch im Moment der Potentialität, das der Fabelbildung innewohnt, zeige, wenn hier »das Wahrscheinliche, um glaubwürdig zu sein, in einer Nachahmungsbeziehung zur Gewesenheit stehen« müsse, darin aber gerade auch die unterdrückten Möglichkeiten der wirklichen Vergangenheit aufzudecken vermöge (ZEIII, 309 f.). So drücke sich nach Ricœur in diesen Eigenschaften des ›Quasi‹ und immer wieder auftauchenden Zirkeln und gegenseitigen Übertragungen die Überkreuzung von Fiktion und Geschichte in der Refiguration der Zeit als menschliche Zeit aus (ZEIII, 311).

Und es sei nun diese menschliche Zeit, auf der sich der Begriff der narrativen Identität – »auf der Ebene des Selbstbewußtseins« (ZEIII, 311 Anm. 10) – als ›Sprössling‹ (ZEIII, 395) und so als Antwort auf die erste und wichtigste Aporie aufbauen ließe. Darin werde ›Identität‹ zu einer Kategorie der Praxis und löse eine Antinomie der personalen Identität, die darin bestehe, dass man entweder nur das Postulat eines selbstidentischen Subjekts annehmen könne oder aber das identische Subjekt sei mit Nietzsche bloße substantialistische Illusion (ZEIII, 396). Diese Antinomie werde dadurch gelöst, dass eine solche *idem*-Identität durch eine *ipse*-Identität zu ersetzen sei, wobei sich diese *ipse*-Identität als Identität darstelle, die im Zuge der Konfiguration immer wieder refiguriert werde, von Veränderung und Bewegtheit gezeichnet sei, sodass sich schließlich das Selbst der Ipseität als durch die Werke der Kultur gebildet zeichne. Zugleich beziehe sich diese narrative Identität nicht nur auf Individuen, sondern ebenso auf ›Gemeinschaft‹ (ZEIII, 397). Ricœur verweist dabei auch auf die Grenzen der narrativen Identität als Lösung der ersten Aporie: Zum einen zeichne sich die narrative Identität nicht als stabil und bruchlos aus, zum anderen erschöpfe sie nicht die Dimension der Ipseität, die über den Bereich der Phantasie hinaus auch das Motiv des Willens und so eine ethische Verantwortlichkeit, d. h. für Ricœur das Moment der Handlung betrifft (ZEIII, 400). Ricœur wird diese Thematik in *Das Selbst als ein Anderer* – auch in Differenz zu *Zeit und Erzählung* – näher ausführen.

Für die hier diskutierte Thematik ist von Bedeutung, dass in *Zeit und Erzählung* Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit für das Denken Ricœurs eine untrennbare Verbindung eingehen. Sorgt die Erzählung für die Humanisierung der Zeit, also dafür, dass die Zeit erst menschlich wird – *vice versa* –, so stellt sich menschliche Zeitlich-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

keit, wahre, eigentliche menschliche Zeitlichkeit als Geschichtlichkeit heraus, ist doch die menschliche Zeit narrative und so von der historischen Zeit mitgeprägte Zeit. So spricht Ricœur »der Zeit menschlicher Erfahrung den Charakter der ›Geschichtlichkeit‹ *(historicité)* zu in dem […] Sinn, daß sie […] erst durch die Vermittlung historischer wie auch literarischer *Erzählungen* zur ›menschlichen Zeit‹ *(le temps humain)* wird«[32]. Zeitlichkeit als menschliche Zeit ist Geschichtlichkeit. Zugleich lässt sich aber auch eine hermeneutische Differenz zwischen Zeit und Geschichte im Ricœur'schen Denken aufweisen – ein »Gefälle zwischen Zeit und Geschichte«[33]: So zeigt sich, dass im Zuge der Vermittlung der erlebten mit der kosmischen Zeit in der historischen Zeit die historische Zeit als Geschichtlichkeit zu einer wilden, rohen, kontingenten Zeit der Zeiterfahrung hinzutritt. So verweist dieses Gefälle auf eine »Zeiterfahrung dieser noch völlig ungeregelten, form- und sprachlosen Zeitlichkeit diesseits aller erfahrbaren Geschichtlichkeit«[34]. Die »Lebensgeschichtlichkeit« basiert dann auf einer dritten Zeit, »die ihrerseits eine Art Hybrid der Zeit der Sorge und der Zeit der Welt sein soll«[35]. So präsentiert nach Liebsch die Erzählung die Zeitlichkeit als Geschichtlichkeit.[36] Dabei entscheidet für Ricœur diese noch nicht intelligibilisierte Zeitlichkeit im Sinne der rohen, wilden Zeiterfahrung gerade nicht »über den Sinn menschlicher Verzeitlichung«, sondern es ist die »narrative Artikulation von Zeit und Zeiterfahrung«, die als »auf Geschichtlichkeit angelegte[] Zeitlichkeit als Maß menschlicher Verzeitlichung« gelten kann, welche aber der wilden, ungeordneten Kontingenz der Zeiterfahrung, der »wirklichen Verzeitlichung inkommensurabel bleiben muß«[37]. Doch dies verweist erneut auf die erste Verhältnisbestimmung von Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit zurück – der Geschichtlichkeit als eigentlicher Zeitlichkeit: So ist bei

32 A. Breitling, *Möglichkeitsdichtung – Wirklichkeitssinn. Paul Ricœurs hermeneutisches Denken der Geschichte*, München 2007, 103.

33 B. Liebsch, *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, München 1996, 277.

34 B. Liebsch, *Zeit, Lebensgeschichte und Narrativität. Ricœur und Merleau-Pontys Phänomenologie der Wahrnehmung*, in: S. Orth, A. Breitling (Hg.), *Vor dem Text. Hermeneutik und Phänomenologie im Denken Paul Ricœurs*, Berlin 2002, 51–78, hier: 67.

35 Liebsch, *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, 206.

36 Vgl. Liebsch, *Zeit, Lebensgeschichte und Narrativität*, 68.

37 Liebsch, *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, 247.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aller Differenz diese doch als Gefälle, als derivative Hierarchisierung beschrieben, da auch die rohe, wilde Zeiterfahrung immer schon als auf die Erzählung angelegte verstanden wird: So bedarf »ein Leben, das sich verloren hat und zu sich zurückfinden will«, der Erzählung, sodass dieses Leben immer schon so beschrieben ist, »als ob es *apriori Zeit im Interesse an seiner Erzählbarkeit* erfahren würde«[38]. Dem Menschen gehe es, so Liebsch über Ricœur, »in seiner Verzeitlichung um eine erzählbare Geschichtlichkeit«[39].

2.3 Aporetik der Phänomenologie der Zeit?

Ricœur bietet also über die Vermenschlichung der Zeit als Präsentation der Zeitlichkeit als Geschichtlichkeit eine Lösung der von ihm attestierten Aporie an – eine Lösung, die es jedoch zu prüfen gilt und die im weiteren Denken Ricœurs nachzuverfolgen sein wird. Denn welche Implikationen hinsichtlich der Zeitlichkeit eines solchen narrativen und handelnden Selbst im Sinne des *homme capable* sind dabei vorausgesetzt? Und wie steht es um die damit einhergehende Relation von Selbstheit und Andersheit bzw. Fremdheit? Bezüglich des Motivs der Geschichtlichkeit, das sich für die narrative Identität als tragend herausstellt, bündeln sich diese Fragen in *Zeit und Erzählung* in dem Begriff des *historischen Bewusstseins* und im späteren Denken Ricœurs in dem Begriff der *conditio historica*. Denn: Wie stellt sich auf Grundlage der Überlegungen zur *dreifachen mimēsis*, zu den Denkinstrumenten der Geschichtswissenschaften und zu den Phantasievariationen fiktiver Literatur diese geschichtliche Zeiterfahrung dar? Wie genau sieht diese als geschichtliche intelligibilisierte Zeiterfahrung aus – und genauer: Wie stellt sich die Zeitlichkeit dieser geschichtlichen Erfahrung (der Zeit) dar? Während also bisher primär die Frage nach der Zeitlichkeit im Sinne von Erfahrung von Zeit oder Zeiterfahrung im Blick war, soll es im weiteren Verlauf um die Zeitlichkeit der Erfahrung (3.1.) und schließlich auch die Zeitlichkeit der Erfahrung von Zeit, genauer von historischer Zeit (3.2.) gehen, um das Ricœur'sche Motiv der Geschichtlichkeit (als *geschichtliches Bewusstsein* und *conditio historica*) näher zu erörtern.

38 Ebd., 277.
39 Ebd., 291.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Doch zunächst stellt sich eine noch drängendere Frage: Was, wenn Ricœurs These der Aporie der Phänomenologie der Zeit, der phänomenologischen Zeit nicht überzeugt – ja selbst nur aus bestimmten Verkürzungen und Ausblendungen hervorgeht, die Aporie also produziert wird? Im Folgenden sollen, was Ricœurs Husserl- und Heidegger-Lektüre betrifft, zumindest Zweifel angemeldet werden – die sich schließlich in einer Auseinandersetzung mit weiteren nicht nur phänomenologischen Zeitbetrachtungen zu einem Ein- und Widerspruch verstärken sollen.[40]

Eine erste Vertiefung der Kritik an Ricœurs These soll sich auf seine Lektüre Heideggers beziehen. Hier könnte man folgende Punkte einwenden: Selbst wenn man Ricœurs nicht ganz unüberzeugender These folgt, die von Inga Römer noch verstärkt zu werden scheint, »dass die ontologisch vermeintlich ursprünglichste Ebene einer ekstatisch-horizontalen Zeit immer schon auf Zeitbegriffe, und sogar nicht nur auf Zeitbegriffe, angewiesen zu sein schien, die Heidegger selbst erst auf ontologisch weniger ursprünglicher Ebene ansiedelt«, sodass »es Heidegger nicht zu gelingen scheint, seine ursprüngliche Zeit als denjenigen Zeitbegriff auszuweisen, aus dem als einer ontologischen Begründungsinstanz alle anderen Zeitbegriffe erklärt werden könnten«[41], ist damit noch lange nicht ausgemacht, dass dies eine Aporie in Form eines dichotomischen Dualismus von phänomenologischer und kosmologischer Zeit produziert. Ricœurs These zur Aporie fußt nämlich letztlich darauf, dass der vulgäre Zeitbegriff kein phänomenologischer mehr ist und somit erneut die Aporie von phänomenologischer und kosmologischer Zeit im Moment der Nivellierung aufbricht: Die vulgäre Zeit ist nach Ricœur die kosmologische Zeit und hat immer schon Einfluss auf den phänomeno-

40 Die Anfragen an die Augustin-, Aristoteles- und Kantlektüre wurden im Obigen angedeutet, sollen hier aber nicht weiter besprochen werden. So ist aber nach R. Bernet, *Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewußtseins*, in: *Phänomenologische Forschungen 14* (1983), 16–57 auch der »durch die Zeit gemessene Modus der Bewegung sowie das Maß dieser Bewegung […] nach Aristoteles gerade nicht im Raum vorhanden, sondern in der zählenden Seele« (ebd., 27 f.). Die Zeit ist also auch für Aristoteles »stets empfundene Zeit, und zeitlich empfunden werden letztlich die Empfindungen selbst, die Bewegungen der Seele« (ebd., 28). Zu Augustin vgl. Waldenfels, *Idiome*, 92 Anm. 2 und Flasch, *Was ist Zeit?*, 226 f.

41 Römer, *Zeitdenken*, 231 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

logischen Zeitbegriff. Nach Ricœur würde die phänomenologische Nivellierung einen – von der Phänomenologie unabhängigen – autonomen Zeitbegriff freilegen, »[so]daß die *Autonomie der Zeit der Bewegung* (um sowohl Kantisch als auch Aristotelisch zu sprechen) die größtmögliche Aporie für die Phänomenologie der Zeit darstellt« (ZEIII, 150). Autonomie der kosmologischen Zeit und Nivellierung werden identifiziert. Dies ist jedoch eine Setzung Ricœurs (ZEIII, 142), keine Heideggers und auch kein phänomenologischer Aufweis. Die Aporie ist somit keine der Phänomenologie inhärente, keine radikale, sondern eine von außen herangetragene Kritik vor dem Hintergrund einer Dualisierung von subjektiver und objektiver Zeit. Wenn nun Ricœurs Verweis auf eine Eigendynamik (ZEIII, 150) durchaus darin zu unterstützen ist, sofern dieser den Primat einer Handlungslogik im Bunde mit einer Bewusstseinsphilosophie problematisiert und auf eine ›radikale Fremdheit‹ der Zeiterfahrung selbst verweist – was sich bei Ricœur so jedoch nicht finden lässt –, ist doch fraglich, die ›autonom‹ ontologisch-realistische Dimension einer Zählbarkeit im Sinne einer absoluten Fremdheit zu setzen. Mit Merleau-Ponty wäre daran zu erinnern, dass die Zeit eine Sicht auf die Zeit erfordert,[42] sie ist »kein realer Prozeß, keine tatsächliche Folge, die ich bloß zu registrieren hätte. Sie entspringt meinem Verhältnis zu den Dingen«[43]. Löst man, so Merleau-Ponty, »die objektive Welt von den Perspektiven ab, in denen sie sich erschließt, und setzt man sie an sich, so kann man überall in ihr nur ›Jetzte‹ finden. Mehr noch, da diese Jetzte für niemanden gegenwärtige sind, haben sie überhaupt keinen zeitlichen Charakter und vermögen nicht einander zu folgen.«[44] Die Definition der Zeit als das Nacheinander der Jetztpunkte mache so die Begriffe des ›Jetzt‹ und des ›Nacheinander‹ zunichte und sei so schlechterdings inkonsistent.[45] So führt auch Scharfenberg zurecht an: Wenn Ricœur ›Etwas an der Bewegung sein‹ und ›Etwas an der Sorge sein‹ als prinzipiell unvereinbar erachtet, so verkennt er, dass aus phänomenologischer

42 Vgl. M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung* [1945], Berlin ^{6}2010, 467.

43 Ebd., 468.

44 Ebd.; vgl. dazu B. Waldenfels, *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung*, Frankfurt/M. 2009, 213 f.

45 Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 468–469.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Perspektive »die Bewegung erst als wahrgenommene bzw. erschlossenes innerweltliches Seiendes und damit [in der Phänomenologie Heideggers] allein im Zusammenhang der Sorge konstituiert ist«[46]. Von Bedeutung ist hier besonders Scharfenbergs Verweis auf Merleau-Ponty: »Es gäbe schlechterdings keine wirkliche Bewegung und ich hätte gar keinen Begriff von Bewegung, ließe ich in der Wahrnehmung nicht als den ›Boden‹ aller Ruhe, wie aller Bewegung, diesseits aller Bewegung und aller Ruhe die Erde sein, da ich sie *bewohne*.«[47] So gibt es kein Geschehen »ohne jemanden, dem es geschieht«[48]. Produziert also die Phänomenologie die Aporie? Oder nicht doch eher Ricœur, der aus seiner reflexiv-spekulativ onto-logischen (ZEIII, 144) Außenperspektive von der Wahrnehmung abzusehen meint – wobei noch zu erläutern wäre, wie diese Außenperspektive auf Wahrnehmung überhaupt verzichten könnte? Diese Kritik an Ricœur bedeutet jedoch gleichzeitig nicht, die Zeit in die Bewusstseinszustände zu verlegen – auch dies wäre eine Verzerrung der Phänomenologie, sowohl der Merleau-Pontys als auch der Husserls und Heideggers.[49]

Dies bedeutet nicht, Heideggers hierarchischen Dualismus zu verteidigen. Doch wäre dieser nur dann ein Problem hinsichtlich der Frage nach der *Dichotomie* von phänomenologischer Zeit und kosmologischer Zeit, wenn die uneigentliche Zeitlichkeit ›unphänomenologisch‹ wäre – was aber für Heidegger gerade nicht der Fall ist. Zur Erinnerung: »Das Verfallen ist eine existenziale Bestimmung des Daseins selbst« (SZ, 176) – Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit beschreiben Seinsmodi (SZ, 42 f.), sind also phänomenologisch verstanden, d. h.: »Auch […] im Modus der Uneigentlichkeit liegt a priori die Struktur der Existenzialität« (SZ, 44). Ist die Interdependenz von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, die Notwendigkeit und Möglichkeit von beidem nicht auch bei Heidegger mitbedacht? Wenn dies nun aber kein Problem dahingehend ergibt, dass über den hierarchischen Dualismus von Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit eine Dichotomie von phänomenologischer und kosmologischer

46 Scharfenberg, *Narrative Identität im Horizont der Zeitlichkeit*, 94.
47 Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 488.
48 Ebd. 467. Hier wird die Dimension des Dativs deutlich ›jemandem‹, die zugleich auf den Widerfahrnischarakter der Zeiterfahrung deutet.
49 Ebd., 469.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zeit aufkommt, so bedeutet dies nicht, dass sich Heidegger mit dieser hierarchisch-dualistischen Unterscheidung nicht doch ein entscheidendes Problem einhandelt, das sich mit Derrida wie folgt bestimmen lässt: »Das Ursprüngliche wird als das Eigentliche, das heißt als das Nahe (*propre*, *proprius*) bestimmt, als das Anwesende in der Nähe der Selbstgegenwart [...]. Diese Frage lässt sich auf alle Begriffe ausdehnen, die den Wert des ›eigen‹ beinhalten (*eigentlich*, *eigens*, *ereignen*, *Ereignis*, *eigentümlich*, *Eigenen* usw.)«[50], sodass nach Alwin Letzkus alle Motive Heideggers »– und allen voran die Motive, die sich um die Begriffe des ›Eigenen‹ (Eigentum, Aneignung, Eigentlichkeit, Ereignis) und des ›Selbst‹ (Selbstgegenwart, Nähe, Epoche, Treue des Denkens) ranken – [...] um die Problematik des Sinns, der Gegenwart (frz. *présent*) und des Gegenwärtig-seins (frz. *présence*)«[51] kreisen. Hier muss Heidegger kritisiert werden – doch dies führt im Rahmen der Frage nach der Zeitlichkeit zu einer Kritik der Vorstellung einer ›eigentlichen‹ Zeit, die darin das Spiel der selbstgenügsamen Metaphysik wiederholt. Zu kritisieren ist also keine auftretende und nicht verarbeitete Produktion einer Dichotomie, sondern das Denken der Zeitlichkeit unter dem Primat der Präsenz, Synchronie und Sammlung.

Und dies führt nun zur Besprechung der Kritik Ricœurs an Husserl. Diese Besprechung wird sich auf den von Ricœur verwendeten Text Husserls, wie er 1928 unter Husserls Namen erschienen ist (ZEIII, 38), beziehen – denn dieser wird befragt, diesen gilt es zu testen. Es geht nicht um werkgeschichtliche Überlegungen, sondern um die Bewegung und Dynamik des Textes aus philosophischer Perspektive – sollte dieser Text sich bereits der Ricœur'schen Kritik entziehen können, wird dessen These einer dichotomieproduzierenden Aporie der Phänomenologie der Zeit fragwürdig: Zunächst – wird die Gegenüberstellung von ›anschaulicher oder unsichtbarer Zeit‹ der Husserl'schen Fragestellung gerecht? Wäre im Sinne Husserls nicht eher die Frage nach der Gegenüberstellung von Erscheinung

50 J. Derrida, *Randgänge der Philosophie*, Wien ^{2}1999, 367, Anm. 29.

51 A. Letzkus, *Dekonstruktion und ethische Passion. Denken des Anderen nach Jacques Derrida und Emmanuel Levinas*, München 2002, 308–309; Vgl. dazu J. Derrida, *Positionen. Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, Wien ^{2}2009, 80–82; Zur Kritik an Heideggers Konzept der Eigentlichkeit vgl. Ebert, *Offenbarung und Entzug*, 240–262.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Existenz (im Sinne ontologischer, erfahrungsunabhängiger Realität)?[52] So schreibt Husserl: »Was wir aber hinnehmen, ist nicht die Existenz einer Weltzeit, die Existenz einer dinglichen Dauer u. dgl., sondern erscheinende Zeit, erscheinende Dauer als solche« (Hua X, 5). Einer phänomenologischen Zeitbetrachtung gehe es nach Husserl also nicht um das wirkliche Ding, die wirkliche Welt und so nicht die wirkliche Zeit, die Husserl hier ›Weltzeit‹ nennt (Hua X, 4) und die sich gefährlich in den Bahnen eines Realismus (wie neu dieser auch immer sei) bewegt.[53] Dementsprechend scheint es auch zu einfach, Husserl zu unterstellen, er würde in seiner ›Ausschaltung der objektiven Zeit‹ jegliche Objektivität der Zeiterfahrung ausschalten (ZEIII, 43). Stattdessen geht es Husserl um den »Ausschluß jedweder Annahmen, Festsetzungen, Überzeugungen in betreff der objektiven Zeit (aller transzendierenden Voraussetzungen von Existierendem)« (Hua X, 4). Der Sinn der Ausschaltung in §1 ist nicht die Ausschaltung von Objektivität der Erfahrung an sich, sondern der Suppositionen, der Voraussetzungen, Annahmen etc.[54] Dies bedeutet gerade keinen Weltverlust, keinen Verlust von Transzendenz, sondern die Ausklammerung der Vorannahme einer bewusstseinsunabhängigen Realität.[55] Dies ist eine entscheidende Differenz zum Vorwurf der Ausschaltung *der* objektiven Zeit – und dies lässt anachronistisch gesprochen Husserl selbst über Ricœurs alltagssprachlichen Einwand dahingehend reflektieren, dass es scheinen mag, »wenn wir von Analyse des Zeitbewußtseins, von dem Zeitcharakter der Gegenstände der Wahrnehmung, Erinnerung, Erwartung sprechen, als ob wir den objektiven Zeitverlauf schon annähmen und dann im Grunde nur die subjektiven Bedingungen der Möglichkeit einer

52 Vgl. J. Chamberlaine, *Thinking Time: Ricœur's Husserl in Time and Narrative*, in: *Journal of Philosophical Research 27* (2002), 281–299, hier: 291.

53 Vgl. dazu Waldenfels' Kritik eines solchen Realismus in Waldenfels, *Sozialität und Alterität,* 286.

54 Dabei ist auch die Genese des 1928 veröffentlichen Textes der Hua X, d. h. die werksgeschichtliche Dimension nur bedingt relevant, da es aus systematischem Interesse um die vorliegende Textgestalt als eine phänomenologische Behandlung der Frage nach der Zeit geht – und dies eben in der Bewegung dieses Textes und nicht im Sinne der ›wahren‹, ›eigentlichen‹ Absicht des Autors und seiner rückwirkenden Veränderungen oder im Sinne eines freizulegenden ursprünglichen Textes oder Urtextes.

55 Vgl. Römer, *Zeitdenken*, 21 f., 28 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zeitanschauung und einer eigentlichen Zeiterkenntnis studierten« (Hua X, 4 f.). Doch Husserl betont hier, dass diese Reflektion zu ›Anleihen und Annahmen‹ – »Was wir aber hinnehmen« (Hua X, 5) – gerade nicht einer erfahrungsunabhängigen Realität und den sich darauf beziehenden natürlichen Vorannahmen entspringt, sondern der erscheinenden Zeit – also durchaus der Zeiterfahrung in ihrer spezifischen Objektivität und Gegenständlichkeit, der konstituierten Zeit*ordnung*[56] oder *zeitlichen* Ordnung, aber eben nicht im Sinne der Annahme einer – in der Sprache Husserls – bewusstseinsunabhängigen Realität. Konstituierte und konstituierende Zeit bedingen sich gegenseitig, wie Derrida sagen würde. Ricœur führt dies alles an und sieht das auch – doch ist fraglich, ob er nicht im Zuge seiner Intention, der Konstruktion eines Problems um der Lösung Willen, hier anstatt Husserl bloß einen Strohmann aufbaut, wenn er z. B. von einem Außerkraftsetzen der Restobjektivität spricht (ZEIII, 43).[57] Demgegenüber macht Husserl bezüglich der ›phänomenologischen Zeit‹ mehr als deutlich: »Ähnliches gilt nun auch von der Zeit. Phänomenologische Data sind die Zeitauffassungen, die Erlebnisse, in denen Zeitliches im objektiven Sinne erscheint. Wieder sind phänomenologisch gegeben die Erlebnismomente, welche Zeitauffassung als solche speziell fundieren, also die ev. spezifisch temporalen Auffassungsinhalte (das, was der gemäßigte Nativismus das ursprünglich Zeitliche nennt). Aber nichts davon ist objektive Zeit. Durch phänomenologische Analyse kann man nicht das mindeste

56 In Anlehnung an Waldenfels könnte man von der ordnenden Funktion der Rede von der Zeit sprechen, bzw. von der Zeit als Ordnungsform oder zeitliche Ordnung – etwas erscheint ›in‹ der Zeit, hat eine bestimmte Zeitstelle im zeitlich gefassten Koordinatensystem. Doch wäre dann mit Waldenfels darauf zu bestehen, dass Ordnungen immer schon konstituierte Ordnungen sind und so phänomenologisch beschreibbar sind; und als solche freilich wiederum wahrnehmbar sind (vgl. dazu B. Waldenfels, *Ordnung im Zwielicht*, München ^{2}2013, 24, 58, 68 ff., 149–152).

57 Dass Ricœur hier nicht zwischen objektiver Zeit im Sinne bewusstseinsunabhängiger Zeit und erscheinender objektiver Zeit als konstituierter Zeit unterscheidet – und somit Husserls eigener Ungenauigkeit der Sprache erliegt –, zeigt ebenfalls der Schlussteil von *Zeit und Erzählung III*, in dem Ricœur beide Begriffe analog verwendet (ZEIII, 393). Doch macht Husserl wie gezeigt keinen Hehl daraus, auf die erscheinende objektive Zeit zurückzugreifen – und dies phänomenologisch völlig konsequent. Konstituierte Zeit ist also auch Teil der phänomenologischen Zeit.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von objektiver Zeit vorfinden« (Hua X, 6). In aller Deutlichkeit wird hier unterschieden zwischen ›im objektiven Sinne *erscheinendem* Zeitlichen‹, den Zeit*auffassungen* und den *Erlebnismomenten* oder temporalen Auffassungs*inhalten* als phänomenologische Data auf der einen Seite und der ›objektiven Zeit‹ auf der anderen Seite – und es ist letztere, nicht die phänomenologischen Data, deren Vorannahmen es auszuklammern gelte.[58] Was sich freilich zeigt, ist eine begriffliche Unklarheit, sodass die jeweilige Bedeutung der Rede von ›objektiver Zeit‹ dem Kontext der konkreten Textstellen entnommen werden muss. Dies zeigt sich schließlich auch in den Überlegungen zu den Konstitutionsstufen,[59] die erstens »die Dinge der Erfahrung in der objektiven Zeit«, d. h. der erscheinenden objektiven Zeit, der an den Dingen wahrgenommenen und so konstituierten Zeit als Zeitordnung oder zeitliche Ordnung, zweitens »die konstituierenden Erscheinungsmannigfaltigkeiten verschiedener Stufe, die immanenten Einheiten der präempirischen Zeit« und drittens »den absoluten zeitkonstituierenden Bewußtseinsfluß« (Hua X, 73) bezeichnen – also erstens transzendente und zweitens immanente Zeitobjekte oder Inhalte der Erfahrung der Zeit und drittens die Zeitlichkeit der (Zeit-)Erfahrung selbst als präphänomenale und präimmanente Zeitlichkeit (Hua X, 83).[60] Die wirkliche und bewusstseinsunabhängige Zeit kommt hier – qua phänomenologischer Fragestellung – gar nicht mehr vor, sie wurde ausgeklammert. Ricœur aber operiert hier anders: »Die erste Stufe umfasst die Dinge der Erfahrung in

58 Vgl. dazu Römer, *Zeitdenken*, 30: »Es handelt sich aber um zwei verschiedene Begriffe, die Husserl hier mit demselben Terminus bezeichnet: In der zuerst genannten Formulierung meint er die bewusstseinsunabhängige reale Zeit der natürlichen Einstellung, über die die Phänomenologie tatsächlich nichts sagen kann und in der zweiten Formulierung meint er die vom Bewusstsein als transzendent vermeinte objektive Zeit, die sehr wohl Gegenstand der Phänomenologie ist und deren Konstitutionsschichten in reflexivem Rückgang aufzuzeigen sind«.

59 Vgl. dazu auch die Dreiteilung: »Wir haben überall zu scheiden: Bewußtsein (Fluß), Erscheinung (immanentes Objekt), transzendenter Gegenstand [der äußeren Wahrnehmung also im Sinne einer phänomenologischen Dimension]« (Hua X, 76).

60 Vgl. D. Zahavi, *Husserls Phänomenologie*, Tübingen 2009, 91; S. Gerlach, *Ist das Bewusstsein mit sich und seinen Gegenständen zugleich? Zu Husserls Modifikation der Zeittheorie um 1909*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung 67* (2013), 397–425, hier: 418 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der objektiven Zeit, und sie ist es, die man zu Beginn des Werks ausgeschaltet hat« (ZEIII, 66). Doch diese erscheinende objektive Zeit (d. h. bezüglich der Dinge der Erfahrung) wurde gerade nicht ausgeklammert, sondern die von der Erfahrung unabhängige ›wirkliche‹ objektive Zeit.[61] Folgt man dieser durchaus der Bewegung des Textes folgenden Lesart,[62] so könnte zumindest ein Ansatzpunkt deutlich werden, warum der Vorwurf nicht völlig überzeugt, die phänomenologische Beschreibung sei auf die Anleihen bei der realistischen, existierenden Zeitvorstellung angewiesen, wenn diese Anleihen auch hinsichtlich der Hyletik eben bei der phänomenologisch reduzierten Erfahrung als phänomenologische Data selbst gemacht werden, nämlich im Ausgang von der Zeit, die (wie sie) sich zeigt, die (wie sie) erscheint. An dieser Stelle scheint sich auch eine entscheidende Differenz der Fragestellung Husserls von der Ricœurs aufzutun: Ricœur liest Husserl nämlich immer noch von der (ontologisch-reflexiv-spekulativen) Frage her: ›Was ist die Zeit (an sich?)?‹[63] Husserl jedoch geht es primär um die Frage nach der Erfahrung von Zeit und dem Wie (*quomodo*) der Erfahrung von Zeit, d. h. dem »phänomenologischen Gehalt der Zeiterlebnisse« (Hua X, 4). Aus phänomenologischer Perspektive kann die Frage nach dem Sein der Zeit nur über die Frage ihres Erscheinens, genauer des Wie ihres Erschei-

61 Zur Differenzierung des dreifachen Begriffs objektiver Zeit (der realistischen objektiven Zeit, der transzendenten und der immanenten Zeitobjekte) vgl. S. Micali, *Subjektive und objektive Zeit. Genealogische und methodologische Bemerkungen zur Frage nach der Realität oder Idealität der Zeit*, in: G. Hartung (Hg.), *Mensch und Zeit*, Wiesbaden 2015, 185–203, hier: 197 ff.

62 Freilich scheint der Text in den Vorlesungen äußert widersprüchlich zu sein, sodass auch die hier vorgeschlagene Lesart keine exakte Passung und Entsprechung, vor allem aber keine alle zufriedenstellende Lösung darstellen kann. Auch diese Lesart hat eine bestimmte Absicht und eine bestimmte Perspektive, die sich auf die Frage nach dem Motiv der ursprünglichen Vermittlung richtet – entgegen der Vermittlung im Sinne Ricœurs, die zunächst eine Dichotomie aufzubauen scheint.

63 »Dann aber möchte ich festhalten, daß wir dadurch, daß wir Aristoteles mit Augustinus, Kant mit Husserl, sowie die dem ›vulgären‹ Zeitbegriff subsumierten Wissenschaften mit Heidegger konfrontiert haben, keinen rein innerphänomenologischen Prozeß untersucht haben, wenn der Leser auch versucht gewesen sein mag, dies aus unseren Seiten herauszulesen, sondern den des reflexiven und spekulativen Denkens insgesamt, das auf der Suche ist nach einer stimmigen Antwort auf die Frage: Was ist die Zeit?« (ZEIII, 156 f.).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nens sinnvoll gestellt werden.[64] Auch hier wäre also zu fragen: Ergibt sich die erste Aporie der Zeit nicht erst aus der auf Dichotomie angelegten Frage im Rahmen eines ontologisch-reflexiv-spekulativen Denkens Ricœurs?[65]

Auch zur weiteren Ausschaltung aller transzendenter Auffassung und Setzung und dem Rückgang auf »den Ton als rein hyletisches Datum« stellt Husserl klar, dass der Ton als rein hyletisches Datum dennoch als Zeitobjekt – hier als immanentes – gilt (Hua X, 24). Auch die Reduktion auf den *Ton* als hyletisches Datum ist noch im Ausgang vom Ton als Zeitobjekt bestimmt, als Dauer des Tons. Die ›Zeit selbst‹ wird bestimmt als »Dauer und Sukzession der Objekte« und eine phänomenologische Zeitanalyse kann »die Konstitution der Zeit nicht ohne Rücksicht auf die Konstitution der Zeitobjekt aufklären« (Hua X, 22 f.). Der Rückgang auf immanente Zeitobjekte als Objekte, »die nicht nur Einheiten in der Zeit sind, sondern die Zeitextension auch in sich enthalten« (Hua X, 23), ermöglichen so den klareren Zugriff auf die Dauer des Tones oder den Ton in seiner Dauer, da die objektivierende Auffassung sich zwar den Ton, der dauert und verklingt, zum Gegenstand machen kann, dabei jedoch nicht immer schon »die Dauer des Tones oder den Ton in seiner Dauer« (ebd.), der erst als Zeitobjekt derart in den Blick kommen kann.[66] Dies bedeutet aber nicht, wie Husserl zu genüge erwähnt, dass dies nicht auch für transzendente Zeitobjekte gelten würde (Hua X, 22, 30), und schon gar nicht, dass damit jegliche Restobjektivität ausgeschalten würde. Husserl verweist hier auf die Frage der Evidenz innerer Wahrnehmung[67] oder immanenten Gegenwärtigens (Hua X, 91), Evidenz der *cogitatio*: So sind es die hyletischen

64 Vgl. dazu Laner, *Revisionen*, 64 f.

65 Wie später in *Das Selbst als ein Anderer* scheint Ricœur auch hier einen Perspektivwechsel aus der Phänomenologie (Patient, Respondent) hin zur Ontologie und so einer Außen- oder Beobachterperspektive, die in Zeit und Erzählung erst zur Trennung von »objektiv« und »subjektiv« führt, zu vollziehen (vgl. L. Tengelyi, *Ricœurs realistische Wende der Selbstauslegung*, in: A. Breitling, S. Orth, B. Schaaff [Hg.], *Das herausgeforderte Selbst. Perspektiven auf Paul Ricœurs Ethik*, Würzburg 1999, 155–162, hier: 60 f.).

66 Vgl. dazu auch Laner, *Revisionen*, 101 ff.

67 So ist das Wahrnehmen hyletischer Daten das Empfinden – und wohl vom Wahrnehmen im Sinne des noematisch-noetischen Geschehens (d. h. des Komplexes von Auffassungsinhalt und Auffassungsakt) zu unterscheiden (Hua X, 89).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Daten als Empfindungsinhalte, die als »Wahrnehmungen, die selbst nichts mehr von möglichen Fraglichkeiten enthalten« (Hua X, 85), beschrieben werden – was auch immer man von dieser letzten Fraglosigkeit halten mag. Inga Römer hat nun bezüglich dieser Art von Objektivität der Zeitobjekte überzeugend gezeigt, dass »[b]ereits auf der hyletischen Schicht, die tiefer liegt als die ›objektorientierte‹ hyletische Schicht der Ideen I, […] der Aspekt der Starrheit einer Zeitordnung anzutreffen [ist], obgleich die als objektiv konstituiert verstandene Zeit zunächst noch gar nicht Husserls Thema ist«, was bedeutet, »dass aus dem primären Untersuchungsgegenstand seiner Zeitanalysen« gerade nicht – und dies gegen Ricœur – »jedes Moment einer sich durch das ›Fließen‹ der Zeit erhaltenden Identität verschwunden ist«[68]. Ricœurs Kritik ist deshalb zu kritisieren, da sich die »Vorform der Festigkeit der Zeitstelle […] bereits in dem Phänomen der Retention selbst« findet, sodass die Starrheit des Retinierten gegen Ricœurs Interpretation »bereits im unmittelbaren Zeiterleben eine phänomenale Basis erkennen lässt, die auf eine feste Ordnung von Zeitstellen verweist« und Husserl so mitnichten die objektive Zeit heimlich voraussetze, sondern »Husserl vielmehr die Retention als ein doppelgesichtiges Phänomen zu beschreiben«[69] scheint. So wären diese Objekte auf der Ebene der Hyle noch nicht die konstituierten Objekte (und als konstituierte dennoch phänomenologische Data) der Welt, sondern die immanenten hyletischen Data.[70] Demnach ist die Tonphase »immer schon vom ersten Übergang ihrer Urimpression in eine Retention ersten Grades als dieselbe Tonphase bewusst«[71] und die Retention ist bestimmt als Zurücksinken eines qualitativ unveränderten Empfindungsinhaltes, eines sich Erhaltenden (Hua X, 65–68).[72] Damit muss Ricœurs Husserl-Kritik sowohl hinsichtlich des Moments der Reduktion und Ausschaltung jeglicher Restobjektivität, als auch hinsichtlich des Rückgriffs auf eine bewusstseinsunabhängige Zeit, als auch hinsichtlich des Gegensatzes von Starrheit und Fließen auf Ebene der Urimpression und ihrer retentionalen Modifikation zurückgewiesen werden – und somit letztlich auch die Aporie in Form einer Dichotomie.

68 Römer, *Zeitdenken*, 46; dazu genauer ebd., 40–43.
69 Ebd., 258.
70 Vgl. ebd., 47.
71 Ebd., 45 f.
72 Vgl. ebd., 258.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Was jedoch Römers Kritik Husserls betrifft, dieser könne im Rückgang auf die Retention als besondere Art der Intentionalität ohne intentionalen Gegenstand das Zeiterleben und so das Miteinander von Fließen und Starrheit in der Retention nicht erklären, sondern nur faktisch konstatieren, da in der Bestimmung der Retention als Intentionalität diese keinen intentionalen Gegenstand habe, welches Scheitern im Sinne Ricœurs erster Aporie als aporetisch ausgelegt werden könne,[73] so führt dies erstens nicht dazu, dass eine Dichotomie anzunehmen wäre und zweitens ließe sich mit Levinas, Bernet und Tengelyi zeigen, dass die Umstellung der Interpretation des impressional-retentional-protentionalen Geschehens vom Primat der Wahrnehmung auf das Verhältnis von Empfinden und Empfindungsinhalt, das Husserl im Rückgang auf die *Logischen Untersuchungen* auch in den Vorlesungen vornimmt, dieses Problem umgehen könnte: So wird die Retention im Register des Erlebens bestimmt – passives Erleben oder Widerfahren, sodass sie »eine elementare passive Synthesisleistung des Bewusstseins« darstellt und das Bewusstsein »nicht erst durch einen zusätzlichen Akt zeitlich [wird], sondern […] immer schon extendiert«[74] ist. Diese Intentionalität ist dann, wie Levinas gezeigt hat, Intentionalität in der Weise, »wie die Empfindung erlebt wird, und in der Zeitdimension, in der sie erlebt wird«, Intentionalität des Empfindens, »in der ›die Empfindung erlebt wird‹«[75]. Als solches lässt sich die Retention als Empfinden der Empfindung bestimmen, als Intentionalität, in der »das Intendieren und das Ereignis«[76] zusammenfallen. Husserl vermag nach Tengelyi so, »seine Analyse der Zeitkonstitution vom Modell der Wahrnehmung« abzulösen und »der Anwendung des Schemas Auffassungsinhalt–Auffassung«[77] den Boden zu entziehen. Somit wäre Bernets Hinweis darauf, was ein intentionales Bewusstsein ohne intentionalen Gegenstand wäre, zunächst als Problematisierung

73 Vgl. ebd., 44–47, 258 f.

74 Laner, *Revisionen*, 85.

75 E. Levinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg i. Br., München ^{6}2012, 167; vgl. weiter E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br., München ^{4}2011, 80–87.

76 Levinas, *Spur des Anderen*, 168.

77 L. Tengelyi, *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*, München 1998, 80. Vgl. weiter ebd., 84 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Bestimmung der Retention als Wahrnehmung zu bestimmen – die Husserl in seiner Bestimmung der Intentionalität der Retention ja gerade umgeht. Und auch die Frage, wie Husserl die Retention als Empfindung beschreiben könne, wenn sie sich doch »intentional auf ein ihr nicht reell einwohnendes Bewußtseinsmoment beziehen soll«[78], wäre dahingehend zu entkräften als Husserl doch gerade klarstellt, was der reelle Inhalt der Retention ist: kein reell vorhandener Ton, auch kein reell vorhandener Ton als Nachklang – all dies sind gegenwärtige Töne, echte Ton-Empfindungen (Hua X, 31 f.) als »reelle[r] Gehalt des Jetztbewußtseins« –, sondern das »retentionale Bewußtsein enthält reell Vergangenheitsbewußtsein vom Ton« (Hua X, 32). Wie das impressionale Bewusstsein, das Jetztbewusstein also reell Ton-Empfindungen enthält, so enthält die Retention, das retentionale Bewusstsein reell Vergangenheitsbewusstsein vom Ton, Ton-Erinnerung als primär anschaulich erinnerter Ton (ebd.). Was ihr also nach Husserl sehr wohl reell innewohnt, ist Vergangenheitsbewusstsein vom Ton, nicht mehr primärer Inhalt, sondern modifizierter Inhalt, Bewusstsein vergangener Empfindung (Hua X, 190). Als solche ist sie »Momentanbewußtsein von der abgelaufenen Phase« (Hua X, 118). Von Bedeutung wird hier die Differenz von Empfinden und Empfindung bzw. Empfinden und Empfindungsinhalt als Seiten der Empfindung (Hua X, 66 ff., 89, 127 f.), die auch Levinas betont.[79]

Lässt sich also zum einen Ricœurs Kritik an Husserl hinsichtlich der Reduktion der Restobjektivität, der Anleihen bei einer ›objektiven‹ Zeit und auch der Starrheit im Fließen – mit Römer – zurückweisen und zum anderen durch die Interpretation des impressional-retentional-protentionalen Zeitfeldes (so z. B. der Retention als eigentümliche Intentionalität) im Sinne der Unterscheidung von Empfinden und Empfindungsinhalt – und nicht von Auffassungsinhalt und Auffassung – die Kritik Römers entschärfen, so sollte deutlich geworden sein, dass weder Ricœurs Kritik noch eine Erweiterung dieser, d. h. der Aufweis der ersten und tiefsten Aporie samt dichotomischem Dualismus von subjektiver und objektiver Zeit, der phänomenologischen Betrachtung Husserls (und wohl auch Heideggers) von Zeit und Zeitlichkeit gerecht wird.

78 Bernet, *Gegenwart*, 43.

79 Vgl. Levinas, *Spur des Anderen*, 167; Tengelyi, *Zwitterbegriff*, 79–82.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diese Zurückweisung der Kritik Ricœurs soll freilich nicht behaupten, Husserls Ansatz zu Zeit und Zeitlichkeit sei frei von Problemen und Widersprüchen – dies wurde immer wieder deutlich gemacht. Noch weniger soll damit behauptet werden, Husserls Ansatz würde nicht letztlich auf eine grundlegende Problematik verweisen. Nur – ist diese Problematik nicht die, die Ricœur bei Husserl vermutet. Sie ist nicht das Scheitern der ›Herleitung‹ einer objektiven aus einer subjektiven Zeit, die gleichzeitig einen dichotomischen Dualismus dieser beiden Zeitperspektiven anführe. Die Problematik scheint an anderer Stelle zu liegen, nämlich an den Überlegungen zur Zeitlichkeit der Erfahrung selbst auf Grundlage der lebendigen Gegenwart, d. h. dem Primat der Präsenz und Synchronie. Hierauf gilt es, im Laufe des Beitrags noch zurückzukommen.

Zunächst soll aber ein letzter Hinweis auf die Fraglichkeit der These Ricœurs, die phänomenologische Betrachtung der Zeit würde unausweichlich zur ersten und tiefsten Aporie führen, erfolgen. Unabhängig von der Kritik an Husserl und Heidegger – und auch einer Zurückweisung dieser Kritik – müsste Ricœurs These, wenn sie denn die Aporie der *Phänomenologie* betrifft, auch an anderen phänomenologischen Betrachtungen der Erfahrung der Zeit und Zeitlichkeit der Erfahrung aufweisbar sein. So scheint sich Ricœurs Aufweis der Aporie in folgendem Einwand widerzuspiegeln: »Kommt nicht in der Phänomenologie der Zeit eine radikale Subjektivierung der Zeit zum Vorschein? Wie kann man ernsthaft von einer notwendigen Verflechtung zwischen subjektiver und objektiver Zeit sprechen, wenn die objektive Zeit unabhängig von der subjektiven Zeit schon da gewesen ist? Ist es nicht tatsächlich so, dass die Welt schon da war, bevor lebendige Wesen überhaupt entstanden sind?«[80] Scheint der Einwand recht einfach formuliert, so trifft er doch ziemlich genau Ricœurs Argument der Autonomie und Unabhängigkeit der objektiven Zeit, das wiederum begründet liegt in einem realistischen Argument der Unabhängigkeit der Welt und des Kosmos, wie z. B. im Verweis auf Kants vermeintliches Verständnis der »Zeit als universale Ordnung der Natur«[81] (ZEIII, 85, 94 f.).

Dass eine solche Vorstellung objektiver Zeit problematisch ist, ist nicht nur in der Phänomenologie bemerkt worden. Auch die analy-

80 Micali, *Subjektive und objektive Zeit*, 200.
81 Ebd., 188.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tische Philosophie McTaggarts hat sich diesem Problem gewidmet: McTaggart unterschied in *The Unreality of Time* zwei Reihen, die vereint eine Zeitreihe ergeben: die A-Reihe mit den Unterscheidungen in ›vergangen‹, ›gegenwärtig‹ und ›zukünftig‹ und die B-Reihe mit den Unterscheidungen in ›früher‹ oder ›später‹.[82] Dabei bilden, so Waldenfels, nach McTaggart die Ereignisse der B-Reihe »eine bloße Reihenfolge wie etwa die Buchstabenfolge MNOP […]; sie enthalten weder etwas von zeitlicher Veränderung noch von zeitlicher Ausrichtung«[83], dies erhalten sie erst, wenn sie mit der A-Reihe kombiniert werden. So erweist sich nach McTaggart die B-Reihe, die Ricœur als kosmologische Zeit aufrufen würde, als objektiv, unveränderlich, aber nicht zeitlich und die A-Reihe deshalb als fundamental und unhintergehbar, aber eben als – vermeintlich – subjektiv. Selbst wenn nun McTaggarts Schluss auf eine bloß subjektive Zeit und so eine Irrealität der Zeit wohl über das Ziel hinausschießt, so trifft doch seine Beobachtung zu, dass sich die »bloße Reihenfolge« nicht von einer beliebigen Rangfolge unterscheidet, »die bloße ›Zahl der Bewegung‹« aber nirgends »das Spezifikum der Zeitlichkeit«[84] liefert. Auch hierin zeige sich, so Waldenfels, dass sich »der Zeitsinn der gelebten Zeit«[85] nicht überspringen ließe.

Doch auch in den von Ricœur um seines Argumentes bezüglich der Autonomie Willen bemühten Naturwissenschaften (ZEIII, 143–150) scheint sich eben diese kritische Sicht auf die Unabhängigkeit und Autonomie objektiver Zeit zu bestätigen, wenn mit »*Einsteins Spezieller Relativitätstheorie* […] *die Zeit in der Physik relativ* [*wird*] *– Zeit entsteht aus dem Zustand des Betrachters/der Betrachterin*«, sodass jedes Bezugssystem »seine eigene Zeit und seinen eigenen Raum«[86] erhält. Auch mit dem Wissenschaftshistoriker, Physiker und Mathematiker Renn lässt sich schließen, »was kann ich über die Zeit sagen außerhalb des Horizonts menschlicher Erfahrungen? Der

82 Vgl. J. M. T. Ellis McTaggart, *The Unreality of Time*, in: R. Le Poidevin, M. MacBeath (eds.), *The Philosophy of Time*, Oxford 1993, 23–34.

83 Waldenfels, *Ortsverschiebungen*, 134.

84 Ebd., 136.

85 Ebd.

86 I. C. Gebershuber, *Der Zeitbegriff in der Physik. Eine fundierte Einführung*, in: AUF – *eine Frauenzeitschrift 138* (2007), 27–30, hier: 27 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zeitbegriff ist etwas zutiefst Menschliches«[87] – und so doch wohl kaum auf eine Dichotomie von subjektiver und objektiver Zeit zu reduzieren.[88]

In Übereinstimmung mit der analytischen Philosophie und den Naturwissenschaften hat nun auch die Phänomenologie der Wahrnehmung Merleau-Pontys gegenüber Ricœur m.E. überzeugend gezeigt, »wie jedes Zeitgeschehen prinzipiell einen Beobachter impliziert. Jede Szene, jeder Gegenstand und jedes Geschehen setzt eine subjektive Perspektive voraus. Wenn man von jedweder Perspektive absehen würde, würde die Welt ein unveränderliches, letztlich ausser-zeitliches Wesen sein.«[89] ›Die‹ Zeit erfordert immer schon eine Sicht auf die Zeit.[90] Zeit ist »kein realer Prozeß, keine tatsächliche Folge, die ich bloß zu registrieren hätte. Sie entspringt meinem Verhältnis zu den Dingen.«[91] Die objektive Welt lässt sich nicht von den Perspektiven ablösen, »in denen sie sich erschließt, und setzt man sie an sich, so kann man überall in ihr nur ›Jetzte‹ finden. Mehr noch, da diese Jetzte für niemanden gegenwärtige sind, haben sie überhaupt keinen zeitlichen Charakter und vermögen nicht einander zu folgen.«[92] Der Zeitsinn der gelebten Zeit lässt sich, um nochmals Waldenfels aufzurufen, nicht überspringen.

87 A. Widman, J. Renn, *Gespräch über Einsteins Relativitätstheorie: Was aber ist die Zeit?*, in: *Berliner Zeitung* vom 31. 5. 2015.

88 Vgl. zu dieser Thematik der Verbindung von Wahrnehmung, Empirie und Objektivität oder objektiver Wahrheit aus wissenschaftstheoretischer Perspektive u. a. T. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt/M. [26]2020, 123-147, 203–209; B. Waldenfels, *Wider eine reine Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie*, in: ders., J. M. Broekman, A. Pažanin (Hg.), *Phänomenologie und Marxismus. Bd. 4. Erkenntnis und Wissenschaftstheorie*, Frankfurt/M. 1979, 9–45, 23–40; K. Hübner, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Freiburg i Br., München [4]1993, 55–72, 189–192; F. Mühlhölzer, *Die Debatte um die Objektivität der Wissenschaft*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie 49* (2001), 151–166. Hier wäre noch weiter zu denken an: Ludwik Fleck, Gaston Bachelard, Georges Canguilhem, Paul Feyerabend oder Michel Foucault u. a.

89 Micali, *Subjektive und objektive Zeit*, 201.

90 Vgl. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 467.

91 Ebd., 468.

92 Ebd.; vgl. dazu Waldenfels, *Ortsverschiebungen*, 213 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.4 Verdeckungen und Wahrnehmungsgewinn

Konnte somit gezeigt werden, dass die Aporie wohl eher eine durch Ricœur selbst produzierte ist, die sich wohl kaum als Aporie der phänomenologischen Betrachtung der Zeit bestimmen lässt, so soll nun ein kurzer Blick auf bestimmte Verdeckungen und blinde Flecken geworfen werden, die sich aus Ricœurs Konzentration auf den Nachweis dieser Aporie ergeben. Zugleich stellt sich die Frage, ob Ricœurs Betrachtungen zu einer Wahrnehmungserweiterung führen können, zu einem Wahrnehmungsgewinn.

So scheint Ricœur in seiner Konzentration auf die Erfahrung von Zeit oder Zeiterfahrung aus den Augen zu verlieren, dass diese Zeiterfahrung selbst zeitlich ist – und so die Zeitlichkeit der Erfahrung von Zeit von Bedeutung wird. Ricœur wirft Husserl zwar vor, dass der Fakt, dass »die Wahrnehmung der Dauer stets noch die Dauer der Wahrnehmung voraussetze« (ZEIII, 41), diesen nicht beunruhigt hätte – doch Ricœur selbst thematisiert diese Frage selbst an keiner Stelle hinreichend. Dabei wäre zu fragen, ob Ricœur nicht sogar übersieht, dass Husserl genau diese Frage nach der Zeitlichkeit des Bewusstseins – besonders im dritten Teil – in den Vorlesungen behandelt: Wird hier nicht gerade der Sachverhalt eingeschärft, »daß Wahrnehmung der Zeit eine Zeitlichkeit der Wahrnehmung einschließt«[93] (Hua X, 22, 83)? Dies bedeutet nicht, dass Ricœur kein bestimmtes Verständnis von Zeitlichkeit der Erfahrung voraussetzt, oder dass er ein solches sogar ausschließe – nur reflektiert er nicht weiter auf dieses.[94] Doch hier wäre zu fragen, ob nicht Erfahrung der Zeit und Zeit der Erfahrung ineinander verschränkt sind. Was wird aus der Erfahrung der Zeit und so dem Phänomen Zeit, wenn die Zeitlichkeit der Erfahrung mitbedacht wird? Freilich, Ricœur stellt subjektive Zeit und objektive Zeit gegenüber, sodass man meinen könnte, er spricht von erfahrener Zeit und Zeitlichkeit der Erfahrung – doch Ricœur ruft die Zeitlichkeit der Erfahrung als Zeitordnung auf, als Weltzeit, als objektive, lineare Zeit etc., d. h. als realistische Größe, als Ordnung und so beinahe schon als leerer Raum, leerer Behälter oder Zeitgefäß, in das etwas eingefügt wird,[95]

93 B. Waldenfels, *Vielstimmigkeit der Rede*, Frankfurt/M. ²2015, 54.
94 Vgl. dazu Chamberlaine, *Thinking Time*, 290, 295.
95 Vgl. Waldenfels, *Ortsverschiebungen*, 140.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in dem die Dinge zeitlich angeordnet sind, in der Zeit sind. ›In der Zeit‹ wären demnach auch das Bewusstsein und seine Akte. Doch ein solcher Blick ist nur aus einer dritten, spekulativ-ontologischen Perspektive, einer Metaperspektive möglich. Will Ricœur eine solche einnehmen? Doch wäre zu fragen, wie Ricœur über diese zeitliche Ordnung, diese objektive, weltliche, empirische, kosmologische Zeit überhaupt sprechen kann, wenn sie nicht immer schon erfahren wurde, wenn sie sich nicht irgendwie immer schon gezeigt hätte? So fragt auch Burkhard Liebsch, wie man vor dem Hintergrund der Behauptung, die Zeit selbst erscheine nicht, noch dem »Ansinnen einer ›Humanisierung‹ der Zeit das Wort reden« kann und ob man überhaupt noch von Zeiterfahrung sprechen könne, »wenn damit Erfahrung der Zeit gemeint sein soll«[96]. Doch dies – so Liebsch weiter – besagt nun eben nicht unmittelbares Erscheinen von Zeit, Zeiterfahrung besagt nie – wie gezeigt auch bei Husserl nicht – reine Zeiterfahrung, »sondern verweist immer auf etwas in der Zeit Verzeitlichtes, an dem sich etwa das Vergehen von Zeit ›abspielt‹.«[97] So verkörpert sich also auch Zeit – wahrnehmbare Zeit – in Tempi, Rhythmen, Dauern etc.[98] Und wenn also auch objektive Zeit immer schon erfahren wurde, lässt sich die Dichotomie von erlebter Zeit und objektiver Zeit an sich noch aufrecht erhalten? Ricœur scheint also die Frage nach der Zeitlichkeit von Erfahrung selbst in Rückgang auf eine homogene, lineare Zeit als realistische Größe in ihrer Radikalität zu verdecken. Dass sich aus Ricœurs Ausführungen zur Erfahrung der Zeit jedoch Rückschlüsse auf sein Verständnis von Zeitlichkeit der Erfahrung ziehen lassen, soll im nächsten Teil nähert dargestellt werden.

Eine *zweite*, mit der ersten zusammenhängende, *Verdeckung* wird hinsichtlich der Frage nach der Vermittlung deutlich. Nach Ricœur gelte es nämlich, die Dichotomie von subjektiver und objektiver Zeit, die für sich bereits bestehen – sonst wäre die Rede von der Autonomie und die Schärfe der Trennung nicht nachvollziehbar –, im Zuge der Überlegungen zu *dreifachen mimēsis* und der Drittzeit als erzählte oder menschliche Zeit zu vermitteln. In dieser – wenn auch offenen – dialektischen Struktur tritt die Vermittlung zu

96 Liebsch, *Zeit, Lebensgeschichte und Narrativität*, 52 f., Anm. 2.
97 Ebd., 53, Anm. 2.
98 Vgl. Waldenfels, *Ortsverschiebungen*, 137–143, 154–168.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zwei unvermittelten und so zunächst unmittelbaren Größen hinzu. Diese dialektische Struktur stellt sich zwar immer schon als ein zu vermittelnder Dualismus dar, doch operiert er immer schon mit der Grundvoraussetzung unvermittelter Größen, die dann vermittelt werden müssten. Leonard Lawlors These der Priorität der Unmittelbarkeit vor der Vermittlung im Denken Ricœurs ließe sich also hinsichtlich dieses Aspekts noch erweitern und bekräftigen.[99] Es werden in einem ersten Schritt zwei Ursprünge gesetzt, um diese in einem zweiten Schritt zu vermitteln. Die Vermittlung folgt auf die Ursprünglichkeit und Unvermitteltheit mit dem Ziel der *versöhnenden* Vermittlung (ZEIII, 35), wie dynamisiert und unabschließbar diese Versöhnung auch immer sei – auch ein unerreichbares *telos* bleibt ein *telos à distance*, zumal, wenn es im Zuge der Dialektik in Verbindung mit dem unmittelbaren Ursprung steht. Was Ricœur hierdurch verdeckt, ist das Denken einer ursprünglichen Vermittlung vor dem Hintergrund der Diachronie/Diatopie, *différance* und Diastase, wie es z. B. im Denken Levinas', Derridas und Waldenfels' zu finden ist. Nicht die Unmittelbarkeit der Zeiterfahrung und der ontologisch-wirklichen objektiven Zeit, die dann zu vermitteln wären, wäre so das ursprüngliche, sondern die Vermittlung selbst ist das Ursprüngliche, sodass der Ursprung immer nur supplementierter Ursprung ist.

Gegen diese kritische Interpretation würde nun Römer Einspruch erheben, im Namen der *mimēsis I*, »dass die beiden in der ersten Zeitaporie sich aporetisch gegenüberstehenden Zeitperspektiven in der narrativ geprägten Innerzeitigkeit [*mimēsis I*] *immer schon* vermittelt sind und nicht erst nachträglich gewissermaßen zusammengesetzt werden müssen«[100]. Doch trifft diese Verteidigung zu? Römer selbst lässt dies zweifelhaft werden in ihrer Betrachtung der *mimēsis II* und ihrer Thematisierung der Ricœur'schen Rede vom Heterogenen, »das konfigurativ zu synthetisieren ist«[101]. Ein Blick in den Text macht deutlich, dass Ricœur Heideggers These des Vorverständnisses folgt (ZEI, 98, 103), sodass auch er die These eines immer noch tieferliegenden immer schon Verstehens und ir-

99 Vgl. L. Lawlor, *Imagination and Chance. The Difference Between the Thought of Ricœur and Derrida*, Albany/NY 1992.

100 Römer, *Zeitdenken*, 303.

101 Ebd. 314.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gendwie Verstandenhabens voraussetzt. Dieses Vorverständnis wird als eben diese *mimēsis I* nähergefasst und zeigt nach Ricœur eine pränarrative Struktur der Zeiterfahrung auf (ZEI, 98). Dies bedeutet, die phänomenologische Zeit – Zeiterfahrung, Erfahrung von Zeit – ist nach Ricœur immer schon pränarrativ strukturiert, d. h. auf Erzählung *angelegt* – aber gerade noch nicht erzählt, das heißt noch nicht narrativ vermittelt. Eine ursprüngliche *Synthetisierung der beiden Zeitperspektiven* aber ist gar nicht zu finden, sondern lediglich eine pränarrative *Anlage* zur Synthesis der augustinischen Aporie hinsichtlich der *distentio* und *intentio animi*.[102] Die Zeitstrukturen der Handlung aber fordern *erst* zum Erzählen heraus (ebd.): Es geht um ein »authentisches Erzählbedürfnis« und nicht um eine ursprüngliche Vermittlung – es geht um »›(noch) nicht erzählte Geschichte‹« (ZEI, 118), d. h., um (noch) keine konkrete ursprüngliche Vermittlung, sondern um eine Disposition der Zeit der Handlung als zu Erzählendes. Das Erzählen und die Erzählung oder mit Merleau-Ponty gesprochen der Ausdruck sind sekundär zu »unausdrücklichen Geschichten« (ZEI, 119). »Menschenleben [...] brauchen und verdienen« (ebd.) Erzählungen, doch sie brauchen und verdienen dies erst, da sie nicht immer schon erzählt sind, selbst wenn es ihre Bestimmung ist, erzählt zu werden und zu sein. Kurz: Es geht um ›hermeneutisches Potential‹ (ZEI, 120). Auch der Bezug auf Heideggers Begriff der Innerzeitigkeit beschreibt den Ort der ausstehenden ›Synthesis‹ gerade nicht zwischen phänomenologischer Zeit und kosmologischer Zeit (die Ricœur in der vulgären Zeit zu entdecken vermeint), sondern zwischen Zeiterfahrung im Sinne der Innerzeitigkeit und der Erzählung – aber auch hier basiert diese Synthesis von Innerzeitigkeit und Erzählung auf dem Aufweis der *prä*narrativen Struktur der Zeiterfahrung. Es geht demnach um die »Beziehung zwischen dieser Analyse der Innerzeitigkeit und der Erzählung«, um »eine erste Brücke zwischen der Ordnung der Erzählung und der Sorge« (ZEIII, 103) zu schlagen. Was also im Zuge der *mimēsis I* von Ricœur aufgezeigt wird, ist, dass Zeiterfahrung immer schon auf narrative Vermittlung und so das *telos* der Vermitt-

102 Diese Verschiebung ins ›Subjektive‹ soll ja nach Ricœurs Augustinlektüre gerade den Rekurs auf eine kosmologische Grundlage ersetzen (ZEI, 29) – diese Spannung kann also nicht die sein, die Ricœur als erste Aporie in *Zeit und Erzählung III* aufruft.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lung in der narrativen Zeit *angelegt* ist, nicht aber, dass sie immer schon mit der Erzählung vermittelt ist, und schon gar nicht, dass die Zeiterfahrung mit der ihr gegenüberliegenden objektiven Zeit immer schon vermittelt ist. Über die kosmologische Zeit wird hier nichts Relevantes ausgesagt.[103] Die *erste und tiefste* Aporetik, die in *Zeit und Erzählung I* nur »im Vorübergehen [!] gemacht wurde«, wird erst dem Refigurationsvermögen gegenübergestellt (ZEIII, 7). Es ist die *Replik* der Poetik der Erzählung auf die Aporetik – die Frage-Antwort-Logik also –,[104] die die Aporetik »in das Gravitationsfeld der dreifachen Mimesis [zieht], und zwar da, wo diese Schwelle zwischen der Konfiguration der Zeit in der Erzählung und ihrer Refiguration durch die Erzählung überschreitet« (ZEIII, 9), d. h. erst hinsichtlich des Dreiecksgesprächs auf Ebene der *mimēsis III* (ZEIII, 15), oder genauer im Übergang der Ebene der *mimēsis II* zur *mimēsis III*. So wird gerade im Rahmen der Refiguration (*mimēsis III*) und der Dichotomie der beiden narrativen Modi (Geschichtsschreibung und Fiktion) die »Wiedereinschreibung der erlebten Zeit in die Zeit der Welt« (ZEIII, 222) den Überlegungen der Refiguration durch die Geschichte und der historischen (dritten) Zeit zwischen der erlebten und universellen Zeit zugeordnet (ZEIII, 165). Selbst die in *Zeit und Erzählung I* thematisierte Verbindung zweier Zeitperspektiven, »eine chronologische und eine nichtchronologische« (ZEI, 107; vgl. ebd. 337), die hier aber noch im Sinne der *distentio* und *intentio animi* beschrieben werden, wird explizit auf Stufe der *mimēsis II* verortet, d. h. der Synthetisierung des zuvor noch Heterogenen, wenn auch, da dialektisch, teleologisch auf die Synthetisierung *Angelegten*.

Doch diese Überlegungen zur *mimēsis I* und dem Ort der Aporetik zwischen *mimēsis II* und *mimēsis III* führen so schließlich zu einer tieferen Problematik: Das bereits ausgewiesene *telos à distance* wird nun an den Ursprung zurückgebunden – nicht jedoch im Sinne dessen, dass die Vermittlung ursprünglich ist, sondern dass der Ursprung oder die *arché* bereits der Struktur nach als *zu vermittelnde*

103 Auch ZEIII, Anm. 42 stellt dies klar, wenn hier der Bezug auf die *mimēsis I* im Rahmen der phänomenologischen Perspektive auf Zeit, d. h. der Zeiterfahrung gemacht wird.

104 Ricœur fasst das Verhältnis von Aporetik der Zeit und Mimetik der Erzählung »durch die Logik von Frage und Antwort« (ZEIII, 15 Anm. 1), welche Logik von Waldenfels überzeugend und eingehend in ihrer Problematik erörtert wurde: vgl. dazu B. Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt/M. ²2016, 22–186.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auf das *vermittelte telos* angelegt ist: Mit Derrida gesprochen wird die Teleologie zur Archeo-Teleologie. Oder noch einmal anders gesagt: Zu Vermittelndes, Vermittelndes und Vermitteltes partizipieren der Struktur nach an der einen dritten Größe, der einen dritten Dimension und verhalten sich im Sinne relativer Alterität zueinander.[105] Wenn so aber nicht die je konkrete Vermittlung ursprünglich ist – Medialität, Supplementarität als Quasi-Transzendental –, sondern die transzendentale Struktur der Narrativität (*mimēsis I*), die darin eine Anlage zur Vermittlung (*mimēsis II*) ausdrückt, so kann kein radikal Anderes der Erzählung aufkommen. Erzählung als Erzählbarkeit wird zum alles strukturierenden Absoluten, dem sich nichts entziehen kann – alles ist im Grunde Erzählung, da alles auf Erzählung angelegt ist. Daran ändert nichts, wenn man mit Ricœur die Grenzen der Erzählung aufruft, da diese nur als relative, äußere Grenzen in Erscheinung treten. Alles ist immer schon auf Erzählung angelegt, aber eben nicht nur auf Erzählung – und dennoch ist die Erzählung in der Erzählbarkeit kategorial. Das Andere der Erzählung ist nur ein Anderes, das neben die Erzählung tritt. Aber hatte nicht Ricœur selbst auf die symbolische Vermittlung von Handlungen als Voraussetzung der Erzählbarkeit verwiesen? Braucht Erzählbarkeit nicht ein vorgängiges Sichzeigen als etwas, bevor etwas als etwas verstanden wird und erzählt wird? Dieses Sichzeigen als etwas verweist auf die ursprüngliche Medialität, die ursprüngliche Vermittlung oder Supplementarität im Denken Levinas', Derridas und Waldenfels'.

Ein letzter Einwand bezüglich dieser Verdeckung könnte nun in dem Hinweis darauf bestehen, dass die beiden Zeitperspektiven »immer schon zwangsläufig aufeinander zurückgreifen«[106] und so nicht isoliert betrachtet werden könnten. Da aber Ricœur erstens hierauf in seiner Behandlung der *mimēsis I* keinen Hinweis liefert, er zweitens die phänomenologische Zeit hier ja gerade isoliert betrachtet und die Betonung auf dem Bruch, auf der Autonomie der Zeiten

105 Ähnlich wie im Falle der Totalisierung des Verstehens in Form eines Schon-Verstehens, unmittelbaren Vorverstehens oder pragmatischen Normalfalls (vgl. P. Stoellger, *Hermeneutik am Ende oder am Ende Hermeneutik?*, in: *Hermeneutik unter Verdacht,* 138) wird so einer Totalisierung der Erzählung und der damit verbundenen Handlungspragmatik das Wort geredet.

106 Römer, *Zeitdenken*, 303.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

voneinander liegt (ZEI, 103),[107] er drittens auch in *Zeit und Erzählung III* die Autonomie beider Zeitperspektiven betont, er viertens die kosmologische Zeit darin hypostasiert, er fünftens die dritte, erzählte Zeit als *Brücke* versteht (ZEIII, 166, 392), als »*hybride* Zeit, die aus der Vereinigung zweier Zeitperspektiven hervorgegangen ist« (ZEIII, 196), die Bindeglieder zwischen der erlebten Zeit und der Zeit der Welt zur Überwindung des Abgrunds *konstruiert* (ZEIII, 296), und diese Bindeglieder zwischen erlebter und universeller Zeit in der Arbeit der Refiguration (*mimēsis III*) die narrativen Strukturen der *mimēsis II*,[108] die im zweiten Teil von *Zeit und Erzählung* im Vordergrund stehen,[109] auf das *Universum* übertragen (ZEIII, 165; vgl. dazu auch ebd., 159), scheint sich der Verdacht der Dichotomie nicht von der Hand weisen zu lassen. Eine ursprüngliche Vermittlung im Sinne radikaler Alterität, wie sie Levinas, Derrida und Waldenfels in ihren Überlegungen zur Spur, zum ursprünglichen Supplement in Diachronie/Diatopie, *différance* und Diastase denken, wäre weder hinsichtlich der Vermittlung von Zeit und Erzählung noch hinsichtlich einer Vermittlung von zwei Zeitperspektiven im Blick.

Ergänzt durch andere Texte Ricœurs zeigt sich darüber hinaus, dass Ricœur sich in ein Dilemma entweder einer solchen immer schon intelligibilisierten und humanisierten Zeiterfahrung, die kein Anderes dieser ordentlichen Erfahrung aufführen kann – auch ein gesunder Zirkel bleibt eine metaphysische Schließungsfigur, die sich durchaus dynamisiert aber dennoch Andersheit aneignet –, oder der Annahme einer zunächst rohen, wilden und ungeordneten (unmit-

107 »Ich interessiere mich hier gerade wegen der Merkmale dafür, durch die sich diese Struktur von der linearen Zeitvorstellung unterscheidet« (ZEI, 101). »Auf diese Art und Weise entfaltet die Innerzeitigkeit […] Wesenszüge, die sich nicht auf die lineare Zeitvorstellung zurückführen lassen« (ZEI, 102). »Der Vorteil der Analysen der Innerzeitigkeit liegt anderswo: in dem Bruch, den diese Analyse mit der linearen Zeitvorstellung im Sinne einer bloßen Abfolge von Jetzten vollzieht« (ZEI, 103). Ricœur setzt die Dichotomie der ersten Aporie also schon voraus, nur kommt auf Ebene der *mimēsis I* lediglich die phänomenologische Zeit in den Blick.

108 So ist es auch erst die *mimēsis II*, die die narrative (nicht die phänomenologische) Zeit »in die Nähe der linearen Zeitvorstellung« (ZEI, 108) bringt. Für die *mimēsis I* wird gerade der Ausschluss der linearen Zeitstruktur für das Argument bedeutsam (ZEI, 101 ff.).

109 Vgl. Ricœur, *Vom Text zur Person*, 66.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

telbaren) Zeiterfahrung, zu der die Vermittlung der Erzählung von außen herantritt, um die wilde Kontingenz in ihrer Heterogenität zu synthetisieren, navigiert.[110] Denn, so ließe sich mit Liebsch anführen: »[i]ns Verhältnis zu setzen sind nun aber nur Dinge, die nicht von sich aus bereits in diesem (erzählbaren) Verhältnis stehen und insofern heterogen sind«[111].

Dieses Problem der Vermittlung verweist auf eine *dritte Verdeckung*: Ricœur scheint andere Formen der Vermittlung aus den Augen zu verlieren, Vermittlungen, die der Erzählung immer schon vorausgehen als ursprüngliche Vermittlungen. Zu nennen wäre z. B. die Leiblichkeit der Erfahrung, die bereits mit Merleau-Ponty aufgewiesen wurde: So ändert sich nach Waldenfels die Sachlage, was die von Ricœur konstatierte Kluft betrifft, gerade in den »Übergangsfiguren wie Leibkörper und Körpergedächtnis«[112], welche Verkörperungen der Zeit aber bei Ricœur nicht zu ihrem vollen Recht kommen können;[113] und dies selbst dann nicht, wenn Ricœur diese neben der Erzählung zuließe, da sie nicht als ursprünglich supplierende Vermittlung gedacht sind, sondern als sekundär hinzutretende Vermittlung.[114]

---

110 Vgl. P. Ricœur, *Zufall und Vernunft in der Geschichte*, Tübingen 1986, 12 f., 16; vgl. dazu weiter »Auf dem Sockel der Innerzeitigkeit erheben sich dann zusammen die narrativen Gebilde und die entwickelteren Formen der Zeitlichkeit, die ihnen entsprechen« (ZEI, 103); »Synthesis des Heterogenen« (ZEI, 106); vgl. dazu Liebsch, *Zeit, Lebensgeschichte und Narrativität*, 66–69; Liebsch, *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, 250–255. Liebschs Anfrage an Ricœur drückt damit gerade kein Argument für Ricœurs These aus, sondern stellt dessen Dilemma dar, entweder von einer narrativen Totalität oder einer (wild kontingenten) Unmittelbarkeit der Erfahrung auszugehen; auch Ricœur, *Vom Text zur Person*, 209–211 scheint zwar eine notwendige narrative Vermittlung anzunehmen, diese Vermitteltheit aber nicht ursprünglich zu setzen. So könnte Ricœur hier auch so interpretiert werden, dass er durchaus einen Bereich außerhalb der Sprache annimmt, den der reinen Unmittelbarkeit des Gefühls oder der Intuition, der man sich aber nicht hingeben müsse, da man über eine geeignete linguistische Vermittlung verfüge. Dann wäre die Vermittlung zwar notwendig, aber nicht ursprünglich. Anders würde hier aber eine Phänomenologie des Leibes oder der ursprünglichen Supplementarität operieren, die die Vermittlung ursprünglich setzt – hier: auch schon für Intuition und Gefühl.

111 Liebsch, *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, 251.

112 Waldenfels, *Sozialität und Alterität*, 365.

113 Vgl. B. Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt/M. 2004, 48 f., Anm. 1.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Von hier aus tritt eine *vierte Verdeckung* auf: In Anlehnung an Waldenfels' Überlegungen zu Symmetrie und Asymmetrie scheint sich das Verhältnis von subjektiver Zeit und objektiver Zeit, das im Rahmen der sekundären Vermittlung eingesetzt wird, bei Ricœur in den Bahnen der Symmetrie abzuspielen. Zwei bestehende Zeitordnungen treffen aufeinander und werden symmetrisch vermittelt, selbst wenn diese Vermittlung nur eine pragmatische Lösung darstellt. Die beiden Ordnungen verhalten sich also im Sinne relativer Andersheit oder Fremdheit zueinander – symmetrisch, reziprok; ein Aufeinandertreffen findet immer vor dem Hintergrund einer Dialektik (Vermittlung) oder zumindest eines Logos des Dialogs statt. Hier zeigt sich eine bemerkenswerte Beziehung von absoluter und relativer Fremdheit: Die beiden Ordnungen treten in absoluter Fremdheit zueinander auf und müssen doch in dieser Thematisierung aus dritter Perspektive und spätestens in ihrer Vermittlung aus dieser Perspektive in relativer Fremdheit zueinander bestehen.

Dabei lässt sich aus Ricœurs Überlegungen durchaus ein *Wahrnehmungsgewinn* hinsichtlich des Phänomens der Zeit ziehen, sofern man gerade keine Dichotomie von phänomenologischer und kosmologischer Zeit annimmt, sondern den Blick auf Zeit, wie sie sich zeigt, richtet. Ricœurs Überlegungen zu Augustin und Aristoteles verdeutlichen ein Moment der Zeiterfahrung (würde Ricœur das auch als Erfahrung gelten lassen?), »wonach die Zeit uns umgibt, uns umschließt und uns beherrscht, ohne daß es in der Macht der Seele stünde, sie zu erzeugen« (ZEIII, 16), »uns mit ihrer furchtbaren Gewalt beherrscht« (ZEIII, 25). So könnte ein Blick auf das Andere der Zeiterfahrung, der erlebten Zeit also das Andere der Zeit, wie sie sich zeigt (phänomenologische Zeit), was aber gerade nicht als Ewigkeit verstanden werden kann, auf Symptome des Widerfahrnischarakters der Zeiterfahrung, d. h. auf die Fremdheit der Zeiterfahrung hinweisen, die wiederum mit der Zeitlichkeit der Zeiterfahrung zu tun hat. Ricœurs deutlichster Beleg dafür sind seine Ausführungen zu den Phantasievariationen der Zeit in der Fiktion, die aber entgegen seiner These gerade keine Variationen »über die Kluft zwischen erlebter Zeit und Zeit der Welt« (ZEIII,

114 Die Frage nach der Ursprünglichkeit der Vermittlung ist so gerade nicht die einer Ausdehnung oder Erweiterung wie dies Römer, *Zeitdenken*, 306 nahelegt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

203) darstellen, wenn Zeit der Welt die erfahrungsunabhängige kosmologische Zeit meint, sondern von *Erfahrungen* erzählen, von der Zeiterfahrung und der Fremdheit der Zeiterfahrung in den Schlägen des Big Ben in *Mrs. Dalloway*, die »keineswegs eine neutrale und allen gemeinsame Zeit skandieren, sondern eine jeweils andere Bedeutung für jede der Personen haben« und eine Unerträglichkeit »der unerbittliche[n] Zeit der Uhren« (ZEIII, 206) auch als monumentale Zeit *erfahren* lassen; oder wie im *Zauberberg* bei aller Betonung des Verlusts des Sinns für die Zeitmaße (ZEII, 192) oder der Auslöschung der messbaren Zeit (ZEII, 213) der Einbruch der vermeintlich diesem Zeiterleben entgegengesetzten kosmischen (ZEII, 212) oder chronologischen (vgl. das Motiv des ›denen von unten‹ und ›denen von oben‹ ZEII, 192 f., 220) Zeit sich als *Donnerschlag* einer ›historischen‹ Zeit darstellt, d. h. aber gerade *phänomenologisch* als *widerfahrend* bestimmte Zeit (ZEII, 218, 220 f.); oder die verlorene Zeit in *À la recherche du temps perdu*, wobei der Verlust immer jemandem widerfahren muss, also *phänomenologisch* im Rückgang auf die Erfahrung zu bestimmen ist,[115] in Form der abgelaufenen, vergeudeten und zersplitterten Zeit (ZEIII, 207). In ähnlicher Weise könnten auch hier Blumenbergs Überlegungen zum Verhältnis von Lebenszeit und Weltzeit von Bedeutung werden, wenn er diese als absolutistisch *erfahrene* Weltzeit als die Andersheit oder Fremdheit der Zeiterfahrung beschreibt.[116] Gerade in seinen Überlegungen zur Annäherung an diese Andersheit der Zeit über die Zeit des Anderen macht Blumenberg dies deutlich, wobei diese Zeit des Anderen der eigenen Lebenszeit symmetrisch reziprok gegenübersteht und von da ausgehend immer noch freilich vor dem Hintergrund der absolutistischen Indifferenz der Weltzeit gegenüber der eigenen Zeit *und* der des Anderen eine Dimension der relativen Andersheit annimmt, als *andere (Lebens-)Zeit*.[117] Hier würde Levinas in seinen Überlegungen zur Zeit des Anderen als Andersheit der Zeit anders akzentuieren.[118] Gemeinsam scheint aber Blumenberg und Levinas, dass die Zeiterfahrung selbst von Fremdheit durchzogen ist, Synchronie von

115 Vgl. Waldenfels, *Gedankengänge*, 388–395.
116 Vgl. H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt/M. ^{5}2016, 240.
117 Vgl. ebd. 295–312.
118 Vgl. E. Levinas, *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 2003; Ebert, *Offenbarung und Entzug*, 332 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diachronie oder A-chronie – auch und gerade hinsichtlich der Zeitlichkeit eben dieser Erfahrung. Dieser Wahrnehmungsgewinn wird jedoch umgehend verspielt und verdeckt, wenn wie bei Ricœur im Zuge der Dichotomie ein ontologischer Realismus in Kraft tritt, der dieses Andere der erlebten Zeit, dieses Andere der Zeiterfahrung oder diese Fremdheit der Zeiterfahrung als kosmologische Zeit oder Weltzeit hypostasiert – das Wovon des Widerfahrnisses zu einem Etwas hypostasiert. Anstatt einer *Andersheit der Zeiterfahrung* oder einer Verbindung dieser mit der *Zeit des Anderen* wird eine *andere Zeit* aufgerufen im Sinne einer anderen Ordnung (Ordnung vs. Ordnung)[119], einer anderen Größe – gerade nicht im Sinne eines Außerordentlichen, das sich nur in der Ordnung zeigt. Die Problematik zeigt sich ebenfalls in Ricœurs Bestimmung der (prä)narrativen Struktur der Zeiterfahrung (*mimēsis I*), wenn anzunehmen ist, dass für Ricœur auch die kosmologische Zeit pränarrativ strukturiert ist – und dies müsste sie sein, wenn eine Vermittlung mit der Zeiterfahrung, der erlebten Zeit möglich sein soll. So ist dann nämlich die Fremdheit der Zeiterfahrung, selbst wenn man sie nicht wie Ricœur als kosmologische Zeit hypostasiert, durch das Moment der (Prä)-Narrativität bestimmt und so gerade keine radikale Fremdheit mehr, sondern eine unter der Ägide der Narrativität gebändigte und geordnete, d. h. relative. Jacques Derrida hat demgegenüber diesen Wahrnehmungsgewinn in *Grammatologie* deutlich gemacht – in Kritik an Husserl, aber – und dies ist von Bedeutung – ebenso in Differenz zu einer Position wie der Ricœurs: »Denn es ist kein Zufall, wenn die transzendentale Phänomenologie des inneren Zeit*bewußtseins*, so sorgfältig sie auch die kosmische Zeit ausklammern mag, als Bewußtsein und gerade als inneres Bewußtsein eine mit der Zeit der Welt verschwisterte Zeit (durch)leben muß.«[120] Hier geht es um ein Durchleben der Zeit seitens des Bewusstseins, um eine Zeit, die das Bewusstsein durchleben muss – eine Zeit, die nicht reduzierbar ist und die mit der ›Zeit der Welt‹ verschwistert ist. Spricht also auch Derrida von einer solchen Dichotomie von subjektiver und

119 Vgl. Levinas, *Spur des Anderen*, 248 f.; So fasst Ricœur das Andere der phänomenologischen Zeit gerade als objektive Zeit und so als andere Zeit und nicht als Andersheit oder Fremdheit der Zeiterfahrung selbst. Vgl. dazu Ricœur, *Vom Text zur Person*, 189.

120 J. Derrida, *Grammatologie*, Frankfurt/M. [12]2013, 117 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

objektiver Zeit? Bestätigt er nicht gerade Ricœur? Doch warum nur verschwistert? Warum ist die Zeit, die das Bewusstsein durchleben muss, nicht einfach die Zeit der Welt, die kosmische Zeit? Warum doch noch diese Differenz? Spricht Derrida tatsächlich von einer *anderen* Zeit? Spricht er nicht stattdessen von Temporalität – von Temporalität, die vermutlich nicht mal mehr ›Zeit‹ genannt werden darf? Temporalität, die nicht dem Modell der Sukzessivität folgt, die gerade »nichts mehr Weltliches an sich hat«[121]? Hier ist wohl kaum noch die Rede von einer chronologischen Zeit, einer linearen, kosmologischen Zeit oder Weltzeit, aber auch nicht von einem Zeitbewusstsein in Form der lebendigen Gegenwart, einer Zeitlichkeit im Sinne der Anwesenheit und Präsenz, sondern von einer Temporalität im Sinne der Spur, im Sinne der uneinholbaren Vergangenheit, die nie Gegenwart war, der lebendigen Gegenwart aber immer schon einwohnt. Diese Form der Temporalität wird verspielt, wenn sie letztlich doch realistisch-ontologisch als homogene, lineare Zeit, als objektive Zeit der Welt, als Zeit an sich gefasst wird.

Dieses Verspielen verweist so wiederum auf ein Moment der Verdeckung, das darin besteht, dass Ricœur die Aporie vor dem Hintergrund des symmetrischen Aufeinandertreffens zweier Ordnungen, die der Vermittlung bedürfen, immer schon im Sinne der absoluten Trennung oder absoluten Andersheit betrachtet, die es zu vermitteln gilt, sodass Zeiterfahrung und Widerfahrnis der Zeit als Fremdheit der Zeiterfahrung symmetrisch aufeinandertreffen. Zeit bleibt demnach entweder dichotomisch unvermittelt in zwei Formen nebeneinander bestehen, oder wird – so die Theorie Ricœurs – vermittelt und verhält sich wechselseitig zueinander. Was dabei – gerade auch hinsichtlich und dennoch trotz des bereits erwähnten Wahrnehmungsgewinns – nicht in den Blick kommen kann, ist das Motiv einer konstitutiven *Zeitverschiebung* als radikale Alterität der Zeiterfahrung. Die Dialektik als Dialog vor dem Hintergrund eines Dritten (des Logos) verdeckt die ursprüngliche Diastase der Erfahrung, die diastatische Zeitlichkeit der Erfahrung – auch der Zeit.

In Anlehnung an Derrida ließe sich daran anschließend aber ein *zweiter Wahrnehmungsgewinn* verzeichnen. Ähnlich wie Ricœur hat auch Derrida dreißig Jahre vor *Zeit und Erzählung* in seiner Arbeit zur Erlangung des *Diplôme d'études supérieures* zum Problem

121 Ebd., 117.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Genese im Denken Husserls die Zeitvorlesungen kritisch interpretiert. Auch Derrida kritisiert Husserls Ausschaltung der objektiven Zeit, die er als die konstituierte objektive Zeit versteht, was bereits bei Ricœur kritisiert wurde, und besteht auf eine dialektische Verwobenheit von konstituierter Zeit und konstituierendem Zeitbewusstsein und auf eine unkonstituierte, dem Zeitbewusstsein in seiner lebendigen Gegenwart fremde objektive Zeit.[122] Wie Ricœur scheint auch Derrida hier noch in den Bahnen eines Realismus unterwegs zu sein, der als einziges Mittel gegen den Primat des konstituierenden Bewusstseins angeführt werden könne. Dieses kritische Moment zeigt sich nun als Wahrnehmungsgewinn Ricœurs – und bereits des frühen Derridas: Die Infragestellung des Primats des konstituierenden Bewusstseins gegenüber dem, was im Zuge des Erfahrungsganges konstituiert wird. Derrida begründet diese Kritik gerade darin, dass Husserl in der statischen Phase der Vorlesungen sowohl die subjektive Zeit als auch die objektive Zeit nur als noematische, d. h. konstituierte Größen in den Blick bekäme, darin aber die Genese des Bewusstseins selbst und so eine nichtkonstituierte Dimension der Zeitlichkeit des Bewusstseins selbst noch nicht im Blick habe. Wie bereits gezeigt, wird aber dieser Wahrnehmungsgewinn verspielt, wenn dieses nichtkonstituierte Fremde oder Andere des Zeitbewusstseins ontologisch-realistisch als objektive Zeit gefasst wird, da eine spekulativ-metaphysische Annahme getroffen wird. Ricœur sieht nur die Alternative ›subjektive und objektive (konstituierte) Zeit‹, und weil er zurecht die selbstgenügsame Konstitutionsleistung der subjektiven Zeit in Frage stellt, bleibt für ihn nur der Schluss, Husserl müsse die konstituierte als realistisch-objektive Zeit voraussetzen. Doch muss zur Kritik am Primat des konstituierenden Zeitbewusstseins tatsächlich ein Realismus aufgerufen werden? Während Ricœur dies zu bejahen scheint, um die so aufgebaute Dichotomie dann in der Narration – der narrativen Zeit – zu vermitteln, bietet der frühe Text Derridas neben dem Ausweichen auf einen Realismus eine differenziertere und radikalere Lösung – zumindest in Ansätzen. So versteht Derrida das Moment der Nichtkonstitution, das, was sich der Konstitution entzieht, gleichsam als Passivität, als Anderes, das sich dem konstituierenden Zeitbewusstsein im Sinne

122 Vgl. J. Derrida, *Das Problem der Genese in Husserls Philosophie*, Zürich 2013, 141–167.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der lebendigen Gegenwart immer schon als retentionale Nicht-Gegenwart eingeschrieben hat. Während also bei Ricœur die objektive Zeit neben der konstituierenden Zeit des Bewusstseins aporetisch zu stehen kommt, um dann vermittelt zu werden, versucht Derrida aufzuweisen, wie sich die hier noch als objektive Zeit gefasste Dimension der Temporalität, die sich der Aneignung durch die lebendige Gegenwart vor dem Hintergrund des Primats der Anwesenheit, des Primats der Synchronie entzieht, der lebendigen Gegenwart und so der konstituierenden Ebene selbst immer schon eingeschrieben hat. Wie die oben aufgeführte Formulierung aus *Grammatologie* dabei nahelegt, kann es letztlich nicht um eine Zeit der Welt, eine kosmologische Zeit, eine Zeit der Natur etc. gehen, sondern um Temporalität im Sinne der Spur, im Sinne der uneinholbaren Vergangenheit – und so im Sinne der *différance*, der Diachronie oder Diastase.

Schließlich ist noch ein *letzter Wahrnehmungsgewinn* in Ricœurs Überlegungen zur Aporetik der Zeitlichkeit am Schnittpunkt von erster und zweiter Aporie zu betonen. So wird aus Ricœurs Analysen die Dringlichkeit einer kritischen Betrachtung hinsichtlich des Sammlungs-, Vermittlungs- und Vereinheitlichungsgedankens der Zeiterfahrung deutlich – die Ricœur aber auch gegen sein eigenes Lösungskonzept richten müsste. Kann die Fremdheit der Zeiterfahrung überhaupt aufkommen, wenn die Zeiterfahrung immer schon durch ein sicherndes, harmonisierendes, sammelndes und vereinheitlichendes Moment fundiert oder umgriffen ist? Und sei es in Form einer Selbstgegenwart des Bewusstseins, einer ursprünglichen, eigentlichen Zeit, einer sammelnden Ewigkeit – aber auch in Form einer, wenn zwar nicht begrifflichen so doch poetischen oder genauer poeto*logischen*, Synthetisierung oder Lösung – die Erzählung als »Hüter der Zeit« (ZEIII, 389)?

3. Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit

3.1 Von der Zeiterfahrung zur Zeitlichkeit der Erfahrung

Wenn sich also die Aporie nicht als eine genuin phänomenologische darstellt, sondern diese selbst von Ricœur gesetzt wird und er sich dadurch selbst eine bestimmte Perspektive auf die Zeitlichkeit

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Erfahrung versperrt, so soll an dieser Stelle das Zeitlichkeitsverständnis Ricœurs herausgearbeitet werden, da gerade dieses eine der Kernfragen der Phänomenologie betrifft. Dass entgegen Ricœurs Vermutung, Husserl spreche nicht über die Zeitlichkeit des Bewusstseins, Husserl hier selbst zwischen Zeiterfahrung und Zeitlichkeit der Erfahrung trennt, wurde immer wieder *en passant* erwähnt: So wenn Husserl zum einen von der Erfahrung der Zeit hinsichtlich der Zeitobjekte – ob immanent oder transzendent – und zum anderen von dem Fluss, dem Zeitbewusstsein spricht, sodass mit Levinas gesprochen das »Bewußtsein der Zeit [...] nicht eine Reflexion über die Zeit [ist], sondern die Zeitigung selbst«[123]. »Das Bewußtsein der Zeit ist die Zeit des Bewußtseins«[124]. So stellt Husserl klar, dass jedes individuelle Objekt eine im Strom konstituierte Einheit, »sei es immanente oder transzendente« (Hua X, 74), darstellt, von denen der zeitkonstituierende Fluss zu unterscheiden ist, der als konstituierender nicht in der Zeit ist, sondern als Bestimmung der Zeitlichkeit des Bewusstseins auftritt: als Aktualitätspunkt, Urquellpunkt – als quasi-zeitlich-überzeitliche Sammlung oder Synchronisierung (Hua X, 75). Dabei nimmt das Motiv der doppelten Intentionalität der Retention hier eine besondere Stellung ein, da sich an ihr die Möglichkeit der Doppelbetrachtung von Zeiterfahrung und Zeitlichkeit der Erfahrung aufzeigen lässt: So kann sich der Blick »einmal durch die im stetigen Fortgang des Flusses sich ›deckenden‹ Phasen als Intentionalitäten vom Ton richten [Zeiterfahrung, Erfahrung der Zeit als Dauer des Tones]« (Hua X, 80). Doch kann der Blick auch »auf den Fluß, auf eine Strecke des Flusses, auf den Übergang des fließenden Bewußtseins vom Ton-Einsatz zum Ton-Ende gehen«, sodass die Retention sowohl die »für die Konstitution des immanenten Objektes, des Tones« dienende Intentionalität, als »›primäre Erinnerung‹ an den (soeben empfundenen) Ton« oder »Retention des Tones« (ebd.) darstellt, als auch die für die Einheit dieser primären Erinnerung im Fluss konstitutive. In Richtung auf den Ton stellt sich demnach die Querintentionalität ein, in der der dauernde Ton dasteht – in Richtung auf das Retinierte als vergangenes Bewusstsein nach seiner Phasenreihe aber stellt sich die Längsintentionalität ein (Hua X, 82). Dies bedeutet, dass sich an der Zeiterfahrung zugleich

123 Levinas, *Spur des Anderen*, 169.
124 Ebd., 170.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Zeitlichkeit der Erfahrung zeigt. In der Querintentionalität konstituiert sich also »die immanente Zeit, eine objektive Zeit, eine echte, in der es Dauer und Veränderung von Dauerndem gibt; in der anderen die quasi-zeitliche Einordnung der Phasen des Flusses, der immer und notwendig den fließenden ›Jetzt‹-Punkt, die Phase der Aktualität hat und die Serien der voraktuellen und nachaktuellen [...] Phasen« (Hua X, 83). Und dies schließt zurück zu den ersten Paragraphen der Vorlesung – bereits hier stellt Husserl klar: »Es ist ja evident, daß die Wahrnehmung eines zeitlichen Objektes selbst Zeitlichkeit hat, daß Wahrnehmung der Dauer selbst Dauer der Wahrnehmung voraussetzt, daß die Wahrnehmung einer beliebigen Zeitgestalt selbst ihre Zeitgestalt hat« (Hua X, 22), und bindet dies an die Frage: »[W]ie konstituiert sich neben den ›Zeitobjekten‹, den immanenten und transzendenten, die Zeit selbst, die Dauer und Sukzession der Objekte« (ebd.). Zeitobjekte werden also nochmals von der Dauer und Sukzession als Zeit selbst unterschieden und letztere näher als Zeitlichkeit des Bewusstseins bestimmt. Und auch hier wird klar, dass die Frage der Zeitlichkeit der Erfahrung immer schon an der konkreten Erfahrung (auch der Zeit) hängt: Die »Konstitution der Zeit [kann] nicht ohne Rücksicht auf die Konstitution der Zeitobjekte« (Hua X, 23) aufgeklärt werden. Dies erläutert auch die Ausführungen der Einleitung: so geht es der Phänomenologie um die erscheinende Dauer – nicht um die Dauer an sich, die dingliche Dauer – und um eine »seiende Zeit«, die aber nicht die Zeit der phänomenologischen Zeit, die Zeit der Erfahrungswelt darstellt, »sondern die immanente Zeit des Bewußtseinsverlaufes«, d. h. des Nacheinanders des Bewußtseins (!) eines Tonvorgangs oder einer Melodie (Hua X, 5).[125]

Es ist nun aber genau diese Zeitlichkeit der Erfahrung, an der eine Kritik Husserls anzusetzen hat. Levinas kritisiert hier, dass Husserl die Zeitlichkeit des Bewusstseins, die Zeitlichkeit der Erfahrung unter dem Moment der Identität und Modifikation als Sammlung

125 Ähnlich auch die Unterscheidung von erscheinender Zeitdauer (phänomenologische Zeit) und der »Weise, wie das immanent-zeitliche Objekt in einem beständigen Fluß ›erscheint‹, wie es ›gegeben‹ ist« (Hua X, 25). So lässt sich über das immanente Objekt und sein Dauern in sich selbst sprechen; aber eben auch über die Weise, »in der alle solche Unterschiede des ›Erscheinens‹ des immanenten Tones und seines Dauerinhalts ›bewußt‹ sind« (Hua X, 25 f.).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

oder Wiedereinholung denkt:[126] »In der Identität differieren, sich modifizieren, ohne sich zu wandeln – das Bewußtsein leuchtet in der Impression auf, soweit diese sich von sich selbst entfernt: um noch auf sich zu warten oder um sich schon wiedereinzuholen. Noch, schon – Zeit; und Zeit, in der nichts verloren geht.«[127] So versammelt der Fluss als »Phasenverschiebung der Identität der ›lebendigen Gegenwart‹ mit sich selbst [...] die Vielfalt der Modifikationen, die von der ›lebendigen Gegenwart‹ her auseinanderlaufen. Die Zeit der Sensibilität bei Husserl ist die Zeit des Wiedereinholbaren«[128]. So schließt Husserl aus der Zeit jegliche Diachronie aus, die Levinas aber im Namen der Alterität als irreduzibel gegen Husserl aufzuweisen sucht: Unterbricht nicht immer schon das Moment der Diachronie die Synchronie der lebendigen Gegenwart? Levinas verweist hierzu auf Husserl selbst, der gerade mit dem Motiv der Urimpression darauf verweist, dass die Urimpression als unmögliche Wirklichkeit ihrer eigenen Möglichkeit, d. h. jeder Kontinuität in Modifikation vorausgehen müsste.[129] Levinas verweist so bei Husserl selbst auf ein »Vergangenes, das nie gegenwärtig war«[130], auf eine uneinholbare Vergangenheit der Affektion, des Anspruchs, welche »Nicht-Intentionalität der Urimpression« aber von Husserl dann nicht als »Verlieren des Bewusstseins«[131] verstanden wird, sondern sofort wieder durch die selbstgenügsame, lebendige Gegenwart des Bewusstseins eingefangen wird. Levinas würde demgegenüber mit einem anderen Husserl daran erinnern: »Das Bewußtsein ist Verzug gegen sich selbst«[132]. Dies betont auch Derrida: Dieser weist auf, dass die Vorlesungen zwar »die Dominanz der Gegenwart bekräftigen und zugleich die ›Nachträglichkeit‹ des Bewußtwerdens eines ›unbewußten Inhalts‹, das heißt die durch sämtliche Texte von Freud implizierte Struktur der Zeitlichkeit, verwerfen«, dass sie jedoch zugleich verunmöglichen, »von einer einfachen Selbstidentität der Gegenwart zu sprechen« (SuP, 87). Derrida zeigt auf, wie »die Gegenwärtigkeit der wahrgenommenen Gegenwart als solche nur in

126 Vgl. Levinas, *Jenseits des Seins*, 83.
127 Ebd.
128 Ebd., 86.
129 Vgl. ebd., 84.
130 Tengelyi, *Zwitterbegriff*, 87.
131 Levinas, *Jenseits des Seins*, 86.
132 Levinas, *Spur des Anderen*, 171.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dem Maße erscheinen kann, wie sie kontinuierlich mit einer Nicht-Gegenwärtigkeit und einer Nicht-Wahrnehmung, nämlich der primären Erinnerung und der primären Erwartung (Retention und Protention), Verbindungen eingeht« (SuP, 88), sodass diese Nicht-Wahrnehmungen unabdingbar und wesentlich ihren Anteil an der Möglichkeit des wahrgenommen Jetzt haben. Die Selbstidentität in der Gegenwärtigkeit der lebendigen Gegenwart ist so immer schon von einer uneinholbaren Nicht-Gegenwärtigkeit besetzt, die zwar die Gegenwärtigkeit der Urimpression als Widerfahrnis oder Ereignis nicht umschließt oder verhehlt, aber doch deren »immer wieder neu entstehende Heraufkunft und Jungfräulichkeit« ermöglicht und so »radikal jede Möglichkeit einer Selbstidentität in der Einfachheit« (SuP, 90) zerstört. Husserl jedoch verspielt dies umgehend, wenn er die Retention, die doch als Nicht-Gegenwart bestimmt wird, doch wieder im Sinne der Gegenwärtigkeit interpretiert und sie so »in der Sphäre der originären Gewißheit« hält, da die Grenze von Originarität und Nicht-Originarität nicht zwischen reiner Gegenwart und Nicht-Gegenwart gesetzt wird, sondern diese »zwischen zwei Formen der Wieder-kehr oder Wieder-herstellung der Gegenwart, der Re-tention und der Re-präsentation, verläuft« (SuP, 92). Auch Ricœur wird diesen Schritt nicht gehen und so die selbstgenügsame, selbstidentifizierende Gegenwärtigkeit der lebendigen Gegenwart nicht durch eine konstitutive Nicht-Gegenwärtigkeit in Frage stellen, sondern durch ein von außen herantretendes Moment der Nicht-Gegenwärtigkeit bestätigen. Demgegenüber stellt für Derrida die Wiederholung die gemeinsame Wurzel von Retention und Reproduktion dar, was Derrida zum Spurbegriff führt, sodass die Gegenwärtigkeit der Selbstgegenwart immer schon von einer spurhaften Nicht-Gegenwärtigkeit gezeichnet ist, die im Sinne der *différance* älter ist als die Unmittelbarkeit des Jetzt der Selbstgegenwart, sodass die Gegenwärtigkeit oder Selbstgegenwart der Wahrnehmung des Bewusstseins immer schon zu spät kommt und ihre Selbstidentität immer schon verunmöglicht wird (SuP, 93). Dies bedeutet, dass die Zeitlichkeit der Erfahrung selbst von einer ursprünglichen Verspätung gezeichnet ist, einer Diachronie oder Achronie, die jede reine Synchronie verunmöglicht.

In dieser Diskussion zeigt sich die entscheidende Bedeutung des Verständnisses von Zeitlichkeit der Erfahrung – und dies letztlich auch für die Erfahrung von Zeit selbst, d. h. die für Ricœurs Gedan-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ken aus *Zeit und Erzählung* leitende Thematik der geschichtlichen Zeiterfahrung und so für die Fragestellung dieses Beitrags zum Verhältnis von Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit.

Wie stellt sich nun für Ricœur Zeitlichkeit von Erfahrung dar? Auch er nimmt bezüglich dieser phänomenologischen Frage den Ausgang bei Husserl – einen durchaus kritischen. Ricœurs Kritik an Husserl zielt dabei aber, wie dargestellt, auf einen anderen Punkt als die Levinas' oder Derridas – nämlich auf das Unvermögen der Husserl'schen Zeittheorie, subjektive und objektive Zeit zu verbinden, und auf die Aporie, dass in der Bestimmung der phänomenologischen Zeit doch die objektive vorausgesetzt würde. Wie gezeigt wurde, handelt es sich bei der Thematik der Aporie aber um die Frage nach der Erfahrung von Zeit – und gerade nicht um die Frage nach der Zeitlichkeit der Erfahrung. Bezogen auf die Zeitlichkeit der Erfahrung und die oben angeführten kritischen Ausführungen Levinas' und Derridas diesbezüglich nimmt Ricœur eine deutlich andere Positionierung ein: So ist für ihn die Trennung von Retention und Reproduktion gerade die entscheidende Entdeckung Husserls bezüglich des Ganges der Erfahrung (von Zeit) – die auch von Ricœur geteilt wird. So schreibt Ricœur in Abgrenzung zu Derrida: »Damit seine [Husserls] Entdeckung nicht wieder verschüttet wird, darf man keinesfalls – im gemeinsamen Zeichen der *Andersheit* – die für die Wiedererinnerung charakteristische Nicht-Wahrnehmung mit der der Retention zugewiesenen Nicht-Wahrnehmung in einen Topf werfen, da sonst die wesentliche phänomenologische Differenz verwischt würde zwischen der Retention, die sich in Kontinuität mit der Wahrnehmung konstituiert, und der Wiedererinnerung, die allein im vollen Wortsinn eine Nicht-Wahrnehmung ist. In dieser Hinsicht bahnt Husserl den Weg für eine Philosophie der Präsenz, die die Andersheit *sui generis* der Retention umfassen würde« (ZEIII, 47, Anm. 12).

Ricœur beharrt also auf der Kontinuität von impressionaler Wahrnehmung und Retention und so dem Motiv der Gegenwärtigkeit und schreibt das Motiv der ›vollen‹ Nicht-Wahrnehmung oder Andersheit dem Moment der Reproduktion zu, d. h. gerade nicht ins Herz der impressionalen Wahrnehmung selbst, sondern im Sinne der absoluten Alterität ausgelagert auf das Moment der Reproduktion. Ricœur sucht so mit Husserl eine Philosophie der Präsenz, die die Andersheit der Retention umfasst, diese lediglich zur

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

relativen Andersheit stuft und gegen diese eine absolute Andersheit der Reproduktion (in Hinweis auf die kosmologische Zeitordnung) aufbaut. Römer spricht hier treffend von einer alteritätsoffenen Metaphysik der Präsenz der lebendigen Gegenwart;[133] doch für was für eine Alterität ist die Metaphysik hier offen? Offensichtlich für eine, die im Sinne der Modifikation und Kontinuität gedacht wird – d. h. relative Andersheit unter dem Primat der Gegenwärtigkeit der selbstgenügsamen lebendigen Gegenwart der Erfahrung. Römer weist ebenfalls treffend auf die hier stattfindende Vorwegnahme der zehnten Studie aus *Das Selbst als ein Anderer* hin,[134] in der diese Thematik von Selbst und Anderem strukturell näher bestimmt wird – doch auch hier wird sich zeigen, dass sich Selbst und Anderes im Sinne der Reziprozität und Symmetrie zueinander verhalten.

Im Folgenden soll es deshalb darum gehen, ein Verständnis von Zeitlichkeit der Erfahrung bei Ricœur im Durchgang durch seine Werke zu gewinnen und dieses auf das Verhältnis von Selbstheit und Andersheit zu prüfen. Dazu werden entscheidende Motive einer Prüfung unterzogen: Das Verhältnis von Impression, Retention und Reproduktion, das Motiv der *distentio animi*, das Motiv der Spur, die Überlegungen zum *homme capable* vor dem Hintergrund der Präsenz als *initium* oder Initiative und die Dialektik von Selbstheit und Andersheit.

3.1.1 Lebendige Gegenwart

Wie gezeigt, hält Ricœur an Husserls Bestimmung des Zusammenhangs von Retention und Impression als Modifikation vor dem Hintergrund der Kontinuität fest und führt als Moment der Andersheit dieses Zusammenhangs der lebendigen Gegenwart die Reproduktion ein, die an diesen Zusammenhang herantritt und symmetrisch, reziprok zu dieser stehe. Ricœur beharrt dabei auf der Differenz zwischen Impression und Retention auf der einen und Reproduktion auf der anderen Seite. Dabei ist jedoch die Radikalität dieses Anderen aus zwei Gründen fragwürdig. Zum einen erweist sich das Andere der Selbstgegenwart, Gegenwärtigkeit und Anwesenheit

133 Vgl. Römer, *Zeitdenken*, 43, Anm. 93.
134 Vgl. ebd., 261.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zunächst als absolutes Anderes, als Reproduktion, die von der objektiven Zeit her als realistisch-ontologisch andere Größe gedacht wird, um dann im Rahmen der Symmetrie und Dialektik als relatives Anderes zur Zeit des Selbst zum Stehen zu kommen. Zum anderen ist fraglich, ob die Reproduktion selbst, wenn die impressionale-retentionale Gegenwärtigkeit in ihrer Selbstgenügsamkeit belassen wird und nicht immer schon als von einer Nicht-Gegenwart durchsetzte gedacht wird, nicht als Wiederholung einer einstigen Präsenz zu denken ist und so immer noch unter dem Primat der Gegenwart verstanden wird. Husserl selbst deutet in vielen seiner Ausführungen an, dass die Reproduktion immer schon die Gegenwärtigkeit der Wahrnehmung im impressional-retentional-protentionalen Geschehen voraussetzt. So läuft die Reproduktion nach Husserl doch selbst als Wiederholung dieses Kontinuitätsgeschehens ab – und dies eben auch als präsentisches Kontinuitätsgeschehen, d. h. die Zeitlichkeit der Reproduktion ist selbst vom Primat der Gegenwart bestimmt. Dies bleibt so lange unangefochten, wie die Nicht-Gegenwart nicht selbst in die Gegenwärtigkeit eingetragen wird. Hier geht es nicht um die Frage, ob die Differenz der Modifikation oder die Modifikation der Differenz vorausgehe, oder gar um eine Alternative von Modifikation oder Differenz,[135] sondern darum, ob man die Annahme einer ungestörten Kontinuität von Impression und Retention der lebendigen Gegenwart mit einer absoluten Alterität oder Differenz der Reproduktion dialektisch vor dem Hintergrund einer dritten Größe verbindet, oder ob man die Alterität als radikale Alterität oder Differenz in die lebendige Gegenwart selbst einträgt. Auch in späteren Ausführungen zu Husserls Theorie der Zeiterfahrung bleibt Ricœurs Aufnahme und dialektische Verarbeitung Husserls unverändert. In *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* äußert sich Ricœur an drei entscheidenden Stellen zu Husserls Zeittheorie. Zum einen im *Entwurf einer Phänomenologie des Gedächtnisses*, in der Ricœur die Position Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie der Zeit darstellt und erneut das Motiv der Modifikation und die Differenz von Retention und Reproduktion über die ›Bildlichkeit‹ betont und

135 L. Tengelyi, *Husserls Blindheit für das Negative? Zu Ricœurs Deutung der Abstandserfahrung in der Erinnerung*, in: A. Breitling, S. Orth (Hg.), *Erinnerungsarbeit. Zu Paul Ricœurs Philosophie von Gedächtnis, Geschichte und Vergessen*, Berlin 2004, 29–40, hier: 29–34.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in der er eine Bestimmung des Begriffs der Anwesenheit vornimmt (GGV, 63 f., 66, 81), die später noch Beachtung finden soll. Dies nimmt Ricœur in seinen Überlegungen zu *Erinnerung und Bild* auf, um auch hier über die Begriffe der Gegenwärtigung und der Vergegenwärtigung das Motiv der Modifikation und Kontinuität auf der einen und die Differenz von Retention und Reproduktion auf der anderen Seite zu verdeutlichen (GGV, 85 ff.). Die dritte entscheidende Aufnahme findet nun in Ricœurs Überlegungen zum *individuellen*, *innerlichen Gedächtnis* statt. Während in den ersten beiden affirmativen Aufnahmen die ersten beiden Teile der Vorlesungen im Vordergrund standen, rückt nun der dritte Teil um die Konstruktion des Zeitflusses ins Zentrum (GGV, 170). Während Ricœur die Unterscheidung jedoch hinsichtlich der Frage nach dem Gegenstandsbezug und einer vom Gegenstandsbezug befreiten Reflexion trifft, wäre doch eher zu fragen, ob nicht genau hier der Umschwung von Zeiterfahrung, deren Zeitlichkeit selbst immer schon mitschwingt, zu Zeitlichkeit der Erfahrung thematisiert wird. Ricœur sieht dabei zurecht die egologischen Probleme des Husserl'schen Ansatzes, doch führt er diese gerade nicht auf das Problem eines Primats der Präsenz, Sammlung und Synchronie zurück, sondern auf das Motiv, dass der ›Weg zum Fremden‹ versperrt sei (ebd.). Ricœur stellt sich demgegenüber die Frage nach dem Anderen, dem Fremden (GGV, 171, Anm. 19), der doch auch ein Gedächtnis habe, der doch auch auftreten müsse, neben mir, als *semblable*, als relativer, sozialer Fremder, als relativer Anderer in Symmetrie, Gleichursprünglichkeit und Gleichzeitigkeit (Synchronie), und so aber gerade nicht nach dem Anderen der Zeit oder der Zeit des Anderen als Andersheit oder Fremdheit der Zeiterfahrung, sondern der Zeit des Anderen in Form des Gedächtnis oder Erinnerungen des Anderen als andere Zeit, die relativ zur ›einen‹ Zeit, wie eine andere Zeit hinzutritt (SA, 401). Dies wird darin bestätigt, dass Ricœur seine oben dargestellte Kritik aus *Zeit und Erzählung* wiederholt (GGV, 172 f.).[136]

136 Ricœur stellt dabei durchaus die richtigen Zusammenhänge von der Fremdheit des Anderen und der Fremdheit der Erfahrung auch hinsichtlich der Frage nach der Zeitlichkeit her – wenn auch nur tentativ –, die ja im Denken Levinas', Derridas und Waldenfels' explizit gezogen werden, doch wäre zu fragen, ob Ricœur konsequent sieht, dass beide Dimensionen nicht trennbar sind und gerade so die Einseitigkeit einer absoluten Andersheit des Anderen unterlaufen könnten.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vor diesem Hintergrund stellt Ricœur zunächst den Husserl'schen Gedankengang zur Selbstkonstitution des Zeitflusses als egologische Bewegung dar (GGV, 173–177), um jedoch kritisch anzumerken: »Was der egologischen Zugangsweise aber zu fehlen scheint, ist die Anerkennung einer ursprünglichen Abwesenheit, der Abwesenheit eines fremden Ich, eines Anderen, der im Bewußtsein des einen Selbst immer schon impliziert ist«, wobei dieses Fehlen nach Ricœur kein punktuelles Fehlen, sondern eines des ganzen Husserl'schen Unternehmens beschreibt: die »Abwesenheit des Anderen in der Setzung des *ego*« (GGV, 177). Die Annullierung sieht Ricœur dabei in der Dominanz der Retention als Modifikation gegenüber der Reproduktion als Differenz (GGV, 178). Erneut zeigt sich das Muster, dass das Problem nicht die Bestimmung des Komplexes der Gegenwärtigkeit und ihrer Modifikation ist, sondern lediglich, dass ein dazu relativ Anderes keinen gleichberechtigten Raum bei Husserl erhalte, es sogar absorbiert würde und so keine Dialektik zwischen Selben und Anderem stattfinden könnte (GGV, 178 f.). Ricœur erkennt hierbei richtigerweise, dass Husserl die Reproduktion von dem Primat der Gegenwärtigkeit aus denkt. Doch anstatt deshalb das Problem in diesem Primat zu suchen und kritisch zu prüfen, ob dieser in der Tat ungebrochen besteht, baut Ricœur einen polemologischen Diskurs von Diktatur und Widerstand auf und weicht so erneut auf eine Stärkung der ontologischen Realität der Reproduktion, auf eine objektive Zeit und eine notwendige Dialektik von Selbst und Anderem aus (GGV, 180). Dass Ricœur dabei an dem Motiv der ungebrochenen Gegenwärtigkeit der lebendigen Gegenwart festhält, selbst wenn er diesem eine realistisch-objektive Zeit gegenüberstellt, wird in einer entscheidenden Fußnote deutlich gemacht: »Wie könnte man ohne die Markierung des Jetzt sagen, daß etwas beginnt oder endet? [...]; ohne Gegenwart gibt es kein Zuvor, kein Nachher, weder zeitliche Distanz noch Zeittiefe. Die *distentio animi* vollzieht sich in der lebendigen Gegenwart selbst, wie bereits Augustinus bemerkt hatte« (GGV, 181, Anm. 25). Auch hier kommt der Gegenwärtigkeit die entscheidende Bedeutung in der Zeit*erfahrung* zu – erst sie erlaubt lineare Sukzession und Erfahrung von Zeit. Zeitlichkeit von Zeiterfahrung also hängt auch bei Ricœur in Aufnahme Husserls entscheidend an dem Moment der lebendigen Gegenwart, d. h. bei Ricœur der Gegenwärtigkeit der Erfahrung –

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hier in Form einer Handlungslogik des *homme capable* als *initium* oder Initiative (GGV, 64 f.).[137]

3.1.2 distentio animi

Das Zitat verweist dabei auf das zweite Motiv – Ricœurs Überlegungen zur *distentio animi*. Ähnlich wie schon im Zusammenhang von Urimpression, Retention und Protention sieht Ricœur in Augustins dreifacher Gegenwart in Form der *distentio animi* einen enormen Gewinn zur Beschreibung der ›subjektiven‹ Erfahrung von Zeit (ZEIII, 29). Noch stärker als bei Husserl betont Ricœur hier zwar die Gebrochenheit und Zerrissenheit dieses Zusammenhangs (ZEI, 39; GGV, 158), doch sieht Ricœur gerade in seinem späten Werk durchaus die Ähnlichkeit der *distentio animi* mit der lebendigen Gegenwart als Zeitfeld, wenn auch erstere bei aller Dialektik von *intentio* und *distentio* letztlich durch das Motiv des Übergangs (ähnlich dem Motiv der Modifikation und der Kontinuität bei Husserl) bestimmt wird (ZEIII, 48 Anm. 12; GGV, 63, 159). Ricœur sieht zwar in der augustinischen Zeitanalyse das Motiv des Risses in den Vordergrund treten, sodass sich die *distentio* als »der Riß, das Nichtzusammenfallen der drei Modalitäten der Tätigkeit« (ZEI, 37) darstellt, sodass

137 Hieran ändert auch nichts das zur Interpretation von Römer herangezogene Motiv der *distanciation* (vgl. Römer, *Zeitdenken*, 261 ff.): Auch dieses stellt sich in der Anwendung auf die Motive von Retention und Reproduktion entweder als lediglich relative Differenz oder Alterität dar oder im Sinne der ›ausdrücklichen‹ *distanciation* – was wäre aber dann die *distanciation* bezüglich der Retention? – der Reproduktion als absolute von außen herantretende Differenz oder Alterität. Die in der *appartenance* immer schon integrierte *distanciation* als Retention wäre also lediglich relativ, da eine Modifikation der ursprünglichen Präsenz der *appartenance*; die ausdrückliche, von dem Motiv der Trennung her gedachte *distanciation* würde von außen als absolute Alterität herantreten und wäre nicht immer schon eingeschrieben. Zumal Ricœur das Verhältnis von *appartenance* und *distanciation* als dialektisch (*contrepartie/dialectiquement solidaire/correctif dialectique*) und *consubstantielle* beschreibt (P. Ricœur, *Phénoménologie et herméneutique*, in: *Phänomenologische Forschungen 1* [1975], 31–75) – und so hinsichtlich der Zeitlichkeit doch wohl als gleichzeitig. Hier scheint die Differenz von *différance*, Diachronie/Diatopie und Diastase auf der einen und *distanciation* als dialektisches Gegenstück zur *appartenance* auf der anderen Seite was die Alterität betrifft nicht zu hintergehen zu sein. vgl. dazu weiter Lawlor, *Imagination and Chance*, 51–129.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

er schließen kann, dass der »unschätzbare Fund des Augustinus […] darin [beruhe], diese Zerspannung mit dem Riß verknüpft zu haben«, sodass wieder und wieder die Dissonanz aus der Konsonanz entstehe – was wiederum als größtes Rätsel der Lösung des Augustin bezeichnet wird (ZEI, 39). Doch hier wäre zu fragen, ob diese ›unauflösliche Spannung‹ tatsächlich dem Muster einer immer noch größeren *distentio* bei aller *intentio*, d. h. einer immer noch größeren Differenz bei aller Identität oder Dissonanz bei aller Konsonanz folgt, oder ob nicht auch bereits in den Überlegungen zur Zeit der Seele die *distentio* letztlich in eine harmonisierende Sammlung (*collectio*) geführt wird, die vor dem Hintergrund einer Fülle der Zeit gedacht wird.[138] Wie radikal ist das Risshafte der *distentio* bei Augustin? Ist *distentio* nicht eher ein »Beieinander von Anfang und Ende, aber nicht im Raum, sondern in der Seele«[139]? Und erscheint der ›Bewertungsumschlag‹ hin zum Risshaften nicht vornehmlich vor dem Hintergrund des augustinischen Wertesystems, sodass eine Kritik der sich spannenden *actiones* von *attentio*, *expectatio* und *memoria* ausgehend vom Ideal der ruhend sammelnden *contemplatio* thematisiert wird?[140] Auch die *distentio animi* würde so wie schon die lebendige Gegenwart weniger auf radikale Fremdheit der Zeiterfahrung im Sinne der Levinas'schen Diachronie als wohl eher auf eine Zeitlichkeit der Sammlung, d. h. Synchronie deuten. Diese Zeitlichkeit der *distentio animi* als Sammlung und Synchronizität bleibt für Ricœur dabei, bei aller Kritik an einer ›Präsenzmetaphysik‹[141], leitend. So äußert sich Ricœur zwar kritisch gegenüber dem Augustinischen Denken hinsichtlich einer Metaphysik der Präsenz, doch besteht diese für Ricœur gerade nicht darin, dass hier Gegenwart und Anwesenheit als Zeitlichkeit der Sammlung (der Zeiterfahrung) auftreten und so der Fremdheit der Zeiterfahrung in der Zeitlichkeit der Erfahrung der Stachel der Radikalität gezogen wird, sondern darin, dass Augustin eine der Zeitformen bevorzuge und darin das dialektische Gleichgewicht der drei Zeitformen störe (RV, 45).[142]

138 Vgl. Waldenfels, *Ortsverschiebungen*, 18, 164.

139 Flasch, *Was ist Zeit?*, 382.

140 Vgl. ebd., 400 ff.

141 Vgl. P. Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen ^{4}2004, 44 [= RV].

142 Ähnlich wird gegen Heidegger vorgebracht, er bevorzuge die Zukunft (RV, 45 f.; GGV, 536 f., 542–555) – was aber nach Ricœur gerade keine ›Präsenz-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Verbindung von *distentio animi* und lebendiger Gegenwart als Zeitlichkeit der (Zeit-)Erfahrung aber bleibt bestehen. Bei aller Kritik daran, dass man sich nicht auf die Anwesenheit der *vestigia* als solche beziehe, was die Präsenzmetaphysik des Augustinus sei, sondern dass sich die *distentio animi* auf den Vergangenheitscharakter des Vergangenen und auf die Zukünftigkeit dessen, was noch aussteht, beziehe, so bleibt doch das Motiv der »Anwesenheit als der Gegenwart des Gegenwärtigen« (RV, 44; vgl. ebd., 53 f.), in dem ja dieser Bezug stattfindet, unangefochten – er würde problematisch, wenn sich die Präsenzmetaphysik in die Anwesenheit einschleicht, die in der Gewichtung auf die Zeitform der Gegenwart bestehe. Die Anwesenheit der *vestigia* aber wird von Ricœur weiterhin vorausgesetzt, sodass der Bezug zur Vergangenheit immer schon von einer Präsenz oder Anwesenheit ausgeht, die den Primat der Anwesenheit der *distentio animi* nicht unterbricht. Der Vergangenheitscharakter des Vergangenen und die Zukünftigkeit dessen, was noch aussteht, ist gerade auf Grund der Präsenz der *vestigia* und so der lebendigen Gegenwart immer schon ein potentiell vergegenwärtigtes, ein vergegenwärtigbares Vergangenes oder Zukünftiges, das einmal Gegenwart war oder sein wird. Der Imperativ der Anwesenheit – mit Derrida gesprochen – wirkt immer schon *à distance*.

3.1.3 Spur

Als Drittes soll dieses Motiv der *vestigia* oder Spur näher betrachtet werden. Ricœur versteht dabei anders als Levinas oder Derrida die Spur von der Fährte, d. h. der Markierung (*marque*) her – wohingegen bei Derrida die *marque* für ein von der Spur gezeichnetes Zeichen steht und nicht für die Spur selbst.[143] Spur und Zeichen sind wie Sagen und Gesagtes aneinander gekettet: »Das ›Sich-Zurück-

metaphysik‹ anzeige. Doch lässt sich mit Derrida gegen Heideggers frühes Verständnis der Zeit gerade der Vorwurf der Metaphysik der Anwesenheit machen, wenn auch diese im Moment der Zukünftigkeit als entschlossener Entwurf ein sammelndes Moment bei aller ›Ekstatik‹ einführt. Ricœur scheint jedoch nur auf das Gleichgewicht und die Symmetrie der Zeitformen zu achten – diese müsse gewahrt bleiben.

143 Vgl. Derrida, *Randgänge*, 53; vgl. dazu ausführlich Ebert, *Offenbarung und Entzug*, 385–398.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ziehen des Anderen‹ ist die Bewegung, mit der sich die Spur irgendwo eingraviert, dieses Irgendwo in ein Anderswo verwandelnd, die eigenen Spuren immer wieder verwischend.«[144] So ist die Spur kein besonderes Zeichen, kein Zeichen, das eine besondere Form der Verweisung darstellt, sondern das, was jedes Zeichen heimsucht als Leere, als Vorübergehen, als absolute Vergangenheit.[145] Nicht-Phänomenalität: »Transzendenz – reines Vorübergehen«[146]. Die Spur ist gerade nicht von der Wirkung her bestimmt – konträr zu Ricœur (ZEIII, 193; GGV, 431, 670) – sondern das *Übergehen* selbst.[147] Sie löscht sich immer schon selbst aus, verwischt sich selbst im Zug der Spur. Mit Derrida ist die Spur so das *Simulacrum* eines Anwesens, das sich immer schon auflöst und verschiebt, als Spur einer Spur:[148] »Eine Spur erscheint als Spur nur dadurch, daß sie sich wieder in einer anderen Spur verliert. Es gibt nur Spuren von Spuren«[149]. Für Ricœur dagegen ist die Spur »hier und jetzt [präsentisch] sichtbar, als Fährte oder Markierung«, also gerade nicht die *pure passage*, sondern ein Zeichen, das – selbstverständlich auf etwas Vorübergegangenes – *verweist*, dieses *anzeigt* (ZEIII, 191). Übergang (*pure passage*) und Spur sind nach Ricœur gerade darin unterschieden, »daß der Übergang nicht mehr ist, aber die Spur zurückbleibt« (ZEIII, 192). Die Spur verbleibt also in der Verweislogik (ZEIII, 198)[150] auf eine Vergangenheit als nicht mehr Gegenwart – von einer uneinholbaren Vergangenheit, einer Vor- oder Urvergangenheit wie im Denken Levinas' und Derridas fehlt hier – mit Ricœurs Spur Verständnis gesprochen – jede Spur. Die Spur ist vom Bleiben (*manet*) her gedacht (ZEIII, 192), sie ist Rest der Vergangenheit (ZEIII, 194), ihr kann man folgen und sie *kann*[151] verwischt werden (ZEIII,

144 Waldenfels, *Antwortregister*, 552.
145 Vgl. Levinas, *Spur des Anderen*, 231 f.
146 Ebd. 250.
147 Vgl. ebd. 234.
148 Vgl. Derrida, *Randgänge*, 53; Vgl. weiter T. Bedorf, *Spur*, in: R. Konersmann (Hg.), *Wörterbuch der philosophischen Metaphern,* Darmstadt 2007, 401–420, hier: 411.
149 Letzkus, *Dekonstruktion*, 129; vgl. dazu Derrida, *Positionen*, 67.
150 Die Spur verweist auf das Vorübergehen des gesuchten Objekts zurück (ZEIII, 198).
151 Während es nach Derrida und Levinas der Spur zu eigen ist, sich umgehend zu verwischen, immer schon verwischt zu sein.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

192). Dabei sei die Spur »*Zeichen und Wirkung in eins*«, indem sie Verweisbeziehung und Kausalitätsbeziehung vereine, sodass sie für Ricœur als vermittelndes Bindeglied und Übergang gilt (ZEIII, 193) – und so auch als Vermittlung und Übergang von zwei Zeitperspektiven: So bedeute, die Spur zurück zu verfolgen, mit der Zeit zu rechnen und am »Raum die *Erstreckung* der Zeit abzulesen«, doch die Signifikanz der Spur, die Ricœur mit Levinas aufruft, erschöpfe sich eben nicht »in den Relationen einer Jetztfolge«, sondern stellt sich als Rückverweis dar, »der die Synthese zwischen dem hier und jetzt *hinterlassenen* Abdruck und dem *vergangenen* Ereignis notwendig macht« (ZEIII, 198). Dabei meint Ricœur wie gezeigt, Levinas zu folgen, wenn er die Fremdartigkeit der Spur betont. Aber diese liegt für Ricœur lediglich darin, dass die Spur keine Präsenz, sondern ein Vorübergehen anzeige, wobei für ihn dennoch klar bleibt, dass die Spur als Markierung auf etwas verweist, das einmal war, das einmal Gegenwart war, selbst wenn es dies nie wieder sein wird. Erscheint dabei das ›etwas‹, das vergangen ist, freilich nicht an sich – wie sollte es dies auch –, so findet doch die Präsentation einer einstigen Präsenz in der gegenwärtigen Spur hier und jetzt statt. Levinas und Derrida würden demgegenüber erstens im Namen einer uneinholbaren Vergangenheit Einspruch erheben, was zweitens eine andere Konnotation von Spur, gerade nicht als Fährte, Markierung etc., aufweisen würde, sondern: die Spur als *pure passage*, die Spur als Asche[152] – als reines Vorübergehen selbst, nicht als letzter Anker oder Rest der Präsenz. So liegt der Sinn des Nichtauslöschens von Spuren und die *Gefahr* der Auslöschung der Spuren (GGV, 16; vgl. ebd., 494) für Ricœur doch gerade darin, das Stattgefundenhaben des Übergangs zu sichern, da er sonst »ein für allemal vorüber« (ZEIII, 192) sei. Doch was, wenn wie bei Derrida und Levinas die Spur selbst das Vorübergehen in ihrem konstitutiven Auslöschen ist, wenn die Vergangenheit eine unvordenkliche Vergangenheit meint, die nicht nur ein für allemal vorüber ist, sondern sogar nie stattgefunden hat, nie Gegenwart war? Von hier erklärt sich wohl Derridas Bemerkung zu Ricœurs »Philosophie der Spur, die der von Levinas ähnelt, sich aber doch von ihr unterscheidet.«[153] Ricœurs Verständnis der Spur im Ausgang vom Fährtenlesen, Verfolgen, der Suche und der

152 Vgl. dazu J. Derrida, *Feuer und Asche*, Berlin 1988.

153 J. Derrida, *Schibboleth. Für Paul Celan*, Wien ^{5}2012, 136.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Jagd, dem Rückverfolgen (GGV, 587) lässt sich als Möglichkeit verstehen, »von einer Spur auf dasjenige, das sie hinterlassen hat«[154], zu schließen, und bleibt auch in seinem späteren Denken der Spur in *Rätsel der Vergangenheit* und *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* diesbezüglich unverändert, selbst wenn das Moment des Zeugnisses hinzutritt: »Was ist aber eine Spur anderes als das moderne Äquivalent des Abdrucks gemäß den Griechen? Die Metapher hat sich vom Abdruck des Siegels im Wachs zum Vorbeilaufen eines Tieres im Feld verschoben. Aber der Hintergrund der Metapher ist der gleiche: Die hinterlassene Spur ist ebenfalls ein Abdruck, welchen es zu entziffern gilt […]. So wiederholt sich das Rätsel des Abdrucks in dem der Spur; man braucht ein vorgängiges theoretisches Wissen über die Eigenschaften desjenigen, der eine Spur hinterlassen hat, und ein praktisches Wissen hinsichtlich der Kunst des Entzifferns der Spur, die dann als Zeichen-Wirkung des Vorbeilaufens desjenigen, der die Spur hinterlassen hat, fungiert« (RV, 31 f.). Selbstverständlich verschiebt sich nun durch das Zeugnis das Motiv der Ähnlichkeit hin zur Glaubwürdigkeit – doch ändert dies am Repräsentationsverhältnis nichts, sondern nur am Grad der möglichen Fiktion und Lüge der Repräsentation in Form des Zeugnisses – unverändert bleibt die Spur in diesem Repräsentationsverhältnis auch dem Zeugnis eingeschrieben als eine Spur, die eine vergangene aber einst gewesene Präsenz zu bezeugen beansprucht. So wird dieses Motiv des Zeugnisses für Ricœur im Übergang zur Frage der archivierten, schriftlichen und dokumentarischen Spuren der Geschichtswissenschaften (Marc Bloch) von Relevanz (GGV, 261) – die phänomenologischen (psychischen, affektiven) Spuren jedoch werden immer noch vor dem Hintergrund des Abdrucks gedacht (GGV, 636 f.) und so dem Zeugnisgeben im Rahmen der Affektion (GGV, 110) phänomenologisch vorgeschoben oder besser vorausgehend eingeschrieben (RV, 32, 37 f.). So widersetzt sich die Problematik des Ikons (von ihr aus wird die phänomenologische Spur gedacht) gegen die einfache Ersetzung durch die Zeugnisproblematik, sodass sich die Frage der Spur nicht auf das Zeugnis reduzieren lässt und diese immer schon in ihrem Zentrum besetzt (RV, 37). Spur und Zeugnis fallen gerade nicht zusammen. Das Zeugnis setzt das Denken der Spur bereits

154 H. Holleis, *Die vergebliche Gabe. Paradoxe Entgrenzung im ethischen Werk von Jacques Derrida*, Bielefeld 2017, 71 Anm. 72.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

voraus (RV, 38): Die Problematik liegt dann aber gerade darin, wie sich dieses Einschreiben oder Affizieren zur Spur verhält. Ist die Spur der Abdruck, die Markierung, die *marque* der Affektion, wie Ricœur es nahelegt? Ist die Spur vom Zeichen her zu verstehen (GGV, 650 f.)? Dann wäre weiterhin eine präsenzmetaphysische Verweisungslogik am Werk. Oder ist der Abdruck das Zeichen der Affektion, wobei sich dieses eben in dem Entzug des *Wovon* des Widerfahrnisses – in zeitlicher Hinsicht als uneinholbare Vergangenheit – als spurhaft gezeichnete *marque* auszeichnet, d. h. von einem reinen Vorübergehen der Spur gezeichnet ist? Diese Option wäre mit dem Denken Levinas', Derridas und Waldenfels' zu verbinden. Was Ricœur dann »die Urerfahrung der Distanz nennt, die das Gedächtnis auf den Plan ruft«, wäre dann nicht, wie Ricœur es nahelegt (GGV, 41), ein Zeit-Verlust, »der eine nachträgliche Referenz auf Abwesendes erforderlich macht«, »sondern die Unaufhebbarkeit der Andersheit des Anderen in der Gegenwart des Selbst«[155]. Wenn man stattdessen Ricœurs Unterscheidung dreier Spurbegriffe folgt – in schriftliche Spuren, phänomenologische Spuren als Eindruck, kortikale Spuren (GGV, 35–38) –, so spricht Ricœur in *Zeit und Erzählung* noch von dem ersten Spurbegriff, überträgt aber dann diese Logik in *Rätsel der Vergangenheit* und *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* auf den zweiten phänomenologischen Spurbegriff, wohingegen der erste – historische – Spurbegriff durch das Motiv des Zeugnisses erweitert und grundgelegt wird.[156]

3.1.4 Initiative – homme capable – ›Ich kann‹

Dabei ist sich Ricœur der Problematik der Verbindung von Gegenwart und Metaphysik im Bezug der Gegenwart zu Ewigkeit und Unmittelbarkeit durchaus bewusst (RV, 45, Anm. 21; vgl. ebd., 53), weshalb er der Kritik Heideggers (und der von ihm Beeinflussten) an

155 B. Liebsch, *Bezeugte Vergangenheit versus Versöhnendes Vergessen? Fruchtbarkeit und Fragwürdigkeit von Ricœurs Rehabilitierung eines philosophischen Geschichtsdenkens*, in: ders. (Hg.), *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur*, Berlin 2010, 23–58, hier: 50.

156 Auch Wege der Anerkennung wird dieses Verständnis von Spur vertreten. Vgl. dazu P. Ricœur, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt/M. 2006, 146–148 [=WdA].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der ›Metaphysik der Anwesenheit‹ ein anderes Denken, eine andere Philosophie der Präsenz entgegensetzt: »Das Jetzt ist auch das Jetzt des Genießens und des Leidens, sowie – in einer Weise, die für eine Untersuchung der historischen Erkenntnis noch bedeutungsvoller ist – das Jetzt der Initiative« (GGV, 64). Formen also einer Philosophie der Präsenz, die unproblematisch hinsichtlich der Frage nach Fremdheit und Alterität seien. Gegenwärtigkeit und Anwesenheit nicht nur der Wahrnehmung – die Ricœur anders als z. B. Derrida und Levinas wie gezeigt ebenfalls nicht als derart problematisch einschätzt (ZEIII, 47, Anm. 12; RV, 53 f.; GGV, 63 f., 66) –, sondern auch des Leidens, Genießens und der Initiative, dem *initium*, d. h. der Handlung. Ricœur verdeutlicht hierin erneut die oben besprochene ungebrochene Aufnahme der Husserl'schen Überlegungen zur lebendigen Gegenwart: »Gerade als Anfang nämlich hat das Jetzt Sinn und bedeutet Modifikationen […]. Wir befinden uns im Rahmen der Relation Anfangen–Fortfahren–Aufhören. Die Impression ist – in einem nicht-metaphysischen Sinne – Urimpression, und zwar im Sinne dessen, was einfach anfängt und bewirkt, daß es ein Vorher und ein Nachher gibt« (GGV, 64 f.). So sei das Anfangen, die handlungs- und kausallogische *arché*, eine unabweisbare Erfahrung (GGV, 63) – die sich darin als Ursprungslogik darstellt, wie Ricœur auch mit von Wright übereinstimmt und Handlung, In Bewegung-Setzen und Verursachung »in der Idee, *etwas zu tun (faire quelque chose)* und in den Verlauf der Natur einzugreifen« (ZEI, 203), verwurzelt sieht.[157] »Die Gegenwart ist ebenso auch der Augenblick der Initiative, in dem man beginnt, seine Fähigkeit, auf die Dinge einzuwirken, einzusetzen – also das *initium* der Zuschreibbarkeit« (RV, 54), was in diesen Momenten der Fähigkeit, Zuschreibbarkeit und Initiative auf das Motiv des *homme capable* und dessen Zeitlichkeit verweist. Bereits die ersten Bestimmungen in *Temps et récit* zur Zeitlichkeit wurden unter der Ägide der Handlung vorgenommen: So sieht Ricœur in der dreifachen Struktur der Gegenwart auf Ebene der Pränarrativität den Weg zur Erforschung der ursprünglichsten Zeitstruktur der Handlung gegeben (ZEI, 99), was in den Überlegungen zum ›jetzt‹ der Gegenwart oder Zeitlichkeit des Besorgens bis zum sich auslegenden Gegenwärtigen – ge-

157 Vgl. ausführlicher zu diesem Punkt des Zusammenhangs von Handlungs-, Kausal- und Ursprungslogik den Aufsatz von Hendrik Stoppel in diesem Band.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nannt: Zeit oder besser Zeitlichkeit – bei Heidegger weitergeführt wird (ZEI, 102 f.). Im dritten Teil von *Zeit und Erzählung* wird das Motiv wieder in den Überlegungen zum historischen Bewusstsein, genauer zur historischen Gegenwart, in der der Erfahrungsraum des historischen Bewusstseins Hegelianisch erst *zu sich selbst findet* (ZEIII, 371), in Erscheinung treten – dies soll an späterer Stelle aufgenommen werden. An dieser Stelle soll zunächst über das Motiv der narrativen Identität und dessen Verbindung zur Handlung in *Das Selbst als ein Anderer* eine Schärfung der zeitlichen Implikationen des Denkens des *homme capable* erfolgen. So nähert sich Ricœur der zeitlichen Dimension des Selbst und der Handlung zunächst über das Motiv der Beständigkeit in der Zeit, die eben nicht nur der *idem*-Identität zuzuordnen sei (SaA, 144) und das Ricœur über zwei Modelle beschreibt: *Charakter* und *gehaltenes Wort* (SaA, 147). Der Charakter fasst dabei qualitative Identität, numerische Identität, ununterbrochene Kontinuität und Beständigkeit in der Zeit zusammen und beschreibt darin die Selbigkeit als Gesamtheit der dauerhaften Habitualitäten der Person, an der sie wiedererkennbar werde (SaA, 148 f.), wobei sich *idem* und *ipse* als verwoben erweisen, das *idem* das *ipse* jedoch überlagert (SaA, 151 f.). Der Charakter beschreibe so eine untere Grenze der Beständigkeit in der Zeit – die obere Grenze jedoch stelle das gehalten Wort dar als Selbst-Ständigkeit im Versprechen, basierend auf der Verpflichtung und dem Vertrauen, das der Andere in meine Treue setze (SaA, 153 f.). Beide Enden der Kette würden dabei in der narrativen Identität zusammengehalten, die zwischen beiden Formen der Beständigkeit oszilliere (SaA, 154, 203). Ricœur macht in seinen Überlegungen ferner deutlich, dass dieses Motiv des Versprechens wiederum auf das Motiv der Verantwortung verweist und zugleich von der Bezeugung her verstanden wird: Das Versprechen ist nach Liebsch »die Selbst-Bezeugung *par excellence*«[158]. So bezeuge sich im Versprechen und der damit einhergehenden Verantwortung das Selbst selbst (SaA, 364)[159] und wird darin für den Anderen ansprechbar, da dieser auf die Selbst-Ständigkeit bauen kann, mit ihr rechnen kann (SaA, 202 f.): Das Selbst macht sich für den Anderen als Selbst verfügbar (SaA, 206). Doch

158 B. Liebsch, *Die Frage nach dem Selbst – vom Anderen her*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie 45* (1997), 466–472, hier: 467.

159 Vgl. ebd., 471.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wie ist die Zeitlichkeit dieses Beständigseins in der Zeit der narrativen Identität in der Selbstbezeugung für den Anderen als Verfügbar*machung* beschrieben? Wie stellt sich die Zeitlichkeit des Selbst, sei es im Charakter, in der Oszillation der narrativen Identität oder Selbst-Ständigkeit, dar? Was ist die Zeitlichkeit dieses Versprechens als Selbst-Bezeugung. Es sind auch hier die Überlegungen zum *homme capable*, d. h. zur Handlung und ihr expliziter Bezug zum Handelnden, die im Hintergrund den Ton angeben. Das heißt, die Zeitlichkeit des Selbst liegt begründet im Denken des ›Ich kann‹, das sich, wie Derrida an Merleau-Ponty kritisch aufführt, im Zuge der motorischen Intentionalität zu sich selbst verhält und darin selbstgenügsam in einem Denken der Möglichkeit und des Vermögens das Selbst sichert.[160] Derrida sieht im ›Ich kann‹ eine Ökonomie des Möglichen und der Macht gegeben, als Ökonomie im vollen Sinne der Gesetzmäßigkeit des Eigentlichen oder Eigenen (auch der Aneignung),[161] welche Kritik Derrida auch in Auseinandersetzung mit Ricœurs ›Ich kann vergeben‹ wiederholt: So macht er auch in *La parole, donner, nommer, appeler* bezüglich dieser Ökonomie der Möglichkeit und des Eigenen des ›Ich kann‹ deutlich: »the question could perhaps come down to that of the selfhood [*ipséité*] of the ›I can‹ [...]. The *ipse* is always the power or possibility of an ›I‹ (I can, I want, I decide).«[162] In diesem ›Ich kann‹ erweist sich die Zeitlichkeit des Selbst also erneut als (Selbst)Gegenwärtigkeit des Handelnden in der Handlung als Initiative und so *initium* im Sinne einer Kapazitäts- und Handlungslogik – und als *initium*/*arché* gerade als sammelndes Moment:[163] »Nur in dieser Phänomenologie des ›Ich kann‹ und der zum Eigenleib gehörigen Ontologie wird der Status einer Urtatsache, die man dem Handlungsvermögen zuerkennt, endgültig gesichert sein« (SaA, 137). Gegen das *ereignishafte* Moment von Handlungen (und so wohl das radikal responsive)

160 Vgl. J. Derrida, *Berühren. Jean-Luc Nancy*, Berlin 2007, 189.

161 Vgl. J. Derrida, *Seelenstände der Psychoanalyse. Das Unmögliche jenseits einer souveränen Grausamkeit. Vortrag vor den États Généraux de la Psychanalyse am 10. Juli 2000 im Grand Amphithéâtre der Sorbonne in Paris*, Frankfurt/M. 2002, 86 f.

162 J. Derrida, *The Word: Giving, Naming, Calling*, in: E. Pirovolakis, *Reading Derrida and Ricœur. Improbable Encounters Between Deconstruction and Hermeneutics*, Albany/NY 2011, 167–175, hier: 168.

163 Vgl. dazu SaA, 113–139.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wird im Anschluss an eine befreiende Entbergungsgeste[164] gerade die *Aktivität* und das *Vermögen* des Handelnden als ein solches ursprungs- und handlungslogisches Verhältnis des Handelnden zur Handlung aufgerufen (SaA, 113). Es ist nach Ricœur die Initiative, die bei aller dialektischen Vorsicht als Moment der Urtatsache auftritt (SaA, 127): »*Die Initiative denken*: Dies ist die Aufgabe, die sich am Ende der vorliegenden Abhandlung stellt. Die Initiative, so möchten wir sagen, ist ein *Eingriff* des Handelnden in den Lauf der Welt, ein Eingriff, der tatsächlich Veränderungen in der Welt *bewirkt*« (SaA, 135). Auch hier stehen Kants Überlegungen zum doppelten Anfang als Anfang der Welt und zum Anfang innerhalb des Weltlaufs im Hintergrund (SaA, 130) – und wie bereits in *Zeit und Erzählung* der Verweis auf von Wrights Handlungslogik (SaA, 136) und darin eine Verknüpfung von handlungslogischer Initiative und *Verantwortung* (SaA, 132). Ricœur schließt diese Überlegungen mit dem Verweis auf die Tragweite dieser Überlegungen zur Initiative als Urtatsache: In diesem Moment der Initiative als *initium* im Sinne des archäo- und handlungslogischen ›Ich kann‹ des *homme capable* liege »die Gewißheit des Tun-Könnens auf Seiten des Handelnden« (SaA, 139), die sich dabei zum einen auf die *Bezeugung* überträgt, Bezeugung also erneut handlungslogisch konzipiert wird (SaA, 109, 139), und zum anderen eine ontologische Bedeutung hat, sodass »die Urtatsache des Tunkönnens« selbst »Teil einer Konstellation von Urtatsachen« ist, »die einer Ontologie des Selbst zugehören« (SaA, 139). Bezeugung, Versprechen, Verantwortung und Ontologie des Selbst – sie alle sind demnach handlungslogisch durch das *gewisse* und so *harmonisierende* Moment des ›Ich kann‹ und dessen zeitlicher Dimension der sammelnden Gegenwärtigkeit als Initiative oder *initium* bestimmt und verbunden. Dieses Motiv des *homme capable*, des ›Ich kann‹ in Verbindung mit dem Selbst, der Initiative auch hinsichtlich des Vergebens und Versprechens wird ebenfalls in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* und *Wege der Anerkennung* unhinterfragt bleiben.[165] Als Gegenmodell zu einer solchen handlungslogi-

164 Vgl. dazu SaA, 73–109.

165 Vgl. dazu GGV, 703, 745–759 und WdA, 120–144, 156, 165. Einen Bruch mit dieser Logik im Denken Ricœurs scheinen wohl erst die posthum erschienen Fragmente zum Tod zu zeigen. Vgl. dazu Stoellger, *Symbolische Ordnung und Sinn für's Außerordentliche.*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen und dabei vom Primat der Gegenwart ausgehenden Theorie zu Zeugnis, Versprechen und Antwort ließe sich mit Autoren wie Levinas, Derrida oder Waldenfels das Motiv einer pathisch grundierten Responsivität anführen, die von einer ursprünglichen Verspätung des Antwortens als uneinholbar nachträgliches Antworten ausgeht, das immer schon zu spät kommt und so das responsive Selbst nie als Handelnder im Sinne des *initiums* bei sich beginnt – oder mit Ricœur: beginnen kann – sondern seinen Anfang immer schon vom Anspruch des Anderen, vom Widerfahrnis oder Ereignis aus nimmt, welches Widerfahrnis oder Ereignis sich aber immer schon entzogen hat und so jeden Anfang oder Ursprung immer schon als verspäteten und supplementierten Ursprung im Zuge einer ursprünglichen Supplementarität zeichnet. Das Anfangen ist so immer schon ein verspätetes Anfangen, das sich nie selbst einholen kann und sich selbst gegenüber immer schon verspätet ist. Anstatt von einer Synchronie im Zuge der Handlungslogik einer Philosophie des Selbst vor dem Hintergrund des *homme capable* und seines ›Ich kann‹, wäre also von einer Diachronie/Diatopie oder zeiträumlichen Verschiebung im Sinne der Diastase oder *différance* die Rede, die gerade nicht auf ein sammelndes Moment der Fähigkeit eines ›Ich kann‹ verweist, sondern auf ein immer schon verspätetes Antworten, das das responsive Selbst selbst zeitlich spaltet in Patient, Adressat und Respondent.[166] Das Antworten eines ›Hier bin ich, *me voici*‹, das »designate[s] neither the presence of a sole, unified subject, present and present to itself, identifiable, sovereign, without difference, nor a decision that is already a decision, nor yet the predicate of this subject, its possible or its ›I can‹.«[167]

166 Vgl. B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, Frankfurt/M. 2002, 176–180; ders., *Sozialität und Alterität*, 377; Ebert, *Offenbarung und Entzug*, 421–428, 457–471, 493 f.

167 J. Derrida, *Provocation. Forewords*, in: P. Kamuf (ed.), *Without alibi*, Stanford/CA 2002, XV–XXXV, hier: XXXIV. Diese Handlungs- und Ursprungslogik in ihren Momenten der Fähigkeit und des »Ich kann« mitsamt der synchronen Zeitlichkeit der Initiative spiegelt sich auch in Ricœurs Bestimmung des Seins als Akt und Potenz wider, wie auch im Motiv des *conatus* als Seinsgrund und Seinsmächtigkeit (SaA, 365–382), die immer schon auf die Motive der Möglichkeit, Fähigkeit, Handlung und so das »Ich kann« verweisen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.1.5 Dialektik von Selbstheit und Andersheit: Synchronie

Dieses Problem bei Ricœur jedoch setzt sich in den Überlegungen von *Das Selbst als ein Anderer* zur Frage nach dem *Verhältnis von Andersheit und Selbstheit* fort.[168] Die Problematik der dialektischen Symmetrisierung des Verhältnisses in den Ausführungen in *Zeit und Erzählung III* dazu wurde bereits erläutert. Die expliziteste Auseinandersetzung mit dieser Frage jedoch findet sich in Ricœurs Frage nach der Ontologie des Selbst in der zehnten Abhandlung von *Das Selbst als ein Anderer*: Stellt sich das Selbst auch als Selbstheit als von der Zeitlichkeit der Initiative und so einer sammelnden Gegenwärtigkeit her bestimmte dar, so stellt Ricœur doch die Frage nach dem Anderen oder der Andersheit. Doch welche Rolle kann dieser noch zukommen, wenn das Selbst bereits unter der Ägide des *homme capable* bestimmt wurde? So nähert sich Ricœur der Frage zwar über das Leiden oder Erleiden (SaA, 385) – aber dies im Register des handelnden und leidenden *Selbst*: Die phänomenologische Entsprechung zur Meta-Kategorie der Andersheit stelle die Passivität dar, die mit dem menschlichen Handeln aber nicht nur verschlungen sei (SaA, 383), sondern nach Ricœur sogar noch mehr: Erst mit »der Minderung des *Handlungs*vermögens, die als eine Minderung des Bemühens zu *existieren* empfunden wird, beginnt das Reich des Leidens im eigentlichen Sinne« (SaA, 386; vgl. weiter ebd. 232). Leiden, Passivität ist für Ricœur demnach die *Kehrseite* der Handlung als *Minderung* der Handlung – doch darin bleibt der Primat der Handlung weiterhin unangefochten.[169] Das Leiden selbst ist eine *Fähigkeit*. Dies zeigt sich dann auch in Ricœurs Ausführungen zum Dreifuß der Passivität. Zunächst ist klar: Der Bezug zwischen Selbstheit und Andersheit ist ein dialektischer Bezug, d. h. der symmetrische Bezug zweier Größen aufeinander. Ricœur führt

168 Vgl. dazu Waldenfels, *Gedankengänge*, 284–301; Tengelyi, *Zwitterbegriff*, 195–207; P. Stoellger, *Selbstwerdung. Ricœurs Beitrag zur passiven Genesis des Selbst*, in: I. U. Dalferth, P. Stoellger (Hg.), *Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas*, Tübingen 2005, 273–316; Stoellger, *Symbolische Ordnung und Sinn für's Außerordentliche*, 94 f.

169 Demgegenüber wäre mit Levinas, Derrida und Waldenfels Andersheit im Sinne einer Urpassivität aufzurufen, einer Passivität jenseits der Unterscheidung von Aktivität und Passivität. Vgl. dazu Waldenfels, *Gedankengänge*, 297 ff.; Vgl. weiter Stoellger, *Selbstwerdung*, 280–283.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zwar an, die Andersheit trete nicht zur Selbstheit von außen hinzu (SaA, 382), doch muss dies Ricœurs Text erst noch erweisen. Die erste Dimension der Andersheit verortet Ricœur dabei im Eigenleib und beschreibt diese als »Primordialität gegenüber jedem *Vorsatz*« (SaA, 390). Ähnlich wie bei Merleau-Ponty wird von Ricœur mit Husserl also der Eigenleib als Leiblichkeit gegenüber einem ›Ich denke zu…‹, ›Ich denke, dass…‹ oder ›Ich will‹ gesetzt,[170] wobei diese Leiblichkeit wiederum von Ricœur – wohl im Rückgang auf Maine de Biran, Husserl und Merleau-Ponty – als motorische Intentionalität eines ›Ich kann‹ bestimmt wird, als Wurzel des ›Ich will‹ (ebd.). Die ›eigene‹ Andersheit des Eigenleibes liegt also begründet im ›Ich kann‹, das bereits in der Dimension seiner Zeitlichkeit als sammelnde Gegenwärtigkeit und Selbstpräsenz in Selbstbezüglichkeit bestimmt wurde – erneut: hier zeigt sich »ein Denken der motorischen Intentionalität als Denken eines Könnens, einer Kraft der Anstrengung, und eines Ichs, das sich in der Erfahrung des ›ich kann‹ auf sich selbst bezieht«[171]. *Radikale* Alterität im Sinne einer Fremdheit des Leibes als Un-möglichkeit ist auch hier nicht gegeben. Demgegenüber kommt z. B. für Derrida eine radikale Alterität in den Blick – als Unmöglichkeit »jenseits der Bemächtigung, jenseits des ›Ich kann‹, jenseits der Aneignungsökonomie eines ›dies steht in meiner Macht‹, eines ›dies ist mir möglich‹, des ›dieses Können steht mir zu‹, des ›dieses Mögliche ist mir übertragen‹«[172]. Wird demgegenüber das ›Ich kann‹ von Ricœur als eigene Andersheit bestimmt, so stellt sich diese immer schon vor dem Hintergrund der Fähigkeit, des Eigenen und der Aneignung als relative Andersheit dar: »Aneignung, das Mögliche als Macht des ›Ich kann‹ (I can, I may), die Beherrschung des Performativen, welches das von ihm hervorgebrachte Ereignis, die Andersheit des Ereignisses, selbst das Geschehen des Geschehenden [*l'arrivée de l'arrivant*] noch dominiert«[173]. Relative Alterität also, die gedacht ist gemäß »der Ordnung des beherrschbaren Möglichen«, als »Entfaltung dessen, was bereits möglich ist. Es gehört der Ordnung des Vermögens an, des ›ich kann‹, ›ich bin fähig zu …‹. Keine Überraschung, kein Ereignis im

170 Vgl. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 166.
171 Derrida, *Berühren*, 189.
172 Derrida, *Seelenstände der Psychoanalyse*, 41.
173 Ebd., 87.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

starken Sinne«[174], wohingegen radikale Alterität im Sinne des Ereignisses, d. h., »das Kommen eines Ereignisses, [...] seine unvorhersehbare Andersheit, das Geschehen des Geschehenden [...] das [ist], was selbst über jedes Können, [...] jedes ›ich kann‹«[175] hinausgeht – radikale Alterität, radikale Ereignishaftigkeit »fordert die Ökonomie des Möglichen und des Könnens, des ›Ich kann‹, heraus«[176] und stellt die Grenze eines Möglichen, einer Macht, d. h. des ›Ich kann‹ dar.

In seinen Überlegungen zum Eigenleib verweist Ricœur ferner auf den Umstand, dass »der Leib zugleich ein Körper unter anderen Körpern ist«, was darin begründet liegt, dass ich »ein Anderer unter allen Anderen bin« (SaA, 392). Hierin eröffnet er die Rede von der zweiten Form der Andersheit. In der Frage bezüglich des Verhältnisses von eigenem und fremdem Körper scheint dabei erneut der ontologisch-spekulative Realismus Ricœurs und das Denken relativer Alterität auf. Wie in *Zeit und Erzählung* auf den Kalender als Werkzeug der Drittzeit, verweist Ricœur nun auf die Landkarte als Werkzeug einer dritten Ebene, die erlebtes Hier mit einem beliebigen Ort verbinden, d. h. bei Ricœur vermitteln kann (ebd.). Dabei ergibt sich erneut das Problem, dass Ricœur eigenen Körper und fremden Körper, die einander jeweils wechselseitig und symmetrisch anders sind, aus einer spekulativen (SaA, 360) dritten Ebene in den Blick nimmt, d. h., dass die Dialektik von Selbstheit und Andersheit sich vor dem Hintergrund eines Dritten, einer Ordnung des Vergleichs (einer unter anderen, einer wie der andere) abspielt.[177] Alterität tritt so nur als relative Alterität auf. Diese Reziprozität und in der Tat Selbst-Ständigkeit des Selbst in Bezug auf den aber so gerade synchron vereinnahmten Anderen bestätigt sich in Ricœurs Überlegungen zur Gegenseitigkeit der Freundschaft[178] und zur Kompensation der Asymmetrie der Pflicht im Anspruch des Anderen durch die dieser Pflicht vorgelagerte Ebene der Ethik als ethische Ausrichtung (SaA, 210) und wohlwollende Spontaneität im Sinne einer Haltung der Empfänglichkeit (SaA, 231). Dies wird in den ontologischen

174 J. Derrida, *Die unbedingte Universität*, Frankfurt/M. [4]2012, 72.
175 Derrida, *Seelenstände der Psychoanalyse*, 93.
176 Ebd., 86.
177 Vgl. Tengelyi, *Zwitterbegriff*, 198–202; Waldenfels, *Gedankengänge*, 294.
178 Vgl. dazu SaA, 223–236.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Überlegungen zur Andersheit des Anderen explizit, wenn Ricœur hier gegen die Asymmetrie sowohl Husserls als auch Levinas' erneut die vermittelnde, symmetrisierende und so synchronisierende Dialektik von Selbstheit und Andersheit – wie offen diese auch immer sei – aufruft (SaA, 398). Bei aller Andersheit des Anderen gelte es nach Ricœur, »die ethische Bewegung par excellence des Anderen auf das Selbst zu mit der [...] Bewegung des Selbst auf den Anderen zu [zu] verbinden« (SaA, 407), was Ricœur dadurch erreicht, dass er dem Selbst eine Fähigkeit der Empfänglichkeit und Anerkennung zuschreibt, die das Thema der Exteriorität immer schon voraussetze: »Man wird wohl dem Selbst eine Empfänglichkeit zuerkennen müssen, die sich aus einer reflexiven Struktur ergibt« (ebd.). Das Selbst nimmt so freilich nicht den Grund des Anderen ein, doch tritt es zumindest gleichzeitig mit diesem auf, sodass Selbst und Anderes synchron verstanden sind vor dem Hintergrund der Dialektik, wobei sich die Zeitlichkeit des Selbst wie bereits beschrieben als Initiative und Gegenwärtigkeit vor dem Hintergrund des *homme capable* und seines ›Ich kann‹ darstellt, als ›Ich kann empfangen‹, als ›Ich kann anerkennen‹, als Vermögen des Empfangenkönnens, des Anerkennenkönnens. Auch in *Wege der Anerkennung* wird Ricœur diese Dialektik[179] und so Zeitlichkeit der Synchronie samt der Zeitlichkeit des Selbst als sammelnde Gegenwärtigkeit des ›Ich kann‹ in Form eines eben solchen ›Ich kann anerkennen‹ wiederholen (WdA, 196–206). Bereits hier wird deutlich, dass »noch die tiefgehendste Passivität durch eine Eigeninitiative aufgefangen und in bestimmter Hinsicht aufgewogen wird«[180].

Und auch die dritte Form der Andersheit entkommt dieser dialektischen Synchronisierung nicht – die Andersheit des Gewissens, die besonders mit dem Motiv der Bezeugung in Verbindung gebracht wird (SaA, 417). Ricœur erkennt diese Andersheit des Gewissens

179 Vgl. dazu T. Bedorf, *Erkennen, Anerkennen und Verkennen. Paul Ricœurs Öffnung des Begriffs der Anerkennung*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 38* (2013), 321–334; Diese Dialektik scheint dabei in Ricœurs symmetrischem und so synchronem Gabeverständnis zu liegen. Vgl. dazu D. Quadflieg, *Die Unmöglichkeit der Gabe anerkennen. Anerkennung und Zeitlichkeit bei Hénaff, Ricœur und Derrida*, in: A. Hetzel, D. Quadflieg, H. Salaverría (Hg.), *Alterität und Anerkennung*, Baden-Baden 2011, 77–91; vgl. zu Hénaff kritisch B. Waldenfels, *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*, Berlin 2012, 222–228.

180 Waldenfels, *Gedankengänge*, 294.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zunächst in einer Asymmetrie zwischen rufender Instanz und gerufenem Ich, was auf die Metapher der Stimme verweise (SaA, 411). Ricœur folgt weiter unter dem Siegel der De-moralisierung der Heidegger'schen Gewissensanalyse und der Bestimmung des Gewissens als Bezeugung des eigentlichen Seinkönnens (SaA, 418). Dies verbindet Ricœur nun aber im Rückgang auf Levinas mit dem Motiv der Aufforderung und sieht im Aufgefordertsein »das dem Gewissensphänomen eigene Moment der Andersheit« (SaA, 421), genauer das Aufgefordertsein durch den Anderen. Beide Dimensionen verbindet Ricœur nun gegen die vermeintlichen Einseitigkeiten Heideggers und Levinas' in dem Moment des »Aufgefordertsein als Struktur der Selbstheit«, die besagt, dass die Aufforderung des Anderen mit der Selbstbezeugung zusammenhängen müsse (SaA, 425). Die Aufforderung sei ursprünglich eine Bezeugung, da die Aufforderung sonst nicht »entgegengenommen und das Selbst [...] nicht im Modus des Aufgefordertseins berührt« (SaA, 426) würde. Andererseits sei die Bezeugung aber auch ursprünglich eine Aufforderung. Erneut eine dialektische Anordnung von Selbst (in der Selbstbezeugung) und Alterität (Aufforderung). Bezeichnend wird dies, wenn Ricœur metapsychologisch klarstellt: »Wenn nicht, einerseits, das Selbst bereits ursprünglich als Empfangsstruktur für die Sedimentierung des Über-Ich konstituiert wäre, so wäre die Verinnerlichung der Stimmen der Ahnen undenkbar« (SaA, 424). Auch hier wird also gleichzeitig mit der Aufforderung und so dem Moment der Andersheit eine Empfangsstruktur des Selbst vorausgesetzt. Selbst und Anderes sind dialektisch/dialogisch synchron angeordnet, wobei sich die Zeitlichkeit des Selbst wiederum in Form der Selbstbezeugung als Gegenwärtigkeit der Initiative des Ich-Kann im Rahmen des *homme capable* entfaltet – und dies gerade, weil Ricœur diese Struktur im Rahmen der Autoaffektion der Selbstbezeugung versteht, die den Anderen lediglich als Umweg sieht und nimmt (SaA, 426).[181] So wäre mit Waldenfels demgegenüber im Sinne radikaler Alterität zu sagen, »daß die Selbstaffektion im Zuge der Fremdaffektion auftritt und ihr nicht vorausgeht. Das Sichberühren bildet die Kehrseite des Berührtwerdens und nicht etwa seine Vorbedingung«[182], sodass von einem gespaltenen Selbst in Patient, Adressat

181 Stoellger, *Selbstwerdung*, 300, 304.
182 Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, 80.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Respondent gesprochen werden müsste, »das aus Widerfahrnissen hervorgeht, das sich in der Fremdaffektion selbst affiziert und nicht etwa ihr zuvor,«[183] und sich demnach anfänglich selbst entzogen ist: »Selbstbezug[…] nicht vor, sondern im Fremdbezug«[184]. Und auch Derrida macht klar, dass sich dem »System der Auto-Affektion und lebendigen Gegenwart« immer schon »die Notwendigkeit und Affirmation einer Hetero-Affektion«[185] eingeschrieben hat. Bezüglich Ricœur aber steht, so Tengelyi, außer Frage, dass dieser »eine selbsteigene Aufnahmebereitschaft für das Bindende und Verbindliche«[186] fordere, welches Verbindliche zwar vom Anderen ausgehe – und doch die in der Selbstaffektion konstituierte Bereitschaft zur Aufnahme voraussetze. Wenn schon der oder das Andere nicht konstituiert wird, so ist es dem Selbst doch gerade nicht immer schon eingeschrieben, sondern dialektisch-synchron-symmetrisch gegenüber positioniert.

3.2 Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit: relative Alterität

Diese Überlegungen zur Zeitlichkeit der Erfahrung als Zeitlichkeit der Initiative und des Handelnden als *homme capable* vor dem Hintergrund des ›Ich kann‹ im Denken Ricœurs sollen nun auf seine Bedeutung für die Zeitlichkeit der Erfahrung von Zeit, genauer geschichtlicher Zeit angewandt werden: Wie zeigt sich nach Ricœur Geschichte und wie stellt sich dieses Sichzeigen zeitlich dar? Diesbezüglich wird das Motiv der Hermeneutik des historischen Bewusstseins von besonderer Bedeutung, da Ricœur hier einen auf den Überlegungen zur *dreifachen mimesis*, der historischen Zeit und den Phantasievariationen fiktiver Literatur basierenden hermeneutischen Gegenentwurf zur Phänomenologie und persönlichen Erfahrung der Zeit entwickelt, der nun »die drei großen Ekstasen der Zeit direkt auf der Ebene der gemeinsamen Geschichte zur Sprache« (ZEIII, 164) bringe. Ähnlich verhält es sich mit der *conditio historica*, die sich »unterhalb unserer gesamten Bezüge zur Zeit erstreckt« (GGV,

183 Ebd. 205 f.
184 Waldenfels, *Antwortregister*, 210.
185 J. Derrida, *Résistances*, in: ders., *Résistances de la psychanalyse*, Paris 1996, 11–54, hier: 43.
186 Tengelyi, *Zwitterbegriff*, 206.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

442), sich als »unüberschreitbare[…] Seinsweise« (GGV, 531) verhält, der eine ontologische Hermeneutik zugeordnet wird, und sich so die *conditio historica* wie auch das historische Bewusstsein zwischen Geschichtswissenschaft und Gedächtnis – wobei Ricœur das Motiv des Gedächtnisses erst in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* in voller Tragweite entdeckt – positioniert.

Das geschichtliche Bewusstsein wird nun dahingehend von Bedeutung, als Ricœur hier nun expliziert, wie *Zeit als Geschichte* – was er in *Zeit und Erzählung* versucht hatte aufzuzeigen – verständlich werden soll, als Erkenntnis der Zeitlichkeit von Geschichte (ZEIII, 346). Die drängende Frage richtet sich nun nach dieser Zeitlichkeit der Erfahrung von Zeit als Geschichte. Ricœur wird hier erneut die Frage nach der Einheit der Zeitekstasen stellen – und innerhalb seines Denkrahmens beantworten als »Dialektik von Vergangenheit und Zukunft sowie deren Ineinandergreifen in der Gegenwart« (ZEIII, 334). Ricœur greift dabei auf die Koselleck entliehenen, dialektisch-polar angeordneten Kategorien von *Erfahrungsraum* und *Erwartungshorizont* zurück (ZEIII, 335). Gewinnbringend scheint Ricœur der Begriff des Erfahrungsraumes deshalb, da er die Aufhebung von Fremdheit und die Bündelung der Vergangenheit als Akkumulation impliziert (ZEIII, 336). Ähnlich auch der Begriff des Erwartungshorizonts, der im Begriff der Erwartung eine vergegenwärtigte Zukunft benennt (ZEIII, 336 f.). Ricœur konstatiert so mit Koselleck eine dialektisch-gegenseitige Bedingung beider Größen, die darin die temporale Struktur der Erfahrung beschreiben würden und deren Spannung aufrechtzuerhalten sei (ZEIII, 337, 347 ff.). Doch lässt sich die Zeitlichkeit der Erfahrung tatsächlich in diesen Momenten der vergegenwärtigten Vergangenheit und vergegenwärtigenden Zukunft beschreiben und so durch Motive der Aneignung und Antizipation, d. h. durch Modifikation der Gegenwärtigkeit und so im Sinne der Kontinuität und Synchronie? Mit Levinas, Derrida und Waldenfels wären hier wie bereits gezeigt ernsthafte Zweifel anzumelden und auf die Momente der Zeitverschiebung, der uneinholbaren Nachträglichkeit der Antwort und uneinholbaren Vorgängigkeit des Ereignisses/Widerfahrnisses zu verweisen und so auf das Moment einer Vergangenheit, die nie Gegenwart war, und einer Zukunft, die nie Gegenwart sein wird. Zwar greift auch Ricœur in seinen Überlegungen zum Erfahrungsraum auf das Motiv eines »Affiziertwerden[s] durch die

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vergangenheit« zurück, orientiert sich bei der Bestimmung dieses Affiziertwerden jedoch an Gadamers Überlegungen zur Wirkungsgeschichte (ZEIII, 349 f.). Aus dieser Orientierung folgt zunächst wie schon hinsichtlich der Überlegungen zu Husserls Ausführungen zur lebendigen Gegenwart, die Ricœur von Husserl wie bereits gezeigt übernimmt, der Primat der Modifikation vor der Differenz, der Kontinuität vor der Diskontinuität,[187] d. h. des Selben[188] vor dem Anderen, was in Auseinandersetzung mit Foucault klargestellt wird (ZEIII, 351–355): Affektion, Widerfahrnis wird vor dem Hintergrund der Kontinuität gefasst. Dabei kommt Ricœur auf eine sekundäre Dialektik in dem primär-dialektischen Relat des Erfahrungsraumes zu sprechen: eine Dialektik von Wirkung von Vergangenheit und Rezeption der Vergangenheit (ZEIII, 355). Wie bereits hinsichtlich der Frage nach dem Verhältnis von Selbst und Alterität, bzw. Ipseität als ›Ich kann‹ und Alterität zeigt sich auch hier die Dialektik einer passiven *und* einer aktiven Komponente,[189] die erneut eine lediglich dialektische und gerade nicht diachron/diatope oder diastatische Relation von Alterität und Selbst voraussetzt und beide dialektischen Relate als mindestens gleichzeitig und so eben synchron ansetzen müsste. Gerade vor dem Hintergrund der Überlegungen zu Ipseität und Alterität, legt es sich deshalb nahe, dass auch dieses Verhältnis von Affektion und Rezeption auf eine Empfangsstruktur (Fähigkeit, ›Ich kann‹) des Selbst im historischen Bewusstsein verweist. Darauf deutet schließlich ebenfalls hin, wenn Ricœur Gadamers Motiv der Horizontverschmelzung aufruft (ZEIII, 356 f.), deren Problem nicht nur ist, dass sie die Differenz von Horizonten aufheben würde – was Ricœur wohl kaum im Sinn hat –,[190] sondern dass auch in

187 Vgl. Römer, *Zeitdenken*, 412; Lawlor, *Imagination and Chance*, 86 und ZEIII, 54.

188 Ricœur verweist hier zwar darauf, dass er gerade keine Auffassung, die die Vergangenheit im Zeichen des Selben denkt, vertritt (ZEIII, 354) – doch ist fraglich, ob Ricœur dem tatsächlich entkommt, wenn er das historische Bewusstsein derart bestimmt, dass der Modifikation und Kontinuität darin ein Primat zukommt, wie schon mit Husserl in der lebendigen Gegenwart die Retention lediglich als Modifikation der Gegenwärtigkeit der Urimpression verstanden wird. Radikale Alterität zumindest wird hier nicht aufgerufen – lediglich relative.

189 Vgl. Römer, *Zeitdenken*, 412.

190 Vgl. ebd., 413.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dieser irgendwie zwei bestehende Horizonte vorausgesetzt werden müssen, die dann aufeinandertreffen und verschmelzen, d. h., dass im Aufeinandertreffen von fremdem und eigenem Horizont diese mindestens in Reziprozität und Gleichzeitigkeit auf einer Ebene liegen und Fremdheit lediglich als relative Fremdheit aufkommt, die sich zeitlich als Synchronie ausdrückt.[191] So wundert es auch kaum, dass Ricœur den zeitlichen Abstand, bzw. den Temporalstil des Abstandes – eben auf Grundlage der Synchronie – als durchmessene und so wohl kontinuierliche Zeit bestimmen kann (ZEIII, 355). Mit Waldenfels lässt sich so sagen, dass das Affiziertwerden als Wirkungsgeschichte »einem hermeneutischen Zirkel und einer quasi-hegelschen Vermittlung von Subjet [sic] und Substanz verhaftet bleibt«[192]. Ricœur fragt sogar noch weiter – was auf die Überlegungen zur Selbstaffektion vor der Fremdaffektion zurückverweist –, ob man mit Kant nicht ein Affiziertwerden als Selbstaffektion annehmen müsste, das noch fundamentaler ist als das Affiziertwerden durch die Geschichte, das Gemüt[193] als Form der Rezeptivität (ZEIII, 426). Verstärkt dies nicht den problematischen Eindruck[194]? Dieses so beschriebene, dialektische Moment des Affiziertwerdens wird schließlich wieder in die primäre Dialektik rückgeführt, wenn dieses Affiziertwerden »untrennbar mit dem Intendieren eines Erwartungshorizonts zusammenhängt« (ZEIII, 368). Demnach beeinflussen zukunftsbezogene Erwartungen die Neuinterpretation der Vergangenheit, wobei diese beeinflusste Interpretation das Fleisch und Blut für die Erwartungen aus der Vergangenheit gewinne (ebd.). Aber wird nicht auch hier eine Antizipation der Zukunft aufgerufen, eine vergegenwärtigte Zukunft, welche wiederum auf ein Motiv der Rezeptivität für das Widerfahrnis der Vergangenheit verweist? Scheint nicht die Dialektik von Erfahrungsraum und Erwartungsho-

191 Vgl. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (*Gesammelte Werke 1*), Tübingen [7]2010, 307–312; vgl. zur Kritik an der Hermeneutik Gadamers hinsichtlich der Frage nach radikaler Alterität Waldenfels, *Vielstimmigkeit der Rede*, 71–78. Ricœur selbst fasst die Dialektik des zweiten Moments des Begriffes der »Tradition« als Logik von Frage und Antwort (ZEIII, 359), was erneut zum Problem der Synchronizität führt.

192 Waldenfels, *Sozialität und Alterität*, 375 f.

193 Vgl. zur Rede vom Gemüt bei Heidegger und zur Verbindung zur Heimkehr und zur Empfänglichkeit J. Derrida, *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, Frankfurt/M. 2004, 94.

194 Vgl. dazu Waldenfels, *Sozialität und Alterität*, 376.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rizont selbst in einem Zentrum der Gegenwärtigkeit verankert zu sein als Rezeptivität für die Affektion durch die Vergangenheit und Antizipation der Zukunft? So ruft Ricœur dann auch die historische Gegenwart als die Größe auf, in der der Erfahrungsraum erst zu sich finde (ZEIII, 371). Ricœur bestimmt diese historische Gegenwart erneut als Gegenwärtigkeit der Initiative und versucht dabei sogar, der Gegenwärtigkeit »wieder zu einer Eigentlichkeit zu verhelfen« (ebd.). Auch hier beruft sich Ricœur auf die Überlegungen zum *homme capable*, genauer auf das fundamentale ›Ich kann‹, das Vermögen oder die Fähigkeit und die Bestimmung des Ereignisses als Handlung und Eingriff (ZEIII, 372 ff.). Als eine solche nimmt die historische Gegenwart wenig überraschend den vermittelnden Platz zwischen der dialektischen Spannung von Erfahrungsraum als »Rezeption der überlieferten Vergangenheit« und Erwartungshorizont ein (ZEIII, 377). Ist also die Erwartung eine Struktur der Praxis und liegt sie in handelnden Subjekten begründet, so Ricœur (ZEIII, 409), und ist ferner der Erwartungsraum durch ein konstitutives Moment der Rezeptivität und so Fähigkeit eines ›Ich kann‹ gezeichnet, scheint auch hier das bestimmende Motiv die Zeitlichkeit der Initiative, des ›Ich kann‹, des handelnden Subjekts (ZEIII, 410), des *homme capable* zu sein. Selbst wenn diese Vermittlung immer unabgeschlossen bleibt und sie nicht auf das Konto der Erzählung zu verbuchen sei, so bleibt doch hinsichtlich der Zeitlichkeit der dialektischen Grundstruktur und der Handlungslogik der Primat der Gegenwärtigkeit als Initiative und Synchronie leitend. Die Hermeneutik des historischen Bewusstseins bleibt demnach eine Hermeneutik unter dem Primat der Synchronie – doch wird nicht genau so die Radikalität der Fremdheit der Erfahrung gerade hinsichtlich der Zeitlichkeit der Erfahrung verspielt? Wird nicht damit das fortgesetzt, was Derrida und auf seine Weise auch Levinas als Metaphysik der Präsenz und Denken der Synchronie im Namen des Anderen kritisieren?

Ricœur wird diese Hermeneutik des historischen Bewusstseins in seinen Überlegungen zur *conditio historica* weiter entfalten. Unter *conditio historica* versteht Ricœur zum einen eine Situation, in der ein jeder sich impliziert, und zum anderen eine Bedingung der Möglichkeit von ontologischem oder existenzialem Rang (GGV, 442): Das existenziale Geschichtlichsein des Daseins. Die Bestimmung drückt bereits eine bestimmte Verwobenheit von ›existenzial‹ und

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

›existenziell‹ aus, sodass sich ein von Heidegger abweichendes Ableitungsverhältnis ergibt, das sich als in der Ableitung »*zunehmende Bestimmung von seiten des epistemologischen Gegenübers auszeichnet*« (GGV, 538) und nicht *nur* als Verlust an ontologischer Dichte. Auch hier wird aber die Bestimmung von Sein als *actus* und *potentia* aufgerufen und so das Motiv der Fähigkeit und des Vermögens (GGV, 531, 534) und darin eine Annäherung an die Heidegger'sche Bestimmung der Sorge als Art des Seins des Daseins. Ricœur vertieft dieses Motiv jedoch dahingehend, als er diese Bestimmungen um die Leiblichkeit und Körperlichkeit des Daseins erweitert (GGV, 533) – wie schon in *Das Selbst als ein Anderer*; und so wohl auch im Sinne des ›Ich kann‹. Von hier aus wird dann auch die Zeitlichkeit des Daseins mit eben dieser Philosophie des fähigen Menschen in Verbindung gebracht: »*Ich habe um so mehr Grund, mich dieser Idee anzuschließen, da ich im übrigen die Bedeutung des Seins als actus und potentia, in Übereinstimmung mit einer philosophischen Anthropologie des fähigen Menschen, für die beste halte. Zumal actus und potentia offensichtlich mit der Zeit zu tun haben […]. In diesem Sinne tritt in* Sein und Zeit *die Zeit als eine Metakategorie von gleichem Rang wie die Sorge auf: Die Sorge ist zeitlich, und die Zeit ist Zeit der Sorge*« (GGV, 534). ›Die Sorge ist zeitlich, sodass die Zeit die Zeit der Sorge ist‹ – oder in Ricœurs Kategorien: ›Die Handlung ist zeitlich, und die Zeit ist die Zeit der Handlung‹. Diese Zeitlichkeit nun wird mit Heidegger als das Hauptmerkmal des Daseins in seinem Seinsbezug postuliert und sie gilt es, hinsichtlich der Struktur der drei zeitlichen Instanzen zu erörtern (ebd.), was, wie bereits dargestellt, im dialektischen Gleichgewicht der drei Zeitformen sowohl gegenüber Augustin als auch gegenüber Heidegger ausgeführt wird.[195] Dass dabei die Zeit der Handlung, der Initiative, des ›Ich kann‹ und der Fähigkeit die tragende Rolle übernimmt, wird deutlich, wenn Ricœur die Zeitformen in Anlehnung an das bedeutende Motiv des Zeugnisses aus *Das Selbst als ein Anderer* als Bezeugung *der* Zukunft und Zeugnis *der* Vergangenheit – die jeweils als Bezeugtes auftreten – fasst, zu denen nun die Bezeugung *in* der Gegenwart (als Vorgang des Bezeugens) hinzutritt, die sich auf das ›Ich kann‹ bezieht und so »den verbalen Modus sämtlicher Verben des Handelns und Erleidens, die […] den fähigen Menschen

195 Vgl. dazu GGV, 536 f., 542–549.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

besagen«, beschreibe und diese »Gewißheit in der Gegenwart [...] die Bezeugung für die Zukunft und das Zeugnis für die Vergangenheit« (GGV, 556) einrahme. Nicht nur wird also der Vorgang des Bezeugens in der Gegenwart gemäß der Zeitlichkeit der Initiative bestimmt, es ist also auch diese Bestimmung, die den Bezug auf die Vergangenheit und die Zukunft im Zeugnis rahmt. Doch dann muss sofort mit Derrida, Levinas und Waldenfels gefragt werden: Lässt sich die Zeitlichkeit des Zeugnisses tatsächlich vor dem Hintergrund des ›Ich kann‹ bestimmen? Geht nicht dem Zeugnis uneinholbar und asymmetrisch ein Widerfahrnis, ein Anspruch, ein Ereignis voraus, das so jede Handlungslogik samt ihrer Gegenwärtigkeit gerade verunmöglicht und stattdessen auf das Motiv einer uneinholbaren Verspätung und so Spaltung des Selbst in Patient, Adressat und Respondent verweist – und so gerade nicht auf die Philosophie eines *homme capable*?[196]

Stellt sich dabei auch für Ricœur die Ebene der Zeitlichkeit als fundamentalste dar, die darin also doch auch irgendwie die weiteren Ebenen fundiert und bedingt, will er nun weiter die Ebene der Geschichtlichkeit neu bestimmen und vor dem Hintergrund des neuen Ableitungsverhältnisses der *conditio historica* in ihrer Verwobenheit mit der Geschichtsschreibung verdeutlichen. Hier kommt Ricœur auf das Motiv der Wiederholung zu sprechen, das eben diese Verwobenheit anzeigen könne (GGV, 583). Dabei zeigt sich die Abhängigkeit des Denkens der Geschichtlichkeit von dem der Zeitlichkeit in den bestimmenden Momenten dieser Geschichtlichkeit: der Spur und der Wiederholung. Wurde die Spurthematik im Denken Ricœurs bereits problematisiert, so soll hier ein kurzer Blick auf das Motiv der Wiederholung gelegt werden: Bereits in dem Aufsatz *Erzählte Zeit* von 1980 thematisiert Ricœur dieses Motiv. In Aufnahme der Überlegungen Heideggers zur eigentlichen Geschichtlichkeit als Wiederholung, die Anklänge an die dialektische Verknüpfung von Vergangenheit, Zukunft, Gegenwart bietet (ZEIII, 411), wendet er dieses auf seine Überlegungen zur Erzähltheorie an und nennt dabei mehrere Facetten der Wiederholung: Versammlung, Wiedergewinnung der grundlegendsten Vermögen, existenziale Vertiefung,

196 Vgl. zu einem solchen Zeugnisverständnis im Anschluss an Levinas, Derrida und Waldenfels Ebert, *Offenbarung und Entzug*, 369–374, 421–428, 485, 620–629.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rückkehr und Wiederfinden.[197] Auch in *Zeit und Erzählung* wird dieser Zug deutlich: Wiederholung wird hier im Rückgang auf die *Recherche* als Deckung bestimmt, die sich in der Proust'schen Formel der wiedergefundenen verlorenen Zeit darstelle, optisch im Wiedererkennen angelegt sei und sich in der durchmessenen Distanz kondensiere, d. h. in »den beglückenden Augenblicken«, in denen »zwei ähnliche Momente auf wunderbare Weise zusammen« (ZEIII, 211 f.) rücken würden. Die Wiederholung übernehme so die Rolle der *intentio* bei Augustin und der Deckung bei Husserl, d. h. der sammelnden Größen auseinandergetretener Momente (ZEIII, 220). Dabei gesteht Ricœur der Wiederholung durchaus das Moment der Alterität zu (ZEIII, 232), das jedoch vermutlich nur als relative Alterität auftreten kann, als Differenz der in ihr gesammelten Momente. Bedeutsam ist, dass auch hier die Gegenwärtigkeit der Initiative die bestimmende Rolle in der Frage nach der Zeitlichkeit einnimmt als fundamentale Vermittlungsform zwischen Erwartung und Gedächtnis: »Dieses Wiederholungsvermögen der Gegenwart schien uns seinen besten Ausdruck im Akt des Versprechens zu finden« (ZEIII, 413), was bereits hier auf die Überlegungen von *Das Selbst als ein Anderer* verweist – und auch auf *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*: Wiederholung als Kraft des Möglichen (GGV, 588). Auch hier steht Wiederholung für »die im Wiedererkennen der im Gedächtnis bewahrten Vergangenheit innerhalb der Gegenwart« (GGV, 470). Ricœur betont dabei auch hier das Moment der Differenz in der Wiederholung, die nicht einfach »Beschwörung der Toten«, sondern »Aufführung der einstmal Lebenden« (GGV, 540) sei. Es gehe darum, die Vergangenheit über die Zukunft neu zu erschließen (GGV, 584), was erneut auf das Motiv der Verknüpfung von Erwartungshorizont und Erfahrungsraum verweist. Doch zugleich wird deutlich, dass in der Wiederholung doch das Annähern an ein einstiges Leben, Handeln und Leiden von handelnden Subjekten im Zentrum steht, d. h., Vergangenheit, die einmal Gegenwart war, wird wiederholt, wiedererkannt, wiedererinnert – ohne die Toten einfach zu beschwören, aber doch so, dass einst gewesener Gehalt oder Erinnerungsgehalt wiederholt wird. Die Differenz oder Alterität im Zuge

197 Vgl. P. Ricœur, *Erzählte Zeit* [1980], in: D. Köveker, A. Niederberger (Hg.), *ChronoLogie. Texte zur französischen Zeitphilosophie des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt 2000, 155–180, hier: 173–176.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Wiederholung erscheint so als Mangel – eine einstige Präsenz als vergangene Präsenz lässt sich nicht mehr einholen (Totenbeschwörung), wohl aber in ihrer Gewesenheit. Doch ist nicht gerade dieses ›einstige Gegenwartsein‹ selbst eine Form des Gewesenseins? Uneinholbare und nie gegenwärtige Vergangenheit scheint jedenfalls nicht im Blick zu sein. Mit Derrida aber wäre zu fragen, ob nicht bereits das, was wiederholt wird – bei aller aufkommenden Differenz –, selbst erst in der Wiederholung zu einem ›etwas‹ wird, sodass es nicht um die – wie auch immer mangelhafte – Wiederholung von einem einstigen Gehalt ginge, um ein Verwirklichen von neuem (GGV, 584), auch nicht von noch nicht wirklichen Möglichkeiten der Vergangenheit (GGV, 588), sondern um das originäre Sichzeigen als etwas im Wiederholen selbst. Mit Waldenfels müsste man dann von einer ›originären Wiederholung‹ sprechen, sodass kein »ablösbarer Erinnerungsgehalt, sondern ein singuläres Ereignis«[198] wiederholt wird, welches sich in der Wiederholung aber gerade erst zeigt, zum Gehalt wird. Wiederholung wäre dann nicht als sekundär, sondern originär zu verstehen. Wiederholung wird dann mit Derrida als Iterabilität verstanden, sodass (einstige) Idealität und Identität nicht wiederholt wird, sondern in der Wiederholung erst entsteht und sich durch eine uneinholbare Nachträglichkeit auszeichnet.[199] Dabei handelt es sich aber gerade nicht um eine Konstruktion des Ereignisses, sondern um ein Moment der Ereignishaftigkeit des Sichzeigens selbst. Etwas zeigt sich, indem es wiederholt wird (als etwas), doch entzieht sich das etwas in seinem Ereignen selbst als Unwiederholbares jeder Wiederholung, sodass das Motiv der Wiederholbarkeit als Iterabilität das *iter* (von neuem) mit dem *itara* (anders) verbindet und so die Iterabilität jeder Identität oder Idealität immer schon das Moment der uneinholbaren Verspätung und der Andersheit des Ereignisses als Entzug eingeschrieben hat.

Der kurze Einblick sollte deutlich gemacht haben, wie sich im Denken Ricœurs die Verbindung von Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit gestaltet und in den verschiedensten Motiven zu Tage tritt. Klar wurde, dass die Zeitlichkeit (der Erfahrung oder bei Ricœur primär: der Handlung) als Synchronie und sammelnde Gegenwär-

198 Waldenfels, *Sozialität und Alterität*, 377.

199 Vgl. dazu J. Derrida, *Limited Inc.*, Wien 2001, 69, 103; Derrida, *Randgänge*, 325–351.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tigkeit auf Grundlage der Handlungs- und Ursprungslogik des ›Ich kann‹ im Rahmen der Philosophie des *homme capable* gefasst wird – darin aber auch entscheidende Momente hinsichtlich der Fremdheit der Erfahrung gerade hinsichtlich der Zeitlichkeit, wie eine originäre Zeitverschiebung, nicht in den Blick kommen können. Dies hat ebenfalls Einfluss auf das Motiv der Geschichtlichkeit, d. h. der Erfahrung geschichtlicher Zeit, bzw. von Zeit als menschlicher Zeit und so für Ricœur als Geschichte. Auch diese Erfahrung wird primär von der Gegenwärtigkeit der Initiative her verstanden. Geschichtlichkeit bedeutet demnach für Ricœur die Seinsweise des Daseins, in der es aus seiner selbstgegenwärtigen Initiative heraus auf ihm widerfahrende Geschichte bezeugend antwortet, wobei sich die Situation von Widerfahrnis und Rezeption auf dialektisch, synchroner Ebene abspielt. Ricœurs Geschichtlichkeit operiert so selbstverständlich mit Ansprüchen der Geschichte, mit dem Affiziertwerden durch die Geschichte, doch eben auch mit einem immer schon zur Geschichte fähigen Menschen, einem zur Aufnahme des Affiziertwerdens durch die Geschichte fähigen Menschen. Zugleich operiert das Widerfahrnis der Geschichte immer schon – das konnten die Aspekte der Spur und der Wiederholung verdeutlichen – mit der Annahme einer einstigen Präsenz der Ansprüche oder Anspruchsteller, einer einstigen Präsenz des Anderen, und es ist diese Art von einstig präsenter Alterität, die dem Widerfahrnis der Geschichte ihre treibende Kraft zur Erzählung gibt. Doch ist der geschichtliche Andere, der einst präsente Andere tatsächlich ein radikal Anderer? Liegt das Rätsel der Vergangenheit tatsächlich darin, dass etwas nicht mehr ist, aber einst gewesen ist und sich in gegenwärtigen Spuren zeigt, eine einstige Gegenwart noch immer wirkt? Wie rätselhaft ist diese Beziehung wirklich, wenn die Spur die Spur einer einstigen Präsenz ist? Der Primat der Anwesenheit und die Kontinuität bleiben gewahrt. Wird Erfahrung von einstiger Gegenwart der radikalen Fremdheit der Vergangenheit wirklich gerecht, dem Affiziertwerden durch die Vergangenheit gerecht? Ist nicht einer durch die präsente Spur zugänglichen, wenn auch nur ›einst‹ präsenten Vergangenheit der Stachel radikaler Andersheit immer schon gezogen? Doch was, wenn man mit Levinas die *rätselhafte* Weise der Spur zu erscheinen ins Zentrum stellt, das *Enigma* als Nicht-Phänomenalität, wenn die Spur gerade nicht Gegenwart ist und eine Verknüpfung darstellt, sondern eine Leere, ein immer schon Vorübergegangensein, das kei-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ne Verknüpfung zulässt, aber doch zum Anknüpfen herausfordert? Ließe sich das Widerfahrnis der Vergangenheit so anders denken – und wie könnte dies wiederum ein Verständnis von Geschichtlichkeit prägen, das nicht durch den Primat der Synchronie, Sammlung und Gegenwärtigkeit bestimmt ist?

3.3 Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit: radikale Alterität

Wie könnte eine Alternative zum Ricœur'schen Denken der Geschichtlichkeit aussehen – zu einem Denken der Geschichtlichkeit vor dem Hintergrund der Zeitlichkeit einer sammelnden archäo-teleologischen Gegenwärtigkeit des *homme capable* als ›Ich kann‹ und so eines ›Selbst-anfangen-Könnens‹ oder sogar ›Bei-sich-selbst-anfangen-Könnens‹? Wie im Bisherigen immer wieder angeklungen, könnte eine Alternative auf Grundlage eines Denkens der Zeitlichkeit im Sinne Levinas', Derridas und Waldenfels' gefunden werden, d. h. einer Zeitlichkeit im Sinne der Diachronie, *différance* und Diastase und so einer Zeitlichkeit im Sinne der ursprünglichen Verspätung und zeiträumlichen Verschiebung der Erfahrung. Geschichtlichkeit wäre dann vor dem Hintergrund eines pathisch grundierten und responsiv ausgerichteten Geschehens zu beschreiben.

Zwei Anläufe scheinen mir dafür nötig zu sein. Beide Anläufe beginnen auf dem Boden, den auch Ricœur wählt – Husserl und Heidegger. Der erste Anlauf soll aber im Unterschied zu Ricœur Heideggers Denken nach *Sein und Zeit* in den Blick nehmen und so ein Denken der Geschichtlichkeit jenseits der Geschichtlichkeit des Daseins und so jenseits der Geschichtlichkeit des *homme capable* bei Ricœur – ein Denken der Geschichtlichkeit des Seins oder des Ereignisses des Seins. Heidegger sieht im Denken nach der sog. ›Kehre‹ die Notwendigkeit einer Abwendung von der Daseinszentrierung, die noch immer auf ein Husserl'sches und sogar Descartes'sches Erbe schließen lässt – was auch Ricœurs eigene Konzentration auf das Dasein, den *homme capable* heimsuchen könnte –,[200] hin zur Geschichtlichkeit des Seins und so zu einem

200 Vgl. J. Taminiaux, *The Husserlian Heritage in Heidegger's Notion of the Self*, in: T. J. Kisiel, J. Van Buren (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, Albany/NY 1994, 269–290; J.-L. Marion, *Réduction et*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Denken der Geschichte des Seins als Geschichte der Metaphysik.[201] Innerhalb dieses Denkens stellt sich die Metaphysik als Geschichte des Ausbleibens des Seins dar, als Entzugsgeschichte des Seins, wobei eine solche Geschichte von der Geschichtlichkeit des Seins abhängt, die wiederum auf das Motiv der Schickung und Sendung des Seins verweist. Das Sein schickt sich und entzieht sich darin in Form der Geschichte der Metaphysik – Geschichte des Seins als Schickung des Seins als sich verbergend Geschicktes.[202] Heidegger wird dieses Schicken in *Zeit und Sein* mit dem ›es gibt‹ des ›es gibt Sein‹ und ›es gibt Zeit‹ in Verbindung bringen, sodass sich die Seinsgeschichte darstellt als das »Geschick von Sein, in welchen Schickungen sowohl das Schicken als auch das Es, das schickt, an sich halten mit der Bekundung ihrer selbst«[203], und die Metaphysik so zur »Geschichte der Seinsprägungen, d. h. vom Ereignis her gesehen, die Geschichte des Sichentziehens des Schickenden zugunsten der im Schicken gegebenen Schickungen eines jeweiligen Anwesenlassens des Anwesenden«[204] wird. Geschichtlichkeit wird so an das Motiv des Ereignisses gebunden, an das Motiv der Gabe und des Anspruchs und erhält in diesem Ereignisdenken eine Dimension der Passivität jenseits der Unterscheidung von Passivität und Aktivität und so auch jenseits der Handlungs- und Kapazitätslogik des Daseins und des *homme capable* (und so des historischen Bewusstseins und der *conditio historica*). Das Ereignis als Schickendes aber stellt sich nach Heidegger als *geschicklos* oder ungeschichtlich dar – hat einen Ort jenseits der Seinsgeschichte.[205] In *Envois* thematisiert Derrida diesen Zusammenhang vor dem Hintergrund seiner Theorie der Gabe: »Es gefällt mir auch, daß dieses Wort, *Geschick*, durch das schließlich alles passiert, und sogar das Denken der Seinsgeschichte

---

donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie, Paris 1989, 148–160.

201 Vgl. J. Derrida, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire. Cours à l'ENS Ulm 1964–1965*, hg. V. T. Dutoit, Paris 2013, 241 f.

202 Vgl. dazu Ebert, *Offenbarung und Entzug*, 231–239.

203 M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens* (*Gesamtausgabe 14*), Frankfurt/M. 2007, 13.

204 Ebd., 50.

205 Vgl. ebd., 19–40. Hierin scheint auch eine spezifische Differenz zum seinsgeschichtlichen Denken z. B. der Beiträge zu liegen. Vgl. dazu Ebert, *Offenbarung und Entzug*, 235.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als Dispensation, und sogar die Gabe des ›*es gibt Sein*‹ oder ›*es gibt Zeit*‹, es gefällt mir, daß dieses Wort auch die Adresse sagt, nicht die des Beschickten, sondern die Gewandtheit dessen, der den richtigen Dreh hat, um dies oder jenes zuwegezubringen, ein bißchen auch die Chance, ein Wörterbuch sagt der ›Schick‹ – ich erfinde nicht! Und *schicken*, das heißt senden, expedieren, abgehen oder zukommen machen usw. Wenn das Sein sich denkt *ausgehend* von der Gabe des *es gibt* (Vergebung für diese vereinfachende Stenographie, dies ist ja nur ein Brief), so gibt die Gabe selbst sich *ausgehend* von ›etwas‹, das nichts ist, das nicht etwas ist; das wäre, hm, wie eine ›Sendung‹, die Schickung, die Geschicklichkeit, Vergebung, einer Sendung, die, natürlich, nicht dies oder jenes sendet, die nichts sendet, das sei, nichts, das ein ›Seiendes‹ sei, ein ›Präsent‹. Auch nicht an wen es auch sei, an keinen als Subjekt identifizierbaren und sich präsenten Beschickten.«[206] Derrida hat diese Verbindung von Geschichtlichkeit und Ereignishaftigkeit, aber auch Gabe gerade in späteren Schriften verfolgt und unter den Motiven der Sendung und der Messianizität vor dem Hintergrund des *à-venir* »als Zu-kunft eines Ereignisses *und* einer Singularität, einer nicht antizipierbaren Andersheit«[207] weiterentwickelt. Zu-künftigkeit als Ereignishaftigkeit eines Ereignisses, »das man nicht als solches erwarten kann und also auch nicht im voraus erkennen kann, für das Ereignis als das Fremde selbst [...] – und das ist der Ort der Spektralität oder Gespenstigkeit selbst.«[208]. Derrida versucht so eine »andere Geschichtlichkeit zu denken« jenseits der »Onto-theo-archäo-Teleologie«[209] – auch jenseits der Heideggers, dessen Eschatologie des Ereignisses immer noch mit einer letzten Präsenz operiert –,[210] »eine andere Eröffnung der Ereignishaftigkeit als Geschichtlichkeit, die es erlaubte, nicht darauf zu verzichten, sondern im Gegenteil den Zugang zu einem affirmativen Denken des messianischen [...] Ver-

206 J. Derrida, *Die Postkarte von Sokrates bis an Freud und jenseits. 1. Lieferung*, Berlin 1982, 81.

207 J. Derrida, *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt/M. [5]2016, 96.

208 Ebd., 96 f.

209 Ebd., 109.

210 Vgl. zur Kritik an Heidegger – im Ausgang von Derrida – ausführlich Ebert, *Offenbarung und Entzug*, 231–262.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sprechens als Versprechen zu eröffnen«[211]. Geschichtlichkeit wird so an die Ereignishaftigkeit gebunden – und damit zum einen an den Widerfahrnischarakter und zum anderen – damit aber eben auch zusammenhängend – an die spezifische Zeitlichkeit des Ereignisses und der Spur als uneinholbare Vorgängigkeit, als uneinholbare Vergangenheit, die nie Gegenwart war und nie Gegenwart sein wird. Bedeutsam ist, dass hier die Spur gerade nicht Teil der Verweislogik ist, nicht als Fährte auf eine einstige Vergangenheit verweist, sondern selbst das Vorübergegangensein, das Vorübergehen, die *pure passage* des Ereignisses ist und so jedes präsente Element (*marque*) spurhaft zeichnet und so im Entzug letzter selbstgegenwärtiger Präsenz heimsucht. Geschichtlichkeit über die Ereignishaftigkeit des Ereignisses verweist so auf eine zur Geschichtlichkeit des Daseins und des *homme capable* querlaufenden Geschichtlichkeit – und so eine Stärkung des Moments des Widerfahrnisses, der Passivität oder Ur-Passivität geschichtlicher Erfahrung. Bevor wir also geschichtlich sind und damit für Geschichte offen sind, sind wir immer schon von der Geschichte getroffen – in aller Ereignishaftigkeit und so Geschichtlichkeit des Ereignisses als uneinholbare Vorläufigkeit und nicht antizipierbare Zu-künftigkeit.

Dabei zeichnet sich Heideggers seins- und ereignisgeschichtliches Denken jedoch nicht nur durch eine präsenzmetaphysische Eschatologie aus, sondern ebenso durch das Moment der Entsprechung – was auf den zweiten Anlauf verweist: den Zusammenhang von Geschichtlichkeit und Responsivität. Es ist dieser Anlauf, diese Frage- und Problemstellung hinsichtlich der Geschichtlichkeit, an der Ricœurs Ansatz erneut auf eine Dringlichkeit aufmerksam machen kann. Die Entsprechungslogik des seins- und ereignislogischen Denkens Heideggers führt erneut das metaphysische Motiv der Eigentlichkeit und Einheit in das Denken der Geschichte ein. So ist es die eine Geschichte der Metaphysik, die eine Geschichte (des Entzugs) des Seins oder des Ereignisses – mit dem einen Telos in der einen Entsprechung. Es sind hier die Motive der Hörigkeit, der Gelassenheit, die diese Entsprechung beschreiben und darin einen metaphysischen Zusammenhang restituieren. Ricœurs Einspruch im Namen des handelnden und vor allem verantwortlichen Subjekts, der verantwortlichen Ipseität, des verantwortlichen *homme capable*

211 Derrida, *Marx' Gespenster*, 109.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wird genau hier stark und notwendig. Doch wäre zu fragen – lässt sich das Motiv der Verantwortlichkeit in Verbindung mit der Geschichtlichkeit nur über eine nicht unproblematische archäologische Handlungslogik samt ihren zeitlichen Implikationen erarbeiten, die letztlich auch noch im Dienste des Selbst steht? Wäre nicht auch hier im Ausgang von den Überlegungen zum Zusammenhang von Ereignishaftigkeit und Geschichtlichkeit die Verbindung zum Motiv der Responsivität zu suchen, die bereits in der Auseinandersetzung mit dem Denken der Initiative aufkam? So verweist Derrida hier auf das Motiv des Versprechens, das für ihn zutiefst mit dem Moment des Antwortens verbunden ist: So ist man »der Sprache und der Versprechensstruktur unterworfen, die bedingt, daß Sprache an jemanden adressiert ist und daß sie folglich dem anderen antwortet. Und an diesem Punkt bin ich verantwortlich, noch bevor ich meine Verantwortlichkeit gewählt habe […]. Ob man will oder nicht, ist man verantwortlich.«[212] Hier wird auf ein uneinholbares Ja des Versprechens verwiesen, das dem Anderen immer schon gegeben wurde – vor jeder Entscheidung, Ja oder Nein zum Anspruchs- oder Fragegehalt zu sagen.[213] *Unausweichlichkeit* und uneinholbare *Verspätung* der Antwort gehen so einher mit der uneinholbaren Vorgängigkeit des Anspruchs, des Ereignisses oder Widerfahrnisses. Es ist nun diese konstitutive Verspätung, uneinholbare Nachträglichkeit und zeitliche Verschiebung von Anspruch (Widerfahrnis) und Antwort oder Pathos und Response, die an die Motive der *différance*, Spur, ursprüngliches Supplement und Aufschub gekoppelt sind und die Derrida in seinen frühen Auseinandersetzungen mit Husserl und Heidegger zur Geschichtlichkeit hervorhebt – Zeiträumlichkeit vor dem Hintergrund der *différance*[214] und Spur bestimmt die Geschichtlichkeit neu: Sein und Geschichte werden mit dem Motiv der konstitutiven Verspätung des Diskurses gekoppelt, Verspätung als *Schick*sal des Diskurses.[215] »Könnte es ein authentisches Denken des Seins als Geschichte und eine authentische Geschichtlichkeit des

212 J. Derrida, *Auslassungspunkte. Gespräche*, Wien 1998, 389.

213 Vgl. ebd., 273, 279, 388.

214 Freilich hier noch nicht begrifflich als *différance* – aber doch der Bewegung nach.

215 Vgl. J. Derrida, *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie. Ein Kommentar zur Beilage III der »Krisis«*, München 1987, 201.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Denkens geben, wenn sich das Bewußtsein der Verspätung reduzieren ließe? Könnte es eine Philosophie geben, wenn dieses Bewußtsein der Verspätung nicht ursprünglich und rein wäre? […] Die Unmöglichkeit, in der einfachen Jetztheit einer lebendigen Gegenwart zur Ruhe zu kommen; […] das Unvermögen, sich in der Einheit des ursprünglichen Absoluten, das nur *gegenwärtig* ist, indem es sich ununterbrochen *aufschiebt* [*se différant*], einzuschließen; dieses Unvermögen und diese Unmöglichkeit werden zu Gegebenheiten in einem ursprünglichen und reinen Bewußtsein der Differenz […]. Ohne dieses Bewußtsein und seinen Spalt würde nichts erscheinen […]. Transzendental wäre die Differenz.«[216] Geschichtlichkeit wird hier an die Motive des Erscheinens und Sichzeigens gebunden, zugleich aber von einer Zeiträumlichkeit der *différance*, der Verschiebung und des Aufschubs her gedacht – von einer uneinholbaren Verspätung und Nachträglichkeit des respondierenden Bewusstseins her.

Derrida wird diese Verbindung von Spur, Schrift und *différance* mit dem Motiv der Geschichtlichkeit in *Grammatologie* vertiefen und versuchen, aufzuzeigen, dass »die Geschichtlichkeit selbst an die Möglichkeit der Schrift gebunden ist: an die Möglichkeit der Schrift überhaupt«[217], d. h. an die Ur-Schrift oder Ur-Spur und so *différance* – die Ur-Schrift als Spur oder *différance* eröffnet so erst den Bereich der Geschichte, des geschichtlichen Werdens, aber eben auch der Geschichtlichkeit. Es ist also die Zeitlichkeit oder Temporalität der Spur als Vergangenheit, »die man nicht mehr in Form einer modifizierten Präsenz, als eine vollendete Gegenwart begreifen kann«[218], die die Zeitlichkeit der Geschichtlichkeit ausmacht – und so diese selbst prägt. Bereits in der frühen Vorlesung zu Heidegger verweist Derrida hier auf Levinas und dessen Spurbegriff als Unterbrechung des Denkens der Präsenz, wobei die Spur als Entzugsmoment dem Zeichen eingeschrieben ist – und darin »non-histoire«[219]. Die Spur als *différance* ist a-historisch – nicht geschichtslos, nicht das ewige Ungeschichtliche, sondern a-historisch: »Auf einer Seite ihrer selbst ist die *différance* gewiß nur die geschichtliche und epo-

216 Ebd., 202 f.
217 Derrida, *Grammatologie*, 50.
218 Ebd., 116.
219 Derrida, *Heidegger*, 227.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chale Entfaltung des Seins oder der ontologischen Differenz« – aber: »Die Entfaltung der *différance* ist vielleicht nicht nur die Wahrheit des Seins oder des Epochalen des Seins […]. Da das Sein immer nur ›Sinn‹ gehabt hat, immer nur als im Seienden Verborgenes gedacht oder gesagt wurde, (ist) die *différance* auf eine gewisse und äußerst sonderbare Weise ›älter‹ als die ontologische Differenz oder als die Wahrheit des Seins. Nun erst kann man sie Spiel der Spur nennen«[220]. Immer schon der Ordnung eingeschrieben, ist sie doch älter, entzieht sich die *différance* doch immer schon dem Sein und der Geschichte des Seins – und so auch der Geschichte: a-historisch.

Geschichtlichkeit verweist in diesem Zusammenhang mit der *différance* als Spur immer schon auf die uneinholbare Verspätung des Respondenten – und darin aber auch – hinsichtlich der Unausweichlichkeit des Ereignisses – auf seine Antwortlichkeit und Verantwortlichkeit. Anstatt also Geschichtlichkeit an einen *homme capable* zu binden, der aufgrund eines ›Ich kann‹ zum ›Geschichte Haben‹ und ›Geschichte Sein‹ fähig ist, wäre hier auf einen *homo respondens* zu verweisen,[221] auf ein gespaltenes Selbst in Patient, Adressat und Respondent, der vom Anspruch und Widerfahrnis der Geschichte ausgeht.

Zugleich würde in diesem Denken der Geschichtlichkeit als pathisch grundierte und responsiv ausgerichtete Geschichtlichkeit die Frage nach dem geschichtlichen Anderen und nach dem geschichtlichen Ereignis eine neue Denk- und Artikulationsmöglichkeit gewinnen. Im Unterschied zum Ereignis der Geschichte – als Widerfahrnis der Geschichte – und im Unterschied zum radikal Anderen würden geschichtliche Andere und geschichtliche Ereignisse – um die Engführung auf geschichtlich handelnde Subjekte zu unterlaufen – als eingeordnete Andere und Ereignisse beschreibbar: Als vergangene ›Jemand‹ und vergangene ›Etwas‹, die sich im Zuge der immer schon nachträglichen Adressantenerprobung als *Worauf* der Antwort erweisen, darin aber das uneinholbar vorgängige *Wovon* des Widerfahrnisses (Ereignis der Geschichte/Widerfahrnis der Geschichte/radikale Alterität) nicht mit diesem Worauf identifizierbar wird, dieses Wovon nicht zu einem Etwas oder Jemand hypostasier-

220 Derrida, *Randgänge*, 51.
221 Vgl. Waldenfels, *Sozialität und Alterität*, 15–26.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bar wird,[222] sondern sich vor dem Hintergrund der Überlegungen zur responsiven Differenz, d. h. der Unausweichlichkeit der Antwort, der Vorgängigkeit des Widerfahrnisses, Anspruchs oder Ereignisses, der Nachträglichkeit der Antwort gegenüber dem Widerfahrnis, Ereignis oder Anspruch und der Unzulänglichkeit und Gewaltsamkeit der Antwort, der Einordnung als geschichtliche Größe, auf die wir antworten (Worauf) und die uns adressiert (Adressant), immer schon entzogen hat.[223]

So sind wir geschichtlich, da wir immer schon von der Geschichte betroffen sind – doch sind wir deshalb immer verspätet, immer zu spät, immer nachträglich geschichtlich – wie auch das *Worauf* unserer Antwort. Ein solches *responsives Verständnis von Geschichtlichkeit*[224] pendelt dabei hinsichtlich der Zeitlichkeit vor dem Hintergrund der pathischen Grundierung und responsiven Ausrichtung zwischen einer konstitutiv verspäteten Geschichtlichkeit des respondierenden Selbst und einer uneinholbar vorausgegangenen Geschichtlichkeit des Ereignisses begründet in seiner Ereignishaftigkeit: Geschichtlichkeit selbst stellt sich zeitlich verschoben dar: Geschichtlichkeit aus *différance* – ein Denken der Geschichtlichkeit, das sich dem Ricœurs immer wieder annähert, aber letztlich doch immer wieder vor dem Hintergrund der Radikalität der Alterität und ihrer Zeitlichkeit entziehen muss.

222 Vgl. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, 114–122.

223 Vgl. dazu besonders den dritten Teil von Waldenfels, *Antwortregister*.

224 Vgl. dazu den Entwurf von B. Liebsch, *Geschichte als Antwort und Versprechen*, Freiburg i. Br., München 1999.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Alexander Kozin, Tanja Stähler

Der Begriff der Geschichte bei Edmund Husserl und Paul Ricœur

1. *Husserl et le sens de l'histoire* (2295) | 2. Geschichte als Geschichten (2299) | 3. Desiderate in Husserls Geschichtsauffassung (2301)

Der Doppelsinn der Geschichte im Deutschen, der auch für die französische ›histoire‹ gilt, ist für Ricœurs Philosophie sehr bedeutsam. Wir werden diesem Doppelsinn nachgehen, indem wir uns zuerst der Geschichte im Sinne der Menschheitsgeschichte zuwenden, und im zweiten Teil dann der Narrativität. Für den ersten Teil spielt Ricœurs Interpretation von Husserls Geschichtsbegriff die Schlüsselrolle; denn Ricœur zeigt uns sowohl die Stärken als auch die Schwierigkeiten einer phänomenologischen Besinnung auf die Geschichte. Auf dieser Grundlage geht es dann im zweiten Teil um die Frage, ob Husserls Unterbelichtung der Narrativität Implikationen für seinen Geschichtsbegriff hat. Wir werden zeigen, dass Ricœur zu Recht auf eine mangelhafte Berücksichtigung von Ereignis, Ewigkeit und Entzug in Husserls Geschichtsbegriff hinweist.

1. *Husserl et le sens de l'histoire*

Ricœurs Essay *Husserl et le sens de l'histoire*, der 1949 in der *Revue de Métaphysique et de Morale* veröffentlicht wurde, ist ein Meisterwerk für alle, die an Husserls Geschichtsbegriff oder dessen Einfluss auf die französische Philosophie interessiert sind. Auf nur 36 Seiten gelingt es Ricœur, die Bedeutung von Husserls Geschichtsbegriff für Husserls Philosophie, seine Stellung in der Philosophiegeschichte und die Probleme, die sich aus diesem Begriff ergeben, zu erklären.

Anhand des wichtigen Problems, das Ricœur in seinem abschließenden Satz formuliert, lässt sich die Aufgabe des Texts besonders

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gut erkennen: »Wie lässt sich die hegelianische Falle einer absoluten Geschichte, die zu einem externen Gott erhoben wird, vermeiden [...]?«[1] Diese Falle ergibt sich daraus, dass Geschichte für Husserl unweigerlich teleologisch ist, wie Ricœur zu Recht hervorhebt. Teleologie folgt aus der Vernunft in der Geschichte, und damit begegnen wir in der Tat einem Hauptmotiv Hegels. Vernunft war allerdings für die Philosophie schon seit Platon zentral, und Ricœur geht diesen Bezügen nach hin zu Descartes und dem Problem des Solipsismus, das sich für Descartes nur durch Gott dauerhaft lösen lässt, und zu Kant, der allerdings für Husserls *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* eine geringere Rolle spielt als Galileo – und Ricœur liefert auch dafür eine aufschlussreiche Begründung.[2]

Warum Teleologie in der Geschichte? Sowohl der Grund für die Teleologie als auch der Unterschied zwischen Teleologie im Sinne Husserls und im Sinne Hegels lassen sich besser erkennen, wenn wir von Ricœurs Erklärung der Phänomenologie ausgehen. Ricœur folgt Husserls Unterscheidung von natürlicher Einstellung und phänomenologischer Einstellung und charakterisiert den Unterschied sehr treffend: In der natürlichen Einstellung nehmen wir an, dass uns die Welt »gegeben [*donné*]« ist. Phänomenologie bezeichnet die Einsicht, dass wir »sinngebend [*donnante de sens*]« sind.[3] Dementsprechend wandelt sich auch die Auffassung von Geschichte: Es handelt sich nicht um eine Ansammlung von Ereignissen, die uns gegeben sind, sondern Phänomenologie der Geschichte bedeutet, dass wir dem, was sich ereignet, einen Sinn geben.

Deshalb weist Ricœur ausdrücklich darauf hin, dass für Husserl die Philosophie (bzw. Phänomenologie) der Geschichte mit Teleologie synonym ist (ebd., 289): Wir geben der Geschichte Sinn, und wir tun dies mittels unserer Vernunft, die uns als Menschen auszeichnet

1 P. Ricœur, *Husserl et le sens de l'histoire*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale 54*, no. 3/4 (1949), 280–316, hier: 316.

2 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Den Haag 1954. Bd. VI der *Husserliana* [=Hua]; *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlaß 1934–1937,* Den Haag 1993 [=Hua XXIX].

3 Ricœur, *Husserl et le sens de l'histoire,* 284.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und die es uns erlaubt, Ideen hinsichtlich des Sinns von Geschichte zu entwickeln. Für diejenigen, die Vernunft einseitig als theoretisch betrachten, mag dies fragwürdig erscheinen; doch für Husserl wie für Platon und Kant ist Vernunft sowohl theoretisch als auch praktisch. Aus diesem Grund ist es für Husserl nur folgerichtig, wenn wir uns fragen, welche vernünftigen Ideen in der Geschichte jeweils im Spiel sind.

Allerdings ergibt sich für die teleologische Auffassung von Geschichte aus Husserls Sicht ein entscheidendes Problem: Wie kann es in einer teleologischen Geschichtsentwicklung zu Krisen kommen? Die »Krisis der europäischen Wissenschaften« (bzw. »des europäischen Menschentums«, wie ursprünglich Titel des Wiener Vortrags lautete und sich aus der Schlüsselrolle der Wissenschaften für Europa ergibt) ist für Husserl unstrittig. In einer Teleologie im Sinne Hegels kann es aber keine Krisen geben. Deshalb ergibt sich die von Ricœur im letzten Satz konstatierte Notwendigkeit, eine alternative Geschichtsauffassung zu der Hegels zu entwickeln, aus eben der Krise, die Husserl überhaupt dazu motiviert, sich mit Geschichte zu beschäftigen. Denn Ricœur legt in seiner Interpretation Gewicht auf die Tatsache, dass es in Husserls frühen Werken nicht nur »nichts« gibt, was auf eine Wendung zur Geschichte hindeutet, sondern sogar eine solche Betonung von Logik und Transzendentalphilosophie, dass es so scheint, als könne Husserl sich »niemals« der Geschichte widmen (ebd., 282). Ricœur bezeichnet die Krise daher ganz zu Recht als Tragödie der Geschichte (ebd.).

Husserl befindet sich also in der schwierigen Situation, dass er einerseits Geschichte wegen der auf Vernunft basierenden Sinngebung nur als Teleologie denken kann, dass er aber andererseits gerade wegen der von ihm diagnostizierten Krise auf die Geschichte stößt. Wie kann er mit seinem Teleologiebegriff der Möglichkeit von Krisen in der Geschichte Rechnung tragen? Husserl nähert sich der Teleologie auf phänomenologische und nicht auf metaphysische Weise: »Die Teleologie, welche jetzt als eine Eigenwesentlichkeit der Philosophiegeschichte unser Thema ist, bezeichnet natürlich nichts weniger als eine wie immer zu empfehlende metaphysische Substruktion« (Hua XXIX, 362). Unter Teleologie versteht Husserl eine innere Sinnhaftigkeit, eine Tendenz, die das bezeichnet, »worauf ›es‹ [...] in all diesen Philosophen ›hinauswollte‹« (Hua VI, 74), nämlich in den verschiedenen Philosophen der Philosophiege-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schichte. Die Philosophen greifen wiederum Ideen auf, die sich aus der vernünftigen Sinngebung der Menschheit ergeben, aber von den Philosophen bewusster reflektiert werden. Im Gegensatz zu Hegels absoluter Geschichte gibt es in Husserls Auffassung eine Vielzahl von Ideen, die jeweils einer Heimwelt und ihrem Geist entspringen. Außerdem können diese Ideen abgewandelt werden, wenn sie sich als problematisch oder nicht mehr erstrebenswert erweisen. Sie liegen im Unendlichen und haben insofern den Charakter Kantischer Ideen, wie Ricœur betont.[4]

Vor allem aber ist zu beachten, dass die ursprünglichen vernünftigen Ziele oftmals immer noch nicht erreicht wurden, sondern vielmehr verdeckt und fehlgeleitet wurden. Solche Verdeckungen sind Ricœur sehr wichtig. Denn obwohl Husserl die Möglichkeit der Verdeckungen durchaus thematisiert, ist ihre Rolle dennoch in der Wirkung von Husserls Philosophie unterbelichtet. Wenngleich Husserl im Prinzip die Pluralität und Wandelbarkeit der Ideen anerkennt, betont er an anderen Stellen doch sehr die einheitsbildende Funktion der Vernunft. Ricœurs Interpretation zeigt, inwiefern solche Einheit auf »Totalität und Unendlichkeit« hinausläuft (ebd., 291), wie Emmanuel Levinas in seinem ersten Hauptwerk detailliert aufweist; eine bedeutsame und einflussreiche Einsicht der Hermeneutik Ricœurs.

Ricœurs Auslegung von Husserls Text, die in einem weiten Sinne als Dekonstruktion bezeichnet werden könnte, baut auf jene Bestandteile in Husserls Text, die in gewisser Weise selbst einer Verdeckung anheimgefallen sind. Es ist gewiss eine beabsichtigte Überraschung, wenn Ricœur nach einer Darlegung dessen, was Husserl als Beleg der Möglichkeit einer Philosophie der Geschichte werten würde (nämlich Husserls *Krisis*-Werk), darauf hinweist, dass gerade eine solche Möglichkeit immer noch in Frage steht (ebd., 313). Warum sie in Frage steht, kann Ricœur in diesem Text nicht genauer zeigen. Wir werden im nächsten Teil auf einige Grunderkenntnisse Ricœurs hinsichtlich der Bedeutung der Narrativität eingehen, um besser zeigen zu können, inwiefern Husserls Geschichtsbegriff bezüglich mehrerer Geschichtsphänomene zu kurz greift.

4 Ricœur, *Husserl et le sens de l'histoire,* 295.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. Geschichte als Geschichten

Ricœur ist davon überzeugt, dass wir die Bedeutung der Narrativität oder des Geschichtenerzählens in der Darstellung von Geschichte anerkennen müssen. Was aber lernen wir aus Geschichten über Zeit und Geschichte? Ricœur analysiert im zweiten Band von *Zeit und Erzählung* (*Zeit und literarische Erzählung*) Beispiele aus Virginia Woolfs *Mrs. Dalloway*, Thomas Manns *Der Zauberberg* und Marcel Prousts *À la recherche du temps perdu*, die zeigen, dass narrative Konfigurationen zu Refigurationen der Zeit führen. Narrative Konfiguration erlaubt es sozusagen, die erlebte innere Welterfahrung sichtbar zu machen.

Ricœur identifiziert bestimmte Mittel, Techniken und Strategien, die zu jener narrativen Konfiguration beitragen. So ist die Erzählung durch Ereignisse dargestellt. Die Ereignisse werden durch Reflexionsbewegungen begleitet, das heiβt, durch Rückzüge in die Reflexion, wenn die Erzählung voranschreitet und sich die Ereignisse häufen. Die Erzählung wird dadurch verzögert. Genauer gesagt schreitet die Erzählzeit auf paradoxe Weise durch Verzögerungen fort; auf diese Weise wird die Zeit vermehrt. Die Einführung anderer Charaktere bewirkt Zeitsprünge. Die Begegnungen zwischen den Charakteren bilden eine horizontale Zeitlinie, die zur vertikalen des Selbstbewusstseins hinzutritt. In Abwesenheit anderer Charaktere stellt der Erzähler die Verbindungen her. Chronologische Zeit dient dazu, die Variationen als sichtbares Ganzes zu organisieren. Dadurch erhalten sie Gestalt, und im Gegenzug verleihen erzählte Ereignisse, Erinnerungen und Interaktionen dem Ganzen Textur. Chronologische Zeit wird oftmals bildhaft dargestellt, durch chronologische Hilfsmittel wie Uhren, Signalhörner usw.

Welcher Begriff der historischen Zeit, also Geschichte, liegt diesem Denken zu Grunde? Ricœur stellt der erlebten Zeit die »monumentale Zeit« gegenüber und meint damit »alles, was in der Erzählung, um Nietzsches Ausdruck zu verwenden, an die monumentale Geschichte erinnert«.[5] Zu jener Zeit gehören die Figuren von Autorität und Macht, die gewissermaßen »Geschichte machen« (ZEII, 180). Eine andere Art von Zeit, die außerhalb der persönlichen Zeit

5 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. II: Zeit und literarische Erzählung* [1984], München 1989, 180 [=ZEII].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

liegt, aber mit der chronologischen Zeit in Verbindung steht, ist die Zeit der Kulturgeschichte. Narrative Zeit erhält ihre Gestalt durch die Verhältnisse der persönlichen Zeit zu all jenen messbaren Zeiten. Dass es möglich ist, mit Zeit zu spielen, liegt an der unüberwindlichen Kluft zwischen der monumentalen Zeit der Welt und der sterblichen Zeit der Seele. Nicht nur Erinnerung, sondern auch Einbildungskraft spielt hier eine Rolle; denn die imaginären Möglichkeiten können gleichzeitig existieren. Manchmal fällt die Erzählstimme mit der Erfahrung eines Charakters zusammen und bildet eine ›kleine Stimme‹, die der monumentalen Zeit gegenübersteht.

Wenn ein räumlicher Gegensatz ins Spiel kommt (indem Charaktere beispielsweise auf unterschiedlichen Kontinenten leben oder im Süden/Norden), verstärkt sich der zeitliche Gegensatz. Verschiedene Bewegungen kreieren ebenfalls einen Sinn der Zeit. Die Räumlichkeit der Charaktere in Gegenden kann mit der narrativen Räumlichkeit zusammenfallen: Die Erzählung kann in längere oder kürzere Strecken zerteilt werden, und damit ergibt sich ein Sinn für die vergangene Zeit (länger, kürzer). Im Gegensatz dazu wird die Zeit durch beschleunigte Darstellung zusammengepresst und lokalisiert. Es besteht also eine Deckung zwischen Schreiben und Lesen, Darstellung und Dargestelltem.

Die Zeitlichkeit der Erzählung wird auch durch inhaltliche Faktoren bestimmt, wie beispielsweise Tod, Krankheit, Spiel, oder aber durch kulturspezifische Themen (z.B. Zweiter Weltkrieg als endloses Leid). Ein Charakter und seine/ihre Haltung (neurotisch, melancholisch, usw.) tragen ebenfalls zur Zeit und ihrer Geschwindigkeit bei. Auch können Berufe die Zeit verlangsamen (Beispiel: Archivist) oder beschleunigen (Beispiel: Rennfahrer).

Außerdem gibt es einen Einfluss des Genres (Tragödie, Komödie,...) und der Stimmung (Ironie, Trauer, ...) auf die Zeit. Epische Genre sind bekannt für Zeitdehnung, während im Zusammenhang der Komik die Handlung im Augenblick des Ausdrucks stattfindet. Inszenierte Langeweile dehnt die Zeit. Langeweile kann ihren Ursprung in einem Charakter oder im Erzähler finden, und sie kann auch vom einen zum anderen transferiert werden. Ein Charakter kann die Zeit durch Langeweile dehnen; Langeweile ist als Thema durchaus interessant.

Es gibt episodische Ereignisse, die Beziehungen auf symbolische Weise versammeln. Dies wird oftmals mit einem äußeren Ereig-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nis verbunden, beispielsweise einem Wetterphänomen wie Schnee. Schnee verbindet Zeit und Raum; er schafft eine ursprungshafte Stille, die den Gegensatz von Natur und menschlichem Geist überdeckt. Die Zeit der Seele steht der kosmischen Zeit gegenüber, die persönliche Zeit steht im Gegensatz zur Ewigkeit. Zeit ist ein Mysterium, weil sich die verschiedenen Beobachtungen über ihr Wesen nicht vereinheitlichen lassen.

Wie aber wirken sich diese aus der Narrativität gewonnenen Einsichten auf den Geschichtsbegriff aus? Dieser Frage wollen wir nun nachgehen, und zwar anhand von drei Phänomenen, die aus Ricœurs Sicht wesentliche Desiderate in Husserls Geschichtsauffassung darstellen: (a) Ereignis, (b) Ewigkeit, (c) Entzug. Dabei werden wir jeweils untersuchen, wie Husserls Antwort auf die Kritik der Vernachlässigung aussehen könnte.

3. Desiderate in Husserls Geschichtsauffassung

(a) Ereignis: Die Husserl-Forschung ist sich weitgehend einig darin, dass Husserls Auffassung von Zukunft nichts »wesentlich Neues« zulasse[6] bzw. die »unerwartete, überraschende Zukunft« verleugne.[7] Emmanuel Levinas weist darauf hin, dass bei Husserl »das Selbe immer das Andere bestimmt«[8], auch hinsichtlich der Zukunft. Husserl würde darauf vermutlich mit einer Gegenfrage antworten: Wie kann die Zukunft uns überraschen, wenn überraschen nicht bedeutet, dass sie einer Erwartung entgegenläuft bzw. sich als von jeglicher Erwartung verschieden herausstellt?

---

6 P. Janssen, *Geschichte und Lebenswelt*, Den Haag 1970, 114.

7 R. Bernet, *Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewußtseins*, in: E. W. Orth (Hg.), *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger. Phänomenologische Forschungen 14*, Freiburg i. Br., München 1983, 30 f.: »Die erkenntnistheoretisch orientierte Zeitanalyse baut den natürlich vorausgesetzten Vorzug der jetzigen Gegenwart weiter aus, bedient sich dabei jedoch der unnatürlichen Reduktion der vergangenen Gegenwart auf die gegenwärtige Erinnerung (›Vergegenwärtigung‹) der Vergangenheit sowie der zukünftigen Gegenwart auf die gegenwärtige Erwartung (›Entgegenwärtigung‹) der Zukunft. Sie verleugnet damit die vergessene Vergangenheit und die unerwartete, überraschende Zukunft.«

8 E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg i. Br., München ^{2}1993, 174.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In der Tat besteht das Grundschema der Intentionalität, wie Husserl es beispielsweise in den *Analysen zur passiven Synthesis* entwickelt[9], darin, dass wir eine Erwartung haben, wie sich der Wahrnehmungsverlauf fortsetzen wird, und diese Erwartung wird erfüllt oder enttäuscht. Unsere Erwartung gründet freilich in unserer gegenwärtigen Wahrnehmung; aber sie kann immer enttäuscht werden, und wir wissen um die Möglichkeit dieser Enttäuschung. Laut Husserl kann dieses Grundschema auch für die Besonderheiten der Intersubjektivität aufkommen: Die Anderen sind wesentlich zugänglich im Modus der Unzugänglichkeit; ich habe zwar auch hier Erwartungen und schließe beispielsweise von mir auf andere, aber dabei stoße ich beständig auf die Unzuverlässigkeit solchen Schließens.

Insgesamt gilt jedoch, dass Husserl in der Tat die »positive« Rolle des Durchstreichenden stärker hätte betonen müssen. Die Durchstreichung ist nicht bloß »Hemmung«[10] oder »Enttäuschung« (Hua XI, 25). Zwar haben die Begriffe Hemmung und Enttäuschung für Husserl keine negative, sondern eine neutrale Bedeutung; aber es ist dennoch kein Zufall, dass er zu diesen Ausdrücken greift, statt davon zu sprechen, dass etwas auf uns zukommt oder uns überkommt. Die Unzugänglichkeit der Anderen und der Geschichte ist nicht nur ein Mangel an Vorhersehbarkeit, sondern vielmehr ein Überschuss – auch ein Überschuss an Sinn der Geschichte, wie Ricœur es ausdrücken könnte.

(b) Ewigkeit: Was die Ewigkeit angeht, so ist Husserl geneigt, diesen Wesenszug der Vernunft zuzusprechen. Die Vernunft ist »ewig«, »überzeitlich« und »allzeitlich«, wie Husserl es in einem Manuskript aus den dreißiger Jahren ausdrückt.[11] Vernunft ist für Husserl das, was sich in der Ideengeschichte realisiert; Philosophen sind »Träger der zu sich selbst kommenden absoluten Vernunft« (Hua VI, 275). Allerdings gilt für diese Vernunft, dass wir sie immer erfahren im Zusammenhang einer bestimmten geschichtlichen Welt;

9 E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926, hrsg. von M. Fleischer, 1966 [=Hua XI].

10 Hua XXIX, 366.

11 E. Husserl, Manuskript E III 4, »Teleologie«, 22b und 23a. Unser Dank an den Direktor des Husserl-Archivs, Rudolf Bernet, für die Erlaubnis, aus diesem Manuskript zu zitieren.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

unsere Erfahrung ist nicht die der ewigen Vernunft als solcher. Daher hat Ricœur ganz Recht, wenn er darauf hinweist, dass unsere Erfahrung von so etwas wie Ewigkeit eher im Modus der Narrativität zu Stande kommt (wenngleich als Fiktion oder ›als ob‹).

(c) Entzug: Husserl diagnostiziert ein Entzugsphänomen direkt im Zentrum seiner Philosophie: Das transzendentale Ich als fungierendes entzieht sich uns. Wenn wir reflektieren und das transzendentale Ich unser Thema machen, hat es bereits aufgehört, zu fungieren (denn das fungierende Ich ist vielmehr das, welches die Reflexion vollzieht). Daher vergleicht Husserl die Seinsweise des fungierenden transzendentalen Ich sogar mit der Unzugänglichkeit des Fremdich.[12] Insgesamt gilt für das transzendentale Ich, dass es nie voll erfahren wird, sondern »immer mit einem Rest, der unthematisch, der sozusagen in Anonymität bleibt« (Hua VI, 111). Auch hier gilt dann wieder, dass sich Entzugsphänomene des Ich gut in der Literatur darstellen lassen, wie wir es bei James Joyce, Thomas Mann und vielen anderen Autoren sehen. Denn Husserls Beschreibung bleibt formal, schematisch, statt uns wirklich die Erfahrung des Entzugs und die inhaltlichen Parallelen zwischen eigenem Ich und Fremdich zu zeigen.

In Husserls Philosophie entzieht sich aber nicht nur das transzendentale Ich, sondern auch der Erdboden, der in seiner Rolle als Fundament unserer leiblichen Orientierung notwendig im Verborgenen bleibt.[13] Auch hier gilt wieder, dass zwar die Struktur des Erdbodens in der Tat als Invariante der Lebenswelt bezeichnet werden kann; wenn wir aber Erdboden erfahren, geschieht dies immer im Zusammenhang einer geschichtlichen Welt. Husserls Analyse des Raumschiffs als Form des Erdbodens ist in dieser Hinsicht aufschlussreich und kann als weiterer Beleg gelten, warum Geschichten und Filme über Raumschiffe uns faszinieren und phänomenologisch bedeutsam sind; denn den allermeisten von uns ist eine solche Erfahrung nicht erster Hand zugänglich.

12 K. Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Den Haag 1966.

13 J. Derrida, *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie*, München 1978.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ricœurs Hermeneutik der Geschichte hat also in der Tat die Stärken und Schwierigkeiten von Husserls Geschichtsbegriff so aufgezeigt, dass Zeit und Geschichte in all ihren bedeutsamen Dimensionen weiter beleuchtet werden konnten. Es folgt überzeugend aus Ricœurs Interpretationen, dass es die Unterbelichtung des Narrativen in Husserls Geschichtsauffassung ist, die einer vollen Berücksichtigung der wichtigen Phänomene von Ewigkeit, Ereignis und Entzug in Husserls Geschichtsbegriff entgegensteht. Im Falle aller drei Geschichtsphänomene bleibt Husserls Ansatz zu formal und wird damit dem Phänomen nicht gerecht. Der formale Ansatz nimmt den Phänomenen ihren Reichtum, der sie geschichtlich bedeutsam macht.

Eine genauere Erforschung dieser Phänomene mittels der Narrativität könnte auch zeigen, inwiefern es Husserl in der Tat gelungen ist, eine flexiblere Form der Teleologie in seinen Geschichtsbegriff so aufzunehmen, dass es möglich ist, Krisen zu bedenken, denen wir immer wieder und gerade auch im zwanzigsten und einundzwanzigsten Jahrhundert ausgesetzt sind. Denn im Gegensatz zur Teleologie im Sinne Hegels geht es in Husserls Geschichtsbegriff um Ziele, die im Plural auftauchen und sich im Laufe der Geschichte wandeln, wenn wir verstehen, dass unsere Zielsetzungen in eine Krise geführt haben. Krisen in der Geschichte rufen ganz besonders das Bedürfnis der narrativen Reflexion hervor.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tim-Florian Steinbach

Teleologie im Kontext

Die Arbeit der Interpretation im Anschluss an Husserl, Hegel und Kant

1. Zum geistes- und ideengeschichtlichen Kontext teleologischen Denkens (2306) | 2. Ricœurs Kritik an der Husserl'schen Geschichtsteleologie (2310) | 3. Die teleologische Struktur des Bewusstseins: Anschluss an Hegel (2316) | 4. Teleologie im Kontext der Hermeneutik der narrativen Identität: Anschluss an Kant (2321) | 5. Ausblick (2336)

Auf den ersten Blick scheint der Begriff der Teleologie nicht zu den zentralen Begriffen im Werk Ricœurs zu gehören, und doch übernimmt er im Kontext von Ricœurs Hermeneutik eine zentrale Funktion. Aus systematischer Perspektive wendet sich Ricœur zunächst gegen die Annahme einer übergeordneten, dem menschlichen Handeln entzogenen Teleologie, die einen absoluten Sinn verspricht. Positiv gewendet, bildet die Teleologie gleichwohl ein zentrales Moment der Hermeneutik Ricœurs. Sie steht im Zentrum der von Ricœur in *Zeit und Erzählung* entwickelten Handlungstheorie und stellt eine wesentliche Voraussetzung für seine Konzeption der narrativen Identität dar. Als Struktur menschlichen Handelns wird sie von Ricœur in die philosophische Reflexion einbezogen, dadurch zu einer Struktur des Bewusstseins und zu einem konstitutiven Moment der Sinnstiftung, denn ein mögliches Sinnangebot darf nicht unvermittelt oktroyiert werden, sondern muss aus der Auseinandersetzung des Menschen mit sich und seiner Kultur gewonnen werden.

Vor dem Hintergrund der Rolle der Teleologie im Denken der europäischen Geistes- und Ideengeschichte ist dies keineswegs selbstverständlich, zumal die Teleologie seit Aristoteles primär im Bereich der Naturphilosophie verhandelt wird. Die naturphilosophischen Debatten halten bis heute an.[1] Doch mit der Neuzeit löst sich die Teleologie zunehmend deutlicher aus ihrer Einbettung in

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einen naturgegebenen, kosmologischen Rahmen und wird als eine Struktur des menschlichen Bewusstseins aufgefasst.

Im Folgenden wird in einem ersten Schritt der geistes- und ideengeschichtliche Kontext skizziert, in dem auch Ricœurs Auseinandersetzung mit der Teleologie stattfindet. Wenngleich Ricœur sich nicht explizit mit der historischen Genese teleologischen Denkens auseinandersetzt, gründet die Rolle und Bedeutung, die die Teleologie in seinem Werk einnimmt, doch auf Problemlagen, die zu Beginn der Neuzeit entstehen, sowie auf Aspekten, die zur Bewältigung dieser Problemlagen beitragen. In einem zweiten Schritt gilt es sukzessive, die Rolle der Teleologie im Werk Ricœurs zu entwickeln. Zu diesem Zweck ist zunächst Ricœurs Kritik an Husserls Geschichtsteleologie nachzuvollziehen, im Anschluss daran seine Auseinandersetzung mit der teleologischen Struktur der Reflexion auf das Bewusstsein in Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Von dort ausgehend ist die Rolle der Teleologie in *Zeit und Erzählung* darzustellen. Die Teleologie rückt an diesem Punkt ins Zentrum der Hermeneutik Ricœurs, so dass, von dort ausgehend, ein Ausblick sowohl auf die Rolle der Teleologie in der praktischen Philosophie Ricœurs gegeben werden kann als auch auf ihre Einbettung in den umfassenderen Rahmen der Symbolhermeneutik Ricœurs.

1. Zum geistes- und ideengeschichtlichen Kontext teleologischen Denkens

Geistes- und ideengeschichtlich ist das teleologische Denken nicht erst seit Kant mit der Frage nach der Organisation der Natur als Ganzer verknüpft. Bereits in der antiken Philosophie ist die Teleologie in den natürlichen Kosmos eingebettet. Zwar hebt bereits Aristoteles die teleologische Struktur menschlichen Handelns hervor, doch sieht sich dieses ganz auf die Grenzen des Kosmos verwiesen, über die hinaus der Mensch nicht zu wirken imstande ist. Die im Kosmos angelegten Möglichkeiten entsprechen potenziell immer auch der Wirklichkeit, so dass der Mensch nur unvollkommen nachahmen

1 Vgl. hierzu R. Spaemann, R. Löw, *Natürliche Ziele. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens* [1981], Stuttgart 2005.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kann, was in der Natur bereits angelegt ist. Wäre ein Haus ein Produkt der Natur, sähe es aus wie die Häuser, die der Mensch hervorbringt: »wer ein Haus baut, tut nur genau das, was die Natur *tun würde*, wenn sie Häuser sozusagen ›wachsen‹ ließe«.[2] Diese Natur erhält ihre Form durch einen im Hintergrund wirkenden unbewegten Beweger und dessen fortwährenden Einfluss. Gott als unbewegter Beweger gibt der Materie ihre Form und damit allererst ihre Wirklichkeit, tritt jedoch nicht als Schöpfer in Erscheinung. Gott und Welt sind gleichursprünglich, gleichewig und damit ohne Anfang und Ende.[3] Die Teleologie menschlichen Handelns bleibt in eine Naturteleologie eingebettet.

Ein für die Moderne entscheidender Wendepunkt findet sich bereits bei Thomas von Aquin. Ihm gilt die Teleologie insofern als ein externer Faktor, als die teleologischen Rückhalte, dem Bewusstsein Gottes entsprungen, nicht in Menschenhand liegen. Gott allein ist für die Erschaffung und Erhaltung der Welt verantwortlich. Im Gegensatz zu Aristoteles verlegt Thomas die Teleologie damit erstmals in ein Bewusstsein, wenn auch in ein göttliches. Es kommt zu einer Inversion des Verhältnisses von Kosmos und Geist, Natur und Bewusstsein, das zunächst jedoch unproblematisch bleibt. Wenn der Mensch in der Natur teleologische Strukturen wahrnimmt, wird er von der Natur nur genötigt, von Gott zu sprechen. Gott handelt teleologisch. Er ist nicht mehr nur Formgeber, sondern auch Schöpfer einer Wirklichkeit, deren Sinn und Zweck er vorgibt. Gott teilt sich durch seine Schöpfung mit und das endliche Wesen Mensch, Teil der Schöpfung, hat am Göttlichen teil und bleibt auf dieses hin orientiert.

Thomas von Aquin stellt damit bereits die Weichen für den Schwund teleologischen Denkens im späten Mittelalter. Im Kontext des neuzeitlichen Denkens ist eine reine Naturteleologie nicht länger vorstellbar, Teleologie setzt ein Bewusstsein voraus, das das jeweilige Ziel antizipiert. Hinzu kommt, dass im Kontext naturwissenschaftlichen Denkens Gott als Urheber der teleologischen Verfasstheit der Welt nicht mehr anerkannt wird. Die theologischen Rückhalte teleo-

2 H. Blumenberg, *Nachahmung der Natur. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen* [1957], in: ders., *Wirklichkeiten in denen wir leben. Ausätze und eine Rede*, Stuttgart 1981, 55–103, hier: 55 f.

3 Vgl. Spaemann, Löw, *Natürliche Ziele*, 43 f., 52, 57–59.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

logischen Denkens verlieren sich mit der Neuzeit. Das menschliche Handeln sieht sich nicht mehr auf die Grenzen eines gottgeschaffenen Kosmos verwiesen und ist nunmehr imstande, über die naturgegebenen Grenzen hinaus produktiv zu wirken. Der Mensch begreift sich selbst als Schöpfer einer Wirklichkeit, zu der die Natur noch das Material bereitstellen mag, die aber nicht bereits auch in der Natur präformiert ist. Der Mensch entdeckt sich selbst als ein technisches und schöpferisches Wesen, Teleologie ist nunmehr gleichbedeutend mit teleologischem Denken und setzt ein menschliches Bewusstsein voraus.[4]

Vor diesem Hintergrund erscheint Kant die Teleologie als das Resultat der menschlichen Interpretation der Natur.[5] Da wir Kant zufolge nicht imstande sind, die Natur an sich zu erkennen, muss sich die Teleologie als konstitutives Moment des menschlichen Bewusstseins ausweisen lassen, sie ist eine Funktion der reflektierenden Urteilskraft. Im Anschluss an Kant integriert Ricœur das Vermögen der reflektierenden Urteilskraft in ihrer teleologischen Funktion seiner Theorie der narrativen Identität.

Der theologische Rahmen hatte dem menschlichen Handeln einst Ziel und damit Sinn und Zweck vorgegeben. Im Umkehrschluss erodiert die Eliminierung der theologischen Rückhalte mit dem ausgehenden Mittelalter Sinn und Zweck einer Wirklichkeit, die auf ein Jenseits konzentriert war: Die Geschichte diesseits wird nicht länger von einem Jenseits aufgefangen, die Vorstellung eines teleologischen Geschichtsverlaufs in Gestalt der christlichen Heilsgeschichte verblasst. Der Mensch erkennt, dass er nicht nur seine eigene Wirklichkeit hervorbringt, sondern auch seine eigene Geschichte. Unter dem Paradigma des modernen Fortschrittsgedankens haben die teleologischen Strukturen überlebt, die keinen definierten End-

4 Vgl. Spaemann, Löw, *Natürliche Ziele*, 70–73, 78–89.

5 Laut Spaemann und Löw wäre im Kontext der Kantischen Philosophie eine teleologische Interpretation der Natur nicht möglich, wenn die Natur nicht teleologisch verfasst wäre, da sie uns erst aufgrund ihrer teleologischen Verfasstheit eine teleologische Interpretation des Lebendigen nahelegt. Der Teleologie kommt gegenüber dem kausalen und mechanischen Denken der Naturwissenschaften bei Kant dadurch ein ontologischer Vorrang zu, insofern die Kategorie der Kausalität zwar das naturwissenschaftliche Denken, die Teleologie jedoch das menschliche Weltverhältnis insgesamt fundiert (vgl. Spaemann, Löw, *Natürliche Ziele*, 116–117).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

punkt mehr kennen; der Geschichte wird ein unbestimmtes Ende in Aussicht gestellt, dem es sich lohne entgegenzuzustreben.

Insofern der theologische Kontext in den Hintergrund rückt, wird der Begriff der Teleologie in seinem kosmologischen Bedeutungsspielraum gleichwohl deutlich restringiert. Im Gegenzug wird sich der Mensch zunehmend seiner technischen Fertigkeiten und der damit einhergehenden Möglichkeiten bewusst. Dies bringt das Bedürfnis mit sich, die teleologischen Strukturen zu reflektieren, die sowohl das menschliche Handeln als auch die Wirklichkeit prägen, um in einer zunehmend technisierten Lebenswelt Handlungsspielräume offenzuhalten.

Die Frage nach Sinn und Unsinn teleologischen Denkens entstammt damit einem neuzeitlich-modernen Problemzusammenhang. Da die Erhaltung der Welt nicht länger von Gott abhängt, drängt sich die Frage der Erhaltung eines Wesens auf, das keinen äußeren teleologischen Rückhalt mehr hat. Es kommt dadurch zu einer Umkehr der teleologischen Antriebe, in dem Versuch die mit dem ausgehenden Mittelalter verlorengegangenen teleologischen Rückhalte zu restituieren.[6] Das Bedürfnis nach einer humanen Teleologie sucht die teleologischen Strukturen auf das Wohl und die Ziele des Menschen zu konzentrieren.[7]

Ricœur argumentiert systematisch, nicht ideengeschichtlich und historisch. Dies ermöglicht es ihm z.B. die teleologische Ethik Aristoteles' aus ihrem Kontext eines kosmologischen Weltbildes zu lö-

6 Vgl. H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erweitere und überarbeitete Neuausgabe von »Die Legitimität der Neuzeit« erster und zweiter Teil* [1966], Frankfurt/M. 1974, hier: 141–266; H. Blumenberg, *Teleologie*, in: H. Freiherr v. Campenhausen, E. Dinkler, G. Gloege et al. (Hg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, *Bd. 6*, Tübingen ^{3}1959, 674–677; H. Blumenberg, *Der kopernikanische Umsturz und die Weltstellung des Menschen. Eine Studie zum Zusammenhang von Naturwissenschaft und Geistesgeschichte*, in: *Studium Generale 8* (1955), Nr. 10, 637–648 sowie hierzu J. Goldstein, *Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham*, Freiburg i. Br., München 1998, 84–116, 114–143 und T.-F. Steinbach, *Gelebte Geschichte, narrative Identität. Zur Hermeneutik zwischen Poetik und Rhetorik bei Hans Blumenberg und Paul Ricœur*, Freiburg i. Br., München 2020, 111–123, 210–229.

7 Dumberger geht der Frage einer humanen Teleologie im Werk Ricœurs nach (vgl. H. Dumberger, *Lebenssinn und Gerechtigkeit. Paul Ricœur und Hans Blumenberg im Kontext*, Erkelenz 2011).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sen und mit der Moralphilosophie Kants zu konfrontieren. Ricœur hat sich nicht mit den geistes- und ideengeschichtlichen Voraussetzungen teleologischen Denkens auseinandergesetzt. Dennoch erscheint vor diesem Hintergrund insbes. seine Hermeneutik der narrativen Identität als eine konsequente Bewältigung dieser mit der Neuzeit entstandenen Problemlage. Ricœurs Philosophie sucht nach verschiedenen Strategien, um die verlorengegangene teleologischen Rückhalte zu restituieren und der Endlichkeit des Menschen anzumessen und dies auch, um den theologischen Hintergrund neu auszuleuchten. Aus systematischer Perspektive geht Ricœurs Auseinandersetzung mit der Teleologie eine Kritik an Geschichtsauffassungen voraus, die die Geschichte als Ganze teleologisch deuten. Paradigmatisch realisiert findet Ricœur eine solche Auffassung in Husserls Spätwerk.

2. Ricœurs Kritik an der Husserl'schen Geschichtsteleologie

Husserls Spätwerk *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (1936) entwirft eine Geschichtsteleologie, die Ricœurs Aufmerksamkeit auf sich zieht, auch da diese nicht mehr nur werkimmanente Fragen betrifft, sondern die Frage nach der Möglichkeit einer Geschichtsphilosophie aufwirft sowie danach, ob bzw. inwiefern der Geschichte überhaupt ein Sinn zugesprochen werden kann. Für den Zusammenhang von Geschichte und Identität sind diese Fragen von zentraler Bedeutung, auch da Husserls Phänomenologie die Geschichte von ontologischen – historischen und existenzialen – Bedingungen bereinigt, wie bereits der Begriff des Sinns nahelegt, wie Husserl diesen in den *Logischen Untersuchungen* (1900/1) entwickelt hat und der im Spätwerk seine Geschichtsauffassung trägt. Dieser Sinnbegriff ist ahistorisch, so dass diesem jedes historische Faktum als ein Fremdkörper erscheinen muss. Sinn ist für Husserl zunächst »ein Medium der Anschauung«, so Ricœur.[8] Die Anschauung erfasst die einzelnen Momente des

8 P. Ricœur, *Husserl und der Sinn der Geschichte* [1949] [=HSG], in: H. Noack (Hg.), *Husserl* (Wege der Forschung, Bd. XL), Darmstadt 1973, 231–276, hier: 234.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sinns und erfüllt dadurch den intentional erfassten Gegenstand. Im Rahmen der phänomenologischen Theoriebildung geschieht dies jedoch innerhalb der intentionalen Struktur des Bewusstseins. Der Gegenstand in seiner faktischen Gegebenheit wird nicht einbezogen, wenngleich er als solcher intendiert sein mag. Empirische und kontingente Aspekte gehen nicht in die Theoriebildung ein. Sinn ist eine »unhistorische Beziehung zwischen einer ›Leerintention‹ und einer anschaulichen Gegenwart« (HSG, 235). Die Genese und Geschichte des betrachteten Gegenstandes haben auf den Wahrheitswert dieser Beziehung keinen Einfluss. Dies gilt selbst noch dann, wenn der Gegenstand der phänomenologischen Betrachtung die Geschichte ist.

Wenngleich Ricœur die phänomenologische Reduktion an anderer Stelle seiner Hermeneutik der narrativen Identität integrieren wird, richtet sich seine Kritik an der Husserl'schen Phänomenologie zunächst gegen die phänomenologische Reduktion als zentrales methodisches Bestandstück der transzendentalen Phänomenologie, da sie dazu dient, die Wirklichkeit aus der philosophischen Betrachtung vorerst auszuschließen. Dieses Verfahren führt Ricœur zufolge zu einer entontologisierten Theoriebildung, die auch im Nachhinein nicht mehr imstande ist, die ontologische und existenziale Ebene wieder einzuholen.[9]

Dennoch hält Ricœur an der Phänomenologie als einer deskriptiven Methode fest, deren Untersuchungsgegenstand Bedeutungen sind, er schließt damit primär an die *Logischen Untersuchungen* Husserls an.[10] Folgen wir Ricœur, dann sucht die Phänomenologie im Verbund mit der Hermeneutik gerade nicht, die Bedingungen der Konstitution von Bedeutungen bewusstseinsimmanent aufzuweisen. Vielmehr entsteht, was Ricœur Bedeutung nennt, im Zuge der Aneignung von Sinn. Die Bedeutung erhält so eine konkrete, existenzielle Bedeutung (*signification existentielle*).[11] Ricœurs phänomenolo-

9 Vgl. R. Leick, *Einleitung. Paul Ricœur und die Wahrheit der Existenz*, in: P. Ricœur, *Geschichte und Wahrheit* [1955], München 1974, 9–30, hier: 20; B. Waldenfels, *Philosophie und Nicht-Philosophie*, in: *Philosophische Rundschau 12*, Heft 1/2 (1964), 13–58, hier: 48.

10 P. Ricœur, *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973 [=HuS], 149.

11 Ricœur verwendet die Unterscheidung zwischen Sinn und Bedeutung terminologisch nicht immer einheitlich. Der Sinn (*sens*) bildet einen idealen Gehalt

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gisch inspirierte Hermeneutik konzentriert sich auf die Vermittlung zwischen Subjekt und Welt und damit auf ein Subjekt, das, mit Heidegger gesprochen, immer schon in der Welt ist. Diese Vermittlungsleistung kommt in Bedeutungen zum Ausdruck und manifestiert sich in Symbolen (HuS, 149).

Diese Eigenart der transzendentalen Phänomenologie Husserls, dem Bewusstsein ein schöpferisches Moment zuzuschreiben, das eine Ontologie zunächst ausklammert, zeigt sich deutlich in dessen Geschichtsteleologie. Die Krise der europäischen Wissenschaften resultiert Husserl zufolge aus ihrer Reduktion auf das neuzeitliche Wissenschaftsverständnis der mathematisch-physikalischen Wissenschaften. Seit Beginn der Neuzeit habe sich zunehmend eine positivistisches Wissenschaftsverständnis durchgesetzt, das Probleme und Fragen, die sich dem Menschen in seiner konkreten Lebenswelt stellen systematisch ausklammere.[12] Die Philosophie habe ihre Stellung als Königsdisziplin aller Wissenschaften unlängst eingebüßt und sei im Zuge dessen zu einer Art metaphysischem »*Restbegriff*« verkommen, die von den wirklichen Lebensproblemen des Menschen abge-

---

der Texte und Werke der Kultur, die Bedeutung (*signification*) entsteht im Zuge der Aneignung durch Interpretinnen und Interpreten, Leserinnen und Leser. Die Bedeutung ist »das Moment der Übernahme des Sinns durch den Leser, d. h. das Wirksamwerden des Sinns in der Existenz«. »Der Vorgang des Verstehens in seiner vollen Ausdehnung geht aus vom idealen Sinn [*sens idéal*] und führt zur existentiellen Bedeutung [*signification existentielle*] hin« (HuS, 194). Ricœur schließt mit der Unterscheidung zwischen Sinn und Bedeutung an Freges terminologisch gleichlautende Unterscheidung – wenn auch in umgekehrter Bedeutung – sowie an Husserls Unterscheidung zwischen Bedeutungsintention und Bedeutungserfüllung an (vgl. G. Frege, *Über Sinn und Bedeutung* [1892], in: ders., *Funktion – Begriff – Bedeutung*, Göttingen 2002, 23–46; E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* [1901], in: ders., *Husserliana*, *Bd. XIX/1*, Den Haag, Boston, Lancaster 1984, 23–61 sowie hierzu Steinbach, *Gelebte Geschichte, narrative Identität*, 68–79). Den Begriff der Aneignung (*appropriation*) entlehnt Ricœur Gadamers Begriff der Applikation (*application*) (vgl. P. Ricœur, *Appropriation* [1981], in: *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation*, Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney, Paris ^{5}1984, 182–193; H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* [1960], Tübingen ^{3}1972, 290–295).

12 Vgl. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* [1936/1954], in: ders., *Husserliana, Bd. VI* (Hg. W. Biemel), Den Haag ^{2}1976, 6 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schnitten sei; ursprünglich aber habe die Philosophie eine »sinnvolle Ordnung des Seins« gestiftet und darin allen weiteren Wissenschaften ihren Platz angewiesen (ebd.). Die positivistischen Tendenzen der neuzeitlichen Wissenschaften führen jedoch zu einem Verlust der Lebensbedeutsamkeit der zeitgenössischen Wissenschaften und damit geradewegs in die Krise, die nicht mehr nur eine Krise der Wissenschaften ist.

Husserl sieht die Aufgabe der Phänomenologie darin, die verlorengegangene Lebensbedeutsamkeit und damit ein ganzheitliches Verständnis von Philosophie zu restituieren. Zu diesem Zweck müsse sie auf die Ursprünge der europäischen Philosophie zurückgehen: Die Philosophie entspringe ursprünglich einer Vernunft, die »für ›absolute‹, ›ewige‹, ›überzeitliche‹, ›unbedingt‹ gültige Ideen und Ideale« gestanden habe (ebd., 7). Husserls Setzung der Vernunft als Ursprung gibt zugleich das *telos* vor, auf die sich die philosophischen Bemühungen zu richten haben. Insofern gelte es, an diese ursprüngliche und umfassende Vernunftkonzeption anzuschließen. Die Realisierung dieser Vernunft, Ursprung und Ziel zugleich, bleibt in ihrer Idealität unendliche Aufgabe; ebenso ideal jedoch bleibt auch der Mensch, dem die gewonnen Erkenntnisse zugutekommen sollen. Die methodisch zugerichtete Anschauung wirkt zurück auf den Schauenden. Für Ricœur bedeutet das, dass die phänomenologische Reduktion dazu führt, dass wir es nicht mehr mit dem wirklichen Menschen zu tun haben, sondern mit einer methodisch überformten, idealisierten Menschheit, deren Verwirklichung bis auf Weiteres Aufgabe bleibt. Der Mensch wird zum »*Korrelat seiner unendlichen Ideen*«, wie Ricœur festhält (HSG, 254).

Das Resultat ist, dass das erkennende Subjekt als Funktionär ganz in die Methode der Phänomenologie eingeht, mit dem Ziel den einen Sinn der europäischen Identität in Gestalt einer umfassenden Vernunftkonzeption zu wahren.[13] Jede Wissenschaft, so Husserl, setzt sich aus einer »offene[n] Generationenkette miteinander und füreinander Arbeitender« zusammen (*Krisis*, 367). Die Ergebnisse der Forschung sowie die Forscherinnen und Forscher gehen ganz in die Wissenschaft ein. Auf lebensweltlich-empirischer Ebene konstituiert sich dadurch ein Kollektivsubjekt, das auf transzendentalphilosophischer Ebene als transzendentale Subjektivität vorausgesetzt werden

13 Vgl. HSG, 242, 248 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

muss. Der Mensch wird in seiner Existenz reduziert und einer umfassenden Subjektkonzeption in Gestalt der transzendentalen Subjektivität integriert. Die Geschichte des Menschen wird auf einen »übergeschichtlichen« Sinn abgestellt, der im Zuge der Reflexion durch die Reduktion der faktischen und empirischen Verhältnisse gewonnen wird (*Krisis*, 248).

Ricœurs Kritik wendet sich gegen die transzendentale Grundlegung der Husserl'schen Geschichtsauffassung, die den Sinn der Geschichte aus dem Bewusstsein schöpft und damit nicht zuletzt die Geschichte diesem Sinn subsumiert. Husserl überträgt an dieser Stelle die Intentionalität, die im Kontext der phänomenologischen Erkenntnistheorie teleologisch auf den intendierten Gegenstand konzentriert bleibt, auf die Geschichte. Als Gegenstand der phänomenologischen Betrachtung ist sie nichts anderes als die »Einheit intentionaler Innerlichkeit« und darin eine einzige »sinnhaft-finale Harmonie«.[14]

Ricœur gesteht zwar zu, dass die Geschichte aus der Perspektive der Philosophie stets eine »*Konstruktion* zweiten Grades« ist und dass die Philosophie der Geschichte damit Werte und einen Sinn einschreibt, die bzw. den historische Fakten von sich aus nicht aufweisen.[15] Doch gerade darin liegt ihre Verantwortung, insofern sie der Hoffnung und Erwartung begegnen muss, der Geschichte einen Sinn abringen zu können, den diese von sich aus nicht zeigt. Zwar erinnert die »Geschichte der Historiker [...] den Philosophen daran, welchem Un-Sinn jeder Sinn entnommen ist«, dennoch hält die »gelebte[] Geschichte« – »die Gewalt, der Wahnsinn, die Macht, die Begierde« – nicht Einzug in die philosophische Darstellung und Deutung der Geschichte (GW, 59, 74). Bei aller Kritik an einer teleologischen Deutung der Geschichte im Ganzen, verkennt Ricœur nicht, dass die Philosophie stets auf eine teleologische Struktur der Geschichte vertrauen muss, um ihr einen Sinn zu entnehmen. Ein möglicher Sinn der Geschichte, die kulturellen Eigenheiten und existenzialen Begebenheiten sind laut Ricœur dialektisch zu vermitteln.

Wenn Ricœur davon spricht, dass die »in der Geschichte implizierte *Entwicklung der Idee*«, wie Husserl diese vorsieht, »etwas ganz anderes [ist] als die *Entstehung des Begriffs*«, dann rekurriert er im-

14 *Krisis,* 74; vgl. Steinbach, *Gelebte Geschichte, narrative Identität*, 79–111.

15 P. Ricœur, *Geschichte und Wahrheit* [1955] [=GW], München 1974, 58.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

plizit auf die Philosophie Hegels (HSG, 236). Ricœur zufolge unterwirft der Hegel'sche Systemgedanke andere Philosophien zwar allzu gewaltsam dem eigenen Anspruch.[16] Gleichwohl kann die Hegel'sche Philosophie seines Erachtens eine teleologische Struktur offen legen, die jeder philosophischen Darstellung von Geschichte zu eigen ist, denn als Reflexion auf die Geschichte ist sie »eine Geschichte des Bewußtseins« und als solche eine »Leistung der Philosophie« (GW, 57). Nur muss die Philosophie Theorie und Praxis, die erkenntnistheoretische Position und die existenzielle Lage des Menschen gleichermaßen einbeziehen und nicht einem Sinn unterstellen, den es ohne weitere Vermittlung aus einem reinen Bewusstsein schöpft. In dieser Hinsicht steht die transzendentale Phänomenologie Husserls dem Systemanspruch Hegels in nichts nach, beide greifen laut Ricœur zu kurz.

Ricœur sieht in Hegels *Phänomenologie des Geistes* eine Teleologie am Werk, die seines Erachtens als Gegengewicht zu einer der Hauptströmungen der zeitgenössischen Hermeneutik fungieren kann, die er in Freuds Psychoanalyse erblickt. Diese sorgt mit der Aufwertung des Unterbewussten für Irritationen aufseiten der Subjektphilosophie, indem sie droht, dem Bewusstsein die Möglichkeit zu entziehen, Sinn zu stiften. Diese sieht Ricœur mit der teleologischen Struktur der Hegelschen Reflexion auf das Bewusstsein gegeben, die eine Hermeneutik des Verdachts gerade preisgibt.

16 Vgl. GW, 74. Ricœurs Kritik an Hegels teleologischer Geschichtsauffassung trifft sich im Kern mit seiner Kritik an der Husserl'schen Geschichtsteleologie. Auch bei Hegel sieht Ricœur eine Teleologie am Werk, die, dank der List der Vernunft, über die Köpfe der Individuen hinweg eine Idee höherer Ordnung in Gestalt des Weltgeistes realisiert; die Individuen haben Anteil an dieser Realisierung, unabhängig davon, ob sie sich dessen bewusst sind oder nicht. Die List der Vernunft macht aus der gelebten Geschichte eine Geschichte der Vernunft und der Freiheit, sie ist Weltgeschichte. Und Weltgeschichte ist laut Hegel die Auslegung des Geistes in der Zeit. Wenngleich Ricœurs Kritik an der totalisierenden Tendenz der Hegel'schen Philosophie Parallelen zu seiner Kritik an Husserls Geschichtsauffassung erkennen lässt, so geht sie jedoch über diese hinaus und richtet sich im dritten Band von *Zeit und Erzählung* gegen die Tendenz der Weltgeschichte die unterschiedlichen zeitlichen Dimensionen zu nivellieren (vgl. P. Ricœur, *Zeit und E*rzählung, Bd. 3, *Die erzählte Zeit* [1985] München 1991 [=ZEIII], 312–333).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Die teleologische Struktur des Bewusstseins: Anschluss an Hegel

Ricœur zufolge impliziert Hegels *Phänomenologie des Geistes* eine teleologische Struktur, die, da sie ein Modell für jede Art von Bewusstseinsphilosophie abgibt[17], auch ein zentrales Moment seiner eigenen Hermeneutik darstellen muss. Im Gegensatz zu Reflexionsphilosophien erklärt Ricœur im Anschluss an Hegel das Bewusstsein nicht zum Ausgangspunkt der Untersuchung; ein Bewusstsein, dessen erkenntnistheoretische Strukturen in der Reflexion vollständig erhellt werden könnten, ohne die kulturellen Bedingungen in Rechnung zu stellen, verfiele der Reduktion und Abstraktion. Anstelle eines reinen Bewusstseins, das vor der kulturellen Wirklichkeit liegt und das die von Ricœur sog. Reflexionsphilosophien zum Ausgangspunkt erklären[18], ist das Bewusstsein im Kontext seiner kulturellen, d.h. symbolischen Vermittlung in Augenschein zu nehmen: »Das Bewußtsein ist nicht Ursprung, sondern *Aufgabe*« (KdI, 146).

Die teleologische Grundstruktur des Bewusstseins ergibt sich aus einer hermeneutischen Grundposition, die darum weiß, dass jede Abstraktion von kulturellen Kontexten zugleich immer auch die existenzielle Dimension des menschlichen Daseins aus der philosophischen Analyse ausschließt. Im Unterschied zur Reflexionsphilosophie setzt Ricœur mit seiner Hermeneutik deshalb nicht bei einem reinen, der Wirklichkeit enthobenen Bewusstsein an, sondern in der »Mitte der Sprache«, d.h. inmitten der symbolischen Struktur der Wirklichkeit (KdI, 184 f.).

Das Symbol zeichnet sich laut Ricœur durch eine »doppelte Intentionalität« aus.[19] Jedes Symbol weist eine wörtliche und eine analoge Intentionalität, d.h. einen wörtlichen und zugleich einen analogen Sinn auf. Dieser analoge Sinn stellt eine zweite Intentionalität dar, die sich über die erste, wörtliche Intentionalität legt. Es ist nicht auf den ersten Blick offensichtlich, was Symbole zum Ausdruck

17 Vgl. P. Ricœur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud* [1965], Frankfurt/M. 1969, 472 [=DI].

18 Vgl. P. Ricœur, *Der Konflikt der Interpretationen. Ausgewählte Aufsätze (1960–1969)* (Hg. D. Creutz, H. Gander), Freiburg i. Br. 2010, 230 [=KdI].

19 P. Ricœur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II* [1960], Freiburg i. Br., München 1971 [=SdB], 11.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bringen. So steht der Ausdruck Befleckung bzw. das Befleckte oder Unreine auf wörtlicher Ebene eines konventionellen Zeichens für den Fleck; über dieser konventionellen Intentionalität liegt jedoch eine zweite, die im Bereich des Sakralen ein spezifisches Moment der menschlichen Existenz zum Ausdruck bringt: befleckt und unrein, sündhaft und schuldig zu sein. Diese zweite Intentionalität zielt auf die existenzielle Dimension des Menschen und geht über den bloß wörtlichen Sinn hinaus. Sie verdankt ihre Möglichkeit der Funktion der Analogie, insofern »der wörtliche und handgreifliche Sinn […] über sich hinaus etwas [meint], das *wie* ein Flecken ist«.[20] Sprache und Existenz sind im Symbol untrennbar miteinander verwoben. Der existenzielle Sinn, der sich in Symbolen manifestiert, lässt sich damit weder rein rational erfassen noch auflösen und muss, da er nicht explizit zu Tage tritt, interpretativ erschlossen werden.

Den möglichen Verweisungsstrukturen des Symbols korrelieren verschiedene Arten der Hermeneutik: die Archäologie, für die maßgeblich die Psychoanalyse Freuds das Vorbild abgibt, die Teleologie, für die Hegels *Phänomenologie des Geistes* Pate steht, und die Eschatologie des Sinns, die Ricœur in Gestalt der Religionsphänomenologie realisiert sieht. Erstere führt Ricœur auf Marx, Nietzsche und Freud zurück[21], letztere sieht er durch Untersuchungen aus dem Bereich der Religionsphänomenologie bei Mircea Eliade, Gerardus van der Leeuw und Maurice Leenhardt realisiert[22]. Die Eschatologie nimmt die »Zeichen als Symbole *des* Heiligen«, die Archäologie als »Symptome des Unbewußten« (KdI, 234).

Die Archäologie, so Ricœur, ist »Abbau von Illusionen und Lügen des Bewußtseins« (DI, 45 f.). Marx, Nietzsche und Freud eint die Intention, die Vorstellung eines Bewusstseins, das sich seiner selbst bewusst und stets Herr im eigenen Hause ist, als ein falsches Bewusstsein zu entlarven, es regiert das Unbewusste. Im Anschluss an diese Denker kann die philosophische Reflexion nicht mehr darauf setzen, noch unmittelbar Gewissheit erlangen zu können. Sie muss die »Dezentrierung des Bewußtseins akzeptieren«, »sich verlieren, um sich zu gewinnen« und sieht sich im Zuge dessen auf die symbolische und kulturelle Dimension der Wirklichkeit verwiesen (KdI,

20 SdB, 22 f.; vgl. KdI, 187.
21 Vgl. KdI, 234–235, sowie DI, 38–40, 45 f.
22 Vgl. KdI, 221–223, sowie DI, 19, 26 f., 41–45.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

235). Es bedarf daher der hermeneutischen Interpretation in Gestalt einer Hermeneutik des Verdachts. Sie gewährleistet über die Analyse der Symbole mittelbar einen Zugriff auf das Unbewusste und so die Möglichkeit zur Interpretation der unterbewussten Strukturen, von denen das Bewusstsein abhängig ist.

Die Hermeneutik als Wiedereinsammlung des Sinns wirkt als Gegenpol zur Dezentrierung des Bewusstseins, die den Ursprung des Bewusstseins in das Unbewusste verlegt. Sie orientiert das Bewusstsein auf ein Ziel. Der Weg führt auch in diesem Fall über die Symbole, das Heilige ist »gebunden *an* und gebunden *durch*« die Symbole – auf der einen Seite ist »das Heilige an seine primären, wörtlichen, sinnlichen Bedeutungen«, »auf der anderen Seite ist die wörtliche Bedeutung durch den symbolischen Sinn gebunden, der in ihr liegt« (DI, 44).

Über die Symbole des Heiligen restituiert die hermeneutische Reflexion einen Sinn, auf den sie das dezentrierte Bewusstsein verweist, das zuvor seines eigenen Sinns beraubt wurde. Was Ricœur unter den Titel der Interpretation stellt, soll ermöglichen, auf dem Boden der säkularen Moderne wieder glauben zu können, ohne ein bloßes, d.h. unmittelbares Bekenntnis abzuverlangen: Der Glaube ist dann das Resultat der Arbeit der Interpretation, vermittelt über die Reflexion der Symbole: »nur indem wir interpretieren, können wir glauben« (KdI, 197 f.).

Die beiden divergierenden Tendenzen der Hermeneutik, Archäologie und Eschatologie, finden ihre Auflösung in einer Dialektik, die, da Ricœur die Eschatologie in *Die Interpretation* nicht mehr ausführlich behandelt, nur *Annäherungen an das Symbol* mit sich bringen kann, das zugleich auf den Bereich des Heiligen und des Glaubens verweist.[23] Die Teleologie, die Ricœur Hegels *Phänomenologie des Geistes* entlehnt, wird im Zuge dessen zur Vermittlerin zwischen diesen beiden Richtungen. Ricœur zufolge hat sich Hegel in der *Phänomenologie* unter dem Begriff des Geistes der »Beschreibung der Gestalten, Kategorien oder Symbole« verschrieben, »die die Entwicklung nach Maßgabe einer progressiven Synthese«, d.h. teleologisch »lenken« (DI, 473). Attraktiv erscheint Ricœur die Hegel'sche Teleologie des Bewusstseins, da sie nicht wie Philosophien vom Typus der Reflexionsphilosophie ein isoliertes Bewusstsein

23 Vgl. DI, 505–564.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

an den Anfang ihrer Untersuchung stellen.[24] Vielmehr haben die verschiedenen Gestalten des Bewusstseins ihr Zentrum im Geist, in dem Individuum und Gemeinschaft immer schon miteinander vermittelt sind, mit Hegel gesprochen: »*Ich* das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist.«[25] Der Geist ist damit nichts anderes als die »Dialektik der Gestalten selbst« (KdI, 228). Das Bewusstsein muss diese Gestalten verinnerlichen und versuchen, sie von den »objektiven Strukturen der Institutionen, Denkmäler, Kunst- und Kulturwerke zurückzuerobern«, um zu sich selbst zu kommen (DI, 474).

Wenngleich Ricœur betont, dass die dialektische Struktur die gesamte *Phänomenologie* Hegels beherrscht, rekurriert er doch exemplarisch auf das Kapitel *Selbstbewußtsein*, auch um kenntlich zu machen, dass das, was Hegel als Bewusstsein begreift, gerade nicht am Anfang der Bewusstwerdung stehen kann, sondern immer schon in intersubjektiv vermittelten Kontexten steht. Für Hegel ist das Bewusstsein an diesem Punkt zunächst noch ganz in der Auseinandersetzung mit der Welt befangen. Eine Vermittlung der subjektiven Bezugnahme auf den Gegenstand (Wissen) mit dem Gegenstand selbst (Wahres) fördere sowohl den Anteil des Subjekts an der Konstitution der Wirklichkeit als auch die ontologischen Implikationen zutage, die dem Bewusstsein eingeschrieben seien. Erst im Übergang zur Gestalt des Selbstbewusstseins gewinne das Bewusstsein die Einsicht, dass es anteilig und aktiv an der Konstitution der Wirklichkeit beteiligt sei. Zuvor sei es in Gestalt von sinnlicher Gewissheit, Wahrnehmung und Verstand noch ganz in den Strukturen der Welt befangen. Ricœur spricht deshalb davon, dass das Bewusstsein »lediglich die Manifestation der Welt« ist und dies »für einen Zeugen, der sich selbst nicht weiß«, zumindest an diesem Punkt noch nicht (DI, 475).

---

24 Die traditionelle Erkenntnistheorie suche zu klären, wie ein von der Welt isoliertes Subjekt die Welt erkenne, ohne jedoch Subjekt und Objekt im Anschluss gelingend miteinander vermitteln zu können, so der Vorwurf, den Hegel bereits in der Einleitung der *Phänomenologie* erhebt. Subjekt und Objekt, Denken und Sein blieben dadurch getrennt voneinander. Diese Kritik, die Hegel an verschiedenen Stellen variiert, kulminiert in der Formel vom leeren Idealismus, der Sein bzw. Seiendes und Bewusstsein voneinander trenne und unvermittelt stehen lasse (vgl. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* [1807], in: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 9 [Hg. v. W. Bonsiepen, R. Heede], Hamburg 1980, 136 [=PG]).

25 PG, 108; vgl. GW, 321.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diese Einsicht erfolgt auf der Stufe des Selbstbewusstseins, denn wenngleich das Bewusstsein auch in seinen vorhergehenden Gestalten immer schon in die Wirklichkeit verstrickt ist, weiß es darum doch zuvor noch nicht. Die Reflexion auf diese Gestalten offenbart dadurch die teleologische Grundstruktur des Bewusstseins als eine »synthetische, progressive Bewegung«, in der »jede Gestalt ihren Sinn aus der nächstfolgenden« gewinnt (DI, 475). Die Reflexion auf die vorhergehende Gestalt erfolgt stets vom Standpunkt der nächstfolgenden aus, die die vorhergehenden Gestalten des Bewusstseins dadurch in sich aufgenommen – aufgehoben – hat und – mittels Reflexion – zugleich darüber hinausgeht. Auf der nächstfolgenden Stufe erst wird Wahrheit, was zwar bereits in der vorhergehenden Gestalt enthalten war, aber dort nicht reflektiert konnte. Die Reflexion auf frühere Gestalten des Bewusstseins ist bloß scheinbar regressiv, tatsächlich ist sie progressiv und schöpferisch, »weil jedes Moment in seiner Gewißheit Nicht-Gewußtes umfaßt, das alle späteren Momente zu explizieren und vermitteln trachtet« (DI, 478). Das teleologische Moment resultiert aus der Reflexion auf ein Bewusstsein, das immer schon Geist ist, d.h. in kulturellen Kontexten, institutionellen und symbolischen Verweisungszusammenhängen steht. Ricœur zufolge korreliert dem regressiven Charakter auf der formalen Ebene der *Phänomenologie des Geistes* damit auf inhaltlicher Ebene eine teleologische Orientierung.[26]

Ricœur zufolge weist das Symbol den verschiedenen Arten der Hermeneutik entsprechend spezifische Verweisungsstrukturen, Modalitäten auf. Diese fasst er unter dem Begriff des Doppelsinns im weiteren Sinne zusammen, der drei Aspekte umfasst: die Expressivität als Verweis auf das Heilige, den Doppelsinn im engeren Sinne, der auf das Unbewusste und Traumhafte gerichtet ist, und die poetische Imagination. Ob als Wirklichkeit im Bereich des Heiligen oder in Gestalt des Traumhaften, schlussendlich lässt die poetische Imagination die existenzielle Dimension Wirklichkeit werden (DI, 27). Sie liegt ebenso wie die Teleologie in der Mitte zwischen dem Bereich

26 Für Ricœur stellt dieser regressive Charakter eine Nähe zur Archäologie und Psychoanalyse Freuds her. Ebenso weist die Psychoanalyse Freuds eine Nähe zur Teleologie im Hegel'schen Sinne auf. Ohne diese Nähe zueinander blieben beide Methoden antithetisch und ohne Möglichkeit einer gegenseitigen Vermittlung (vgl. DI, 479).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Traumhaften und dem des Heiligen, zwischen der Archäologie und der Eschatologie. Teleologie und poetische Imagination weisen Strukturanalogien auf, sie korrelieren und konstituieren gemeinsam den Bereich, in dem eine dritte Art der Hermeneutik operiert: Ricœurs Hermeneutik der narrativen Identität.[27]

Ausgehend von seiner Analyse des Symbolbegriffs verankert Ricœur die Teleologie im Zentrum seiner Hermeneutik der narrativen Identität. Zwischen Archäologie und Teleologie entsteht Ricœurs eigenes Projekt einer phänomenologisch inspirierten Hermeneutik, die sich der Konstitution von Identität über den Umweg der Kultur verschrieben hat. In diesem Kontext bezieht sich Ricœur an entscheidender Stelle auf Kant, auch um die Teleologie als zentrales Moment seiner Hermeneutik der narrativen Identität auszuweisen. Zentral ist in diesem Kontext Ricœurs Modifikation des Vermögens der reflektierenden Urteilskraft.

4. Teleologie im Kontext der Hermeneutik der narrativen Identität: Anschluss an Kant

Kant unterscheidet die bestimmende und die reflektierende Urteilskraft voneinander. Erstere übernimmt bereits in der *Kritik der reinen Vernunft* eine wichtige Funktion. Sie ist das Vermögen unter Regeln zu subsumieren und dient dazu, zum Allgemeinen – den Kategorien – das Besondere, den empirischen Einzelfall zuzuordnen. Da die Kategorien zwar die Verknüpfungsregeln der Gegenstände vorstellen, nicht aber unmittelbar auf die Gegenstände anwendbar sind, kommt der Urteilskraft die Aufgabe zu, die Erscheinungen den Kategorien zu subsumieren.[28]

27 Laut Ricœur ist das mythische Denken im Kontext einer säkularen Moderne nicht mehr imstande, den Menschen noch an das Heilige zu binden. Es hat seine sakrale Funktion eingebüßt, bleibt vor dem Hintergrund der europäischen Tradition jedoch Vorbild für die narrativen Grundmuster. Diese diskutiert Ricœur im Kontext seiner Poetik und Hermeneutik der narrativen Identität. Die Funktion, den Menschen noch an das Heilige zu binden, ist das Symbol (vgl. SdB, 11), die Funktion, dem Menschen die Bindung an das Symbol zu ermöglichen, ist der Mythos in seiner narrativen Struktur, die teleologische Züge aufweist.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Aufgabe der Urteilskraft wird ungleich komplexer, wenn es laut Kant darum geht, ein Allgemeines allererst ausfindig zu machen, unter das das Besondere subsumiert werden kann. Die fehlende kategoriale Zuordnung ruft die reflektierende Urteilskraft auf den Plan, denn Reflexion heißt: »gegebene Vorstellungen entweder mit andern, oder mit seinem Erkenntnißvermögen, in Beziehung auf einen dadurch möglichen Begrif [sic], zu vergleichen und zusammen zu halten«.[29] Bleibt die Funktion der bestimmenden Urteilskraft auf die Kategorien beschränkt, so hat es die reflektierende Urteilskraft mit Begriffen zu tun, die von Kant nicht als Kategorien ausgewiesen werden. Der Begriff der Schönheit und der des Zwecks sind zwei dieser Begriffe, denen Kant in der *Kritik der Urteilskraft* besondere Aufmerksamkeit zukommen lässt.[30]

Als eine Kritik des Geschmacksurteils steht die reflektierende Urteilskraft in Gestalt der ästhetischen Urteilskraft auf dem Prüfstand, als eine Kritik des teleologischen Urteils in Gestalt der teleologischen Urteilskraft. Da die reflektierende Urteilskraft es mit Begriffen zu tun bekommt, die nicht kategorial verfasst sind, kann sie in ihrer Funktion auf weitere Begriffe angewendet werden. Dieses Moment weiß Ricœur zu nutzen. Es ermöglicht ihm, die Reflexion auf teleologische Strukturen nicht lediglich auf die Natur anzuwenden, sondern darüber hinaus auf die Kultur und das Subjekt als Schöpfer ebendieser Kultur zu übertragen.

Erst in der *Kritik der Urteilskraft* (1790) diskutiert Kant das teleologische Denken ausführlich. Kants Naturphilosophie geht hier nicht mehr nur der Frage der kategorialen Erkenntnis der Natur nach, die die Natur ausschließlich als gesetzlich konstituierten Zu-

28 Vgl. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1. Aufl.) [1781] in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 4 [Erste Abtheilung, Bd. 4] (Hg. Preußische Akademie der Wissenschaften), Berlin 1903, 1–405, hier: 133; I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft.* Zweite Auflage [1787] in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 3 [Erste Abtheilung, Bd. 3] (Hg. Preußische Akademie der Wissenschaften), Berlin 1904, 171 [=KrV]; Seitenzählung im Folgenden nach A (1. Aufl.) bzw. B (2. Aufl.)]; I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* [1790], in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 5 [Erste Abtheilung, Bd. 5] (Hg. Preußische Akademie der Wissenschaften), Berlin 1913, 165–485, hier: 179 f.

29 I. Kant, *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* [1794/1914], in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 20 [Dritte Abtheilung, Bd. 7] (Hg. Preußische Akademie der Wissenschaften), Berlin 1942, 193–251, hier: 211.

30 Vgl. Spaemann, Löw, *Natürliche Ziele*, 112–115.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sammenhang begreift, sondern fragt nach einer Einheit der Natur als einer höheren Syntheseleistung, die nicht mehr Resultat kategorialer Erkenntnis sein kann, sondern eine Interpretation der Natur darstellt. Diese höhere Synthese verdankt ihre Einheit der reflektierenden Urteilskraft und damit der »Einheit des interpretierenden Subjekts« selbst.[31]

Diesen Aspekt macht sich Ricœur im Kontext seiner Hermeneutik der narrativen Identität zunutze. Bereits bei Kant ist die teleologische Deutung der Natur Resultat einer Interpretation, da Zwecke in der Natur weder beobachtbar, noch kategorial begründet seien und aus der »Reflexion über ihre Producte« entspringen müssen.[32] Im Kontext der Hermeneutik Ricœurs ist die reflektierende Urteilskraft imstande, aus der Reflexion über ihre eigenen Produkte, die Identität des interpretierenden Subjekts zu konstituieren, sofern sie in ihrer Funktion als teleologische Urteilskraft in Erscheinung tritt. Im Rahmen einer Ontologie des eigenen Selbst verschiebt Ricœur den Akzent von der Kantischen Frage nach der Einheit der Natur auf die Frage der Konstitution der Einheit einer narrativen Identität. Im Zuge dessen verweist Ricœur die Vermögen der Kantischen Erkenntnistheorie auf die Kultur. Dieser Aspekt tritt dort deutlich zu Tage, wo Ricœur seiner Hermeneutik der narrativen Identität den Kantischen Begriff des Schematismus integriert.[33] Im Verständnis Ricœurs macht der Schematismus einen zentralen Bestandteil der narrativen Funktion aus, die die Konstitution einer narrativen Identität organisiert.

Ihren Ausgang nimmt Ricœurs Hermeneutik der narrativen Identität nimmt mit zwei Paradoxa der empirischen Zeiterfahrung, die Ricœur in Augustinus' Analysen der Zeiterfahrung dargestellt findet: Erstens ist die Zeit ontologisch nicht eindeutig bestimmbar, zweitens lässt sie sich aufgrund ihres unbestimmten ontologischen Status

31 Spaemann, Löw, *Natürliche Ziele*, 107.

32 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 399.

33 Laut Ricœur bringt die produktive Einbildungskraft die semantische Innovation hervor, die auf zwei verschiedene Weisen realisiert werden kann: entweder als Funktion der Metapher oder als narrative Funktion (vgl. I. Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York 2010, 296; für eine umfassende Rekonstruktion der narrativen Funktion im Zusammenspiel mit der Metapher vgl. Steinbach, *Gelebte Geschichte, narrative Identität*, 297–347).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht exakt messen: »*Wie* läßt sich messen, *was nicht ist*?«[34] Die erfahrene Zeit lässt sich quantitativ nicht bestimmen, sondern nur qualitativ erfassen. Damit aber ist einzig und allein ausweisbar, *wo* die Zeit sich ereignet: in der Seele des Menschen. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft haben insofern ihren Sitz in der Seele des Menschen als Vergangenes erinnert oder Zukünftiges erwartet wird.

Die von Augustinus ausgewiesenen Paradoxa der zeitlichen Erfahrung lassen sich laut Ricœur nicht auflösen. Die »Ausdehnung (*extension*) der Zeit« geht auf die »Zerspannung (*distension*) der Seele« zurück (ZEI, 39). Zwischen Erinnerung und Erwartung bleibt die Seele zerspannt und kommt als *distentio animi* nicht zur Ruhe. Die als Zerrissenheit der Seele erfahrene Dissonanz entspricht nur der zeitlichen Ausdehnung der Seele selbst, verwiesen auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Wenngleich sich diese Spannung nicht auflösen lässt, ist Ricœur doch zumindest bestrebt, diese Dissonanz zu harmonisieren. Die Möglichkeit, die Dissonanz in Konsonanz zu überführen, erblickt er in Aristoteles' *Poetik*. Die dort von Aristoteles ausgearbeitete Fabelkomposition (*mise en intrigue*) bildet für Ricœur das Komplement zur Dissonanz der Zeiterfahrung der Zerrissenheit der Seele bei Augustinus.[35] Da sich jede Erzählung Ricœur zufolge zwischen Erinnerung und Erwartung erstreckt, setzt sie die Zeit in Gestalt von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft voraus. Die Modifikation der konsonanten Zeiterfahrung wird von der Mimesis koordiniert, ein Begriff, den Ricœur der Aristotelischen *Poetik* entlehnt und deutlich erweitert. In seiner Hermeneutik tritt dieser in drei Formen in Erscheinung.

Die Mimesis I steht als Präfiguration für den kulturellen Hintergrund. Jedes Individuum besitzt ein kulturelles Vorverständnis, das einen unartikulierten Erfahrungsschatz im Umgang mit empirischen Handlungen[36] sowie eigene zeitlichen Erfahrungen impliziert. Die Kultur bildet insofern ein vorgängiges Verständnis handlungsleitender Strukturen in ihren lebensweltlich empirischen Zusammenhän-

34 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. I: Zeit und historische Erzählung* [1983], München 1988, 19 [=ZEI].

35 Vgl. ZEI, 49, 54, 66.

36 Handlungen sind symbolisch fundiert: »Bevor die Symbole der Interpretation unterzogen werden, sind die Symbole handlungsinterne Interpretanten« (ZEI, 95). Dies ermöglicht im Folgenden die Anknüpfung der Handlungstheorie an die Symbolhermeneutik.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gen. Die Nachahmung von Handlungen im Rahmen von Erzählungen durch die Konfigurationstätigkeit der Mimesis II geht damit auf Strukturmerkmale zurück, die als kultureller Hintergrund immer schon realisiert sind. Diese Strukturmerkmale mögen zunächst unreflektiert bleiben, ermöglichen jedoch überhaupt erst, Handlungen als Handlungen erkennen zu können, so dass Ziele, Motive und handelnde Subjekte identifiziert und sinnvoll aufeinander bezogen werden können, um die Handlung insgesamt in eine zeitliche Ordnung zu überführen. Jede narrative Modifikation gründet in einer »pränarrativen Struktur der Zeiterfahrung«.[37] Das kulturelle Vorverständnis präfiguriert die konfigurierbaren, d.h. narrativ modifizierbaren Strukturen, derer sich die Mimesis II als Konfigurationstätigkeit annimmt. Das menschliche Handeln, hier präfiguriert, wird dort konfiguriert.

Die Mimesis II bezeichnet Ricœur auch als »schöpferische [...] *mimēsis*«, sie eröffnet den Fiktionsraum der Narration als ein Reich des ›Als ob‹ (*royaume du comme si*).[38] Die Konfiguration steht für Ricœur in Anlehnung an den von Aristoteles in der *Poetik* entwickelten Begriff des Mythos für die Zusammensetzung der Handlungen zu einer Erzählung. Die Mimesis I als kulturelles Vorverständnis bleibt der Mimesis II als Konfigurationstätigkeit implizit. Aufgrund dieses Vorverständnisses ist die Ebene der Konfiguration davor gefeit, fernab der Wirklichkeit bloße Fiktion zu sein. Zugleich wird der Bezug zur kulturellen Wirklichkeit auf Ebene der Mimesis II jedoch eingeklammert, d.h. aber auch, er bleibt implizit präsent. Ricœur integriert seiner Hermeneutik an diesem Punkt die phänomenologische Reduktion der Phänomenologie Husserls. Dies ermöglicht der Konfiguration die erfahrene Wirklichkeit sowie die Zeiterfahrungen mit eigenen Mitteln zu gestalten, ohne sie bloß abzubilden und nachzuahmen.[39] Narrationen sind Modelle möglicher Erfahrungshorizonte und bieten insofern die Möglichkeit, das eigene Leben zu bereichern.

Die Möglichkeit zur Konfigurationstätigkeit geht laut Ricœur auf das Vermögen der produktiven Einbildungskraft und die ihr eigene Funktion des narrativen Schematismus zurück, die Ricœur im An-

37 ZEI, 92; vgl. ebd., 98, 103.
38 ZEI, 78; vgl. ebd., 104.
39 Vgl. auch Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, 338 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schluss an das Kantische Verfahren des Schematismus entwickelt. Kant hat in der *Transzendentalen Ästhetik* der *Kritik der reinen Vernunft* herausgearbeitet, dass die Zeit *a priori* allen Erscheinungen zugrunde liegt: »In ihr allein ist alle Wirklichkeit der Erscheinungen möglich.«[40] Das Verfahren, das die Kategorien des Verstandes mit den Erscheinungen vermittelt, nennt Kant Schematismus. Dieser fungiert als transzendentale Bestimmung der Zeit und schlägt eine Brücke zwischen den Kategorien des Verstandes und den Erscheinungen, er subsumiert die empirischen Vorstellungen den entsprechenden Kategorien. Das transzendentale Schema ist ein »transzendentales Produkt der Einbildungskraft«.[41]

Im Kontext der Narrativitätstheorie Ricœurs schafft die produktive Einbildungskraft Ordnung, konstituiert eine Geschichte und ermöglicht die Konfiguration sowie mittelbar auch die Refiguration der Zeit. Inmitten einer Vielzahl von heterogenen Aspekten und Ereignissen verknüpft die produktive Einbildungskraft einzelne Ereignisse zu einem Ganzen und setzt dadurch inmitten einer fortlaufenden Ereigniskette, die zunächst weder Anfang noch Ende zu haben scheint, einen Ausgangs- und einen Endpunkt: Sie konzentriert die heterogenen Aspekte und Ereignisse auf ein gemeinsames Thema. Diese synthetische Funktion der produktiven Einbildungskraft bildet den »*Schematismus* der narrativen Funktion« (ZEI, 110).

Da der Schematismus der narrativen Funktion im Kern die Funktion der Mimesis II ausmacht, bleibt er zugleich, wenn auch implizit, auf das kulturelle Vorverständnis der Mimesis I verwiesen. Im Gegensatz zum Kantischen Schematismus liegt der narrative Schematismus nicht ausschließlich *a priori* im menschlichen Erkenntnisvermögen begründet, sondern konstituiert sich innerhalb der Tradition und Kultur. Der Schematisierung als produktives Moment des konfigurierenden Akts eignet ein »*Traditionscharakter*«, der den Schematismus von der ahistorischen, transzendentalen Ebene bei Kant mit der Tradition, Geschichte und Kultur vermittelt, er unterliegt geschichtlichen Bedingungen.[42]

Als »Bedeutungsmatrix« der schöpferischen Einbildungskraft koordiniert der Schematismus der narrativen Funktion die Sinnstruk-

40 KrV, B 46, A 31; vgl. ebd., B 51, A 34.

41 KrV, B 181, A 142.

42 Vgl. ZEI, 110, sowie ebd., 111, Anm. 21 sowie hierzu Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, 312 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

turen einer Erzählung (ZEI, 7). Diese, getragen von der Referenzfunktion der Sprache, verweisen auf die Wirklichkeit der Leserinnen und Leser: auf die Ebene der Mimesis III, auf der die Sinnstrukturen einer Erzählung aktualisiert werden und konkrete Bedeutung annehmen. Erzählungen und Texte zu verstehen, bedeutet, die Welt, die eine Fiktion entwirft, als Möglichkeit zur Gestaltung der eigenen Welt und des eigenen Selbst wahrzunehmen. Die Voraussetzung dafür, sich als handelndes Subjekt nicht einer streng determinierten Wirklichkeit ausgesetzt, sondern Möglichkeiten gegenüber zu sehen, die als eigene Existenzweisen begriffen und angeeignet werden können, setzt laut Ricœur voraus, die Geschichte als einen Raum von Möglichkeiten anzuerkennen. Sie muss als ein Kontingenzraum geöffnet werden, so dass die in ihr enthaltenen Möglichkeiten auf die eigene Existenz bezogen werden können. Dieses Unterfangen realisiert Ricœur, indem er die beiden großen narrativen Modi der europäischen Kultur – die Geschichtsschreibung und die Fiktion – durch eine Phänomenologie der Zeit miteinander vermittelt.

Dieses Vorhaben gelingt ihm durch den Nachweis, dass die Art und Weise, wie Geschichte im Kontext der europäischen Kultur analysiert und dargestellt wird, wesentlich narrativ geprägt ist. Ausgangspunkt seiner Überlegungen bildet die im 20. Jahrhundert prominent gewordene wissenschaftstheoretische Debatte um die Frage, ob die Geschichte Gesetzen folgt, analog den Gesetzen, mit denen die Naturwissenschaften operieren. Carl Gustav Hempel und Paul Oppenheim stellen in den 1940er Jahren die Hypothese auf, dass die Struktur wissenschaftlicher Erklärungen zugleich als Modell zur Erklärung historischer Ereignisse dienen könne, so dass z.B. nicht lediglich physikalische Phänomene streng kausal erklärt werden könnten, sondern selbst noch menschliches Verhalten.[43] Sogar die Möglichkeit zur Vorhersagbarkeit von historischen Ereignissen könne dadurch gewährleistet werden, deren Genauigkeit sich an der Vollständigkeit der Prämissen bemisst; falsche Vorhersagen gingen dann lediglich auf unvollständige Grundannahmen zurück.[44]

---

43 Vgl. C. G. Hempel, P. Oppenheim, *Studies in the Logic of Explanation*, in: *Philosophy of Science 15*, no. 2 (1948), 135–175, hier: 140–146.

44 Hempel selbst betont, dass es ihm um die Struktur wissenschaftlicher Erklärungen und die Annahme allgemeiner Gesetze geht; die Vorhersagbarkeit individueller empirischer Ereignisse aufgrund der entsprechenden spezifischen und

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ricœur spricht sich entschieden gegen ein solch positivistisches Geschichtsverständnis aus. Im Anschluss an Georg Henrik von Wright entwickelt er eine Handlungstheorie, die im Bereich der Wissenschaftstheorie unter dem Stichwort des *Interventionismus* firmiert.[45] Der Grundannahme des Interventionismus zufolge sind Ursache-Wirkungs-Relationen nicht das Ergebnis empirischer Beobachtungen, vielmehr werden diese erst durch den Eingriff des Menschen zu solchen erklärt. Voraussetzung ist die Fähigkeit, aufeinander folgende Ereignisse in Relation zueinander setzen und wiederholt aufeinander folgen lassen zu können.[46] Diese Aspekte sind auch zentral für Ricœurs Anschluss an von Wrights interventionistische Handlungstheorie, da Geschichte für Ricœur nicht lediglich das Produkt einer Aneinanderreihung von beobachteten Ereignissen ist, sondern aktiv durch Handlungen hergestellt wird.

Ein zentrales Problem der modernen Geschichtstheorie entsteht für Ricœur an dem Punkt, an dem wir zugestehen müssen, dass wir historische Ereignisse dadurch erklären, dass wir sie auf Ursachen zurückführen und die historische Entwicklung in der Darstellung durchaus teleologisch abbilden, indem wir sie auf das Ereignis zulaufen lassen, das es zu erklären gilt. Unsere Darstellungsweise von Geschichte nutzt kausale und teleologische Strukturen, die mit

---

empirischen Umstände ist, wie Hempel selbst betont, niemals präzise möglich, da die empirischen Umstände bereits im Vorfeld vollständig bekannt sein müssten (vgl. C. G. Hempel, *The Function of General Laws in History*, in: *The Journal of Philosophy 39*, No. 2 (1942), 35–48., hier: 36 f.). Unabhängig von der konkreten empirischen Realisierung stehen Hempel zufolge, im Hintergrund historischer Entwicklungen allgemeine Gesetze. Die ganze Ambivalenz dieses Ansatzes, spiegelt sich in der Aussage Hempels und Oppenheims wider, dass solche Gesetze zwar angenommen werden müssen, wenngleich sie gegenwärtig jedoch noch nicht mit der gewünschten Exaktheit formuliert werden können (vgl. Hempel, Oppenheim, *Studies in the Logic of Explanation*, 141). Im weiteren Kontext dieser Debatte steht die Auseinandersetzung zwischen Hempel und William Herbert Dray, letzterer unterzieht das positivistische Geschichtsmodell Hempels einer eingängigen Kritik (vgl. W. H. Dray, *Laws and Explanation in History* [1957], London 1960 [Nachdruck] sowie zur Auseinandersetzung zwischen Hempel und Dray E. Angehrn, *Geschichte und Identität,* Berlin, New York 1985, 115–124).

45 Vgl. G. H. von Wright, *Explanation and Understanding*, London 1971; vgl. auch ders., *Causality and Determinism*, New York, London 1974.

46 Vgl. G. Kamp, *Interventionismus*, in: J. Mittelstraß (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Bd. 4*, Stuttgart, Weimar ²2010, 49–52, hier: 49.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einem naturwissenschaftlichen Verständnis von Kausalität jedoch nicht vereinbar sind.

Ricœur spricht deshalb davon, dass Gesetze »im narrativen Geflecht« der historischen Darstellung »interpoliert werden« (ZEI, 190). Diese Gesetze liegen der Geschichte nicht voraus, sie determinieren die Abfolge von Ereignissen nicht kausal. Vielmehr ergeben sie sich im Zuge der Analyse und kommen in der Darstellung zur Geltung, die aufzeigt, unter welchen Umständen es so und nicht anders gekommen ist – und dass es unter anderen Umständen auch durchaus hätte anders kommen können.[47] Die in das narrative Geflecht der Geschichte interpolierten Gesetze stellen einen wahrscheinlichen, wenn nicht gar notwendigen Ereignisablauf her.[48]

An diesem Punkt überschneiden sich Geschichts- und Handlungstheorie. Indem wir historische Ereignisse erklären, handeln wir: Wir greifen in die Geschichte ein und rekonstruieren eine historische Entwicklung. Im Zuge dessen isolieren wir zunächst Zustände. Aus einem Fluss von Ereignissen werden zwei Punkte herausgehoben und zu Anfangs- und Endpunkt erklärt, die die zu erklärende Ereignisfolge rahmen. Sowohl Anfangs- als auch Endpunkt sind insofern niemals absolut, als sie aus einer umfassenderen Ereignisfolge herausgeschnitten werden. Sie dienen heuristischen Zwecken. Das Ereignis selbst bildet den Übergang von dem einen zu dem anderen Zustand und ist zunächst nicht von Bedeutung. Formal wird das Ereignis als Verknüpfungszeichen dargestellt, so Ricœur in Anlehnung an von Wright: Ein Zustand p (Anfang) und ein Zustand q (Ende) sind durch das Symbol T (Ereignis), miteinander verbunden: pTq. Ricœur fragt nun danach, inwieweit diese beiden Zustände im Zuge historischer Darstellungen kausal aufeinander bezogen werden. Ein naturwissenschaftliches Verfahren ist progressiv und sucht zu erklären, wie der Zustand p den Zustand

47 Dies macht Ricœur zufolge im Kern das Verfahren induktiver Prüfung aus: Der Historiker stellt sich in einer Art Gedankenexperiment vor, unter welchen Bedingungen sich der Verlauf der Geschichte nicht anders hat ergeben können, als dieser sich ergeben hat. Kann eine vermeintlich notwendige Ursache ausgelassen werden und der Historiker kommt zu dem Schluss, dass das Ereignis trotz allem eingetreten wäre, dann handelt es sich nicht um eine notwendige Bedingung (vgl. ZEI, 189) und die Suche nach weiteren Bedingungen muss fortgesetzt werden.

48 Vgl. P. Ricœur, *Narrative Identität* [1987], in: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, 209–225, hier: 213 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

q hervorbringt. Im Gegensatz dazu verfährt historisches Erklären regressiv: Es möchte den Zustand *q* erklären, indem es auf *p* zurückgeht. Im Zuge dessen intervenieren wir. Die Möglichkeit dazu liegt darin begründet, dass die beiden Systemzustände *p* und *q* eine Lücke *T* lassen. Dort setzt Ricœurs Handlungstheorie an: Der regressive Weg historischen Erklärens geht von einem Endzustand aus, sucht nach den entsprechenden Ursachen und greift im Zuge dessen aktiv in das Material ein.

Dadurch treffen sich die Begriffe Handlung und Verursachung. Über die Isolierung von Systemzuständen und die kausale Erklärung sieht Ricœur die Möglichkeit gegeben, die Ursache zugleich als eine Handlung zu verstehen, die etwas bewirkt. Wir, die Geschichte analysieren, erklären und darstellen, sind es, die einen Anfang innerhalb des Ganzen, das wir Geschichte nennen, setzen, indem wir diesen von anderen vorausliegenden Zuständen und möglichen Ursachen isolieren. Das Ergebnis ist selbst stets Teil dieser Handlung und dies, wie Ricœur betont, in einem nicht kausalen Sinne (vgl. ZEI, 201–4).

Das narrative Moment historischen Erklärens liegt in dem begründet, was Ricœur im Anschluss an Arthur C. Danto als »rückwirkende Neugliederung« bezeichnet.[49] Die Zuschreibung einer Ursache erfolgt nachträglich, d.h. von der Zeitposition des Historikers aus. In dieser rückwirkenden Neugliederung sieht Ricœur das narrative Moment der Handlungsbeschreibung und die daraus resultierende Geschichte kann nur ein Historiker erzählen. Ricœurs Beispiel lautet: »1717 wurde der Verfasser von Rameaus Neffe geboren« (ZEI, 219). Zur Zeit der Geburt Diderots konnte dieser Sachverhalt nicht zum Ausdruck gebracht werden, erst aus der Retrospektive ist dies möglich: Im Kontext der historischen Erklärung beschreibt der narrative Satz das erste Ereignis, Diderots Geburt, vom Standpunkt des zweiten Ereignisses aus, dem Schreiben des Werkes. Die historische Erklärung folgt der regressiven Struktur der kausalen Erklärung.[50]

Im Hintergrund historischen Erklärens sorgt das narrative Moment für die Ganzheit, Geschlossenheit und Kohärenz der Darstel-

49 A. C. Danto, *Analytische Philosophie der Geschichte* [1965], Frankfurt/M. 1974, 270; vgl. ZEI, 220. Was Ricœur als rückwirkende Neugliederung bezeichnet, entspricht strukturell dem im Kontext von Husserls *Krisis*-Schrift zentralen Terminus der Rückfrage (vgl. Steinbach, *Gelebte Geschichte, narrative Identität*, 364–368, 443–447).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lung, die laut Ricœur die drei zentralen Merkmale des Aristotelischen Mythosbegriffs ausmachen. Die Erarbeitung einer stimmigen Geschichte ist ein synthetischer Urteilsakt, ein Erzeugnis der reflektierenden Urteilskraft, wie Ricœur, in Anlehnung an Louis O. Mink – und damit indirekt im Anschluss an Kant – hervorhebt. Sie ermöglicht, »in einem Urteilsakt zu ›verstehen‹«, d.h. sämtliche Faktoren, die als Ursachen aufgefasst werden, »zusammen zu erfassen, statt sie *seriatim* durchzugehen« (ZEI, 234). Das historische Verstehen öffnet die Geschichte dadurch als einen Raum der Kontingenz, in den wir eingreifen, wenn wir Geschichte zu verstehen und zu erklären suchen. Im Zuge historischen Verstehens rücken noch einmal die Möglichkeiten in den Blick, die einst gegeben waren: Die Analyse geht einen regressiven Weg, den wir in der Darstellung in umgekehrter Richtung gehen.

Das narrative Verstehen lässt Handlungen, Gedanken und Gefühle aufeinander folgen, gibt ihnen eine Richtung und gewährleistet Nachvollziehbarkeit. Es bestimmt unsere Erwartungshaltung und strukturiert dadurch die Art und Weise, wie wir erklären; sie ist teleologisch auf ein noch unbekanntes Ende gerichtet. Die von Ricœur in Anlehnung an von Wright entwickelte Handlungstheorie operiert auf Ebene der Mimesis II und erweist sich als das narrative Komplement zur Teleologie des Geistes: Indem sie innerhalb der Geschichte einen Anfang und ein offenes, zunächst noch unbestimmtes Ende setzt, orientiert sie unsere Erwartungshaltung und folgt darin der erkenntnisleitenden Struktur der Teleologie des Geistes.

Synthetischer Urteilsakt und Teleologie korrelieren: Die Konstitution einer narrativen Identität ist Ricœur zufolge maßgeblich eine Leistung der reflektierenden Urteilskraft in ihrer teleologischen Gestalt. Der Kontingenzraum der Geschichte ist aufgrund seiner narrativen Strukturen »indirekt auf den Bereich der menschlichen Handlung und deren Grundzeitlichkeit« gerichtet; die »Refiguration des Praxisbereichs« ist zugleich die Refiguration der Zeit und dadurch erst eine Erweiterung möglicher Existenzweisen (ZEI, 139). Die Rolle der Fiktion besteht in der Erforschung der zeitlichen Strukturen. Sie ermöglicht, die Paradoxa zeitlicher Erfahrung zumindest ein

50 Vgl. auch F. v. Petersdorff, *Verstehen und historische Erklärung*, in: A. Breitling, S. Orth (Hg.), *Erinnerungsarbeit. Zu Paul Ricœurs Philosophie von Gedächtnis, Geschichte und Vergessen*, Berlin 2004, 127–140, hier: 138–140.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Stück weit in die Verfügbarkeit des Menschen zu überführen und eine eigene, gelebte Zeit zwischen Erinnerung, Erfahrung und Erwartung zu konstituieren. Diese drei Momente bilden für Ricœur »eine Struktur der Praxis« – »es sind handelnde Subjekte, die versuchen, ihre Geschichte zu machen« und sich auf eine Zukunft hin entwerfen (ZEI, 409).

Die Überkreuzung von Geschichte und Fiktion kulminiert in der Möglichkeit der Konstitution einer narrativen Identität. Identität versteht Ricœur als eine »Kategorie der Praxis«, da sie die Identifikation eines Handlungssubjekts zulässt, unabhängig davon ob es sich bei diesem um ein Individuum oder eine Gemeinschaft handelt (ZEIII, 395). Eine substanzialistische Subjektkonzeption suggeriert, Identität bliebe über die Zeit hinweg unveränderlich. Eine durch die narrative Funktion vermittelte und konstituierte Identität hingegen ist veränderlich und zeitlich vermittelt; »der Unterschied zwischen *idem* und *ipse* ist kein anderer als der zwischen einer substantialen oder formalen und der narrativen Identität« (ZEIII, 396).

Die Möglichkeit zur Konstitution und Wahrung dieser dynamischen Identitätskonzeption sieht Ricœur in der reflektierenden Urteilskraft begründet. Das eigene Selbst geht nicht in der vergehenden Zeit auf, da es in einer reflexiven Bewegung durch die narrative Konfiguration refiguriert wird. Dieses synthetische Moment der narrativen Konfiguration setzt Ricœur mit einer Reflexion auf die konfigurierten Ereignisse gleich, so dass jedes Erzählen zugleich eine Reflexion über die erzählten Ereignisse ist. »Insofern impliziert das narrative ›Zusammenfassen‹ die Fähigkeit, sich von der eigenen Produktion zu distanzieren und sich damit zu verdoppeln.«[51]

Diese Distanzierungsbewegung geht für Ricœur auf das Vermögen der teleologischen Urteilskraft zurück: Die teleologische Urteilskraft verdoppelt sich im Zuge der Reflexion und lenkt die Reflexion auf Ebene der Konfiguration, d.h. in diesem Fall auf die »Fiktionsmerkmale der narrativen Zeit« (ZEI, 104). Als reflektierende Urteilskraft nimmt sie die konfigurierte Zeitlichkeit und die im Zuge der Handlungstheorie konfigurierten Handlungszusammenhänge auf und führt sie in einer Synthese zusammen. In einer entsprechenden Anmerkung verweist Ricœur darauf, dass die bestimmende Ur-

51 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. 2. Zeit und literarische Erzählung* [1984], München 1989, 104 [=ZEII].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

teilskraft auf die Objektivität der Natur gerichtet ist und ganz dem Diktat der Verstandeskategorien untersteht, die eine objektive Natur nach Gesetzen hervorbringen, wie sie die Naturwissenschaften zum Gegenstand hat.

Die reflektierende Urteilskraft geht gerade nicht wie die Verstandestätigkeit in der Bestimmung von Objektivität auf. Sie ist ein Vermögen, das »sich auf die Operationen zurück[wendet], mit denen sie der oberhalb der Kausalkette weltlicher Ereignisse ästhetische und organische Formen aufbaut«; im Anschluss an dieses reflektierende Vermögen bilden ebendiese Formen für Ricœur »eine dritte Klasse von reflektierenden Urteilen«, sie werden zu »narrativen Formen« (ZEII, 104, Anm. 1). Die reflektierende Urteilskraft wird in der Hermeneutik Ricœurs zu einem Vermögen einer doppelten Reflexionsbewegung. Die teleologische Zentrierung der eigenen Geschichte, Handlungen und Zeiterfahrungen auf das eigene Selbst resultiert, mit Kant gesprochen, aus der Reflexion der teleologischen Urteilskraft über die eigenen Produkte.

Die reflektierende Urteilskraft bringt in einer Synthese die narrative Identität hervor, auf die sie die refigurierte Zeit und die teleologischen Reihen konzentriert. Diese Form der Identität bleibt dynamisch, fortwährend Veränderungen ausgesetzt und kann zugleich als ein Selbst identifiziert werden, ohne jedoch in Kontexten, Relationen oder Anderem aufzugehen. Die narrative Identität ist »keine stabile und bruchlose Identität«, sondern »in ständiger Bildung und Auflösung begriffen« (ZEIII, 399).

Ein Blick auf das Vernunft-Kapitel in Hegels *Phänomenologie des Geistes* mag den Eindruck erwecken, an dieser Stelle sei bereits eine Hermeneutik angelegt, die die Konstitution von Identität nur über den Umweg der kulturellen Zeichen und Werke hinweg für möglich hält. Tatsächlich lernt das Bewusstsein laut Hegel erst anhand seiner Leistungen und Werke, dass sein Handeln nicht autonom ist, sondern stets etwas hervorbringt, auf das es sich bezieht, das als Teil einer Wirklichkeit Objektivität beansprucht, die andere Individuen in gleichem Maße mitbestimmen. Handlungen sind öffentlich und damit stets Teil einer gemeinschaftlichen Praxis.[52] Folgen wir Hegel,

52 Vgl. J. McDowell, *Zur Deutung von Hegels Handlungstheorie im Vernunftkapitel der ›Phänomenologie des Geistes‹*, in: K. Vieweg, W. Welsch (Hg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dann ist das Selbstbewusstsein zunächst nicht imstande, seine Handlungen als einen bewussten Eingriff im Umgang mit der Wirklichkeit zu deuten, »die Folgen seiner Thaten sind ihm nicht seine Thaten selbst«, zumindest an diesem Punkt noch nicht (PG, 201). Erst in Gestalt der Vernunft ist es dem Bewusstsein möglich, das eigene Handeln sukzessive aus der Vorstellung der Befriedigung der eigenen Begierde – zwischen Lust und Notwendigkeit – aufzubauen. Das Bewusstsein integriert die Notwendigkeit dem eigenen Handlungsvollzug, muss sich zu diesem Zweck aber auf die Wirklichkeit beziehen: Zu handeln bedeutet, Mittel zu ergreifen, um ein bestimmtes Ziel zu verfolgen; erst der mittelbare Zugriff auf und Umweg über die Wirklichkeit lässt die Gewissheit entstehen, dass das eigene Handeln erfolgreich sein kann, sofern die richtigen Mittel ergriffen werden. Das Bedürfnis unmittelbar zu befriedigen, führte auf einen »animalischen Seinsmodus« zurück, der keine Notwendigkeit im eigenen Handlungsvollzug erkennen ließe.[53] Die eigene Selbsterhaltung wäre dem Zufall überantwortet. Die in Bezug auf die eigene Natur verlorengeglaubte Notwendigkeit erkennt das Bewusstsein im Zuge der Reflexion als »*sein eigenes* Wesen« (PG, 201). Es wird sich bewusst, dass es in die Natur eingreifen kann und restituiert unter kulturellen Bedingungen die verlorengeglaubte Notwendigkeit. Diese wird zu einem Moment des eigenen Handelns. Einmal als teleologisch erkannt, wird der eigene Handlungsvollzug stabilisiert. Das Bewusstsein kann sich nur über den mittelbaren Zugriff auf die objektive Wirklichkeit über sich selbst verständigen.[54]

Das Bewusstsein konstituiert sich in seiner Individualität und Identität zunächst über das Werk, in dem es sich findet und über das es jedoch zugleich hinausgehen muss, um sich nachfolgend als Geist begreifen zu können, d.h. als Teil der Gemeinschaft und Kultur, in der es immer schon steht. In der weiteren Reflexion auf den eigenen Erfahrungsvollzug begreift das Bewusstsein sein eigenes Handeln zunehmend deutlicher als Teil einer gemeinschaftlichen Praxis: »das Handeln ist eben das Werden des Geistes als *Bewußtseyn*. […] Das

Moderne, Frankfurt/M. 2008, 369–393, hier: 384. Dass Handlungen öffentlich sind, macht einen der zentralen Aspekte der Mimesis I, der Präfiguration aus, so Ricœur im Anschluss an Clifford Geertz (vgl. ZEI, 94 f.).

53 McDowell, *Zur Deutung von Hegels Handlungstheorie,* 381.

54 Vgl. McDowell, *Zur Deutung von Hegels Handlungstheorie*, 380–383.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Individuum kann daher nicht wissen, was *es ist*, eh es sich durch das Thun zur Wirklichkeit gebracht hat.«[55]

Was für Hegel nur einen Schritt auf dem Weg zur Verwirklichung des Bewusstseins als Geist darstellt, steht bei Ricœur im Zentrum seiner Hermeneutik der narrativen Identität: die Konstitution des eigenen Selbst in der Auseinandersetzung mit den Werken der Kultur. Vor diesem Hintergrund ist Ricœur darauf aus, die Philosophie der Interpretation aus einer übergeordneten Teleologie zu lösen, die bei Hegel eine mögliche Philosophie der Interpretation unterdrückt.[56] Hegel lässt den Zusammenhang von Handlung und Werk allzu schnell in die Sittlichkeit über-, den objektiven allzu schnell im absoluten Geist aufgehen.[57]

Wenngleich Hegel die teleologische Grundstruktur einer jeden Bewusstseinsphilosophie paradigmatisch reflektiert hat, so hat er mit dem Anspruch seines Systemdenkens, das im absoluten Geist seinen Abschluss findet, auch die Endlichkeit des Menschen und damit die existenzielle Dimension in diesem aufgehen lassen, ganz im Gegensatz zu Kant, der für Ricœur stets ein Denker der Grenzen der Endlichkeit des Menschen war. Ricœur zeigt deshalb weniger Interesse an Hegels *Phänomenologie des Geistes*, als vielmehr an dessen *Phänomenologie* im Sinne einer Reflexion auf die Strukturen eines Bewusstseins, das immer schon in kulturellen Kontexten und symbolischen Verweisungszusammenhängen steht. Rückt die symbolische Struktur der Wirklichkeit in den Mittelpunkt der Betrachtung, wird auch die existenzielle Dimension einbezogen.

Die totalisierenden Tendenzen der Hegel'schen Dialektik lehnt Ricœur ab. Aus diesem Grund gilt Ricœurs Interesse in Hegels *Phänomenologie des Geistes* der teleologischen Struktur der Reflexion in ihrer Bedeutung für eine Handlungstheorie. Menschliches Handeln ist nicht Teil einer übergeordneten, dem menschlichen Zugriff entzogenen und transzendenten Teleologie, sondern als Teil der Interpretationsarbeit selbst zu begreifen. Inspiriert von Husserls Ver-

55 PG, 218; vgl. ebd., 220 f.

56 Vgl. P. Ricœur, *Hegel aujourd'hui* [1974], in: *Esprit 323*, no. 3/4 (2006), 170–190, hier: 187–189.

57 Vgl. P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996 [=SaA], 291, 301–303, 306–310; P. Welsen, *Teleologie und Deontologie – zum systematischen Anliegen von Ricœurs Ethik*, in: *Philosophisches Jahrbuch 103*, Heft 2 (1996), 372–382, hier: 378.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fahren der phänomenologischen Reduktion gilt es im Rahmen von Ricœurs Hermeneutik der narrativen Identität, die Erfahrung einzuklammern, um das eigene Handeln in seiner teleologischen Struktur zu Bewusstsein zu führen. Gegenüber den Zwängen, die die Kultur und Institutionen mit sich bringen, rückt Ricœur die Möglichkeit bewussten Handelns in den Vordergrund. Die Hermeneutik der narrativen Identität verweist die Teleologie damit auf die Grenzen der Endlichkeit des Menschen, übergeordneten teleologischen Sinnangeboten erteilt sie eine Absage. Vor diesem Hintergrund überführt Ricœur die zuvor entwickelte Handlungstheorie in den Bereich der praktischen Philosophie: »Während die Arbeit sich vollständig in das hergestellte Ding entäußert und während das Werk die Kultur verändert, indem es sich in Dokumenten, in Denkmälern, in Institutionen verkörpert, ist die Handlung, im Erscheinungsbereich, den das Politische eröffnet, jener Aspekt des menschlichen Tuns, der nach Erzählung verlangt« (SaA, 76).

5. Ausblick

Die Teleologie übernimmt im Werk Ricœurs an zwei weiteren Orten eine zentrale Funktion: erstens im Kontext seiner praktischen Philosophie, ausführlich dargestellt in *Das Selbst als ein Anderer* (1990), zweitens im Kontext seiner Symbolhermeneutik, die Ricœur in seinen frühen Schriften entwickelt hat.

In *Das Selbst als ein Anderer* führt Ricœur seine Analysen fort, mittels derer er in *Zeit und Erzählung* den Zusammenhang von Identitätsstiftung und Handlungstheorie in den Blick genommen hat. Die im Anschluss an von von Wright entwickelte Handlungstheorie ermöglicht auch hier die Identifikation des handelnden Selbst (*ipse*) sowie eine Kritik an handlungstheoretischen Ansätzen aus dem Bereich der analytischen Philosophie, die Ricœur zufolge bei einer substanzialistischen Subjektauffassung (*idem*) stehen bleiben.[58] Darüber hinaus steht sie in *Das Selbst als ein Anderer* im Hintergrund seiner Auseinandersetzungen mit der Ethik und Moralphilosophie. Ricœur verortet die Teleologie hier im Bereich

58 Vgl. SaA, 72–109, 136 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Ethik. Bei Aristoteles sieht Ricœur eine Ethik teleologischen Handelns begründet, bei Kant eine Moralphilosophie, die einen deontologischen Ansatz verfolgt; während der teleologische Ansatz Handlungen danach beurteilt, ob sie dem guten Leben dienen, fungiert der kategorische Imperativ im Kontext des deontologischen Ansatzes als unbedingtes Prinzip, der das Handeln normativ leitet. Um die Einheit des Bewusstseins in praktischen Kontexten zu wahren und eine Schizophrenie zu vermeiden[59], sind beide Ansätze miteinander zu vermitteln. Wenngleich der deontologische Ansatz den teleologischen durchaus bereichern kann, indem er diesem eine allgemein verbindliche Richtung gibt und ihm damit die Beliebigkeit nimmt, das vorgegebene Ziel zu erreichen, zweifelt Ricœur nicht daran, dass der deontologische Ansatz im teleologischen gründet, die Moral in der Ethik.[60] Das gute Leben ist übergeordnetes *telos* des Menschen in der Gemeinschaft. Als solches orientiert es nicht nur die Praxis des handelnden Subjekts, sondern bezieht immer auch das Verhältnis zu Anderen und zur Gemeinschaft mit ein.

Die Frage nach der Teleologie im Kontext von Ricœurs Symbolhermeneutik impliziert zugleich die Frage nach dem Sinn der Geschichte und damit nach einer übergeordneten Teleologie. Bereits früh beschäftigt Ricœur das Problem, dass die Geschichte, wie diese sich faktisch ereignet, keinen Sinn erkennen lässt, die Geschichte, wie sie Philosophinnen und Philosophen darstellen, zwar einen Sinn verspricht, letztere jedoch mit ersterer nicht mehr viel gemeinsam zu haben scheint. Diese Diskrepanz bringt Ricœur auf den Begriff der gelebten Geschichte (*l'histoire vécue*): Sie ist zum einen die von den Menschen gelebte Geschichte, die keine Ordnung und keinen Sinn erkennen lässt. Sie erscheint vollkommen kontingent, in ihr zeigen sich »die Gewalt, der Wahnsinn, die Macht, die Begierde« (GW, 74). Zum anderen ist die gelebte Geschichte für Ricœur die zur Darstellung gebrachte Geschichte, die die singulären historischen Ereignisse in eine verständliche Darstellung überführt. Dieses Zusammenspiel aus Subjektivität und Objektivität der geschichtlichen Darstellung fällt insofern nicht auseinander, als Ricœur mit seiner Konzeption der narrativen Identität zwischen diesen beiden Möglichkeiten ge-

59 Vgl. P. Ricœur, *The Teleological and Deontological Structures of Action: Aristotle and/or Kant?,* in: *Royal Institute of Philosophy Lecture Series 21* (1987), 99–111, hier: 111.

60 Vgl. Welsen, *Teleologie und Deontologie*, 380–382.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schichtlicher Darstellung zu vermitteln sucht. Die Begierde wird, mit Freud gesprochen, sublimiert, sie findet ihren Ausdruck in Gestalt der Kultur, d.h. in Symbolen (DI, 187). Die in Hegels *Phänomenologie des Geistes* identifizierte progressive, teleologische Struktur des Bewusstseins kulminiert nicht lediglich in einer Handlungstheorie, die auf die Kultur orientiert bleibt und die im Kern Ricœurs Hermeneutik der narrativen Identität und Ethik bestimmt, sondern verweist darüber hinaus auf die von Ricœur sog. Eschatologie: Die Teleologie vermittelt zwischen Archäologie und Eschatologie und bietet die Möglichkeit, auf dem Boden der Moderne wieder glauben zu können.

Die philosophische Reflexion bildet weder den Anfangs- noch den Endpunkt der menschlichen Existenz. Ihre Aufgabe besteht darin, »sich aus der Mitte des Wortes wiederzuerinnern« und sieht sich dadurch auf die Symbole der Kultur verwiesen (SdB, 397). Sie sucht Antworten auf Fragen und Lösungen für Probleme, die die moderne Kultur mit sich bringt, in der unmittelbar zu glauben nicht mehr möglich zu sein scheint, um die Möglichkeit zu glauben wiederherzustellen: »wir können nur glauben, indem wir interpretieren. Das ist die ›moderne Weise‹ des Glaubens in Symbolen« (SdB, 400). Um dort wieder Sinn zutage zu fördern, wo dieser aufgrund der historischen Kritik verlorengegangen zu sein scheint, muss die Ebene der philosophischen Reflexion verlassen werden, andernfalls reduzieren wir das Symbol auf seine epistemologische Funktion und blenden seine ontologische und existenzielle Funktion aus. Das Symbol gibt zu denken und übersteigt das Denken dadurch zugleich, es bindet den Menschen an seine Existenz und so an das Heilige.[61] An diesem Punkt steht kein letztes und absolutes Sinnversprechen als *telos* in Aussicht, sondern nur die Arbeit der Interpretation. Sinn und Zweck seiner Existenz findet der Mensch in den Symbolen der Kultur, die ihn zentrieren und ihn zugleich über sich selbst hinaustragen. Was bleibt ist die Hoffnung, denn »der Sinn, den die Geschichte als Ganzes haben kann«, ist »Sache des Glaubens«, nicht »Sache der Vernunft«; er kann »nicht festgestellt oder abgeleitet werden« (GW, 107). Damit weicht »vor-kritische[] Form eines unmittelbaren Glaubens« bei Ricœur der Mittelbarkeit der »›moderne[n] Weise des

61 Vgl. SdB, 395–406.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Glaubens in Symbolen«.[62] Die mit dem Verlust der theologischen Rückhalte im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit freigesetzten teleologischen Strukturen werden im Zuge dessen nicht preisgegeben, sondern von Ricœur der Hermeneutik im Kern eingeschrieben.

62 KdI, 197 f.; vgl. auch ebd., 225 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tereza Matějčková

Ricœurs Exodus aus dem Hegelianismus

1. Einführung (2341) | 2. Geschichten? Natürlich. Aber welcher Art? (2345) | 3. Identitätsstiftung zwischen Versprechen und Verrat (2349) | 4. Zeit, Geschichte und das Böse (2354) | 5. Schluss (2361)

1. Einführung

Der Auszug aus Ägypten zählt zu den wirkungsmächtigen Bildern unserer Kultur. Vor allem seine Rolle im kulturellen Gedächtnis ist wesentlich. Das jüdische Volk hat sich die Offenbarung Gottes in Ägypten und die Wüstenjahre eingeprägt und die Erinnerung unter neuen Bedingungen einer Stadtkultur beibehalten. Diese Geschichte selbst antwortet auf zwei wesentliche Fragen, die die Menschen von jeher beschäftigen: Wie stehen wir zum Göttlichen und wer sind *wir* eigentlich?

Vom Menschen fordert die Offenbarung Gottes vornehmlich Erinnerung. Jan Assmann schreibt hierzu: »Das Buch Exodus erzählt nicht nur von dieser Offenbarung, sondern stiftet zugleich ihr unauslöschliches Gedächtnis. Es handelt sich um eine Erzählung, die dazu bestimmt ist, nie wieder vergessen zu werden, und alle, die sie lesen und hören, lebensbestimmend zu ergreifen.«[1] Folglich behandelt der Ägyptologe diese Geschichte sogar als Paradigma eines »Gedächtnismachens«. Die Gegenwart des Volkes und seine Zukunft werden im Horizont des Bundes mit Gott gelesen und entziffert. Das Gedächtnis eröffnet eine neue Seinsweise, auch eine neue Zeit, die in der Heiligkeit des Exodus begründet ist. Gerade weil die Israeliten den Blick auf die Zukunft, auf das prophetische Moment also, in ihr Bekenntnis miteinbeziehen, ist die Vergangenheit von unermesslicher Wichtigkeit.

1 J. Assmann, *Exodus: Die Revolution der Alten Welt*, München 2015, 31.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ricœur selbst meint sich in einem Zeitraum zu befinden, in dem er einen »Exodus aus dem Hegelianismus«[2] beobachtet. Wie meine Einführung nahelegt, heißt das keineswegs, auch nicht für Ricœur, dass Hegel nun ein »toter Hund«[3] wäre. Im Gegenteil ist auch hier eine Erinnerung (jedoch nicht bloße Reproduktion) wesentlich. So bemerkt Ricœur über den Einfluss Hegels in seiner Gegenwart in einem fast schon elegischen Ton: »Denn welcher Leser Hegels, der sich einmal von der Macht seines Denkens hat verführen lassen, verspürte nicht den Verzicht auf Hegel als eine Wunde, die im Gegensatz zu denen des absoluten Geistes eben nicht verheilt?«[4]

Dieselbe Philosophie bezeichnet Ricœur jedoch als eine Verführung, die er unter die gefährlichsten zählt. Die Antwort auf die Frage, warum gerade Hegel so verhängnisvoll sein soll, lautet lapidar: das absolute Wissen.[5] Aus Ricœurs Sicht ist Hegels Absolutes durch und durch Rationalität, die das Individuelle und das Konkrete erklärt und damit auch entkräftet. Nicht nur aus der Retrospektive der Eule der Minerva während ihres abendlichen Flugs[6] erscheint das Leben des Einzelnen als geringfügig. Letztlich ist die ganze Philosophie Hegels darauf ausgerichtet, das Wesentliche aus den Individuen in die Welt zu verlagern. Die eigentliche Wirklichkeit liegt nicht im Individuum, im Vollzug seiner Existenz, sondern in einer gedanklichen, rationalen Struktur (im objektiven Geist also), die sich in konkreten Institutionen verkörpert.

Aber wenn dem so wäre und wenn Ricœur dem widersprechen wollte, schiene es gerade dann nicht angemessen, von Hegels *Irrtum* zu sprechen? Warum *Verführung*? Hegel habe im Meisten recht,

2 P. Ricœur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris 1985, 298.

3 »Ist Hegel ein toter Hund?« war der Titel einer Konferenz, die in Oldenburg im Jahre 2007 stattfand. Die Wendung »toter Hund« hat Lessing für die Umgangsweise mit Spinozas Philosophie eingeführt. Später wurde sie vornehmlich auf Hegel bezogen.

4 »Car quel lecteur de Hegel, une fois qu'il a été séduit comme nous par sa puissance de pensée, ne ressentirait pas l'abandon de Hegel comme une blessure, qui, à la différence précisément des blessures de l'Esprit absolu, ne se guérit pas?« *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris 1985, 298 f.; dt.: *Zeit und Erzählung. Bd. III: Die erzählte Zeit,* München 1991, 332.

5 P. Ricœur, *Hegel aujourd'hui*, in: *Esprit*, no. 3/4 (2006), 170–192; ursprünglich erschienen in: *Études théologiques et réligieuses 49*, no. 3. (1974), 335–355.

6 Vgl. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Werke, Bd. 7* (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1986, 28.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

meint Ricœur, aber eben nicht in allem. Dem Wahren sei bei ihm viel Falsches »beigemischt« und verführe dazu, es zu übernehmen.[7] Durch Wahrheit verführt Hegel dazu, auch gewaltige Irrtümer und eine gewisse Ungerechtigkeit seiner Philosophie hinzunehmen. Worin besteht aber der eigentliche Irrtum Hegels? Im Begriff eines absoluten, und das heißt für Ricœur: in sich geschlossenen Wissens, das seines Erachtens das Individuum ausschließt. Damit ist nun auch die Ungerechtigkeit der Hegel'schen Philosophie erfasst: Da das Individuum *qua* Individuum in sich selbst nie ganz sein kann, wird es in den Bereich des Unwahren und folglich des Belanglosen gedrängt.

Dagegen behauptet Ricœur: Wer das Individuum dermaßen missachtet, missachtet auch die Philosophie. Diese erwächst doch aus dem Bedürfnis des Einzelnen, sich selbst zu erkennen, und wenn nun Vieles, oder gar das Meiste, was den Menschen interessiert, im Bereich des Flüchtigen und des Zeitlichen angesiedelt ist, so muss dem gebührend Rechnung getragen werden. Über Hegel hinausgehend konzentriert sich Ricœur wesentlich auf die Frage *Wer bin ich?*, dies jedoch, ohne den Einzelnen auf einen objektiven Geist hin zu übersteigen, der zwar konkret, aber letztlich nur im Modus des »Wir« wirklich ist.

Für Ricœur erwächst aus dieser Bindung des Menschen an die Zeit das Konzept der narrativen Identität, konkreter ausgedrückt: Der Mensch versteht seine Zeit und damit auch sich selbst als Verflechtung von Selbigkeit und Selbstheit. Dieses Ricœur'sche Begriffspaar geht auf eine aporetische Auffassung der Natur der Zeit und damit auch des Menschen zurück. So verstehen wir unter der Zeit oftmals die »kosmische« Zeit, die sich auf die Bewegung von Plane-

7 Die »Gewaltigkeit« des Irrtums muss nicht als eine expressive Ausdrucksweise gewertet werden. Nicht Wenige sehen in Hegels Philosophie eine Tendenz zur Gewalt, die in seiner Ignoranz gegenüber dem Leid des Individuums bestehen soll. So bezeichnet Walter Benjamin Hegel als »intellektuellen Gewaltmenschen« und Levinas vergleicht Hegels Denken mit einem Kriegszug, ja mit den verheerendsten Kriegen des zwanzigsten Jahrhunderts. Bezeichnend ist, dass für beide die Geschichtsphilosophie zum Kronzeugen der Aggressivität Hegels wird. Zum Gewaltmenschen siehe W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, *Bd. 1: 1910–1918*, Frankfurt/M. 1995, 422 f. Zu Levinas' Einschätzung Hegels im Lichte der philosophischen Tradition siehe E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg i. Br., München [5]2014, 23, 40–43.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten bezieht. Dies ist diejenige Zeit, in der wir sind. Darin erschöpft sich aber nicht das, was wir unter Zeit verstehen: Der Mensch hat auch seine Zeit, in die er eingreifen, die er gestalten kann, eine Zeit, die, mit Augustinus gesprochen, eher in der »Zerspannung [*distentio*] der Seele« erfahren wird statt als die Bewegung der Planeten.[8]

Der Zeit eignet also ein Janusgesicht, und die Auffassung des Menschen nährt sich von dieser Aporie, was wiederum darauf verweist, dass, wer »Mensch« sagt, auch »Zeit« sagt. Denn einerseits entsteht der Mensch in der Zeit – er ist somit »Sohn seiner Zeit«.[9] Jeder Einzelne wurde geboren, hat einen Körper und einen Charakter, er gehört einer sozialen Klasse an – dies entspricht in Ricœurs Vokabular der Selbigkeit oder der »*Idem*-Identität«.[10] Aber sowenig sich die Zeit in dieser Objektivität erschöpft, sowenig erfasst sie den Menschen. Denn der Mensch macht andererseits etwas aus dem, was die Zeit und andere aus ihm gemacht haben. Mit anderen Worten: er greift in die Objektivität ein. Diese Art der Identität, die für den Menschen nicht minder als die *Idem*-Identität spezifisch ist, ist die Selbstheit oder »die *Ipse*-Identität«. So, wie wir die Zeit nicht entweder nur als objektive oder nur als subjektive erfassen können, so ist auch der Mensch nie nur *Idem*- oder *Ipse*-Identität, sondern eben beides. Hier tritt das Konzept der narrativen Identität in den Vordergrund; und zwar im Sinne eines geschichtlichen Vollzugs, aus dem die eigene Geschichte hervorgeht, die man selbst formuliert. Eben diese Geschichte erwächst aus der Dialektik der *Ipse*- und *Idem*-Identität.

Auch Hegel greift auf Geschichten zurück. Seine Perspektive unterscheidet sich jedoch von derjenigen Ricœurs. Bei Hegel verweist das Selbst nicht notwendigerweise auf eine Narration, und seine Identität besteht nicht in einer Geschichte, vielmehr findet es sich in Geschichten verstrickt. Und diese gehen nicht vom Selbst als einem Autor aus, sondern werden auf es übertragen. Bereits daraus erhellt, dass sich die Philosophen oft desselben Begriffes bedienen, diesem jedoch eine andere Wendung geben. So sind Geschichten

8 Ricœur spricht von dem »genialen Gedanken des elften Buches der *Bekenntnisse* des Augustinus« in: *Zeit und Erzählung. Bd. I: Zeit und historische Erzählung* [1983], München 1988, 32 ff. [=ZEI].

9 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 26.

10 P. Ricœur, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein* [2004], Frankfurt/M. 2006, 135 f. [=WdA].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

für beide wichtig, aber nur bei Ricœur ist der Mensch nicht nur Leser, sondern auch Autor; für Hegel ist er ausschließlich Leser, der sich durch entzifferte Geschichten erfasst und seine Autonomie eher durch Modifikationen von bereits vorliegenden Erzählungen erlangt. Wenn wir denn an der schriftstellerischen Metapher festhalten, ist für Ricœur der Mensch lesender Autor, während er für Hegel redigierender Leser ist.

Ausgehend von diesen einführenden Worten will ich die Beziehung Ricœurs zu Hegel aus der Perspektive der Geschichtserzählung erläutern. In dieser Perspektive berühren sich wesentliche Interessen Ricœurs und Hegels an der Handlung, an der Zeit und an deren Verständnis in Bezug auf das individuelle Subjekt. Konkret will ich in drei Schritten verfahren. Zunächst will ich mich auf den ambivalenten Begriff der Geschichte beziehen, zweitens werde ich mich mit der Konzeption des Selbst bei Hegel und Ricœur und seiner Bindung an Anerkennung und Versprechen auseinandersetzen. Im letzten Schritt will ich noch einmal auf die Geschichte zurückkommen, nun aber im Blick auf das Geschichtliche der Geschichten und auf die Begriffe der Erinnerung und Verzeihung.

2. Geschichten? Natürlich. Aber welcher Art?

Wie grundlegend die Tradition des gesamten Deutschen Idealismus für Ricœur war, bezeugen die vielen Passagen, in denen er einen Denkvollzug, den er als die »narrative Funktion« bezeichnet, in explizit Kantischen Begriffen darlegt. Bei diesem »narrativen Schematismus«[11] handelt es sich um eine tief in unserer Seele angelegte Kunst, die zwischen Sein und Sinn vermittelt, die Sein und Sinn verbindet (WdA, 60). Ricœur bemerkt hierzu: »Der spezifische Beitrag nun, den Kant zu einer großen Philosophie der *reconnaissance* leistet, besteht nicht allein in der Aufwertung der verknüpfenden, eine Beziehung oder Synthese herstellenden Funktion. […] Es stellt ein Novum dar, das Urteil dort anzusiedeln, wo sich die ›zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis‹ berühren, das heißt das rezeptive und

11 Siehe zum Beispiel P. Ricœur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge/MA 2016, 144–155.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das Denkvermögen, wobei das erste der Sinnlichkeit und das zweite dem Verstand zugeordnet wird« (ebd.).[12]

Der Begriff der Verknüpfung ist an dieser Stelle nicht zufällig gewählt, vielmehr verweist er auf die dialektische Struktur, die unserem Denken auf paradoxe Weise eigen ist: Die dem Denken eigene Dialektik nötigt das Denken, sich selbst zu überschreiten, also wirklich zu werden. Das Dialektische ist somit der Weg der Konkretion. Dabei handelt es sich um keine bloße äußere Anwendung einer allgemeinen Kategorie auf das Einzelne. Im Bezug zur Einzelheit zeigt sich das Allgemeine stets als unzureichend, wobei dieser Mangel nicht dergestalt behoben werden sollte, dass das Einzelne für »falsch« erklärt wird; vielmehr muss der Denkende das Allgemeine durch das Einzelne verwandeln, und erst dadurch, dass er dies zulässt, denkt er wirklich.

Ricœur ist sich dessen bewusst, dass er in Hegel einen Vordenker der eigenen Dialektik gefunden hat, und zudem einen, für den die Geschichten wichtige Vermittlungsleistungen zwischen den Polen der antinomischen Wirklichkeit, vornehmlich zwischen Kontingenz und vorsätzlicher Handlung, darstellten. Bei Hegel eignet dem Begriff »Geschichte« eine Zweideutigkeit, die bereits auf der niedrigsten Stufe der *Phänomenologie des Geistes* anklingt. »Es erhellt, daß die Dialektik der sinnlichen Gewißheit nichts anderes als die einfache Geschichte ihrer Bewegung oder ihrer Erfahrung und die sinnliche Gewißheit selbst nichts anderes als nur diese Geschichte ist.«[13] Schon im Verlauf der Analyse der sinnlichen Gewissheit sehen wir also, dass diese keine Ansammlung von Daten, sondern eine (begrenzte) Ganzheit, eine Geschichte, *ist*. Das bedeutet nun auch, dass sie Geschichte *hat* bzw. sich in der Zeit entwickelt.

Wenn wir wahrnehmen, nehmen wir nicht Einzelnes, sondern Relationen wahr, die vor einem Hintergrund erscheinen. Das Erfassen dieser Dynamik ereignet sich durch den Beobachter in der Zeit. Diese Zeit als erlebte und gedanklich erfasste ist bereits hier eine »Geschichte«. Es ist nun wahrscheinlich, dass Hegel an dieser

12 Ricœur hält fest, dass Kant in der »Synthesis der Rekognition im Begriffe« das Wort Rekognition als Neologismus ins Deutsche einführt. WdA, 78–80. »Das eine Bewusstsein erkennt sich [*se reconnaît*] in der Produktion, im Hervorbringen dieser Einheit, die der Begriff eines Gegenstandes ist« (WdA, 70; Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 105).

13 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M. ^{4}1980, 90 [=PG].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Stelle unter »Geschichte« eine strukturierte, erlebte und erfasste Zeitabfolge meint. Es ist aber nicht ausgeschlossen, dass er auf eine »Geschichte« im Sinne einer Zeitabfolge abhebt, die einem einzelnen Bewusstsein gegenwärtig ist, die es interessiert und der es somit Bedeutung zuschreibt. Damit hätte »Geschichte« in der Tat die Bedeutung einer »Erzählung«, aufgrund deren das Bewusstsein nicht nur die Welt, sondern auch sich selbst erfasst. Tatsächlich mündet das wachsende Verständnis der sinnlichen Gewissheit in die Einsicht, dass man als Bewusstsein diesem Geschehen nicht entzogen ist, dass man vielmehr dessen Teil ist. Das Bewusstsein sieht die eigene »Zutat« zur Geschichte ein: »*Ich, dieser,* sehe den Baum und *behaupte den Baum als das Hier;* ein *anderer Ich* sieht aber das Haus und behauptet, das Hier sei nicht ein Baum, sondern vielmehr ein Haus. […] Was darin nicht verschwindet, ist *Ich*, als *Allgemeines* […]« (PG, 86).

Aus dieser Sicht ist »Geschichte« eine nachvollzogene Dynamik aus der Perspektive eines konkreten Ich. Zwar entfaltet sich auf verschiedenen Stufen allmählich eine Mehrzahl von Geschichten, letztlich wird aber die *Phänomenologie* als *eine* Geschichte bezeichnet – als *ein* Bildungsroman, in dessen Verlauf das Subjekt schrittweise entwickelt wird. Ausgehend von Hegels eigener Bezeichnung der *Phänomenologie* als eines »Weges der Verzweiflung« (PG, 72) hat vornehmlich Jean Hyppolite, ihr Übersetzer ins Französische, vorgeschlagen, diese als einen Bildungsroman zu lesen.[14]

Dass sich Ricœur dieser Interpretation anschließt, ist bedeutend. Denn wiewohl er Hegels Vorgehensweise als ganze ablehnt, so teilt er mit ihm doch den Begriff der Geschichte, den Hegel, *der* philosophische Prosaiker, in die Philosophie mit großer Wirkungsmächtigkeit einführt. Wenn wir uns zunächst Hegels Auffassung der *Phänomenologie* zuwenden, so sehen wir, dass diese »Geschichte« oder dieser »Roman« durch das Bedürfnis nach Selbsterkenntnis wachgerufen wird. Die einschlägige Frage nach dem *»Wer bin ich?«* wird jedoch nie unmittelbar, sondern stets in einer konkreten und kritischen Situation gestellt. Wenn wir uns nun auf Ricœurs Termi-

14 J. Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Evanston 1979, 11; *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris 1946; Ricœur, *Hegel aujourd'hui*, 178. Mit neuer Originalität verfolgt diese Gedanken in der Gegenwartsphilosophie R. B. Brandom weiter in: *A Spirit of Trust. A Reading of Hegel's Phenomenology*, Boston 2019, 109.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nologie stützen, so sehen wir, dass persönliche Identität nicht auf Selbigkeit zurückführbar ist, obwohl zum Beispiel die Identität des Körpers auch ein wesentlicher Aspekt meiner persönlichen Identität ist. Wenn Hegel aber nun die *Idem*-Identität als einen für die Menschen zureichenden Typ der Identität implizit ablehnt, so lässt sich fragen, ob er der narrativen Identität im Sinne Ricœurs zuneigen würde. Vieles von dem, was ich bereits genannt habe, deutet in diese Richtung. Zumindest in meiner Interpretation stoßen wir jedoch auf etwas Paradoxes: Hegel, den Ricœur als *den* Denker des absoluten Wissens auffasst und den er somit der Geschlossenheit eines rationalen Systems bezichtigt, würde in meiner Interpretation die Konzeption der narrativen Identität ablehnen, da diese die synthetisierende Kraft des Ichs übermäßig akzentuiert und damit die dem Bewusstsein eigene Negativität, die der eigentliche Grund der Freiheit ist, unterschätzt.

Diesen letztgenannten Punkt will ich in Bezug auf die Geschichtlichkeit der *Phänomenologie* weiterführen. Ausgehend von der *Phänomenologie*, jedoch über sie teilweise hinausgehend, unterscheide ich zwischen Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Person. Identität ist nicht auf der Ebene des Bewusstseins zu verorten, denn dieses *Bewusstsein* ist reine unbestimmte Dynamik oder Negativität. Das *Selbstbewusstsein* geht demgegenüber aus einem intersubjektiven Anerkennungsgeschehen hervor, worin der Andere eine wesentliche Rolle spielt. Jedoch wird erst im Rahmen einer Sozietät, also auf der Ebene des objektiven Geistes, volle *Personalität* ausgebildet. Dementsprechend kann die *Phänomenologie* als eine Sequenz von wiederkehrenden Versuchen gelesen werden, eine Mannigfaltigkeit von Erfahrungen mit sich selber, der Welt und den anderen in ein relativ stabiles Selbst- und Weltbild zu integrieren.

Im Rahmen dieses Formationsprozesses bzw. des Bildungsromans wird ein dreistufiges Schichtungsmodell der Subjektivität freigelegt. Allmählich erwächst aus dieser Reflexion der Subjektivität auf sich selbst die Struktur des objektiven Geistes. Die Bildungsgeschichte des *Bewusstseins* endet in dem Moment, in dem es einsieht, dass ein wesentlicher Aspekt seiner selbst mit der sozialen Wirklichkeit gleichgesetzt werden kann. Sodann ändert sich der Protagonist der *Phänomenologie* und nun entwickelt sich der Geist, also die soziale Wirklichkeit, während das Bewusstsein selbst, zum Beispiel in Gestalt der Antigone, als ein Störenfried erscheint.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ausgehend davon möchte ich behaupten, dass in der *Phänomenologie* nicht etwa eine Geschichte und auch nicht nur zwei, sondern gleich drei Geschichten erzählt werden. Diese stehen für wesentliche Dynamiken des subjektiven und objektiven Geistes. Zunächst entwickelt sich vor den Augen des Lesers die Bildungsgeschichte des Bewusstseins, im Rahmen derer das Bewusstsein einsieht, dass ein wesentlicher Teil seiner selbst intersubjektiv und sozial konstituiert wird. Die zweite Bildungsgeschichte, auf die Ricœur verweist, betrifft die Entwicklung des objektiven Geistes, also des institutionellen Rahmens und der Gemeinschaft, von der das Bewusstsein ein Teil ist.

Hervorzuheben ist die dritte Geschichte, die sich vor dem Hintergrund der zweiten oder an den Rändern der zweiten entwickelt. Insofern das Bewusstsein einsieht, dass es Teil eines robusten institutionellen Rahmens ist, nimmt es selbst die Gestalt der Negativität an. Das Bewusstsein sieht ein, dass es nicht ist, was es dachte, das es ist. Dieser Prozess ist nun keine Bildungsgeschichte, sondern gewissermaßen eine »Kollapsgeschichte«. Die Idee einer solchen »Kollapsgeschichte« ist wichtig, weil gerade hier das Bewusstsein als Bewusstsein in seiner Negativität entblößt, dafür aber von sozialen Narrativen befreit wird, worin ein wesentlicher Teil seiner Freiheit besteht. Wenn Ricœur behauptet, der Geist sei ein »Kummulator« der Erfahrungen,[15] so kann dem zugestimmt werden, insofern er vom objektiven Geist spricht. Für das Bewusstsein bzw. den subjektiven Geist gilt dies jedoch nicht.

3. Identitätsstiftung zwischen Versprechen und Verrat

Auf der Ebene des Selbstbewusstseins sieht das Bewusstsein ein, dass es Wirklichkeit erlangt, indem es aus sich selbst heraustritt, sich selbst entfremdet (PG, 146). Diese Entfremdung ist der Weg der Verzweiflung – gerade deshalb aber auch der Weg der Bildung. Das Bewusstsein entwickelt sich arbeitend, also auf Umwegen über das Äußere, wie Ricœur in seiner Interpretation dieses Abschnittes festhält;[16] es bildet sich durch den Bezug zum Anderen und in Aner-

15 Ricœur, *Hegel aujourd'hui*, 179.
16 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kennung seiner selbst durch den Anderen. Dass es in seinem Wesen auf den Anderen dermaßen angewiesen ist, hat nun weder etwas mit Versöhnungsdenken noch mit exzessiver Kompromissbereitschaft zu tun. Im Gegenteil wird sich hier der Einzelne dessen bewusst, dass er über sich selbst nicht verfügt und die Anerkennung seitens des Anderen jederzeit zurückgezogen werden kann, was zu einer Liquidierung des Selbstbewusstseins (nicht aber des Bewusstseins) führen würde. Dem entsprechend beschränkt sich Hegels Beschreibung der gelingenden Anerkennungsbewegung auf zwei Paragraphen (PG, 145 ff.), während sich der Rest des Kapitels mit dem Kampf auf Leben und Tod beschäftigt.

Ricœur akzentuiert die Konfliktträchtigkeit der Anerkennung und liest diese als Ort eines Urkonflikts, den er mit der Freud'schen Psychoanalyse, speziell mit dem Ödipus-Konflikt, verbindet. Während jedoch Freud bei dessen Diagnose stehenbleibt, bietet Hegel (aus Ricœurs Sicht) einen »pädagogischen« Wegweiser, wie wir unsere Infantilität und unseren Archaismus überwinden.

Die grundlegende Frage, die sich in dem Falle stellt, lautet: Ist es unter diesen Voraussetzungen überhaupt möglich, Reziprozität zu erlangen?[17] Durch diesen Konflikt werde ich nicht nur als wirkliches Selbstbewusstsein konstituiert; darüber hinaus dringt in mich selbst durch mein Handeln Fremdheit ein. Handelnd realisiere ich nicht nur meine Intentionen in der Welt, sondern verändere mich, weil meine Intentionen nur selten so aufgehen, wie ich es mir vorstelle. Handelnd setzte ich mich also dem Unvorhersehbaren aus. »Die Individualität, die sich dem gegenständlichen Element anvertraut, indem sie zum Werke wird, gibt sich damit wohl dem preis, verändert und verkehrt zu werden« (PG, 243). Aber gerade deshalb hat die Individualität, im Unterschied zur Natur, Geschichte, wie Hegel sogleich hinzufügt (PG, 225).

Wie ist dann aber Anerkennung möglich? Für beide, Hegel und Ricœur, ergibt sie sich aus der Selbstüberwindung und für beide ist sie auch stets umkämpft. Sobald das Selbstbewusstsein erwacht, wird sogleich das Gleichgewicht mit Anderen gestört und geht laut Hegel in den Kampf auf Leben und Tod über. Auf der Ebene des Selbstbewusstseinskapitels wird kein gelingendes Anerkennungsverhältnis dargelegt. Vielmehr wird hier die Basis für ein solches gelegt: Der

17 Ricœur, *Hegel aujourd'hui*, 186.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Knecht, den der Herr zur Dienerschaft gezwungen hat, erlernt das Arbeiten. Gerade die Arbeit assoziiert Hegel mit Selbstüberwindung, auch mit der Selbstüberwindung des Eigenwillens, denn der Arbeitende sieht ein, dass er auf die Welt und auf die Anderen angewiesen ist und dass seine Arbeit nie ganz gelingt: Sie ist keine Schöpfung. Die Intentionen werden nie ganz materialisiert; dafür erlangen sie – dank der Anderen, die das Werk weiterführen oder verändern können – eine Qualität, deren das Individuum selbst nicht fähig wäre.

Auch für Ricœur ist Anerkennung mit Überwindung und Konflikt verbunden. Die für das Selbst konstitutive Reziprozität wird jedoch nicht anhand des Begriffs des Kampfes oder der Arbeit, sondern des Versprechens erschlossen. Dass Ricœur vom Versprechen ausgeht, heißt nicht, dass sich das Selbst als in seiner *Ipse*-Identität wirkliches *ausschließlich* durch das Versprechen konstituiert. Im Blick auf die Selbigkeit bietet es jedoch »das stärkste Unterscheidungsmerkmal«.[18] Das Versprechen ist somit eine Modellsituation, in der ich ein spezifisches Verhältnis zu mir selbst und zu anderen aufbaue, in die Zukunft schaue, bzw. diese antizipiere.

Halten wir also fest, dass sich auch für Ricœur das Ich in Bezug auf einen Anderen konstituiert, wobei jedoch die Zeit entscheidender als bei Hegel diesen Prozess bestimmt: Im Anderen bezieht man sich nämlich stets auch auf die Zukunft, ja man versteht sich aus der Zukunft, die man durch die Perspektive der Gemeinschaft mit Anderen versteht. Keineswegs entspringt die Selbstheit des Selbst einem beharrenden Kern (wie im Falle der *Idem*-Identität), vielmehr beruht sie auf einer Form der Permanenz, die sich im Blick auf eine mit dem Anderen geteilte Zukunft öffnet. Während die Permanenz im Falle des Charakters (*Idem*-Identität) auf erworbenen Dispositionen gründet und sich folglich eher an der Vergangenheit orientiert, ist die Permanenz des Versprechens und der Treue auf die Zukunft ausgerichtet.[19]

---

18 WdA, 136. In diesem Werk stellt Ricœur dem Versprechen noch das Erinnern an die Seite und bemerkt hierzu, dass Erinnerung und Versprechen als Begriffspaar »an die Spitze des Fragenkreises um das Sich-selbst-Erkennen zu stellen [sind]« (WdA, 164).

19 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, 147–154; vgl. WdA, 144.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zwar impliziert auch der Charakter Antizipationen; ganz anders aber als das Versprechen. Der Charakter lässt etwas erwarten, wie Dinge etwas erwarten lassen. Zum Beispiel dann, wenn wir ihnen Haltbarkeit zuschreiben. Das Versprechen jedoch ist ein Abkommen, in dem man sich dazu bereit erklärt, selbst seinen Charakter zu ändern, wenn es denn für das Einhalten des Versprechens erforderlich ist. Somit setzt das Versprechen dem Selbst ein Ziel, auf das man sich selbst entwirft und darin die Selbstheit neu konstituiert. Das Versprechen erkennt gegenwärtig gegebenes Sein nicht ohne Weiteres als verbindliches an. Und unter Umständen verlangt es, am Versprochenen festzuhalten, selbst wenn man alle Neigungen ändern müsste.[20]

In diesem Hinausgehen des Versprechens über das Gegebene zeigt sich *par excellence* die Form der Selbstheit. Aber wie verhält sich diese zur narrativen Identität, die für Ricœur das Wesen des Individuums ausmacht? In dieser reinen Form wird dem Versprechen nicht nur der Charakter, sondern auch die narrative Identität untergeordnet, die ja aus der Dialektik *sowohl des Idem* (Charakter) *als auch des Ipse* (Versprechen) hervorgeht. Wäre das Versprechen ein Veto gegen Kontingenz, also auch Neigungen aller Art, so wäre das Selbst fast ohne Substanz, und der Mensch wäre der Welt fremd. In Wirklichkeit jedoch lebt das Versprechen von Brüchen. Tatsächlich ist das Versprechen eine höchst heikle Angelegenheit (WdA, 165). Regelmäßig werden Versprechen gebrochen. Gleichwohl widersetzt sich das Versprechen allen Zufälligkeiten und Unvorhersehbarkeiten, die das menschliche Leben wesentlich bestimmen. Dem entsprechend bildet sich das Individuum in der Verantwortung gegenüber dem oder den Anderen zu einem konkreten Selbst aus.

Was würde Hegel zu einer solchen Konzeption sagen? Sicherlich ist auch er an der Bindungskraft des Versprechens interessiert; aber in einem anderen Rahmen: Während für Ricœur das Versprechen den Raum der Freiheit öffnet, weil es auf die Zukunft vorausschaut und ein Telos entwirft, das uns von sozialen Gegebenheiten und Normen teilweise entbinden kann, gewinnt man laut Hegel gerade dank der Unterwerfung unter ein Versprechen Substanz, also Beständigkeit, die Hegel aus der Perspektive der Sitte betrachtet. Natürlich richtet sich auch laut Hegel das Versprechen an andere

20 Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, 154.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Menschen, aber dieses Versprechen denkt er bereits in einem institutionellen und sozialen Rahmen. Der Unterschied ist subtil, aber entscheidend: Aus Ricœurs Sicht begreift Hegel das Versprechen aus dem Kontext des Charakters, unserer »zweiten Natur« heraus, nicht als Struktur der Selbstheit.[21]

Es zeichnen sich zwei Unterschiede ab. Hegel kennt das Versprechen, verortet es aber im Institutionellen. Die Individualität wird hier natürlich ausgebildet, jedoch ist diese eben wieder eine soziale Kategorie. ›Große‹ Individuen, die eine authentische Personalität ausbilden, tun dies aufgrund der Negativität oder des Widerständigen, das dem Bewusstsein eignet. Wir können dies an Antigone beobachten oder an ›welthistorischen‹ Individuen. Ohne hier auf Hegels Antigone-Interpretation extensiv einzugehen, will ich behaupten, dass sich Antigone im Verständnis Hegels bestimmten Verpflichtungen entzieht, sich also negativ gegenüber diesen verhält. Z. B. stellt sie sich gegen die eigene Mutterschaft – *den* zentralsten weiblichen Wert der antiken griechischen Gesellschaft –, um sich desto enger an alternative Verpflichtungen zu binden. Damit entwickelt sie eine »ungeheure« Individualität, an der sie zugrunde geht.

Wesentlich ist aber, dass Negativität und Brüche für Hegel die eigentlich bewusstseinsstiftenden Merkmale sind. Nicht das Versprechen, das man einlöst, ist höchste Leistung, sondern die Fähigkeit, sich von dem zu lösen, der man einst war, oder zumindest eine Distanz zu wahren zwischen Bewusstsein als Negativität und Selbstbewusstsein als intersubjektiv und institutionell vermittelter Figur. Das Selbst wird nicht aus Versprechen und Pflicht geboren, sondern aus der Auseinandersetzung mit der Welt, die sich im Selbst reproduziert.

Als Mensch ist man eine Person, also eine sozial bestimmte Gestalt. Man ist nicht zuletzt derjenige, als der man gesehen wird. Man geht aber darin nie ganz auf. Als Mensch ist man eben auch Bewusstsein, und aufgrund dessen ist es möglich, Brüche zu vollziehen und sich neu zu bestimmen. Auch Ricœur weiß, dass es zu Brüchen kommt. Darauf baut ja sein gesamtes Konzept der Narrativität. Jedoch scheint mir, dass er den Wert der Brüche für die

21 Festzuhalten ist jedoch, dass Ricœur Hegels Auffassung der Institutionen zu den wichtigsten Bestandteilen seines Werkes zählt. Ricœur, *Hegel aujourd'hui*, 187.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bildung des Selbst unterschätzt bzw. wesentlich negativ bewertet.[22] Dazu muss aber auch gesagt werden, dass Hegel diesen Begriff des Individuellen meistens nur mit Blick auf ›große‹ bzw. ›bedeutende‹ Individuen beschrieben hat. In diesem Punkt gehe ich im Rekurs auf die Konzeption der Person bei Hegel über sein Werk hinaus.

4. Zeit, Geschichte und das Böse

Wenn Hegel und Ricœur das Selbst ausgehend vom Handeln verstehen, ist es folgerichtig, dass für beide auch die Zeit in den Vordergrund ihrer Untersuchungen tritt.[23] Im Falle von Hegel habe ich gezeigt, dass dieser das Versprechen eng an das Institutionelle bindet. Dasselbe tut er mit der Zeit, denn auch diese erleben wir als soziale Wesen.[24] Aus dieser Perspektive treten für ihn zwei soziale Erfahrungen der Zeit in den Vordergrund. Erstens ist es das moderne Fortschrittsdenken, mit dem Hegels Philosophie oft irrtümlicherweise identifiziert wird, zweitens die Zeitkonzeption des Christentums.

Das Fortschrittsdenken, aus dessen Perspektive Hegel die Zeit des Christentums betrachtet, zeichnet sich durch eine exzessive Gewichtung der Zukunft aus. Wichtig ist dabei, dass für Hegel eine solche Zeitauffassung mit der Freiheit des Individuums nicht vereinbar ist. Wenn wir die Zukunft als ein Fernes auffassen, das uns erst über

22 Auch Ricœurs Konzept des Vergessens weist darauf hin, dass er Vertrauensbrüche und das teilweise damit zusammenhängende Gedächtnisversagen nur negativ auffasst. So lesen wir in seinen *Wegen der Anerkennung*: »[D]as Vergessen ist der Feind der Erinnerung, und die Erinnerung ein zuweilen verzweifelter Versuch, einige Überreste vor dem Zerstörungswerk des Vergessens retten« (WdA, 148). Demgegenüber kann Hegel dem Vergessen Positives abgewinnen: Vergessen öffnet neue Handlungsmöglichkeiten, wie er an der Faust-Figur in der *Phänomenologie* illustriert. Vergesslichkeit löst das Bewusstsein von der Last der Vergangenheit, das sich immer aufs Neue auf die sich ihm darbietende Welt hin entwerfen kann. PG, 179.

23 Mit Hegels Konzept der Zeit setze ich mich ausführlich andernorts auseinander. Siehe T. Matějčková, *Hegels Zeittilgung. Ein Übergang in die Ewigkeit*, in: *Übergänge in der Klassischen Deutschen Philosophie*, München 2019, 149–167.

24 Das heißt aber nicht, dass Hegel die Zeit auf das Soziale reduziert. Eine erste Erfahrung der Zeit haben bewusste Wesen bereits als begehrende. Hegel bindet die organische Zeitlichkeit auf die Abfolge der Bedürfnisse, die der Organismus erlebt. Daraus können wir schließen, dass Zeitlichkeit wesentlich mit einer, wenn auch nur rudimentären, Intentionalität verbunden ist (PG, 40).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Gegenwart aufklärt, deklassieren wir die Gegenwart zu einem unwesentlichen Durchgangsort, der nicht ist, was er ist, sondern ist, was er erst wird. Die Wahrheit bleibt dann ein Ausstehendes und der Mensch erwartet sich von der Zukunft eine Offenbarung. Das entfacht ein entmündigendes Streben nach potentiell Erlösendem, wobei Hoffnungen und Erwartungen wachgerufen werden, die die Gegenwart nicht zu stabilisieren vermag. Aus den Bestrebungen, die Zukunft rascher eintreten zu lassen, entwickeln sich Pathologien gesellschaftlicher und politischer Art, die die Gegenwart einer antizipierten Zukunft unterwerfen und die gegenwärtige Welt in einer »Furie des Verschwindens« (PG, 436) verheeren.

In Hegels Auffassung ist das Christentum die wahre Religion und damit auch die Religion der Freiheit, weil es eben nicht den Horizont der Zukunft, sondern der Gegenwart eröffnet und damit Hegels eigener Gewichtung des Gegenwärtigen entgegenkommt. Laut Hegel verkündet der Gottessohn nicht etwa das in Zukunft heraufkommende Gottesreich, sondern seine Gegenwart hier und jetzt. Sich offenbaren heißt nach Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* sich bestimmen und das heißt endlich, weltlich werden: Das Christentum ist somit der »Glaube der Welt«, ein Glaube in der Endlichkeit (PG, 551). Damit steht die christliche Religion am Ende des Religiösen und einer Vorstellung, die sich als Abbild einer eigentlicheren Wirklichkeit versteht, die entweder in einer mythischen Zeit war oder in einer erhofften, apokalyptischen Zukunft eintrifft.[25]

Weil das Christentum die Wirklichkeit dermaßen offenlegt, ohne – laut Hegel – auf Jenseitigkeit oder Geheimnisse zu rekurrieren, ist es die »absolute« Religion, die für weitere Offenbarungen eben keinen Raum bietet. Denn im Christentum hat sich Gott dem Menschen vollkommen gezeigt. Somit steht die absolute Religion im engen Zusammenhang mit dem Tod des jenseitigen Gottes, mit einem Tod, der in die menschliche Zeit eintritt. In der christlichen Religion ist es dem Menschen erlaubt, den Gottessohn, die Ewigkeit *in persona*, zu richten, sogar hinzurichten. Das ist die gute Nachricht des Christentums: Der Mensch ist frei zu tun, was er selbst für

25 Auch Ricœur zeigt sich in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* geneigt, im christlichen Weltbild die Nähe von Gottes Reich hervorzuheben. Er verweist hierbei auf Kierkegaards Eulogie der Vögel, die nicht arbeiten, keine Sorgen haben und das Wunder der Schöpfung hier und jetzt ohne Erwartungen besingen. P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* [2000], München 2004, 776.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

richtig hält, d. h. sich auch unabhängig von Gott zu bestimmen, also tätiger Anfänger zu werden, gegen Gott handeln und damit eine neue, eigene Zeitreihe zu initiieren. Die höchste Gabe Gottes ist aus dieser Perspektive Freiheit, auch gegenüber Gott.

Wie die absolute Religion ist auch das absolute Wissen eine Offenlegung – eine Offenlegung der logischen Strukturen der menschlichen Erfahrung, eine Logik der Phänomene. Diese Offenlegung geht so weit, dass Hegel über eine Tilgung der Zeit[26] spricht. Er scheint damit wohl nicht zu meinen, das Bewusstsein würde nun das Zeitliche und damit das Sinnliche vernichten. Vielmehr besagt die »Tilgung«, dass weder Zeit noch Sinnlichkeit selbstständige, also ihrerseits absolute Größen sind. Sie selbst hängen von einer begrifflichen Struktur ab und sind als solche abkünftig. Deshalb unterliegen sie aber keiner ihnen fremden Begrifflichkeit. Vielmehr sind sie gerade *aufgrund* ihrer Begrifflichkeit abkünftig. Indem etwas als begrifflich ausgewiesen wird, wird es als Bezug gedeutet, der sich eben nie im Selbstbezug erschöpft, sondern wesentlich Bezug auf Anderes ist: Etwas vermag deshalb identisch mit sich selbst zu sein, weil es Anderes gibt. So hat auch ein jedes in der Zeit existierendes Seiendes sein Wesen in Anderem, und ein jeder Augenblick erstreckt sich in die Vergangenheit und in die Zukunft: Indem er dieser Bezug ist, ist er Begriff, nämlich Bezug von Identität und Differenz an sich selbst. Insofern schließt Hegel an die ehrwürdige Tradition an, das Wesen der Zeit als Geist oder Logos zu denken – und das heißt an dieser Stelle: Bezug, aber eben Bezug in der Subjektivität.

Von einer Tilgung der Zeit spricht Hegel aber noch in einem anderen, ethischen Sinne: Ein Bewusstsein, welches das absolute Wissen erreicht, erkennt, dass seine Freiheit als das Im-Anderen-bei-sich-selbst-sein eben auch diese begriffliche Struktur nachzeichnet. Daran ist bezeichnend, dass Hegel die Zeitlichkeit deshalb mit dem Menschen verbindet, weil der Mensch wesentlich tätig ist und weil jede Tat eine Ausdehnung, eine Struktur hat. Bekanntlich bezeichnet auch Fichte die Philosophie als eine »pragmatische Geschichtsschreibung des menschlichen Geistes«,[27] weil das Ich wesentlich spontan, ja wesentlich eine Tathandlung ist. Hier kommt Hegels

26 Wörtlich heißt es: »[Der Geist] erscheint so lange in der Zeit, als er nicht seinen reinen Begriff erfasst, d. h. nicht die Zeit tilgt« (PG, 585).

27 J. G. Fichte, *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen über diese Wissenschaft*,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Auffassung der Zeit als Erinnerung zum Tragen. Das Wesen des Bewusstseins ist seine Tat, aber für Hegel eben nicht in Gestalt einer logischen, vorbewussten Dynamik, sondern in Gestalt einer wirklichen, empirischen Tat, in und an der sich der Mensch bildet.

Mit der Tat schreitet der Mensch in das Element der Verwandlung und erst in der Tat weiß sich das Bewusstsein als wirkliches, aber damit eben auch als zeitliches und vergängliches. Indem das Wesen der Zeit so in den Bezug zum vollbrachten Werk verlegt ist, kann auch deutlich werden, dass unser Verständnis der Zeit und unser Wesen der Geistigkeit, ja Rationalität retrospektiv ist. Denn retrospektiv suchen wir Sinn im Werk. Rationalität wäre demnach nicht primär die Fähigkeit, Gründe anzugeben oder nach Gründen zu handeln, sondern diese retrospektiv, nach der vollbrachten Tat zu suchen. Die Philosophie, oder die Reflexion oder Einsicht generell, gleicht so jener Eule, die erst nachdem alles vollbracht ist, ihren Flug beginnt ...

Die *Phänomenologie* mündet demnach nicht in eine Tilgung der Zeit, wenn man unter Tilgung den Verlust der Zeitlichkeit verstünde. Ganz im Gegenteil ist die *Phänomenologie* Einleitung nicht nur in die *Wissenschaft der Logik*, sondern eben auch in die Philosophie der Geschichte. Gerade diese Verflechtung von absolutem Wissen, Logik und Philosophie der Geschichte war es, was Ricœur an Hegels Philosophie zurückwies. Das absolute Wissen deutet er als Selbstermächtigung, die Einsichten in die Wesentlichkeit der Logik als eine Rationalisierung der Welt und die Philosophie der Geschichte als eine Weiterführung dieser Rationalisierung, die deutlich macht, mit welchen Verlusten zu rechnen ist: Die Sensibilität für die Individualität geht verloren.

Ricœurs Kritik an dieser »rationaler Hybris«[28] Hegels hat ihre Berechtigung. Aus der Perspektive der Philosophie der Geschichte weist die Geschichte eine Struktur auf, die retrospektiv in der Gegenwart entziffert und verstanden wird und damit auch als vernünftig gelten kann – samt der Verbrechen, die ihrerseits rational sind, insofern sie den Geist vorantreiben. Bei aller Kritik an dieser Auffassung sollte jedoch beachtet werden, dass Hegel seine Geschichtsphilosophie nicht aus der Perspektive des Guten und Bösen betrachten

in: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ff., Bd. 1/2, 147.

28 P. Ricœur, *Das Böse. Eine Herausforderung für Philosophie und Theologie*, Zürich 2006, 42.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

will, was natürlich nicht bedeutet, dass sich in der Geschichte nichts Gutes und Böses ereignet. Das aber beurteilt der Geschichtsphilosoph nicht, der gezielt von der moralischen und ethischen Sichtweise abstrahiert, um anderes in den Blick zu bekommen. Wenn sich Hegel auf Konkretes konzentriert, z. B. auf den jakobinischen postrevolutionären Terror, so behauptet er nicht, dieser sei etwas Gutes; aus dem Kontext geht vielmehr hervor, dass man ihn als Böses bezeichnen müsste, wollte man ihn denn moralisch beurteilen.

Jedoch hält dies Hegel nicht davon ab, zu behaupten, auch der Terror sei eine wichtige Erfahrung gewesen, wobei er fast eine phänomenologische Perspektive einnimmt. Das Böse ist wichtig, gerade weil es Böses, nicht Gutes ist. Als Böses lehrt es uns etwas über uns selbst, die Anderen und unsere Gesellschaft. Die Erfahrung des Bösen ist vielleicht für uns selbst, für unsere eigene subjektive Geistigkeit, das eigene Verständnis des Guten unerlässlich, und damit ist das Böse Teil der *Bildungs*geschichte. Obwohl auch diese Argumentation irritierend wirken mag, so scheint es mir notwendig zu sein, sich einzugestehen, dass das Böse in seinen mannigfaltigen Erscheinungen eine wichtige, ja unerlässliche Erfahrung ist. Und letztendlich hält auch Ricœur fest, das Böse und der Tod seien Nahrung für das Denken. Dies wiederum soll natürlich nicht bedeuten, es solle provoziert werden. Das ist auch nicht notwendig. Fakt ist, dass es immer wieder eintritt, und oft gerade dann, wenn man ausdrücklich bemüht ist, nichts Böses zu tun.

Sicherlich behält Ricœur recht mit der Einsicht, dass das Individuum und sein Schmerz in Hegels Philosophie der Geschichte zu kurz kommen. Laut meiner Auffassung handelt es sich im Falle von Hegel nicht um eine ethische Entscheidung für oder wider das Individuum, sondern um eine methodologische Vorgehensweise. Während das Individuum in der *Phänomenologie* (sowie in der *Enzyklopädie*) oder in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* betrachtet wird, wird seine Perspektive in der Philosophie der Geschichte methodologisch ausgeblendet. Dies muss nicht notwendigerweise eine schlechte oder gar »böse« Entscheidung sein.[29] Und obwohl ein me-

29 Ich sehe hier von anderen problematischen Aspekten (etwa der eurozentrischen Ausrichtung, der These vom Ende der Geschichte und deren metaphysischer Untermauerung) der Hegel'schen Geschichtsphilosophie ab. Dass aber Hegels Geschichtsphilosophie, trotz ihrer Probleme, inspirierend sein kann, bezeugt

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

thodologischer Antiindividualismus nicht notwendig mit einer Missachtung der Individualität einhergeht, fällt auf, wie grundlegend es für viele Denker in der zweiten Hälfe des zwanzigsten Jahrhunderts – vor dem Hintergrund des Holocausts – war, den Begriff des kollektiven Gedächtnisses und mit ihm die Perspektive des Opfers in die Geschichtsschreibung einzuführen.[30] Insofern ist auch bezeichnend, dass Maurice Halbwachs, der »Erfinder« des kollektiven Gedächtnisses, im Konzentrationslager Buchenwald verstorben ist und sein Schüler Jorge Semprún, ein Holocaust-Überlebender, der Halbwachs mit Baudelaires Gedicht in den Tod begleitete, Zeugnis ablegt für seine Erfahrung des Konzentrationslagers.[31]

Mit seiner Fundierung der Geschichte im Gedächtnis gehört auch Ricœur unter diese Denker, die das Gedächtnis hervorheben.[32] Besonderes Interesse hat bei ihm das Werk Maurice Halbwachs' und Jorge Semprúns hervorgerufen. Das Wesentliche ist für Ricœur zunächst, dass im kollektiven Gedächtnis die gelebte und von Individuen nachvollzogene Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft reflektiert wird. Noch wichtiger ist, dass hier Raum gegeben wird für individuelle Geschichten und Geschicke von Alltagsmenschen. Gerade hier kreuzt sich das Denken von Semprún und Ricœur. Semprún, der später weltweite Anerkennung für sein literarisches Werk erlangt, widmet den Großteil seiner Romane dem, was man als ein »Aufhalten des Todes« beschreiben kann. Semprún hat die Schicksale der einzelnen Konzentrationslagerinsassen erinnert und damit der Anonymität der Geschichte entrissen. »Der mit dem Tod Ringende wird zum Sprachrohr des Todes«[33], bemerkt Ricœur im Blick auf Semprún.

---

z. B. T. Pinkard, *Does History Make Sense? Hegel on the Historical Shapes of Justice*, Cambridge/MA 2017.

30 Siehe dazu R. Kearney, *On Paul Ricœur. The Owl of Minerva*, London, New York 2017, 91–97.

31 J. Semprún, *Schreiben oder Leben*, Frankfurt/M. 1997. Ricœur verweist auf die Begegnung von Halbwachs und Semprún in Buchenwald hin in: *Lebendig bis in den Tod*. Fragmente aus dem Nachlass (frz./dt.), Hamburg 2011, 23.

32 Mit den verschiedenen Konstellationen des Verhältnisses von Gedächtnis und Geschichte setzt sich Burkhard Liebsch auseinander in: *Register einer kritischen Erinnerungskultur: Gedächtnis, Geschichte und Vergessen*, in: B. Liebsch (Hg.), *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur. Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Sonderband 24, Berlin 2010, 245–271.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Missachtung des Unglücks der Individuen, auf die Ricœur in Hegels Werk verweist, macht ihn selbst auf die Wichtigkeit der Vergangenheit aufmerksam – einer Vergangenheit, die eben nicht endet und die nicht einfach aus der Retrospektive heraus als abgeschlossen behandelt werden kann. Vielmehr handelt es sich um eine Vergangenheit, die man aufhalten muss – nicht damit sie weiterlebt, sondern, ganz im Gegenteil, um sie ruhen zu lassen. Die Vergangenheit muss benannt werden, um die Hoffnung auf Versöhnung wachzuhalten.

Aus einer gewissen Perspektive ist auch dies Hegel'sches Terrain, ist doch Hegels Konzept der Erinnerung ein wesentlicher Aspekt des absoluten Wissens. In der Erinnerung werden die einzelnen Strukturmomente des Geistes nachvollzogen, ja das absolute Wissen selbst erscheint als dieser erinnernde Nachvollzug dessen, was das Individuum über sich selbst erfahren hat. Aus dieser Perspektive ist das Individuum in seinem Wesen Erinnerung, wobei Erinnerung ein kreativer Nachvollzug ist, nicht bloße Reproduktion von Vergangenheit, sondern vielmehr ein nicht endender Prozess der Selbstnachforschung, zumindest auf der Ebene des Individuums und aus seiner Perspektive.

Der Einspruch Ricœurs gegenüber dem absoluten Wissen besteht in der begrifflichen Vervollkommnung, in der restlosen Integrierung des Individuums in den objektiven Geist. In Ricœurs Auffassung ist das absolute Wissen ein Synonym für diese begriffliche Schließung und damit das Fundament der sogenannten wahren Unendlichkeit, eines Konzepts, das Hegel von der schlechten Unendlichkeit absondert. Solange das Bewusstsein im Rahmen der schlechten Unendlichkeit verbleibt, meint es, das Wahre, das Absolute sei etwas Ausstehendes, dem man sich zwar annähert, das man aber nie erreicht. Das Bewusstsein wäre damit zum Unwahren verdammt.

Es ist zwar richtig, dass Hegel das Absolute als Wirkliches, als bei uns Seiendes denken will (PG, 69). Keineswegs muss man das jedoch so auffassen, als ob im individuellen Wahrheitsvollzug das Individuelle untergehen würde. Wenn Hegel nun den Versuch unternimmt, seine Zeit als ganze zu verstehen, also vom Ende her zu denken, handelt es sich eben um einen Vollzug des Denkens, bei dem vorausgesetzt wird, dass dieses Ganze, sofern aus dem Stand-

33 Ricœur, *Lebendig bis in den Tod*, 33.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

punkt des Individuellen vergegenwärtigt, eine Perspektive ist, die deshalb wesentlich ist, weil sie das Fragmentarische und Individuelle beleuchtet. Nur aus einer Perspektive der (begrenzten) Ganzheit erschließen wir konkrete, also einzelne Differenzen.

Das Ganze ist somit keineswegs eine zeitlose Substanz, sondern ein hermeneutischer Schlüssel zum einzelnen Teil. Es ist richtig, dass Hegel meint, die wahre Unendlichkeit sei hier und jetzt einholbar. In meiner Interpretation bedeutet das ganz einfach, dass es in der Tat möglich ist, in einzelnen Situationen Wahres zu sagen. Hegel kommt hier der ganz einfachen Intuition entgegen, dass der Mensch am Erkennen, am Argumentieren, kurz am Denken große Lust verspürt. Diese Lust speist sich nun in meiner Interpretation Hegels daraus, dass wir Wahrheit erfahren. Das heißt nun aber nicht, diese Wahrheit sei ein unwandelbares Absolutes.

Wahrheit kann man aussprechen, man kann sie auch haben – und sie dann im nächsten Moment verlieren. Denn nicht nur ist das Wahre das Ganze (PG, 24), wie der oft kritisierte Satz lautet; auch heißt es, das Wahre sei ein bacchantischer Taumel (PG, 46) – und Trinker verlieren und verirren sich nur allzu oft.

5. Schluss

Ricœurs Werk *Gedächtnis, Geschichte, Erinnerung* endet mit dem Kapitel »Schwierige Vergebung«. Nun hat Hegel selbst das Phänomen der Verzeihung an der Schnittstelle des subjektiven und objektiven Geistes angesiedelt.[34] Die Verzeihung ist in der *Phänomenologie* die höchste Gestalt des subjektiven Geistes, also des Einzelnen, der nun in konkrete Weltgestalten übergeht. Wahr ist aber, dass Hegel die Figur der Verzeihung nicht auf die Geschichte bezogen hat. Dies hat seine Berechtigung darin, dass aus seiner Perspektive an der Geschichte nicht Individuen teilnehmen, sondern Staaten.

In einem unhegelianischen Schritt denkt Ricœur die Verzeihung als eine Möglichkeit der Geschichte selbst. Dies macht deutlich, wo die Grenzen des Hegelianismus aus seiner Sicht liegen. In Ricœurs Spätwerk erscheint die Verzeihung als eine Vertikalität, die den Menschen überrascht: Überrascht wird derjenige, dem verziehen

34 Ricœur bezieht sich auf diese Passagen mit großer Achtung in *Das Böse,* 41 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wird, sowie derjenige, der der Verzeihung fähig ist. Somit betrachtet Ricœur die Verzeihung auf dem Hintergrund der Gabe und unter dem Blickwinkel des Religiösen. Die Verzeihung ist etwas, das zwar möglich ist, jedoch weder in meiner noch in der Möglichkeit des Anderen steht. Mit anderen Worten kann ich Verzeihung nicht erzwingen: der Andere muss mir verzeihen wollen, jedoch muss auch der Andere bereit sein zur Verzeihung, was ebenfalls nicht nur von seinem Willen abhängt. Dass die Verzeihung etwas Unwillentliches, ja Enigmatisches mit sich bringt, bezeugt der Fakt, dass ihre Institutionalisierung scheitert. Mehr oder weniger können wir eine Amnestie, also Vergessen, institutionalisieren, nicht jedoch die Verzeihung.

Für Ricœur verweist dieses Enigma auf die Unergründbarkeit des Menschen selbst, der dank der Verzeihung neu handeln und sich somit auch neu bilden kann. Die Verzeihung gibt dem Menschen also etwas Wesentliches zurück, und somit ist sie auch im Rahmen der Logik der gegenseitigen Anerkennung miteingeschlossen: Der Andere bescheinigt mir Handlungsfähigkeit »vor« der Handlung wie auch »nach« ihr.

Obwohl Hegel der Verzeihung wunderbare Passagen gewidmet hat (PG, 493 f.), war sie für ihn nie so zentral wie für Ricœur, für den sie darauf hinweist, dass unser Selbst nie Transparenz erlangt – weder in den Institutionen noch außerhalb ihrer, in der puren Negativität. Letztlich wird diese Unergründlichkeit, die sich gerade auch im Bösen manifestiert, zu einem Angelpunkt des Ricœur'schen Denkens. Damit hängt auch zusammen, dass Ricœur die Perspektive der schlechten Unendlichkeit in das Denken der Geschichte einbeziehen will, denn gerade die schlechte Unendlichkeit, eine »gebrochene also unvollendete und unbefriedigte Dialektik«[35] ist für ihn der Ort, wo wir dieser Unergründlichkeit gerecht werden. Gerecht werden heißt hier: nicht auf Lösungen bestehen; das wiederum bedeutet aber nicht, auf Antworten zu verzichten, denn gerade die

35 Ricœur, *Das Böse*, 45. Zu diesem Punkt auch im Blick auf Ricœur und Gadamer siehe E. Angehrn, *Grenzen der Strafe*, in: M. Kubiciel, M. Pawlik, K. Seelmann (Hg.), *Hegels Erben?*, Tübingen 2017, 29–42.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bemühung, nichtdefinitive Antworten dennoch zu formulieren, ist die Herausforderung der Hermeneutik.[36]

36 Die Arbeit an diesem Beitrag wurde durch das Förderprojekt »Die Wiederholung als Mutter der Originalität? Die Kopie und ihr ungewisses Versprechen« (GA23–06150S) unterstützt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dimitri Ginev

Narrative Zeit, Innerzeitigkeit und Ricœurs Auffassung von der unhintergehbaren Pluralität der Zeitstrukturen

1. Pränarrativität und die dreifache *mimēsis* (2365) | 2. Exkurs zum Verhältnis von Hermeneutik und Wissenschaften (2373) | 3. Konfigurierte Praktiken und Verstricktsein in Geschichten (2376)

1. Pränarrativität und die dreifache *mimēsis*

Im Vorwort zur deutschen Ausgabe des Buches *Die lebendige Metapher*, das ein Plädoyer für die metaphorische Referenz darstellt, zieht Ricœur Parallelen zwischen diesem Buch und seiner späteren Auffassung von der dreifachen *mimēsis*. Metapher und Erzählung bedenkt Ricœur mit Blick auf die Tatsache, dass sie zugleich Regeln anwenden und diese transzendieren bzw. missachten. Die Erforschung der »lebendigen« Metapher bewegt sich vom Wort (als minimaler semiotischer Einheit) über den Satz (als minimaler semantischer Einheit) zum Text (als umfassender semiotischer und semantischer Einheit, die eine gattungsentsprechende Organisationsform aufweist). Dabei liegt der Akzent auf dem Satz, da zur Erzeugung einer neuen Metapher ein Satz erforderlich ist, wobei sich die Metapher als ein »Minimalgedicht« erweist, dessen »Referenzfunktion eher auf einem Metaphernnetz als auf einer isolierten metaphorischen Aussage beruht«.[1] Die lebendige Metapher bewirkt Ricœur zufolge eine semantische Innovation, indem sie als eine »impertinente Prädikation« innerhalb eines Satzes fungiert. Dagegen geht die Erzähltheorie Ricœurs davon aus, dass die Quelle der semantischen Innovation in einem narrativen Prozess liegt, der sich auf der Ebene eines Textes niederschlägt. Der Aufbau dieser Theorie bewegt sich dem entsprechend von einer pränarrativen Semantik

1 P. Ricœur, *Die lebendige Metapher*, München 1986, 234.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Handlung über die Fabelkomposition zur rezeptiven Lektüre des Textes, in dem die Fabelkomposition nachvollzogen wird.

Der Akt der narrativen Komposition weist auf eine Problematik hin, die in der Erforschung des Aktes der Metaphorisierung fast unberührt bleibt. Es handelt sich um die Problematik der Zeitlichkeit. Ricœurs erster Schritt ihrer Behandlung war die Ausarbeitung des Konzepts der narrativen Zeit in einem bereits klassisch gewordenen Aufsatz aus dem Jahr 1980, wo die »strukturale Reziprozität« von Narrativität und Temporalität in Analogie zu Wittgensteins Rede von Sprachspielen und Lebensformen erforscht wird.[2] Wichtig ist dabei Ricœurs Versuch, die analytischen Stufen der temporalen Organisation des Daseins – die alltägliche Zeit, die Innerzeitigkeit und die durch die »Wiederholung« bestimmte eigentliche Geschichtlichkeit – im Zusammenhang mit jener Reziprozität auszudifferenzieren. In diesem Sinne knüpft der Aufsatz *Narrative Time* kritisch an Heideggers Begriff der Innerzeitigkeit an. Und zwar ausgehend von einem Begriff des Geschehens, der, wie er meint, zwischen der existenzialen Zeitlichkeit und der Innerzeitigkeit vermitteln muss. Einerseits erweist sich dieses Geschehen als vom Sein zum Tode und somit von der Endlichkeit des Daseins bedingt, andererseits verweist es auf einen offenen und endlosen Geschehensablauf, wie ihn Historiker und erzählende Schriftsteller voraussetzen. Ricœur spricht mit Blick auf dieses Geschehen von einem »dunklen Kern«[3], der auch der Heidegger'schen Verknüpfung von Geschichtlichkeit und »wiederholbarem Schicksal« zugrunde liegt.

Ricœur zufolge kann diesem Kern nur eine »temporale Dialektik« von Geschichtlichkeit und Narrativität gerecht werden. Diese Dialektik ist in erster Linie in der Fabelkomposition als einer narrativen Konfigurierung von aufeinander folgenden Ereignissen zu finden. Ricœurs Analyse führt Anfang der 1980er Jahre zu dem Schluss,

2 Die strukturale Reziprozität von Narrativität und Temporalität ist in das Sprechen integriert. Für manche – von Ricœur beeinflusste – Linguisten bildet diese (auf der Einbildungskraft basierte) Reziprozität eine notwendige Stufe sprachlicher Entwicklung, die ermöglicht, was die erwähnten Linguisten »mentale Zeitreise« (*mental time travel*) nennen, durch welche Bilder von vergangenen und künftigen Geschehnissen, die nicht unmittelbar gegeben sind, zur Sprache gebracht werden können. Siehe, zum Beispiel, M. C. Corballis, *Mental Time Travel as a Precursor to Language*, in: *Paradigmi XXXVIII,* Nr. 2 (2020), 237–250.

3 P. Ricœur, *Narrative Time*, in: *Critical Inquiry* 7, Nr. 1 (1980), 169–190, hier: 183.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dass die narrative Zeit der Fabelkomposition (einerseits) der Innerzeitigkeit des Daseins (andererseits) entspricht[4], die alle möglichen Formen individueller und sozialer Erfahrung erfasst und sich dabei nicht auf eine Vorstellung linearer Zeit zurückführen lässt. Das zeigt sich bereits auf der Ebene *pränarrativer* Vorstrukturierungen der Fabelkomposition und des Erzählens, die in dem Aufsatz *Die narrative Zeit* noch kein selbstständiges Thema sind, aber in bei der Thematisierung »besorgter« Zeit bereits anklingen.

Erst in Ricœurs späterem Werk wird das Begriffspaar Pränarrativität/Innerzeitigkeit ausführlich zur Sprache gebracht. Und zwar in Verbindung mit der Theorie der dreifachen *mimēsis*. Die Pränarrativität wird hauptsächlich im ersten Band von *Zeit und Erzählung* diskutiert, während die Innerzeitigkeit vorwiegend im dritten Band in den Fokus gerückt wird. Im ersten Band spricht Ricœur (a) von pränarrativen Strukturen zeitlicher Erfahrung; (b) von pränarrativen Eigenschaften der Erfahrung; (c) von pränarrativen Ressourcen des Handelns; (d) von pränarrativen Anlagen, die dem Handeln immanent sind; (e) von pränarrativen Gestalten auf der Ebene der $mimēsis_1$; (f) von pränarrativen Mitteln des Praktischen; und schließlich (g) von pränarrativer Präfiguration des Erzählens. Von pränarrativer Innerzeitigkeit ist dagegen nicht die Rede. Der derart vielfältige Begriff des Pränarrativen macht aber deutlich, dass nach Ricœurs Auffassung das »ganze Reich des Narrativen nicht nur den relativ kleinen Bereich der Geschichtsschreibung und der Literatur umfaßt, sondern auch die ganze Reihe der oft sehr unterschiedlichen, nur mehr oder weniger expliziten Alltagsgeschichten, die wir uns erzählen und die unser Erleben und Handeln begleiten und mitgestalten«, wie Norbert Meuter feststellt.[5]

4 Bei Heidegger gilt die Innerzeitigkeit als die Zeit des Besorgens, die allen thematischen Zeitstrukturen vorausgeht. Sie bezieht sich auf den Sachverhalt, dass das Dasein der Zeit Rechnung trägt, »ohne Zeitlichkeit existenzial zu verstehen« (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen [11]1967, 535 [=SZ]). Die Innerzeitigkeit ruht auf ekstatischer Zeitlichkeit auf und zugleich generiert sie die Tendenz zur Nivellierung der ursprünglichen Zeitlichkeit des Daseins. Die Innerzeitigkeit ist sowohl aus der Zeitlichkeit eigentlicher Existenz ableitbar, als auch mit der uneigentlichen Existenz des »Man« gleichursprünglich. Dieser ambivalente Zustand der Innerzeitigkeit spielt auch eine wichtige Rolle in Ricœurs Beschäftigung mit der pränarrativen Präfiguration der dichterischen und historiographischen Erzählungen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dem Projekt der dreifachen *mimēsis* zufolge werden die Zeitstrukturen der narrativen Fabelkomposition immer schon von der Zeitlichkeit praktischer Erfahrung vorstrukturiert, die ihrerseits in den hermeneutisch-phänomenologisch konzeptualisierten Zeitekstasen wurzelt. Die Art und Weise, in der diese Vorstrukturierung von Ricœur in den Vordergrund gerückt wird, rechtfertigt allerdings noch nicht sein Beharren auf einem wesentlichen Zusammenhang zwischen der Pränarrativität praktischer Erfahrung einerseits und der Struktur alltäglicher Innerzeitigkeit andererseits. Zumindest sollte die Ausarbeitung der »pränarrativen Innerzeitigkeit« sowohl der durchschnittlichen Alltäglichkeit des Daseins (im Modus des »Man«) als auch der möglichen Umwandlung dieser Alltäglichkeit in eigentliche Existenz Rechnung tragen, wie sie in der hermeneutischen Phänomenologie Heideggers beschrieben wird. Und sie darf nicht die Tatsache unterschlagen, dass die uneigentliche Existenz »in der Zeit« auch das Erzählen alltäglich-besorgender Erfahrung generiert. Es ist dieses – in *Sein und Zeit* außer Acht gelassene – Erzählen, das umgekehrt für einen zentralen Aspekt der Daseinsanalytik relevant ist. Die durchschnittliche Alltäglichkeit wird auch dadurch gekennzeichnet, dass ›man‹ erzählt. Das ständige Erzählen hält das Gerede, die Neugier und die Zweideutigkeit innerhalb der »verfallenden Geworfenheit« uneigentlicher Existenz zusammen. *So* gewinnt auch das Selbst seine primäre Identität.

Im Geiste eines »produktiven Missverständnisses« hermeneutischer Phänomenologie Heideggers ist festzustellen, dass die pränarrative Innerzeitigkeit zur »positiven Verfassung des Daseins« gehört. Die Einführung eines Begriffs der pränarrativen Innerzeitigkeit beschwört allerdings neue Probleme herauf. Der Grund dafür liegt darin, dass der zuletzt genannte Begriff in der existenzialen Analytik wurzelt und mit den Voraussetzungen dieser Analytik belastet ist. Die pränarrative Innerzeitigkeit birgt insbesondere die ontisch-ontologische Differenz in sich, was eine doppelte (ontische und ontologische) Interpretation erfordert. Bekanntlich basiert jedoch Ricœurs Konzeption der dreifachen *mimēsis* nicht auf der ontologischen Differenz. Interessanterweise aber fungiert das Begriffspaar »Pränarrativität-Narrativität« gleichwohl wie eine Art ontologischer Differenz. In derselben Weise, wie das vorontologische Verständnis

5 N. Meuter, *Narrative Identität*, Stuttgart 1995, 124.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Seins, das zum Sein gehört, die besorgende Artikulation der Welt vorstrukturiert, strukturieren nämlich die Zeitstrukturen der Pränarrativität die narrative Fabelkomposition vor.

In diesem Zusammenhang sollte man beachten, dass die Pränarrativität von der – in »besorgender« Existenz zustandekommender – Narrativität nicht loszulösen ist. Pärnarrativität und Narrativität gehen ja in den integralen hermeneutischen Zirkel der *mimēsis* ein; und zwar so, dass die Zeitlichkeit der Narrativität auf der Pränarrativität beruht, die ihrerseits nur im Zusammenhang mit narrativer Zeit (bzw. von ihr aus) zum Vorschein zu bringen ist.[6] Dieses doppelsinnige Fundierungsverhältnis übernimmt die Funktion einer hermeneutischen Vorstrukturierung der Fabelkomposition innerhalb der Zeitmodi innerweltlicher Besorgnis.

An dieser Stelle ist es angebracht, einige Besonderheiten von Ricœurs Auffassung von hermeneutischer Phänomenologie anzusprechen. Aus seiner Sicht kann es Phänomenologie nur unter der nicht zu umgehenden Voraussetzung einer Hermeneutik geben[7], wobei er sich auf Heideggers hermeneutische Umformulierung der transzendentalen Phänomenologie Husserls bezieht. Weil aber sein Konzept von Hermeneutik wichtige Elemente der Exegese, der philologischen Textinterpretation und der Rezeptionsästhetik einschließt, ist es viel konkreter und komplexer als Heideggers Konzept.

Ricœurs Lektüre existenzialer Analytik tendiert dazu, der Narrativität (und der narrativen Zeit) den Status eines Existenzials zuzuweisen.[8] Diese Zuweisung ist nicht mit der – von zahlreichen Kul-

6 Die Pränarrativität fungiert innerhalb des Erzählens als Präfiguration der Fabelkomposition. Ricœur unterscheidet aber deutlich zwischen Pränarrativität und Präfiguration Die *Pränarrativität* bezieht sich auf praktische Erfahrung und den »undurchsichtigen Hintergrund des Lebens, Handelns und Leidens«. Im Unterschied zur Pränarrativität ist Präfiguration ein rein kognitives Phänomen, dessen Funktionieren mit der Einbildungskraft zusammenhängt.

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

8 Ricœur strebt nach einer ontologischen Auffassung der Narrativität, wo er (im dritten Band von *Zeit und Erzählung. Bd. III: Die erzählte Zeit* [1985], München 1991 [=ZEIII]) das Wiedererscheinen der erlebten Zeit in der Zeit der Welt diskutiert (222). Wenn er jedoch – in Auseinandersetzung mit den Vertretern des »hermeneutischen Intentionalismus« – diese Auffassung in Anspruch nimmt, verschiebt er den Schwerpunkt seiner Argumentation von Heideggers Daseinsanalytik zur philosophischen Hermeneutik Gadamers und zur Rezepti-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

turanthropologen vorgenommenen – Einstufung der Narrativität als anthropologische Universalie zu verwechseln. Die Narrativität kann als ein Existenzial betrachtet werden, weil ihre Möglichkeit auf den pränarrativen Zeitekstasen (im daseinsanalytischen Sinn) beruht. Im Folgenden wird die Unterscheidung (und die Wechselwirkung) zwischen der pränarrativen Zeitigung der Zeitlichkeit einerseits und der Zeit des Erzählens andererseits eine führende Rolle spielen.

Die narrative Zeit der Fabelkomposition kann auch als eine Neugestaltung bzw. Deformation der Weltzeit alltäglicher Besorgnis hinsichtlich der Anordnung der Zeitmodi der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft betrachtet werden. Als solche richtet sie sich gegen die (von Heidegger angesprochene) Nivellierung der Zeit. Jede literarische Gattung verfügt über eigene Techniken der Deformation. Auch die Fabelkomposition in der Struktur historiographischer Texte kommt durch spezifische Strategien der Deformation der homogenen Zeitordnung zustande, wie sie etwa triviale Chroniken charakterisiert. Und diese Deformation wird durch die präfigurierende Einbildungskraft des Historikers möglich.[9]

---

onsästhetik. Die »Ontologisierung« der Narrativität läuft über Ricœurs Interpretation des Begriffs der Horizontverschmelzung. Ricœur (ebd., 358) akzentuiert in seiner Wiederaufnahme des Begriffs Horizontverschmelzung die sprachliche Struktur der Tradition (als einer Kette von Interpretationen und Reinterpretationen), die er als das »schon in der Vergangenheit Gesagte« definiert.

9 Hayden White verfolgt das historische Auftauchen und die nachträgliche Anerkennung der Rolle dieser Einbildungskraft in der Geschichtsschreibung zurück und kommt zum Schluss, dass Kants Interpretation der aufklärerischen epistemologischen Dreiteilung der (fabelhaften, satirischen und wahrhaften) Historiographie gleichermaßen einen fiktionalen Charakter zuschreibt. H. White, *Metahistory*, Baltimore, London 1975, 56 f. Derart gelingt es Kant, eine Begründung der Ansicht zu leisten, dass die Geschichtsschreibung eher als ein ästhetisches denn als ein wissenschaftliches Unterfangen begriffen werden muss. Trotz der »Verwissenschaftlichung« der Historiographie im 19. Jahrhundert war es nicht möglich, die – die rein chronologische Zeitordnung de-formierende – Fabelbildung aus dem disziplinären Diskurs zu entfernen. Die De-formation dieser Zeitordnung grenzt einen Bereich sinnvoller historischer Tatsachen aus dem Chaos vergangener Ereignisse aus. Bekanntlich befasst sich White mit der narrativen Modellierung (und deren Varianten der Fabelbildung) in den Erzählweisen der Geschichtswissenschaft, indem er den Zeitstrukturen dieser Erzählweisen besondere Aufmerksamkeit schenkt. Nicht von ungefähr preist White *Zeit und Erzählung* als die bedeutendste Synthese von Literaturtheorie und Wissenschaftstheorie der Historiographie. Für ihn legt Ricœur die Zeitstrukturen fiktionaler Narrativität frei, wodurch er eine tiefe Einsicht in die »menschliche Erfahrung

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Heidegger geht nur indirekt auf die Problematik des Erzählens ein, indem er stillschweigend annimmt, dass ›man‹ ständig seine alltägliche Erfahrungen erzählt und dadurch seine Lebenserfahrung organisiert. Dies geschieht mit Hilfe von Adverbien wie »dann«, »jetzt«, »zuvor« und »damals«, die auf diskursiver Ebene eine zeitliche Ordnung (uneigentlicher) Existenz etablieren: »Im ›dann‹ spricht sich das Besorgen gewärtigend aus, behaltend im ›damals‹ und gegenwärtigend im ›jetzt‹« (SZ, 406). So nimmt Heidegger in gewisser Weise Ricœurs Auffassung narrativer Zeit vorweg. Heidegger verwendet den Ausdruck »Datierbarkeit«, um die Bezugsstruktur der Adverbien »damals«, »jetzt« und »dann« innerhalb der Innerzeitigkeit zu bezeichnen, wobei das »vulgäre Zeitverständnis« das »jetzt, da« als einen atomaren Zeitpunkt darstellt. Laut Heidegger geschieht die ekstatisch offene Zeitlichkeit als auslegend-besorgendes Gegenwärtigen derart, dass es sich innerhalb der uneigentlichen Existenz an einer Reihe von vorhandenen Zeitpunkten orientiert.

So erscheint die Zeit in erster Linie als eine »vorhandene Jetztmannigfaltigkeit« und läuft in der durchschnittlichen Alltäglichkeit des »auslegenden Besorgens« des Zuhandenen und Vorhandenen in der Welt ab. Als in diesem Sinne »öffentliche« Zeit erscheint diese als homogen und steht für Praktiken der Datierung, der kalendarischen Zeitrechnung, der Chronologisierung, der Periodisierung, der Messung vermittels kalibrierter Instrumente usw. zur Verfügung.[10]

Ricœur macht nun einen großen Schritt über dieses hermeneutisch-phänomenologische Szenario hinaus, indem er in diese Liste alltäglicher Praktiken des ›Umgangs‹ mit Zeit auch solche Praktiken einschließt, die narrative Fabelkompositionen präfigurieren und, weit über chronologische Datierbarkeit hinausgehend, auch die Herausbildung viel komplexerer, vor allem historischer Zeitstrukturen ermöglichen. Dabei geht er erklärtermaßen »von der Ausgangsfrage der Vermittlung zwischen Zeit und Erzählung zu der neuen Frage des Zusammenhangs zwischen den drei Stufen der *mimēsis* über«, um seine »gesamte Strategie [...] auf die Unterordnung des zweiten

der Zeitlichkeit« ermöglicht. H. White, *The Content of the Form*, Baltimore, London 1987, 171.

10 Das Erzählen des Man-selbst kreiert auch die elementaren Formen der Fabelkomposition, die die Bezugsstruktur der Innerzeitigkeit nicht überwinden.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Problems unter das erste« aufzubauen.[11] Dieses Vorgehen fügt die Problematik der *mimēsis* in die Dynamik der Fabelkomposition ein, die zwischen der »Semantik der Handlung« und der Rezeption der (in einem Text inkorporierten) Erzählung vermittelt, wobei die Fabelkomposition als eine Handlungsnachahmung interpretiert wird. Dabei grenzt Ricœur die Hermeneutik des »Kreises der *mimēsis*« von der Semiotik des (literarischen oder geschichtswissenschaftlichen) Textes deutlich ab, die von der Abstraktion der Textkonfigurierung allein ausgeht, ohne die Präfigurierung der Fabelkomposition (vermittels der semantischen Struktur des Handelns) einerseits und die Refigurierung des Textes (innerhalb seiner Rezeption) andererseits zu berücksichtigen.

Ricœur differenziert drei Dimensionen der Präfigurierung: Die strukturelle Dimension bezieht sich auf die Merkmale, die eine Handlung von einer physikalischen Bewegung unterscheiden. Das Begriffsnetz, durch welches der Zusammenhang dieser Merkmale konzeptualisiert wird, definiert die strukturelle Eigenart der Handlung. Zu diesem Begriffsnetz gehören Begriffe wie Handelnder, Ziel, Mittel, Interaktion, Erfolg usw. In dieser Hinsicht spricht Ricœur auch von einer Handlungssemantik. Die zweite Dimension der Präfigurierung wird unter dem Titel »symbolische Ressourcen des Praktischen« beschrieben. Die Handlung, so das Argument, ist erzählbar, da sie sich schon in symbolisch vermittelten Zeichen, Normen und Regeln artikuliert. Die symbolische Vermittlung liegt dem Handeln selbst zugrunde.[12] Die dritte Dimension »betrifft die zeitlichen Kennzeichen, an die die Erzählzeit ihre Konfigurationen anschließt« (ZEI, 98). Für Ricœur ist die Struktur der Innerzeitigkeit – wie sie in *Sein und Zeit* thematisiert wird – diejenige, die der Zeitlichkeit des Handelns entspricht. In diesem Sinne steht sie im ersten Band von *Zeit und Erzählung* im Vordergrund, wo es um Zeitstrukturen des Handelns geht, die zum Erzählen herausfordern. An diese Strukturen knüpft der Prozess der Fabelkomposition

11 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd I: Zeit und historische Erzählung* [1983], München 1988, 89 [=ZEI].

12 Ricœur macht darauf aufmerksam, dass innerhalb des Kreises der *mimēsis* der Endpunkt (die Refiguration der Fabelkomposition) im Ausgangspunkt (in der Präfiguration) in gewisser Weise vorweggenommen ist. Doch glaubt er zeigen zu können, dass es sich hierbei nicht bloß um »eine gewaltige Tautologie« handelt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als pränarrative Strukturen erzählbarer Zeiterfahrung an. Ricœur versteht so die Zeitstrukturen des Handelns als »Induktoren der Erzählung«. Im Hinblick auf die Analyse dieser Induktoren stellt er fest, dass – auf der Ebene der Präfiguration der Fabelkomposition – die »Struktur der Innerzeitigkeit« die pränarrative Zeitlichkeit am besten kennzeichnet;[13] und zwar so, dass sie der Einebnung der existenzial ursprünglichen Zeitlichkeit in einer linearen Abfolge von Jetztpunkten widersteht.[14]

2. Exkurs zum Verhältnis von Hermeneutik und Wissenschaften

Bekanntlich hat Ricœur dafür plädiert, den hermeneutischen Zirkel der Daseinsanalytik durch Interpretationsstrategien der Geisteswissenschaften zu erweitern. Einen direkten Weg von der fundamentalen Ontologie Heideggers und von dem, was sie ›formal anzeigt‹, zu ontischen Manifestationen ontologischer Begriffe hielt er nicht für wirklich gangbar. Vielmehr war er der Überzeugung, dass sich die hermeneutische Struktur menschlicher Existenz nur auf »langen Wegen« der Deutung herausarbeiten lässt, auf denen man sich geisteswissenschaftlicher Interpretationsstrategien bedienen muss, die sich auf eine Pluralität von Zeitbegriffen, Handlungstypen und sozialen Praktiken beziehen.[15] Eine direkte Ableitbarkeit der Geschichtlichkeit und der Innerzeitigkeit aus der Zeitlichkeit des Daseins hielt Ricœur nicht für durchführbar (ZEIII, 117). So widerspricht denn auch die Theorie der dreifachen *mimēsis* der Idee eines eindeutigen existenzialen Ursprungs aller Zeitstrukturen und Zeitbegriffe ebenso wie die von Ricœur entfaltete Problematik der Fabelkomposition, die sein Interesse an der tatsächlichen Vielfalt dieser Strukturen und Begriffe bezeugt.

13 Meuter, *Narrative Identität*, 140 ff.

14 Der Vorteil der Analyse der Innerzeitigkeit bei Heidegger liegt für Ricœur denn auch in dem Bruch, »den diese Analyse mit der linearen Zeitvorstellung im Sinne einer bloßen Abfolge von Jetzten vollzieht« (ZEI, 103).

15 D. Ginev, *Les Avantages de la Voie Longue*, in: *Divinatio 6–7* (1998), 85–97; ders., *Toward a Hermeneutic Theory of Social Practices: Between Existential Analytic and Social Theory*, London, New York 2018.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Letztere schließt auch Zeitbegriffe ein, mit denen die Naturwissenschaften arbeiten. Sollten diese Begriffe sich im Übrigen nicht genetisch vom In-der-Welt-sein ableiten lassen, dann bliebe deren formal-logische Rekonstruktion die einzige Möglichkeit ihrer Erforschung. Doch bin ich davon überzeugt, dass die theoretischen Zeitstrukturen, mit denen diese Wissenschaften arbeiten, in vorobjektivierter Zeitlichkeit verwurzelt sind und dass sie diese voraussetzen.[16]

Die unhintergehbare Pluralität von Zeitstrukturen verbietet eine Verabsolutierung der Zeitlichkeit des Daseins als Herkunftsquelle. Ricœur kritisiert mit Recht insbesondere die Vernachlässigung der Selbstständigkeit aller Formen naturwissenschaftlicher Zeit. Er konzentriert sich in dieser Kritik auf die Widerlegung der Ansicht, dass ein direkter Weg von der Zeitlichkeit des Daseins zur »kosmischen Zeit« (als Thema naturwissenschaftlicher Objektivierung) gangbar ist. Seine Widerlegung läuft darauf hinaus, dass die »hermeneutische Phänomenologie der Zeit« keinen Anspruch auf einen adäquaten Begriff kosmischer Zeit erheben kann. Vielmehr muss sie sich mit »autonomen Zeitbergriffen« naturwissenschaftlicher Forschungsprogramme auseinandersetzen. Aus Ricœurs Sicht erkennt Heidegger jedoch nicht die Autonomie kosmischer Zeit an, »weil er nie ernsthaft auf die zeitgenössische Wissenschaft eingeht [...] und weil für ihn feststeht, dass die Wissenschaft nichts zu sagen hat, das nicht stillschweigend aus der Geschichte der Metaphysik von Platon bis Hegel übernommen worden wäre« (ZEIII, 142 f.).

Die (physikalische) Raum-Zeit-Dynamik der Bewegung sowie die evolutionäre Zeit der »historischen« Naturwissenschaften und die Zeit der Besorgnis, so Ricœurs Argument, basieren auf prinzipiell unvereinbaren Bestimmungen. Dementsprechend beharrt Ricœur auf dem gleichen Recht von objektiver und phänomenologischer Zeit. Der epistemologische Hiatus zwischen theoretischer Objektivierung und daseinsanalytischer Interpretation rechtfertigt die Unabhängigkeit der »Zeit der Natur« von der existenzialen Zeitlichkeit. Reicht aber diese Feststellung aus, die These von der existenzialen Genese der – die »Zeit« objektivierenden – wissenschaftlichen Theorien zu verwerfen? Eine klare Antwort auf diese Frage ist in

16 D. Ginev, *Wege der phänomenologischen Wissenschaftstheorie*, in: ders. (Hg.), *Aspekte der phänomenologischen Theorie der Wissenschaft*, Würzburg 2008, 8–34.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zeit und Erzählung kaum zu finden. Doch eröffnet *Sein und Zeit* die Möglichkeit, die Genesis der theoretischen Objektivierung der Zeit aus der Zeit des Daseins abzuleiten. Die Entstehung der theoretisch objektivierten Welt aus dem Horizont der Zeitigung der Zeitlichkeit steht tatsächlich im Fokus von Heideggers existenzialer Konzeption der Wissenschaft.[17] Die *existenziale Konzeption der Wissenschaft* leitet die theoretischen Zeitkonzepte aus der Zeitlichkeit des Daseins ab und verzichtet doch darauf, dabei eine vermittelnde Rolle des vulgären Zeitverständnisses in Anspruch zu nehmen. Die Objektivierung vollzieht sich durch den »mathematischen Entwurf der Natur«, wobei der überwiegende Teil der Theorien mathematischer Physik mit dynamischen Gleichungen arbeiten, die eine reversible Zeit implizieren. Die Reversibilität mathematischer Zeit ist eine objektivierende Idealisierung, die keineswegs als eine bloße Nivellierung der Zeitlichkeit des Daseins zu begreifen ist. Ebensowenig setzt diese Idealisierung das alltägliche Verständnis irreversibler Zeit voraus. Es ist nicht zu leugnen, dass sich Ricœur auf die »Historie der Natur« und die evolutionären Zeitbegriffe in den Naturwissenschaften bezieht. Diese Wissenschaften aber tendieren dazu, die evolutionären Prozesse vermittels der mathematischen Modelle zu objektivieren, in denen die Irreversibilität dieser Prozesse durch reversible Zeit dargestellt wird.

17 Heidegger arbeitet diese Konzeption heraus, indem er den existenzialen Begriff der Wissenschaft dem logischen (axiomatischen) Begriff der Wissenschaftsstruktur entgegensetzt. Die Genese objektivierender Einstellung wird in Termini eines besonderen Modus der Zeitigung der Zeitlichkeit – des Modus des gewärtigenden Gegenwärtigens – betrachtet. Die theoretische Einstellung transformiert die transzendierende Welt des ursprünglichen Existenzmodus in eine thematisch vorhandene Welt. Zugleich aber öffnen die wissenschaftlichen Praktiken der Objektivierung einen Horizont von Forschungsmöglichkeiten, die im Forschungsprozess aktualisiert werden können. Durch diese Aktualisierung wird auch die thematische Welt (der Forschungsbereich) ständig artikuliert. Dank dieser Artikulation gewinnt der Forschungsprozess den Status eines besonderen Existenzmodus, der durch den erwähnten Modus der Zeitigung ausgezeichnet ist. Zahlreiche Schwierigkeiten mit der existenzialen Konzeption der Wissenschaft entstehen daraus, dass Heidegger diese Zeitigung im Horizont von Forschungsmöglichkeiten oft mit der objektivierten Zeit des mathematischen Entwerfens der Natur verwechselt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die existenziale Konzeption der Wissenschaft lässt sich m. E. gegen Ricœurs Kritik verteidigen.[18] Diese Konzeption beruht im Kern auf der These, dass die Zeitbegriffe der Naturwissenschaften »schon eine Klärung der Weltzeit und der Innerzeitigkeit aus der Zeitlichkeit des Daseins und ebenso die Aufhellung der existenzial-zeitlichen Konstitution der Naturentdeckung und des zeitlichen Sinnes von Messung überhaupt voraussetzt« (SZ, 417). Welche Position auch immer Heidegger dazu im Einzelnen vertritt, die Ansicht, dass das mathematische Entwerfen der Natur nicht auf der alltäglichen Abstraktion der Zeit als einer Reihe von Jetztpunkten, sondern auf einer objektivierenden Idealisierung mathematischer Zeit beruht, kommt interessanterweise Ricœurs Suche nach vielfältigen Zeitstrukturen, -begriffen und deren Herkunft zugute, widerlegt aber nicht die These von der existenzialen Herkunft wissenschaftlicher Objektivierung der Zeit. Eine andere Frage ist, ob bzw. inwiefern diese *Herkunft* auch im Sinne einer *Ableitbarkeit* wissenschaftlich objektivierter Zeitstrukturen aus der existenzialen Zeitlichkeit aufgefasst werden kann. Nach diesem kurzen Exkurs möchte ich nun auf die Frage der Pränarrativität zurückkommen.

3. Konfigurierte Praktiken und Verstricktsein in Geschichten

Die beschriebene Anknüpfung der Pränarrativität an die Handlungssemantik und die symbolische Vermittlung der Handlungen ist eine mögliche Vorgehensweise in der Erforschung der Rollen des fabelstiftenden Erzählens in menschlicher Existenz. Ein anderer – zum Teil auch von Ricœurs Ideen inspirierter – theoretischer Ansatz ergibt sich aus der Irreduzibilität narrativer, miteinander verflochtener Praktiken auf Handlungen. Die Entfaltung dieses Ansatzes läuft auf eine hermeneutische Theorie sozialer Praktiken hinaus.[19]

18 Vgl. B. Liebsch, *Vom dezentrierten cogito zur historischen Intentionalität. Spannungsfelder zwischen Existenz und Wissenschaft in der Philosophie Paul Ricœurs*, in: D. Ginev (Hg.), *Die Verschmelzung der Untersuchungsbereiche. Formen des Dialogs zwischen Kulturwissenschaften und Wissenschaftstheorie*, Frankfurt/M., Berlin, Bern 1993, 85-104.

19 Ginev, *Toward a Hermeneutic Theory of Social Practices,* 62–91.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dieser Theorie zufolge besteht ein qualitativer Unterschied zwischen Handlungsketten einerseits und der Verflochtenheit von Praktiken andererseits, so dass sich letztere nicht einfach aus der Semantik des Handelns ableiten lassen. Die Realität der konfigurierten Praktiken wird durch eine trans-subjektive *agency* gekennzeichnet, die zwar auf der individuellen *agency* der Handelnden aufruht, aber nicht auf diese zurückführbar ist. Man geht davon aus, dass die wechselnden Konfigurationen der Praktiken, in die die individuelle und die soziale menschliche Existenz schon immer verstrickt ist, eine eigene Zeitlichkeit konstituieren. Diese Zeitlichkeit ordnet Phänomene der Existenz auf eine eigenständige Art und Weise an. Konfigurierte Praktiken erschließen einen Horizont *sui generis* von aktualisierbaren und wählbaren Möglichkeiten. Das Hauptargument der Irreduzibilität der Verflochtenheit von konfigurierten Praktiken auf Handlungsketten beruht auf der Eigenständigkeit dieses Horizonts. Während sich gängige Handlungstheorien vielfach auf kausale Erklärungen von Handlungen stützen, erscheint für derartige Praktiken ein hermeneutischer Holismus angemessener, der Formen pränarrativer Konfigurierung Rechnung trägt, die sich an die in der *mimēsis*$_2$ beschriebene Fabelkomposition annähern, indem sie verzeitlichte Charaktere, Rollen und Funktionen (als Komponenten der Fabelbildung) miteinander in Verbindung bringen. Dabei erfüllt die pränarrative Konfigurierung eine doppelte Aufgabe. Einerseits präfiguriert sie die Fabelkomposition literarischer und historiographischer Texte, so wie Ricœur die *mimēsis*$_1$ beschreibt. Andererseits ermöglicht sie Konfigurationen von Praktiken, Ereignissen und Phänomenen, die mit den schicksalhaften, dem Leben immanenten Zusammenhängen viel zu tun haben. In dieser Hinsicht wäre es angebracht, von einer »pränarrativen Fabelkomposition« zu sprechen – im Gegensatz zu der etwa von Louis Mink und Hayden White vertretenen Ansicht, dass es keine nicht-erzählten Geschichten geben kann.[20]

Die konfigurierten Praktiken gehen allerdings nicht nur mit einer Präfiguration der narrativen Fabelkomposition einher, sondern sie schaffen eine eigene temporalisierte Konfigurierung von sinnhaften Ereignissen. Die Entstehung der Fabel aus der Nachahmung der Handlung ist das aristotelische Szenario, das Ricœur im ersten Band

20 »There can only be past facts not yet described in a context of narrative form.« L. Mink, *Historical Understanding*, London 1987, 201.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von *Zeit und Erzählung* ausführlich diskutiert. Seine Verknüpfung der Pränarrativität irreduzibel miteinander verflochtener Praktiken mit Handlungsketten radikalisiert im Grunde die aristotelische Basis dieses Werks. Die Anknüpfung der Pränarrativität an die Eigenständigkeit konfigurierter Praktiken verlagert jedoch den Schwerpunkt von der Semantik der Handlung auf eine praxisbezogene Verzeitlichung, die die Welt als eine horizonthafte Totalität von pränarrativen Geschichten erschließt; und zwar in einem *transsubjektiven* Zusammenhang, der sich nicht einfach aus einer Erweiterung individuellen Schicksals zu einem »gemeinschaftlichen Geschick« ergibt (ZEIII, 127), wie es *Sein und Zeit* dargestellt wird (SZ, 375), sondern von konfigurierten, miteinander verflochtenen Praktiken generiert wird. Ich spreche von »Transsubjektivität« als einem ständigen Transzendieren der Subjektivität des individuellen Daseins durch miteinander verflochtene Praktiken.

Diese horizonthafte Transsubjektivität liegt der Pränarrativität der konfigurierten Praktiken zugrunde, in denen sich transsubjektives Geschehen und damit Geschichtlichkeit vollzieht. Jenes Geschick setzt das transsubjektive Geschehen voraus und geht aus der Verstrickung menschlicher Existenz in Geschichten hervor. Eben das konstituiert unsere Geschichtlichkeit. Eine ontologisch orientierte Wissenschaftstheorie, wie sie mir vorschwebt, verlangt, die so aufgefasste Geschichtlichkeit als dasjenige aufzuweisen, wodurch die Untersuchungsgegenstände der Geschichtswissenschaft zunächst gestiftet werden.[21] Damit komme ich der Auffassung Wilhelm Schapps sehr nahe. Ricœur macht ebenfalls keinen Hehl aus dem engen Zusammenhang zwischen dieser Auffassung von Geschichtlichkeit und seiner Konzeption von Pränarrativität, die sich in Schapps Auffassung vom Verstricktsein in Geschichten gewissermaßen antizipiert findet. Ricœur nimmt diesen an irreduziblen Praktiken orientierten Ansatz in *Das Selbst als ein Anderer* in Anspruch. Für Schapp gilt es zu bezeugen, dass die horizonthafte Welt der »Wozudinge« für die in Praktiken involvierten Menschen als ein Verstricktsein in Geschichten zum Vorschein kommt.[22] (Mit dem Ausdruck »Wozudinge« be-

21 D. Ginev, *Heidegger's Concept of ›Authentic Historical Science‹*, in: *Graduate Faculty Philosophy Journal 36*, no. 1 (2015), 3–25.

22 Diese Konzeption ist keineswegs problemlos. Burkhard Liebsch kritisiert zu Recht, dass Schapps Auffassung nicht in der Lage ist, den Subjektivismus der

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zeichnet Schapp die von Menschen geschaffenen Dinge, wobei er auf diversen Ebenen den Zusammenhang zwischen diesen Dingen und den Geschichten untersucht. Schapp setzt sich mit dem epistemologischen Repräsentationalismus auseinander, indem er hervorhebt, dass der Zugang zur Außenwelt nur vermittels in Geschichten verwickelter Wozudinge stattfindet, was aus seiner Sicht für den Primat der Geschichten vor der Außenwelt spricht.) Infolgedessen kann man sich nur über Geschichten von charakteristischen Wozudingen einer kulturhistorischen Welt nähern,[23] die aus konfigurierten Praktiken besteht und sich zugleich stets *in statu nascendi* befindet, da sie in einen offenen, unbegrenzten Horizont eingebettet ist.

Jede einzelne Geschichte wird von einer Trajektorie der Zeitigung des entsprechenden Horizonts charakterisiert. Die Zusammensetzung von Trajektorien bringt eine pränarrative Komposition an den Tag. In seinem Buch *In Geschichten verstrickt* macht Schapp darauf aufmerksam, dass die »Geschichten eines ganzen Lebens« keineswegs fertiggestellte Entitäten bilden. Jede von ihnen befindet sich in einem sich verschiebendem Horizont, wobei »jede Geschichte wieder aus ihrem Platz im Horizont hervorbrechen kann«.[24] Jede einzelne Geschichte steht für mögliche Revisionen offen, weil sie in einen offenen Horizont eingebettet ist. Das schicksalhafte Verstricktsein in nicht fertiggestellte Einzelgeschichten bietet Stoff für eine phänomenologische Erforschung der Pränarrativität. Schapp weist diesem Verstricktsein eine Dimension der Zeitigung zu, indem er das Folgende hervorhebt: »Ständig geistert die Zukunft in den vergangenen Geschichten, und ständig ist die Vergangenheit in der Zukunft lebendig, wobei [...] diese Geschichten noch nicht zu Ende sind [...] und auch nicht abgeschlossen werden können.«[25] Schapp insistiert auch darauf, dass es eine kontinuierliche Verwandlung der Vergangenheit und Zukunft in Gegenwart gibt, indem sich die Ge-

klassischen Phänomenologie zu überwinden, da diese Auffassung von der Priorisierung der eigenen Geschichten ausgeht. Vgl. B. Liebsch, *Die Idee der Phänomenologie im Lichte ihrer narrativistischen Verabschiedung im Werk Wilhelm Schapps*, in: K. Joisten. N. Thiemer (Hg.), *Das Denken Wilhelm Schapps – Perspektiven für unsere Zeit* Freiburg i. Br., München 2010, 22–48.

23 W. Schapp, *Philosophie der Geschichten*, Frankfurt/M. 1981, 16.

24 W. Schapp, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Frankfurt/M. ^{4}2004, 142.

25 Ebd., 143.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

genwart ins Unendliche ausdehnt. Die Betonung des Vorrangs der Gegenwart widerspricht noch nicht Heideggers Ansicht, dass das Verständnis der Zeit als Jetzt-Zeit ein Ergebnis der Nivellierung sei. Doch läuft sie auf eine nicht-Heidegger'sche Weise der Zeitigung der Zeitlichkeit hinaus. Darüber hinaus setzen Schapps Ausführungen auch einen qualitativen Unterschied zwischen Handlungsketten und der Verflochtenheit von konfigurierten Praktiken voraus, wobei er ansatzweise Entwicklungen der Spätphilosophie Ricœurs vorwegnimmt.[26]

Wie gesagt, zieht Ricœur die erste Herangehensweise – die Präfigurierung der Fabelkomposition durch die symbolische Organisation und die Semantik der Handlung – in *Zeit und Erzählung* vor, ohne den Ansatz von konfigurierten Praktiken her dabei ganz zu ignorieren. Das ist nicht der Fall in seinem späteren Werk. Die Herangehensweise, die nicht auf der Präfiguration durch die Nachahmung von Handlungsketten, sondern auf der präfigurierenden Konfiguration von Praktiken basiert, gewann an Gewicht und wurde entscheidend in *Das Selbst als ein Anderer* erweitert. In diesem Buch kommt Ricœur zu dem Schluss, dass er in seinen früheren Studien die zeitliche Dimension des handelnden Selbst vernachlässigt habe.[27] Zwar schreibt er, dass diese Dimension im Rahmen der Handlungstheorie behandelt werden muss. Was er damit aber meint, ist eher eine Theorie, die in der Lage wäre, das Verhältnis der

26 Schließt das Verstricktsein in Geschichten die Möglichkeit einer reflexiven Einstellung des jeweils Verstrickten aus? Schapps verstricktes »Ich« und Ipseität ist schon ein »trans-subjektives Subjekt«. Es handelt sich jedoch nicht um eine einfache Verschmelzung von »Ich« und »Wir« innerhalb des Verstricktseins. Das Verstricktsein transzendiert vom Anfang an sowohl die Subjektivität als auch die Intersubjektivität. Es konstituiert eine Trans-Subjektivität von Praktiken und Geschichten. In diesem Sinne spricht Kurt Röttgers vom »Fehlen des Subjekts bei Schapp«. Röttgers hebt hervor, dass der Verstrickte weder ein reflexives Subjekt noch ein isolierbarer Sachverhalt ist. Röttgers interpretiert die Trans-Subjektivität in Termini eines »Wir«, das kein substantiell identifizierbares Kollektiv darstellt, sondern offen ist für das stetige Auftauchen in wechselnden Geschichten. Das »Ich« der Ich-Geschichten ist ursprünglich kein reflexives Subjekt, aber das Verstricktsein kann unter Umständen Reflexivität bewirken, so dass ein emanzipiertes Subjekt entsteht. Vgl. K. Röttgers, *Schapp und Nancy.* Publikationsserver der Universitätsbibliothek der FernUniversität in Hagen 2019.

27 P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 138.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Handlungen zu Praktiken zu thematisieren. Das handelnde Selbst ist schon immer in Praktiken verstrickt. Das veranlasst Ricœur dazu, die Unterscheidung zwischen persönlicher und narrativer Identität einzuführen. Die persönliche Identität hängt durchaus mit Handlungen zusammen, durch welche die Person sich selbst verwirklicht. Die narrative Identität vollzieht sich dagegen innerhalb von konfigurierten Praktiken und braucht keine Unterstützung durch eine ständig vorhandene Selbigkeit. Mehr noch beruft sich Ricœur auf die Transsubjektivität dieser Praktiken, wenn er von einer »mnemonischen Kontinuität« spricht, die keine Zugehörigkeit zu meiner Existenz (»appartenance mienne«) in Anspruch nimmt.[28] Die »narrative Notwendigkeit« einer Lebensgeschichte wird allerdings auch von den Praktiken bestimmt, in welche die jeweilige Person mit der narrativen Identität verstrickt ist, die ihr nicht zuletzt auch zugewiesen wird.

Diese Zuweisung kann auf zwei verschiedene Weisen erfolgen. Einerseits legt man die narrative Identität kraft der Beantwortung der Frage frei, *wer* eine Handlung ausgeführt hat. Es ist die erzählte (biographische oder autobiographische) Geschichte eines Lebens, die letztlich angibt, um wen es sich handelt bzw. gehandelt hat (ZEIII, 395). Andererseits gibt es ein ständiges Erzählen, das jede konkrete Lebenssituation sinnvoll macht. Die Geschichte des Lebens ist nicht einer einheitlichen Erzählung unterworfen, sondern sie wird durch eine Vielzahl wahrer oder fiktiver Geschichten unaufhörlich refiguriert. Zwar werden diese Geschichten von dem jeweiligen Subjekt erzählt; doch erscheinen sie zugleich von trans-subjektiven Konfigurationen von Praktiken gewissermaßen »vorbereitet«. Das steht mit der Auffassung Ricœurs (ebd., 396) in Einklang, dass »das Selbst der Selbsterkenntnis nicht das egoistische und narzißtische Ich ist«. Dieses Selbst existiert über ganz verschiedene Praktiken

28 Die Praktiken sind die elementaren Bestandteile der Praxis. Ricœur stellt auch fest, dass die in eine einzelne Praktik einbezogenen Handlungen nur innerhalb einer Konfiguration von Praktiken bedeutungsvoll werden. In *Das Selbst als ein Anderer* verteidigt Ricœur die Irreduzibilität der Praktiken, ohne die leitende Rolle der Handlungstheorie (einschließlich der analytischen Varianten dieser Theorie) aufzugeben. Die Eigenart der Praktiken ist in Termini der Handlungstheorie definiert. Die Praktiken beinhalten keine narrativen Szenarien *ready-made*. Die Organisation der Praktiken jedoch stattet sie mit einer prä-narrativen Eigenschaft aus, die auch das Potential einer »konfigurierten Pränarrativität« hat.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Lebensformen verstreut, wobei die Verstreuung eine Diversifizierung des Selbst zur Folge hat.

In diesem Aufsatz habe ich versucht, Argumente für die folgenden Thesen herauszuarbeiten. Erstens, die Einführung des Begriffs der »pränarrativen Innerzeitigkeit« liefert den Schlüssel für einen Brückenschlag zwischen der daseinsanalytischen Interpretation der Zeit und Ricœurs Konzeption narrativer Zeit. Zweitens, in Anlehnung an die *mimēsis*$_2$ erweist sich (die fiktive und die historiographische) Fabelkomposition als eine De-formation der homogenen Zeitordnung alltäglicher Erfahrung. Drittens, die dreifache *mimēsis* ermöglicht einen produktiven Dialog zwischen hermeneutischer Phänomenologie und der Wissenschaftstheorie der historischen Geisteswissenschaften bezüglich der Vielfalt von Zeitstrukturen, auf die sie sich innerhalb ihres jeweiligen interpretativen Forschungsprozesses stützen. Viertens, obwohl Ricœurs Kritik an der Herleitung der theoretischen Zeitbegriffe aus der existenzialen Zeitlichkeit gerechtfertigt ist, erweist sich die hermeneutisch-phänomenologische Behandlung der Objektivierung der Zeit als besonders relevant für die Untersuchung der vorobjektivierenden Grundlagen der formalisierten Zeitbegriffe. Fünftens, Ricœurs Umformulierung (in *Das Selbst als ein Anderer*) gewisser Aspekte des »mimetischen Kreises« in Termini einer Theorie der Praktiken bietet die Gelegenheit, die pränarrative Innerzeitigkeit mit der Transsubjektivität konfigurierter Praktiken zu verknüpfen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Walter Schweidler

Das Paradox der verlorenen Zeit

Paul Ricœur und Marcel Proust

1. Die Frage nach der verlorenen Zeit – nach Marcel Proust (2383) | 2. Die Zweipoligkeit der Zeit (2387) | 3. Die Zweigerichtetheit der Zeit (2392) | 4. Die Außerzeitlichkeit der Zeit (2395)

1. Die Frage nach der verlorenen Zeit – nach Marcel Proust

Ricœur hat bis zuletzt versucht, gedanklich mit seinem sich wie ein großer Organismus aus sich selbst weiterentwickelnden Werk Schritt zu halten, und er hat gesehen, dass dieser Versuch sich auch auf die Vergeblichkeit seines eigenen Gelingens würde richten müssen; gegen sie hat er wohl bis in die letzten Verästelungen von *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* (frz. 2000/dt. 2004) hinein angeschrieben und gerade darin ihr, dieser Vergeblichkeit, Dokument hinterlassen. Man wird darum nicht fehlgehen, wenn man darin Grenzlinien markiert, an denen er sich gezwungen sah, Halt zu machen, obwohl er in früheren Etappen seines Lebenswerks schon einen nachfolgenswerten Weg darüber hinausgewiesen hatte. So scheint es etwa mit seiner Auseinandersetzung mit Proust zu stehen. Die »Suche nach der verlorenen Zeit«[1], die Ricœur insbesondere im zweiten Band von *Zeit und Erzählung*[2] thematisiert hat, hätte ein mögliches Schlüsselmotiv des Umgangs mit dem Problem des »Vergessens als Bedrohung«[3] eröffnen können; sie wird aber am Ende seines Lebenswerks nicht

1 M. Proust, *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, Ausgabe in 10 Bänden, Frankfurt/M. ^{6}1979.

2 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd II: Zeit und literarische Erzählung* [1984], München ^{2}2007 [=ZEII].

3 P. Ricœur, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein* [2004], Frankfurt/M. 2006 [=WdA]; *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* [2000], München 2004 [=GGV].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

weitergeführt oder wiederaufgenommen. Sie bleibt jenseits der Barriere, die ihr durch Ricœurs Rückgang auf Bergsons Analyse dieser Bedrohung, die letztendlich eine Kapitulation vor ihr war, den Weg verstellt.[4]

Bis zu dieser Barriere folgt der späte Ricœur seinem Grundgedanken, dass es ein und dieselbe Quelle ist, die das Vergessen zur Bedrohung und zugleich zur Chance im Umgang mit der einen so entscheidenden Differenz macht, von der unser Leben seinen ontologischen Status bezieht: der Differenz zwischen »vorbei« und »nie gewesen«. »*Was gewesen ist, kann von nun an nicht mehr nicht gewesen sein*«, so lautet das Wort von Jankélévitch, das dem Alterswerk *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* vorangestellt ist und an dem es sich über weite Strecken abarbeitet. Es geht darin also um die Differenz, die am Endpunkt der irdischen Handlung des *Faust* der Teufel leugnet und die im Gegenzug dazu, nämlich im Übergang zum himmlischen Schlussstück, auf die ihm allein mögliche, die symbolische Weise der *Autor* bekräftigt.[5] Eben die Dimensionen dieses Verhältnisses, also der Relation zwischen einer fiktiven Handlung und ihrem Autor, hat Ricœur auf dem letzten Stück seines Denkweges nicht mehr wieder aufgenommen.[6] Für den Aspekt des Vergessens als Bedrohung ist das nicht entscheidend, wohl aber für den der Chance, die sich im Umgang mit dieser Bedrohung zu eröffnen vermag.

Was den Aspekt der Bedrohung betrifft, so geht Ricœur das Problem auch hier an, indem er die Frage nach der Differenz von »vorbei« und »nie gewesen« als die Frage nach dem ontologischen Unterschied zwischen Erinnerung und Einbildung expliziert. Das grundlegende Paradox lautet, dass sich, ob man sich an etwas wirklich erinnert oder es sich nur einbildet, gerade am Vergessen entscheidet: Die Sicherheit, etwas vergessen zu haben, ist gleichbe-

4 Vgl. dazu W. Schweidler, *Der Ort des Gewesenen*, in: A. Schlitte, T. Hünefeldt, D. Romić (Hg.), *Philosophie des Ortes. Reflexionen zum Spatial Turn in den Sozial- und Kulturwissenschaften*, Bielefeld 2014, 217–230.

5 »Da ist's vorbei! Was ist daran zu lesen?/Es ist so gut als wär' es nicht gewesen« (J. W. Goethe, *Faust. Der Tragödie zweiter Teil*, in: *Goethes Werke*, Sophienausgabe, Weimar [17]1890, 11595 f., 11600 f.).

6 In *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* 90 f. spricht er nur von der halluzinatorischen als dem Gegenpol zur fiktionalen Funktion der Einbildungskraft und belässt es hinsichtlich letzterer beim Hinweis auf die in *Zeit und Erzählung* geleistete Arbeit.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

deutend mit der Sicherheit, dass es wirklich gewesen ist. Die genuin zeitliche Bedingung des Präsentwerdens des Gewesenen im Gegenwärtigen liegt in seinem Verschwinden aus ihm. »Ein Seiendes ist einmal gegenwärtig gewesen; es ist zu einem abwesenden geworden; es ist zurückgekehrt. Erscheinen, Verschwinden, Wiedererscheinen« (GGV, 655). Der Ausdruck, mit dem Ricœur den Komplex von Bedrohung und Chance charakterisiert, der sich aus diesem Paradox ergibt, lautet: die Spur. Sie ist das an der Erinnerung, wodurch diese auf ihren wirklichen Inhalt nicht nur zurückverweist, sondern zu ihm zurückführt: »eine Wirkung, die Zeichen ihrer Ursache ist – darin liegt das Rätsel der Spur« (WdA, 147). Diese Formel zeigt, dass das »Problem des Vergessens« mit ihr nicht gelöst, sondern nur verschoben ist, und eben darin liegt der Aspekt der Bedrohung: »Es gehört zur Idee der Spur, daß sie gelöscht werden kann. Mit der beunruhigenden Idee des drohenden Verschwindens der Spuren drängt sich das Vergessen als Bedrohung auf« (ebd.).

Worin liegt dann aber die dieser Bedrohung so nahe Quelle des Vergessens als Chance? Hier kommt die Barriere zum Vorschein, denn Ricœur formuliert das Problem nun in Bergson'schen Kategorien, insbesondere an der Stelle in *Wege der Anerkennung*, an der er, anknüpfend an Aristoteles, die *mneme-memoria* untersucht, also das »Vorhandensein eines Bildes aus der abgeschlossenen Vergangenheit im Geist«, und dabei die Aufmerksamkeit auf das für dieses Phänomen noch einmal grundlegende, es übergreifende »Paradoxon« richtet, nämlich »das Rätsel, daß eine abwesende Sache als Bild, das sie repräsentiert, gegenwärtig ist« (WdA, 146). Unter Berufung auf Bergson,[7] jedoch abstrahierend von dessen »metaphysischer Umhüllung der Psychologie«,[8] lautet Ricœurs Kennzeichnung der »psychischen Spuren [...] einer der Vorstellung vorausliegenden Dimension der lebendigen Erfahrung« (GGV, 669) nun so: »Wenn eine Erinnerung wiederkehrt, so heißt das, daß ich sie verloren habe; aber wenn ich sie trotz alledem wiederfinde und wiedererkenne, so weil ihr Bild überlebt hat« (GGV, 657). Das Vergessen, so findet man das Fazit am Ende noch einmal gezogen, macht das »Weiterleben der Erinnerung« in Bildern möglich, ja kommt ihm gleich (GGV, 672).

7 H. Bergson, *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist*, Hamburg 1993, wobei Ricœur sich insbesondere auf Kapitel 3 bezieht.

8 Vgl. GGV, 667; etwas differenzierter ebd., 88 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das Verbindungsglied von Erinnerung und Vergessen ist also das »Weiterleben der Bilder« (GGV, 662). *Wo* aber leben die »Bilder« weiter?

Auf den letzten Seiten von *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* bleibt Ricœur nur noch die Antwort: in der Gestaltung, eigentlich der *Mit*gestaltung der Erinnerung, die wir aus unserem Leben heraus als die zu uns zurückführende Spur zu lesen zu geben und insofern auch zu *legen* vermögen.[9] »Das Gewesensein macht aus dem Vergessen die der Arbeit der Erinnerung dargebotene unvordenkliche Quelle« (GGV, 676). Damit sieht Ricœur hier das Paradox des »bewahrenden Vergessens« als gelöst an: »Das scheinbare Paradox wird verständlich, sowie man unter Vergessen die unvordenkliche Quelle und nicht die unerbittliche Vernichtung versteht« (ebd.).

Das »Weiterleben der Bilder« bleibt in dieser psychologisch-existenzialistischen Färbung sowohl hinter der religionsphilosophischen[10] als auch hinter der literatur- und symboltheoretischen Explikation zurück, die Ricœur dem Begriff der Spur in früheren Etappen seines Werkes gegeben hat. Auf diesen beiden Wegen hat er den nicht metaphysisch interpretierten, aber ontologisch konstituierten Zusammenhang thematisiert, der am Ende des *Faust* als der zwischen Mephisto und Goethe, zwischen Figur und Autor, aufscheint. Dieser Zusammenhang ist es, der in der nur als symbolische rekonstruierbaren Differenz seinen »Sitz im Leben« hat, die insbesondere in *Zeit und Erzählung* als der Schlüsselaspekt für die »fiktive Zeiterfahrung« (ZEII, 170) herausgearbeitet worden ist, in welcher der *Vorsprung* des Autors vor dem Leser zum Grundschema der genuin künstlerischen Einlösung eines originär philosophisch gelagerten Wahrheitsanspruchs erhoben und eingeholt zu werden vermag. In der Auseinandersetzung mit der Proust'schen »Recherche« ist hier die Art von »Erinnerungsarbeit« geleistet oder doch jedenfalls grundgelegt worden, die in der späten, auf den hinsichtlich seines ontologischen Status in der Schwebe gelassenen Bildbegriff

9 Vgl. hierzu W. Schweidler, *Vollendete Präsenz*, in: *Archivio di Filosofia/Archives of Philosophy 86*, Nr. 2 (2018), 61–70.

10 Vgl. dazu W. Schweidler, *Der sich selbst noch sich zutragende Ursprung. Zu Ricœurs »Ontologie des Heiligen«*, in: J.-L. Marion, W. Schweidler (Hg.), *Christentum und Philosophie. Einheit im Übergang*, Freiburg i. Br., München 2014, 287–309.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rekurrierenden Konzeption als eine außerphilosophische Praxis nur noch beschworen werden kann. In der Proust-Interpretation, in der Ricœur explizit von Deleuzes These ausgeht, dass die Wahrheit das eigentliche Thema der »Recherche« sei,[11] wird hier exemplarisch die Konzeption der »Überkreuzung von Historie und Fiktion« konkretisiert, in der dann der dritte Band von *Zeit und Erzählung*[12] die für das ganze Werk leitende Idee verwirklicht sieht, wonach »die Arbeit des Denkens, die in jede narrative *Konfiguration* eingeht, ihren Abschluß in einer *Refiguration* der Zeiterfahrung findet« (ZEII, 7). Inwieweit das »Paradox der Spur« in dieser symbol- und literaturtheoretischen Auseinandersetzung mit Proust philosophisch angegangen und womöglich eingeholt worden ist, soll Gegenstand der folgenden kurzen Überlegung zum Topos der »verlorenen Zeit« sein.

2. Die Zweipoligkeit der Zeit

Die Frage nach der Differenz von »vorbei« und »nie gewesen« offenbart sich in Prousts großer Recherche als die Suche nach dem Ort, an dem die Zeit, die einer hat, als die wiedergefunden wird, die er gehabt hat. Diese Zeit, die noch da ist, aber nicht für den, der sie noch hat, ist wesentlich gebunden an die Perspektive des Erzählers *ihrer als* – im präzise doppeldeutigen Sinne – *seiner*. Um als dieser erzählen zu können, muss er selbst in ihre Erzählung eingehen, sich also in ihr und sie einholen. Das heißt, er muss ihr voraus sein und in ihr aufgehen. Prousts geniale Bewältigung der so gewendeten Paradoxie des Vergessens als der Begründung der Differenz von Erinnerung und Einbildung lässt sich explizieren auf der Basis des literaturtheoretischen Konzepts der »*Stimme*« (ZEIII, 145): »Dieser Begriff ist den Grammatikern entlehnt und kennzeichnet die Tatsache, dass die Narration selbst, also die narrative Instanz [...] mit ihren beiden Protagonisten, dem Erzähler und seinem realen oder virtuellen Adressaten, in der Erzählung impliziert ist.« Die

11 ZEII, 222, mit Bezugnahme auf G. Deleuze, *Proust et les signes*, Paris 1964; dt.: *Proust und die Zeichen,* Frankfurt/M., Berlin, Wien 1993.

12 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd III: Die erzählte Zeit*, München ^{2}2007, 294 ff. [=ZEIII].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»narrative Stimme« (ZEII, 146) wird durch eine zeitliche Kategorie definiert: die »Erzählzeit«[13], d.h. jene Zeit, die es braucht, damit der Autor die Geschichte erzählen und der Leser diese Geschichte lesen kann. Während dieser Zeit ist der Autor in dem erzählten Text als die Stimme des Erzählers präsent, die uns sagt, was während der gesamten Spanne Zeit, in welcher die Geschichte vor sich geht, passiert. Die Explikation des zu bewältigenden Paradoxes besteht nun darin, dass die erzählte Zeit nicht nur etwas anderes ist als die »Zeit der Erzählung«[14] sondern dass sie praktisch keinen Platz für diese lässt. Der Erzähler kann in der Geschichte nicht erzählen, was in dem er sie erzählt geschieht. In gewisser Weise haben wir hier das Selbstanwendungsproblem vor uns, das letztlich den Bildbegriff für den Zweck, zu dem der späte Ricœur ihn von Bergson übernommen hat, untauglich macht: Das Bild bräuchte, um als ein solches zum in ihm abgebildeten Erinnerungsgehalt in Beziehung gesetzt werden zu können, ein Tertium zu sich und ihm, das, um als solches identifiziert werden zu können, ein weiteres Tertium zu sich und dem, wozu es Tertium ist, bräuchte, das wiederum eines Tertiums höherer Ordnung bedürfte usf. *ad infinitum*.[15] Der Unterschied zur Erzählung liegt freilich darin, dass das Bild in seinem Wesen Simultanisierung all dessen ist, was es zu dem macht, das es ist, während die Erzählung ein zeitliches Nacheinander, das sie zwar nicht einzuholen, doch in gewisser Weise in sich *rückgängig* zu machen vermag. Das ist der Schlüssel zu dem Proust in seiner Recherche durchgängig leitenden Prinzip der *illumination rétrospective*,[16] das den »doppelten Aktanten«[17], als der der Erzähler und

13 ZEII, 129. Ricœur bezieht sich hier auf G. Müller, *Erzählzeit und erzählte Zeit*, in: G. Müller, *Morphologische Poetik. Gesammelte Aufsätze*, Darmstadt 1974, 269–286.

14 Etwa die 24 Stunden, die Goethe benötigt, um zu erzählen, was sich in den acht Jahren ereignet hat, deren Geschichte er in *Wilhelm Meisters Lehrjahren* erzählt.

15 Vgl. hierzu auch W. Schweidler, *Wahrheit und Person*, in: ders. (Hg.), *Zeichen-Person-Gabe. Metonymie als philosophisches Prinzip*, Freiburg i. Br. 2014, 173–190, hier: 177 f.

16 Vgl. K.-H. Stierle, *Zeit und Werk. Prousts* À la Recherche du Temps perdu *und Dantes* Commedia, München 2008, 131.

17 Mit diesem Begriff benennt Ricœur die entsprechende Konstellation in seiner religionsphilosophischen Explikation des Problems der Selbsteinholung des Ursprungs der Kommunikation von Gott und Mensch; vgl. P. Ricœur, *Hermeneutik der Idee der Offenbarung*, in: *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophi-*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Held der Erzählung in ihr anwesend sind, in den notwendigen zwei Durchgängen des *Lesers* durch sie sukzessiv zugleich separiert und zur Deckung kommen lässt wie die zwei untrennbaren und unverschmelzbaren Seiten eines beschriebenen und seine Beschreibung nur im Umblättern zu beschreiben vermögenden Blattes. »*Die Fabel von der Zeit hat dann die Beziehung zwischen den beiden Brennpunkten* der *Recherche* zum *Gegenstand*. Das Spezifische der *Recherche* besteht darin, das Problem und seine Lösung bis zum Ende des Weges des Helden zu verbergen, so daß das Verständnis des gesamten Werkes dem zweiten Lesen vorbehalten bleibt« (ZEII, 224). Dies schreibt Ricœur zwar noch im Zuge seiner Anleihe bei Deleuze, aber es leitet strukturell zu seiner eigenen Auslegung der *Recherche* über, die nun den Topos der »narrativen Stimme« zur Geltung bringt.

»In der *Recherche* sind mindestens zwei narrative Stimmen zu vernehmen, die des Helden und die des Erzählers« (ZEII, 227). Diese Konstellation, die entscheidend dafür ist, dass man die *Recherche* gerade nicht als Autobiographie lesen darf, wodurch die Dimensionen von Figur und Autor, um die es in diesem Roman geht, eingeebnet würden, ist aber wesentlich eine *zeitliche*: Auf ihr beruht »die Form der ›Zukunft in der Vergangenheit‹, die die *Recherche* ihrer Auflösung zuführt« (ZEII, 227). Der Held erlebt die Folge der Ereignisse, deren inneres Band in der Geschichte seiner ihm durch sein Leben hindurch bewusst werdenden Berufung zum Schriftsteller besteht, als jenen einzigen Weg »endlosen Umherirrens« (ZEII, 223), der das exakte Pendant zum Inbegriff der Torheiten bildet, durch den hindurch und gegen den Goethes *Wilhelm Meister* im Zuge des Wahns, »mich selbst, ganz wie ich da bin, auszubilden«, schließlich das »glücklichste Schicksal« eines Menschen zu Teil wird, der von den Stationen dieser Irrfahrt »keine [...] bereuen und keine zurückwünschen« wird.[18] Prousts Held also weiß nicht, welcher Spur er folgt, und er darf es nicht wissen, um zuletzt von seinem Los als Held durch die »Wiedergeburt« als Autor erlöst zu werden. Wohin der

sche Reflexionen über die Religion, Freiburg i. Br., München 2008, 41–83, hier: 46.

18 Vgl. hierzu W. Schweidler, *Wiedergeburt I*, Freiburg i. Br., München 2020, 209 f. und W. Schweidler, *Das mitgeteilte Selbst. Symbol und Spiegel in Goethes Novelle »Wer ist der Verräter?«*, in: A. Hilt, R. Torkler, A. Waczek (Hg.), *Erzählend philosophieren – ein Lehr- und Lesebuch*, Freiburg i. Br. 2020, 109–116.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Weg führt, erfährt der Leser dagegen von der Stimme des Erzählers, »der dem Fortschreiten des Helden voraus ist, weil er es überblickt« und »der die vom Helden erzählte Erfahrung mit der Bedeutung wiedergefundener und verlorener Zeit versieht« (ZEII, 227).

Das Paradox besteht nur darin, dass der Weg des Helden in den Entschluss mündet, durch den der, der sein Leben bis dahin erzählt hat, erst dieser Erzähler *wird*. Nachdem dieser eine »Brennpunkt« mit der »abschließenden Offenbarung«, die sein Leben zu dem seines eigenen Dichters wendet, erreicht ist, »gewinnt die Erzählerstimme so sehr die Oberhand, daß sie schließlich die des Helden übertönt; die Gleichnamigkeit von Autor und Erzähler kommt hier voll zur Geltung [...]« (ebd.). Aber wo ist der Ort, an dem diese Gleichnamigkeit dem Leser zu lesen gegeben wird? Nirgendwo anders als in dem Buch, das ihm mit der *Recherche* vor Augen liegt und im Namen seines Autors den Inhalt der Offenbarung, durch den hindurch es ihn zu ihr zu führen unternimmt, lesbar macht. Was er in diesem Buch wiederfindet, ist die zu ihm gewendete Zeit des Lebens seines Autors, geführt bis an den Punkt, an dem dessen Entschluss, sie in dieses zu wenden, ihm, dem Leser, die Chance eröffnet, die Zeit der Erzählung, die durch das Erzählte hindurch bis zu dem Augenblick, in dem ihm eben dies aufgeht, geführt hat, noch in es eingehen zu lassen, sie also in ihr und sie einzuholen. Das strukturelle Schema, das Prousts geniale Idee, die vergehende des eigenen Lebens in die vergangene Zeit zu übersetzen, die dem Leser seines Lebensbuches die Chance eröffnet, sie als die hinter ihm liegende Erzählzeit dieses Buches noch in die in es hineinführende wenden, sie also in ihm gewissermaßen wieder-holen zu können, ist damit expliziert. Die Frage ist nur, welche Bedeutung der so freigelegten Konstellation für das »Problem des Vergessens« zukommen, worin also die so eröffnete Chance zu dem jenseits aller Erinnerungsarbeit weiter drohenden Verschwinden der sie leitenden Spur einen Gegenpol setzen können sollte.

Worauf es Ricœur dafür zunächst ankommt, ist, den anderen »Brennpunkt« zu bestimmen, der konträr zu demjenigen leuchtet, an den sich der Leser im Namen seines Autors durch das vor ihm liegende Buch versetzt sieht. Dazu dient ein Gedankenexperiment: Der Leser soll sich fragen, welches die Zeichen der in der abschließenden Offenbarung wiedergefundenen Zeit für den wären, der den Schluss der *Recherche* nicht kennen würde. Ein zügiger Durch-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gang durch die wichtigsten Stationen, an denen man den Vorschein der schließlichen Offenbarung zu erhaschen versuchen könnte, von der Ekstase der Madeleine-Episode über die Kindheitserinnerungen an Combray bis zur Verbindung zwischen Swanns Welt und dem kleinen Thema der Sonate von Vinteuil, führt zu dem resignativen Resümee, dass für den Leser, der dem Weg des Helden vor der Schlusswendung folgt, »nur der Weg der Desillusionierung offen« bleibt, der sich in der endlosen Irre des Helden widerspiegelt, dem die Botschaft jener Stationen, deren Sinn nur der Erzähler mit der von ihm durchmessenen Zeit seiner Erzählung zu verbinden vermag, verborgen bleibt.

Für den Leser, der seine Lektüre vor der vom Ende des Romans in seinen Anfang zurückleuchtenden Erhellung abbräche, würde die *Recherche*, so klingt hier die Resignation dessen an, was der späte Ricœur dann »Erinnerungsarbeit« genannt hat, »den Eindruck erwecken, sich auf einen hoffnungslosen Kampf mit dem wachsenden Abstand zu reduzieren, der das Vergessen bewirkt«, und die verlorene Zeit würde zusammenfallen mit dem »Widersinn«, so zitiert er die *Recherche*, »die Bilder der Erinnerung in der Wirklichkeit« zu suchen und damit das Gedächtnis um den für es konstitutiven Bezug zu dem zu bringen, was gerade nicht mehr gegenwärtig ist (ZEII, 239). Wenn und insofern der zweite »Brennpunkt«, der Gegenpol zur Bedrohung des Vergessens, die Bedingung der mit ihr einhergehenden Chance beinhaltet, dann kann diese nur in dem zu finden sein, was den Ort des Vergessenen von jeder ihm erinnernd zu entreißenden Präsenz unüberbrückbar trennt. Als solcher ist dieser Pol vom ersten Satz der Erzählung an in ihr präsent als »ein weder räumlich noch zeitlich bestimmtes Einst«, in das die aus dem Nichts erklingende Erzählerstimme hinein spricht, »ein grenzenloses Vorher«, das allem, was in die erzählte Zeit je einzugehen vermöchte, also etwa auch der Geburt des Helden, uneinholbar vorausliegt (ZEII, 229). »Es handelt sich somit um ein zweifaches Paradox: gleich zu Anfang der Erzählung ist das erzählende Ich ein solches, das sich an das erinnert, was ihm vorhergeht; indem es jedoch rückblickend erzählt, gibt es dem Helden die Möglichkeit, seine voranschreitende Reise zu beginnen; damit wird bis zum Ende des Romans der Stil der ›Zukunft in der Vergangenheit‹ bewahrt.«[19]

19 ZEII, 232 Anm. 15 mit Bezugnahme auf Hans Robert Jauß und Georges Poulet.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Die Zweigerichtetheit der Zeit

Die Torheit, die man *nicht* bereut und *nicht* zurückwünscht: Wilhelm Meisters »glücklichstes Schicksal« ist die Versinnbildlichung der Handlung, in der das Paradox des »bewahrenden Vergessens« die Chance seiner Bewältigung eröffnet und im Entschluss zu der die schlechthin *antiintentionale* Leistung des Denkens zum inneren Band des Lebens zu werden vermag, aus dem es hervorgeht. Um der eigentlichen und entscheidenden »Erinnerungsarbeit« willen gilt es, analog zum buddhistischen *wu-wei*, die Negation des Wollens zum Prinzip und Inhalt des Tuns zu wenden. Nur so können die beiden Brennpunkte der Suche nach der verlorenen Zeit, ihr grenzenloses Vorher und die sie zu sich vollendende Präsenz, zur Deckung kommen. Nichtbereuen muss in Bekennen, Nichtzurückwünschen in Ersetzen umgekehrt werden. Angewendet auf die *Recherche*: Der große Irrweg der Ent-Täuschung des seine Berufung suchenden Helden muss zum Erfüllungsort der Fiktion gewendet werden, die dieser Berufung entspringt und sie ausspricht. Was dem Leser des Buches von seinem Autor vorgelegt wird, tritt Zug um Zug in die Leere ein, die der Inhalt der Romanhandlung im Leben ihres Helden aufreißt.

Diese Einsicht bestimmt Ricœurs Deutung des Topos der »wiedergefundenen Zeit«, in dem ja die Gegenprobe auf das resignative Resümee aus dem Gedankenexperiment, das diesen Topos auszublenden versuchte, zu ziehen ist. Symbolisch für den dazu erforderten Entschluss steht der Ort, an dem das letzte Buch der *Recherche* beginnt und »dessen Wirkung nicht dahin geht, die Erinnerung zu beleben, sondern den Wunsch danach verlöschen zu lassen«. »Man muß«, so begreift der Held hier an der Schwelle zur Einsicht des Autors, »darauf verzichten, die Vergangenheit noch einmal zu erleben, wenn die verlorene Zeit auf eine noch unbekannte Art und Weise *wiedergefunden* werden soll« (ZEII, 241). Und dieser Verzicht kann nicht im Nichtstun bestehen, sondern nur in einer Handlung, die an die Stelle dessen tritt, worauf er sich richtet: der zu Lesen gegebenen Romanhandlung. Nur sie kann noch den dem zu ihr führenden Entschluss entgegengerichteten anderen Pol, den des Nichts, aus dem und in das hinein die Stimme des Autors ertönt und in jeder Zeile des Romans *noch zu ertönen im Begriff* ist, mit umfassen. In nichts, das einmal gegenwärtig gewesen ist, kann und

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wird man das wiederfinden, was im Wiedergefundenen den Akt des Wiederfindens selbst zu vergegenwärtigen erlaubt. Andererseits kann doch Gegenstand des Wiederfindens nur sein, was innerhalb des Laufs eines Lebens und damit der Folge seiner durchgängig aus ihrer Gegenwart in das, was von ihm vergangen ist, übergehenden Momente vor sich geht. Ein Leben kann sich nicht in dem Sinne zuvorzukommen versuchen, dass es sich in einen Ort hinein verliert, der nicht im Widerfahrnis dieses Verlusts zugleich wieder der seinige, sein es als das, das es ist, gänzlich umfassender Zeitort würde: das ist ja gewissermaßen das letzte Wort der ganzen *Recherche*.[20] Was immer also im eigenen Leben je wiedergefunden werden wird, wird in das hinein vor sich gehen, was an der Vergangenheit dieses Lebens einmal gegenwärtig war – und mit ihm vorbei geht. Wo also soll in ihm der Unterschied zum nie Gewesenen gewahrt werden können?

Den Schritt, der die beiden Pole seiner Zeit zur Deckung bringt, kann nur die Einsicht herbeiführen, dass er über sie und das, was ihr Leben in ihr ausmacht, nicht hinaus-, sondern sie nur, in der Umkehr der beiden sie miteinander verbindenden Richtungen *ineinander*, *zueinander* führen kann. Was verlorene und wiedergefundene Zeit zur Deckung bringt, wird in und mit ihr vergehen und vergangen sein wie alles, was einmal in ihr gegenwärtig war; der Punkt dieser Umkehr der beiden Richtungen aber, die mit den Begriffen »verloren« und »wiedergefunden« voneinander gesondert werden, ist, eben als bloßer Punkt, allem Inhalt, der dieser Deckung ihr Maß gibt, entzogen. Sich ihm anzunähern, darin besteht ein wichtiges, ja eigentlich das entscheidende Leitbild der Art von »Erinnerungsarbeit«, die wir in der *Recherche* geleistet sehen. Die zweifellos eindrücklichste Form der Annäherung an ihn bestimmt die Rolle und Bedeutung der *mémoire involontaire*, wie sie in den Schlüsselepisoden des Madeleine-Erlebnisses und seines Pendants in den glückserfüllten Augenblicken vor der abschließenden Offenbarung zum Ausgangsort und Einfassungsrahmen der ganzen Romanhandlung und somit zu einer Art Metonym ihrer selbst in ihr gemacht ist. Die Annäherung an den Umkehrpunkt der zweigerichteten Zeit muss diesen ja als den die Erinnerungsarbeit begründenden Entschluss aufzeigen, das heißt als einen intentionalen Akt. Die unwillkürliche

20 Oder jedenfalls Ricœurs letztes Wort über es, vgl. ZEII, 259.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erinnerung versinnbildlicht radikal die noetische Seite dieses Akts: Die Erkenntnis, die er bringt, wird vom Erkennenden nicht bewirkt, sie widerfährt ihm, er *lässt sie*, einmal von ihr gerührt, *zu*. Das ist ein Paradigma allen Nicht-Wollens am Grunde der Handlung.

So wesentlich die Erinnerung an diesen noetischen Aspekt des Durchbruchs zur Wahrheit der *Recherche* zu ihren formalen Gelingensbedingungen gehört, so eindeutig weist Ricœur jedoch den Versuch, sie mit dem noematischen Inhalt der ihr verdankten Erkenntnis gleichzusetzen, als »übereilt« ab (ZEII, 232). Zur fiktiven Zeiterfahrung gehört für Proust weit mehr als das unwillkürliche Aufleuchten der Eindrücke vergangener in der präsenten Erfahrung. Der entscheidende Schritt verdankt sich erst der abschließenden Offenbarung, die sich nicht mit einem oder wie vielen anderen Eindrücken auch immer deckt, sondern mit dem, in dessen Anfang sie erst hinein und durch das sie schließlich in sich selbst zurückführt: dem als dieser Roman vor dem Leser liegenden *Werk*. Nur dieses enthält die Wahrheit, zu deren Analyse im Gesamtkontext seines Inhalts auch der Kontrast zu Swann gehört, den Proust als denjenigen schildert, der sich eben zu diesem Werk nicht zu entschließen vermochte und in der ästhetischen Existenz des Genießers und Liebhabers zurückblieb (ZEII, 247). Zwar sind die gemeinsamen Aspekte des Werks und der *mémoire involontaire* durchaus fundamental: zum einen die für beide originäre Bedeutung des intentional uneinholbaren Zufalls, die nicht einmal der Bedeutung nachsteht, die der Tod für unser Leben hat,[21] zum anderen die Erfahrung der Zeitenthobenheit, die mit dem Richtungswechsel im Umkehrpunkt von verlorener und wiedergefundener Zeit einhergeht und die sich genauso der Herausforderung ausgesetzt sieht, »dem Vorbeimarsch des *Todes* standhalten«[22] zu müssen. Nichtsdestoweniger kann die dichterische Verarbeitung der unwillkürlichen Erinnerung das am Werk, wodurch es die Umkehr von verlorener und wiedergefundener Zeit ineinander leistet, nur, wie schlüsselhaft bedeutsam auch immer sie sein mag, als eine Episode in ihm *zeigen*, nicht in es, dieses Werk, hinein *führen*. Weil allein sie diese Führung leisten kann, »beruht die wiedergefundene Zeit auf der Fixierung dieses

21 Vgl. Proust, *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit, In Swanns Welt*, 62.
22 ZEII, 247.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

flüchtigen Momentes der Betrachtung *in einem bleibenden Werk*« (ZEII, 246 f.).

So schlagartig die unwillkürliche Erinnerung den Platz ergreift, auf dem sich die Wendung zur wiedergefundenen Zeit ereignet, so momentan muss sie doch als Zeichen dessen, wohin der ganze Weg schlussendlich führt, in die Kontinuität des Lebenszusammenhangs wieder ein- und darin untergehen und kann als dieses Zeichen eben nur vom Ende her *gelesen*, das heißt in der Figur des Helden und durch die ihm widerfahrende Handlung hindurch uns vom Autor zu lesen *gegeben* werden. Die im Legen ihrer selbst zu lesen gegebene Spur dieses Endes auf der Fährte, die nur in Richtung der »Zukunft in der Vergangenheit« zu ihm zu führen vermag und in dem sie dieses Vermögen erprobt es schon vermocht hat: das ist nach Ricœur die Bewältigung des Paradoxes der verlorenen Zeit.

4. Die Außerzeitlichkeit der Zeit

Ricœurs Auseinandersetzung mit der Zweipoligkeit der Zeit endet in *Zeit und Erzählung* mit einer klaren Wendung gegen Bergson: »Die *Recherche* führt somit keineswegs zur Bergson'schen Anschauung einer ausdehnungslosen Dauer, sondern bestätigt den *Dimensions*charakter der Zeit. Der Weg der *Recherche* führt von der Idee einer trennenden zu der einer verbindenden Distanz. Das wird durch die letzte Gestalt der Zeit bestätigt, die die *Recherche* vorschlägt: die einer sich gleichsam unterhalb von uns vollziehenden Akkumulation der Dauer« (ZEII, 258). Das Adverb »unterhalb« – illustriert mit den Metaphern von den Stelzen, als auf denen stehend sich der Mensch und von seinem schwindelnden Gipfel aus der Dichter ihn erblickt, nachdem die beiden Richtungen der Zeit, sich in- und zueinanderfügend, durchmessen worden sind,[23] – hat in dem so erschlossenen Kontext eine präzise zeitliche Bedeutung. Ricœur expliziert sie als die der beiden Dimensionen, die nun in der *Recherche* als die der »wiedergefundenen« Zeit herausgearbeitet und zueinander gefügt sind und im Blick auf die »man mit voller Wahrheit sagen« könne, »daß die *Recherche den Übergang von einer*

23 Vgl. ZEII, 258 f. Man kann auch hier an die »grause, bedeutende Stelle« denken, von der aus Wilhelm Meister im ersten Satz der *Wanderjahre* auf die Welt blickt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bedeutung der wiedergefundenen Zeit zur anderen erzählt: insofern ist sie eine Fabel von der Zeit« (ZEII, 247).

In Bezug auf diese beiden Bedeutungen ist es von größter Signifikanz, dass Ricœur hier den Anspruch ins Spiel bringt, den nicht nur Deleuze an den Anfang seiner Interpretation gestellt, sondern den Proust selbst in der *Recherche* an ganz entscheidender Stelle eindeutig als den der Wahrheit und Universalität dessen, was er in diesem Buch zu sagen, beschworen hat: »Daß wir übrigens einen unaufhörlich zunehmenden Platz in der Zeit einnehmen, weiß jedermann, und diese Universalität konnte mich nur freuen, da ja die Wahrheit, die von jedem einzelnen geahnte Wahrheit das war, um dessen Aufhellung ich mich bemühen mußte.«[24]

Aufhellen wo? Die Antwort geben die allerletzten Zeilen des Buches: In dem er die Menschen als solche einen unermesslich ausgedehnten Platz in der Zeit einnehmende Wesen in der Zeit beschreiben würde, »die nun schon unter mir so weit hinunterreichte«, und das genau dann, »wenn mir noch Kraft genug bliebe, um mein Werk zu vollenden«[25] – also in dem vor ihm zu schreiben liegenden und schließlich von ihm dem Leser zu lesen gegebenen Werk. Georges Poulet hat emphatischer als viele andere und wohl auch als Ricœur selbst die optimistische Pointe der Wendung hervorgehoben, die gegenüber der der Suche nach dem Vergangenen auf der anderen, der grenzenlos zukünftigen Seite des Blattes beschrieben ist, welches die *Recherche* zu lesen gibt.[26] Die *Dringlichkeit der Zeit*, in der das Werk, das Proust, als er das »Fin« unter es schrieb, erlaubte zu sagen: »Maintenant je peux mourir«, vollendet werden musste, *um seinen Meister es überleben zu lassen*, ist das denkerische Schema, das den von ihm erlösenden Wahrheitsanspruch seines Autors von dessen wirklich verlorenen in das fiktive seines Helden und aller anderen die in ihm wiedergefundene Zeit verkörpernden Figuren hinein übersetzbar und als dieses im sie überlebenden Leben seines Lesers einlösbar macht.[27] Und dieses Schema ist es nun also, dessen

24 Proust, *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit, Die wiedergefundene Zeit*, 4182.
25 Ebd., 4185.
26 Vgl. G. Poulet, *Études sur le temps humain, IV: Mésure de l'instant*, Paris 2006, 301, 322 f.
27 Vgl. hierzu W. Schweidler, *Time's Redeeming Urgency*, in: C. Montemayor, R. Daniel (eds.), *Time's Urgency*, Leiden 2019, 291–301.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wesensgestalt mit der adverbialen Zuordnung gefasst wird, die in der Metapher vom »unter« unserem wie dem des Dichters wie dem des Lebens aller seiner Gestalten sich endlos ausdehnenden Platz in der Zeit, genauer: »der ZEIT«[28], ausgedrückt ist. Was dergestalt verbunden wird, muss nun der abschließende Blick auf die beiden Bedeutungen der »wiedergefundenen Zeit« zu erhaschen versuchen, deren Übergang ineinander Ricœur in Prousts »Fabel von der Zeit« erzählt sieht.

Welches also sind die beiden? Die erste ist die, welche Proust »das außerzeitliche Wesen« nennt (ZEII, 245). Ricœur zitiert dazu weiter: »Eine aus der Ordnung der Zeit herausgehobene Minute hat in uns [!], damit er [!] sie erlebe, den von der Ordnung der Zeit frei gewordenen Menschen wieder neu erschaffen.«[29] Der Ort, an dem die erlösende Freiheit von der »Zukunft in der Vergangenheit«, die letztlich miteinander vergehen müssen, erlebt wird, ist nirgendwo anders als in *uns*, dem Leser! In dieser Konstellation findet man die Bezugnahme auf Goethes Morphologie und ihre literaturtheoretische Wendung wieder, die Ricœurs Einführung der Begriffe der Erzählzeit und der erzählten Zeit in *Zeit und Erzählung* trägt.[30] Das Wesen der Erzählstimme besteht darin, dass sie uns durch die Erzählung hindurch an den Punkt zurückführt, an dem die erzählte Substanz in ihre ursprünglich pränarrative Existenz bzw. den »Lebensprozess« mündet, der mit der Veranlassung ihrer narrativen Repräsentation zusammenfällt, einschließlich der narrativen Repräsentation des pränarrativen Ursprungs.[31] Es ist die Zeit unseres Lebens, die den relativ auf den Roman außerzeitlichen Gesichtspunkt konstituiert, in den einzutreten die Erfüllung der in der Romanhandlung erzählten Lebensgeschichte im Übergang des Helden in den Erzähler ermöglicht. Hierin besteht die nicht metaphysische, sondern poetische Bewältigung des Paradoxes der verlo-

28 Proust, *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit, Die wiedergefundene Zeit*, 4185.

29 ZEII, 227 (Ausrufezeichen von WS).

30 »Hier gewinnt wieder die Goethesche Reflexion die Oberhand: Das Leben als solches bildet kein Ganzes; die Natur kann Lebewesen hervorbringen, doch sind sie gleichgültig; die Kunst kann nur Totes hervorbringen, doch ist es bedeutungsvoll. Das ist durchaus der gedankliche Horizont: durch die Erzählung soll die erzählte Zeit der Gleichgültigkeit entrissen werden […] der Erzähler führt das Sinnfremde in die Sphäre des Sinnes ein« (ZEII, 134).

31 Vgl. Schweidler, *Der sich selbst noch sich zutragende Ursprung*, 297 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

renen Zeit als »der immanente und nicht transzendente Charakter einer Ewigkeit, die auf geheimnisvolle Weise zwischen Gegenwart und Vergangenheit zirkuliert, deren Einheit sie herstellt«.[32]

Um die zweite Bedeutung der »wiedergefundenen Zeit« zu markieren, braucht man die Relation zwischen Handlung und Werk nun nur noch in der Gegenrichtung zu lesen. »Im zweiten Wortsinn, im Sinne der *wiederauferstandenen* verlorenen Zeit, beruht die wiedergefundene Zeit auf der Fixierung dieses Momentes der Betrachtung *in einem bleibenden Werk*« (ZEII, 246 f.). Dadurch »hat der Entschluß zu schreiben die Kraft, das Außerzeitliche der ursprünglichen Anschauung in die Zeitlichkeit der Wiederauferstehung der verlorenen Zeit umzusetzen« (ZEII, 247). Und damit wird das *happy end* der Suche nach der verlorenen Zeit, das nicht im Roman, sondern in Prousts Wort »Maintenant je peux mourir« seinen Platz in der Zeit gefunden hat, zum Ausgangspunkt des Werkes, das zu ihm führt und darin dem Tod zuvorgekommen ist. Und nicht nur zu diesem, sondern eigentlich zum Ausgangspunkt des Blicks auf jeden Moment der akkumulierten Dauer, als die die Unermeßlichkeit geführten menschlichen Lebens unterhalb dessen liegt, welches das Werk, in das hinein sie vergeht, vor sich sieht und sich darin als das erfährt, das jenseits dieses Werkes *noch da ist*. »Noch da zu sein« hat ja zwei Bedeutungen: Für den, der sterben muss, die, dass der Tod ihm bevorsteht; für den, der im Sinne des Proustschen Wortes sterben *kann*, die, dass er den Tod überstanden hat. Der Wahrheitsanspruch der *Recherche* kann nicht darauf gerichtet sein, seinem Adressaten das Werk, das ihn zu diesem *happy end* führen kann, abzunehmen, sondern nur ihn zu *lehren*, woran er es zu erkennen und wie er es zu fassen vermag. Es handelt sich in ihr um einen, wie Goethe über seinen *Wilhelm Meister* gesagt hat, »didaktischen Roman«.[33] Aber die Lehre, die in ihm vor sich geht, lebt in dem, der sie versteht und erinnert ihn an das dieser Erinnerung verdankte Unvergessliche, das den originären Inhalt der »verlorenen Zeit« bildet. Es ist deren Paradox, an dem sich Ricœur womöglich bis über die Grenze seiner eigenen Erinnerungsfähigkeit hinaus abgearbeitet hat.

32 ZEII, 245.

33 Vgl. dazu Schweidler, *Wiedergeburt I*, 207 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kurt Röttgers

Die Zeitstruktur historischer und poetischer Geschichten bei Ricœur

1. Ricœurs Methode der Aporien-Erforschung (2399) | 2. Metaphern und Mythen anstelle gescheiterter Auflösung der Aporetik (2401) | 3. Theorie der Fabel und Theorie der Zeit (2403) | 4. Die »dritte«, »eigentlich menschliche« Zeit (2408)

1. Ricœurs Methode der Aporien-Erforschung

In seinem groß angelegten Werk *Temps et récit*[1] geht Paul Ricœur der sehr alten Frage, bzw. dem Rätsel nach dem Wesen der Zeit nach. Wie schon der Titel verrät, ist seine Zugangsweise, die ihm allein erfolgversprechend erscheint, diejenige, Zeit im Rahmen der Narrativität und in Beziehung zu ihr zu analysieren; so die leitende Hypothese: Narrativität und Zeitlichkeit sind eng verwandt.

Allerdings trifft er in seinen detaillierten Untersuchungen allenthalben auf Aporien, so dass seine eigentliche Methode die der Aporien-Erforschung ist, jedoch keineswegs mit dem illusorischen Ziel, die Aporien und Dilemmata in die Eindeutigkeiten von Aussagen über die Zeit aufzulösen. Die Grundhypothese, die seine Untersuchungen von Anfang an leitet, besteht darin, dass Zeitlichkeit nicht in einem direkten Diskurs aussagbar ist, wie verzweifelten Versuche von Augustin, Kant, Husserl und Heidegger zeigen, die, so Ricœur, zwar nicht falsch ansetzen, aber die letzte Antwort auf das, was die Zeit sei, schuldig bleiben und sich in Aporien verstricken. Der Zugang zur Zeit bedarf, da er nicht auf einem direkten Weg wahrer Aussagen über die Zeit zu haben ist, eines indirekten Weges, also

1 P. Ricœur, *Temps et récit I–III,* Paris 1983–1985; dt.: P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. I–III,* München 1988–1991 [=ZEI–III]; gleichzeitig mit Ricœurs Werk entstand in Deutschland in vielen Hinsichten mit ähnlicher Zielrichtung K. Röttgers, *Der kommunikative Text und die Zeitstruktur von Geschichten,* Freiburg i. Br., München 1982; zur Einführung s. auch W. C. Dowling, *An Introduction to Temps et récit,* Notre Dame/Ind. 2011.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

quasi eines Umwegs; und dieser Weg führt über die Narration. Ricœur drückt seine Arbeitshypothese so aus: »*die Erzählung als den Hüter der Zeit anzusehen,* sofern es ohne die erzählte Zeit keine gedachte Zeit« gibt (ZEIII, 389). Ausgehend von dieser Grundthese ist die gesamte Ausführung des Werks in seinen drei Bänden eine Explikation dieser Korrelation von Zeit und Erzählung. Hinsichtlich der Thematisierung der Zeit in der Philosophie seit Platon führt das über die Aporien, die sich auftun zwischen einer quasi »psychologischen« (Augustin) und einer kosmologischen Zeitauffassung (Aristoteles), zwischen einer transzendentalen (Kant) und einer phänomenologischen (Husserl), zwischen einer »vulgären« und einer daseinshermeneutischen (Heidegger).

Ricœur löst diese Aporien nicht auf oder ergreift theoretisch Partei für die eine oder die andere Seite. Vielmehr verweist er darauf, dass die jeweils eine Seite der Aporie sichtbar und denkbar macht, was die jeweils andere Seite verbirgt, um anderes als sichtbar erscheinen zu lassen. Und das gilt sowohl für den epistemologischen wie auch für den ontologischen Aspekt. Ricœur ist also willens, die Aporetik als solche bestehen zu lassen und dem nachzugehen, was diese besagt und wovon sie bewegt wird.

Auf der Seite der Aporien des Erzählens beispielsweise geht er von den verschiedenen Aspekten der Fabelbildung aus, die sich schon bei Aristoteles, dann aber vor allem einerseits in der Geschichtswissenschaft und ihrer Theorie, der Fabelbildung im fiktionalen Erzählen andererseits auftun: die Geschichtswissenschaft kann nicht umhin, (vergangene) Realität den Gesetzen der narrativen Präsentation zu unterwerfen, die Fiktion kann nicht umhin, (fiktionale) Realitäten zu behaupten, d. h. nicht jedem Erzählinhalt den Fiktionalitätshinweis hinzuzufügen: Jede Seite verbirgt, was die andere Seite ausführen kann.

Die sich in den Aporien auftauenden Doppelungen werden nur scheinbar in einer Totalisierung historischer Zeiten aufgelöst, d. h. in einer spekulativen Geschichtsphilosophie à la Hegel. Während Ricœur sonst allen Theorien, die er prüft, ihr relatives Recht zugesteht, gibt es kaum eine andere Theorie, die er so vehement als Scheinlösung kritisiert wie die Geschichtsphilosophie Hegels und die in ihr enthaltene Totalisierung der Zeit. Deren Schein, alle Widersprüche in einer Dialektik aufgelöst zu haben, möchte sich selbst jenseits aller Aporien positionieren. Zwar anerkennt Ricœur die Legitimität des

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mit der Totalisierung erhobenen Anspruchs, nämlich des Anspruchs auf Sinngebung; die Ausführung jedoch, in der sich das Denken als Herrschaft über Sinngebungen aufwirft, muss als Auflösung der Aporetik als gescheitert angesehen werden.

2. Metaphern und Mythen anstelle gescheiterter Auflösung der Aporetik

In diesem Scheitern offenbart sich ein epistemologisches Grundsatzproblem, das als die Unvorstellbarkeit von Zeit bezeichnet zu werden verdient. Denn nur in den Zwischenräumen der Aporetiken entfaltet sich die der Vorstellbarkeit entzogene Zeitlichkeit: d. h. in Metaphern und in Mythen. Provoziert ist das Totalisierungsbegehren dadurch, dass die Zeitekstasen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu einer Einheit zusammengefügt werden sollten. Aber seit Augustins Ratlosigkeit im 11. Buch der *Confessiones* ist diese Einheit zu denken, immer wieder signifikant misslungen: weder ein an den Phänomenen ansetzender Denkversuch noch ein kosmologischer zeigt sich diesem Anspruch gegenüber als gewachsen.

Verlegt man sich jedoch auf Metaphern und Mythen als Erscheinungsmodi von Zeitlichkeit, dann besagt das zunächst, dass es einen Vorrang und eine Vorgängigkeit der Zeit vor dem Denken gibt. Im Vollzug des philosophischen Denkens erhält so das Denken die Figur einer Fabel (*intrigue*). Der narrative Charakter des Philosophierens lässt dann Reflexion als einen Prozess erscheinen, nicht mehr als ein logisches Verhältnis. An dieser Stelle muss sich allerdings Ricœur die Frage gefallen lassen, ob seine eigene Untersuchung in ihrer Entwicklung dieser Erkenntnis genügt. Die exkulpierende Antwort könnte möglicherweise lauten, dass der Gang der Untersuchung selbst nichts anderes ist, als die allmähliche Befreiung zu der Einsicht in den Vorrang der Zeit vor dem, auch dem eigenen Denken. Der angesprochene Prozesscharakter des philosophischen Denkens macht dieses der Zeitlichkeit in ihrem Wesen verwandt, wird zur Mimesis der Zeitlichkeit. In der Urfigur des Denkens tritt der Prozesscharakter in Metaphern zutage und vermeidet oder umgeht damit den propositionalen Charakter des Gedankens. Nicht das

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gedachte, sondern der Denkvollzug lässt die Arbeit der Metaphorik hervortreten.[2]

In der Antike ist es die Verbindung von Chronos und Okeanos, die die Zeitmetapher des Fließens, die das Verstehen von Zeitlichkeit sichern soll. Aber die Vorstellung des Fließens von Zeit, also auch ihres Verfließens, zerstört die Totalitätsvorstellung, dass es die eine und nur die eine Zeit sei: die Zeit ist in Bruchstücke und Fragmente zerborsten.

Das direkte Fragen nach dem, was die Zeit sei, und die Erwartung, dass sich im identifizierenden Denken Klarheit über das Wesen der Zeit ergeben könnte, führt zur ersten Aporetik im Werk von Augustin (ZEI, 15–53). Hier schon diagnostiziert Ricœur, dass es eine durchgehende These des Buches sei, »daß die Spekulation über die Zeit eine nichtabschließende Grübelei ist, auf die nur das Erzählen eine Antwort gibt« (ZEI, 17). Augustins Versuch, an die Stelle der nichtseienden Gegenwart zwischen dem Vergangenen und dem Zukünftigen den Begriff des Vorübergehens, d. h. des Übergangs, zu setzen, erklärt Ricœur als Lösungsversuch, der zugleich eine Sackgasse sei. Diese »Lösung«, d. h. Aporie, setzt auf die Sprache, in der wir versuchen, des Problems habhaft zu werden. Zugleich enthält dieser Lösungsversuch eine Abkehr von einer kosmologischen Antwort und das Suchen der Lösung in der »Seele«. Ricœur zitiert Augustin: »Freilich, wenn wir Vergangenes wahrheitsgemäß erzählen, holen wir aus der Erinnerung nicht die Dinge selbst hervor, die vergangen sind, sondern nur Worte, die die Bilder wiedergeben, die jene Dinge im Vorübergehen durch die Sinne dem Geiste wie Spuren eingeprägt haben« (18, 23, zitiert ZEI, 23, Anm.).

Die Situierung der Zeit-Bilder in der Seele führt dazu, dass Augustin den Gegenwartsbegriff aufblähen muss zu Gegenwart des Vergangenen, Gegenwart des Gegenwärtigen und Gegenwart des Zukünftigen, nämlich in der Gegenwärtigkeit der Seele. Der Begriff der *distentio animi* dient dann dazu, die Bezüge zu einer kosmologischen Zeit der Gestirne zu relativieren; so erscheint die Ausdehnung der Zeit als eine Ausdehnung der Seele selbst. Es konnte aber auch nicht ausbleiben, dass Augustin sich mit dem theologischen Begriff einer Ewigkeit auseinandersetzen musste. Doch dieser Begriff ver-

2 S. dazu ausführlicher P. Ricœur, *La métaphore vive,* Paris 1975; dt.: *Die lebendige Metapher,* München 1986.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

spricht keine Lösung der Aporie, sondern dieser Begriff ist selbst rätselhaft, z. B. in der Frage, was der ewige Gott tat, bevor er mit der Schöpfung begann. Die Antwort, dass er »nichts« tat, weil alles Tun ihm zur Schöpfung geraten würde, erzeugt ein weiteres Problem für die Zeitauffassung; denn nun ist Zeit »gleichsam ins Nichts eingehüllt« (ZEI, 43), und die Zeit vor der Schöpfung ist undenkbar geworden. Ewigkeit wird zur Grenzerfahrung inmitten der Zeiterfahrung, wird »zur Traurigkeit des Negativen« (ZEI, 47).

Bei seiner Darstellung der Aporien des Erzählens setzt Ricœur bei der Poetik des Aristoteles ein, die er als Modell einer Fabelkomposition begreift, und die die unaufgelöste Spannung bei Augustin in einem »Triumph der Konsonanz über die Dissonanz« (ZEI, 54) dadurch anzubieten verspricht, dass sie – in Ricœurs Interpretation – den »Primat der fabelkomponierenden Tätigkeit gegenüber jeder Art von statischer Struktur« behauptet (ZEI, 57). Seine Interpretation sieht er dadurch gestützt, dass Aristoteles den *mythos* (d. h. die »Erzählung«) als Nachahmung *mimesis* einer Handlung, d. h. selbst prozessual versteht. Aber,[3] da tut sich in der Erzähltheorie ein neues Paradox auf: die über die Dissonanz triumphierende Konsonanz ist eine in sich dissonante Konsonanz (ZEI, 71).

3. Theorie der Fabel und Theorie der Zeit

Die Frage ist nun, was die Theorie der Fabel zu einer Theorie der Zeit beiträgt. Die grundlegende Hypothese ist, »*daß die Zeit in dem Maße zur menschlichen wird, in dem sie sich nach dem Modus des Narrativen gestaltet, und daß die Erzählung ihren vollen Sinn erlangt, wenn sie eine Bedingung der zeitlichen Existenz wird*« (ZEI, 87). Zur Ausführung dieser These unterscheidet Ricœur drei Aspekte des Begriffs der Mimesis. Eine ausführliche Behandlung dieser Problementwicklung von Mimesis I über Mimesis II zu Mimesis III bietet Inga Römer und charakterisiert sie im Sinne Ricœurs als »narrative Präfiguration der Zeiterfahrung«, als »narrative Konfiguration der Zeiterfahrung« und als »narrative Refiguration der Zeiterfahrung«.[4]

3 Ausführlich dazu I. Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur,* Heidelberg, London, New York 2010, 290–298.

4 Römer, *Das Zeitdenken,* 290–324.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Konstruktion der historischen Zeit in der Geschichtswissenschaft wird nun zu einem ersten Prüfstein;[5] dazu wird es für Ricœur nötig, sich mit den verschiedenen Theorien der Geschichtswissenschaft auseinanderzusetzen, zumal es ja in den neueren Theorien insbesondere in der Schule der *Annales* eine Verabschiedung der Erzählform zu geben scheint, d. h. jener alten Geschichtsschreibung, die das Ereignis, und d. h. das Handeln und Erleiden der Menschen zum Angelpunkt erkoren hatte. Diese klassische Geschichtswissenschaft favorisierte methodologisch das Individuum und den Individualismus. Dem hält eine heute mehr sozialwissenschaftlich ausgerichtete Geschichtsschreibung die großen sozialen Sachverhalte entgegen; die dabei in Anschlag gebrachte Zeitvorstellung ist die einer grundlegend sozialen Zeit, die sich in langsamen Bewegungen und Umwälzungen ausprägt, nicht mehr in punktuellen Taten und Ereignissen. Ricœurs erstes Bedenken ist, ob nicht die langfristigen Bewegungen von Strukturen in einem Zeitraffereffekt doch so etwas wie – er nennt es so – »Quasi-Ereignisse« erzeugen. Auch gegenüber der angelsächsischen Theorie der Geschichtswissenschaft, in der der wissenschaftslogische Begriff der historischen Erklärung als Kriterium der Wissenschaftlichkeit eine zentrale Rolle spielt, hat Ricœur erhebliche Bedenken, und beides führt ihn zu einem »Plädoyer für die Erzählform« (ZEI, 181–262) mit den zwei Aspekten des »Zerfalls des nomologischen Modells« (ZEI, 181–214) und eines Narrativismus, ausgehend von Arthur C. Danto. Allerdings bleibt dieser logische Narrativismus auf halbem Wege stehen, indem er lediglich zeigt, dass sich die Erklärungskraft nicht der nomologisch-deduktiven Form verdankt, sondern der Struktur der narrativen Sätze, Ricœur dazu: »Ein halbes Scheitern bleibt doch ein halber Erfolg« (ZEI, 215).

Im Werk von Hayden White findet Ricœur dann nämlich erstmals eine Theorie, die das Verfahren der Fabelkomposition in den Erzählungen der Geschichtsschreibung zuordnet, und zwar so, dass Fiktion und geschichtswissenschaftliches Erzählen die gleiche narrative Struktur aufwiesen. Die bewährt sich darin, dass die Historie eben kein Nachvollzug des Vergangenen ist, sondern eine Komposi-

5 Ganz unter dem Gesichtspunkt einer Hermeneutik der Geschichte steht die Erörterung der Zeitproblematik in der Interpretation von A. Breitling, *Möglichkeitsdichtung – Wirklichkeitssinn. Paul Ricœurs hermeneutisches Denken der Geschichte,* München 2007, insbes. 103 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tion anhand von erwartbaren Wahrscheinlichkeiten. So löst sie sich sowohl von der Perspektive der Quellen als auch von dem wissenschaftstheoretisch formulierten Erklärungsmodell der Analytischen Philosophie. Gleichwohl gibt es selbstverständlich Unterschiede zwischen Fiktion und Historie: Begriffsbildung, Anspruch auf intersubjektiv überprüfbare Objektivität und die kritische Reflexion des zu Erzählenden. Klärungsbedürftig wird daher das Verhältnis der historischen Zeit zu der Zeitlichkeit des Erzählens überhaupt. Ricœur präzisiert seine These der Gemeinsamkeit der narrativen Struktur, indem er von einer »indirekten« Beziehung spricht, die sich für ihn im Begriff der »Quasi-Fabel« kristallisiert. Dem beigefügt sind die Begriffe der »Quasi-Figur« und des »Quasi-Ereignisses«, um zu verdeutlichen, dass das Erzählen eine Zeitigung des Ereignisses unabhängig vom ontologischen Status des Geschehenen erbringt. Aber mit diesem »Quasi«-Zusatz deutet sich ein Problem verschärft mehr an, geschweige denn dass es gelöst wäre.

Im zweiten Band seines Werks geht Ricœur daher auf die Zeitlichkeit des literarischen Erzählens ein. Das ist einerseits eine Fortführung der Gedanken zu Aristoteles, andererseits eine Erweiterung seiner Perspektive. Dazu ist es nötig, auf die Textlichkeit von Zeit einzugehen, wie ich es auch in meiner zu Ricœur parallel laufenden Untersuchung *Der kommunikative Text und die Zeitstruktur von Geschichten* getan habe.[6]

Auch in seiner Analyse der Fiktions-Literatur sieht sich Ricœur wie auch in der Geschichtstheorie mit dem Problem des »Endes des Erzählens« konfrontiert. Unermüdlich hält er jedoch, auch wegen seiner Generalthese des Zusammenhangs von Zeit und Erzählung, daran fest, dass das nicht das letzte Wort gewesen sein kann: »Man muß irgendeine Ordnung erwarten, um enttäuscht zu sein, wenn man sie nicht findet, und diese Enttäuschung ist nur befriedigend, wenn der Leser an die Stelle des Verfassers tritt und das Werk schafft, das der Verfasser mit allen Mitteln der Kunst abzuschaffen sucht« (ZEII, 44). Hinzu tritt sein Vertrauen (»*trotz allem*«) in eine Konsonanz in der Dissonanz: »[...] wir haben keine Vorstellung von einer Kultur, in der man nicht mehr wüßte, was *Erzählen* heißt«

6 Röttgers, *Der kommunikative Text.* Siehe jedoch auch P. Ricœur, *The Model of the Text. Meaningful Action Considered as a Text,* in: *Social Research 38,* nr. 3 (1971), 528–562.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(ZEII, 51). Ricœur folgt dieser Überzeugung in seinen Darstellungen der literaturwissenschaftlichen Theorien, die weitgehend strukturalistisch ausgerichtet sind und genau damit keinen genuinen Zugang zur Zeitlichkeit weder des Erzählten noch des Erzählens nahelegen. In Vladimir Propps Märchentheorie findet er Zeitlichkeit als »spannungsreiche Dauer«, nicht als Abfolge von Segmenten/Handlungen der Handelnden; das deutet Ricœur als indirekten Bezug auf die Figuration der Fabel; aber »eine Fabel gestalten heißt, sowohl auf der Ebene der Konsekution als auch auf derjenigen der Konfiguration eine ›gute Form‹ zu finden« (ZEII, 75).

Die Fabel folgt aber nicht einer Logik der Anordnung der Elemente, sondern ist wesentlich Prozess, folgt mitnichten einer Theorie, sondern vielmehr einer Praxis, nämlich des Erzählens, oder anders gesagt: der Textualität (*parole, text*[7]), nicht einer Strukturdetermination (*langue*). Die Linguistik (Noam Chomsky) hat es vorgemacht, nämlich dieses Problem durch die Einführung von Transformationsregeln zu lösen, und die »narrative Semiotik« (Algirdas J. Greimas) ist diesem Vorbild gefolgt, hat jedoch naheliegenderweise größere Schwierigkeiten als die Satzgrammatik. Ricœurs Befund dazu: »Die gesamte Strategie wird somit zu einer großangelegten Umgehung der Diachronie« (ZEII, 81), d. h. zu einer Vermeidung einer Auseinandersetzung mit der Zeitlichkeit des Erzählens.

Das führt Ricœur dazu, sein Augenmerk von einer zu suchenden Tiefengrammatik des Erzählens abzuwenden und sich der Untersuchung der Oberfläche zu widmen, die eben wesentlich prozessual, d. h. bewegungs- und zeitstrukturiert ist. Hier wie schon in seiner Behandlung geschichtswissenschaftlicher Theoriebildung will Ricœur seine Kritik nicht als Ablehnung, sondern als Vertiefung und Bereicherung der Verständlichkeit der betreffenden Theorie verstanden wissen.

Ein zweiter, eigentlich naheliegender Ansatz geht von den Tempora der Verben aus, die in den Erzählungen die Zeitgestaltung vornehmen. Dann ergibt sich freilich eine erste Schwierigkeit dadurch, dass die verschiedenen Sprachen dieses auf sehr unterschiedliche Weise tun, ja dass es Sprachen zu geben scheint, die die Zeitigung gar nicht der Flexion der Verben anvertrauen, wie z. B. das Japani-

7 Röttgers, *Der kommunikative Text,* 24 f., in Anlehnung an L. Hjelmslev, *Prolegomena to a Theory of Language,* Madison 1961.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sche; das führte bekanntlich Harald Weinrich zu der abstrus anmutenden Überzeugung, dass Tempus im fiktionalen Erzählen nichts mit »Zeit« zu tun hat. Ricœur spricht – wie immer: vorsichtig – davon, dass er Weinrich mit dieser These nicht folgen könne.

Zielführender, wenngleich nicht abschließend befriedigend ist Günther Müllers Relationierung von Erzählzeit und erzählter Zeit. Deren Problematik tritt allerdings dann zutage, wenn der Bezug der Erzählzeit auf die Lebenszeit eingeführt wird: um wessen Leben soll es sich handeln, das in Fiktion erzählte Leben oder der Lebensvollzug im Erzählen – oder im Lesen? Ist die »Erzählzeit« die Zeit, die der Schriftsteller brauchte, um das Werk niederzuschreiben? Sicher nicht. Aber auch die Lesezeit als Lebenszeit des potentiellen Lesers befreit nicht von dem Problem eines Bezugs auf »Lebenszeit« (vermutlich ein Relikt der Dilthey'schen Hermeneutik). Dem versucht die Literaturtheorie Genettes zu entgehen, wenn er den Bezug auf das »Leben« durchstreicht. Dann bleiben nur textimmanente Beziehungen übrig. Damit werden auch die Schwierigkeiten der Beziehung des Schriftstellers zu der textimmanenten Autorfunktion umgangen. Aber: wie konstituiert sich diese Autorfunktion in der Medialität des Textes? Konsequent durchgespielt wird diese Trennung in solchen Texten, in denen der »Autor« sich fiktiv in Relation zu seinen Figuren setzt, in denen er sich also selbst fiktiv zu Fiktion erklärt. Fiktiv reiht er sich in die Zeithorizonte seiner Figuren ein: Wie sie, weiß er nicht, wie die Geschichte ausgeht: Nur ein ergebnisoffenes Erzählen kann das gewährleisten. In ihm aber tritt zwangsläufig der fiktive Autor in die Autorfunktion ein. Und so werden Autor-im-Text und Leser-im-Text tendenziell identisch. Greifbar wird das in der Textgeste, dass der Autor nur für sich als Leser geschrieben habe. Dass das nur scheitern kann, ist offensichtlich.[8]

Diese Analysen führt Ricœur in drei aufeinander aufbauenden Textanalysen durch: Virginia Woolfs *Mrs. Dalloway*, Thomas Manns *Zauberberg* und Marcel Prousts *À la recherche du temps perdu*, alle

8 Rousseau scheint jemand gewesen zu sein, der in seinem Verfolgungswahn daran geglaubt hat, insbesondere in dem Text *Les Rêveries du promeneur solitaire,* ed. H. Roddier, Paris 1960; letztlich kann diese Textgeste nur sein: wir alle sind gegen mich. Zum illusionären Zusammenfallen von Autor(-funktion) und Leser(-funktion) bei Rousseau s. J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: La transparence et l'obstacle,* Paris 1971, sowie K. Röttgers, *Kopflos im Labyrinth,* Essen 2013, 145–159.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

drei, auf je spezifische Weise, Zeit-Romane. Es wäre ein zu kurz greifendes Missverständnis der subtilen Bemühungen Ricœurs in diesen Texten um ein poetologisches Zeitverständnis, sie bereits für eine Lösung des philosophischen Problems der Zeit zu halten. Vielmehr will Ricœur durch diese Analyse lediglich die Problemwahrnehmung schärfen. Diese Schärfung des Problembewusstseins besteht darin, die Nichtlinearität der phänomenalen Zeit herauszuarbeiten, die noch die Befangenheit der historischen Zeit in die kosmologische (lineare) verbaut hatte.[9] Damit ist die Aporetik der Zeit nicht aufgelöst, sondern im Gegenteil differenzierter gestaltet.

4. Die »dritte«, »eigentlich menschliche« Zeit

Wenn also Ricœur im dritten Band (*Die Erzählte Zeit*) von *Temps et récit* zu den Zeit-Philosophien des 20. Jahrhunderts übergeht, so hat diese Rückkehr zur Philosophie nicht den Sinn der Auflösung der von der Philosophie der Antike, der Geschichtstheorie oder der Erzähltheorie aufgeworfenen Aporetiken. Zunächst einmal geschieht nichts anderes als eine Rekapitulation der in den ersten beiden Bänden aufgeworfenen Problematiken in der erneuten Konfrontation von Augustin und Aristoteles, von Kant und Husserl, sowie von Heidegger und dem »vulgären« Zeitbegriff. Husserls Phänomenologie zeigt den angestrengten Versuch, die Form der Sukzession im Zeitbewusstsein durch Rekurs auf einen durch Retention und Protention erweiterten Begriff der Gegenwart aufzuklären. Aber so einfach ist das für Husserl keineswegs. Ricœur zitiert aus den *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1905): »Die Zeit ist starr, und doch fließt die Zeit. Im Zeitfluß, im stetigen Herabsinken in die Vergangenheit konstituiert sich eine nicht fließende, absolut feste, identische, objektive Zeit. Das ist das Problem.«[10] Genau, das ist das Problem, und wir sind nach wie vor weit von seiner Lösung entfernt. Das vergangene Ereignis findet seine Stellung in der Zeit durch den im Herabsinken zunehmenden Abstand von der Gegenwart; aber genau diese Stellung ist im Fließen. Augustins

9 Römer, *Das Zeitdenken,* 339.

10 E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893–1917),* Den Haag 1966, 64, zit. in ZEIII, 64.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ungelöstes Problem war das Verhältnis der flüchtigen Zeit zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zur unwandelbaren Ewigkeit (Gottes). Hier gab es kein fundamentales Fließen, sondern den beharrlichen Versuch, nach dem Beständigen der Zeit jenseits des Erscheinens einer fließenden Unbeständigkeit zu forschen. In Husserls Phänomenologie ersteht die Metaphorik des Fließens neu. Ausgehend von dem Scheitern jeder Fixierung durch eine »Was-ist-Frage« vertraut sich Husserl erneut der Metaphorik des Fließens an; sein Begriff des »Bewusstseinsflusses« jedoch lässt ihn die Frage nach dem Ursprung des Fließens nicht los; Klaus Held sprach daher von einem »*Zwang* zur Ontifikation«, der dem Interesse der Gewinnung von Aussagen über den letztkonstituierenden Fluss der lebendigen Gegenwart geschuldet ist.[11] Man könnte jedoch durchaus auch im Sinne von Ricœurs Betonung der Prozessualität zu Bedenken geben, ob nicht das Augenmerk auf den Prozess der Ontifikation selbst, nicht auf das nicht-ontifizierte Ontifizierende zu richten sei.[12] Bei Husserl ergibt sich das Ausweichen auf die paradoxe Metaphorik eines »stehend urtümlichen Strömens«. Darin bleibt die Frage offen, ob das Bewusstsein gegenüber dem zeitlichen Fließen seiner Inhalte selbst als transzendental stehend fungiert, oder ob man umgekehrt auch für das Bewusstsein jenseits seiner Inhalte eine Fließ-Struktur annehmen muss, so dass dann seine Inhalte im Gegenwartsmoment des *nunc stans* unbewegt erscheinen.[13]

Die Beziehung zu Kants Zeitphilosophie macht für Ricœur deswegen einen besonderen Sinn, weil Kant seine impliziten Phänomenologie »*verbirgt*« (ZEIII, 72, 79) bzw. »*unterdrückt*« (ebd., 85) eine These, die ja schon Heidegger in seiner Kritik der 2. Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* vertreten hatte.[14] Anders als Husserls Bemühung um das Aufspüren der Zeit im Bewusstsein, kommt Kants verborgene Zeit nicht zur Erscheinung, sondern bleibt als Bedingung

11 K. Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik,* Den Haag 1966, 95.

12 Zu dieser Problematik s. Römer, 86–101.

13 Zur Interpretation dieser Problematik eines urtümlich stehenden Strömens bei Husserl s. K. Held, *Lebendige Gegenwart*; zur Kritik an Husserls Begriff der »Urimpression« s. auch J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen,* Frankfurt/M. 2003, von Ricœur auch zitiert in ZEIII, 47, Anm. 12.

14 M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/M. 1991 (*Gesamtausg. Bd. III*).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Möglichkeit von Erscheinung im unsichtbaren Hintergrund, wir können sie daher nur indirekt erkennen, bzw. erschließen. Auf diese Weise hat Kant einen quasi kosmologischen Zeitbegriff und steht damit Aristoteles näher als Augustin. Aber die scheinbare Kontroverse zwischen Husserl und Kant hält Ricœur deswegen für überholt, weil der darin wirksame Gegensatz von Subjektivität und Objektivität, d. h. die cartesianische Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt überhaupt obsolet geworden ist.

Ricœurs Auseinandersetzung mit Heidegger beschränkt sich leider vor allem auf *Sein und Zeit*.[15] Sie entfaltet sich entlang der Begrifflichkeit von Zeitigung, Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit und Innerzeitigkeit. Heideggers Hermeneutik das Dasein verabschiedet sich von Husserls Zentrierung auf das Bewusstsein und damit auf den Ursprung in der Gegenwart und lenkt das Augenmerk auf die Gerichtetheit des Daseins auf die Zukunft, sei es als Sorge, sei es als »Sein zum Tode«.[16] Unter der Dominanz eines überindividuellen Geschicks ergibt sich für Ricœur die Spannung von Erstreckung in die Zukunft hinein und der Wiederholung des dagewesenen Daseins, die ihm vergleichbar scheint der augustinischen Spannung von *distentio* und *intentio* und die Ricœur auf die Begriffe von Dissonanz und Konsonanz und diese nun auch auf Heideggers Zeitanalysen in Anwendung bringt. An der Wiederholung interessiert die Wiederholung der vergangenen Möglichkeiten, d. h. einer vergangenen Zukünftigkeit. Die Wiederholung, zunächst eine poetische Figur, sprengt die reine chronologische Zeit, die die Geschichtsschreibung vielfach als Hintergrund anzunehmen scheint. Daher unterscheidet Heidegger konsequent zwischen Vergangenheit und

15 Später versucht Heidegger Sein und Zeit vom Ereignis her zu begreifen, was dem vorstellenden Denken so schwer zugänglich ist, nämlich Sein und Zeit als »das Selbe des Ereignisses zu denken« M. Heidegger, *Anmerkungen IV,* in: *Schwarze Hefte 1942–1948,* Frankfurt/M. 2015, 390; s. auch M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt/M. 1989, 84. Nun rückt der Zeit-Raum im Ab-grund in den Vordergrund des Interesses: »Der Abgrund ist die *ursprüngliche Einheit* von Raum und Zeit […].« Heidegger, *Beiträge,* 379. Doch bereits der nicht ausgeführte dritte Teil von *Sein und Zeit* sollte insofern eine Kehre gegenüber der Struktur der ersten beiden Teile darstellen, als er den Sinn von Sein von der Zeit her interpretieren sollte.

16 Zur Darstellung und Kritik dieser Wende von Husserls zu Heideggers Zeittheorie s. Y. Picard, *Le temps chez Husserl et chez Heidegger,* in: *Deucalion I* (1946), 93–124.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gewesenheit. Und Zukünftigkeit meint nicht einfach das noch nicht Gegenwärtige, sondern ist befrachtet mit der Verwebung in das Mitdasein mit Anderen. Das ist auch für Ricœur zentral: es geht darum, das Mitdasein in die Konstitution der Zeit einzubringen. Heidegger untergräbt nicht nur die Subjekt/Objekt-Dichotomie, sondern auch die Kontroverse zwischen Augustinus und Aristoteles, d. h. zwischen Zeit der Seele und Zeit der Welt. Heideggers *Sein und Zeit* verspricht, diese Kontroversen durch eine Analytik des Daseins »endgültig« (ZEIII, 131) zu untergraben.[17] Bei Heidegger ergibt sich allerdings in seiner Gegenübersetzung zu dem »vulgären« Zeitverständnis eine neue Aporetik. Ricœur: »Wir haben hier *in nuce* das Scheitern alles auf die Zeit bezüglichen Denkens vor uns […]« (ZEIII, 150). Dem geht Ricœur in seiner Untersuchung der »*Arbeit der Aporie*« (ZEIII, 150) nach.

Zwischen der Phänomenologie der Zeit, der der Geschichtsschreibung und der der literarischen Narratologie eröffnet sich nun ein Dreiergespräch mit der Hoffnung auf eine Auflösung der Aporetik der Zeit. Ein besonderes Augenmerk kommt dabei der Komplementarität von Geschichte und Fiktion hinsichtlich der Beziehung zur Wirklichkeit zu.[18] Die These, der Ricœur folgt, lautet nun: »daß die besondere Weise, in der die Geschichte auf die Aporien der Phänomenologie antwortet, in der Ausarbeitung einer *dritten Zeit* […] besteht« (ZEIII, 159). Diese dritte Zeit, die eigentlich menschliche Zeit, hat nun eine zutiefst narrative Struktur. Der Ausweg, den Ricœur angesichts des Scheiterns der phänomenologischen und der kosmologischen Zeit-Identifikationen eingeschlagen hatte, war wie gesagt, der Rekurs auf das Erzählen, d. h. auf narrative statt auf logische Strukturen. Aber auch dieser Weg führt ihn nun im dritten Teil nicht direkt zum Ziel. Ausgehend von dem Konzept der Fabel-Konstruktion bei Aristoteles zeigen sowohl die Analysen des geschichtswissenschaftlichen Erzählens, das ein Zeitliches zum Gegenstand hat, nämlich die Beziehung einer Gegenwart im Erzählen zu ihrer Vergangenheit des Erzählten, als auch die Analysen fiktionalen Erzählens, dass jede Seite Anteil an der anderen hat, so dass auch hier die Entscheidungssituation zu einer Aporetik führt: Die

17 Zu einer umfassenden und sorgfältigen Darstellung des Zeitdenkens bei Husserl, Heidegger und Ricœur s. Römer, *Das Zeitdenken.*

18 Das ist auch ein zentrales Thema von Breitling, *Möglichkeitsdichtung – Wirklichkeitssinn.*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Geschichtswissenschaft kann die Vergangenheitspräsentation realer Vergangenheit nur narrativ erreichen, und das fiktionale Erzählen kann die Fiktion nur durch eine Realitätsfiktion erreichen, so dass sich auch hier aus dem Erzählen allein keine Lösung der Frage »Was ist die Zeit?« ergibt. Jedoch führt der je eigene vermeintliche Ewigkeitsanspruch der Fiktion in die Richtung einer Pluralisierung. Das heißt, über die fiktionalen Phantasievariationen steht an den Grenzen der Fiktion die Aussicht auf unbegrenzt viele Denkerfahrungen als Zeitlichkeits-Manifestationen – zu einer »Lyrik« meditierenden Denkens. Allerdings ist in diesem Pluralismus keine Restituierung der neuzeitlichen Subjektzentrierung eines Subjekts zu sehen, das den Sinn dirigieren könnte. Ricœur formuliert das so, dass es in einer Poetik der Erzählung als Antwort auf die Aporetik der Zeit darauf ankäme, mehr und vielfältiger zu denken, d. h. mit anderen Möglichkeiten des Diskurses zu experimentieren.

Die zweite Aporie der Zeitlichkeit hatte sich aus dem Totalitätsanspruch ergeben, nämlich wie können die Zeitekstasen Vergangenheit/Gegenwart/Zukunft zu der Einheit der einen Zeit zusammengefügt werden. Das war schon eines der zentralen Probleme Husserls, nämlich die Einheit des Flusses der Zeit als Einheit des Bewusstseinsflusses zu konzeptualisieren. Aber schon das Bewusstsein der Endlichkeit stellt die Einheit der Zeit als eine Qualität des Unendlichen infrage. Endlichkeit heißt Sterblichkeit. Und für Heideggers Sein zum Tode als Struktur der Zeitlichkeit kann diese Struktur daher nur eine jemeinige sein. Ricœur hält dem quasi beschwörend entgegen, »die Philosophie eher als ein Fest des Lebens als eine Einübung in den Tod zu betrachten« (ZEIII, 407). Dazu dient, wie gesagt, die »*Lyrik des meditierenden Denkens*«.

Die Aporetik der Zeitlichkeit stellt sich am Ende in zwei Grundformen dar. Die erste besteht im Problem der narrativen Identität.[19] Ausgangspunkt könnte sein die bei Heidegger in aller Schärfe hervortretende gegenseitige Verbergung der phänomenologischen und der kosmologischen Zeitauffassung. Genau aus dieser zu befreien

19 Zu diesem Problem s. allgemein, aber auch im Bezug auf Ricœur, s. D. Thomä, *Erzähle dich selbst*, München 1998; W. Kraus, *Das erzählte Selbst,* Herbolzheim [2]2000; K. Röttgers, *Identität als Ereignis,* Bielefeld 2016, bes. 193–205, 220 f.; Römer, *Das Zeitdenken,* 368–401; S. Scharfenberg, *Narrative Identität im Horizont der Zeitlichkeit. Zu Paul Ricœurs ›Zeit und Erzählung‹*, Würzburg 2011.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verspricht die dritte Zeitauffassung, die aus der Relationierung von Geschichte und Fiktion als »narrative Identität« hervorgehen mag. Die von Heidegger als Ersetzung der vulgär-anthropologischen Frage »Was ist der Mensch?« eingeführte Frage nach dem »Wer« (ist der Mensch) lässt sich nur ausführen als Erzählung, z. B. eines Lebens, und führt so zu dem Begriff der »narrativen Identität«. Eine solche Identitätskonzeption lässt keine substantiell festzumachende (Was…-) Identität zu, sondern qua Narrativität nur eine formale, man möchte fast sagen: funktionale Identität, die nicht im Erzählen ein schon vorher Konstituiertes präsentiert, sondern diese Identität figuriert sich selbst als Erzählfunktion: »[…] der Unterschied zwischen *idem* und *ipse* ist kein anderer als der zwischen einer substantialen oder formalen und der narrativen Identität […]. Vom Selbst läßt sich daher sagen, daß es durch die reflexive Anwendung der narrativen Konfigurationen refiguriert wird. Im Unterschied zur abstrakten Identität des Selben kann die für die Ipseität konstitutive narrative Identität auch die Veränderung und Bewegtheit im Zusammenhang eines Lebens einbegreifen. […] Diese Refiguration macht das Leben zu einem Gewebe erzählter Geschichte« (ZEIII, 396).[20]

Aus der Narrativität der Identität ergibt sich als radikale Konsequenz: »[…] für die Geschichte gibt es nur Rollen, und diese bleiben nie unbesetzt, sondern werden jeweils neuen Schauspielern zugewiesen; der Tod als das Ende des jemeinigen Lebens wird in der Geschichte nur nebenher behandelt […]« (ZEIII, 184). Der Text der Erzählung ist nicht verankert in der Psyche, oder gar im Unbewussten, eines Autors, und das ist die tiefe Verwandtschaft von Narration und Zeit.

Gleichwohl besteht Ricœur auch darauf, dass dieses nur die elaborierteste Form der Erscheinungsweise der Aporetik ist, also mehr das Sichtbarmachen eines Problems denn bereits seine Auflösung: »*Denn es kann nicht darum gehen, daß das Lob der Erzählung heimlich den Anspruch des konstituierenden Subjekts wiederbelebt, den Sinn zu beherrschen* (ZEIII, 437) – also kommt es statt einer

20 Das ist auch das Grundthema des von W. Schapp, *In Geschichten verstrickt*, Wiesbaden ^{2}1976; s. J. Greisch, *Empêtrement et intrigue: Une phénoménologie pure de la narrativité est-elle concevable?,* in*: Études Phénoménologiques VI*, no. 11 (1990), 41–83.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

letztlich immer aporetischen Suche nach der Einheit der Zeit darauf an, »mehr zu denken und anders zu reden«.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Burkhard Liebsch

Historik und Hermeneutik – Geschichtlichkeit und Geschichte

Desiderate einer kritischen Revision[1]

1. Zum Diskurs über die Zukunft der Geschichte (2415) | 2. Nachträgliches Verstehen: Historik und Logos der praktischen Welt (2420) | 3. Fragen nach dem Sinn historischen Fragens (2425) | 4. Historismus und Hermeneutik (2432) | 5. Ricœurs Anschluss an das Verhältnis von Historik und Hermeneutik (2435) | 6. Identität und Geschichte (2440) | 7. Zwischen Erfahrungs- und Geltungsansprüchen (2445)

Was auf dem Spiel steht, ist die Existenz der Geschichte selbst, sofern sie verstanden und darum erinnert werden kann.
Hannah Arendt[2]

1. Zum Diskurs über die Zukunft der Geschichte

Nicht erst die – von Oswald Spengler und Arnold Gehlen über Alexandre Kojève bis hin zu Jean-François Lyotard – ganz unterschiedlich motivierte Ausrufung des sogenannten *posthistoire* oder der Fortführung einer paradoxen Geschichte nach ihrem ›Ende‹ bzw. nach dem vielfach diagnostizierten Zusammenbruch teleologischer Vorstellungen von ihrer Finalität hat die Frage nach der *Zukunft der Geschichte* aufgeworfen.[3] Diese Frage hat sich nach der oft propagierten, meist aber nur halbherzig vollzogenen Abkehr vom

1 Dieser Beitrag geht zurück auf eine am Essener KWI im Oktober 1998 veranstaltete Tagung zum Verhältnis von Historik und Hermeneutik. Eine erste, hier stark revidiert vorgelegte Fassung wurde zuerst in italienischer Sprache veröffentlicht unter dem Titel *Prospettive di una revisione critica del rapporto tra istorica ed ermeneutica,* in: *Unità di senso della storia nell'orizzonte contemporaneo.* in: *Discipline Filosofiche X,* Nr. 1, Bologna 2000, 41–72.

2 H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München, Zürich ^{3}1993, 34.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

teleologischen Denken der idealistischen Geschichtsphilosophie vor allem Hegels auch schon in dem Moment gestellt, wo man Geschichte auf retrospektive Vergangenheitserkenntnis zu beschränken gedachte, um jeglichen wissenschaftlich nicht einlösbaren Vorgriff auf künftige Vergangenheit und Geschichte auszuschließen. Das damit aufgeworfene Problem, zu welchem Zweck oder Ende die Geschichte *als Diskurs* dienen mag, ist allerdings nur ein Ansatz, die Zukunft der Geschichte zu denken. Ein solcher Ansatz kann die Form einer *Historik* annehmen, die sich nicht auf eine Methodologie der Forschung beschränkt, sondern den Sinn des historischen Fragens im kulturellen Horizont ihrerseits geschichtlich Existierender zur Sprache bringt. Ein anderer, weniger häufig begangener Weg in diese Richtung ist die Erforschung der *Genealogie* der historischen Erkenntnis vergangener Zeit selber. Wie wird diese Erkenntnis als solche und das Interesse an ihr verständlich? Diesseits des Rheins ist diese Frage im Anschluss an die Historik Johann G. Droysens sowie an die Hermeneutik Wilhelm Diltheys und Martin Heideggers vor allem von Hans-Georg Gadamer, Reinhart Koselleck, Jörn Rüsen und einer Reihe jüngerer Autoren wieder aufgeworfen worden.[4]

---

3 Zum Diskurs über das mal innerzeitlich, mal eschatologisch, mal kulturkritisch, mal politisch gedachte ›Ende‹ vgl. F. Fukuyama, *Das Ende der Geschichte?,* in: *Europäische Rundschau 17*, Nr. 4 (1989), 3–25; L. Niethammer, *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?*, Reinbek 1989; P. Anderson, *Zum Ende der Geschichte*, Berlin 1993; M. Meyer, *Ende der Geschichte?,* München, Wien 1993; V. Flusser, *Nachgeschichte. Eine korrigierte Geschichtsschreibung*, Frankfurt/M. 1997. Ricœur wird in diesen Diskussionen so gut wie nirgends genannt – was sicher auch daran liegt, dass nicht schon der dritte Band von *Zeit und Erzählung* (München 1988–1991 [=ZEI–III]; frz.: *Temps et récit*, Paris 1983–1985 [=TRI–III]) mit dem darin erklärten »Verzicht« auf Hegel, sondern erst sein Spätwerk *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* (frz. 2000; dt. 2004) als Wiedereröffnung einer veritablen geschichtstheoretischen Diskussion wahrgenommen wurde, die sich nun erst auch wieder auf die entsprechenden frühen, v. a. von Husserl und Kant ausgehenden Ansatzpunkte Ricœurs (in *Histoire et vérité* [1955/^{3}1967], Paris 2001 [=HV]) zurückbesinnt. Insofern ist auch die mit Ricœur aufgeworfene Frage nach der Zukunft der Geschichte *nach* dem Diskurs über ihr vielfach festgestelltes ›Ende‹ zu lokalisieren.

4 Vgl. neben den im Folgenden noch zu nennenden Titeln H. M. Baumgartner, J. Rüsen (Hg.), *Seminar: Geschichte und Theorie. Umrisse einer Historik,* Frankfurt/M. ^{2}1982; K. E. Müller, J. Rüsen (Hg.), *Historische Sinnbildung*, Reinbek 1997; Vf. (Hg.), *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur*, Sonderband Nr. 24 der *Deutschen Zeitschrift für Philo-*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im frankophonen Raum ist ihre Spur deutlich bei Raymond Aron, Henri-Irénée Marrou und schließlich im Spätwerk Paul Ricœurs zu erkennen, von dem aus man gegenwärtig wieder Bezüge zur Tradition der Historik herstellt.[5]

---

sophie, Berlin 2010, sowie den Diskussionsschwerpunkt zur Historik mit dem Hauptartikel von J. Rüsen, *Historik: Umriss einer Theorie der Geschichtswissenschaft*, in: *Erwägen – Wissen – Ethik 22,* Heft 4 (2011), 477–490. Nur ansatzweise wahrgenommen wurde bislang die Historik-Rezeption bei H. Blumenberg, etwa in *Quellen, Ströme, Eisberge*, Berlin 2012, 196–173.

5 Vgl. R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire* [1934], Paris [3]1964; H.-I. Marrou, *Über die historische Erkenntnis. Welches ist der richtige Gebrauch der Vernunft, wenn sie sich historisch betätigt?* [1954], Freiburg i. Br., München 1973; P. Ricœur, *Le temps raconté*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale 89*, no. 4, (1984), 436–452, hier: 445 zur Rezeption von Aron und Marrou (bis hin zu Paul Veyne und Michel de Certeau) im Zeichen einer Dialektik von Selbem und Anderem, die es möglich machen soll, den im Rahmen einer »ontologie négative du passé« herauszustellenden Abstand zu befremdlicher Vergangenheit zu überschreiten, wie es auch der Begriff der Überlieferung (dt. i. Orig.) suggeriert. V.a. Aron stellt zunächst für Ricœur das wichtigste Bindeglied zum deutschen Historismus und Historizismus dar, später dann Koselleck und besonders Veyne, den Ricœur zu den wenigen Historikern (neben de Certeau) in Frankreich zählt, die Interesse für Fragen historischer Epistemologie aufbringen. Vgl. die *Zaharoff Lecture* (1978/9) *The Contribution of French Historiography to the Theory of History*, Oxford 1980, sowie die programmatischen Aufsätze *L'éclipse de l'événement dans l'historiographie française* [conférence à la séance plénière du Colloque International sur *La philosophie de l'histoire*, Ottawa 1980], in: Université de Ottawa (éd.), *La philosophie de l'histoire et la pratique historienne d'aujourd'hui. Philosophy of History and Contemporary Historiography,* Ottawa 1982, 159–177, und *Le retour de l'événement*, in: *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerrannée modernes et contemporaines: MEFRIM 104*, no. 1 (1992), 29–35. Zu Koselleck mit Bezug auf Ricœur vgl. Vf., *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, München 1996, Kap. I, 3, sowie jetzt C. Bouton, *De la philosophie à l'histoire et retour. Heidegger, Koselleck, Ricœur*, in: P. Monnet, T. Maissen, B. Mittler (éd.), *Les usages de la temporalité dans les sciences sociales/Vom Umgang mit Temporalität in den Geistes- und Sozialwissenschaften*, Bochum 2019, 25–39; J. A. Barash, C. Bouton, S. Jollivet (Hg.), *Die Vergangenheit im Begriff. Von der Erfahrung der Geschichte zur Geschichtstheorie bei Reinhart Koselleck*, Freiburg i. Br., München 2021, und die Rez. d. Vf. in: *Philosophische Rundschau 69*, Nr. 4 (2022), 403–406. Auf Marrou und Aron führt Ricœur später den Beginn einer eigenständigen »epistemologischen«, zuvor v.a. bei G. Bachelard und G. Canguilhem auf die Geschichte der Physik, der Chemie und der Biologie beschränkten Diskussion der Sozialwissenschaften (incl. der Historiografie) zurück (vgl. P. Ricœur, *Le Juste 2*, Paris 2001, 176; G. Canguilhem, *Wissenschaftsgeschichte und Epistemolo-*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In der klassischen Gestalt, die zunächst Johann G. Droysen der Historik gegeben hat, wird eine disziplinär ausgeformte Praxis des historischen Fragens bereits als etablierte Realität vorausgesetzt. Die Historik umgeht keineswegs die Frage, wozu dieses Fragen eigentlich dient. Eher beiläufig aber verweist sie auf eine Genealogie des historischen Erkenntnisinteresses selber. Immerhin macht sie unübersehbar auf nicht- oder vor-wissenschaftliche Voraussetzungen historischer Erkenntnis aufmerksam, die auf die Spur einer solchen genealogischen Problematik führen. So setzt sie eine *allgemeine* Hermeneutik als »Lehre vom Verstehen« voraus, die ihrerseits das *spezifisch historische* Verstehen fundiert, dessen methodische Rationalität die Historik als Methodologie geschichtswissenschaftlicher Forschung zu rechtfertigen sucht. Im Rahmen der Historik selber kommt dem ersten Anschein nach nur eine methodologisch gerechtfertigte Hermeneutik »forschenden Verstehens« zur Geltung, die ihrerseits mit der in der Historik gelieferten Begründung der Rationalität historischer Forschung verknüpft ist.

Wie eng und vielseitig Historik und Hermeneutik miteinander methodologisch verzahnt sind, zeigen bereits die verschiedenen Versionen von Droysens *Grundriß der Historik* aus den Jahren 1857/8 und 1882. Auf der Ebene der *Heuristik* der historischen Methode, die von der historischen Frage ausgeht, setzt das Verstehen zunächst beim *zu Verstehenden*, bei Überresten einerseits und Quellen andererseits an, in denen »Vergangenheiten, wie menschliches Verständnis sie aufgefaßt und ausgesprochen, als Erinnerung geformt hat, überliefert« sind.[6] Die an die Heuristik sich anschließende *Kritik* verfährt hermeneutisch, insofern sie das heuristisch erschlossene historische Material auf Spuren von Subjektivität hin befragt, als deren Zeugnis es zu verstehen ist. Das Verfahren der *Interpretation* rückt das Material sodann in den historischen Zusammenhang, den

gie, Frankfurt/M. 1979; J.-P. Changeux, P. Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle,* Paris 1998, 17. Eine Brücke zurück von der in Frankreich beheimateten Epistemologie des Lebens zur Phänomenologie schlägt T. Ebke, *Lebendiges Wissen des Lebens. Zur Verschränkung von Plessners Philosophischer Anthropologie und Canguilhems Historischer Epistemologie*, Berlin 2012; s. a. die Rez. d. Vf. in: *Phänomenologische Forschungen 2014* (2015), 309–318.

6 J. G. Droysen, *Historik. Rekonstruktion der ersten vollständigen Fassung der Vorlesungen (1857). Grundriß der Historik in der ersten handschriftlichen (1857/1858) und in der letzten gedruckten Fassung (1882)*, Stuttgart 1977, 400 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die narrative *Darstellung* genetisch nachvollzieht. Methodisch soll der schließlich *erforschte* historische Gegenstand formiert werden. Als zunächst noch unerforschten, aber vor-konstituierten findet ihn die Forschung indessen bereits in einer unfertigen, rohen Verfassung vor. Retrospektiv und nachträglich vollzieht sich ein erstes *»Historisch-Werden«* von Vergangenem bereits in der gelebten geschichtlichen Welt.

Indem Droysen auf Nachträglichkeit und Retrospektivität als Konstituentien des »Historisch-Werdens« der Gegenstände reflektiert, auf die die historische Methode Anwendung findet, stößt er auf die Spuren eines entsprechenden geschichtlichen Verstehens, das bereits den Logos der praktischen Welt durchzieht.[7] Die Historik versäumt es indessen, sich zu einer *Hermeneutik der Geschichtlichkeit* dieses Logos*, der retrograd vergegenständlichter Vergangenheit vorausliegt*, ins Verhältnis zu setzen, obgleich der Sinn des historischen Fragens selber in gewisser Weise auf dieser Geschichtlichkeit aufruht. In dem Maße, wie die Historik nicht hinter die ›historische‹ (d.h. hier: die geschichtswissenschaftlich zugerichtete) Frage zurückgeht, kann sie auch deren Sinn nicht weiter begründen. Dieser betrifft nicht allein die methodische Rationalität des historischen Fragens, sondern auch, *worauf* dieses *als* solches Antwort gibt und worauf es als antwortendes Fragen *abzielt*. Hier geht es nicht allein um in der geschichtswissenschaftlichen Praxis sich immer von neuem aufdrängende Forschungsdesiderate. Das *Worauf,* von dem her das historische Fragen *als solches selber* zu verstehen ist, liegt der Konstitution historischer Gegenstände und ihrer Fraglichkeit voraus: in geschichtlicher Existenz, deren Infragegestelltsein nach historischem Verstehen verlangt. Und dieses ist kein Selbstzweck, sondern hat den Sinn, auf den es abzielt, darin, diesem Verlangen gerecht zu werden.[8]

---

7 Dieses Verstehen betraf im Verständnis Droysens und all derer, die den Wissenschaftscharakter der Historie zu rechtfertigen suchten, die aristotelisch aufgefasste sublunare Welt des Wahrscheinlichen (vgl. H. Dreitzel, *Die Entwicklung der Historie zur Wissenschaft*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung 3* [1981], 257–284, hier: 264, 274 ff.), von der auch Ricœur (*Zufall und Vernunft in der Geschichte*, Tübingen 1986) ausgeht.

8 Es versteht sich von selbst, dass sich im Zuge forschenden Verstehens zahlreiche historische Fragen stellen, die auf diesen Sinn des historischen Fragens als solchen (im Gegensatz zu ihrem unmittelbaren methodischen Sinn) bestenfalls

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

So zeichnet sich eine zirkuläre Bewegung zwischen Historik und Hermeneutik ab, die den Rahmen einer Theorie der Geschichte als vergegenständlichter Vergangenheit sprengt. Die folgenden Überlegungen zeichnen die Umrisse dieser Problemverlagerung nach, die es heute nicht mehr gestattet, den Sinn historischen Fragens szientifisch zu verengen, sondern nach wie vor eine Hermeneutik der Geschichtlichkeit auf den Plan ruft, die dem gegenseitigen Aufeinanderverwiesensein von geschichtlicher Existenz und historischem Denken Rechnung trägt[9] und die dadurch allein das historische Fragen davor bewahren kann, in einer Dauerkrise des Historismus zum gleichgültigen Selbstläufer zu werden

2. Nachträgliches Verstehen: Historik und Logos der praktischen Welt

Bei der als Organon oder Wissenschaftslehre der Geschichte begründeten Historik Droysens handelt es sich über weite Strecken um eine kritische Reflexion einer hermeneutischen historischen Praxis, deren Vorgehen die Historik als forschende Erkenntnismethode des Verstehens zu rechtfertigen unternimmt. Was die Historik kritisch rechtfertigen soll, ist speziell dessen Retrospektivität und Nachträglichkeit. Im Bereich der Geschichte »können wir nur das verstehen«, was bereits »menschlicherweise ausgeprägt ist« (*Historik*, § 3). Am Faktum der Ausprägung setzt das »rückwärts gewandte Verstehen« an, um es *als* »Gewordenes« zu rekonstruieren. Im Gegensatz zu sogenannten organischen oder naturwüchsigen »Entwicklungen« – deren Begriff Droysen aus der Historik eliminiert sehen möchte (ebd., 162) – zeigt sich im historisch Gewordenen typischerweise Neues, das sich als nicht auf dessen antezedenten Bedingungen re-

noch indirekt zu beziehen sind. Eine weitgehende methodische Verselbständigung des erkennenden Fragens gegenüber jenem Motiv des Antwortgebens auf das, was allererst danach verlangt, geschichtlich verständlich zu werden, ist also keineswegs ausgeschlossen.

9 Und zwar durchaus im Sinne Ricœurs, speziell seiner Auffassung des integralen Zusammenhangs von Existenz und Denken, wie er ihn in seinem (1963er) Kierkegaard-Aufsatz deutlich gemacht hat; P. Ricœur, *Philosophieren nach Kierkegaard,* in: M. Theunissen, W. Greve (Hg.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Frankfurt/M. 1979, 579–596.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

duzierbar erweist. Erst »das gewordene Neue zeigt« demjenigen, der sich dessen Bedingungen im Nachhinein historisch verständlich zu machen sucht, »daß sie da waren«. »Von diesem gewordenen Neuen aus betrachtet« erscheinen ihm diese Bedingungen »als Vorbereitungen« des Neuen, das aber keineswegs als im Vergangenen präformiert gelten darf. »Wollte [unsere Wissenschaft] ohne weiteres gelten lassen, daß man das, was ist, aus dem, was war, zu erklären, d.h. in Form des Schlusses abzuleiten habe, so würde sie anerkennen, daß in dem Früheren alle Bedingungen für das Spätere vorhanden [gewesen] seien, gleichviel ob man sie forschend erkannt habe oder nicht, sie würde das eigentümliche Wesen der geschichtlichen, d.h. sittlichen Welt« und insbesondere »das Recht eines jeden, ein neuer Anfang« zu sein, »ausschließen, sie würde zu einem langweiligen Analogon der Ewigkeit der Materie in der geschichtlichen Welt kommen. Denn alles Künftige müßte da schon in dem Vergangenen vorgeformt liegen, und es bedürfte nur des Sich-Auftuns und -Auslegens der Dinge, um das Folgende mit Notwendigkeit aus dem Früheren sich entwickeln zu lassen [...]« (ebd., 179).[10]

Für den Gegenstand der Geschichte, die geschichtliche Welt, ist Freiheit und Verantwortlichkeit derer, die geschichtlich lebten, konstitutiv. Die historische Form des Verstehens, die, wenn sie methodisch verfährt, Interpretation heißt, reflektiert auf Willensakte und ihre Folgen als die »eigentlich primären historischen Tatsachen« des praktischen Logos. »Sowie ein Tatbestand unserer Forschung vorliegt, wissen wir, daß er so, wie er geworden, durch Willensakte wurde, die, wie immer veranlaßt, bestimmt, bedingt, beschränkt, in dem Getanen sich vollzogen und, soviel noch davon erhalten ist, darin noch erkennbar vorliegen.« »Blickt uns« nicht »die Seele« dessen, der das Getane zeitigte, »in dem Getanen an«? »In diese

10 Das hier angesiedelte Problem »unzureichender Gründe« (Robert Musil) geschichtlicher Prozesse, die sich auch nachträglich, im *ex-post*-Verstehen, nicht als auf ihre Antezedentien reduzierbar erweisen und kausal niemals präformiert sein können, greifen später in ähnlicher Weise Wilhelm Wundt, Wilhelm Dilthey und Heinrich Rickert wieder auf. Vgl. auch K.-O. Apel, *Die Erklären:Verstehen-Kontroverse in transzendental-pragmatischer Sicht*, Frankfurt/M. 1979, 45. In Frankreich ist diese Problematik vor allem von Henri Bergson (inspiriert von William James) weiter verfolgt worden; über ihn kommt sie bei Maurice Merleau-Ponty und bei Ricœur zur Geltung. Vgl. Abschnitt 9 der ersten Einleitung (Bd. I).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihre Tat, in ihr Tun uns vertiefend müssen wir sie selbst, in ihrer Äußerung ihr Innerstes sehen und verstehen können.« Aufgabe der Kritik ist es dabei, »zu bestimmen, in *welchem* Verhältnis das vorliegende historische Material zu den Willensakten steht, von denen es Zeugnis gibt« (ebd., 187, 401).[11] Keineswegs lässt das Getane jedoch umstandslos auf das Gewollte schließen. Das Getane deckt sich vielfach nicht mit subjektiv vermeintem Sinn des Tuns, das nun der Vergangenheit angehört und scheinbar spurlos hinter dem Getanen verschwunden ist. Das vergangene Tun hatte selbst seine vergangene Zukunft, deren Rekonstruktion mit zum adäquaten Verständnis des historischen Faktums gehört. Ob dieses mit dem »Zweck des Anfangs« des Tuns zusammenfällt, kann sich aber stets erst von einem wenigstens vorläufigen Ende her zeigen. Nur wenn ein solches Ende erreicht ist, kann auch von einem geschichtlichen Gegenstand die Rede sein. »Das Handeln und Sein in jeder Gegenwart [...] wird Geschichte, aber es ist nicht Geschichte« – solange es nicht ans Ende gekommen ist (wann und wie auch immer dieses eintritt und als solches festzustellen sein mag).

»Mit anderen Worten, die Tätigkeiten, mit welchen sich unsere Wissenschaft befaßt, treten in ihrer Gegenwart in allen anderen Kategorien, nur nicht in der auf, unter der *wir* sie befassen, [wenn] wir sie als Geschichte betrachten. Sie sind nur historisch, weil wir sie historisch auffassen, nicht an sich und objektiv, sondern in unserer Betrachtung und durch sie.«[12] Was in der Gegenwart geschieht, »wird von keinem Verständigen als Geschichte getan oder gewollt« – es sei denn, er greift der Gegenwart als künftiger Vergangenheit vor, wie es bei gewissen Politikern der Fall zu sein scheint, die ›in die Geschichte eingehen‹ wollen. »Erst eine gewisse Art, das Geschehene nachmals zu betrachten, ›macht aus Geschäften Geschichte‹« (*Historik*, 435).[13] Im Sinne einer nachträglichen, die Zeitigung

11 Droysens Begründung der Irreduzibilität des Neuen bleibt freilich auch dann aktuell, wenn man dessen Ermöglichung nicht auf Willensakte zurückführt. Vgl. Vf., *Spuren einer anderen Natur*, München 1992, Erster Teil, III/A, §§ 6 ff. und III/B.

12 Droysen, *Historik*, 69; vgl. M. Riedel, *Verstehen oder Erklären?: Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften*, Stuttgart 1978, 101.

13 Unter modernen Bedingungen einer scheinbar alles rückhaltlos erfassenden Historisierung kann zwar eine »sofortige Umsetzung von Geschehen in Geschichte« stattfinden; doch das kann streng genommen nicht ›instantan‹ bedeu-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Geschehenen nachvollziehenden »Mimesis des Werdens« muss man »das von der Gegenwart und den noch gegenwärtigen Materialien aus Gewonnene für die Darstellung gewissermaßen umkehren und von seinem Anfang her sich entwickelnd zeigen. Denn der Gedanke der Dinge, ihre Wahrheit, tritt nicht in ihrem Anfang hervor, sondern in dem Maß, als sie fortschreitend zeigen, was sie bedeuten« (ebd., 231). Geschichte, heißt das, gibt es stets nur im Nachhinein; gleichwohl soll ihr ungeschmälert die Wahrheit jener Vergangenheiten zufallen.

So reflektiert die Historik – wie ungenügend auch immer – auf den Logos der praktischen Welt, in dem die Absichten der Handelnden zu Tage treten und verblassen, indem sie mal zum Ziel kommen, mal in der Heterogonie der Zwecke sich verlieren und verstreuen; sie nimmt an der temporalen Verfasstheit dieses Logos Maß, um die Methode des forschenden Verstehens daraufhin zu beurteilen, wie sie etwa in der Form einer narrativen Mimesis der konsekutiven Zeitigung des Getanen bzw. der Resultanten des Tuns dessen vergangener Zukunft gerecht werden kann.[14] Zugleich zeigen die methodi-

---

ten. Zur Nachträglichkeit ist die Geschichte sowohl in der Form der Narrativität als auch in der Prozessualität ihres Geschehens, in dem sich Menschen auf Vergangenes zurückwenden, auf jeden Fall verurteilt.

14 Wie aktuell dieser Ansatz ist, kann ein Vergleich mit Ricœurs Rückbezug der Logik der Narrativität auf die aristotelische *Poetik* zeigen, die auch Droysen im Blick hat (*Historik,* 321, 405, 446). Dem »nachvollziehenden Verstehen« traut Droysen zu, nachträglich vor Augen führen zu können, wie sich das Ende einer Geschichte aus ihrem retrospektiv sich abzeichnenden Anfang hat »entwickeln« können. Gemäß einer sublunaren Logik des nach menschlichem Ermessen und nach bisheriger Erfahrung Wahrscheinlichen, wie sie Aristoteles in seiner *Poetik* beschrieben hat, wird auf diese Weise zeitliche, in ihrem Prozess zukunftsoffene Erfahrung von ihrem Resultat her *geschichtlich* verständlich. Vgl. Ricœur, *Zufall und Vernunft in der Geschichte*, 23 ff. Ricœur trennt hier allerdings die im nachträglichen Verstehen realisierte *Intelligibilität* von der historiographischen *Rationalität*, die sich ggf. auf spezielle Formen der historischen Erklärung stützt. Droysens Auseinandersetzung mit der Logik der Nachvollziehbarkeit nimmt stellenweise die Kritik einer *logificatio post festum* vorweg (siehe T. Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen* [1919], München 1983, 56). Macht sich der narrative Nachvollzug von Geschehenem nicht einer im Grunde unhistorischen, »rückwärts gewandten Prophetie« (F. Schlegel) oder einer »retrospektiven Fatalitätsillusion« (Raymond Aron) schuldig, wenn sie das Tun der Menschen insgeheim seiner vergangenen Zukunft beraubt? Gegen diese Illusion argumentiert der frühe Ricœur ebenso wie der späte; bes. in *Geschichte und Wahrheit* [1955], München 1974, 43, 48/HV, 27–50; ZEI, 145, 281/TRI, 140 f., 263;

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen Reflexionen der Historik, dass das nachträgliche Verstehen die Geschichtlichkeit derer selbst bestimmt(e), deren Vergangenheit historisch verstanden werden soll. Das nachträgliche Verstehen ist eine Infrastruktur gelebter Geschichte selber, in der die Menschen sich auf der Suche nach der Intelligibilität durchlebter Zeit auf Vergangenheit zurückwenden.[15] So gesehen ist das für die Reflexion des Gegenstandsbezugs der Historik zunächst Maßgebende eine Hermeneutik des Logos der praktischen Welt, die Droysen (in einem sehr weiten, nämlich auf alles verantwortliche Handeln bezogenen Sinne) »Ethik« nennt.[16] Diese beschreibt einerseits den geschichtlich sich entfaltenden Logos der praktischen Welt,[17] entwirft aber andererseits auch deren Sinn, d.h. hier: vor allem die Richtung ihrer geschichtlichen Ausformung. Insofern die Ethik künftiger Vergangenheit vorgreift, wenn sie diesen Sinn geschichtsphilosophisch finalisiert, muss aber die geschichtswissenschaftliche Praxis ebenso wie die Historik, die diese rekonstruiert, von der Ethik zunächst absehen.

---

vgl. P. Ricœur, *La marque du passé*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale,* no. 1 (1998), 7–31, hier: 29; *L'éclipse de l'événement dans l'historiographie française moderne*, 161; *Memory – Forgetfulness – History*, in: *ZiF-Mitteilungen 2* (1995), 3–12, hier: 9. So kann gerade der plausible Nachvollzug Fragen nach einer Zukunft wecken, die in keinem Ende irgendeiner Geschichte aufgeht. Droysens Theorie der Historizität des Neuen liest sich stellenweise wie eine Vorwegnahme Bergson'scher Argumente, die gleichfalls eine Kritik der vor allem von Laplace und Fichte behaupteten »mechanischen« Präformation des Späteren im Früheren beinhalteten; vgl. F. Fellmann, *Das Ende des Laplaceschen Dämons*, in: R. Koselleck, W.-D. Stempel (Hg.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung*, München 1973, 115–138.

15 Erst Dilthey hat diese Infrastruktur im Blick auf den »Lebenszusammenhang« geschichtlichen Lebens auf den Begriff gebracht und damit einer Hermeneutik der Geschichtlichkeit den Weg gebahnt, die nicht mehr in einer Theorie erkannter Geschichte aufgeht.

16 Vgl. H. Schnädelbach, *Geschichtsphilosophie nach Hegel*, Freiburg i. Br., München 1974, 97.

17 Hier hat eine als »Hermeneutik der sozialen Wirklichkeit« aufzufassende Ethik (ein Begriff, der auf Friedrich Schleiermacher gemünzt wurde) eine gewisse Nähe zur Ethnographie; vgl. *Historik*, 309.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Fragen nach dem Sinn historischen Fragens

Als Rechtfertigung des historisch forschenden Verstehens muss sich die Historik wie diese Methode selber auf abgeschlossene Vergangenheit beschränken – ungeachtet einer der Geschichte zugetrauten »didaktischen Macht«, kraft derer sie gegebenenfalls trotz ihrer methodischen Retrospektivität für praktische Orientierungen wichtig werden kann, die kollektiver Zukunft zugewandt sind.[18] Die Reflexion der Historik auf die Logik eines Fragens, durch das Vergangenheiten nachträglich erst ›historisch‹ *werden*,[19] setzt allemal deren wenigstens vorläufige Abgeschlossenheit voraus und nimmt den *Rückzug der Geschichte auf ihren bloß retrospektiven Charakter* zunächst unwidersprochen hin. Auf diese Weise neutralisiert sie zunächst jene Ethik. Fortan wird die Geschichte nicht die Wissenschaft von Vergangenem überhaupt (das ja auch so in Betracht kommen könnte, dass es noch Zukunft hat), sondern von abgeschlossenem Gesche-

18 Vgl. J. Rüsen, *Der Teil des Ganzen. Über historische Kategorien*, in: K. Acham, W. Schulze (Hg.), *Theorie der Geschichte, Bd. 6*, München 1990, 299–322. Wo Rüsen im Anschluß an jene Formel Droysens die »Bildungsfunktion« der Historie anmahnt und sie bereits latent im historischen Fragen selber angelegt sieht (vgl. 319), muss er doch zugeben, daß die Geschichtswissenschaft ihre wissenschaftliche Emanzipation von der Geschichtsphilosophie mit ihrem Rückzug auf Retrospektivität hat bezahlen müssen.

19 »Wir fanden als den Mittelpunkt unserer Methode das Verstehen, d.h. die Interpretation«, schreibt Droysen. Aber da die historischen Materialien, obgleich sie entweder als Reste oder als Quellen »noch gegenwärtig sind, mit vielerlei anderen Gegenwärtigkeiten zusammen und verbunden, verwachsen, vermengt, so müssen sie erst durch Interpretation zurechtgemacht, erst aus diesen Gegenwärtigkeiten herausgeschieden, gereinigt, geprüft usw., sozusagen erst *historisch gemacht* werden. Das ist die Kritik« (*Historik*, 57. Hervorhebung BL). Fraglich ist allerdings, ob die Behauptung einer retrograden *Konstitution* der historischen Tatsache auf deren nachträgliche *Produktion* hinausläuft, wie offenbar U. Muhlack annimmt: *Geschichtswissenschaft im Humanismus und in der Aufklärung*, München 1991, 423. Das war der rigoros präsentistische Standpunkt Nietzsches, wie er ihn zumindest in *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* vertreten hat. Wenn man die historische Tatsache nachträglich produzieren könnte, spräche am Ende nichts mehr dagegen, sich *aposteriori* die Vergangenheit zu verschaffen, die man gehabt haben möchte. Zwischen Umschreiben von Geschichte und Revisionismus wäre keine Trennlinie mehr zu ziehen. Genau das hat bereits George Orwell in seinen politisch unvermindert aktuellen Überlegungen zu politischer Macht über die Vergangenheit zu bedenken gegeben.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hen sein (*Historik*, 9, 397). Sie ist das »gewußte Geschehene«, das tot genug ist, um nur noch ›historisch‹ zu interessieren. Der Historiker, der in die Lehre der Historik gegangen ist, muss sich weigern, *als Historiker* künftiger Geschichte teleologisch vorzugreifen. Insofern kann er auch vom ›Sinn der Geschichte‹ nicht sprechen, wenn dieser ganz und gar mit deren Ende, mit ihrem Endzweck oder Ziel verknüpft gesehen wird, wie es die klassische Geschichtsphilosophie ja nahegelegt hatte. Die *teleologische* Frage nach dem Sinn der Geschichte, die zur gleichen Zeit wie die Wissenschaftslehre der Historiographie aufkommt, hat unter dieser Voraussetzung in dem Maße keinen Ort mehr, wie die klassische Geschichtsphilosophie aufgegeben oder auf eine Erkenntnistheorie des Historischen reduziert wird. Die Frage nach dem Sinn der Geschichte reduziert sich unter diesen Vorzeichen auf die Frage nach dem Sinn des Historischen als Sinn des historischen *Diskurses*, der sich mit scheinbar bereits abgeschlossener Vergangenheit befasst.[20]

Wo der Sinn des historischen Diskurses im Zeichen des Historismus zur Sprache kam, hat man ihn zunächst durch einen internen Zusammenhang von Geschichte und Politik zu begründen versucht, d.h. durch einen Zusammenhang, der wissenschaftstheoretisch bzw. auf der Basis einer Methodologie oder Logik der Forschung allein gewiss *nicht* zu begründen ist. Wo man heute an die Droysen'sche Historik anknüpft, um zu rekonstruieren, was an der Geschichte Wissenschaft ist, trennt man daher gerade diesen für Droysen selber noch selbstverständlichen Zusammenhang von Geschichte und Politik, zumal nationalstaatlicher Politik, auf. Die Historik, die implizit eine Grenze zwischen der Vorgeschichte der (wissenschaftlichen) Geschichte und ihrer ›eigentlichen‹, im Lichte

20 Von Walter Benjamin bis hin zum späten Ricœur wird man allerdings nicht müde, diese Abgeschlossenheit zurückzuweisen – vor allem im Zeichen dessen, was wir, wenn nicht ›der‹ Vergangenheit als solcher, so doch den Toten oder unter ihnen wenigstens den Opfern fremder Gewalt schuldig sind (vgl. ZEIII, 161, 223, 242, 251 f., 310, 410/TRIII, 148, 204, 220, 227, 279, 368). Über den Nachweis und den Sinn dieses Schuldigseins sowie über die Frage, was es ggf. zukünftig nach sich ziehen müsste, ist man sich bis heute nicht einig, wie besonders die bis heute andauernde, an Karl Jaspers' einschlägige Schrift anschließende Diskussion beweist; vgl. R. Langthaler, M. Hofer (Hg.), *Existenzerhellung – Grenzbewusstsein – Sinn der Geschichte. Dem Andenken an Karl Jaspers (1883–1969). Wiener Jahrbuch für Philosophie 51* (2019).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

epistemologischer Normen zu rechtfertigenden Geschichte gezogen hat,[21] wird so ihrerseits einer normativen Rekonstruktion unterzogen[22]: An der Geschichte der Historik ist das *nicht* Wissenschaft, was eine integrale Verknüpfung von Staat, Nation und Geschichte unterstellte.[23] Eine generelle und *prima facie* an keine Bedingungen geknüpfte Verpflichtung der Geschichtsschreibung auf den Staat bzw. auf die Fortschreibung nationaler Existenz als des »einzige[n], was nicht verloren werden darf«, wird heute in keiner ernst zu nehmenden Historik mehr zu finden sein.[24] Zum Selbstverständnis der Geschichte als Wissenschaft gehört ihre völlige Befreiung von jeglicher normativen *Bevormundung* ihres Sinns, wie sie etwa in

21 Daraus folgt freilich keineswegs, dass die wissenschaftliche Geschichte erst mit der ausdrücklichen Frage nach ihrer Wissenschaftlichkeit, also mit ihrer epistemologischen Selbstreflexion beginnt, wie sie sich etwa in der Auseinandersetzung Droysens mit Henry T. Buckles Geschichtsschreibung abzeichnet; vgl. J. G. Droysen, *Die Erhebung der Geschichte zum Rang einer Wissenschaft*, in: *Historische Zeitschrift 9* (1863), 1–22; H. W. Blanke, D. Fleischer, J. Rüsen, *Historik als akademische Praxis*, in: *Dilthey-Jahrbuch 1* (1983), 182–255.

22 Allein der Streit zwischen Otto G. Oexle und Horst W. Blanke zeigt schon, daß die Frage, welche Normen in einer normativen Rekonstruktion der Geschichte als Wissenschaft überhaupt zugrundegelegt werden können, von den Fachleuten noch immer nicht schlüssig zu beantworten ist. Wenn das – auf Dauer – so bleibt, wofür manches spricht, was folgt dann daraus für den Wissenschaftsstatus der Historie? Wird er nicht fundamental fragwürdig? Vgl. O. G. Oexle, *Einmal Göttingen – Bielefeld einfach: auch eine Geschichte der deutschen Geschichtswissenschaft*, in: *Rechtshistorisches Journal 11* (1992), 54–66; H. W. Blanke, *Historismus im Streit*, ebd. *12* (1993), 85–597.

23 Vgl. O. G. Oexle, *Meineckes Historismus*, in: ders., J. Rüsen (Hg.), *Historismus in den Kulturwissenschaften*, Köln 1996, 139–199, hier: 187; H. W. Blanke, *Aufklärungshistorie und Historismus: Bruch und Kontinuität*, ebd., 69–97, hier: 89 f.; G. G. Iggers, *Deutsche Geschichtswissenschaft*, München 1971, sowie J. Rüsen, *Überwindung des Historismus?*, in: *Philosophische Rundschau 20* (1974), 269–286, hier: 282 f. – Schnädelbachs Begriff einer »historistischen Aufklärung« bzw. einer Fortführung von Aufklärung durch den Historismus impliziert offenkundig eine normative Perspektive, in die die Geschichte der Historik selber einrückt. Zweifellos kann davon nachträglich keine Spielart des Historismus verschont bleiben, die etwa nur eine staatliche oder nationale Ausprägung der Menschheit kennt oder die von Rüsen gesuchte Verbindung zwischen methodischer Objektivität einerseits und historisch-praktischer Orientierung andererseits im Sinne eines sogenannten konventionellen, unbedingt staatsloyalen moralischen Bewusstseins herstellt.

24 Vgl. Droysen, *Historik*, 358, 235.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Verpflichtung auf die Bestätigung und historische Begründung nationaler Identität liegen kann.

Das heißt zwar nicht, dass ihr praktischer Orientierungssinn ohne weiteres preiszugeben wäre.[25] Doch kann keine als bloßes *Organon* der Rationalität des historischen Diskurses aufgefasste Historik die Aufgabe übernehmen, dessen Sinn in offenen kulturellen Horizonten kollektiver Geschichtlichkeit zu begründen, die sich weniger denn je von Apologien nationalen Überlebens beeindrucken lässt. Wenn weder die Zukunft national-staatlichen Überlebens noch irgendeine sonstige politische Funktionalisierung oder Finalisierung[26] den Sinn des historischen Diskurses *vorgibt*, muss die Historik sich erst recht auf den rein retrospektiven Charakter des historischen Diskurses zurückziehen, ohne dessen Sinn bloß wissenschaftstheoretisch rechtfertigen zu können. Eben dieser Rückzug zieht aber die Frage nach sich, welchen der Zukunft gewandten Sinn der historische Diskurs überhaupt noch haben kann.

Ein Ausweg, wenn nicht *der* Ausweg, könnte darin liegen, dass sich historisches Fragen selber unter diesen Voraussetzungen dazu gezwungen sieht, sich zunächst *als Antwort auf das* – nicht erst der Wissenschaft zu verdankende – *Verlangen nach historischer Verständlichkeit* zu legitimieren[27], so dass sich die Frage nach dem Wozu des historischen Fragens wieder mit der Frage nach seinem Woher verknüpft. Das heißt gerade nicht, dass als Alternative zu einer *histoire pour l'histoire*, deren verselbständigtes historisches Fragen ihr selber nicht mehr recht verständlich wird, nur ein rigoroser Präsentismus denkbar wäre, der dem historischen Fragen von vornherein bestimmte, im Blick auf »Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben« zu beurteilende Antworten für die Gegenwart abverlangt.[28]

---

25 »Genau dort, wo wir heute Gedächtnis und Erinnerung auf der einen Seite von kognitiven Erkenntnisstrategien auf der anderen Seite abkoppeln, um ihre Lebendigkeit und Praxisnähe zu betonen, müssen wir danach fragen, wo und wie Denken und Erkenntisstrategien in Erinnerung verwurzelt sind und sich dort [...] auch selber verwurzeln.« Vgl. J. Rüsen, *Historismus als Wissenschaftsparadigma*, in: Oexle, Rüsen (Hg.), *Historismus in den Kulturwissenschaften*, 119–137, hier: 137.

26 Vgl. W. Schäfer, *Die unvertraute Moderne*, Frankfurt/M. 1985, 153–181.

27 Vgl. in diesem Sinne *Geschichte und Wahrheit*, 44, wo von einer »Antwort« auf »geschichtliche Befindlichkeit« die Rede ist.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In der *Fröhlichen Wissenschaft* schreibt Nietzsche: »Es ist gar nicht abzusehen, was alles noch einmal Geschichte sein wird.« Denn der historische Sinn des Vergangenen ergibt sich von der Zukunft, von der »rückwirkenden Kraft« der Späteren her.[29] Wenn, wie Dilthey sagte, nirgends bereits ein erstes oder letztes Wort über den Sinn der Geschichte gesprochen ist, reduziert sich die hermeneutische Zuordnung von Sinn und Geschichte auf *zwischenzeitliche Verständlichkeit*, die sich damit bescheidet, bereits durchlebte Zeit geschichtlich zu artikulieren, ohne dabei künftiger Geschichte (bzw. ihrem ›finalen‹ Sinn) vorgreifen zu wollen.[30] Man lebt ›vorwärts‹ und versteht ›rückwärts‹ (Kierkegaard). So war es in der Vergangenheit; so ist es nach wie vor; und dabei wird es bleiben. Nicht nur das sich stets nur nachträglich geschichtlich verstehende Leben, auch die Methode des nachträglich forschenden Verstehens muss es hinnehmen, dass die historische Signifikanz des zwischenzeitlich Verständlichen immerfort in die Zukunft entrinnt, die ihrerseits nachträglich in den Sinn alles Vorangegangenen scheint eingreifen zu können.[31] Eben deshalb macht sich diese Signifikanz auch einer unbegrenzten Korrumpierbarkeit verdächtig.

Nietzsche hat diesen Verdacht offen ausgesprochen und die dramatischen Konsequenzen für einen hermeneutischen Rekonstruktionismus vor Augen geführt, der das nachträgliche *Historisch-Werden* des Vergangenen beschreibt. Wir haben »einen Sinn in allem Geschehen gesucht [...], der nicht darin ist«. »Alle Historiker erzählen von Dingen, die nie existiert haben« – die sie *als historische*

28 Zu unterschiedlichen Bedeutungen jenes Präsentismus vgl. Vf., *Erinnerung an die Zukunft der Geschichte*, in: *Selbstorganisation. Jahrbuch für Komplexität in den Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften 10* (1999), 73–98, sowie F. Dosse, mit Bezug auf F. Hartog, in: *L'histoire entre la guerre des mémoires et la Justice,* in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 8*, no. 1 (2017), 67–141, hier: 72.

29 F. Nietzsche, *Sämtliche Werke Bd. 3* (Hg. G. Colli, M. Montinari), München 1980, 404.

30 W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften I*, Stuttgart [4]1959, 92; G. Krüger, *Die Geschichte im Denken der Gegenwart*, Frankfurt/M. 1947, 29 f.

31 Daraus hat Max Scheler die Konsequenz gezogen: »Der historische Tatbestand [...], also das, was Wirkungseinheit im Sinngeflecht der menschlichen Geschichte an ihm ist, das ist ein unfertiges und erst am Ende der Weltgeschichte fertiges Sein.« Zit. n. K. Heussi, *Die Krisis des Historismus*, Tübingen 1922, 57; vgl. auch H. Rickert, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Heidelberg [3]1924, 38.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vielmehr erst durch ihre nachträgliche Deutung als solche existieren lassen.[32] »Es gibt keinen ›Tatbestand an sich‹, sondern ein Sinn muß immer erst hineingelegt werden, damit es einen Tatbestand geben kann.«[33] Historischer Sinn kann und muss stets nachträglich in bereits Vergangenes hineininterpretiert werden. Er wird ›nachgetragen‹ – in ein Register des Vergangenen, das rückhaltlos retrograder Historisierbarkeit ausgeliefert ist. Die übliche Trennung von Tatbestand, Vorfall oder Ereignis einerseits und Bedeutung andererseits erweist sich für Nietzsche als nicht durchführbar. Die nachträgliche Deutung von Tatbeständen entscheidet über deren historischen Sinn selbst. ›An sich‹ gibt es keinen – historischen – Sinn.

Dieses Dekret ist nur die Kehrseite einer Ermächtigung des Historikers und derer, die sich seiner Resultate bedienen, zu einer Sinnstiftung, die das Vergangene – wenn Nietzsche Recht hat – widerstandslos über sich ergehen lassen muss. Sinnstiftung, dieser inzwischen in Verruf geratene, vieldeutige Begriff, bezeichnet hier nur noch die »Falschmünzerei« eines »Willens zur Macht«, der sich auch als »antiquarisches« Verstehen des Vergangenen um seiner selbst willen ausgeben kann. Nietzsche kritisiert nicht etwa, sondern propagiert hier[34] die endgültige Entmachtung der Vergangenheit, die darin liegt, dass Vergangenes nun nicht einmal mehr als ›*zu verstehen Gegebenes*‹, als *Aufgabe* des Verstehens oder als *Verlangen* nach Verständlichkeit begriffen, sondern rücksichtslos dem Gericht der Lebensdienlichkeit überantwortet wird.[35] Wenn aber das geschichtliche Verstehen selber nicht als *Antwort* auf das begriffen wird, was nach ihm verlangt[36] und ihm insofern in unverfügbarer Weise vorausliegt, muss es seinerseits als geschichtlich unmotiviert und insofern willkürlich erscheinen. Das Vergangene, worauf sich das Verstehen richtet, wäre dann nichts als ein indifferentes Objekt,

32 F. Nietzsche, *Morgenröthe*, in: *Sämtliche Werke Bd. 3*, 9–331, hier: 224 f. (Nr. 307).

33 F. Nietzsche, *Werke III*, Hg. K. Schlechta, München [8]1977, 487, 676 f.

34 Keineswegs geht es mir darum, mit Bezug auf die *Fröhliche Wissenschaft* oder die *Unzeitgemäßen Betrachtungen* Nietzsches Werk insgesamt als ›präsentistisch‹ abzutun.

35 Nietzsche, *Sämtliche Werke Bd. 1*, 305.

36 Bzgl. des Verlangens nach Verstehen bzw. nach Verständlichkeit, das auch in der traditionellen Hermeneutik ein Schattendasein fristet, vgl. etwa E. Betti, *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen 1967, 2, 41, 90; H.-G. Gadamer, *Hermeneutik im Rückblick*, Tübingen 1995, 63.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dessen sich ungestraft jede Zukunft auf ihre Weise bemächtigen könnte.

Der *Sinn des historischen Fragens selber* bestimmt sich für Nietzsche wie gesagt – entsprechend der Ankündigung des Titels der zweiten der *Unzeitgemäßen Betrachtungen* – eindeutig vom »Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben« her – als ob klar wäre, was ›Leben‹ in diesem Kontext bedeutet. Ungeachtet dessen gilt ihm die »Kraft der Gegenwart« des Lebens dabei ihrerseits in keiner Weise als dem Gewesenen verpflichtet. Sie kann es rücksichtslos zum Tod durch Vergessen verurteilen, wenn es die Vitalität dieser Kraft zu lähmen droht. Nietzsche versteht die Frage nach dem Sinn des historischen Fragens als Frage nach dessen Wozu, die er im Zuge einer präsentistischen Instrumentalisierung des Vergangenheitsbezugs selber beantwortet. Die Krisis derjenigen Spielart des Historismus, auf die Nietzsches Kritik abzielt, muss man wesentlich von der Unfähigkeit einer als Wissenschaftslehre der historischen Forschung aufgefassten Historik her verstehen, der Frage nach dem Sinn des historischen Fragens selber angemessen[37] Rechnung zu tragen. Wo die historistische Praxis darüber hinaus nicht nur in der historischen Wissenschaft, sondern auch in der kulturellen Lebenswelt zum Selbstläufer wird, hat Nietzsche leichtes Spiel mit seinen Hinweisen auf ein überhand nehmendes Historisieren, das sich wie Mehltau selbst über die Gegenwart der »Geschäfte« legt, die sich gemäß dem historistischen Credo (»*alles ist Geschichte*«[38]) *sofort* als Geschichte darstellen. (Tatsächlich lässt sich aber eine transitive *Historisierung* gar nicht mehr denken, wenn bereits alles Geschichte *ist*.)

37 Es wird sich zeigen, dass von Angemessenheit nur die Rede sein kann, wo das historische Fragen selber als Antwort auf ein Verlangen nach geschichtlicher Verständlichkeit begriffen wird.

38 Vgl. Iggers, *Deutsche Geschichtswissenschaft*, 12, 48, 77, 90. Für Benedetto Croce bezeichnete der Begriff Historismus genau die Ansicht, »daß das Leben und die Wirklichkeit Geschichte sind und nichts anderes als Geschichte« (*Die Geschichte als Gedanke und als Tat*, Hamburg 1944, 63). Jenes Credo hätte gewiss weder Nietzsche noch Droysen unterschrieben. Vgl. den Hinweis auf den Histori(zi)smus Croces, der auf französischer Seite so gut wie völlig ignoriert worden sei, in Ricœurs kurzem Kommentar zum Verhältnis von Mircea Eliade und Raffaele Pettazzoni: *Note de lecture; Une correspondance hors-pair: Pettazzoni et Eliade*, in: *Revue des sciences religieuses 70,* no. 3 (1996), 394–399, hier: 395.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4. Historismus und Hermeneutik

Als Methodologie kritischen geschichtlichen Interpretierens *beginnt* die Historik bereits mit der historischen Frage – und nicht mit gelebter Geschichtlichkeit. Die Historik ist »das Besinnen der Frage auf sich selbst«, das Fragen nach der historischen Frage selber; d.h. aber nach ihrem *heuristischen* Potential, durch das das Feld der jeweils in Betracht kommenden historischen Gegenstände aufgeschlossen wird, und nach ihrer *Angemessenheit*: »Die historischen Materialien sprechen erst, wenn sie *richtig* gefragt werden.« Die Interpretation als das fragende Zur-Sprache-bringen der an sich stummen historischen Gegenstände fällt aber auch ihrerseits nicht unmotiviert vom Himmel. Wo hat sie ihren Ursprung? »Wir gingen in betreff der Heuristik davon aus, daß der Forscher nicht etwa zufällig in die Fülle der Materialien hineingreift, sondern mit einer Frage an die Dinge tritt und sich diejenigen sucht und findet, die ihm antworten werden. Aber wie kommt er zu dieser Frage?«[39] Droysen fragt so nicht etwa bloß nach der Psychologie des Historikers, sondern – implizit – nach der *Genealogie des ›historischen‹ Erkenntnisinteresses selber*. Woher rührt das Interesse daran, Geschehenes *als* ›historischen‹ Gegenstand zu verstehen? Die Historik, die genau an dieser Stelle auf eine Hermeneutik der der historischen Erkenntnis gegenüber vorgängigen Geschichtlichkeit verwiesen wird, bleibt eine Antwort auf diese Frage jedoch schuldig.

Nicht zuletzt deshalb wird die Geschichte als methodisch rationalisierte Disziplin in die »Krisis des Historismus« (Karl Heussi) stürzen, der als bloße Theorie der historischen Erkenntnis nicht Auskunft darüber geben kann, *woraus* dieses Erkenntnisinteresse sich speist – wenn nicht wiederum nur aus Erkenntnis – und *wozu* das historische Wissen jenseits des Erkannten eigentlich dient. Und das zu einer Zeit, wo der Historismus – hier nicht als Methodologie (II), sondern als die von Ernst Troeltsch diagnostizierte universale »Historisierung« (I) zu verstehen – massiv zur Geltung kommt.[40]

---

39 Droysen, *Historik*, 66, 105, 158; vgl. Heussi, *Die Krisis des Historismus*, 52.

40 So verästelt die Unterscheidungen unterschiedlicher Bedeutungen des Historismus-Begriffs inzwischen auch sind, ich schließe mich hier der heuristisch brauchbaren Differenzierung von Oexle an, der einen methodologischen *Historismus II* (wie ihn Rüsen, Blanke, Jaeger, Fleischer u.a. im Sinne jener Rationa-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Pointe dieser Problemstellung liegt darin, dass der Historismus (II) gerade wegen seiner Beschränkung auf die Rechtfertigung der Rationalität der historischen Erkenntnis, wie sie Droysen zur Aufgabe der Historik gemacht hat, keine Antwort auf die Heimsuchung des Historismus (I) als eines kulturgeschichtlichen und lebensweltlichen Phänomens zu geben vermag.[41] Ernst Troeltsch glaubte mit der von ihm propagierten »Kultursynthese« dem Spannungsverhältnis zwischen beiden Historismen dadurch gerecht werden zu können, dass er der praktischen Vernunft eines »humanen Universalismus« eine Vermittlungsleistung zwischen Episteme und Doxa, historischer Wissenschaft und Lebenswelt, Denken und Existenz zutraute. So hoffte er offenbar, die Geschichte in den Dienst des Lebens stellen, dabei aber zugleich den Wissenschaftscharakter der Historie aufrechterhalten zu können. Weniger seine Lösungsvorschläge, die einem kritischen Idealismus und einer in dessen Fußstapfen tretenden Erkenntnistheorie der Geschichte verpflichtet sind, als vielmehr seine Diagnosen sind aber überzeugend.

Deutlich registriert er die Ausfällung teleologischer Konnotationen aus einem Geschichtsbegriff, dessen Fortschrittsmoment man lange durch kompromisshafte Anlehnungen an den modernen Evolutionismus hoffte retten zu können.[42] Troeltsch anerkennt demgegenüber eine evolutionäre Offenheit künftiger, radikal verzeitlichter Geschichte. Ironisch kommentiert er die einen, die »den pflanzenartigen Wechsel der historischen Vegetationen« predigen, und die anderen, die unbeirrt den Fortschritt zur »Weltorganisation der Völker und den Optimismus der Rettung durch englisch-amerikanische geistige Weltherrschaft und politische Weltkontrolle« propagieren. In Wahrheit habe der Erste Weltkrieg »alle bisherigen

---

lisierung des historischen Diskurses beschrieben haben) von einem »relativistischen« *Historismus I* abhebt. Vgl. O. G. Oexle, *›Historismus‹. Überlegungen zur Geschichte des Phänomens und des Begriffs*, in: *Jahrbuch der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft 4* (1986), 119–155; G. G. Iggers, *Historismus – Geschichte und Bedeutung eines Begriffs,* in: G. Scholtz (Hg.), *Historismus am Ende des 20. Jahrhunderts*, Berlin 1996, 104–126, hier: 110 ff.; E. Troeltsch, *Die Krisis des Historismus*, in: *Die Neue Rundschau XXXIII* (1922), 572–590.

41 Der *Historismus I* entspricht der ›doxischen‹ Verfassung der Lebenswelt, der *Historismus II* der Episteme des Geschichtsdenkens.

42 Vgl. K.-G. Faber, *Ausprägungen des Historismus*, in: *Historische Zeitschrift 228* (1979), 1–22.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

selbstverständlichen Maßstäbe erschüttert und damit alle Entwicklungsbilder ihrer zusammenfassenden Form beraubt«.[43] Selbst die »philosophische Begründung der Geltung und inneren Notwendigkeit« gewisser Kulturideale »ging mit dem Zerfall der Philosophie, mit Darwinismus, Ethnologie, evolutionistisch-psychologischer Erklärung aller Werte in die Brüche«.[44] Was übrig blieb, war bloße Methodologie ohne eine Philosophie,[45] die auf eine an die Adresse der Geschichte gerichtete Sinn-Frage Antwort geben könnte; übrig blieb das, was man die »doppelte historische Wahrheit« genannt hat, nämlich die Unterscheidung zwischen der mit Hilfe der Quellenkritik und der Analyse bereits abgelaufener historischer Prozesse überprüfbaren Stichhaltigkeit wissenschaftlicher Aussagen einerseits und Wahrheiten über die Struktur *der* Geschichte, d.h. auch zukünftiger Geschichte andererseits, die durch solche Aussagen niemals hinreichend zu begründen sind und deshalb wie besonders bei Spengler leicht ins Weltanschauliche abwandern.

Die im Rahmen des Neukantianismus kulturphilosophisch versuchte Beantwortung der Frage »Wozu Geschichte?« hat indessen

43 Heussi, *Die Krisis des Historismus*, 576. In der häufig stereotypen Rede von »dem Entwicklungsgedanken« wird die Spezifität des Einflusses des modernen, deteleologisierten Evolutionismus verkannt, der sich nicht darauf beschränkt, die Dinge ›im Werden‹ zu betrachten, sondern sie bis in ihre eidetische oder teleologische Substanz hinein verzeitlicht, d.h. einer unvorhersehbaren Zukunft ausgesetzt zu verstehen nahe legte. Der oft genannte Relativismus der ›Werte‹ war in diesem Sinne eine Folge der Verzeitlichung; vgl. Heussi, *Die Krisis des Historismus*, 15; K. Mannheim, *Historismus*, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 52* (1924), 1–60, hier: 3 f. Troeltsch hebt diesen, seinem Verständnis nach aus einer gegenseitigen Annäherung von Historie und Biologie zu erklärenden Gedanken von dessen Hegel'schen Voraussetzungen gerade ab; vgl. E. Troeltsch, *Moderne Geschichtsphilosophie*, in: *Theologische Rundschau 6* (1903), 25–27. Ob das konsequent geschieht, wo (geschichtliches) evolutionäres bzw. quasi-evolutionäres Geschehen an der Zeitigung von ›Werten‹ *gemessen* wird, ist allerdings die Frage; vgl. O. Hintze, *Soziologie und Geschichte*, Göttingen 1964, 336 ff., 345. Die radikale Deteleologisierung, die (ungeachtet gewisser Anleihen bei Jean B. Lamarck) im Darwin'schen Evolutionsbegriff liegt, hat auch H. Spencer (auf den Hintze sich ebenfalls bezieht) nicht erfasst.

44 Heussi, *Die Krisis des Historismus*, 582.

45 Vgl. Iggers, *Historismus*, 118, 121. Dass insbesondere der Bezug zur Praktischen Philosophie verloren ging, der für Schleiermacher und noch für Droysen und Dilthey im Vordergrund ihrer hermeneutischen Konzeptionen stand, ist oft festgestellt worden; vgl. Riedel, *Erklären oder Verstehen?,* 111.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

noch eine andere, bei Droysen angedeutete, aber nicht ausgeführte Seite. Sie kann nicht nur als Frage nach dem *praktischen* Sinn historischer Erkenntnis formuliert werden, sondern auch auf die Genealogie des historischen Erkennens selber bezogen werden, wie es Dilthey getan hat, indem er den nur scheinbar trivialen Befund konstatierte, dass »die erste Bedingung für die Möglichkeit der Geschichtswissenschaft« darin liegt, »daß ich selber ein geschichtliches Wesen bin«.[46] Die Hermeneutik von geschichtlichem Leben, Ausdruck und Verstehen, das den Sinn des im Ausgedrückten sich entäußernden Lebens nachvollzieht, führt ebenfalls auf die von Droysen analysierte unumgängliche Nachträglichkeit einer narrativen Logik, der gemäß nur bereits abgelaufenes Leben sich geschichtlich verständlich wird.[47] Bevor diese Logik aber in einer Methodologie forschenden Verstehens rationalisiert werden kann, bestimmt sie allerdings bereits die gelebte Geschichtlichkeit derer, denen es in ihrem zeitlichen Sein um dessen geschichtliche und historische Verständlichkeit geht.[48]

5. Ricœurs Anschluss an das Verhältnis von Historik und Hermeneutik

Mit Blick auf Diltheys Begriff des Lebenszusammenhangs, der sowohl den Aspekt der nachträglichen Geschichte als auch den des ständig sich kontinuierenden geschichtlichen Geschehens impliziert, hat Ricœur deshalb von einem »*narrativen In-der-Welt-sein*« gesprochen (ZEI, 128/TRI, 123). Dabei liegt der Akzent aber gerade nicht auf einem unversöhnlichen Gegensatz von gelebter Geschichtlichkeit und Geschichte, sondern auf einer *Fundierung des Sinns* von dieser in jener. So wird die Geschichtlichkeit als narratives In-der-

46 W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, *Bd. VII,* Leipzig 1927, 278.

47 Vgl. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M. ^{6}1981, 103 ff.

48 Von speziell ›historischer‹ Verständlichkeit würde ich nur dann sprechen, wenn (a) ausdrücklich *kulturelle Zeitordnungen* im Spiel sind wie bei der kalendarischen Zeit, die, ggf. ausgehend von axialen Zeitpunkten, in ›chronische‹ Abschnitte gegliedert werden kann (die irreversibel oder auch zyklisch durchlaufen werden), wenn (b) ein Bewusstsein *kollektiven Lebens* von Generationen und deren Filiationen sowie (c) *sozietäre Entitäten* als Ausprägungen dieses Lebens im Spiel sind.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Welt-sein gedeutet[49], dem es um die geschichtliche Verständlichkeit durchlebter Zeit geht. Es arbeitet gewissermaßen ständig an einer »Humanisierung der Zeit«, die für Ricœur nur in dem Maße eine den Menschen verständliche und insofern auch ›menschliche‹ sein kann, wie sie sich als narrativ artikulierbar erweist. Dasselbe ›Projekt‹ verfolgt seiner Überzeugung nach die Geschichte als Wissenschaft, begnügt sich dabei aber nicht mit bloßer *Intelligibilität* des Vergangenen, sondern sucht nach *rationalen* Möglichkeiten, *vergangene Zeit als Geschichte* zu verstehen. Mit Heidegger und Gadamer hält Ricœur daran fest: Die Geschichtlichkeit (*l'historicité*) geht dem historischen Bewusstsein voraus.[50] Sie ist »das ontologische Fundament der Geschichte« und die »Wissenschaftstheorie der Historie eine in der Ontologie der Geschichtlichkeit fundierte Disziplin« (ZEIII, 118/TRIII, 110).

Die Rückbesinnung darauf, worum es in der Geschichtlichkeit eigentlich geht – um das Verstehen von *Zeit als Geschichte* nämlich –, führt auf die Spur einer gleichsinnigen Bestimmung der Geschichte als Wissenschaft: auch sie ist diesem ›Projekt‹ verpflichtet. Darin liegt ihr eigentlicher *Sinn*, der sie »davor bewahrt, sich in den Wissensformen aufzulösen, mit denen sich die Geschichtsschreibung aufgrund ihrer Vernunftehe mit Wirtschaftswissenschaft, Geographie, Demographie, Ethnologie und Soziologie der Mentalitäten und Ideologien verbindet« (vgl. ZEI, 137, 269/TRI, 137, 252). Von diesem

49 In seiner Diskussion mit Algirdas Greimas betont Ricœur, es gehe ihm vor allem um die »activité langagière dans les manières d'être-au-monde: en cela consiste le problème herméneutique«; und diese Aktivität beschreibt er dann als eine im Wesentlichen narrative, des *emplotments,* der *mise-en-intrigue* etc. Vgl. P. Ricœur, *Herméneutique et sémiotique,* in: *Bulletin du Centre Protestant d'Études et de Documentation*, no. 255 (1980), I–XIII, hier: II.

50 Vgl. P. Ricœur, *Herméneutique.* Cours professé à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain 1971–2. Elektron. Ressource, ed. v. D. Frey und M.-A. Vallée, Fonds Ricœur 2013, wo es in diesem Sinne heißt: »L'existentialité de l'existence précède l'historicité de l'homme et celle-ci est la condition ontique de l'histoire elle-même« (68). Weiter steht im Interview in *La philosophie d'aujourd'hui,* Paris, Lausanne 1976, 8–23, zu lesen: Die »condition historique précède la conscience historique« (16). Zumindest hier werden (noch) keine doppelsinnigen bzw. gegenseitigen Fundierungsbeziehungen in Betracht gezogen (wie es schon Merleau-Ponty nahegelegt hatte). Vgl. dazu v. Vf., *Phänomenologische Einsprüche gegen ein verkennendes Erkennen. Spannungsfelder zwischen Phänomenologie und Epistemologie in der Philosophie Merleau-Pontys*, in: *Philosophisches Jahrbuch 103/2* (1996), 382–399.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sinn kann aber keine bloße Wissenschaftstheorie der Geschichte Rechenschaft ablegen, denn er betrifft das, was der geschichtliche Diskurs selber im kulturellen Horizont derer bedeutet, denen es um die geschichtliche bzw. ›historische‹ Verständlichkeit ihres verzeitlichten (Zusammen-)Lebens geht. So verweist die Reflexion der rationalen Verfahren, vermittels derer vergangene Zeit als Geschichte verständlich werden soll, zurück auf eine Ontologie der Geschichtlichkeit und bleibt ihrerseits einer Hermeneutik der Kultur verbunden, in der auch die Frage nach dem Sinn des historischen Diskurses selbst ihren Ort hat. So sucht Ricœur das Schisma zu überwinden, das die Geschichte des Verhältnisses von Historik und Hermeneutik belastet, seitdem *Sein und Zeit* eine ontologische Wendung der Hermeneutik eingeleitet hat, die sich von der erklärtermaßen auf den »Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften« fixierten, insofern noch einer Epistemologie des Verstehens verpflichteten Philosophie Diltheys abgewandt hat.[51]

Für Heidegger konnte der Grund des Interesses an historischen Gegenständen überhaupt nicht im Bezug auf eine bereits vergegenständlichte Vergangenheit, sondern nur in einer vorgängigen Geschichtlichkeit gesucht werden, die diesen Bezug allererst *konstituiert*. Die Historie ist wie auch der methodisch rationalisierte Vergangenheitsbezug nur auf dem Grund der Geschichtlichkeit des Daseins möglich. Von der Sache dieser Zuordnung von Geschichte und Geschichtlichkeit her ergibt sich keineswegs zwingend ein Schisma von (ontologischer) Hermeneutik und Kritik geschichtlichen Wissens, wie sie die Historik unternimmt. Die in *Sein und Zeit* offerierte Diagnose, dass »die Historie das Dasein seiner eigentlichen Geschichtlichkeit zu entfremden trachtet«,[52] muss man nicht als Verabschiedung eines kritischen, Vergangenheit vergegenständlichenden Geschichtsdenkens, sondern als Rückbesinnung auf die gelebte Geschichtlichkeit lesen, die den Sinn des historischen Fragens selber trägt. Als geschichtlich Existierende, die in ihrem leibhaftigen Affiziertwerden vom geschichtlichen Widerfahrnis selber in Frage stehen, stellen wir Fragen, die ihren speziell historisch-kritischen

51 Diese viel diskutierte Entwicklung innerhalb der Hermeneutik kann hier nicht im Einzelnen zur Sprache kommen; vgl. zum Verhältnis Dilthey:Heidegger F. Rodi, *Erkenntnis des Erkannten*, Frankfurt/M. 1990, 102 ff.

52 Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen [15]1984, 396.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Charakter allerdings erst auf *diskursivem* Wege gewinnen.[53] Diese Problemstellung zwingt weder dazu, einen *reduktiven* Ableitungsversuch des Historischen aus den Existenzialien der Geschichtlichkeit mitzumachen, noch dazu, eine Ontologie der Geschichtlichkeit vorauszusetzen oder für möglich zu erachten, die ihrerseits der Historizität gänzlich entzogen wäre.[54] Die ontologische Hermeneutik ist seinerzeit dezidiert gegen eine Verkürzung des Vergangenheitsbezugs auf gedachte Geschichte und gegen eine (neukantianische) Erkenntnistheorie des Historischen ausgespielt und konzipiert worden, an der überhaupt erst sichtbar wurde, wie der von Kant geerbte Dualismus von Empirischem und Transzendentalem die Wirklichkeit konkreter, in geschichtliches Geschehen verstrickter Subjektivität verfehlt. Es erscheint aber als zweifelhaft, ob die Form und Bedeutung dieser Verstrickung selber schon hinreichend begriffen worden ist. Es ist keineswegs ausgeschlossen, dass uns unvorhergesehene Geschichtszeichen, die im Horizont von *Sein und Zeit* ihre Schatten voraus geworfen haben, dazu nötigen können, unser Verständnis

53 Eine exklusive Bindung des historischen Charakters unserer Fragen an den *geschichtswissenschaftlichen* Diskurs ließe sich freilich nicht aufrechterhalten. So würde die Bedeutung des kollektiven oder kulturellen Gedächtnisses grob unterschätzt. – Gewiss geht im Übrigen Heideggers Bescheid zu weit, das geschichtliche Dasein »gewährleiste die Objektivität der Historie« (ebd., 395). Dazu genügt keinesfalls der Rekurs auf den »existenzialen Ursprung der Historie in der Geschichtlichkeit des Daseins«, das selber verstehend geschieht (ebd., 144, 393). Noch fragwürdiger als dieser Rekurs scheint mir zu sein, dass Heidegger von der ontologischen Futurisierung des Daseins her den rigorosen Präsentismus Nietzsches glaubt ohne Bedenken bestätigen zu können (vgl. ebd., 396).

54 Vgl. R. Koselleck, *Hermeneutik und Historik* (*Sitzungsberichte d. Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-histor. Klasse, Jg. 1987*), Heidelberg 1987, 9–29, hier: 11 f.; H.-G. Gadamer, *Historik und Sprache – eine Antwort*, ebd., 29–36, hier: 29 (beide Texte finden sich wieder abgedruckt in: R. Koselleck, *Zeitschichten*, Frankfurt/M. 2003, 97–127). Zu Ricœurs entsprechender Kritik an Heidegger vgl. ZEIII, 96 ff./TRIII, 90 ff. – Ist nicht unsere Rede vom Verlangen nach geschichtlicher bzw. historischer Verständlichkeit selber historisch voraussetzungsreich? Wenn wir dieses Verlangen ontologisch geschichtlicher Existenz zuschreiben, bleibt dies dann von speziellen, etwa modernen Voraussetzungen unberührt, die schließlich den Begriff der Geschichtlichkeit erst auf den Plan gerufen haben?

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Affizierbarkeit geschichtlichen Lebens bis in die sogenannten Existenzialien hinein zu revidieren.[55]

Ungeachtet dieser Bedenken bleiben die destruktiven Folgen der Heidegger'schen Polemik gegen ein auf Erkenntnis und Wissen beschränktes Geschichtsdenken, dessen Kritik die Historik darstellt, bis heute spürbar – trotz der bereits in *Wahrheit und Methode* zu findenden, auch für Ricœur maßgeblichen Forderung, »am Anfang aller historischen Hermeneutik [müsse] die Auflösung des abstrakten Gegensatzes zwischen Tradition und Historie, zwischen Geschichte und Wissen von ihr stehen«.[56] Der Begriff der Tradition ist an dieser Stelle freilich missverständlich. Er steht für eine Zugehörigkeit zum Überlieferten, die sich in der Ansprechbarkeit der Späteren zeigt, bedeutet aber weder, dass diese den Wahrheits*ansprüchen*, durch die sie sich vermittels des Überlieferten *angesprochen* erfahren, *zustimmen*, noch auch, dass die Überlieferung in sich völlig homogen wäre.[57] In Wirklichkeit transportiert sie stets konfligierende, einander widerstreitende Ansprüche – einschließlich gewisser Anti-Traditionen von Überlebenden, die sich dem Konformismus einer historischen Identität widersetzen, welche in der Präsentation des Vergangenen nur ihre eigene Legitimation wahrnehmen will.

Die stets widersprüchliche Zugehörigkeit zur Überlieferung und Ansprechbarkeit für die (anfechtbaren) Wahrheitsansprüche, die sie geltend macht, lässt also in keiner Weise die historische Forschung und die Kritik der Tradition überflüssig erscheinen. Darauf hat denn auch Ricœur in seinem Vermittlungsversuch zwischen Gadamer und Jürgen Habermas hingewiesen (ZEIII, 362/TRIII, 324). Von herme-

55 Vgl. zu den Schatten *Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur*, Weilerswist 2005, Kap. V; sowie zur fraglichen Revision: *Welt - Exil - Faktizität. Eine Übung in hermeneutischer Zirkularität*, in: *Phänomenologische Forschungen. Beiheft 5* (2023), 263–281.

56 H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen [4]1975, 267. Dass Gadamer *Sein und Zeit* im Sinne eines »Historismus zweiten Grades« versteht (vgl. ebd., 500), sollte nicht zu dem Fehlschluss verleiten, damit sei zwangsläufig eine relativistische Auffassung der Geltung historischer Aussagen verbunden. Wie präsent die skizzierte Problematik noch in Ricœurs Spätwerk bleibt, beweist sein wichtiges Vorwort zu Jeffrey Barashs Buch *Heidegger et le problème de l'histoire*, Dordrecht 1988, in: *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999, 294–303.

57 Vgl. A. Schäfer, M. Wimmer (Hg.), *Tradition und Kontingenz*, Münster, New York, Berlin, München 2004.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

neutischer Seite her hat er auf dieser Linie am entschiedensten an einer Auflösung jenes abstrakten Gegensatzes gearbeitet – ohne dabei den Sinn einer ontologischen Hermeneutik der Geschichtlichkeit einerseits und die Notwendigkeit einer Epistemologie methodischen Verstehens andererseits in Frage zu stellen.[58] Ungeachtet dessen erfreut sich ein allzu bequemes Operieren mit einem Dualismus von ontologischem Wahrheitsgeschehen und methodisch forschendem Verstehen immer noch einer gewissen Beliebtheit.[59] Ich möchte im Folgenden nun aber nicht auf den von hermeneutischer Seite her erfolgten Brückenschlag zwischen Geschichtlichkeit und Historie eingehen, sondern auf bemerkenswerte Ansatzpunkte einer dem entgegenkommenden Denkbewegung aufmerksam machen, die – unter revidierten Voraussetzungen – von der Historik zu einer nicht auf eine Methodologie des Verstehens verkürzten Hermeneutik zurückzuführen verspricht.

6. Identität und Geschichte

Von Droysen her hält Jörn Rüsen entschieden sowohl am Historismus (II) als auch am Anspruch einer triadischen Vermittlung von lebensweltlicher Geschichtlichkeit, historischer Erkenntnis und Historik fest, wobei er diese Vermittlung in einer Weise zur Aufgabe praktischer Vernunft macht, die – abgesehen von der Historik Droysens – von ferne an die Problemstellung Troeltschs erinnert. Zwischen geschichtlicher Lebenswelt und historischer Wissenschaft wird so eine zirkuläre Bewegung beschrieben, die zu Erkenntnisinteressen rationalisierte »Orientierungsbedürfnisse« einer kritischen, diskursiven Prüfung ihrer historischen Wahrheitsfähigkeit unterwirft, um sie dann im Zuge kultureller geschichtlicher Sinnbildung wieder der Lebenswelt einzuspeisen. Die historische Erkenntnis fußt so auf

58 Vgl. P. Ricœur, »*Logique herméneutique«?,* in: G. Fløistad (ed.), *Contemporary Philosophy. Vol. 1*, The Hague, Boston, London 1981, 179–223.

59 Vgl. J. Grondin, *La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique,* in: *Archives de Philosophie 44* (1981), 435–453; E. Betti, *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre*, in: W. Kunkel, H. J. Wolff (Hg.), *Festschrift für Ernst Rabel, Bd. II*, Tübingen 1954, 79–168, hier: 91; H.-G. Gadamer, *Hermeneutik und Historismus*, in: *Philosophische Rundschau 9,* Heft 4 (1965), 241–276, hier: 249.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einer problematisch gewordenen historischen Orientierung, von der sie sich nicht etwa irreversibel ablöst, um als Episteme die geschichtliche Doxa zu verachten, wie es in einer von Maurice Halbwachs ausgehenden, bis hin zu Pierre Nora fortwirkenden fragwürdigen Weise der Zuordnung von Gedächtnis und Geschichte unterstellt wird.[60] Vielmehr soll die wissenschaftliche Rationalisierung der historischen Erkenntnis gerade der Wahrheit der lebensweltlichen historischen Orientierungen dienen. Demnach sollen Geschichten »nur als ›wahre‹ [...], eingebettet in herrschaftsbestimmte und konfliktträchtige Zumessungen von sozialen Positionen über historische Identitäten, zustimmungsfähig« und auf dieser Basis dann auch orientierungswirksam sein.[61]

Im Gegensatz zu einem präsentistischen, bedingungslos nur der Zukunft der Gegenwart verpflichteten Identitätsdenken wird auf diese Weise historische Identität dem Anspruch unterworfen, der Wahrheit narrativ vergegenwärtigter Vergangenheit gerecht werden

60 Die bis in die geschichtstheoretische Diskussion der Gegenwart hinein bemerkenswerten Folgen der Unterscheidung von (kollektivem) Gedächtnis und Geschichte werden herausgestellt v. Vf. in: *Trauer, Gedächtnis und Geschichte. Pierre Nora, Jan Assmann, Paul Ricœur*, Kap. V, in: *Revisionen der Trauer. In philosophischen, geschichtlichen, psychoanalytischen und ästhetischen Perspektiven*, Weilerswist 2006, 161–194. Die neuere französische Diskussionslage beschreibt vor diesem Hintergrund P. Marinescu, *The Duty of Memory Revisited: Ricœur's Contribution to a Crisis in French Historiography*, in: *Human Studies 44* (2021), 453–471. – Ricœur hat im Vorfeld seines großen Alterswerkes *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* vielfach zur Problematik eines zwar in kollektiver Zugehörigkeit verwurzelten, aber nicht zu ›identitärem‹ Denken zwingenden, vielmehr lateralen Verflechtungen mit fremden Gedächtnissen und Rationalitätsansprüchen sich stellenden Gedächtnisses Position bezogen. Vgl. P. Ricœur, *Passé, mémoire et oubli*, in: M. Verlhac (éd.), *Histoire et mémoire*, Grenoble 1998, 29–45; P. Ricœur, *Vulnérabilité de la mémoire*, in: J. Le Goff (éd.), *Patrimoine et passions identitaires: Actes des entretiens du patrimoine,* Paris 1998, 17–31, 55–68; A. Fayard, P. Ricœur, *L'écriture de l'histoire et la représentation du passé,* in: *Annales 55*, no. 4 (2000), 731–747; P. Ricœur, *Aux origines de la mémoire, l'oubli de réserve*, in: *Esprit*, no. 266/7 (8/9) (2000), 32–47; *Les rôles respectifs du juge et de l'historien*, ebd., 48–71; *Esquisse d'un parcours de l'oubli*, in: T. Ferenczi (éd.), *Devoir de mémoire, droit à l'oubli*?, Bruxelles 2002, 21–31; P. Ricœur, *Mémoire: Approches historiennes, approche philosophique,* in: *Le Débat 122,* no. 5 (2000), 41–61; *La mémoire saisie par l'histoire*, in: *Revista de letras 43*, no. 2 (2003), 15–25.

61 Vgl. J. Rüsen, *Konfigurationen des Historismus*, Frankfurt/M. 1993, 45; ders., *Zeit und Sinn*, Frankfurt/M. 1990, 48.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu sollen. Der *Ort* der sich hier abzeichnenden Konfrontation von Wahrheit und Identität ist aber die Kultur derer, denen es in ihrem geschichtlichen Leben darum geht, zu erfahren, *wer* sie sind. Als »institutionalisierte Erinnerungsleistung«[62], die sich eine Kultur in Form der Geschichtswissenschaft leistet, verbietet es die historische Erkenntnis, die Wer-Frage ohne Rücksicht auf die empirische, narrative und normative Triftigkeit des Erkannten zu beantworten.[63] Die historische Wahrheit wird vielmehr zur Bedingung der Zustimmung zu einer »annehmbaren« Identität.[64]

Das soll sich gerade dort zeigen, wo Geschichte in den Sog einer politischen Funktionalisierung gerät, die umgekehrt die historische Wahrheit einer wünschenswerten Identität unterordnet, zu der man noch die passende Vergangenheit sucht. Das von Rüsen favorisierte »kritische Erzählen« ist in diesem Sinne erklärtermaßen eine »Waffe im Kampf um die Erinnerung, die Herrschaft über Identitätszuweisungen regelt«. »Durch kritisches Erzählen wehren Handlungssubjekte Definitionen ihrer Identität durch ihnen vorgegebene Zeitverlaufsvorstellungen ab. Sie bringen das, was sie sind, dadurch zum Ausdruck, dass sie das nicht sein wollen, was sie gewesen sein müssen, wenn sie bestimmten Deutungsmustern ihrer Zeiterfahrung folgen.«[65] Das kritische Erzählen setzt sich zu einer nicht etwa bloß fortzusetzenden, überkommenen, sondern wenn nicht zerbrochenen, so doch in sich gebrochenen, heterogenen Vergangenheit

62 J. Rüsen, *Ursprung und Aufgabe der Historik*, in: H. M. Baumgartner, R. Rüsen (Hg.), *Seminar: Geschichte und Theorie. Umrisse einer Historik*, Frankfurt/M. 1976, 59–96, hier: 87. »Das Handeln und Leiden der [...] vergesellschafteten Menschen ist nicht unabhängig davon, ob und inwieweit die durch Geschichtswissenschaft erbrachte Erinnerung vernünftig ist«, heißt es hier. Müsste sich aber nicht auch umgekehrt die der Geschichte zugemutete praktische Vernunft daran messen, wie sie dem Handeln und Leiden Rechnung trägt? Dafür müsste man letzteres erst ermessen können (s.u.). Dass sich die immer wieder bemühte ›Wahrheit‹ auch als gar nicht zu ertragende erweisen könnte, spielt bei diesen Überlegungen kaum eine Rolle.

63 Zu diesen Ausdifferenzierungen von Wahrheitskriterien der historischen Erkenntnis vgl. Rüsen, *Zeit und Sinn*, 88 ff.

64 Dass der Begriff der geschichtlichen bzw. historisch begründeten Identität dabei selbst ins Wanken geraten könnte, wird dabei nicht wirklich in Betracht gezogen. Die entsprechende Diskussion, sei es von Jacques Derrida, sei es von Michel Foucault oder Emmanuel Levinas her, bleibt der Diskussion um den Zusammenhang von Historik und Hermeneutik bis heute weitgehend fremd.

65 Rüsen, *Zeit und Sinn*, 185.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ins Verhältnis, die womöglich eine andere Identität vorzeichnet. Es verhält sich zur Vergangenheit allerdings »wie die Antwort auf eine Frage«, wobei, bevor eine Antwort *gegeben* wird, ausdrücklich die Fraglichkeit zu würdigen ist, *die im Verhältnis zwischen Vergangenheit und Gegenwart, im geschichtlichen Affiziertwerden selbst sich entzündet* und eine präsentistische Bevormundung und Aneignung des Vergangenen ihrerseits als ein Vergessen dieses Verhältnisses selbst erscheinen lässt.[66]

Insofern ist hier mehr im Spiel als nur ein Kampf um geschichtliche Identität oder um Gegen-Identität, der mit dem Vergangenen so oder so nach Gutdünken verfährt und von einer vorgängigen, maßgeblichen *Inanspruchnahme* durch das Vergangene nichts wissen will. Das kritische Erzählen distanziert sich nicht bloß von einer fragwürdigen Identitätsgeschichte, um sich erneut in präsentistischer Manier des Vergangenen zu bemächtigen. *Als Antwort* versteht es sich vielmehr selbst vom geschichtlichen Affiziert- und Infragegestelltwerden her und verweist so den epistemischen Vergangenheitsbezug auf ein dem geschichtlichen Erkennen gegenüber vorgängiges ›pathologisches‹ In-Anspruch-genommen-werden.[67] Das erkennende Fragen des Historikers, das in kritisches Erzählen mündet, wird so als Antwort auf eine pathologische Verfasstheit kollektiver Geschichtlichkeit verständlich, an deren *sozietäre* Dimensionen es anknüpft. Doch *suspendiert* es zunächst deren Identitätsbezug[68], um im historischen Diskurs die Wahrheit des Erkannten rückhaltlos der Kritik der entsprechenden Geltungsansprüche auszusetzen.

---

66 Vgl. Rüsen, *Konfigurationen des Historismus*, 221.

67 Vgl. J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Stuttgart 1935, 5 f. Dieser Rückbezug auf eine (nicht pejorativ aufgefasste) ›pathologische‹ *Dimension* der Geschichtlichkeit bedeutet nicht, dass die Geschichte sich auf das zu *beschränken* hätte, was noch nachwirkt. Was nachwirkt, mag unwesentlich sein; und worauf es geschichtlicher Erkenntnis am Ende ankommt, ist ev. keiner Wirkung unmittelbar abzulesen. Das Wesentliche wird aber nur dann keine nachträgliche bloße Konstruktion sein, wenn es auf seine Weise die pathologische Geschichtlichkeit zur Sprache bringt, indem es bei ihr *anknüpft*. Das widerspricht keineswegs der epistemologischen Freiheit der Geschichte, die darin liegt, dass sie sich die historische Deutung des Vergangenen niemals einfach vorgeben lässt. Vgl. F. Meinecke, *Kausalitäten und Werte in der Geschichte,* in: *Historische Zeitschrift 137* (1928), 1–17, hier: 5 f., 17.

68 Die Rede ist hier nur von einem sozietären Identitätsbezug, der das Wer aller potentiellen Adressaten des historischen Diskurses betrifft; vgl. Ricœur, ZEI, 291, 295/TRI, 272, 275.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Auf diese Weise wird der Identitätsbezug aber keineswegs endgültig neutralisiert oder *ausgeschaltet*, wie man deutlich an der von Hannah Arendt bis hin zu Tzvetan Todorov und Christopher Browning reichenden Diskussion um den Begriff der Normalität[69] und an den Kontroversen um die Verbrechen der deutschen Wehrmacht sehen konnte. Zumindest sind die *Ergebnisse*, die die historische Wissenschaft zu Tage fördert, nicht identitätsneutral.[70] Der längst erbrachte Nachweis der Verstrickungen der Wehrmacht in die Vernichtung der europäischen Juden und der Beweis, dass der Überfall auf die Sowjetunion die Form eines Vernichtungskrieges angenommen hat, der keine angeblich heute noch zu pflegende »untadelige« soldatische Tradition unbefleckt gelassen hat, berühren unser kulturelles geschichtliches Selbstverständnis und werfen die Frage auf,

69 Vgl. Vf., *Von der Wahrheit moralischer Normalität* [Rez. v. T. Todorov, *Angesichts des Äußersten*, München 1993], in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie 43*, Nr. 1 (1995), 173–176, sowie das Kap. VIII in *Geschichte als Antwort und Versprechen*.

70 Und das gilt auch für die Praxis der historiografischen Forschung, in die die geschichtliche Identität der Beteiligten zweifellos hineinspielt. Hinsichtlich der nicht identitätsneutralen Auswirkungen der Geschichtsschreibung sind Historiker nur ein Teilnehmer am öffentlichen Diskurs unter vielen anderen und genießen kein besonderes Privileg (Vgl. J. Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung*, Frankfurt/M. 1987, 115 ff.) Kein Historiker kann als Historiker beanspruchen wollen, andere allein aufgrund geschriebener Geschichte historisch orientieren zu wollen. Historische Orientierung ist stets eine Verknüpfung vergegenwärtigter Vergangenheit mit Vorzeichnungen des zu Erwartenden. Aber das zu Erwartende ergibt sich niemals im Zuge einer einfachen Ableitung oder induktiven Herleitung aus vergegenwärtigter Vergangenheit. Insofern kann es nicht *direkt* Gegenstand der Geschichte als Wissenschaft sein, wie es der Begriff einer dieser Wissenschaft selbst zugemuteten historischen Orientierung voraussetzen müsste. Wenn Friedrich Jaeger und Jörn Rüsen (*Geschichte des Historismus*, München 1992, 42, 44, 53) betonen, historisches Wissen werde umwillen geschichtlicher kollektiver Identitätsbildung produziert, so kann das präsentistische Missverständnisse nahelegen, wenn nicht darauf hingewiesen wird, die historische Wahrheit könne auch eine radikale *Umbildung* von Identität notwendig machen und die verlangte historische Orientierung könne gerade durch das historische Wissen desorientiert werden – worauf schon Ernest Renan hingewiesen hat, in: *Was ist eine Nation? Und andere politische Schriften*, Wien, Bozen 1995; J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, München 1992, 77. Wenn man mit Franz Schnabel glaubt, dass der Historiker etwa nationaler Identität »am besten dient, wenn er das Recht der Wahrheit sich wahrt«, *unterschätzt* man deren identitäts*kritisches* Potenzial und *überschätzt* ev. die Möglichkeit, aus ihr identitäts*affirmativen* Gewinn zu ziehen. Vgl. W. Hardtwig, *Geschichtsreligion – Wissenschaft als Arbeit*, in: *Historische Zeitschrift 252* (1991), 1–32, hier: 10, 17 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wer sich zu einer der historischen Wahrheit sich stellenden historischen Identität bekennt – und was das für die Zukunft bedeutet.[71] Historisch erforschter *Sachgehalt* und vielfach identitätskritischer *Sinngehalt* lassen sich weder in der historiografischen Forschung noch gar in Rückwirkungen brisanter Amalgamierungen von Sach- und Sinngehalten auf die geschichtliche Lebenswelt auseinanderdividieren, in der man sich gegenseitig unter Berufung auf historische Wahrheit einen historischen Spiegel vorhält.[72]

7. Zwischen Erfahrungs- und Geltungsansprüchen

In der zirkulären Bewegung, die sich so zwischen problematisch gewordenen lebensweltlichen Orientierungen, rationalisierten Forschungsinteressen, Methoden der Forschung, Formen der Darstellung und Funktionen der Daseinsorientierung abzeichnet, die der historische Diskurs zumindest indirekt übernehmen kann, nimmt die klassische Historik bzw. der ihr entsprechende Historismus (II) nur noch unter der Bedingung eine wichtige Stelle ein, dass das theoretische Geschichtsverständnis nicht mehr szientifisch verengt wird. Eine Theorie, die jene zirkuläre Bewegung beschreiben will, ist nur als eine Theorie kultureller Geschichtlichkeit als der Dimension kollektiven Lebens möglich, in der eine gegenseitige Infragestellung und Befruchtung von gelebter und erkannter Geschichte stattfinden kann und muss.[73] Aus dieser hier nur skizzierten Problemstellung ergibt sich eine Reihe von Punkten, die im Hinblick auf das Verhältnis von Hermeneutik und Historik zur Revision anstehen.

---

71 Vgl. H. Heer, *Die Logik des Vernichtungskrieges*, in: ders., K. Naumann (Hg.), *Vernichtungskrieg. Verbrechen der Wehrmacht 1941–1944*, Frankfurt/M. [10]1997, 104–138.

72 Vgl. Rüsen, *Zeit und Sinn*, 106 f.

73 In dieser Perspektive ist in Rüsens Buch *Historische Orientierung*, Köln, Weimar, Wien 1994, von einer »Theorie der Geschichtskultur« die Rede (166). Dem entspricht weitgehend, wie sich Ricœur die kulturelle Dimension des Geschichtsdenkens vorstellt. Vgl. das Gespräch mit Peter Kemp und François Marchetti unter dem Titel: *L'histoire comme récit et comme pratique*, in: *Esprit*, no. 54 (6) (1981), 155–165 – nahe bei Cornelius Castoriadis' Verständnis des Imaginären und ganz im Gegensatz etwa zu Louis Althussers Rede von einem »epistemologischen Bruch«, der Ricœur oft widersprochen hat; vgl. ebd. 162, sowie P. Ricœur, *Wissenschaft und Ideologie*, in: H. Kohlenburger (Hg.), *Die Wahrheit des Ganzen*, Wien, Freiburg, Basel 1976, 135–150, hier: 143.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(1) Die von der ontologischen Hermeneutik betonte Zugehörigkeit zur geschichtlichen Überlieferung macht die kritische Distanzierung von ihr weder unmöglich noch überflüssig, wie auch Ricœur mehrfach betont hat. Diese Zugehörigkeit betrifft keineswegs nur eine Tradition, sondern eine in sich heterogene Traditionalität, d.h. einen Modus der Geschichtlichkeit, der nicht in einem Geschichte reflexiv vergegenständlichenden Vergangenheitsbezug aufzuheben ist. Keine Kritik kann diesen *Modus* als solchen aufheben. Ein kritischer Vergangenheitsbezug knüpft vielmehr an die Geschichte, die uns leibhaftig im Modus von *Erfahrungsansprüchen* ausmacht, an, indem er diese als (problematische) *Wahrheitsansprüche* zur Geltung bringt, um sie besonnener Beurteilung zu unterziehen.[74] Kraft geschichtlicher Erfahrungsansprüche, die man sich als etwas, was nach geschichtlicher Verständlichkeit verlangt, auch unfreiwillig zuzieht, ist man geschichtlich ›im Wahren‹. d.h. der *Frage* nach Wahrheit oder Unwahrheit ausgesetzt.[75]

(2) Wenn die Hermeneutik dieses Exponiertseins mit der Geschichtswissenschaft verknüpft werden soll, deren methodische Rationalität die Historik reflektiert, kann eine Ontologie jemeiniger Geschichtlichkeit als Basis dieser Hermeneutik nicht genügen. Vielmehr muss man über sie hinausgehend auch die *sozietären* Dimensionen und Konstituentien kollektiver geschichtlicher Existenz angeben, deren historische Konturen die Wissenschaft von der Geschichte beschreibt.

(3) Von einer Hermeneutik des Logos der praktischen Welt, in der vergangene Zeit auf narrativem Wege geschichtlich *intelligibel* wird, setzt sich die Geschichte als Wissenschaft notwendigerweise

74 Vgl. H.-G. Gadamer, *Replik*, in: K.-O. Apel et al., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/M. 1971, 283–317, hier: 307; Ricœur, *»Logique herméneutique«?,* 185 ff.; H.-G. Gadamer, P. Ricœur, *The Conflict of Interpretations*, in: R. Bruzina, B. Wilshire (eds.), *Phenomenology. Dialogues and Bridges*, New York 1982, 299–320; ZEIII, 362/TRIII, 324.

75 In diesem Sinne hat auch Merleau-Ponty in seinem Spätwerk nach dem *origine de la vérité* gefragt, allerdings ohne diese Frage spezifisch historisch zu entfalten. Siehe das in der Kandidaturschrift fürs *Collège de France* angekündigte Projekt *L'Origine de la vérité*, um das noch die späten Arbeitsnotizen Merleau-Pontys aus den Jahren 1959 und 1960 kreisen (*Vorlesungen I,* Berlin 1973, 8; *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986, 215).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ab, indem sie die Frage der *Rationalität* des Verstehens aufwirft. Weder die Entitäten, noch die Ereigniskategorien oder die (spezifisch historischen) Zeiten, noch die Erklärungsformen, auf die sie sich im Zuge historischer Erkenntnis stützt, können ohne Weiteres von naiven Formen des Verstehens von Zeit als Geschichte abgeleitet werden.[76] Strittig ist, ob die Geschichte infolgedessen einen epistemologischen Bruch im Verhältnis zu naiver Geschichtlichkeit zu vollziehen hat. Selbst wenn das Verhältnis von *doxa* und *episteme* so rekonstruiert werden müsste, würde daraus nicht folgen, dass sich der historische Diskurs gleichsam ohne Wiederkehr vom Logos der praktischen Welt ablösen kann. Würde das geschehen, so wüssten wir am Ende auch den Sinn des historischen Diskurses selber nicht mehr anzugeben. Dieser Sinn lässt sich auf dem Wege einer *metawissenschaftlichen* Reflexion nur in einer Rückbesinnung darauf ableiten, *worum es im Verstehen von Zeit als Geschichte überhaupt geht, das in der Historie als Wissenschaft rationalisiert wird.* Nur im Zuge einer solchen Rückbesinnung kann der Historie ihr kultureller Kontext und ihre *eigene* – eben nicht in Wissenschaftsgeschichte

76 ZEI, 263–337/TRI, 247–313. Darauf hat bereits Huizinga im Zusammenhang mit der von ihm beobachteten »Formveränderung der Geschichte« hingewiesen, die ihn – wie zuvor auch die Kritiker einer *histoire événementielle* im Kontext der *Annales*-Schule – an der Erzählbarkeit von Geschichte zweifeln ließ (J. Huizinga, *Im Bann der Geschichte*, Basel 1943). Kann eine Geschichte, die nicht mehr auf individuelle Akteure und deren Handlungen zugeschnitten, sondern auf anonyme Entitäten, statistische »Massenphänomene« und abstrakte Zeiten bezogen werden muss, noch episch dargestellt werden? Dieses Problem und die Frage, ob eine ev. negative Antwort eine irreversible Abkehr von erzählbarer Geschichtlichkeit nach sich ziehen muss, beschäftigt Ricœur in seiner Auseinandersetzung mit jener Schule; vgl. die oben bereits zitierte *Zaharoff Lecture* (*The Contribution of French Historiography to the Theory of History*), sowie zum Kontext: M. Bloch, F. Braudel, L. Febvre et al., *Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse* (Hg. C. Honegger), Frankfurt/M. 1977; M. Middell, S. Sammler (Hg.), *Alles Gewordene hat Geschichte. Die Schule der Annales in ihren Texten 1929–1992*, Leipzig 1994; speziell mit Blick auf H. Bergsons Einfluss auf die Vorstellung einer kaum mehr ereignishaft aufzufassenden Dauer; U. Raulff, *Der unsichtbare Augenblick. Zeitkonzepte in der Geschichte,* Göttingen 1999; zum weiteren Schicksal des Ereignisbegriffs im Kontext französischsprachiger Philosophie M. Rölli (Hg.), *Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze,* München 2004.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aufgehende – Geschichtlichkeit[77] zurückgegeben werden, von der sie als Erkenntnis vergegenständlichter Vergangenheit zunächst selber absieht. Eine solche Rückbindung der Historie und der Historik als deren methodologischer Rechtfertigung an die Hermeneutik der Geschichtlichkeit bedeutet nicht bloß, dass der historische Diskurs an ein hermeneutisches *Erkenntnis*interesse erinnert wird. Bevor wir der Vergangenheit als historisch *zu erkennende* auffassen, sind wir ihr bereits *ausgesetzt*, im Modus des Widerfahrnisses, des pathologischen Nicht-Verstehens, der Traumatisierung, der Infragestellung geschichtlicher Existenz, auf die das historische Fragen selber die Antwort ist. Daraus ergibt sich das Problem, ob und wie das historische *Erkennen* die *Erfahrung* betrifft, geschichtlichen Widerfahrnissen ausgesetzt zu sein – sei es, indem es sie verständlicher macht, sei es, indem es mit ihnen verknüpfte Affekte noch verschärft, wie es Ricœur selbst andeutet, wo er schreibt: »Je mehr wir historisch erklären, um so entrüsteter sind wir; je mehr uns das Entsetzen faßt, um so mehr versuchen wir [aber auch] zu begreifen« (ZEIII, 305/TRIII, 274).

(4) Wie gehört zu geschichtlicher Existenz das befremdende Widerfahrnis des Nicht-Verstehens, ohne welches das Verstehen weder als naives noch als methodisches überhaupt einen Ansatzpunkt hätte? Gadamer schreibt, »die Unverständlichkeit oder Mißverständlichkeit überlieferter Texte, die [die Hermeneutik] ursprünglich auf den Plan gerufen hat«, sei nur ein »Sonderfall dessen, was in aller menschlichen Weltorientierung als das ›atopon‹, das Seltsame begegnet, das sich in den Erwartungsordnungen der Erfahrung nirgends unterbringen lässt. Und wie im Fortschritt der Erkenntnis die mirabilia ihre Befremdlichkeit verlieren, sowie sie verstanden worden sind, so löst sich auch jede gelingende Aneignung von Überlieferung in eine neue, eigene Vertraulichkeit auf.«[78]

77 Man kann sehr wohl eine immanente, epistemologische (Wissenschafts-) Geschichte der Historie schreiben und dabei weitgehend von *der* Geschichtlichkeit absehen, die der historischen Wissenschaft durch ihre Einbettung in kollektives kulturelles Leben zukommt. Aber kann eine solche Geschichte den Sinn des historischen Fragens, den wir vor dem Hintergrund dieser Geschichtlichkeit als »antwortendes Fragen« verstehen, noch unverkürzt zur Sprache bringen?

78 Vgl. H.-G. Gadamer, *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*, in: K.-O. Apel et al., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, 57–82, hier: 64 f.; ders., *Replik*, 301.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

An dieser Stelle kann nur *en passant* darauf hingewiesen werden, wie revisionsbedürftig diese hermeneutische Verharmlosung dessen erscheint, was sich in Erfahrung und Erwartung nicht aufheben und aneignen lässt: Ein kollektives Trauma ist weder bloß »seltsam« noch auch in einem bloß privativen Sinne un-verständlich. Es *gibt zu verstehen*, aber so, dass jeder Versuch, es auszusagen, nicht umhin kann, im gleichen Zug auf subtile Weise zu dementieren, das zu Sagende könne sich je im Gesagten erschöpfen. Wer nicht bloß geisteswissenschaftliche, sondern solche Texte befragt, die vom traumatisch radikal befremdlichen Widerfahrnis Anderer künden, das die von Hegel über Gadamer bis hin zu Ricœur kaum bezweifelte Aufhebbarkeit des zu Sagenden im Gesagten in Zweifel zieht, muss neu zu bestimmen versuchen, was die Hermeneutik angesichts einer solchen radikalen Fremdheit vermag.[79] Diese kommt auch in der Antike schon nicht bloß als Seltsames, sondern darüber hinaus als Schrecken (*phóbos*), Furcht (*metus*), Entsetzliches und Ungeheures zur Sprache – lauter Begriffe, deren Tagweite in Anbetracht einer nicht endenwollenden, hyperbolischen Gewaltgeschichte neu auszuloten wäre, die selbst das Schrecklichste radikal, exzessiv und extensiv immer wieder überboten hat.[80]

Selbst Hegel, der den »Schein« verschwinden lasse wollte, dass »die Welt ein verrücktes, törichtes Geschehen sei«, setzte voraus, dass man sich noch die äußersten Übel vor Augen führt, d.h. dass man sich vom Geschehenen affizieren lässt und sich der Gefahr

79 In diese Richtung zielten wohl auch die Einwände Kosellecks gegen Gadamer, wo sie an »unerreichbare Sinnvorgaben« einerseits und an »Grenzen der Sinnlosigkeit« andererseits erinnern, die durch keinerlei Hermeneutik »eingeholt« werden können, wie er meint (siehe in *Zeitschichten*, 114, 117). So insistiert Koselleck anti-hermeneutisch auf unüberwindlichen Differenzen zwischen geschichtlichen ›Sachverhalten‹ und ›Sprache‹ und weist den Anspruch einer Hermeneutik zurück, die glauben macht, deren Differenz sei allemal verstehend aufzuheben.

80 Vf., *Zum politischen Potenzial gegenwärtiger Furcht. Auf Hobbes', Nietzsches und Freuds Spuren*, in: *Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen 70,* Nr. 7 (2016), 618–643; *›Uralter‹ Krieg und Neue Kriege. Fordert die neuere Gewaltgeschichte zur Revision der menschlichen* conditio historica *heraus?*, in: M. Hampe (Gasthrsg.), *Über den Krieg. Ontologie, Moral und Psychologie. Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 43,* Nr. 2 (2018), 193–216; B. H. F. Taureck, *Drei Wurzeln des Krieges. Und warum nur eine nicht ins Verderben führt*, Zug 2019, 88, 255, 337.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Scheiterns des Begreifens *aussetzt*.[81] Er spricht, in Stephan Ottos Worten, von einer in die Geschichte verstrickten Vernunft, die sich dem ihr Fremden exponiert weiß und um ihre *Darstellbarkeit* »in dem ihr Fremden« ringen muss.[82] Demzufolge kann »das Vernünftigsein von Vernunft [...] allemal nicht schon durch die bloße Setzung einer ›denkbaren‹, geschichtlich unbedingten Vernunftidee garantiert [sein]; das Vernünftigsein von Vernunft erschöpft sich nicht in der *Denkbarkeit* einer Idee von Vernunft [wie bei Kant], sondern erweist sich an deren *Darstellbarkeit* [und] in ihrer geschichtlich bedingten Orientierungskompetenz. Wo die Frage nach Vernunft in ihrer geschichtlichen Un-Bedingtheit gestellt wird, kann sie immer nur mit dem Hinweis auf eine zu erfragende Darstellbarkeit von Vernunft unter geschichtlichen Bedingungen beantwortet werden.«[83] Mehr noch: das Konzept der »Vernunft in der Geschichte« wird nicht einsichtig, wenn es sich nicht daran messen lässt, was *Anspruch* auf vernünftige Darstellung erhebt oder hat. Der Darstellung von Geschichte als möglicherweise (partiell) vernünftigem Geschehen liegt das *Darzustellende* voraus, das der Vernunft zugleich ihren Fremdbezug auf Geschichtliches aufgibt, dessen sie nicht *apriori* mächtig ist und vielleicht nie mächtig wird.

Es ist nicht davon auszugehen, jenes Fremde könne tatsächlich in einer narrativen Darstellung von Vergangenem etwa aufgehen. Vielmehr muss sich die Erzählung vielfach gerade »am Nicht-Erzählbaren abarbeiten und das an ihm Darstellbare [...] suchen«[84] – was zu paradoxen Spannungsverhältnissen zwischen narrativ Gesagtem und zu Sagendem führen kann: Das Gesagte kann sein Zureichen gleichsam dementieren und widerrufen, um auf das Nicht-Erzählbare zu verweisen, vor dessen Hintergrund es erst Gestalt annimmt. Was Darstellbarkeit im Modus des Narrativen allererst erheischt und ein Verlangen zu erzählen weckt, lässt sich nicht als von vornherein im Darstellbaren aufhebbar beschreiben. Was aber *nach*

81 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Hamburg 1994, 78, 181.

82 Vgl. S. Otto, *Rekonstruktion der Geschichte*, Bd. II, München 1992, 23, 65. Die Frage ist allerdings, wie radikal dieses Exponiertsein gedacht werden muss (vgl. ebd., 278 f.).

83 Zum Gegensatz von Denkbarkeit und Darstellbarkeit vgl. bes. Otto, *Rekonstruktion der Geschichte,* 33, 255.

84 Ebd., 89 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Darstellung verlangt, ist das Verstricktsein nicht transzendental-empirischer Doubletten, sondern konkreter, leibhaftiger Subjekte in Widerfahrnisse, die die Frage ihrer geschichtlichen Begreifbarkeit aufwerfen. Das diese Widerfahrnisse zunächst unvermeidlich hinnehmende Pathos geschichtlicher Erfahrung liegt den historischen, den geisteswissenschaftlichen und analytischen Diskursen voraus, die Geschichte nur mehr als vergegenständlichte Vergangenheit zu kennen scheinen. Wenn uns die pathologische Dimension der Erfahrung selber aber mit der Frage konfrontiert, ob Geschichte als Widerfahrnis »überhaupt in einer Vernunftphilosophie *darstellbar*« ist, so kann dies im Gegenzug nur in Anknüpfung an – nicht selten paradoxe Formen annehmende – Darstellungen dessen beantwortet werden, was nach geschichtlicher Verständlichkeit verlangt.[85]

(5) Die Hermeneutik dieses Verlangens erschöpft sich nicht in einer Gesprächsbereitschaft eines »Seins zum Text«. Ihr Thema kann nicht allein die im Prinzip freiwillige Offenheit von Lesern für ansprechende Geschichten sein. Sie führt vielmehr auf die Spur einer *Verwundbarkeit* von Lesern und Hörern überlieferter Geschichten, die vom Trauma Anderer erzählen, darunter Verbrechen gegen die Menschheit. Die Affizierbarkeit der Späteren erschöpft sich nicht in einer bloßen Bereitschaft oder »Selbstbereitung zur Bereitschaft«, sich selbst dadurch »affizieren zu lassen« (Hans Jonas[86]). Sie schließt auch ohne diese Voraussetzung ein Ausgesetztsein an die Leiden derer ein, denen Unsägliches widerfahren ist. Damit rückt der hermeneutische Begriff der Affizierbarkeit, den Gadamer durch die Ansprechbarkeit durch Überliefertes erläutert, in ein ethisches Licht. Eine *Ethik geschichtlichen Affiziertwerdens* ist aber vorläufig nicht in Sicht.[87]

---

85 Vgl. P. Ricœur, *On interpretation*, in: A. Montefiore (ed.), *Philosophy in France Today*, Cambridge 1983, 175–197, hier: 196.

86 H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M. 1982, 65. Der Beitrag zur pathischen Subjektivität und Negativität in Bd. I geht ebenfalls darauf ein (Anm. 151 dort).

87 Siehe aber die nachfolgende Anm. 95 zum aktuellen Diskurs über das Zeugnis und die Zeugenschaft. Autoren wie Avishai Margalit und Zygmunt Bauman zielen unverkennbar in die angesprochene Richtung. Dabei bleiben sie voneinander einerseits weit entfernt und knüpfen andererseits an Ricœur allenfalls beiläufig an. Vgl. Z. Bauman, *Postmoderne Ethik*, Hamburg 1995; A. Margalit, *Ethik der Erinnerung*, Frankfurt/M. 2000.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(6) Wenn die Geschichtswissenschaft am Verlangen nach geschichtlicher Verständlichkeit anknüpft, wird der Sinn ihres historischen Fragens seinerseits als ein Antwortgeben auf dieses Verlangen verständlich. Eine entsprechende Rückbesinnung auf die Fundierung des Sinns historischen Fragens hat nicht nur Droysen vermissen lassen. Die spätere neukantianische Fixierung auf eine Geschichte bloß erkennende Subjektivität, deren konkretes geschichtliches Existieren man nicht mehr verständlich machen konnte, hat auch Georg Simmel, Ernst Troeltsch und Heinrich Rickert daran gehindert, nach einer vorgängigen Infragestellung oder Affizierbarkeit zu fragen, auf die das historische Fragen selber die Antwort ist. Diese Affizierbarkeit impliziert einen Wahrheits*bezug* geschichtlicher *Erfahrungsansprüche,* die wie gesagt in keiner Weise die *Kritik* von Geltungsansprüchen und die *epistemologische Rechtfertigung* einer hermeneutischen *Methode* des Fragens erübrigen.[88] Nur wenn aber das historische Fragen, wie es die Historik als Selbstreflexion hermeneutischer historischer Praxis reflektiert, seinerseits als Antwortgeben auf ein Affiziertwerden verstanden werden kann, das nicht immer schon in den Logos der Geschichte fällt, kann auch der praktische Sinn der historischen Erkenntnis gerechtfertigt werden. So gesehen treten Frage-Antwort-Relationen an mehreren Stellen auf: (a) in der Geschichtlichkeit dieses Affiziertwerdens, (b) im Verhältnis des historischen Diskurses zu dieser Geschichtlichkeit, deren Widerfahrnisse er in der Weise des historischen Fragens aufgreift, (c) in der interpretativen Methode des forschenden Verstehens von Überresten und Quellen und (d) im Verhältnis der Resultate des historischen Diskurses zum kulturellen Horizont geschichtlichen Lebens, in dem sich ein Wissen wieder einwurzeln kann, das sich *als Antwort* auf das Verlangen nach historischer Verständlichkeit ausgewiesen hat.

88 Vgl. P. Ricœur, *History and Hermeneutics*, in: Y. Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action*, Dordrecht 1978, 3–20, hier: 16. Auf eine solche Ethik soll offenbar hinauslaufen, was Ricœur die »historische Intentionalität« nennt, die darauf abzielt »de viser ce que les hommes font et souffrent«; siehe dazu das Interview mit C. Delacampagne unter dem Titel *Paul Ricœur, philosophe de la métaphore et du récit,* in: *Entretiens avec Le monde I. Philosophies*, Paris 1984, 167–176, hier: 173.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bevor wir Geschehenes aufgrund gegebenenfalls beweiskräftiger Spuren historisch erkennen, existieren wir als geschichtliche Wesen, denen ein antwortendes Verstehen aufgegeben ist.[89] In diesem Sinne sagte Ricœur in seinem Essener Vortrag *La marque du passé* anlässlich einer ihm im Jahre 1998 gewidmeten Konferenz im Anschluss an Michel de Certeau: »Le passé ayant-été se fait demande de dire.«[90] Die historische Erkenntnis muss sich zwar auf Rekonstruktionen stützen. Aber in der Weise der Rekonstruktion gibt sie zugleich Antwort auf das, was gesagt zu werden verlangt.[91] Der historische Diskurs kann nicht unumschränkt über geschichtlichen Sinn herrschen, weil wir – bevor Vergangenheit zum erkennbaren Objekt distanziert werden kann – in der Relation eines *être affecté* zu dem stehen, was zu bezeugen ist. In diesem Sinne haben eine Ontologie des Affiziertseins und eine Hermeneutik der Zeugenschaft Vorrang vor einer Epistemologie der Spur, der Rekonstruktion und der historischen Erkenntnis.[92] Die Antwort dieser Hermeneutik auf Nietzsches Herausforderung liegt so in einer Vertiefung dessen, was man als »historischen Sinn« bezeichnet hat. Gemeint ist damit keineswegs ein sechster Sinn verwöhnter Müßgiggänger im Garten des Wissens, die Vergangenes geschichtlich zu beerben begehren, weil

89 Daran hält Ricœur bis zuletzt fest, wie es scheint, obgleich ihm nicht entgangen sein dürfte, wie sehr der Begriff des menschlichen Wesens unter Beschuss geraten ist, wie anfechtbar inzwischen jede Aussicht auf ›zureichende‹ Antworten erscheint, zu denen es hier als herausgefordert beschrieben wird, und wie rigoros zurückgewiesen wird, wir seien dazu verurteilt, geschichtlich zu existieren, obgleich darin die Gefahr rückhaltloser Auslieferung an gerade das liegt, was am wenigsten zu ertragen ist... An entsprechende Stimmen erinnert das vom Herausgeber im Jahre 2019 initiierte Projekt *Geschichtskritik nach ›1945‹,* Hamburg 2023.

90 Ricœur, *La marque du passé,* 28.

91 Diese Formulierung kann und soll nicht darüber hinwegtäuschen, dass das Antwortgeben seinem Sinn nach gewiss nicht zureichend von dem her verstanden werden kann, *worauf* es Antwort gibt. Wenn man aber sagt, das Antwortgeben geschehe seinerseits im *praktischen* Interesse an historischer Selbstverständigung etwa, so darf doch ein entsprechender Identitätsbezug nicht dazu verleiten, diesem das Recht einer präsentistischen Bevormundung unserer Vergangenheitsbezüge einzuräumen. Denn das würde erneut darauf hinauslaufen, dass die Vergangenheit von der Gegenwart her um den ihr eigenen Anspruch gebracht wird.

92 Vgl. P. Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen 1998.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sie wie »wir Modernen gar nichts aus sich haben«;[93] gemeint ist vielmehr ein primordiales Aufgeschlossensein für das, was nach geschichtlicher Verständlichkeit verlangt. Dieser Sinn-für ist Antwort auf *als zu verstehen Aufgegebenes*, dessen er nicht mächtig ist. Dem als zu verstehen Aufgegebenen gegenüber kommt man immer zu spät; es ist weder direkt manipulierbar noch einfach abschaffbar.

So gesehen läuft die Hermeneutik, die auf den Spuren des »historischen Sinns« die innere Geschichtlichkeit eines *être affecté* beschreibt, auf die Entzauberung eines futurisierten Geschichtsdenkens hinaus, das über einem finalen Sinn *von* Geschichte, an dem es verzweifeln lässt, den responsiven Sinn *für* das vergessen lässt, was allererst dazu aufruft, geschichtlich zu leben und Geschichte zu denken. Zwischen präsentistischer Sinnstiftung und angeblicher Sinnlosigkeit nackter Vorkommnisse, die noch nicht einmal Ereignisse genannt zu werden verdienen, insofern sie erst auf ihre historische Bedeutung warten, die womöglich ganz und gar später Kommenden zur Disposition stehen würden, gibt es einen dritten Weg. Gerade die geschichtsphilosophische Karriere des Sinnbegriffs, der als Surrogat einer metahistorischen Teleologie diese verheerende Alternative nahegelegt hat, scheint eine *Sinnvergessenheit* anzuzeigen, aus der nur eine unvoreingenommene Bestandsaufnahme all der Modalitäten der Erfahrung herauszuführen verspricht, in denen wir unvermeidlich Antwort geben, ohne *zuvor* die *Bedingung* stellen zu können, dass es ›Sinn hat‹ bzw. dass es ›sinnvoll‹ ist.[94]

Das Ansinnen, eine solche Vorbedingung zu stellen, kommt immer zu spät. Nicht einmal eine regulative Idee, ohne die die Erde für Kant wie eine Wüste und ohne Endzweck wäre, kann in diesem Sinne als eine Voraussetzung oder Vorbedingung geschichtlichen Antwortgebens gelten. Das geschichtliche Widerfahrnis, wie es etwa in der Zeugenschaft angesichts dessen zur Geltung kommt, was danach verlangt, bezeugt zu werden, ruft eine Antwort auf den Plan, die ihre eigene Nachträglichkeit gegenüber dem, was zu ihr allererst

93 Nietzsche, *Sämtliche Werke Bd. 1*, 245, 273.

94 Genau in diese Richtung, scheint mir, hat sich Ricœur in den letzten Jahren seines Lebens zunehmend bewegt. Das wird deutlich, wo er ganz und gar in Frage stellt, ob es zutrifft, »qu'il n'y ait place pour aucun sens historique, là où manque le sens de l'histoire«. P. Ricœur, *Responsabilité et fragilité*, in: *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique,* no. 76/7 (2003), 127–141, hier: 139.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

herausfordert, nicht zu hintergehen vermag.[95] Die schließlich gegebene Antwort fällt in den Logos des Historischen – im Gegensatz zu dem, was zu antworten abverlangt, um so Sinn zu ›geben‹, ohne schon Sinn zu sein. Das Widerfahrnis *gibt* Sinn, den es nicht *hat*. Die *Rückfrage* nach dem Ursprung des Sinns, den wir geschichtlich artikulieren, kommt über eine erste *Gebung* von Sinn nicht hinaus. Wir wissen nur, dass *sich (vermutlich) Sinnhaftes ereignet*, das uns die Suche nach einer stets prekären Verständlichkeit zumutet und nach ihr verlangt. Wir sind, so scheint es nun, zu dieser Suche und insofern zur Auseinandersetzung mit dem vermutlich Sinnhaften bestimmt, ohne vorweg wissen zu können, ob es ›sinnvoll‹ ist oder ›Sinn hat‹. Gerade deshalb gilt es etwas so zu verstehen, dass das Verstehen dabei selbst mit auf dem Spiel steht.

Das Sinn-Fragen, das sich selbst als Antwortgeben darstellt, bewegt sich immer schon in der Dimension des *Sinnhaften*, die es geschichtlich artikuliert. Erst danach, wenn dies geschehen ist, können wir uns der Frage stellen, ob wir geschichtlich, vorzugsweise mit narrativen Mitteln *verständlich* Gewordenes *als sinnvoll verständlich* machen und gegebenenfalls darüber hinausgehend auch *bejahen* können. Vielfach wird dies nicht der Fall sein. Den Vordenkern der Vernichtung mag man eine gewisse ökonomische Rationalität ihres Planungshandelns zuschreiben. Doch eine entsprechende Erklärung, wie sie etwa Götz Aly und Susanne Heim vorgelegt haben[96], wird unsere Entrüstung nur steigern. Die Entrüstung wie auch der Zorn als »politischer Affekt *par excellence*« (Jan Assmann) oder

95 Vgl. in diesem Sinne die neuere Diskussion um den Begriff des Zeugnisses in: Vf., *Aktuelle Historisierungen der Zeugenschaft. Zur ›Kritik einer Wissenspraxis‹ und zum ›Recht der Literatur‹ jenseits von Wissen und Recht* [Rez. v. M. Fricker, *Epistemic Injustice. Power & the Ethics of Knowing*, Oxford 2010; P. Ricœur, *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*, Freiburg i. Br., München 2008; S. Schmidt, S. Krämer, R. Voges (Hg.), *Politik der Zeugenschaft. Zur Kritik einer Wissenspraxis,* Bielefeld 2011; T. Weitin, *Zeugenschaft. Das Recht der Literatur*, München 2009], in: *Philosophische Rundschau 59*, Heft 3 (2012), 217–235; S. Knopp, S. Schulze, A. Eusterschulte (Hg.), *Videographierte Zeugenschaft. Ein interdisziplinärer Dialog*, Weilerswist 2016; M. Däumer, A. Kalisky, H. Schlie (Hg.), *Über Zeugen. Szenarien von Zeugenschaft und ihre Akteure*, München 2017.

96 Die hier nur stellvertretend genannt werden: G. Aly, S. Heim, *Vordenker der Vernichtung. Auschwitz und die deutschen Pläne für eine neue europäische Ordnung*, Frankfurt/M. 1993.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das schließlich lähmende Entsetzen bedürfen allerdings nicht detailliertesten Wissens – auch wenn diese Affekte, wie man zugeben muss, nicht gänzlich epistemisch blind bleiben dürfen, soll ihnen politisches Gewicht zukommen.[97] Entrüstung und Zorn keimen als Äußerungsformen eines unwillkürlichen geschichtlichen *être affecté*[98] häufig schon beim geringsten Anzeichen dafür auf, dass etwas geschehen ist, was uns *unmöglich indifferent* lassen kann. Das ist der Kerngedanke der Philosophie von Emmanuel Levinas: dass im Herzen unseres geschichtlichen Lebens eine unhintergehbare Nicht-Indifferenz angesichts des Schicksals selbst anonym bleibender Anderer anzunehmen ist, die gewissermaßen das ethische Vorzeichen auch des historischen Sinns ist.[99]

---

97 Vgl. J. Assmann, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, München [2]1995, 85; Ricœur, ZEIII, 304 f./TRIII, 273 f.

98 Einschränkend muss man sich fragen, inwieweit Ricœur das Affiziertsein als ›unwillkürliches‹ auffassen wollte, handelt es sich bei ihm doch erklärtermaßen um »eine Kategorie des Machens« (ZEIII, 334/TRIII, 300). Letzteres schließt ein, dass ein ›menschheitlicher‹ Erwartungshorizont auch *gegen* alle bislang vorliegenden Erfahrungen aufrechterhalten werden soll, damit die (mit Koselleck als Kollektivsingular gedachte) Geschichte offen bleibt (ebd., 347 f./311 f.). Notfalls »müssen wir unsere Erwartungen bestimmter und unsere Erfahrungen unbestimmter machen«, um auf der Basis einer »*lebendige[n] Tradition*« überhaupt noch eine solche Geschichte in Aussicht haben zu können (ebd., 349, 388/313, 346). Ausdrücklich liegt die »Entscheidung« für eine solche Geschichte Ricœurs Revision des Verhältnisses von Historik und Hermeneutik zugrunde (ebd., 334/300). ›Trotz allem‹ soll eine von uns zu bewirkende Geschichte offen bleiben, auch auf die Gefahr hin, dass ›bestimmter gemachte‹ Erwartungen gerade aufgrund ihrer genaueren Bestimmung zu immer neuen Enttäuschungen und zur Erfahrung fortgesetzten Verrats verbindlicher Versprechen führen. Gerade die ›Politik‹ des Verhaltens zu Erfahrungsräumen und Erwartungshorizonten, die ihr Zusammenfallen ebenso verhindern soll wie ihr unvermitteltes Auseinandertreten, riskiert, auf Enttäuschungen zurückzufallen, die zu erneuter Geschichtsverachtung führen könnten. Nach wie vor erweist sich Ricœur hier als ein Philosoph des ›Könnens‹ eines *sujet capable*, das sich willentlich manifestiert und sich niemals einem passiven Bestimmtwerden ergibt (ZEIII, 372/TRIII, 333). Vgl. das für den hier diskutierten Zusammenhang zentrale Kapitel *Entwurf einer Hermeneutik des historischen Bewußtseins*, wo am »Projekt« einer zu machenden Geschichte festgehalten wird.

99 Vgl. die aktuelle Diskussion um diesen Zusammenhang in: Vf. (Hg.), *Der Andere in der Geschichte. Sozialphilosophie im Zeichen des Krieges. Ein kooperativer Kommentar zu Emmanuel Levinas'* ›Totalität und Unendlichkeit‹, Freiburg i. Br., München [2]2017.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dieser Annahme zufolge zehrt der *Sinn des Historischen* gerade von einem *historischen Sinn*, der seinerseits Antwort auf eine Sinn-Fraglichkeit ist, die nicht immer schon in den Logos des Historischen fällt.[100] So gesehen könnte gerade eine Rückbesinnung auf das, was im Modus der Trauer, der Erinnerung, der mündlichen Zeugnis-Gabe oder im Modus des Schreibens von Geschichte geschichtlich Antwort zu geben verlangt, *was aber als solches gerade nicht schon ›Geschichte‹ ist*, dazu beitragen, nicht-futurisierten *Sinn von Geschichte als Antwort* lebendig zu halten.[101] *Ist Geschichte als diskursive Praxis nicht der Begriff für das Versprechen, der von Menschen durchlebten Zeit zu ihrer Wahrheit zu verhelfen?* Wie auch immer es um diese Aussicht bestellt sein mag: Bevor wir die Wahrheit *sagen* können, ist uns das Verlangen nach Wahrheit als Zeugen, als Überlebenden, die berichten können, bereits *zugemutet*,[102] selbst wenn sich die Wahrheit prosaischer *Aussagbarkeit* entzieht. Vielleicht ist dieses Verlangen nur eine Hoffnung, wie Ricœur gesagt hat;[103] zweifellos erübrigt es jedenfalls nicht den Versuch, gewandt an alle, die lesen und hören können, Wahrheit zur *Geltung* zu bringen. Aber *gül-*

100 Vgl. demgegenüber H. Nagl-Docekal (Hg.), *Der Sinn des Historischen,* Frankfurt/M. 1996.

101 Vgl. in diesem Sinne P. Ricœur, *Mémoire, Histoire, Oubli*, in: *Esprit*, no. 323 (3/4) (2006), 20–29. So könnte man die mit Blick auf Nietzsche aufgeworfene Frage beantworten, was es heißt, »*historisch zu leben*« (ZEIII, 380/TRIII, 339 f.).

102 Emphatisch, in einer an Walter Benjamin erinnernden und vor ihm wohl auch von keinem Hermeneutiker ausgesprochenen Formulierung, spricht Rüsen im Blick auf die romantische Hermeneutik vom »hermeneutischen Versprechen der Rettung der Geschichte für die Gegenwart«, das unerfüllt bleibe, wenn die Praxis der Geschichte nicht einer sie leitenden praktischen Vernunft folgt, »die Geschichte auf Gegenwart appliziert«. J. Rüsen, *Begriffene Geschichte. Genesis und Begründung der Geschichtstheorie J. G. Droysens,* Paderborn 1969, 113. Heißt das nicht, dass Geschehenes uns eine solche Rettung *zumutet*, so dass auch dieses Versprechen als Antwort zu verstehen sein muss? Warum sonst sollte sich die Gegenwart mit der schweren, vielleicht allzu schweren Hypothek eines derartigen, womöglich übermäßigen, nicht einlösbaren Versprechens belasten? Kann sich dieses Versprechen auf ›die‹ Geschichte beziehen? Muss es nicht eine bestimmte meinen? Und lässt es in seiner Übermäßigkeit nicht an seiner Einlösbarkeit von vornherein zweifeln, wenn auch vermeintlich ›gerettete‹ Geschichte am Ende doch nur wieder ins Grab der Archive wandert und wenn die Schriftlichkeit, der man sie überantwortet, selbst eine Art Tod ist?

103 Vgl. P. Ricœur, *L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai,* in: HV, 51–68.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tige Wahrheit, deren verbindliche Etablierung wir dem historischen Diskurs trotz allem zutrauen, kann ihrerseits nur als Antwort auf einen Anspruch gelten, dem sich unsere geschichtliche Erfahrung zu stellen hat – selbst dann, wenn ungewiss bleibt, ob sie uns nicht auf Dauer die Sprache verschlägt, wo Unsägliches sich unserer bemächtigt. Ist Geschichte nicht das Versprechen, in diesem Sinne eine Brücke zwischen Erfahrungsansprüchen und Geltungsansprüchen zu schlagen, ohne die einen den anderen zu opfern?[104]

104 Vgl. die weiterführenden Diskussionen im Anschluss an Ricœur in den *Archives de Philosophie 74*, no. 4 (2011) zum Schwerpunkt *Paul Ricœur et l'histoire*; T. Holden, *Hartog, Koselleck, and Ricœur. Historical Anthropology and the Crisis of the Present*, in: *History and Theory 58*, no. 3 (2019), 385–405.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hendrik Stoppel

Die Wirklichkeit der Vergangenheit bei Paul Ricœur

1. Einleitung (2459) | 2. Erzählung (2461) | 2.1 Eine Welt der Handlungen (2462) | 2.2 Geschichtsschreibung zwischen Verstehen und Erklären (2464) | 2.3 Eine historische Intentionalität (2475) | 3. Referenz und Spur (2483) | 4. Wirklichkeit (2489) | 4.1 Identität, Alterität, Analogie (2490) | 4.2 Ein Abtragen der Schuld? (2500) | 4.3 Ursprüngliche Re-konstruktion (2505) | 4.4 Der Zeuge (2516)

1. Einleitung

Die Frage nach der Wirklichkeit der historischen Vergangenheit nimmt eine der zentralen Stellungen in Paul Ricœurs Trilogie *Zeit und Erzählung* ein. Sie steht dort in einem ganz bestimmten Kontext, der ihre Fragerichtung, aber auch ihre Beantwortung präfiguriert. Ricœurs das Werk motivierende Frage ist, wie er später formuliert: »Auf welche Weise wird die gewöhnliche Zeiterfahrung, die im alltäglichen Handeln und Erleiden gründet, im Durchgang durch das Raster der Erzählung umgestaltet?«[1] Davor liegt aber noch die von Ricœur konstatierte Dichotomie und vor allem Aporie einer phänomenologischen und einer kosmologischen Zeit,[2] die eine Umgestaltung oder Refiguration der Zeit zu einer »menschlichen Zeit«[3] mithilfe der Narration überhaupt erst erforderlich macht – und die nur von dieser geleistet werden kann (ZEI, 13). Sie scheint insofern dafür besonders geeignet, als Ricœur als ihr zentrales Merkmal die Fabelkomposition[4] oder *mimesis II* ausmacht, die selbst schon Kon-

1 P. Ricœur, *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, 183.

2 Vgl. dazu den Beitrag von Patrick Ebert in diesem Band.

3 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. I: Zeit und historische Erzählung*, München 1988 [=ZEI], 13.

4 In enger Anlehnung an den Begriff des μύθος bei Aristoteles, den aber Ricœur nicht mit ›Mythos‹ übersetzen möchte (vgl. ZEI, 57, Anm. 4). Die von T.-F.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tinuierliches und Diskontinuierliches auf der Ebene der Erzählung so zu vermitteln weiß (ZEI, 106), wie es Ricœur auf der Ebene der Erfahrung der Zeit für nötig hält. »Fabel« soll dabei in diesem Zusammenhang für die »Strukturmerkmale«, die eine Erzählung ausmachen, stehen, nicht aber den Wahrheitsgehalt einer Erzählung bewerten.[5] Die Fabel ist also ein Merkmal der Gestaltung, für die Ricœur zwei große Anwendungsbereiche ausmacht, die fiktive literarische Erzählung und die Geschichtsschreibung (ZEI, 104). Diese fällt unweigerlich in das Feld der Erzählung, ohne deshalb notwendigerweise »narrative Geschichtsschreibung« (ZEI, 137) im Sinne einer bestimmten schulmäßigen Ausprägung der Geschichtswissenschaft zu sein. Vielmehr partizipiert sie am Feld der Narrativität darin, dass ihre Methoden der wissenschaftlichen Erklärung ihren Gegenstand bereits durch die Fabelkomposition, oder präziser *mimesis II*, figuriert findet und sowohl daran anschließen als auch sich davon absetzen muss (ZEI, 270).

So sehr beide Arten der Erzählung ähnlichen (und vor allem ähnlich alternativlosen) Gebrauch von der Leistungsfähigkeit der Figuration der Fabelkomposition machen, so wenig werden sie von Ricœur in eins gesetzt oder gar für ununterscheidbar erklärt. Sie divergieren durchaus – in der bislang ausgeklammerten Frage der Referenz und der damit verbundenen jeweiligen Wahrheitsansprüche.[6] Oder, wie Ricœur selbst die Frage formuliert: »Was sagen wir überhaupt, wenn wir sagen, daß etwas ›wirklich‹ geschehen ist?« (ZEIII, 222) Durch die hier nur überblicksartig dargestellte Hinführung zu dieser ausgesprochen offen und weit wirkenden Frage hat sie aber bereits einen sehr viel präziseren Sinn erhalten, näm-

---

Steinbach, *Gelebte Geschichte, narrative Identität. Zur Hermeneutik zwischen Rhetorik und Poetik bei Hans Blumenberg und Paul Ricœur*, Freiburg i. Br. 2020, 306, Anm. 93, angeführte Bestimmung als einen »entmythologisierten Mythos« bindet den Sprachgebrauch dagegen zurück an die übliche Verwendung des Begriffes »Mythos« (die historisch sich erst nach den Schriften Aristoteles entwickelte). Das mag zunächst etwas weit gehen, verweist aber im Blick auf den weiter unten zu besprechenden Mythos-Begriff bei Blumenberg darauf, dass die »Fabel« bei Ricœur entscheidend vom Handlungsbegriff bestimmt wird.

5 Vgl. ZEI, 104. Allerdings scheint »Fabel«, das ja ebenfalls ein bestimmtes literarisches Genre bezeichnen kann, hier ganz ähnliche Probleme mit sich zu bringen, wie sie die Übersetzung mit »Mythos« mitgebracht hätte.

6 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. III: Die erzählte Zeit* [1985], München 1991 [=ZEIII], 9 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lich nach dem Wirklichkeitscharakter der Referenz der nicht von ihrem narrativen Modus zu trennenden Geschichtsschreibung, die unter dem Anspruch steht, »Rekonstruktion[…] der Vergangenheit« (ZEIII, 223) zu sein. Wirklichkeit ist dabei eng mit »Refiguration« verbunden, also mit der Fähigkeit und mit der speziellen Art und Weise der Geschichtsschreibung, die menschliche Zeit als »dritte Zeit«, nämlich historische Zeit, (ZEIII, 394 f.) jenseits der von Ricœur aufgeworfenen Aporien, neu, also »re-« zu figurieren.

Wenn also die Frage nach der ›Wirklichkeit‹ nicht aus dem Gang der gesamten Untersuchung Ricœurs herauszulösen ist, kann sie auch in dieser Auseinandersetzung nicht für sich stehend bearbeitet werden. Deshalb soll zunächst kurz Ricœurs Konzept der narrativen Figuration innerhalb der Geschichtsschreibung nachgezeichnet werden, das vor allem in seinem Bezug auf Handlungs-, Ereignis- und Strukturbegriff wichtige Weichen für die Frage der Referenz stellt. Davon ausgehend werden die Begriffe der Spur und der Analogie, die eine zentrale Rolle spielen, genauer beleuchtet werden, um schließlich die handlungslogische Verankerung der ›Analogie‹, wie Ricœur sie einführt, zu problematisieren und eine mögliche Alternative vorzuschlagen, die den Zusammenhang zwischen geschichtlicher Erzählung und ihrer Referenz gegenüber Ricœur zu modifizieren vermag.

2. Erzählung

Für den Zusammenhang zwischen Narration und Geschichtsschreibung führt Ricœur eine weitere Differenzierung ein. Die erste entscheidende war die Ablösung der Fabelkomposition als konfigurierende Struktur von der Referenz, in dem Sinne wie Ricœur sie als *mimesis II* genauer beschreibt. Für seine Betrachtung der Narrativität in der Geschichtswissenschaft (und ihrer Problematisierung *innerhalb* der Geschichtswissenschaft) werden nun noch einmal die formalen Aspekte der Konfigurierung ausgeklammert und die »Sinnstruktur [der] Disziplin« (ZEI, 137) in den Vordergrund gestellt. Diese »Sinnstruktur« wurzelt, und dieser Punkt ist für Ricœur und diese Auseinandersetzung mit ihm entscheidend, »in der spezifischen Zeitlichkeit der Handlungswelt« (ZEI, 138).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.1 Eine Welt der Handlungen

Der Verweis auf die Handlungswelt nimmt Rückbezug auf Ricœurs Einführung der *mimesis I* (ZEI, 90). Sie wird eingeführt aus der Frage heraus, was genau in der *mimesis II* vorausgesetzt wird, wenn diese als »Handlungsnachahmung« (ZEI, 90) eingeführt wird.[7] Für Ricœur ist die wichtigste Voraussetzung eine »pränarrative [...] Struktur der Erfahrung« (ZEI, 98). Wenn das »Thema aller Erzählungen [...] letztlich das Handeln und das Leiden« (ZEI, 92) ist, bedeutet das, dass die Erfahrung primär die Erfahrung von Handlungen ist, die wiederum bereits ihre Erzählbarkeit in sich tragen,[8] ohne selbst bereits Erzählung zu sein – im Unterschied zu natürlichen Ereignissen, die aber wiederum als ›Umstände‹ auf die Handlungswelt bezogen bleiben.[9] Die Erzählbarkeit dieser Welt beruht darauf, dass die Handlungssemantik selbst schon ein Begriffsnetz aus Zielen, Motiven, handelnden Subjekten, den Umständen der Handlung, der Interaktion mit anderen und schließlich dem Ausgang der Handlung umfasst (ZEI, 91) *und* die Handlung immer schon in ein Feld der »symbolischen Vermittlung«[10] eingebunden ist. Schließlich gehört zu dieser pränarrativen Erfahrung auch die einer bestimmten Ins-Verhältnissetzung der Zeitlichkeit. Zwar ist das Begriffsnetz der Handlungssemantik synchron, die einzelnen Punkte des Netzes können aber durchaus einzelnen Zeitekstasen zugeordnet werden, die sich so ›in der Handlung‹ treffen (ZEI, 98 f.). »[E]in Vorverständnis vom menschlichen Handeln haben [heißt also]: von seiner Semantik, seiner Symbolik und seiner Zeitlichkeit« (ZEI, 103). Ricœur sieht durchaus, dass in der Betrachtung von Erfahrungen als pränarrativ

7 Vgl. A. Polti, *Zur Rezeption und Kritik von ›Zeit und Erzählung‹*, in: J. Stückrath, J. Zbinden (Hg.), *Metageschichte. Hayden White und Paul Ricœur*, Baden-Baden 1997, 230–253, 246.

8 Vgl. Steinbach, *Geschichte*, 329, auch insges. zur *mimesis I* ebd., 324–329.

9 H. V. White, *Die Metaphysik der Narrativität. Zeit und Symbol in Ricœurs Geschichtsphilosophie*, in: ders., *Die Bedeutung der Form. Erzählstrukturen in der Geschichtsschreibung*, Frankfurt a.M. 1990, 175–193, 178 sieht hier einen starken Gegensatz, der so für Ricœur nicht zuzutreffen scheint (vgl. Polti, *Rezeption*, 237), wenn auch die sog. ›natürlichen‹ Ereignisse nur innerhalb der Handlungslogik fassbar werden.

10 ZEI, 94. Ricœur lehnt diesen Begriff stark an die »symbolischen Formen« Ernst Cassirers an.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»der Endpunkt im Ausgangspunkt vorweggenommen zu sein« (ZEI, 115) scheint, die pränarrativen Strukturen der Erfahrung also auf einer Projektion aus den Erzählungen beruhen, durch die allein die »zeitlichen Dramen der Existenz« (ZEI, 117) zugänglich sind. Er gesteht also eine gewisse Zirkularität zu, die für ihn allerdings nicht als »circulus vitiosus« anzusehen ist, sondern als »gesunde[r] Zirkel« (ZEI, 115, 120). Hier sind nun allerdings Zweifel anzumelden. Nicht ob der Zirkel krank oder gesund sei, sondern Ricœur hier wirklich einen Zirkel beschreibt oder ihn vielmehr auflöst hin auf ein »authentisches Erzählbedürfnis« oder eine »virtuelle[...] oder im Ansatz vorhandene[...] Geschichte«, die unsere »Alltagserfahrung«, die wie oben gezeigt für Ricœur primär Erfahrung mit und von Handlungen ist, durchziehen (ZEI, 118 f.). Hier scheint eine klare Richtung deutlicher zu sein als die vorher zuerkannte Kreisförmigkeit. Die Erzählung bewirkt nicht, dass wir in ihrem ›Stoff‹ retroaktiv etwas Erzählbares erkennen, sondern die Welt der »praktischen Erfahrung« ist immer schon auf Erzählung aus, auch wenn sie möglicherweise im Einzelfall niemals in einer »ausdrücklichen« (ZEI, 119). Erzählung aktualisiert werden wird. Noch einmal anders: Wir fassen unsere Erfahrung nicht aus der Erzählung, in der wir immer schon befasst sind, heraus als grundlegend nach einer Handlungslogik strukturiert auf,[11] sondern weil die Welt primär handlungslogisch strukturiert ist, sind Erzählungen für das Verstehen der privilegierte Zugang zu ihr.

11 So dagegen J. Grethlein, *»Narrative Referenz«. Erfahrungshaftigkeit und Erzählung*, in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Erfahrung und Geschichte. Historische Sinnbildung im Pränarrativen*, Berlin 2010, 21–39, hier: 22 mit Waldenfels und Tengelyi. Auch D. Carr, *White und Ricœur: Die narrative Erzählform und das Alltägliche*, in: Stückrath, Zbinden (Hg.), *Metageschichte,* 169–179, hier: 174 f., verbindet Narration und Alltagserfahrung auf diese Weise (vgl. Polti, *Rezeption*, 240 f.). Seine Annahme, dass für Ricœur »das Leben […] eine bedeutungslose Sequenz von Ereignissen« (Carr, *Erzählform*, 174) darstelle, geht allerdings wohl etwas weit, da Ricœur ja durchaus von einer »pränarrativen […] Kompetenz« ausgeht, die es mit »Sinnstrukturen [und] symbolischen Ressourcen« (J. Zbinden, *Krise und Mimesis. Zur Rekonstruktion und Kritik von Paul Ricœurs Begrifflichkeit in »Zeit und Erzählung«*, in: Stückrath, Zbinden (Hg.), *Metageschichte*, 180–198, hier: 187) zu tun hat, nur – im Gegensatz zur Narration – noch nicht als Fügung zu einem Ganzen, so dass – so Zbinden – »die erste Stufe zur Vorstufe abgewertet wird« (Zbinden, *Krise*, 189).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.2 Geschichtsschreibung zwischen Verstehen und Erklären

Für die Geschichtswissenschaft ist dieses narrative Verstehen aber zunächst die Basis, auf die das »historische[...] Erklären« (ZEI, 140) aufsetzt. Bevor Ricœur beides zu seiner Vorstellung der »historischen Intentionalität« zusammenlaufen lässt, setzt er sich zunächst mit zwei verschiedenen, von ihren Extremen her aufeinander zulaufenden,[12] Strömungen der Geschichtswissenschaft auseinander, die jeweils den einen oder den anderen Faktor stark präferieren bzw. den einen im anderen aufgehen lassen, hält sich aber gleichzeitig in Äquidistanz zu beiden (ZEI, 138). Es handelt sich dabei um die Nachzeichnung tatsächlicher Auseinandersetzungen innerhalb der Geschichtswissenschaft, was sich auch daran zeigt, dass sie sich an der Erzähl*form* entzünden, die ja noch einmal von Ricœurs Einbringung der Narrativität als *Sinnstruktur* in die Geschichtsschreibung unterschieden werden muss.[13] Unter denen, die das historische Erklären von der »Zeit der Erzählung« und damit von der »Zeit der Handlung« gänzlich loslösen wollen, sieht Ricœur Vertreter der französischen Historiographie und des logischen Positivismus (ZEI, 138, 142). Beide konvergieren darin, dass sie das Ereignis und die historische Dauer bzw. das handelnde Individuum und die soziale Struktur zu Gunsten des jeweils zweiten in Frontstellung zueinander bringen (ZEI, 142).

In der französischen Historiographie, und hier nimmt bei Ricœur die *Annales*-Schule – und dort vor allem Marc Bloch und Fernand Braudel – den größten Raum ein, geschieht diese Verschiebung des Schwerpunktes hauptsächlich über eine »Verschiebung des Geschichtsgegenstands« (ZEI, 142). Hier herrscht große Skepsis gegenüber den Kategorien des Ereignisses, des handelnden Individuums und der punktuell verankerten Veränderung. Vor allem für Braudel »werden politische Geschichte, Ereignisgeschichte und erzählte Geschichte zu fast synonymen Ausdrücken« (ZEI, 152). Gegen diese als »Lärm der Dramen« empfundene Ereignisgeschichte soll eine »tiefere[...] Zeit sichtbar und hörbar« gemacht werden, die »longue durée« (ZEI, 154, 156). Diese drückt sich z.B. in dem besonderen Augenmerk auf Konjunkturen, Strukturen und Serien aus (ZEI,

12 Vgl. Zbinden, *Krise*, 191.
13 Vgl. Zbinden, *Krise*, 192.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

158 f.). Dieser (hier nur überblicksartig aufgenommenen) Auseinandersetzung mit dem Umfeld der *Annales*-Schule lässt Ricœur die eher epistemologisch gelagerten Kritiken von Raymond Aron und Henri-Irénée Marrou zur Seite treten, die sich jeweils vor allem mit der Rolle der Person des Historikers in der Geschichtsschreibung auseinandersetzen und in ihm den Grund finden, dass es eine objektive Auseinandersetzung mit historischen Ereignissen nicht geben könne (ZEI, 145). Der Historiker stehe diesen mehr als »Richter[...]« denn als Wissenschaftler gegenüber, und nur in dieser Beziehungskonstellation entsteht historische Erkenntnis, »als diese Vergangenheit gegenwärtig war, war sie wie unsere Gegenwart, nämlich konfus, vielgestaltig und unverständlich« (ebd.). Dementsprechend ist er es auch, der die Hoheit über die Dokumente dieser vergangenen Gegenwart hat (und nicht etwa von diesen bestimmt wird) (ZEI, 147).

Epistemologisch argumentiert auch die zweite übergreifende Strömung der Kritik an narrativistischen Modellen der Geschichtsschreibung aus dem Bereich des logischen Positivismus und der analytischen Philosophie. Als Hauptanliegen dieser Richtung macht Ricœur das Bemühen um die *»Einheit der Wissenschaft«* aus, das als nomologisches Modell zunächst keine Möglichkeit des Verstehens von Geschichte über das kausale Erklären hinaus vorsieht (ZEI, 167). Mit Carl G. Hempel zeigt Ricœur die These auf, dass die Funktion von allgemeinen Hypothesen und davon ausgehenden aufzustellenden Gesetzen in Geschichtsschreibung und Naturwissenschaft analog sei. Dazu müsste die Geschichtsschreibung einen ebenso unvermittelten – also nicht durch Überlieferung gefilterten – Zugriff auf ihre Gegenstände, die Ereignisse haben wie es die Naturwissenschaften für sich in Anspruch nehmen können (ZEI, 168). Ereignisse müssen sich demnach aus ihren Ausgangsbedingungen erklären lassen und diese Erklärung einem allgemeinen Gesetz folgen können. Die Struktur der Erklärung basiert auf den drei Begriffen »des Gesetzes, der Ursache und der Erklärung. Ein Ereignis ist erklärt, wenn es durch ein Gesetz ›gedeckt‹ ist und seine Antezedenzien mit Recht seine Ursachen genannt werden« (ZEI, 169). Das bedeutet auch, dass in diesem Modell historische Erklärung und auf die Zukunft bezogene Vorhersagen ineinander umkehrbar sind. Wo für Aron und Marrou das Ereignis als unzugänglich außen vor gelassen wurde, wird es bei Hempel seiner Einzigartigkeit beraubt (ZEI, 170).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Für seine Kritik an diesem Modell schließt Ricœur an verschiedene Apologien des Modells an, die für ihn aber immer schon in seiner Abschwächung befangen sind, die perspektivisch auf seine Aufgabe hinführe (ZEI, 172, 176). Die Apologeten sahen sich genötigt, zu konzedieren, dass die Geschichtswissenschaft ihre Gesetze nicht selbst aufstellen kann, sondern sie aus anderen Bereichen übernehmen muss (ZEI, 173) und dass die kausale »›Warum‹-Frage« mit ganz verschiedenen »›Weil...‹«-Antworten beantwortet werden kann, die ein breites Spektrum an »Erwartungsfächerung« (ZEI, 174) abdecken. Auch die empirische Tatsache einer Selektivität seitens des Historikers (die Vertreter der französischen Strömung, wie oben beschrieben, stark gemacht hatten) mussten sie in das abgeschwächte Modell aufnehmen, womit aber ein Verzicht auf die völlige Entindividualisierung und Objektivierung des Ereignisses verbunden ist (ebd.). Schließlich bringt Ricœur mit Charles Frankel die Abschwächung an die von ihm postulierte äußere Grenze, an der gerade noch nicht »mit der Grundannahme [gebrochen werden muss], derzufolge die Erklärung in der Geschichte nicht grundsätzlich von der Erklärung in den übrigen Wissenschaften abweicht« (ZEI, 180). Hier wird nun Interpretation der Geschichte zugelassen, wenn auch auf zu unterscheidenden »Operationsebenen« (ZEI, 177). Zunächst wird die Möglichkeit der Erklärung auf notwendige, nicht aber hinreichende, Bedingungen eingeschränkt, um der Forderung nach in der historiographischen Praxis nicht möglichen Vorhersagen[14] zu entkommen (ebd.). Schließlich wird auch die Interpretation der Geschichte in drei, sich vom Ideal der kausalen Erklärung zunehmend entfernenden Ebenen, als Voraussetzung der Erklärung angenommen: die Ins-Verhältnis-Setzung zu »Endkonsequenzen«, die Hierarchisierung eruierter Ursachen nach Wichtigkeit, die Einordnung des Sinns der Geschichte nach »*Zweck*-, Ziel- oder Idealbegriffen« (ZEI, 178 f.). Insgesamt handelt es sich dabei jeweils um die deutende Einordnung historischer Ereignisse in ein *individuelles* ›Ganzes‹, das nicht das ›Ganze‹ eines allgemeinen Gesetzes ist. Hierin lässt sich der erneute Übergang zu Ricœurs Entwurf der Konfiguration von Ereignis und speziellem Ganzen in der *mimesis II* sehen, auch wenn dieser hier noch nicht explizit gemacht wird.

14 Vgl. Steinbach, *Geschichte*, 351.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Läuft die Kritik des »nomologischen« Modells auf eine Neufassung des Aspektes des ›Ganzen‹, der Dauer, der Kontinuität hinaus, so zielt die Kritik, die Ricœur an der zuerst referierten französischen Historiographie auf eine Neubestimmung des Ereignisses. Sie ist implizit in eine Beschreibung des Ereignisbegriffs in seiner »trügerische[n] Selbstverständlichkeit« (ZEI, 142) am Beginn der Auseinandersetzung eingeflochten. Der Begriff hat zunächst drei ontologische Dimensionen, nämlich die Vergangenheit, das Vergangensein, eines Ereignisses als dessen absolute Eigenschaft; seine Auffassung als »Werk von Akteuren«, also als »menschliche[...] Vergangenheit«; und schließlich eines »*absoluten* Unterschieds [...], der unsere Kommunikationsfähigkeit betrifft« (ZEI, 143), also der Dimension der Bezugnahme auf diese ›vergangenen Menschen‹. Den drei ontologischen Dimensionen entsprechen drei epistemologische, »die unwiederholbare Einzigartigkeit des [...] Ereignisses in Gegensatz zur Allgemeinheit des Gesetzes«; »die praktische Kontingenz in Gegensatz zur logischen oder physikalischen Notwendigkeit«; und »Abweichung von jedem konstruierten Modell« (ebd.). Ricœur selbst lässt an dieser Stelle offen, welche dieser Dimensionen »auf philosophischer oder theologischer Sedimentierung« beruhen und welche »auf universellen normativen Zwängen« (ZEI, 144). Aus dem weiteren Verlauf von Ricœurs Untersuchung, wie sie hier in den Blick kommen soll, wird sich jedoch zeigen lassen, dass vor allem die Bemerkungen über die absolute Andersheit, sowohl als ›Vergangensein‹ als auch als ›Unkommunizierbarkeit‹, im Fokus seiner Kritik steht, während die Nähe des Ereignisbegriffs zum menschlichen Handeln auch für seinen eigenen Entwurf eine zentrale Rolle spielen wird, nur dass sie grade nicht gegen die ›Brauchbarkeit‹ des Ereignisbegriffs, sondern zu dessen Stützung angeführt werden wird.

An die immanente Abschwächung des nomologischen Modells schließt Ricœur seinen Durchgang durch die Modelle an, die das nomologische auch explizit kritisieren, ohne sich vom Ideal der Erklärung völlig abzuwenden, um dann zum anderen Extrempol des Spektrums der Historiographie zu gelangen, zu Modellen, »die zwischen Geschichte und Erzählung einen so direkten Zusammenhang herstellte[n] wie etwa zwischen Art und Gattung« (ZEI, 138). Ein kritischer Vertreter des ›Erklärungsanspruchs‹, den Ricœur anführt, ist William Dray. Er löst vor allem die Idee der Erklärung aus dem zwingenden Zusammenhang mit allgemeinen Gesetzen

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und verweist dafür auf die schon oben erwähnte »Erwartungsfächerung« der »Warum-Frage« und die Unmöglichkeit der Umkehrung historischer Kausalitäten, die die Annahme hinreichender Gründe ausschließt (ZEI, 182 f.). Aber auch eine Erklärung nach notwendigen Gründen durch allgemeine Gesetze liegt außerhalb der Möglichkeiten, wenn immer genau ein historisches Ereignis erklärt werden soll,[15] der dann auch der einzige Anwendungsfall eines solchen ›Gesetzes‹ wäre (ZEI, 184 f.). Das Ereignis erhält so seine ›Einzigartigkeit‹ in Form der Genauigkeit seiner Erklärung zurück (ZEI, 186). Diese Erklärung kann weiterhin eine kausale sein, wenn die Mehrdeutigkeit des Begriffs ›Ursache‹ ernst genommen wird und methodisch kontrolliert werden kann, sowohl induktiv als auch pragmatisch (ZEI, 188). Diese Möglichkeit wird schließlich gleichzeitig zugespitzt und erweitert auf eine »Erklärung durch Gründe« (ZEI, 192), womit genauer die Gründe eines Individuums für eine bestimmte Handlung gemeint sind. ›Erklären‹ heißt in diesem Modell also, das Kalkül eines Handelnden zu seiner Zeit unter den gegebenen Umständen zu erklären (ZEI, 194). Von dem Kalkül ist dessen Erfolg zu unterscheiden, so dass in diesem Modell auch unbeabsichtigte Wirkungen einbezogen werden können (ZEI, 196). In eine ähnliche Richtung weist für Ricœur auch das Modell einer *»quasi-kausalen Erklärung«* (ZEI, 197) von Georg Henrik von Wright. Es richtet sich auf die Annahme einer Reihe von logisch unabhängigen Zuständen in einer sie verbindenden, geschlossenen Welt als Gesamtzustand (ZEI, 199). Er kombiniert in seinem »›gemischten‹ Modell« die kausale Erklärung der Naturwissenschaft und die teleologische Schlussfolgerung der Humanwissenschaften (ZEI, 197). Die kausale Erklärung differenziert er nach Analyse – die von hinreichenden Bedingungen lebt und die bereits mehrfach angesprochene Voraussage ermöglicht – und Erklärung – die nach notwendigen Bedingungen fragt und damit nach den Bedingungen der Möglichkeit historischer Ereignisse (ZEI, 202). Entscheidend aber, sowohl für Ricœurs Programm als auch für die unten zu leistende Kritik, ist Ricœurs Bezug auf die handlungstheoretischen Ausführungen von Wrights.[16] Hier ist die oben erwähnte Annahme eines geschlossenen Systems von Zuständen von Bedeutung. In diesem

15 Vgl. Steinbach, *Geschichte*, 354.
16 Vgl. Steinbach, *Geschichte*, 356 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Setting verwirklicht eine Handlung »eine andere bemerkenswerte Art der Geschlossenheit, insofern als ein Akteur, indem er etwas tut, es lernt, ein geschlossenes System von seiner Umwelt ›abzulösen‹, und die dem System innewohnenden Entwicklungsmöglichkeiten entdeckt« (ZEI, 202 f.). Hier verbinden sich also Handlungs- und Ursprungslogik. Ein einzelnes Tun bewirkt etwas, das über dieses Tun hinaus geht, nämlich einen gänzlich neuen Zustand innerhalb der Welt. An dieser Verbindung von *»etwas tun«* und *»etwas bewirken«* setzt nun die »praktische Schlußfolgerung« (ZEI, 206) an. Der zu ›schaffende‹ neue Zustand wird dabei als Intention eines Tuns aufgefasst, durch das der Handelnde eben jenen neuen Zustand herbeizuführen meint (ebd.). Gleichzeitig verbinden sich darin das Vorverständnis des eigenen *»Tun-Können[s]«* mit dem Einblick in die »internen Bedingungsbeziehungen eines Systems« (ZEI, 202), was die praktische Schlussfolgerung an die kausale Erklärung zurückbindet (ZEI, 210). Durch die aus den Handlungen entstehende Verkettung, in der jeder herbeigeführte neue Zustand die Prämisse für ein erneutes Tun-Können und Tun abgibt (ZEI, 211), entsteht so etwas wie Geschichte. Im Bogen, den Ricœur in *Zeit und Erzählung* schlägt, steht von Wrights Theorie noch am Übergang zu dezidiert narrativistischen Ansätzen, die, wie Ricœur anhand der *mimesis I* dargelegt hat, für ihn auf einer pränarrativen Welt der *Handlungen* beruhen. Aber auch in späteren Werken, in denen Ricœur die Erzählung als *Darstellung* der Erklärung nachordnet,[17] bleibt von Wrights Ansatz der wichtigste Baustein von Ricœurs Sicht der historischen Erklärung (RV, 120).

Parallel zur fortgesetzten Schwächung des nomologischen Modells stellt Ricœur nun seinen Durchgang durch verschiedene Modelle, die sich mit der *Stärkung* des explizit narrativen Verstehens befassen. Zunächst setzt er sich mit Arthur C. Dantos analytisch-philosophisch grundierter Darstellung des »narrativen Satzes« auseinander (ZEI, 215). Er steht damit epistemologisch also eigentlich den Vertretern des nomologischen Modells nahe, legt hier aber eben keine epistemologischen Erwägungen vor, sondern eine syntaktische Analyse »einer bestimmten Art von Sätzen« (ebd.). Ein solcher Satz setzt dabei mindestens zwei Ereignisse ins Verhältnis (von denen

17 Vgl. P. Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen 1998 [=RV], 114.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das eine unter der Kenntnis voraussetzenden Erwähnung des anderen beschrieben wird)[18] und zwar aus der zeitlich späteren Perspektive dessen, der den Satz äußert. Aus dieser Perspektive können Kausalverhältnisse ausgesagt werden, die aus der Sicht des ersten Ereignisses nicht beschreibbar waren, da das zweite Ereignis noch in der Zukunft lag (ZEI, 219). Der *narrative* Blick in die Zukunft und dadurch eine hypothetische »vollständige Beschreibung« eines »ideale[n] Chronisten« (ZEI, 218) ist also ausgeschlossen, erst eine »rückwirkende Neugliederung der Vergangenheit« (ZEI, 220) ist so möglich. Um vom narrativen Satz zum narrativen Text zu gelangen, bedient sich Ricœur des Begriffs der *»followability«* (ZEI, 223) von Walter B. Gallie. Der Begriff beschreibt das Verhältnis von Erzählung und *ihrer* Erklärung auf doppelte Art und Weise: einerseits beruht die Erklärung auf einer Erzählung, die einen für den Leser erwartbaren Verlauf nimmt und einen annehmbaren Schluss hat (ZEI, 225). Andererseits kann eine Erklärung einer Erzählung helfen, Unklarheiten oder Lücken in dieser zu füllen. Beides beruht auf der Auffassung, dass sowohl die Akteure einer Erzählung als auch die Leser an einer gemeinsamen Welt der Handlungen teilhaben und so Handlungen als einander ähnlich verstanden werden können (ZEI, 226 f.). In dieser gemeinsamen Welt finden dann auch Gesetze ihren Platz, aber unter dem Primat der Nachvollziehbarkeit einer Geschichte (ZEI, 231). Wie in den vorherigen Fällen, in denen ein starker Handlungsbegriff auftauchte, stellt sich auch hier die Frage der »Maßstabsveränderung« (ZEI, 228), also des Bezugs von handelnden Individuen zu Institutionen. Gallie führt diese in der Frage nach den »institutionelle[n] Rollen« ein und danach wie diese »übernommen, beibehalten, aufgegeben oder vergeblich durchgehalten« (ZEI, 230) werden. Den Blick auf die Erzählung als Ganzes führt Ricœur unter Zuhilfenahme von Louis O. Mink weiter. Dieser führt gegen Gallie ins Feld, dass das Prinzip der *followability* nur solange gelte, wie der Leser einer Erzählung folge, ohne den Schluss zu kennen. Die Geschichtswissenschaft schreibe nicht Geschichte, sondern schreibe die jeweilige Geschichte von ihrem Ende her nach (ZEI, 235 f.). Deshalb betont Mink, dass auch historische Erzählungen »*hoch durchgebildete Totalitäten* sind« (ZEI, 233), die nur in ihrer Gesamtschau in Form eines »synoptischen Urteils« (ZEI, 235)

18 Vgl. Grethlein, *Referenz*, 28.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erklärt werden können. Diese Gesamtschau stellt für Mink einen eigenen Modus des Verstehens, neben den Modi des theoretischen und des kategorialen Verstehens dar, der nicht in gleicher Weise falsifizierbar ist. Letztlich laufen alle diese Modi asymptotisch auf das »totum simul« zu und die Erzählung als Totalität scheint dem sehr nahe zu kommen (ZEI, 240).

Nachdem Ricœurs Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Geschichtsschreibung bei Konzepten der Erzählung als Ganzer angekommen ist, wendet er nun seinen Blick auf solche Beiträge der Geschichtstheorie, die das ›Innere‹ eines solchen Ganzen und dessen Aufbau beschreiben und nimmt dazu zuerst auf Hayden Whites Ausführungen zur Fabelkomposition Bezug. In ihnen verwischt sich der Einschnitt zwischen Imaginärem/Möglichem und Wirklichem als der Einschnitt zwischen Literatur und Geschichte (ZEI, 244). Insofern gelten für die Geschichtsschreibung andere Richtlinien als die der Wissenschaftstheorie, vor allem ist sie als *»Kunst des Schreibens«* (ZEI, 242) ernstzunehmen und gehört darin der gleichen Klasse an wie die Fiktion. Enger als wissenschaftstheoretisch vorgesehen ist sie auch mit der Geschichtsphilosophie verbunden, wenn sie, ähnlich, wie es auch Mink anführte, zumindest immer *auch* die Gesamtschau einer historischen Welt darstellt (ZEI, 243). Die »Kunst des Schreibens« beschreibt White unter dem Gesichtspunkt verschiedener, aufeinander aufbauender, aber auch sich überlappender (und streng formalistischer)[19] Operationen (ZEI, 245). Am Anfang stehe die »Chronik«, eine ›bloße‹ chronologische Abfolge historischer Ereignisse. Die »story« verkettet diese Ereignisse nach Themen und Motiven und spinnt so den »roten Faden« (ZEI, 246 f.) der nächsten Operation des »emplotments«.[20] Hier wird nun die *story* als Ganzes, indem sie einer traditionellen Typologie bestimmter »Klassen« (ZEI, 250) von Fabeln unterworfen wird. Darauf setzt das *»argument«* auf, das die diskursive Ebene der Erzählung beschreibt und diese in ebenfalls vorgegebene diskursive Paradigmen einordnet (ZEI, 247 f.). Schließlich baut darauf noch einmal eine Reflexion der *»ideologische[n]* Implikation« auf, die zum einen mit der unumgehbaren Implikation des Autors in die Geschichte rechnet,

19 Vgl. P. Burke, *Die Metageschichte von »Metahistory«*, in: Stückrath, Zbinden (Hg.), *Metageschichte*, 73–85, hier: 74.

20 ZEI, 249, auf 247 als »Fabelkomposition« aufgerufen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zum anderen ideologie*kritische* Funktion hat (ZEI, 249). Aus der Kombination der unterschiedlichen Gewichtung der Operationen mit der Typologie der Fabel und schließlich den Typologien des Diskurses und der Ideologie ergibt sich das, was White den »Stil« einer Geschichtserzählung nennt (ZEI, 251 f.). Diese Kombination verschiedener Dimensionen, die das jeweils Ganze einer Erzählung ausmachen, setzt Ricœur mit dem von ihm eingeführten Begriff der »dissonanten Konsonanz« (ZEI, 253) gleich. Kann man Whites Ausführungen in der Wiedergabe Ricœurs hauptsächlich als Darlegung der »Kunst des Schreibens« ansehen, führt Ricœur den Aspekt der eigentümlichen Wissenschaftlichkeit der Geschichtsschreibung mit Paul Veyne aus. Dessen Programm ist es, parallel »[d]en explikativen Anspruch ab- und das narrative Vermögen auf[zu]werten« (ZEI, 255). Er stärkt das narrative Vermögen zunächst dadurch, dass er ihm einen eigenen Typus der »historischen Tatsachen« zuweist, welche nur durch ihre Einbindung in eine Fabel existieren (ZEI, 256). Dabei ist nicht die chronologische Abfolge, sondern die in der Fabel durchgeführte Synthese des Heterogenen, die selbst die Einheit von Zeit und Ort zugunsten anderer Konfigurationen vernachlässigen kann, wesentlich (ZEI, 256 f.). Zum Vermögen der Narration gehört es auch, das Individuum als *individuelle* Überkreuzung von *allgemeinen* »Serien« (ZEI, 257) zu fassen. Diese Überkreuzung lässt sich jedoch nicht mit Hilfe einer Methode, also im Abgleich mit festen Regeln der Synthese, beurteilen. Lediglich eine immanente (»sublunare«) »Logik des Wahrscheinlichen« (ZEI, 258) steht ihr zur Verfügung. Diese Immanenz zeigt sich auch dann, wenn Lücken einer Fabel mit Elementen einer anderen, verwandten Fabel aufgefüllt werden (ZEI, 259), dabei können durchaus kausale Verkettungen abgebildet sowie daraus hervorgehende unbeabsichtigte Wirkungen integriert werden, da diese beide von der Perspektive des ›Erzählers‹ aus zusammen gebracht werden können. Was die Geschichtswissenschaft nach Veyne sehr wohl hat, ist eine Kritik, im Sinne einer sich selbst unaufhörlich korrigierenden Heuristik, die aber niemals zum Allgemeinen aufsteigt, sondern stets nur neue Heuristiken hervorbringt (ZEI, 260 f.). Schließlich hat sie eine Topik, im Sinne einer Liste möglicher Fragen, die sie bestätig zu verlängern sucht. Zwar bringt die »Verlängerung des Fragebogens« eine Ausdehnung der Begriffsbildung mit sich, die sich bildenden Begriffe können aber selbst wiederum nur heuristische Funktion haben (ZEI, 261 f.).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Noch mehr als bei den mit dem Erklären befassten Modellen ist Ricœur in diesem Kapitel hier umso kritischer, je mehr sich die Ansätze dem äußersten Pol des Spektrums annähern. Schon vor jedem Referat drückt er seinen Zweifel aus, dass es »einen narrativen Ersatz für die Erklärung« (ZEI, 215) geben könne. Bezogen auf Danto fehlt ihm bereits das Gespür für Strukturen, die über die Reihung von einzelnen Sätzen hinausgehen (ZEI, 221) und den Ereignissen ihre »Bedeutung oder Wichtigkeit« (ZEI, 223) erst verleihen würden. Auch bei Gallie stellt er fest, dass die Unterordnung der Erklärung unter die *followability* kaum in der Lage ist, die Wissenschaftlichkeit der Historiographie gegenüber der historischen Erzählung zu begründen. Bei Mink wiederum kritisiert es das gegenteilige Extrem, die Totalisierung einer Geschichte als historisches *»Bild«* (ZEI, 241), aber auch als Ausblendung der Kontingenz von Ereignissen, die von einem bestimmten Zeitpunkt der Handlung aus noch in der Zukunft lagen (ZEI, 237). Überhaupt bekommt nach Meinung Ricœurs die Sequentialität einer Erzählung hier nicht das ihr gebührende Gewicht (ZEI, 240). Diese Ausblendung scheint, Ricœur macht das an dieser Stelle nicht explizit, auch der Erklärung aus Gründen zu widersprechen, die er weiter oben eingeführt hatte, die ja u.a. auch unerwünschte oder unerwartete Folgen einer Handlung mit einbeziehen kann. Innerhalb eines *totum simul* ist der Abgleich zwischen Erwartbarem und Geschehenem so nicht abbildbar.

Wiederum wohlwollender sieht Ricœur die Positionen, die direkt an die immanente Abschwächung des nomologischen Modells anschließen. Aus der Auseinandersetzung mit Dray nimmt Ricœur vor allem dessen Rückbindung von kollektiven »Super-Akteure[n]« (ZEI, 195) an das Individuum, das entweder »›im Namen‹ von« handelt oder von dem aus eine Gruppe typisiert wird (ZEI, 196). Hier steht für Ricœur noch der Schritt aus, diese individuellen und quasi-individuellen Handlungen zu den »historischen Prozesse[n] großen Maßstabs durch überindividuelle soziale Kräfte« (ZEI, 197) in Beziehung und ins Verhältnis zu setzen. Von Wright her kann Ricœur die Anfrage noch präzisieren als die nach der *»Synthese des Heterogenen«*, nämlich des handelnden Individuums mit den Bedingungen seiner Handlung (als die ›nicht-handlungsartige‹ Phänomene für Ricœur einzig auftreten zu scheinen). Diese Synthese wird für Ricœur in der Fabelkomposition bzw. der *mimesis II* geleistet.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Obwohl die letzten beiden Modelle unterschiedslos in den übergreifenden Zusammenhang der narrativistischen Modelle eingeordnet sind, nehmen sie doch in der Bewertung Ricœurs eine noch einmal eigene Stellung ein. Wie schon im ersten Kapitel stehen am Ende die Modelle, die Ricœurs eigenen Entwürfen am nächsten stehen. Das zeigt sich nicht nur an der Stellung, sondern an der Durchführung der Kritik Ricœurs innerhalb der entsprechenden Referate. An White bemängelt er vor allem die Statik der verschiedenen Typologien, während er selbst dem gegenüber das »Wechselspiel von Innovation und Sedimentierung« (ZEI, 250) betont. Diese Statik sieht er aber durch die Dynamik, die der Begriff des Stils mit sich bringt, wieder ausgeglichen (ZEI, 254). Für Veyne stellt er am Ende das Verdienst fest, »die Idee, derzufolge die Geschichtswissenschaft nichts als Konstruktion und Verstehen von Fabeln ist, bis zu [dem] kritischen Punkt geführt zu haben«, an dem »die Geschichte es nicht mehr nur mit Ereignissen zu tun hat« und so die Idee »wahrhaft auf die Probe gestellt« (ZEI, 262) werden wird. Hier findet sich also der direkte Übergang zu Ricœurs eigenem Entwurf einer historischen Intentionalität, der er sich im Verlauf seiner Auseinandersetzung mit der Geschichtswissenschaft in mehreren Anläufen immer wieder angenähert hatte.

Nur selten werden in diesem eigenen Entwurf die besprochenen Modelle noch einmal explizit auftauchen, die jeweiligen Kritiken können aber als eindrückliche Vorbereitung der sich Ricœur für seinen eigenen Entwurf stellenden Probleme dienen und sind deshalb in der Darstellung der jeweiligen Kapitel hier zusammengezogen worden. Vier große Problemkonstellationen tauchen dabei auf, die jeweils die Frage nach einer Möglichkeit einer »Synthese des Heterogenen« oder einer »dissonanten Konsonanz« nach sich ziehen: (1) Anhand der Beispiele aus der französischen Historiographie wirft Ricœur die Frage nach der absoluten Andersheit auf, die unserem Erklärungsanspruch an die Vergangenheit gegenübersteht. (2) Entlang der nomologischen Modelle wirft Ricœur die Frage nach der Vereinbarkeit von Allgemeinem und Individuellem innerhalb einer *Erklärung* historischer Tatsachen auf. (3) Aus den ›post-nomologischen‹ Modellen gewinnt er die Frage nach dem Verhältnis und der Vereinbarkeit der Annahme von individuellen und über-/nicht-individuellen Akteuren in der Geschichte. (4) Die narrativistischen Modelle schließlich dienen ihm als Aufweis der Disparität, die sich

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zwischen der Zeitlichkeit der Erzählung und der konstruierten Zeit (oder Zeitlosigkeit) der Fabel auftut. Die letzten drei Fragestellungen sind nun Gegenstand von Ricœurs Entwurf einer historischen Intentionalität. Der gewichtige erste Punkt wird dann Gegenstand der expliziten Frage nach der Referenz sein, ebenso wie einer der Dreh- und Angelpunkte der Kritik an Ricœurs Antwort.

2.3 Eine historische Intentionalität

Unter, wie erwähnt, Aussparung des ersten Punktes zieht auch Ricœur selbst Bilanz entlang der oben herausgearbeiteten Komplexe. Während sie hier aus der Kritik rekonstruiert wurden, geht Ricœur an den von ihm als hilfreich empfundenen Gedanken entlang. Damit wird die Strukturierung in Gegensatzpaaren, die sich anhand seiner Kritiken gut zeigen ließ, zunächst etwas verdeckt. Sie wird aber für seine eigene Konstruktion wieder wichtig werden. Ricœur gruppiert seine Bilanz entlang eines Einschnitts, den er »zwischen der historischen Erkenntnis und der Kompetenz, eine Geschichte nachzuvollziehen« (ZEI, 263) verortet. Von der Seite der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung bildet sich dieser Einschnitt auf drei Ebenen ab: erstens das Verhältnis des Speziellen des zu Erklärenden zum Allgemeinen der Erklärung, mithin die Frage des wissenschaftlichen Verfahrens (ZEI, 263), wenn es auf geschichtliche Ereignisse angewandt wird. Zweitens die »Verselbständigung der *Entitäten*« gegenüber individuellen Akteuren. Schließlich die Einführung einer *»historischen Zeit«* (ZEI, 265 f.). Auf der Ebene des Verfahrens setzt der Einschnitt voraus, dass das Erklären überhaupt als Operation eigenen Rechts gegenüber der Erzählung abgehoben wird (ZEI, 263), ein Recht, das die strikt narrativistischen Positionen nicht zuzuerkennen bereit sind. Sie bleibt aber ebenso bezogen auf die Erzählung, so dass der Historiker sich – wie Ricœur anhand der französischen Historiographie herausgearbeitet hat – in der Rolle eines Richters wiederfindet, der über die Geschichte zu urteilen und dieses Urteil zu beglaubigen hat (ebd.). Drei Konsequenzen zieht Ricœur daraus: zunächst, dass keine Geschichtswissenschaft an der Frage der Universalien und dem Widerstreit von Nominalismus und Realismus vorbeikommen wird (ZEI, 264). Sodann, dass die Objektivität der Geschichtswissenschaft »nichts anderes [ist] als diese

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

doppelte Überzeugung, daß sich die Tatsachen, die von verschiedenen Geschichten berichtet werden, aneinander anschließen und daß die Resultate dieser Geschichten sich wechselseitig ergänzen lassen« (ZEI, 265). Die Objektivität ist also *in* der Geschichtswissenschaft verortet, nicht in ihrem Material. Ricœur wählt das Bild einer geographischen Karte, wo die Möglichkeit des Anschlusses und der Ergänzung daran hängt, dass die gleiche Projektion und der gleiche Maßstab gewählt wurden. Schließlich, dass in den Fragen der Objektivität immer auch ideologische Implikationen mitschwingen, die entsprechend kritisch reflektiert werden müssen (ebd.).

Auf der Ebene der Entitäten stellt Ricœur fest, dass die Geschichtswissenschaft die Subjekte der Handlung, »die großen Männer der Weltgeschichte«, durch anonyme Entitäten ersetzt hat, wobei es sich entweder um überindividuelle Gruppen oder um übergreifende Strukturen handeln kann (ZEI, 266). Hierin sieht Ricœur aber die völlige Abwendung von der *Erzählung* der Geschichte, die auf Darsteller angewiesen sei. Hier deutet sich zum wiederholten Mal an, wie zentral für Ricœur das handelnde, zur Handlung fähige Individuum ist. Bei allen Ausgleichs- und Vermittlungsfiguren, bei aller Einbettung des Subjekts in äußere Umstände scheint es für Ricœur unhintergehbar zu bleiben. Das hat immense Auswirkungen gerade auf die Frage der geschichtlichen Referenz und im Besonderen auf die Frage zum Verhältnis zum absolut Anderen, die Ricœur an dieser Stelle ja zunächst ausklammert. Auf der Ebene der Zeitlichkeit schließlich schreibt Ricœur der Verselbständigung der Geschichtswissenschaft zwei entgegengesetzte Effekte zu. Zum einen scheint die Geschichte innerhalb einer bestimmten Erklärung sich »in eine Abfolge von homogenen Zeitspannen aufzulösen«, zum anderen bringt aber jede dieser Erklärung eine ihr eigene Zeit mit, die der ›Lebensdauer‹ ihres Gegenstandes entspricht, von der kurzen Zeit des Ereignisses bis zur »sehr lange[n] Dauer der grundlegenden Symbolik des Gesellschaftlichen« (ZEI, 266).

Dem entgegengesetzten Versuch, nämlich die Erklärung nicht von der Narrativität abzuheben, sondern sie im Gegenteil noch enger daran zu binden, spricht Ricœur nur einen »halbe[n] Erfolg« oder eben einen »halben[n] Mißerfolg« (ZEI, 267) zu. Zwei Errungenschaften des »halben Erfolgs« stellt er besonders heraus. Er sieht ihn hauptsächlich in der Nähe, die das Erzählen, oder genauer der Akt des Konfigurierens in der Fabelkomposition, zu der Fassung des

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erklärens aufweist, wie Ricœur sie aufgestellt hat. Die Fabelkomposition stellt bereits kausale Zusammenhänge her, die über die reine Abfolge von Ereignissen hinausgeht. Der Standpunkt des Erzählers, von dem aus die kausalen Zusammenhänge hergestellt werden und der dafür unabdingbar ist, bereitet dabei den Ort vor, den der Historiker jenseits des epistemologischen Einschnitts im ›regelrechten‹ Erklären einnehmen wird (ZEI, 268). Die narrativen Möglichkeiten – die vielfach erst dadurch aufschienen, dass die Geschichtswissenschaft sich des narrativistischen Modells annahmen – sieht Ricœur dabei ähnlich vielfältig wie die des nomologischen Modells. Beiden Formen attestiert er eine Weiterentwicklung, die sich ihrer eigenen Auflösung annähert. Und genau darin scheint er den bleibenden Abstand zwischen narrativem und wissenschaftlich-historischem Erklären zu sehen: dass beide nur durch eine Auflösung in Kontaktstellung kommen, sich aber dennoch niemals ersetzen könnten. Zwischen beiden liegt die *»Forschung selbst«* (ZEI, 269). Die Frage nach der »*Intentionalität der historischen Erkenntnis* oder abgekürzt [der] *historische[n] Intentionalität*« ist damit für Ricœur die Frage nach dem »*Sinn des poetischen Zielstrebens*, auf dem das Historische der Geschichte beruht« (ZEI, 269). Neben ihrer Verbindung mit der Vielfalt an Sozialwissenschaften, die Ricœur vor allem im Zusammenhang mit der neueren französischen Historiographie ausgeführt hat, ist für ihn dies also das spezifisch Historische an der Geschichtswissenschaft: das Bezogensein auf die Narration, aber nicht als Form oder um ihrer selbst willen, sondern aus einem Motiv, dass wir inzwischen mehrfach im Textverlauf feststellen konnten: der Verweis »auf eine Welt der Handlung, die bereits durch eine narrative Tätigkeit konfiguriert ist, wie sie der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung sinngemäß vorhergeht« (ZEI, 269 f.). Die »konfigurierende Operation«, Fabelkomposition oder *mimesis II* ist dabei sowohl der Einschnitt selbst als auch die Vermittlung zwischen seinen beiden Seiten. Auf beiden Seiten finden sich die Gegensätze, wie sie oben thesenhaft für die Seite der Geschichtswissenschaft aufgezeigt wurden und wie sie Ricœur im Rahmen der *mimesis II* behandelt hat, die nun im Akt der historischen Forschung auf »*indirekten* Wegen [...] *auf eine höhere Komplexitätsstufe versetzt*« (ZEI, 270) werden sollen.

Ricœur bezeichnet diese Gegensätze hier (und an anderer Stelle) als Paradoxa (ZEI, 270). Das kann auf verschiedene Art und

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Weise verstanden werden. Am Beispiel des ›Paradoxes‹ zwischen Einzelnem und Ganzem kann diese Zuspitzung des Gegensatzes zu einer gegenseitigen Ausschließlichkeit als Beobachtungsgewinn dahingehend verstanden werden, dass ein gemeinsamer Gegenstand, der dann unter dem Gesichtspunkt des Speziellen *oder* dem des Allgemeinen *beschrieben* werden kann, so nicht vorausgesetzt werden kann, vielmehr jede Beschreibung sich ihren eigenen Gegenstand schafft. Am Beispiel von handelndem Individuum im Gegensatz zu übergreifenden Entitäten wird jedoch deutlich werden, dass aus der Privilegierung des handelnden Individuums und seiner »tatsächlichen Handlung« (ZEI, 270) auch ein logischer Ausschluss jeder Form von überindividueller *agency* abgeleitet werden kann, die dann strikt den Charakter einer Konstruktion der Geschichtswissenschaft bekommt und sekundär auf das Individuum zurückbezogen werden muss. Beide, sehr unterschiedliche, ›paradoxalen‹ Konstellationen finden sich in je unterschiedlichen Überlappungen in Ricœurs Ausführungen und auf beide ist die narrative Konfiguration, wie Ricœur sie im Folgenden vorschlägt, eine mögliche Antwort.

Ausgangspunkt von Ricœurs eigenem Entwurf ist die Ebene der historischen Wissenschaft, die von einem »planmäßigen« und notwendigen *»Vergessen«* ihrer Verankerung in Narration und in prä-narrativer Handlungswelt geprägt ist – durch den »dreifache[n] epistemologische[n] Einschnitt« (ZEI, 270) – aber selbst durchaus genug Anknüpfungspunkte für die Rekonstruktion dieser Verankerung und ihrer Herleitung daraus bietet (ZEI, 271). Diese Rekonstruktion spielt sich entlang der oben herausgearbeiteten drei hinteren Punkte in drei Gängen ab: zunächst geht es um die Vermittlung zwischen einzelnem Ereignis und allgemeinen Gesetzen der Kausalität. Dann um die Vermittlung von handelndem Individuum und den von Ricœur so genannten ›Entitäten erster Ordnung‹, schließlich um die Vermittlung der Zeitlichkeit der Erzählung mit der ›historischen Zeit‹.

Die »einzelne Kausalzurechnung« vermittelt zwischen »der narrativen – der Struktur des ›eins aufgrund des anderen‹, die Aristoteles von dem ›nacheinander‹ unterschied – und der explikativen Kausalität« (ZEI, 273). Sie steht am Ende einer Reihe, die von »der logischen Struktur des Etwas-tuns (etwas bewirken, veranlassen)« – die wir weiter oben als Verquickung der Handlungs- mit der Ursprungslogik aufgewiesen haben – über teleologische Schlussfol-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gerung und die damit verbundene Erklärung aus Gründen bis zur quasi-kausalen Erklärung führt und setzt diese Reihe voraus (ZEI, 273 f.). Die »einzelne Kausalzurechnung«[21] ist nun weniger eine übergeordnete Theorie als ein bestimmtes Vorgehen, gemäß Ricœurs Ansicht, dass der Akt der Forschung sowohl den Einschnitt als auch die Vermittlung seiner beiden Seiten darstelle. Das Vorgehen folgt einer Logik, die der Fabelkomposition eng verwandt ist (ZEI, 275). Konstruktion und Imaginationskraft spielen dabei ebenso eine Rolle wie die Rekonstruktion von Regelmäßigkeiten oder Gesetzen, wie es die ›Mittelposition‹ zwischen der genannten Fabelkomposition und der »Erklärung nach Gesetzen« (ebd.) angemessen erscheint. Von einem wirklichen Ereignis ausgehend wird ein imaginierter Ablauf konstruiert und dieser mit dem tatsächlichen davon ausgehenden Ereignisablauf verglichen. So können – bei sicherlich vielen Durchgängen – im Irrealen die notwendigen Gründe für den ›tatsächlichen‹ Ereignisablauf erkannt werden (ZEI, 275). Besonderes Augenmerk liegt dabei auf Faktoren, deren Fehlen und dessen Folgen imaginiert werden. Diese »gedankliche Isolierung« (ZEI, 276) ist der erste Ausweis der Wissenschaftlichkeit dieses Vorgehens. Dazu gehört auch, dass zur Abschätzung der Folgen Regelmäßigkeiten in den Blick kommen müssen, die Ricœur mit Max Weber »Erfahrungsregeln« (ZEI, 177) nennt. Schließlich werden die gedanklich konstruierten Möglichkeiten einer Prüfung ihrer Wahrscheinlichkeit unterzogen. Stellt die Rolle der Einbildungskraft die Kontinuität zur Fabelkomposition dar, ist es gerade diese Wissenschaftlichkeit, die sie in Diskontinuität dazu stehen lässt (ZEI, 278). Zur Erklärung durch Gesetze auf der anderen Seite des Einschnitts ist es die immer mit einzubeziehende Rolle des Zufalls, die die Diskontinuität darstellt. Die Kontinuität findet sich dagegen in der Suche nach allgemeinen Regeln für die Wahrscheinlichkeitsabwägung. Allerdings führen diese Regelmäßigkeiten nicht auf eine historische »Fatalität« (ZEI, 281) hin, sondern gelten innerhalb einer zu der imaginierten Gegenwart hin neu definierten Zeit, also für eine von dieser Gegenwart aus noch offenen imaginierten Zukunft. So können Intention und Resultat als *offen* aufeinander bezogen werden. Dabei ist die kausale Zurechnung nicht mit einer moralischen gleichzusetzen (ZEI, 283). Beide treffen sich zwar im handelnden Individuum,

21 Die Ricœur von einer Studie Max Webers über Eduard Meyer übernimmt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dieses wird für die kausale Zurechnung aber zum Thema, weil diese grundsätzlich jeweils individuelle *Ereignisabläufe* in den Blick nimmt, an deren Anfang ein Individuum stehen kann, aber auch eine Entität höherer Ordnung (ZEI, 284). Hier scheint zwar der Bereich der Erzählung verlassen, jedenfalls wenn man mit Ricœur diese allein auf Handlungen beruhen lässt und Handlungen sich nur Individuen zuschreiben lassen, aber nicht der Bereich der Fabel als der »Synthese des Heterogenen von Umständen, Absichten, Interaktionen, Mißgeschick, Glück oder Unglück«: eine *»Quasi-Fabel«* (ZEI, 287).

Der Vermittlung zwischen dem Individuum und Entitäten höherer Ordnung, die vom Historiker konstruiert werden, dienen die Entitäten *erster* Ordnung. Sie sind wahrhaft anonyme Entitäten und weder auf die Summe individueller Handlungen herunterbrechbar noch direkt aus ihnen abzuleiten. Ihre Definitionen aber sind ohne die *Erwähnung* von Individuen nicht denkbar. Ricœur nennt sie daher *»sozietäre Entitäten«* oder *»Entitäten teilnehmender Zugehörigkeiten«* (ZEI, 288 f.). Das Individuum bleibt in Ricœurs Erläuterung der Ausgangspunkt, die Entitäten erster Ordnung gewinnt er durch eine indirekte Ableitung (ZEI, 290). Sie sind von vornherein Thema der Geschichtswissenschaft, aber indem sie als *Kontext* der »Gedanken, Gefühle und Handlungen der Individuen« (ZEI, 291) verstanden werden. Zum Kontext zählen Gesellschaften, die Ricœur primär durch »Völker und Nationen« expliziert, aber auch »abstrakte Aspekte der Kultur wie Technologie, Kunst, Wissenschaft und Religion« (ebd.). Davon ist lediglich die Gesellschaft als Entität *erster* Ordnung zu betrachten, da nur sie übergreifende Kontinuität herstellt, sich dauerhaft mit bestimmten Orten, Individuen durch deren institutionalisierte Rollen mit sich selbst verbindet und schließlich selbst eine ununterbrochene Existenz hat. Entitäten höherer Ordnung sind für Ricœur dagegen aus der Gesellschaft abstrahiert und damit immer schon notwendig auf diese als ihre eigene Voraussetzung bezogen. Ihr Ausschnitt *aus* der Gesellschaft ist dabei beliebig skalierbar. Damit die ›Gesellschaft‹ nun also die angestrebte Vermittlungsposition zwischen den Individuen und den genannten höheren Entitäten einnehmen kann, muss sie wie eine Figur innerhalb einer Erzählung auftreten können, als *»Quasi-Figur«* (ZEI, 294). Diese Möglichkeit lässt sich zweifach begründen, von der Erzähltheorie her und aus der Struktur dieser ›Sozietätsphänomene‹ selbst her.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erzähltheoretisch kann als Figur alles auftreten, dem eine Handlung zugeschrieben werden kann – ohne dass dabei für Ricœur die Unterscheidung zwischen zugeschriebener und tatsächlicher Handlung aufgehoben wäre (ebd.). Von Seiten der Struktur lässt sich zunächst eine indirekte Bezugnahme auf die Individuen aufzeigen, die – den oben beschriebenen Dimensionen der Kontinuität gemäß – den Ort bewohnen, die Rollen füllen und durch die Generationenfolge die Existenz der Gesellschaft sichern. Die *»teilnehmende Zugehörigkeit«* drückt sich in der Bestimmung der Individuen als *»Mitglieder von ...«* einer bestimmten Gesellschaft aus, die ihnen gegenüber die »ontologische Vorgängigkeit« (ZEI, 295 f.) hat. Das Bewusstsein des Individuums, durchaus auch in Form von »Verabscheuung« (ZEI, 296), ist dazu sekundär. Handlungssubjekte sind diese Entitäten aber noch nicht, bis zu diesem Punkt sind sie nur der, wenn auch vorgängige, Kontext. Zu Handlungssubjekten bzw. Figuren der Erzählung werden sie erst durch die in der Ableitung begründeten Analogie. Von der Entität kann wie von einem Individuum gesprochen werden und die Individuen sind auf die ›Handlungen‹ der Entität als Figur ansprechbar (ZEI, 297). Dabei ergibt sich eine Symmetrie zur einzelnen Kausalzurechnung: beiden geht es um die (Wieder-)Herstellung von Kontinuität, aber bezogen auf ein Einzelnes, im Falle der kausalen Zurechnung auf einen bestimmten Ereignisablauf (ZEI, 299 f.), hier auf eine bestimmte Gesellschaft aus einer Pluralität aus Gesellschaften (ZEI, 304). Gleichzeitig sind beide auch beliebig skalierbar, für die Zurechnung auf bestimmte regional kontinuierliche Prozesse, für die Frage nach den Entitäten auf die erwähnten abstrakten Entitäten höherer Ordnung (ZEI, 303 f.). Diese »sind 1) *diskontinuierliche* Phänomene, 2) die *vom Historiker selbst abgegrenzt* werden, der stipuliert, was als kulturelles Phänomen dieser oder jener Klasse gilt, und 3) die daher *weniger objektivitätsfähig* sind als die allgemeine Geschichtswissenschaft« (ZEI 304). Sie müssen also kontinuierlich, damit sie an der Kontinuität partizipieren können, zurückbezogen werden auf die Entitäten erster Ordnung als ihre »Träger« (ZEI, 305) – und damit indirekt auch auf das handelnde Individuum.

Die letzte Ebene Ricœurs historischer Intentionalität ist schließlich die Vermittlung zwischen der Zeitlichkeit der Erzählung und der vom Historiker konstruierten Zeit, für die als Beispiel vor allem die *longe durée* der neueren französischen Geschichtsschreibung in den Blick kommt. Auch diese Vermittlung beruht wieder auf einem

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

indirekten Verweis und einer Analogiebildung, die für die Frage der Zeit über den Ereignisbegriff verlaufen. Das Ereignis bestimmt sich für Ricœur aus seiner Einzelheit, seiner Kontingenz und der Abweichung (ZEI, 309). In letzterem wird deutlich, dass das Ereignis nur im Rahmen einer Fabel her verständlich zu machen ist, die den Bezugspunkt der Abweichung darstellt (ZEI, 310). Dabei gibt es für das Verhältnis von Ereignis und Fabel einen großen Spielraum, wie ihn Ricœur im Rahmen der *mimesis II* als den Raum zwischen Sedimentierung und Innovation beschrieben hat.[22] Diesen allgemeineren Begriff wendet er nun auch auf das historische Ereignis an. Hier findet sich also der indirekte Verweis. Anhand von Braudels *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* zeigt Ricœur auf, wie ein solches historisches Werk sich der Fabel als »Übergangsstruktur[...]« (ZEI, 310 f.) bedient und so über die verschiedenen Zeitebenen hinweg eine Lektüre des Werkes als Ganzes erfordert. Braudel integriert drei verschiedene Zeiten: zunächst der geographische Raum als dauerhafteste Struktur, hier das Mittelmeer (ZEI, 312). Darauf aufgesetzt und darin situiert beschreibt er dauerhafte Systeme wie Wirtschaft, Politik und Kultur (ZEI, 314), die allerdings schon auf dieser Stufe der Beschreibung von der Disruption durch Ereignisse bedroht sind (ZEI, 316). Schließlich die Dauer eines Menschenlebens, nämlich das Philipps II., in dem sich die Ereignisse mit den Strukturen überschneiden (ZEI, 318 f.) – im Anschluss an das, was Ricœur zum Verhältnis der Entitäten und der Individuen herausgearbeitet hat – und das im Tod endet und sich so als *Einzelschicksal* herausstellt. Alle drei Ebenen sind also hier in einer Quasi-Fabel als Synthese des Heterogenen vereint (ZEI, 325), zwar differenziert nach Ebenen und nicht in einem Bild versammelt, aber mit erkennbarem Anfang und Ende (ZEI, 322). Das Ereignis ist hier nicht mehr »notwendig kurz und energisch wie eine Explosion«, sondern durchzieht alle Ebenen »unaufhörlich von innen her« (ZEI, 326). So vermittelt das Ereignis zwischen dissonanten Zeitlichkeiten (ZEI, 328), wenn es auch der Skalierbarkeit unterliegt, die wir an den anderen Vermittlungsfunktionen feststellen konnten: Im Gedächtnis kann auch eine langfristige Entwicklung zum Quasi-Ereignis werden (ZEI, 328). Hier findet sich die Analogie-Form der Vermittlung, die »*Analogie* zwischen der Zeit der Individuen

22 Vgl. ZEI, 310, mit Bezug auf 111 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und derjenigen der Kulturen«, die entlang »des Wachstums und des Niedergangs, des Schöpferischen und des Todes« (ZEI, 336), entlang jeglicher Veränderung, verläuft (ZEI, 337). Es braucht also für ein Quasi-Ereignis eine Quasi-Figur – wie sie oben bestimmt wurde –, der es widerfährt und eine Quasi-Fabel, die Veränderung erst kenntlich machen kann. Die drei Ebenen[23] zusammen ergeben also Ricœurs Entwurf einer historischen Intentionalität, die – wie wir sehen werden – als Ganzes wie ihre Teile von einer indirekten Bezugnahme und einer Analogie durchzogen ist. Auf letztere soll im weiteren Verlauf besonderes Augenmerk liegen und liegt es auch bei Ricœur.

3. Referenz und Spur

Aus der Gesamtbeschreibung der narrativen Strukturen, wie sie oben wiedergegeben ist, ergibt sich, was Ricœur die »historische Zeit« (ZEIII, 165) nennt. Sie hat selbst eine Vermittlungsfunktion zwischen phänomenologischer und objektiver oder vulgärer Zeit.[24] Sie ›erfindet‹ zu diesem Zweck »Denkinstrumente«, um die beschriebenen narrativen Strukturen *»auf das Universum zu übertragen«,* die in der Lage sind, die Zeitlichkeit zu refigurieren (ZEIII, 165). Während die ersten beiden ›Instrumente‹, die kalendarische Zeit (ZEIII, 166) und die Generationenfolge (ZEIII, 173), gänzlich auf diese zeitliche Vermittlungsfunktion bezogen sind und ein genauerer Durchgang hier den Rahmen sprengen würde, hat das letzte ›Instrument‹ bzw. die Kombination von Archiv, Dokument und Spur, die zusammen dieses Instrument bilden, einen unmittelbaren Bezug zu der Frage nach der Referenz der Geschichte und der Wirklichkeit der Vergangenheit. Neben der Frage, wie ein Bezug aus der Gegenwart des Historikers auf die Vergangenheit *als vergangene Gegenwart* überhaupt möglich ist, antwortet dieses Instrument auch auf die Frage, wie der historische Zugriff auf eine Welt vergangener *Handlungen* möglich sein kann.

Als umfassendste Kategorie steht hier das Archiv, das selbst zwei Sedimentierungen von Handlungen überkreuzt: die Handlungen

23 Zbinden, *Krise*, fasst sie als »Quasi-Struktur« (192) zusammen.

24 Vgl. den Beitrag von Patrick Ebert in diesem Band.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Vergangenheit, deren Dokumente dort aufbewahrt und erhalten werden, aber auch die Tätigkeit der Auswahl, die von der Autorisierung einer Institution abhängig ist und anhand einer »Brauchbarkeit« auswählt, die wiederum den Zielen der autorisierenden Institution verpflichtet ist und nicht von ihrem ideologischen Charakter zu trennen ist. Was dort aufbewahrt wird, nachdem es entsprechend dazu ausgewählt wurde, sind Dokumente. Das Dokument soll als Garant, als materieller Beweis dienen, »daß sich die Ereignisse wirklich so abgespielt haben, wie berichtet wird« (ZEIII, 187). Diese »Garantenrolle« (ebd.) wird aber auf verschiedenen Wegen in Zweifel gezogen. Aus epistemologischer Sicht hängt der Charakter als Dokument immer davon ab, dass etwas unter einer bestimmten Fragestellung vom Historiker befragt wird und dann ein Dokument dieser Fragestellung wird (ZEIII, 188). Es wird aber in der Neuzeit dennoch dem *Monument* vorgezogen, das nun im Ruch steht, zu absichtsvoll von den Mächtigen dem kollektiven Gedächtnis übergeben worden, also von Ideologie getränkt zu sein (ZEIII, 188 f.). Wenn aber das vom Archiv zu sagen ist, dass nämlich die Auswahl und die Aufbewahrung selbst eine zielgerichtete Tätigkeit (die ihre Ziele noch nicht einmal in sich selbst hat) ist, so gilt das auch für die Auswahl des zu Dokumentierenden und das Dokumentieren selbst. Letzte Objektivität lässt sich auch hier nicht finden. Objektiver scheinen da die »*data* der Datenbanken« zu sein, die in ihrer ›reinen‹ Serienbildung die größte Autorität zu haben scheinen (ZEIII, 190). Hier sieht Ricœur aber den Bereich der Geschichte als bedeutungsvollen Zusammenhang von Signifikanz verlassen, mehr noch, er sieht der »Schuld gegenüber den Toten, gegenüber den Menschen aus Fleisch und Blut, denen in der Vergangenheit wirklich etwas zugestoßen ist« (ebd.) – eine Begrifflichkeit, die noch von weitreichender Bedeutung sein wird – nicht mehr Genüge getan.

Diese Funktion, bei gleichzeitiger Autorisierung des Dokuments, übernimmt bei Ricœur nun die *Spur*. »[D]aß die Vergangenheit eine Spur hinterlassen hat« (ZEIII, 191) ist für Ricœur die Voraussetzung, dass wir über Dokumente und Archive verfügen, die sie zu einem »Zeugen« machen – gleichzeitig scheint das Vorhandensein von Dokumenten und Archiven für ihn auch der *Beleg* zu sein, dass es die Spur der Vergangenheit, so wie er sie auffasst, tatsächlich gibt. Die Spur, die Ricœur im Bild von der Fährte eines Tieres oder eines

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Menschen ableitet, hat dabei einen doppelten Charakter:[25] einerseits ist sie als »Markierung« ein materielles Überbleibsel im »hier und jetzt«, andererseits verweist sie auf die vergangene Wirkung eines Etwas, dass diese Spur hinterlassen hat, ein Vorübergegangensein (ZEIII, 191 f.). »Die Spur ist Zeichen und Wirkung in eins«, sie hat eine Signifikanzbeziehung zur Vergangenheit, indem sie auf das Vorübergehen verweist, ihre Dinglichkeit steht in einer Kausalitätsbeziehung zur Vergangenheit (vgl. ZEIII, 193). Das Vorübergehen wird dabei streng als Handlung verstanden, was unter der Voraussetzung, dass die Geschichte notwendig immer auf eine Welt der Handlung gerichtet ist, auch nur folgerichtig ist. Wir haben es also mit den erhaltenen Effekten vergangener Handlungen zu tun, die die Rekonstruktion dieser Handlung mehr oder weniger gut erlauben. »[D]ie Spur ist empfindlich und muß unversehrt erhalten bleiben«, sie kann aber auch verwischt oder gar ganz ausgelöscht werden, dann »hat der Übergang zwar stattgefunden, ist aber ein für allemal vorüber« (ZEIII, 192). Zwischen diesen beiden Grenzwerten, der Rückverfolgung »bis zu dem Menschen oder Tier, die dort vorübergegangen sind« (ebd.) und dem völligen ›Verschwinden‹ der Vergangenheit, spielt sich das Verfolgen der Spur überhaupt ab. Die Spur zeichnet sich für Ricœur, um über ihn hinaus in seinem Bild zu bleiben, aber auch darin aus, dass sie eine ›Länge‹ hat, also eine Markierung »in der kalendarischen und astralen Zeit« (ZEIII, 193) ist. Dass sie zum »datierten Dokument« (ebd.) werden kann, liegt also darin begründet, dass wir die Zeit berechnen können, »die zwischen dem Vorübergehen und dem Zeitpunkt verflossen ist, wo wir auf die Spur gestoßen sind« (ZEIII, 198).

Ricœur führt seinen Spurbegriff auch auf Emmanuel Levinas zurück, genauer auf dessen Aufsatz *La trace*[26]. Er scheint Levinas' Rede von der »Spur[, die] signifiziert, ohne erscheinen zu lassen«, die »dem Wechselspiel von Enthüllung und Verbergung« (ZEIII, 198) entzogen ist, als die Rede von einem Zeichen ›höherer Ordnung‹ zu deuten. Wenn Levinas von der Intentionslosigkeit der Spur, selbst wenn sie als Zeichen gelesen werde, spricht (ZEIII, 55), scheint

25 Vgl. J. Sprondel, *Die Geschichte geht in Spuren. Verfolgen, Neudeuten und Stolpern*, in: Breyer, Creutz (Hg.), *Erfahrung und Geschichte*, 217–236, hier: 221.

26 Dt. als Teil von E. Levinas, *Die Bedeutung und der Sinn (1964)*, in: *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989, 9–59, hier: 51–59 [=HaM].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ricœur dies vor dem Hintergrund der oben beschriebenen Frage nach Dokument und Monument, die das Monument gerade wegen seiner klaren Intention zum weniger zuverlässigen Zeugen erklärt hatte, als Ausweis einer besonders hohen Zuverlässigkeit der Spur zu deuten, die er mit Marc Bloch als »Zeuge[...] wider Willen« (ZEIII, 200) auszeichnet. Für Levinas liegt der Nachdruck doch eher darauf, dass die Spur als Zeichen gerade nicht darin aufgehe und dessen Funktion erwartungsgemäß übernehmen könne, ja, dass noch nicht mal das Zeichen selbst das wirklich könne, und »in diesem Sinne [...] jedes Zeichen Spur« (HaM, 55) ist. Auch was die Einordnung der Spur in die historische Zeit angeht, scheint Ricœurs Bezug auf Levinas schwierig. Wenn Levinas von der »unvordenkliche[n] Vergangenheit« spricht, auf die die Spur verweist, spricht er nicht von einer »Vergangenheit vor aller Geschichte« (ZEIII, 199), sondern eine, die in einer »›seitliche[n]‹ Beziehung« (HaM, 53) zu jeder Gegenwart steht. Also nicht eine Vergangenheit, die linear am Anfang stünde oder sich irgendwie quantifizierbar zur Gegenwart (des Historikers) vergangen wäre, sondern gegenüber jeder postulierten Gegenwart absolut vergangen. Zwar möchte Ricœur »Levinas Betrachtung nicht auf die historische Immanenz einengen« (ZEIII, 200), er wird aber dennoch der Spur des Anderen, wie Levinas sie offensichtlich auffasst, nicht gerecht. Wenn Ricœur die Störung der Ordnung betrachtet, wie »die von einem Tier hinterlassene Spur«, die »die pflanzliche Ordnung des Waldes durcheinander« (ZEIII, 199) bringt, ist das nicht »die Störung selbst«, die nicht signifiziert, sondern die Störung einer Ordnung in der Welt durch ein anderes Ereignis in derselben Welt. Die Wirkung, die auch über die Zeit hinweg nicht von ihrer Ursache zu trennen ist, gehört bei Levinas gerade nicht zur Spur (HaM, 58). Die Spur des »historischen Anderen« scheint sich für Ricœur aber gerade nicht von der Spur des absolut Anderen zu unterscheiden. Beide stehen viel mehr in einer Kontinuität,[27] »wenn die erinnerte Vergangenheit ihre Signifikanz auf irgendeine Weise aus einer unvordenklichen Vergangenheit bezieht« (ZEIII, 200), letztere also die erinnerte Vergangenheit garantiert, erstere aber die »unvordenkliche Vergangenheit« als irgendwie zugänglich erscheinen lässt.

27 Vgl. Steinbach, *Geschichte*, 396.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dass Ricœur auch die »unvordenkliche Vergangenheit«, die er meint, von Levinas gewonnen zu haben, als Teil des Kontinuums der kalendarischen/astralen/kosmischen/vulgären Zeit sieht,[28] lässt sich auch damit belegen, dass er Levinas als Gewährsmann *gegen* Heidegger einführt (ZEIII, 199), bzw. für seinen Einspruch gegen dessen Kritik an der vulgären Zeit. In Ricœurs Wiedergabe unterscheidet Heidegger zwischen dem »Da-Gewesenen« und dem »Vergangenen« (ZEIII, 194). Das Da-gewesene ist »[n]icht mehr existierendes Dasein«,[29] das aber in seiner primären Geschichtlichkeit, als Dasein, auf Gegenwart und Zukunft bezogen bleibt (ZEIII, 195). Dieses ist zugänglich, weil es der Geschichtlichkeit des *einen* Daseins entspricht. Die materiellen Überbleibsel, die der »Markierung« bei Ricœur entsprechen, verweisen dagegen auf eine *vergangene* Welt von zuhandenen Dingen, die in der Gegenwart nur noch vorhanden sind (SZ, 381). Nur indem sie auf das Da-Gewesene bezogen werden, fungieren sie als Spuren und holen das Da-Gewesene in die vulgäre Zeit.[30] Das Da-Gewesene in seiner primären Geschichtlichkeit wird dagegen nicht durch den »›zeitliche[n]‹ Abstand vom Jetzt und Heute« (SZ, 381) konstituiert. Ricœur dagegen sieht, wie oben bereits gezeigt, die Spur als Spur in und durch die Zeit an (ZEIII, 195). Diese These versucht er also mit Levinas gegenüber Heidegger zu stützen. Dass Levinas in der Ablehnung des quantifizierbaren zeitlichen Abstandes (bei ihm zur unvordenklichen Vergangenheit) als definitorischer Größe näher an Heidegger als an ihm selbst ist, entgeht ihm. Dass eine Kritik Heideggers mit Levinas vielmehr darauf abzielen müsste, die Vergangenheit als vergangene »Präsenz« zu kritisieren, ebenso. Denn genau darum geht es ihm ja in seiner Fassung des Spurbegriffs: einer zeitlich quantifizierbar entfernten und in Kontinuität zur Gegenwart stehenden Präsenz ›auf die Spur‹ zu kommen, zumindest aber in ihre Richtung voran- bzw. zurückkommen zu können.

Auch in der weiteren Entwicklung von Ricœurs Geschichtstheorie, die er selbst als teilweise Neukonzeption verstand, bleiben diese beiden Aspekte bei allen inhaltlichen Verlagerungen, die weiter un-

28 Ricœur scheint alle diese Bezeichnungen synonym verwenden zu können.

29 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 192006, 380 [=SZ].

30 So zumindest in der Darstellung Ricœurs (vgl. ZEIII, 194), die hier von Belang ist. Bei Heidegger scheint diese Übertragung zumindest kein aktiver Akt zu sein, sondern ein notwendiger Verweiszusammenhang (vgl. SZ, 381).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten noch in den Blick kommen sollen, durchgehend tragend. So plädiert er im »Rätsel der Vergangenheit« dafür, der Rede »vom Vergangenen zugleich als von dem, was nicht mehr ist, und als von dem, was gewesen ist« »gleiches Recht« einzuräumen, auch hier unter Bezug und in Abgrenzung zu Heideggers ›Vergangenem‹ und ›Gewesenem‹ (RV, 27). Das Verhältnis zwischen beiden Bestimmungen fasst Ricœur an dieser Stelle allerdings nicht mehr primär unter den zeittheoretischen Aspekten aus »Zeit und Erzählung«, sondern phänomenologisch, von der Erfahrung des Verlustes eines verlorenen Objektes und dessen »Los-lassens« her. Wird dieser Verlust verinnerlicht, wird das ›Objekt‹ wiederum als Gewesenes zum Objekt der gegenwärtigen Erfahrung und so gleichzeitig vergangen und gewesen (RV, 28). Die Quantifizierbarkeit der Distanz, »die Abstufung [...], die Grade der zeitlichen Tiefe« (RV, 22) betont Ricœur unter Verweis auf die große Bedeutung der Zeitadverbien im Sprechen über die Vergangenheit. »Das Rätsel dieser Zweiheit von Nicht-mehr-sein und Gewesenheit« steht im Zusammenhang mit einem zweiten Rätsel, dem »Rätsel des εἰκών« als »der Anwesenheit des Abwesenden« (RV, 28 f.). Dahinter verbirgt sich ein Übergang der Theorie Ricœurs, den man als ›von der Imagination zum Imago‹ beschreiben könnte, und der am Ende dieser Untersuchung ausführlich thematisiert werden soll. An dieser Stelle soll zunächst der Zusammenhang mit der ›Spur‹ aufgezeigt werden, die ebenfalls Teil eines Rätsels der Vergangenheit ist. Mit Aristoteles als »Abdruck« und »Ähnlichkeit« (RV, 29) definiert, kommt die Spur als »moderne[s] Äquivalent des Abdrucks« (RV, 31) ins Spiel. Hier wie in *Zeit und Erzählung* betont Ricœur die Entzifferbarkeit der Spur, »aufgrund eines vorgängingen [sic!] und äußerlichen Wissens« – wie beim Abdruck über die Funktion eines Siegels –, im Bild der Fährte, »daß ein Tier vorbeigekommen ist« (RV, 32), sogar in der Unterscheidung der verschiedenen Tierfährten. Auch wenn hier nicht explizit von der Möglichkeit der verwischten Spur die Rede ist, zeigt Ricœurs Hinweis auf das ebenfalls notwendige »praktische[...] Wissen hinsichtlich der Kunst des Entzifferns« (ebd.), dass die Spur nicht aus sich selbst heraus eindeutig sein muss.

Damit ist für Ricœur, und darauf kommt es ihm in beiden Stadien des Entwurfes an, die *Rekonstruierbarkeit* einer nicht fiktiven Vergangenheit gesichert. Das heißt allerdings nicht, dass er nun einen unmittelbaren und unvermittelten Zugang zu dieser Vergangenheit

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

annähme.[31] Zwar hat die Spur als ihre obere Grenze die Möglichkeit, direkt bis zum Verursacher zurückverfolgt zu werden. Der Normalfall scheint aber doch ihre partielle Verwischung, in *Zeit und Erzählung* vor allem durch den Durchgang durch das archivierte Dokument, zu sein. Das Verhältnis zwischen wirklicher Vergangenheit und ihrer Verarbeitung in der Geschichtswissenschaft ist also noch nicht abschließend geklärt. Die Spur ist nur Grundlage und Bedingung der Möglichkeit dieser Verarbeitung.

4. Wirklichkeit

Von der Einführung des Spurbegriffs ausgehend geht Ricœur nun also der Frage nach, »worin seine mimetische Funktion bestehen mag, mit anderen Worten seine Refigurationsfunktion« (ZEIII, 223), die sich eng mit der *mimesis III* verbindet. Diese Refiguration basiert auf der »Arbeit der Konfiguration« (ZEIII, 224), der *mimesis II* oder eben der Komposition der Quasi-Fabel, wie Ricœur sie oben eingeführt hat. Die Quasi-Fabel, als Produkt der Vorstellungskraft des Historikers, versteht Ricœur mit Karl Heussi als »zutreffende Entsprechung« zum Gegenüber der Vergangenheit, als deren *Repräsentanz* (ZEIII, 223). Ebenso repräsentiert die Spur die Vergangenheit für den Historiker. Die Geschichte als Geschriebene steht durch diese doppelte Repräsentanz also in einem Modus der »indirekte[n] Referenz« (ebd.). Diese Repräsentanzfunktion ist nun das, was die Geschichtsschreibung von der Fiktion (deren Funktion Ricœur als

31 So auch I. Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, Heidelberg 2010, 345 f. Allerdings sieht sie die potentielle, wenn auch liminale, Erreichbarkeit des vergangenen Ereignisses nicht als notwendig von Ricœur vorausgesetzt an, sondern betont dessen Abwesenheit. Dann setzte allerdings die Frage nach einem *»tertium comparationis«* (ebd., 346) der Ähnlichkeit zwischen Erzählung und Ereignis auch die Frage nach dessen Bestimmbarkeit voraus. Für Ricœur scheint diese aber geklärt zu sein. Das Problem der Ähnlichkeit hält sie mit der Verlagerung hin zum Zeugen und dessen Gedächtnis für behoben (vgl. ebd., 352). Dieser Schluss vernachlässigt aber die schon angerissene und weiter unten noch auszuführende Rede vom »Abdruck (τύπος)« bei Ricœur und die hier dargelegte Tatsache, dass die Konzeption der Spur *unter Einschluss ihrer Wirkung* nicht verändert wird – was Römer allerdings mit Nachdruck annimmt (vgl. ebd., 353).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Signifikanz beschreibt) unterscheidet – womit eine Beantwortung der eingangs gestellten Frage nach deren Unterscheidbarkeit innerhalb des mimetischen Paradigmas in greifbare Nähe rückt (ZEIII, 222). Die Geschichtsschreibung hat es auf irgendeine Art und Weise mit wirklichem Geschehen in der Vergangenheit zu tun, das sie zu *re*konstruieren sucht (ZEIII, 223). Das zumindest ist der Anspruch der Geschichtsschreibung,[32] der selbst aber wiederum nicht einfach in der wissenschaftlichen Tugendhaftigkeit des Historikers begründet liegt, sondern in einer Schuld den Toten gegenüber (ZEIII, 223), wie Ricœur es an einigen Stellen ausdrückt. Damit ist wohl, wenn auch hier nicht explizit, der Anspruch des Anderen, wie ihn Ricœur bei Levinas verstanden hat, aufgerufen. In jedem Fall aber der Anknüpfungspunkt eines Durchgangs der Repräsentanz der Spur durch »die drei ›großen Gattungen‹ des Selben, des Anderen und des Analogen«, mit dem Ziel »das Rätsel der Repräsentanz vollständig zu lösen« (ZEIII, 225) – und damit die Frage nach der ›Wirklichkeit‹ der Vergangenheit.

4.1 Identität, Alterität, Analogie

Im Zeichen des Selben findet eine »De-distanzierung« im zeitlichen Sinne statt, eine Identifizierung mit der Vergangenheit. Ricœur sieht diese Möglichkeit angelegt in der »lebendigen Rekonstruktion« (ZEIII, 225), die sich beim Leser einer geschriebenen Geschichte zwangsläufig immer einstellt. Diese Betrachtung als ›Selbes‹ kann sich aber nicht auf das geschichtliche Ereignis in der Breite, in der es bisher vorausgesetzt wurde, beziehen. Als identisch gedacht werden kann nur eine »›innere‹ Seite«, die »Gedanken« (eines Handelnden, der damit für die Differenzierung wiederum als notwendig vorausgesetzt ist), die getrennt werden muss von einer »›äußeren‹ Seite [...], zu der alles gehört, was die Körper und ihre physikalischen Veränderungen betrifft«, denen der »Stachel der zeitlichen Distanz« (ZEIII, 225 f.) nicht gezogen werden kann. Die Seite des Denkens steht nun aber für das *»Nach-denken«* des Historikers zur Verfügung, das als *»numerisch identisch«* mit dem vergangenen Denken gelten

32 Vgl. A. Breitling, *Möglichkeitsdichtung – Wirklichkeitssinn. Paul Ricœurs hermeneutisches Denken der Geschichte*, München 2007, 147.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

muss. Dieses Vorgehen expliziert Ricœur anhand der von Robin G. Collingwood her genommenen Idee des *»reenactment«* (ZEIII, 226), dem Nachvollzug der Geschichte. Dieser sieht nicht nur die Möglichkeit, historische Ereignisse auf diese Art auszudifferenzieren, sondern darin die entscheidende Eigenart historischer Erkenntnis, die Collingwood, wie Ricœur am Rande anmerkt, für die einzige mögliche Erkenntnis des Menschen hält (ZEIII, 227, Anm. 7). In der Differenzierung wird die ›äußere‹ Seite aber nicht ›ausgeschieden‹, sie gehört wesentlich zur Handlung dazu und dient als *»Ausdruck«* (wie Ricœur es mit Dilthey fasst; ebd., Anm. 8) der ›Innenseite‹. Zu dieser gehören nun explizit auch nicht rein rationale ›Gedanken‹, sondern auch alle anderen »Intentionen und Motivationen« (ebd.), jedenfalls soweit sie auf die Außenseite bezogen sind und sich irgendwie in einer Handlung niedergeschlagen haben. Die ›Innenseite‹ kann nun nicht einfach durch Anschauung der Außenseite ›nach-gelebt‹ werden, das Nach-denken ist selbst Denken und damit notwendigerweise kritisches Denken (ZEIII, 228, Anm. 11). Ihm steht die »Vergangenheit als solche[...]«, deren Spur im Dokument erhalten ist, gegenüber. Die Vermittlung zwischen dem (Nach-)Denken des Historikers und der Vergangenheit geschieht in der *»historischen Einbildungskraft«,* die Collingwood als »Einbildungskraft *a priori*« an Kant anlehnt (ZEIII, 229, Anm. 13). Kraft ihrer urteilt der Historiker über die Dokumente, die seine Quellen sind, ist ihnen aber nicht unterworfen. Seine Konstruktion unterliegt dem Kriterium der Kohärenz, damit ist aber noch nicht gewährleistet, was den Nachvollzug ausmachen soll, die numerische Identität mit dem ›ersten Denken‹ (ebd.). Diese Identität lässt sich letztendlich nur innerhalb der »idealistische[n] These von der Selbsterzeugung des Geistes« behaupten, die im ›ersten‹ und im Nachdenken denselben »Denkakt« (ZEIII, 232, Anm. 17) erblickt, der sich von seinen Objekten – die in den Bereich der Natur fallen und in eine tote Vergangenheit übergegangen sind – löst und als solcher immer mit sich selbst identisch ist. Ricœur teilt diese These nicht. Die auch von ihm hochgeschätzte Einbildungskraft hat für ihn nicht die Rolle, durch die ›Außenseite‹ hindurch auf das Innere zu kommen, sondern die verschiedenen Ereignisketten, die zwischen verschiedenen Spuren, die in den Dokumenten quasi als ›Ankerpunkte‹ dienen, anzunehmen sind, durchzuspielen – wie es besonders in seiner Auseinandersetzung mit der »einzelnen Kausalzurechnung« deutlich wird. Das

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Phänomen der Markierung oder des Abdrucks« (ZEIII, 231), die für Collingwood als naturhaft zu überwinden ist, wird hier grade zur Einschränkung der Einbildungskraft, die zwar urteilt, aber den Quellen nicht unterworfen ist. Aber auch die ›Spur‹ als Vermittlung zwischen Wirkung und Vorübergehen steht der »identitären These« (ZEIII, 232) Collingwoods entgegen, bestimmte Ricœur sie doch grade als die Zeit durchspannend und nicht nach einem zeitlosen Innenleben hin auflösbar. Geschichte *und* das Nachdenken darüber lebt von dieser Spannung und der notwendigen Vermittlung (ZEIII, 233). In der Identität verbleibend, denkt das Denken eben nur sich selbst nach, aber nicht der Vergangenheit (ZEIII, 232). Wenn das ›Nach‹ in Nach-denken oder der Nach-vollzug einen Sinn haben soll, dann muss es eine Alterität in der Wiederholung geben, eine Differenz zwischen Denken und Gedachtem. Wenn Ricœur bezweifelt, dass der Nachvollzug noch *»Ereignis«* genannt werden könne, ohne dass darin »andere Ereignisse zur Darstellung kommen« (ZEIII, 233), scheint hier erneut der Handlungsbegriff, der ja den Begriff des Ereignisses von Grund auf bestimmt, aufzuscheinen, das ›etwas Bewirken‹, das sein ›Material‹ braucht. Bei aller Kontinuität und allem Ganzheitsstreben geht Geschichte nicht in der Gattung desselben auf. Notwendig ist diese Gattung dennoch, als Gegengewicht zur Gattung des Anderen.

Vom ›Selben‹ in dieser Form herkommend ist die Frage nach dem ›Anderen‹ also zunächst vor allem eine Frage nach der Wiederherstellung der Distanz der Zeit. Dabei beginnt Ricœur in seinem Durchgang mit Dilthey, dessen Konzept des Fremdverstehens er noch in einer engen Verbindung von Selbem und Anderem verortet, um dann die Distanz immer weiter aufzuspreizen. Bei Dilthey kommt der Andere durchaus als Gegenüber in den Blick, zu dem die Distanz erst »überbrückt« werden muss, dabei spielt es aber keine Rolle, ob es sich um einen »aktuellen anderen« oder »de[n] anderen von einst« (ZEIII, 235) handelt, so dass auf diese Weise die zeitliche Distanz wiederum aufgehoben ist. Die »Alterität *der historischen Vergangenheit* gegenüber der Gegenwart« (ZEIII, 236, Hervorh. HSt.) sieht Ricœur in verschiedenen Entwürfen der Geschichtswissenschaft unter dem Titel der Differenz genauer behandelt. Aber auch diese Herangehensweise, auch wenn sie als Teil der Geschichtswissenschaft fungiert, betont noch nicht unbedingt die zeitliche Distanz, auf die es Ricœur hier ankommt. Paul Veyne sieht die Differenz

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als Zusammenspiel von individuellen Varianten und konzeptuellen Invarianten (ZEIII, 237). Diese Individuation sieht Ricœur aber nicht auf derselben Ebene wie die »Individuation durch die Zeit« (ZEIII, 238). Diese zeitliche Distanz ist »überdeterminiert« durch die »axiologische Entfernung, die uns die Sitten der Vergangenheit so sehr hat fremd werden lassen, daß die Alterität der Vergangenheit gegenüber der Gegenwart das Weiterleben der Vergangenheit in der Gegenwart völlig in den Schatten stellt« (ebd., 238), die Differenz wird hier zu einer Trennenden. Für die Beschreibung dieser absoluten Alterität der Vergangenheit bedient sich Ricœur des Modells von Michel de Certeau, das zum zentralen Begriff die *»Abweichung«* (ZEIII, 239) hat. Die Abweichung in seinem Sinne ist die Differenz eines historischen Ereignisses zu jedem Modell, dass ein Historiker zu seinem Verständnis erdenken kann. Jedes Modell ist aber unlösbar mit dem Ort seiner Produktion verbunden und immer schon im Verdacht, »korrumpiert [zu sein] durch den Wunsch nach Herrschaft, die den Historiker zum unumschränkten Herrn über die Bedeutung macht.« Zwar spricht Ricœur von der Möglichkeit, die Modelle so zu gestalten, dass sie die Abweichungen mit bedenken können, weist aber gleichzeitig selbst darauf hin, dass es sich nicht um Abweichungen *innerhalb* des Modells (wie Veynes Varianten *der* Invarianten), sondern sich zu diesen »heterogen« (ZEIII, 240) verhalten. So bleibt bei de Certeau das Ereignis in einer »Position der Abweichung« dem historischen Diskurs als Ganzem gegenüber, das Ereignis ist also gerade das, was im Diskurs *abwesend* ist und ihn gleichzeitig konstituiert (ebd.). Ricœur sieht darin eine reine Negativität gegenüber dem Fortleben der Vergangenheit in ihrer *Vertretung* durch die Geschichtsschreibung (ZEIII, 241). Auch sei de Certeaus Modell ebenso so »zeitlos« wie Veynes, indem die Abweichung von einem abstrakten Modell von einer »zeitlichen Zielrichtung« (ZEIII, 240) unabhängig betrachtet werden kann. Der Vorwurf der ›Zeitlosigkeit‹ schein hier aber noch eine andere Ebene zu implizieren, die wiederum mit der Rede von der *»Gewesenheit«* (ebd.) der Vergangenheit zusammenhängt. Wenn Ricœur diesen Begriff – wenn auch transformierend – von Heidegger übernimmt, kann er synonym mit dem, was »einst wirklich und lebendig war« (ZEIII, 241) gelesen werden, und das heißt in Anlehnung an Heidegger, das, was der Zeitlichkeit jedes Daseins unterworfen war und also als vergangenes Wirkliches auf seine eigene – jetzt vergangene – Zukunft ausgerichtet

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

war. Es legt sich nahe, dies in Verbindung mit Ricœurs Forderung, »den Kontingenzraum noch einmal [zu] öffnen« (ZEI, 237) zu lesen und damit mit der Hochschätzung der Einbildungskraft, die Ricœur für allein fähig hält, diese erneute ›Öffnung‹ zu bewirken.[33] Dass das Gewesene gleichzeitig auch das Vergangene ist – und darauf bestand Ricœur ja gegenüber Heidegger –, bedingt, dass es einer Vermittlung zwischen diesen beiden Polen bedarf, eben der Vertretung oder Repräsentanz.

Seine Fassung der Repräsentanzfunktion erläutert Ricœur anhand des *»so wie«* der Analogie, angelehnt an eine Formulierung von Leopold von Ranke: so *»wie es eigentlich gewesen ist«* (ZEIII, 241). Die Analogie als dritte der großen Gattungen vereint also das ›So‹ des Selben mit dem ›Wie‹ des Vergleichs und damit des Anderen und hebt sie dialektisch auf.[34] ›Repräsentation‹ steht dabei nicht so sehr für die Möglichkeit einer »Eins-zu-Eins-Reduplikation der Wirklichkeit«, sondern vielmehr für den Anspruch darauf, einerseits im Wunsch des Historikers, dass die Geschichte, die er konstruiert, eine *Rekonstruktion* sei, andererseits aber auch als Anspruch *an* die Geschichtsschreibung, die unbezahlte Schuld gegenüber den Toten (ZEIII, 242). Diese Schuld ist begleichbar nur im ›Wiedergeben‹, »dem, was ist, und dem, was war, ›das Seine wiederzugeben‹« (ebd.). Wie bereits oben gezeigt, wird diese Schuld durch die archivierten Dokumente, in denen sich die Spur des Vergangenen findet, wachgerufen. Das ›Wiedergeben‹ gestaltet sich als ›Wiedergabe‹ des Historikers, die sich verbindet mit den Techniken der historischen Intentionalität, wie wir sie oben geschildert haben, kondensiert also in der Figuration der Fabel. »[E]inerseits [...] die Notwendigkeiten, die zu dem bevorzugten Fabeltyp gehören, andererseits [...] die Vergangenheit selbst, über die zu einem bestimmten Zeitpunkt zugängliche dokumentarische Information« sind jetzt also in einem letzten Schritt zu vermitteln, eine Vermittlung mit dem Ziel, »aus der narrativen Struktur ein ›Modell‹, ein ›Ikon‹ der Vergangenheit zu machen, das in der Lage ist, sie zu ›repräsentieren‹« (ZEIII, 243). Für diese abschließende Vermittlung bedient sich Ricœur eines tropologischen Entwurfs von Hayden White. Die Tropologie über-

33 Vgl. Grethlein, *Referenz*, 36, Breitling, *Möglichkeitsdichtung*, 158, Steinbach, *Geschichte*, 367 f.

34 Vgl. ZEIII, 241. Die Aufhebung wird nicht als solche thematisiert, aber hier zumindest von Ricœur angedeutet.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nimmt dabei die Aufgabe, die historische ›Wirklichkeit‹ zu *»präfigurieren«*, d.h. »im ›historischen Feld‹ mögliche Wege vorzuzeichnen und den möglichen Erkenntnisgegenständen erste Umrisse zu verleihen« (ZEIII, 244).

Ricœur weist selbst darauf hin, dass White hier nicht dasselbe unter Präfiguration fasst, was Ricœur im Rahmen der *mimesis I* beschrieben hat.[35] Er beschreibt diese Differenz als einen Unterschied zwischen einer »Struktur der menschlichen Praxis« für die *mimesis I* und einer »*sprachlichen* Operation« für Whites Tropologie. In dieser Differenzierung scheint es möglich, die Tropologie als »Tiefenstruktur der historischen Einbildungskraft« (ZEIII, 246) zwischen die immer schon symbolisch strukturierte Welt der Handlung und ihre narrative Aufnahme in der Fabel, quasi als weitere Verdichtung der Präfiguration, zu legen. Der Gegensatz zwischen beiden Verständnissen ist aber wohl doch grundlegender zu fassen. Für Ricœur *ist* die Welt der Erfahrung immer schon durch und als Gefüge aus Handlungen strukturiert. White dagegen spricht von einer »Ebene des Bewusstseins [...], auf der eine Erfahrungswelt – vor ihrer Analyse – *konstituiert wird*«[36] – diese Stelle zitiert Ricœur – und noch deutlicher davon, dass »der poetische[...] Akt, der den formalen Analysen vorangeht,« den »Untersuchungsgegenstand [hervorbringt] und [...] gleichzeitig vorab die begriffliche Strategie fest[legt], der er sich bei seinen Erklärungen bedienen will«.[37] In Whites Sicht *wird* also die Welt durch die »sprachliche Operation« erst strukturiert – mehr noch, die Art ihrer Strukturierung entscheidet sich erst jetzt. Zu den strukturierenden Kategorien, die auf dieser Ebene wirksam sind, *»einzig und allein durch sprachliche Mittel«*, gehört explizit auch die Alternative der Auffassung als »Handelnder-Handlung-Verhältnis[...]« oder als »Ursache-Wirkung-Verhältnis[...]«.[38] Whites ›Präfiguration‹ steht also in grundsätzlichem Widerspruch zu Ricœurs Vorstellung einer immer schon als Handlungswelt präfigurierten

35 Vgl. auch L. Tengelyi, *In Verteidigung der Geschichtserfahrung. Zur Auseinandersetzung von Paul Ricœur mit Hayden White*, in: Breyer, Creutz (Hg.), *Erfahrung und Geschichte*, 185–199, hier: 189.

36 H. V. White, *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*, Frankfurt a.M. 2008, 576. Bei Ricœur ZEIII, 244, Anm. 32 in etwas anderer Übersetzung.

37 White, *Metahistory*, 50.

38 White, *Metahistory*, 53.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Welt. Nicht, dass eine solche Sicht auf die Welt nicht auch für White denkbar ist, die ›Entscheidung‹, ob das aber die ›wirkliche‹ Welt sei, fällt auf einer anderen Ebene. Oder anders gesagt: White *kann* mit Präfiguration durchaus dasselbe wie Ricœur meinen, er weist ihr nur einen anderen Ort auf dem Weg von den Ereignissen zur Geschichte zu, den der Metonymie.

Ricœur konzentriert sich in seiner Besprechung der Tropologie Whites weitgehend auf die Metapher, einerseits als die Trope, der »die eigentliche Aufgabe der Repräsentation« zufällt, andererseits aber auch als Oberbegriff der anderen Tropen (ZEIII, 245). In der Tropologie und damit für Ricœur primär in der Metapher expliziert sich das Analoge. Sie ist das rhetorische Mittel, mit dem ein historischer Ereignisablauf und die darauf zugreifende Fabel einander angepasst werden: »Der Leser wird auf die Figur gelenkt, die die berichteten Ereignisse einer narrativen Form angleicht *(liken)*, wie sie ihm aus seiner eigenen Kultur vertraut ist« (ZEIII, 247). Während dieses »matching up«[39] bei White stark von der Seite der Fabel her gedacht ist, deren Auswahl (Ricœur dagegen geht davon aus, dass die Art der Fabel einer Logik unter den Ereignissen folgt) (ZEIII, 246) die Konstitution der Gegenstände der Fabel bestimmt,[40] betont Ricœur, dass es innerhalb des Kontextes betrachtet werden muss, in dem es steht, nämlich als der Ort, durch den hindurch die historische Intentionalität auf die Ereignisse zugreift.[41] Diesem »Zwang«, »den das vergangene Ereignis über die bekannten Dokumente auf den historischen Diskurs ausübt«, dürfe nicht ausgewichen werden, wenn nicht »tropologische Willkür« (ZEIII, 249) herrschen solle. Tatsächlich steht bei White die Fiktionalität stark im Vordergrund und herrscht damit eine gewisse Nähe zu konstruktivistischen Annahmen – obwohl auch bei ihm die poetische Figuration nicht ohne »Gegenüber« oder zumindest Anhalt außerhalb ihrer selbst ist, an den Ereignissen der »Chronik«.[42] Ricœur dagegen betont die Bedeutung der »Anreize[...] zur Neubeschreibung, die von der Ver-

39 ZEIII, 247, bezogen auf H. V. White, *Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des Faktischen*, Stuttgart 1986, 106.

40 Vgl. White, *Metahistory*, 576.

41 Vgl. Steinbach, *Geschichte*, 405 f.

42 White, *Metahistory*, 19. Vgl. auch White, *Metaphysik*, 179. Grethlein, *Referenz*, 22, mit Anm. 9, ist der Ansicht, dass White hier die entscheidende Grundannahme mit dem kritisierten Positivismus teilt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gangenheit selber ausgehen« (ebd.). Dieser Anreiz zur sprachlichen Figuration sei »die Fremdheit des Originals«, das zwar »kein fertiges Original«, aber eben doch ein Original sei, von dem der Durchgang durch die Tropologie, wie oben geschildert ein »Ikon« oder ein »Modell« (ZEIII, 247) erstellen könne.

Mit den Stichworten »Neubeschreibung« und »Modell« ruft Ricœur seine frühere Beschäftigung mit der Trope der Metapher auf, die für ihn nun auch für die Vermittlung von historischem Ereignis und (Quasi-)Fabel entscheidend ist. Entscheidend ist dabei, dass Ricœur davon ausgeht, dass auch die Metapher eine Referenz in der (ihrer) Welt ›bedeutet‹.[43] Die Metapher verweist also nicht einfach als Zeichen auf andere Zeichen (LM, 210) – »aus den Trümmern des wörtlichen Sinnes« (LM, 216), also aus der Gebrochenheit dieses Verweises, entsteht der metaphorische Sinn –, sondern hat analog auch eine metaphorische Referenz, die ebenfalls aus der Nichtpassung zu dem, was sie bedeutet, entspringt (LM, 216, 226). Es ist also eine »Wahrnehmung des Ähnlichen, die durch die metaphorische Aussage entsteht, […] keine direkte Wahrnehmung«, »ein ›Sehen als‹« (LM, 227; vgl. ZEIII, 250). Ricœur parallelisiert zur Explikation die Metapher als Element der dichterischen Sprache mit dem Modell in der Wissenschaftssprache. Von Mary Hesse übernimmt er dafür den Begriff der »Neubeschreibung« (LM, 228). In ihr ähneln »Modell und Original [...] einander der Struktur, nicht der Erscheinungsform nach« (LM, 229). Dadurch wird zwar »das Explanandum selbst durch die Wahl der Metapher verändert« (LM, 232), gleichzeitig bildet die Metapher aber eben doch eine ›reale‹ Ähnlichkeitsbeziehung ab, die vom Gegenstand der Referenz bestimmt wird.[44] Diese Spannung sieht Ricœur schon in der Kopula, sowohl der Existenz als auch der Äquivalenz, eingeschrieben (LM, 240), die sich »im ›Sein wie‹ der zum Vergleich entfalteten Metapher« (LM, 251) vollends zeigt. Daraus entsteht, ontologisch betrachtet, eine Spannung »zwischen dem ist und dem ist nicht« (LM, 278). Vorausgesetzt ist aber, dass der Gegenstand der Referenz »ohne artikuliert zu sein, in gewisser Weise schon vorhanden ist und eine Anziehungskraft auf den schon konstituierten Sinn ausübt, um ihn von

43 Vgl. P. Ricœur, *Die lebendige Metapher*, München 1986 [=LM], 214.

44 Vgl. P. Stoellger, *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Tübingen 2000, 245.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

seiner ursprünglichen Verankerung loszureißen« (LM, 279). Im Horizont des Begrifflichen aber, »der durch das Spekulative erschlossen wird, begründet das ›Selbe‹ das ›Ähnliche‹, nicht umgekehrt«, selbst wenn genetisch »das ›Selbe‹ nur als ›Ähnliches‹ erreicht wird« (LM, 281).

Diese Funktion der Neubeschreibung, die ja mit der Metapher zunächst im Kontext poetischer Sprache eingeführt wurde, überträgt Ricœur nun auf den Bereich der Vermittlung zwischen historischer Wirklichkeit und der Geschichts*schreibung* und verbindet sie mit dem Durchgang durch die Analogie als Aufhebung der Durchgänge durch das Selbe und das Andere (ZEIII, 250). Diese Einbindung der Metapher in das Konzept der Geschichtsschreibung betont dabei vor allem die referentielle und ontologische Funktion, die Ricœur, wie oben beschrieben, bereits in der »Lebendigen Metapher« herausgearbeitet hat: »alle Formen der ›Spannung‹, die von der Semantik zutage gebracht wurden, ihren Platz: die zwischen Subjekt und Objekt, wörtlicher und metaphorischer Interpretation, Identität und Differenz« (LM, 302 f.) und der Spannung »zwischen der Zugehörigkeitserfahrung in ihrer Gesamtheit und dem Distanzierungsvermögen« (LM, 304) – das ist für den Blick auf die Geschichte »genau das, was die Kraft des Nachvollzugs und der Distanznahme in sich vereint sofern Sein-wie soviel heißt wie sein und doch wieder nicht«[45]. Diese Spannungs- und Vermittlungsfigur findet ihren Platz in der bisherigen Konzeption Ricœurs als Explikation der Repräsentanz der Spur, die »signifiziert, ohne erscheinen zu lassen« (ZEIII, 251). Dieser Bezug auf die Spur, mit der wir uns weiter oben ausführlich auseinandergesetzt haben, zeigt aber auch, dass der Primat der Referenz und damit des Selben,[46] die Ricœurs Auseinandersetzung mit der ontologischen Funktion der Metapher in seinem Buch *Die Lebendige Metapher* grundlegend trägt, in ihrer Einbindung in die Frage der Wirklichkeit der Vergangenheit weiter Geltung hat.[47]

Am Grunde der Metapher, am Anfang der Spur, in der linear-kontinuierlichen Vergangenheit liegt ein mit sich selbst identisches Ereignis, eine vergangene Gegenwart, das, was Ricœur das »Gewesene« nennt. Sind die literarischen Tropen, Figuren und Komposi-

45 ZEIII, 250. Vgl. LM, 303: »zugleich sein und nicht sein«.

46 Vgl. Tengelyi, *Verteidigung*, 186.

47 Anders Stoellger, *Metapher*, 245, der in der Konzeption aus *Zeit und Erzählung* eine grundlegende Revision hin zu einem Primat der Erzählung erkennt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tionen also letztendlich reine Techniken der *Darstellung*, des aktiv schreibenden Teils der Geschichtsschreibung? Whites Auffassung, dass der historische Gegenstand nur *innerhalb* des poetischen Akts erscheinen kann, stimmt Ricœur jedenfalls nicht in letzter Konsequenz zu. Die fiktionalen Elemente aber als rein technisch aufzufassen, wäre ebenfalls verkürzt, denn Ricœur bemerkt, dass »die *écriture* der Geschichte der historischen Erkenntnis nicht äußerlich ist, sondern innig mit ihr verwachsen« (ZEIII, 301). Auf der Ebene der Metapher sind sie ebenso entscheidend für das ›sehen als...‹ wie auf der Ebene der Fabel, durch die wir »einen bestimmten Ereignisablauf *als* tragisch, *als* komisch usw. an[sehen]« (ebd.). Ricœur fasst diese Funktion insgesamt »in Gestalt des *sich vorstellen, daß... (se figurer que...)*« (ZEIII, 295) und damit als *epistemologische* Funktion. Die Vorstellung (oder Einbildungskraft oder Phantasie) ist die quasi-anschauliche Antwort auf die »Nichtbeobachtbarkeit der Gewesenheit« (ZEIII, 296) und so die einzige mögliche Erfüllung des Intendierens der Vergangenheit (ZEIII, 301). Auch wenn Ricœur in diesem Abschnitt hauptsächlich von »Phantasie« spricht, darf sie nicht mit einer freihändigen ›Erfindung‹ gleichgesetzt werden. Der bereits mehrfach erwähnte Anspruch »eines heute vergangenen *Gegenüber[s]*«, die Schuld gegenüber den Toten, bringt einen »naturwüchsige[n] ›Realismus‹ des Historikers« (ZEIII, 299) mit sich. Mangels Anschaulichkeit ist der »Nachvollzug« nur mittels der Phantasie möglich (ZEIII, 300). Auch unter dem Aspekt der Alterität der Vergangenheit, nämlich ihres »endgültig vorüber«-Seins, kommt die Phantasie zum Zuge, »die die Alterität vor einem Zurücksinken ins Unsagbare bewahrt« und »dafür sorgt, dass mir der fremde Andere vertraut wird« (ZEIII, 300). Unter diesen Voraussetzungen erscheint in der Geschichtsschreibung »das, was ich gesehen hätte, dessen Augenzeuge ich gewesen wäre, wäre ich dabeigewesen« (ebd.) – wobei hier die Phantasie für den Irrealis dieser Aussage aufzukommen hat. Wie wir sehen werden, führt Ricœur später den Zeugen ein, der tatsächlich dabei gewesen ist. Hier spricht Ricœur noch von einer *»kontrollierten Illusion«*, einer »merkwürdige[n] Komplizenschaft« zwischen der »Wachsamkeit [des Historikers] und dem Nachlassen der Ungläubigkeit [auf Seiten des Lesers]« (ZEIII, 302).

Die enge Beziehung zwischen Hochschätzung der Narrativität und dem Anspruch der Vergangenheit als ihrem Anderen kulmi-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

niert für Ricœur in der Frage, wie mit dem historischen Ereignis Auschwitz umzugehen sei, dem historischen Ereignis, das die Schuld gegenüber den Toten sicherlich am nachdrücklichsten einfordert. Auschwitz ist ein »*einmalig einmalige[s]* Ereignis[...]«, individuiert durch das Entsetzen, das »*tremendum horrendum*« (ZEIII, 304). Aber »[d]ie Individuierung durch das Entsetzliche, die uns wichtiger ist, bliebe als Gefühl, so stark und tief es auch sein mag, blind ohne das quasi-anschauliche Moment der Fiktion« (ZEIII, 305), der kontrollierten Fiktion.[48] Mit der ›Kontrolle‹ ist auch das Gegenstück zur narrativen Einmaligkeit aufgerufen, die historische Erklärung, die vor »rein emotionalen Entgegnung darauf, die einen davon dispensierte, das Undenkbare zu denken« (ebd.), zu bewahren vermag. Beide müssen aber ineinandergreifen, um der Schuld gegenüber den Toten gerecht zu werden und im Nicht-Vergessen zu »bewirken, daß sich diese Verbrechen nie wiederholen« (ZEIII, 306). »Je mehr wir historisch erklären, um so entrüsteter sind wir; je mehr uns das Entsetzen faßt, um so mehr versuchen wir zu begreifen« (ZEIII, 305). In diesem Satz kann man den inneren wie äußeren Grund für Ricœurs Entwurf, wie er ihn in *Zeit und Erzählung* entwickelte, sehen. Die Schuld gegenüber den Toten *abzutragen* (ZEIII, 299), das ist der tiefste Antrieb, der Ricœur hier treibt.

4.2 Ein Abtragen der Schuld?

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, warum Ricœur die Annäherung Whites an konstruktivistische Annahmen[49] – bei aller Wertschätzung seiner Betonung der Einbildungskraft – nicht mitgehen kann.[50] Eine im strengen Sinne nur ›eingebildete‹ Schuld wäre eher zu behandeln als abzutragen. Der ›realistische‹ Impetus Ricœurs ist also auch und vor allem ein ethischer.[51] Doch ist die einzige Möglichkeit, diesen ethischen Anspruch ernst zu nehmen und ihm nicht

48 Vgl. D. Stone, *Paul Ricœur, Hayden White and Holocaust Historiography*, in: Stückrath, Zbinden (Hg.), *Metageschichte,* 254–274, hier: 256.

49 Dies bestreitet Burke, *Metageschichte*, 84 f.

50 Vgl. Tengelyi, *Verteidigung*, 191.

51 Vgl. B. Liebsch, *Geschichte als Antwort*, in: Stückrath, Zbinden (Hg.), *Metageschichte,* 199–229, hier: 215 f. (überarbeitete Fassung in: B. Liebsch, *Geschichte als Antwort und Versprechen*, Freiburg i. Br., München 1999, 23–61).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auszuweichen zu versuchen, tatsächlich die Annahme einer »Identität« am Beginn der Spur (oder an ihrem Ende, vom sie verfolgenden Historiker aus betrachtet), einer ursprünglichen »Gewesenheit«, die als Präsenz gefasst ist? Denn was ethisch als Anderes der Geschichtsschreibung seine wichtige Funktion hat, ›ist‹ als Ereignis ein ›Selbes‹, auch wenn es nur im ›ist wie‹ beschrieben werden kann. Die ethische Dimension von Ricœurs Entwurf steht in engem Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit Levinas und seinem Begriff der Spur, wenn sie nicht gar von dort ihren Impetus erhalten hat. Wir haben bereits oben aufgezeigt, dass Ricœur den von Levinas übernommenen Begriff entscheidend transformiert, wenn er ihn auf eine zwar quantitativ unter Umständen weit entrückten Vergangenheit verweisen lässt, nicht aber auf eine qualitativ *immer* schon vergangene Vergangenheit, »eine[...] Vergangenheit, die weiter entfernt ist als jede Vergangenheit und als jede Zukunft, die sich immer noch in meine Zeit einfüg[t]« (HaM, 58). Das ist die Vergangenheit des Anderen, und die andere Sicht Levinas' auf diese Vergangenheit bedingt auch eine andere Sicht auf den Anderen, dessen Vergangenheit sie ist. Denn das Gegenbild (aus der Perspektive Ricœurs) vom Anderen, das Levinas entwirft, ist nicht das »Zurücksinken ins Unsagbare« (ZEIII, 300), es schließt aber auch das ›Vertrautmachen‹ des Anderen durch eine Einholung ins Selbe (auch nur vermittels der Einbildungskraft) aus.[52] Wenn aber diese Möglichkeit, die für Ricœur zentral ist, um die Geschichtsschreibung nicht vom Anspruch des Anderen zu lösen, ausfallen sollte, wie kann dieser Anspruch dann bewahrt werden, wie kann er auf – in diesem Fall – den Historiker kommen?

In Levinas' Fassung des Anspruchs des Anderen trifft den Historiker kein anderer Anspruch als den Nicht-Historiker. Ricœur weist selbst darauf hin, dass für Levinas bei der Spur nicht das Historische im Fokus steht (ZEIII, 199). Die Spur im Sinne Levinas' ist – eben dadurch, dass sie nicht in zeitlicher Kontinuität zu unserer ›Gegenwart‹ steht, sondern immer ›seitlich‹ trifft – die Struktur der Zeitlichkeit jeglicher Erfahrung, die es nie mit einer Präsenz, sondern immer schon mit einer uneinholbaren Vergangenheit zu tun hat, mit der »Unumkehrbarkeit der Zeit«[53]. Diese Zeitlichkeit der

52 Vgl. Liebsch, *Geschichte*, 224.

53 Levinas, *Bedeutung*, 53. Vgl. auch den Beitrag von Patrick Ebert in diesem Band.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erfahrung gilt dann natürlich auch für die Erfahrung der Zeit, die als Problem Ricœurs Auseinandersetzung mit der Geschichtsschreibung zugrunde liegt. Auch für den von Ricœur angenommenen imaginierten Augenzeugen (ZEIII, 300) war das historische Ereignis immer schon uneinholbare Vergangenheit, niemals Präsenz. Ricœur selbst grenzt sich vom Vorwurf der »Präsenzmetaphysik« (RV, 44), dem er sich ausgesetzt sieht, ab. Er sieht diesen Vorwurf aber nur dann als berechtigt an, wenn die Gegenwart als eine der drei Zeitekstasen *als unmittelbare Anschauung* (RV, 53 f.) privilegiert würde, gegen deren von ihm vertretene »Gleichursprünglichkeit« (RV, 44). Die hier mit Levinas formulierte Kritik bezieht sich aber nicht allein darauf, dass er die Spur als »gegenwärtig anwesend« (RV, 54) annimmt. Dagegen verweist Ricœur darauf, dass ja der Bezugspunkt das als Vergangene Abwesende sei. Auch darin liegt eine gewisse Privilegierung.[54] Der Spurbegriff, wie Ricœur ihn verwendet, geht aber – selbst wenn er die Anwesenheit in der Gegenwart durch den zeitlichen Abstand zur Referenz abgeschwächt sein lassen will – auch immer auf eine vergangene Präsenz zurück. Die Nicht-Präsenz, die »Unvordenklichkeit« der Vergangenheit ist aber eben keine Frage des zeitlichen Abstandes.[55] Der Augenzeuge des historischen Ereignisses kam in seiner Erfahrung genauso zu spät wie der Historiker in seiner Erfahrung der Spur zu spät kommt und immer zu spät gekommen sein wird. Die Figur des Anspruchs, die sich damit verbindet, ist bei Levinas die Figur des »Antlitzes«, es »leuchtet auf in der Spur des Anderen« (HaM, 58) und ist also mit dieser untrennbar verbunden, wie auch Ricœur festhält (ZEIII, 199). In ihm erscheint das Unendliche, »das radikal, das absolut Andere«.[56] Im Blick des Antlitzes zeigt sich dessen ethischer Widerstand, ein Widerstand gegen den »unwiderstehlichen Imperialismus des Selben und des Ich« (ebd, 199). Das Unendliche lässt sich nicht ›erobern‹, nicht vereinnahmen, nicht auf das Selbe zurückführen (ebd., 198 f., 186). »Die europäische Philosophie [aber] hat sich meistens für die

54 Vgl. den Beitrag von Patrick Ebert in diesem Band, III.1.2.

55 So auch Römer, *Zeitdenken*, 363, die allerdings Ricœurs Transformation des Gedankens der »unvordenklichen Vergangenheit« hier nicht explizit in Bezug zu Levinas setzt.

56 E. Levinas, *Die Philosophie und die Idee des Unendlichen*, in: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie* (Hg. W. N. Krewani), Freiburg i. Br. 2012, 185–208, hier: 197.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Freiheit und das Selbe entschieden« (ebd., 187) und diese Freiheit steht nun dem ethischen Widerstand des Antlitzes, seinem »Du wirst nicht töten« (ebd., 198) gegenüber und verliert demgegenüber die Möglichkeit zur Reduktion auf das Selbe – denn dann könnte das Unendliche nicht das Unendliche bleiben, es wäre nicht das errungen, was die Freiheit wollte. Das kann Levinas positiv als das Begehren des Unendlichen fassen – für die Freiheit als Streben nach Autonomie, also der Herrschaft des Selben, bedeutet es »den Zusammenbruch des guten Gewissens« (ebd., 202), »eine Scham, die die Freiheit über sich empfindet, weil sie entdeckt, daß sie in ihrer Ausübung selbst mörderisch und usurpatorisch ist« (ebd., 204). Hier ist der Anspruch des Anderen bei Levinas verortet. Das bedeutet aber nicht, dass die Erkenntnis der Reduktion auf das Selbe entkommen könnte, auch das Begehren behält »die Strenge der moralischen Forderung«[57] und sein Anwachsen, das »Anwachsen der Forderung, die ich an mich stelle, verschärft das Urteil, das über mich ergeht, d.h. meine Verantwortlichkeit« (ebd., 205).

Wenn dies aber für jegliche Erfahrung gilt, dann gilt es eben auch für die Erfahrung der Zeit, die der Geschichtsschreibung zugrunde liegt und kann daher auch zur »Schuld gegenüber den Toten«, wie Ricœur sie fasst, in Beziehung gesetzt werden. Der Anspruch basiert also nicht auf einer ursprünglichen Präsenz, er braucht diese auch nicht zu seiner ›Sicherung‹. In diesem Sinne hat die Gattung des Selben nicht die Bedeutung, die Ricœur ihr zumisst. Sie hat aber eine andere, nämlich im Streben nach Erklärungen im Modus des Selben der Geschichtsschreibung das Antlitz des Anderen im historischen Anderen erscheinen, aber niemals aufgehen, zu lassen, sondern eben nur als Spur, als Durcheinanderbringen der Ordnung (ZEIII, 199). Der Durchgang durch das Selbe, den Ricœur für die Vermittlung zwischen historischem Ereignis und damit auch dem historisch Anderen und der Narration der geschriebenen Geschichte, vorsieht, hat also aus dieser Perspektive viel eher die Aufgabe, die Schuld gegenüber den Toten wach und offen zu halten, indem sie sich mit den Toten nicht vertraut machen kann. Das »Abtragen der Schuld« bleibt so aber strikt Forderung, nicht Möglichkeit.[58]

57 Levinas, *Philosophie*, 207.
58 Vgl. Liebsch, *Geschichte*, 229.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In *Zeit und Erzählung* ist dieses ›Abtragen‹ am ehesten als Entsprechungsfigur zu verstehen, die im Gedanken der »Vertretung« (ZEIII, 161) dargestellt ist und der sich die »Rekonstruktion« als Aufgabe des Historikers ergibt. Zwar befindet sich dieser zu Beginn seiner Aufgabe in der Lage eines »zahlungsunfähigen Schuldners[s]« (ZEIII, 223), der Durchgang durch die Analogie scheint hier für Ricœur aber die Möglichkeit einer Lösung zu bieten (ZEIII, 225), zumindest teleologisch. In der Weiterentwicklung seiner Theorie nach *Zeit und Erzählung* wird dieser ›Entsprechungsgedanke‹ aber abgelöst vom Gedanken einer Überwindbarkeit der Schuld in der Vergebung und dem damit verbundenen Vergessen zugunsten einer Orientierung auf die Zukunft hin (RV, 152). Der Diskurs über Vergessen und Vergebung reicht über diese Untersuchung hinaus,[59] soll hier aber angesprochen werden, um anzuzeigen, dass der Gedanke einer »Erlösung von der Schuld« (RV, 62) und damit ihrer Überwindung, der in der Rede vom ›Abarbeiten‹ retrospektiv schon angeklungen sein mochte, für Ricœur zentral wird. Ein Versuch, der Schuld der Vergangenheit immerwährend Rechnung zu tragen, wird nun gerade als hinderlich für die Zukunft angesehen.[60] Aus dem Verzeihen – *nicht* um der Möglichkeit des Verzeihens willen – soll die Vergangenheit »anders interpretiert« werden, also anders als als Schuld. Auch wenn dies nur »im Durchgang durch ein der Vergangenheit treues kollektives bzw. kulturelles Gedächtnis und durch eine Wahrheit beanspruchende, als Wissenschaft etablierte Geschichte«[61] geschehen kann, rückt es vom Ende her eben doch »ins Zwielicht einer Verharmlosung«.[62] So kehrt im Sinne der Verge-

59 Ausführlich und detailliert dazu die Beiträge in B. Liebsch (Hg.), *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur*, Berlin 2010.

60 B. Liebsch, *Bezeugte Vergangenheit versus Versöhnendes Vergessen? Fruchtbarkeit und Fragwürdigkeit von Ricœurs Rehabilitierung eines philosophischen Geschichtsdenkens*, in: ders., *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen,* 23–58, hier: 53.

61 Liebsch, *Vergangenheit*, 49.

62 Liebsch, *Vergangenheit*, 57. Vgl. Stone, *Ricœur*, 259. Deutlich positiver bewertet die Möglichkeit I. Römer, *Eskapistisches Vergessen? Der Optativ des glücklichen Gedächtnisses bei Paul Ricœur*, in: Liebsch (Hg.), *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen*, 291–308, hier: 293, die von einer faktischen Unabgeschlossenheit des ›Durchgangs‹ ausgeht, der stets von neuem nötig werden könne. Die Teleologie einer ›Erlösung‹ ist dadurch aber nicht aufgehoben.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bung die in *Zeit und Erzählung* noch ›in Schach gehaltene‹ »*produktive* Einbildungskraft«[63] wieder und der Versuch der Entsprechung wird geradezu kontraproduktiv, »wenn man auch weder das Geschehene ungeschehen machen kann noch bewirken kann, daß das, was sich zutrug, sich nicht zugetragen hat«, aber dennoch eine »Verwandlung des Sinns des Ereignisses« (RV, 62) geschehen soll. Hier ist die Konzeption Ricœurs aus »Zeit und Erzählung« trotz ihrer Fundierung in einer Präsenz- und Kontinuitätslogik deutlich näher an der Fassung des Anspruchs bei Levinas, die Ricœur für sich selbst (wenn auch durch ihn selbst transformiert) als prägend benennt.

4.3 Ursprüngliche Re-konstruktion

Wenn also die alleinige Betonung der Einbildungskraft den Anspruch des Anderen gar nicht erst aufkommen lässt (oder ihn nachträglich wieder aufzuheben vermag), die Annahme einer in Kontinuität stehenden ursprünglichen Präsenz aber zumindest Gefahr läuft, den Anspruch als irgendwie handhabbar, abtrag- oder gar bewältigbar machen zu wollen, ist dann Ricœurs Anliegen, die historische Refiguration der Zeit so zu denken, dass sie der Schuld gegenüber den Toten Rechnung trägt, im Ganzen gescheitert? Sind ›ursprüngliche Konstruktion‹ oder ›ursprüngliche Präsenz‹ die einzigen Möglichkeiten, die in *Zeit und Erzählung* auftauchen? Möglicherweise liegt in dem Versuch, beide Modelle zu vermitteln, der Ricœurs Vorgehen prägt, aber eine latente dritte Möglichkeit, die man in Anlehnung an seinen Sprachgebrauch »ursprüngliche Rekonstruktion« nennen könnte.

Eine Sicht auf die Metapher, die mit dem hier präferierten, von Levinas übernommenen, Verständnis der Spur kompatibel (und genealogisch verwandt) ist, findet sich bei Derrida. Ricœur setzt sich selbst mit diesem Ansatz, den Derrida in der *Weißen Mythologie* dargelegt hat, auseinander, in der »Lebendigen Metapher« und da-

63 P. Stoellger, *Bild, Pathos und Vergebung. Ricœurs Phänomenologie der Erinnerung und ihr bildtheoretischer Untergrund (mit Blick auf G. Didi-Huberman)*, in: Liebsch (Hg.), *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen*, 179–213, hier: 180. Für die Aufnahme Kants durch Ricœur im Einzelnen vgl. Steinbach, *Geschichte*, 334–342.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mit in Verlängerung auch in *Zeit und Erzählung* allerdings kritisch und ablehnend (LM, 263 ff.). Der Diskurs darüber, der sowohl eine scharfe Erwiderung Derridas[64] als auch eine spätere positive Aufnahme durch Ricœur beinhaltet,[65] kann hier nicht en detail nachgezeichnet werden. Ricœurs Kritik an Derridas »Weißer Mythologie« basiert aber hauptsächlich auf seiner eigenen These der Metapher als ›Neubeschreibung‹ und der damit verbundenen Annahmen über die Referenz von Metaphern, die, wie oben dargestellt, auch für die Metapher als Vermittlungsfigur in der Geschichtsschreibung grundlegend sind, so dass es legitim scheint, Derridas Sicht auch für diesen Zusammenhang als Alternative in Betracht zu ziehen und sich auf die Darstellung des dafür zentralen Punktes zu beschränken. Derrida beginnt seine Kritik an der (üblichen) Metaphorologie[66] mit dem Verweis auf *Le jardin d'Épicure* von Anatol France, in dem in einem Dialog die Figuren Polyphile und Ariste einen Dialog über die metaphysische Sprache führen. Die von Polyphile vorgetragene Kritik zielt darauf ab, dass Metaphern auf einer »Abnutzung« der sinnlich wahrnehmbaren Bedeutung von Wörtern beruhen, die *für* den philosophischen Diskurs so weit abgeschliffen werden, dass »man auf ihren Hundert-Sous-Stücken weder Viktoria noch Wilhelm, noch die Republik mehr sehen kann«[67] und nun als abstrakte Begriffe gelten, aber gleichzeitig ihre »Abnutzung« verbergen.[68] Im Rahmen des Dialogs wird, in Derridas Worten, der Versuch propagiert »den natürlichen Reichtum, die ursprüngliche Kraft des sinnlich wahrnehmbaren Bildes, [zu] retten [...], welches durch die Begriffsgeschichte seiner Unschuld beraubt und beschädigt ist.«[69] Aus

64 Vgl. Stoellger, *Metapher*, 234.

65 Vgl. Stoellger, *Metapher*, 243.

66 Vgl. Stoellger, *Metapher*, 208.

67 J. Derrida, *Die weiße Mythologie. Die Metapher im philosophischen Text*, in: ders., *Randgänge der Philosophie* (Hg. P. Engelmann), Wien 21999, 229–290, hier: 230, ein France-Zitat ohne nähere Angabe.

68 Vgl. Derrida, *Mythologie*, 232.

69 Derrida, *Mythologie*, 231. Gleichzeitig scheint für Derrida hier auch eine Kritik an einer Werttheorie im Stile Marx mitzuschwingen, die einen materiellen Gebrauchswert von einem nur im Rahmen des Kapitals zu realisierenden Warenwert und dem damit abzuschöpfenden Mehrwert unterscheidet. ›Ökonomisches‹ Vokabular durchzieht den gesamten Text. »Usure«, das im deutschen Text mit »Abnutzung« übersetzt wird, kann auch »Wucher« bedeuten und so im Zusammenhang mit Wertabspaltungstheorien stehen. Auch seine Diskussion

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dieser Kritik der Metapher macht Derrida die Kritik der Metaphorologie,[70] jedenfalls einer, die auf dem Gegensatz von Eigentlichem und Uneigentlichem, von ursprünglicher Präsenz und Verfall, von Sinnlichem und Unsinnlichem beruht und damit selbst ganz in der Metaphysik befangen ist, die nicht auf der Abkehr vom ›Ursprung‹, sondern auf dessen Postulat beruht.[71] Die Philosophie, auch, nein gerade, in Form einer Metaphorologie, die also die Metaphorizität ihrer eigenen Begriffe zu benennen weiß, betreibt eine Rückkehr zum ›Ursprung‹, sieht »die Metapher als vorläufigen Sinnverlust, als Einsparung ohne irreparable Schädigung des Eigentlichen, als sicherlich unvermeidlicher Umweg, jedoch als Geschichte hinsichtlich und im Horizont der zirkulären Wiederaneignung des eigentlichen Sinns.«[72] Damit trifft seine Kritik aber genau das, was Ricœur für die Metapher annimmt, einen ursprünglichen Sinn im Sinne einer Beschreibung und eine spätere Übertragung dieses Sinnes auf eine andere Referenz im Sinne der Neubeschreibung.[73] Für Derrida jedoch ist diese ›Rückkehr‹ ausgeschlossen, nicht weil sie versperrt wäre, sondern weil der als ihr zugrunde liegend gedachte Ursprung immer schon entzogen ist, die »Kette« der Metaphern immer nur von einer Metapher geschlossen werden kann, die außerhalb steht, »die Metapher der Metapher«.[74] Am Ursprung der Metapher steht also eine Metapher,[75] die ja selbst wieder nach ihrem ›Ursprung‹ suchen müsste. Man gelangt jedoch niemals zur »Sache selbst, der unmittelbaren Präsenz, der ursprünglichen Wahrnehmung«[76]. Es findet sich immer nur ein »Supplement«,[77] ein »originäres ›Supplement‹«,[78] das den »Mangel, eine originäre Nicht-Selbstgegenwart«

---

von de Saussure (vgl. Derrida, *Mythologie*, 258) nimmt explizit den Wertbegriff auf.

70 Vgl. Derrida, *Mythologie*, 236.

71 Vgl. Derrida, *Mythologie*, 248 f.

72 Derrida, *Mythologie*, 288.

73 Vgl. Stoellger, *Metapher*, 233 f.

74 Derrida, *Mythologie*, 240.

75 Vgl. A. Letzkus, *Dekonstruktion und ethische Passion. Denken des Anderen nach Jacques Derrida und Emmanuel Levinas*, München 2002, 328.

76 J. Derrida, *Grammatologie*, Frankfurt a.M. 2003, 272.

77 Derrida, *Mythologie*, 289.

78 J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls*, Frankfurt a. M. 2003, 117.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»suppliert«[79]. »Die Unmittelbarkeit ist abgeleitet«,[80] sekundär. Die Verunmöglichung einer Metaphorologie ist also zugleich ihre Wiedereinsetzung unter anderen Bedingungen,[81] und diese wiedereingesetzte Metaphorologie trägt auch die gesamte »Weiße Mythologie« Derridas, die sich ausführlich der Metaphern bedient und ja auch gar nicht anders kann, da auch diesem Text die ›Unmittelbarkeit‹ immer schon entzogen ist.[82] Ist also die Metapher in Derridas Sinne nun das angemessene Mittel, um Ricœur auf die Spur Levinas' zu bringen? Schließlich kann auch Derrida die »originäre Nicht-Selbstgegenwart« als »Spur«[83] fassen. Dass die Bedeutung der Metapher für Ricœurs Anliegen erhalten werden kann, liegt aber nicht in einer besonderen Qualität der Metapher begründet – sie ist nicht *das* Supplement, sondern tritt *als* Supplement in den Mangel ein, wie es andere Dinge, und bei Derrida zum Beispiel auch die Schrift, ebenfalls tun können.[84] Dass aber die Metapher *als* Supplement in Frage kommt, ermöglicht, sie für eine Geschichtsschreibung, innerhalb *derer* sie eine wichtige Funktion wahrnehmen kann, in Anspruch zu nehmen, ohne in den Gedanken einer ursprünglichen Präsenz verfallen zu müssen.

Auch von der Erzählung her betrachtet findet sich bei Ricœur der Versuch, den Anspruch der Geschichte durch den Rekurs auf eine ursprüngliche Präsenz zu sichern, die geschichtlichen Ereignis also in relativer Alterität zu den Geschichtsschreibenden zu halten. In seinem »Entwurf einer Hermeneutik des historischen Bewußtseins«, Teil VII des dritten Bandes von *Zeit und Erzählung*, finden sich beide Dimensionen noch einmal. »Der hermeneutische Zugang« »läßt die ganze Problematik aus der Sphäre des Erkennens umkippen in die des Affiziertwerdens, das heißt des Nichtmachens« (ZEIII, 369). Dem entspricht auf der Ebene der Erzählung die Refiguration durch den Leseakt, wie Ricœur sie in der *mimesis III* entworfen hat (ZEI, 122). So bleibt die Vergangenheit dem »Wunsch nach Beherrschung« (ZEIII, 369) entzogen, denn »die Vergangenheit stellt uns Fragen

79 Derrida, *Stimme*, 117.
80 Derrida, *Grammatologie*, 272.
81 Vgl. Derrida, *Mythologie*, 236, 289.
82 Vgl. Stoellger, *Metapher*, 231.
83 Derrida, *Grammatologie*, 107.
84 Vgl. Letzkus, *Dekonstruktion*, 327.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und stellt uns in Frage, bevor wir ihr Fragen stellen, sie in Frage stellen« (ZEIII, 359). Auf der in diesem Teil von Ricœur aufgerufenen geschichtsphilosophischen Ebene kommt nun nicht mehr nur die ›Beherrschung‹ der Geschichte durch die Erklärung des Historikers in den Blick, mit der er sich, wie oben geschildert, ausführlich und kritisch auseinandergesetzt hat, sondern auch der Platz eines jeden Menschen innerhalb der Geschichte. Die Geschichte, so sagt Ricœur in Anlehnung an Marx, wird zu den »Umständen«, unter denen wir Geschichte machen, »nur in dem Maße, wie wir uns leidend zu ihr verhalten, sind wir die Handelnden der Geschichte« (ZEIII, 349 f.). So sehr aber ›Umstände‹ ›Affiziertwerden‹ und ›Leiden‹ die Sprache der Alterität sprechen, bleibt die dadurch bestimmte Geschichte aber auf ein Selbes bezogen: es sind die Umstände des *Handelns*, es ist das Leiden unter den Handlungen anderer oder auch den Auswirkungen des eigenen Handelns (ZEIII, 350). Ähnliches gilt für die Schuld, die Ricœur – an der betreffenden Stelle sogar »ursprünglich« (RV, 67) – als »das Ungetane« (RV, 66) und »die nicht gehaltenen Versprechen der Vergangenheit« (RV, 67) definieren und in ein Potential für zukünftige Handlungen überführen kann. Der Handlungsbegriff ist auch entscheidend für die »historische Gegenwart«, die gleichzeitig eine Beschreibung ›unseres‹ Ortes innerhalb der Geschichte, aber eben auch der ›lebendigen Vergangenheit‹, des »Gewesenseins« (ZEIII, 240 f.) ist. Unter dem Stichwort der Initiative (ZEIII, 372 f.) als Theorie des *homo capax*[85] treten nun die Faktoren, die maßgeblich den Gedanken der »quasi-kausalen Erklärung« als Teil narrativistischer Geschichtsschreibung bestimmt haben, auf einer »physikalischen [...] Ebene« wieder auf und betonen so die enge Verbindung zwischen lebendiger Vergangenheit und historischer Gegenwart. Zentral ist das Tunkönnen in seinem weiten Sinn, in dem Handlung, Ursprung und Ursache zusammenfallen, indem »ein Handelnder[...] ein geschlossenes System aus seiner Umwelt« herauslöst (ZEIII, 373 f.). Ricœur kann sogar feststellen: »Die Theorie der Geschichte kann damit als ein Modus der Handlungstheorie (als Theorie der Intervention) aufgefaßt werden« (RV, 120). Auch nach seiner späteren Neubewertung der Rolle der Narrativität, die weiter unten zu verhandeln sein wird, bleibt der Handlungsbegriff, wie er ihn in *Zeit und Erzählung* entwickelt hat, zentral. Dort ist

85 Vgl. den Beitrag von Patrick Ebert in diesem Band.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zunächst die Gegenwart (auch die historische) des Handelnden die Welt der Handlungen der *mimesis I*, die wir zu Beginn dieser Erwägungen bereits kritisch in den Blick genommen haben, die Welt, die *als* Handlungswelt pränarrativ strukturiert ist und dadurch nicht nur die Betrachtung der Geschichte durch die Narration ermöglicht, sondern geradezu herausfordert (ZEI, 118). Auch für Ricœurs Konzept der historischen Narration, wie für die Metapher, derer sie sich bedient, steht also am Ende eine ursprüngliche Präsenz, eine, zwar vergangene, Gegenwart, die der unseren gerade als Selbes gegenüber tritt. Auch hier stellt sich also wie für die Metapher, die Frage, ob Ricœurs Primat der Narrativität, der ja unter dem Gesichtspunkt des Affiziertwerdens den Anspruch des Anderen durchaus zur Geltung kommen lässt,[86] auf die pränarrative Verfassung einer gegenwärtigen Welt angewiesen ist oder sich auch auf eine andere Basis stellen lässt – einen Primat der Narration, der nicht mit der Annahme einer ursprünglichen Konstruktion zu verwechseln ist.[87]

Um diese Möglichkeit auszuloten, soll Blumenbergs *Arbeit am Mythos* daraufhin untersucht werden, welche Strukturen, die er am Mythos aufweist, auch für eine Theorie der Narrativität der Geschichte fruchtbar zu machen sind. Die Verankerung seiner Analysen im Mythos steht dem nicht entgegen, zumindest aus Blumenbergs Perspektive, der an der klassischen Geschichtsschreibung gerade kritisiert, »daß sie im Mythos selbst nicht eine der Leistungsformen des Logos anzuerkennen gestattet«.[88] Für Blumenberg ist die »Grenzlinie zwischen Mythos und Logos [...] imaginär«, der »Mythos selbst ist ein Stück hochkarätiger Arbeit des Logos«, und zwar darin, dass er sich am »Absolutismus der Wirklichkeit« (AM, 18) abarbeitet, also durchaus nicht die reine Fiktion ist. Dieser »Anfang« ist aber kein Ursprung, sondern nur das, auf das alles konvergiert,

86 Vgl. Liebsch, *Geschichte*, 200.

87 In diese Richtung scheint auch David Carr in seiner Auseinandersetzung mit Ricœur (und White) zu tendieren (Carr, *Erzählform*, 175). Er hat klar einen Primat der Narration, denn »[s]ein Leben zu leben und die Geschichte seines Lebens […] zu erzählen, [… beschreiben] ein und denselben Prozess« (ebd.), Carr spricht zwar von einer »implizite[n] Konstruktion«, es wird aber deutlich, dass diese eng mit dem *Erleben* verbunden ist und somit durchaus der ›ursprünglichen Re-konstruktion‹ vergleichbar gedacht ist (vgl. Stone, *Ricœur*, 271).

88 H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a. M. 2006, 34 [=AM].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

weil alles sich immer schon »in Distanz zu ihm [bemißt]« (AM, 28). Was dort am Anfang, der »Vorvergangenheit« für Blumenberg »vermutet« werden kann, ist »die einzige absolute Erfahrung, die es gibt, [...]: die der Übermacht des Anderen« (ebd.). Nur »vermuten« deshalb, weil erst, wenn »[d]as Andere« als »der Andere« interpretiert wird, »das Neutrum durch die Metapher des Auch-Ich erschlossen wird, [...] eine Weltauslegung [beginnt], die den erfahrenden Menschen in die Geschichte des erfahrenen Anderen verwickelt« (ebd.). Das heißt aber für den erfahrenden Menschen, für die *Erfahrung* des Menschen, dass der absolute Andere immer schon entzogen ist und in seiner *ursprünglichen* Vermittlung immer schon in die *Geschichte* eingetreten ist. So gilt für Blumenberg vom Mythos, »[d]aß die Rezeption nicht [...] dazukommt und ihn anreichert, sondern Mythos uns in gar keiner anderen Verfassung als der, stets schon im Rezeptionsverfahren befindlich zu sein, überliefert und bekannt ist« (AM, 240) Blumenberg beschreibt hier eine Struktur aus Entzogenheit und Auffüllung dieser ›Lücke‹ durch eine ursprüngliche Vermittlung, die durchaus Parallelen zu den Konzepten des ›Supplements‹ bei Derrida und der ›Spur‹ bei Levinas aufweist. Wie bei Derrida am Beginn immer noch eine weitere Metapher steht, erklärt Blumenberg den ›Ursprung‹ des Mythos mit einem Ursprungsmythos vom Menschen, der aus dem Regenwald das erste Mal in die Savanne tritt und sich mit dem Horizont konfrontiert sieht (AM, 10 f.). Wie die Metapher lässt sich also auch die Erzählung auf diese Struktur zurückführen, ohne dass deshalb ihre vermittelnde Funktion, wie Ricœur sie betont, abgetan werden müsste. Sie ist nun aber als ›Reaktion‹ auf das Andere,[89] nicht als Sicherung des Selben, neu gedacht. Dabei ist der Mythos im Sinne Blumenbergs hier mehr als ein Beispiel für Narrativität allgemein, auch nicht ein vermeintlich besonders urwüchsiges. Zum einen nähert sich das, was wir hier mit Blumenberg als Mythos verstehen wollen, wieder dem *mythos*-Begriff Aristoteles' an, den Ricœur mit *intrigue*, im Deutschen ›Fabel‹, übersetzt hatte, da er ›Mythos‹ eher als Gegenbegriff zu Geschichte verwendet (ZEI, 227). Hier kann ›Mythos‹ nun aber wieder für die narrative Gestaltung als Ganzes eintreten.

89 Vgl. Liebsch, *Geschichte*, 211, der dies aber bei Ricœur nicht nur perspektivisch angelegt, sondern weitestgehend realisiert zu sehen scheint.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aber auch zwischen dem Verständnis *spezifisch* mythischer und Ricœurs Auffassung historischer Erzählungen gibt es einen Angelpunkt, die schon besprochene Handlungslogik. Denn Ricœurs Zurückführung aller geschichtlicher Ereignisse auf Handlung und auf ein Subjekt, das handeln *kann*, lässt sich in Beziehung setzen zu der grundlegenden Definition des Mythos, die Blumenberg von Nietzsche übernimmt. Der Mythos reagiere auf die Unfähigkeit des Menschen, »ein Geschehen anders interpretieren zu können denn als ein Geschehen aus Absichten. Es ist der Glaube an das Lebendige und Denkende als das einzig Wirkende – an den Willen, die Absicht – daß alles Geschehn ein Thun sei, daß alles Thun einen Thäter voraussetze, es ist der Glaube an das ›Subjekt‹.«[90] Ricœur arbeitet an einem ganz ähnlichen Problem, vor allem dort, wo er sich um überindividuelle Entitäten Gedanken macht. Wie oben gezeigt, kommen diese primär als von menschlichem Handeln abgeleitet und als deren Kontext in den Blick. Sie zu eigenständigen ›Agenten‹ zu machen hält Ricœur dagegen für nicht angemessen und kritisiert diese Sicht in der Auseinandersetzung mit der *Annales*-Schule auch. Er sieht aber auch die narrative Möglichkeit, solche Entitäten als »*Quasi-Figur*« (ZEI, 294) auftreten zu lassen, also als Träger einer zugeschriebenen Handlung.

Der Charakter der Zuschreibung ist dabei aber wichtig, ›wirkliche‹ Handlung kann nur von menschlichen Subjekten ausgehen. Narrativ können also nichtpersönliche und nichtmenschliche Entitäten in *Analogie* zum handelnden Menschen zur ›Figur‹ werden. Sie bleiben dabei, wie oben gezeigt, ganz auf die *Zugehörigkeit* des Einzelnen bezogen, dass sie diesem *gegenübertreten* können, scheint nicht als Möglichkeit in den Blick zu kommen.[91] Bezogen auf Nietzsche gibt es also dann durchaus Übereinstimmung, wenn man gelten

90 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885 bis Herbst 1887*, Berlin 1974, 100. Blumenberg nimmt sie auf in AM, 19.

91 Deutlich wird das in Ricœurs späterer Auseinandersetzung mit der Möglichkeit eines kollektiven Gedächtnisses und dessen Verhältnis zum individuellen Gedächtnis, für die er sich Husserls Frage nach überindividuellen Entitäten – hier im Allgemeinen – bedient. In Ricœurs Sicht ist deren Annahme eben nur als »Analogie und unter Bezugnahme auf das individuelle Bewußtsein« (RV, 80) gestattet, vor allem aber ist das charakterisierende Pronomen für diese Entitäten das »Wir«, das sich über ein »Gefühl« von Zugehörigkeit konstituiert (RV, 84), so dass hier noch deutlicher wird, dass sie nur aus dem teilnehmenden ›Innen‹, nicht als *anderes* Gegenüber, betrachtet werden können. Dass Ricœur

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lässt, dass zunächst für unseren Kontext Mythos und Narration allgemein als Parallelen betrachten werden können. Dann sind Ricœur und Nietzsche sich einig, dass ein Mythos immer dort vorliegt, wo Handlungen *zugeschrieben* werden und es zu den ureigensten Möglichkeiten einer solchen Narration gehört, solche Zuschreibungen vorzunehmen. Auch was beide mit Handlung bzw. ›Thun‹ bezeichnen, teilt sich ein gemeinsames zentrales Merkmal, nämlich als das Tun aus und mit Absicht, die einen Täter voraussetzt, was Ricœur zum Beispiel in der Auseinandersetzung mit Drays »Erklärung durch Gründe« (ZEI, 192–195) und mit von Wrights »quasi-kausaler Erklärung«, die ebenfalls stark nach den »Absichten« (ZEI, 212) fragt, erläutert.

In dem Nietzsche-Fragment, aus dem hier zitiert ist und auf das Blumenberg anspielt, geht es aber um mehr als die Verwechslung von ›natürlichem‹ Geschehen und absichtsvollem Handeln, in der Art, wie bestimmten Naturerscheinungen in vielen polytheistischen Gefügen bestimmten Göttern zugeschrieben werden, die dann als Handelnde für diese ›zuständig‹ sind. Nietzsche wendet sich hier viel allgemeiner gegen den Glauben, »daß jede Wirkung Thätigkeit sei und daß jede Thätigkeit einen Thäter voraussetze«, den »Grundglaube[n]«: »es giebt Subjekte«.[92] Auch die Erzählung der Handlungen einer menschlichen, individuellen Person, der Ricœur ja das Vermögen zu wirklichen Handlungen zuschreibt, beruht für Nietzsche auf Zuschreibung und ist damit mythisch. An der Durchführung Blumenbergs in *Arbeit am Mythos* wird deutlich, dass er auch diese Facette der Mythoskritik Nietzsches mitmeint.[93] Hier ist nun zu unterscheiden zwischen dem Mythos als Narrationsform, der tatsächlich die Miteinbeziehung nicht-menschlicher Handelnder zur Norm hat, und dem mythischen Element der Rede vom handelnden Menschen, denn »[d]ie Affinität zum Mythos besteht immer darin,

---

von »der gleichzeitigen, wechselseitigen und überkreuzten Konstitution von individuellem und kollektivem Gedächtnis« (RV, 84) sprechen kann, steht dem Primat des Individuellen nicht entgegen, sondern interpretiert ihn nur, geht aber gleichzeitig auch mit einer gewissen Ablösung des kollektiven Gedächtnisses von seinem ›Subjekt‹ in der Erzählung als *intersubjektivem* Phänomen einher (vgl. RV, 82).

92 Nietzsche, *Fragmente*, 99 f.

93 Vgl. ausführlich H. Stoppel, *Das mythische Subjekt*, in: P. Stoellger (Hg.), *Figurationen des Menschen. Studien zur Medienanthropologie*, Würzburg 2019, 179–201, hier bes. 184–187.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das Subjekt zu finden und zu benennen, von dem die letzte der richtigen Geschichten erzählt werden kann« (AM, 60). Eine Unterscheidung allerdings, die erst vom Standpunkt des neuzeitlichen Menschen, der allein ›tun kann‹ her getroffen werden kann. Dieser steht aber, folgt man Blumenberg, in einer Genealogie vom Mythos her.

Die Menschen als Einzige, die legitim Handelnde genannt werden können, stehen am Ende einer zunehmenden »Gewaltenteilung« (AM, 50) als Antwort auf den Absolutismus der Wirklichkeit, »die Ausgrenzung von Richtungen und Gestalten aus dem Kontinuum des Vorgegebenen« (AM, 49 f.). Die Gestalten, in Form von Göttern oder deren ›Derivate‹ sollen vor allem »ansprechbar« (AM, 32), anrufbar, ein Gegenüber mit dem man rechten und verhandeln kann, sein (AM, 19). Der Mythos wirkt als »ein System des Willkürentzugs« (AM, 50), das »die Übermacht [des Anderen] depotenziert« (AM, 38) und so dem Menschen überhaupt erst einen Raum zum Leben einrichtet. Die ›Götter‹ »wissen nicht einmal vom Menschen«, der Mythos »verwickelt [den Menschen] nur am Rande in die Geschichte der Götter« (AM, 136). Erst eine »spekulative Geschichtsphilosophie [kann] die heimlichste Sehnsucht des Mythos endlich erfüllen, das Machtgefälle zwischen Göttern und Menschen nicht nur zu mildern und um seinen bittersten Ernst zu bringen, sondern umzukehren« (AM, 39).

Am Anfang steht also nicht der *homo capax* Ricœurs, der im Mythos nur sein eigenes Tun »von sich entfernt und nach außen projiziert«[94], wie Cassirer es ausdrückt, auf den Ricœur sich ja in seiner Besprechung der *mimesis I* bezieht, sondern ein Mensch, der nur ein Handelnder unter vielen ist, der sogar *erst* anhand der Zuschreibung von Handlungen an Gestalten des Mythos sich selbst diese Fähigkeit zuschreibt. Am anderen Ende steht das neuzeitliche Subjekt als einziges zum Handeln fähige, sich selbst erschaffende, das »noch die Urbedingung aller Möglichkeit der Realität [...] in Verfügung [hält], so als wollte es sich von der Qualität der Wirklichkeit nicht überraschen lassen« (AM, 298). Diese, im Idealismus zu ihrer Extremform aufgestiegene, Sicht gehört nun aber schon zur direkten Vorgeschichte des Entwurfs bei Ricœur. Zumindest in

94 E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken. Text und Anm. bearb. von Claus Rosenkranz*, Hamburg 2010, 240.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der von ihm aufgenommenen Theorie von Wrights, die von dem Vermögen des Menschen ausgeht, geschlossene Systeme abzulösen und sich davon ausgehend entwickeln zu lassen, gehen Subjekt und Ursprung ähnlich eng in eins. Wie beschrieben, ist dies für Ricœur eine ›physikalische‹ Tatsache jeder Gegenwart, ›unserer‹ wie der vergangenen.[95]

Der Historiker (und der Leser von Geschichte) versteht also die Ereignisse der Geschichte als Taten von Menschen, die über ein analoges Vermögen wie er selbst verfügen, das Tunkönnen. Mit Blumenberg muss diese Bewegung verkompliziert werden: der neuzeitliche Mensch nimmt sich selbst als analog zu der Vielzahl an Handelnden wahr, mit der er sich im Laufe seiner Geschichte auseinandergesetzt hat, um seiner eigenen Hilflosigkeit zu entrinnen. Nun, da er glaubt, die Welt tatsächlich handelnd behandeln zu können und ihr nicht mehr unterworfen zu sein, sieht er wiederum die *menschlichen* Handelnden der Geschichte analog zu sich selbst. Hier treffen sich die Linien von Blumenberg her mit Ricœur, ohne aber eine der Möglichkeiten (eine unbegrenzte Vielzahl Handelnden vs. ausschließlich menschliche Handelnde) an den ›Ursprung‹ zu setzen. Den Ursprung, bei Blumenberg in ebensolchen Anführungszeichen wie bei Derrida und Levinas, bildet die Übermacht des Anderen, die aber nie direkt erfahrbar ist, sondern immer schon nur aus der Distanz z.B. des Mythos (AM, 28). Dies wiederum unterstriche gerade die Bedeutung, die Ricœur dem Anspruch des Anderen zumessen möchte. Auch wenn also diese These Ricœurs Analogieverständnis, wo es sich auf die Handlungslogik bezieht, auf eine andere Grundlage stellt, stärkt sie sein Vorhaben in der Durchführung eher noch. Wenn alle Erklärungen *als* Handlungen auf einer Zuschreibung beruhen, dann besteht keine Notwendigkeit mehr, entlang der Linie individuell/überindividuell eine kategorische Trennung aufrecht zu erhalten, der Handlungsbegriff kann dann innerhalb der auf Narration zurückgreifenden Geschichtsschreibung als Mittel der *Erklärung* bestimmter historischer Ereignisse (mit seinen immanenten Möglichkeiten und Beschränkungen) sinnvoll verwendet werden.

Vor allem für die Dimension des *Nachvollzugs* ist es unabdingbar, die ›mythische‹ Fülle von Handelnden mit einzubeziehen, denn

95 Vgl. H. V. White, *Historical Emplotment and the Problem of Truth*, in: S. Friedländer (ed.), *Probing the Limits of Representation. Nazism and the »Final Solution«*, Cambridge/MA 1992, 37–53, 186.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auch wenn der Historiker nicht anders kann, als nach den menschlichen Handlungssubjekten zu fragen, kann er bei einer erklärenden Annäherung an Intentionen, Wünsche etc. dieser Menschen nicht außer Acht lassen, dass diese sich möglicherweise in Interaktion mit weit mehr als nur menschlichen Subjekten sahen. Auch ist so die Art und Weise der Interaktion nicht mehr auf oder zumindest durch den Primat der Zugehörigkeit eingegrenzt. Im Sinne des oben Gesagten nun aber nicht, indem diese mythischen Subjekte zusätzlich substantialisiert würden, sondern in Anerkennung, dass auch die rekonstruierten Handelnden eben nicht in unmittelbarer Präsenz sich vorfanden, sondern ebenso immer schon vermittelt. Die Rekonstruktion der jeweiligen Art der Vermittlung ist dann die Aufgabe des Historikers und die narrativen Mittel sind *dafür* tatsächlich so leistungsfähig wie Ricœur sie einschätzt und wie er sie auch nach einer grundlegenden Revision seines Verhältnisses zur Narrativität weiter wertschätzt (RV, 63).

4.4 Der Zeuge

Mit der Wiederaufnahme seiner Beschäftigung mit den Fragen der Geschichte in den Vorträgen von 1996 und 1997, die im *Rätsel der Vergangenheit* zusammengestellt sind und der ausführlichen Neubearbeitung in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* von 2000 scheint Ricœur sich ein gutes Stück in die hier präferierte Richtung zu bewegen. Dort affirmiert Ricœur grundsätzliche seine Ausführungen aus *Zeit und Erzählung* zur Repräsentanz, die wir hier anhand von Fragen nach der Metapher und der Narration kritisch besprochen haben, da er »keinen Anlaß [sieht], an diesem Versuch einer Erklärung des Gedankens der Repräsentanz, bzw. Vertretung heute etwas zu ändern«.[96] Sie wird aber erweitert und dadurch so nah als möglich an das Ereignis selbst herangerückt, denn »[w]ohl ist die geschichtliche Repräsentation ein gegenwärtiges Bild einer abwesenden Sache; aber die abwesende Sache verdoppelt sich selbst in Verschwinden und Existenz in der Vergangenheit« (GGV, 433). Diese Verdoppelung geschieht in der neu eingeführten Figur des Zeugen, dessen Zeugnis seiner Erinnerung aus seinem Gedächtnis heraus nun zur

96 P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 433 [=GGV].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

entscheidenden Größe für den Zugriff auf die Vergangenheit wird. Durch den Ort, den nun der Zeuge und sein Gedächtnis einnehmen, gerät das gesamte Koordinatensystem der Historiographie, wie es Ricœur in *Zeit und Erzählung* entworfen hat, in Bewegung, jedoch nicht als eine grundsätzliche Neukonzeption, sondern v.a. in den Reichweiten und den gegenseitigen Abgrenzungen der einzelnen Elemente.

In Ricœurs Entwurf von *Zeit und Erzählung*, auf den wir uns bisher im Wesentlichen gestützt haben, ist die Geschichtsschreibung ein Aspekt der übergreifenden Frage nach der Rekonfiguration der Zeit mit narrativen Mitteln, in diesen Mitteln eng überkreuzt mit der (literarischen) Fiktion, von dieser unterschieden aber in ihrer Intentionalität, in ihrem Wahrheitsanspruch, der in ihrem Begriff selbst enthalten ist (GGV, 371). Auch im Neuansatz ist Geschichte und Fiktion gemeinsam, dass sie beide »Formen der Anwesenheit des Abwesenden« sind, vereint unter dem Namen »*εἰκών*«, unterschieden aber in der Frage ihrer Referenz, entweder »ein Unwirkliches oder ein vergangenes Wirkliches« (RV, 29 f.) Auf letzteres bezieht sich das Gedächtnis. Auch das »Privileg«, »die Historie als eine rein retrospektive Disziplin in die Bewegung des geschichtlichen Bewußtseins« (RV, 125) einzubinden – oder, in der bisherigen Begrifflichkeit, erlebte und kosmologische Zeit zusammenzubringen – kommt jetzt dem Gedächtnis zu,[97] ja seine Unterscheidung von der ›Fiktion‹ begründet sich gerade darin, dass es »der Zeit teilhaftig«[98] ist, das ›Phantasma‹ der Fiktion aber »ohne zeitlichen Index« (RV, 73). Für den Bereich der Geschichte kann Ricœur nun also nicht mehr »Zeit und Erzählung direkt miteinander in Beziehung« (RV, 72) setzen. Ricœur entwickelt die »Aporie [...] zwischen Gedächtnis und Imagination« (RV, 88), wie er das Verhältnis und die Unterschiede zwischen beiden einführt, anhand von Gedanken Platons und Aristoteles'. Bei Platon sieht er zunächst den Beginn »einer jahrhundertelangen Kolonialisierung der Gedächtnisproblematik durch die Imagination«, allerdings unter ganz bestimmten Vorzeichen, nämlich der Frage nach der »ontologischen Möglichkeit des Irrtums« (RV, 88), die sich vor allem an den Sophisten entzündet und anhand des *Theaitetos* nachgezeichnet wird. Seine Möglich-

97 Römer, *Zeitdenken*, 345.

98 RV, 71 (Aristoteles, *Περί μνήνες καὶ ἀναμνήσεως*, 449b).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

keit liegt in der Fassung des (Erinnerungs-)εἰκών als »*τύπος*« (RV, 89), als Abdruck im Wachsblock, einer *Spur*, die verwischt oder falsch zugeordnet werden kann – und so für Vergessen oder Irrtum anfällig ist, also Auswirkungen sowohl auf das Gedächtnis als auch auf die Imagination hat (ebd.). Diese Spur differenziert Ricœur auf dreifache Art und Weise in »die auf einem materiellen Träger geschriebene Spur, zum zweiten der affektive Eindruck ›in der Seele‹ und zum dritten die physische, zerebrale, kortikale Prägung« (GGV, 37). Die zweite Spur stellt, wie sich gleich anhand von Aristoteles zeigen wird, das tatsächliche Gedächtnis dar, die erste entspricht dem bereits eingeführten und besprochenen Spur-Begriff, der sich mit Dokumenten und Archiven verbindet. Dieser erste Spur-Begriff kann aber auch als Verlängerung des zweiten, also des Erinnerungseindrucks, der sich als Zeugnis in den Dokumenten niederschlägt, betrachtet werden (RV, 33). Ricœur sieht darin bei Platon noch eine zu große Fokussierung auf das Problem der Ähnlichkeit, der *mimesis*, das die Spezifik des Gedächtnisses, nämlich dessen Bezug zur *Vergangenheit*, in den Hintergrund rücken lässt (RV, 90). Anhand des unterschiedlichen Grades der Ähnlichkeit – bzw. deren Abwesenheit – entwickelt Platon im *Sophistes* die Unterscheidung zwischen *τέχνη εἰκαστική*, der »Kopierkunst« (RV, 91), also dem eigentlichen *εἰκών* und dem *φαντάσμα*, dem Scheinbild. Beide unterscheiden sich also in ihrer Intentionalität – das eigentliche Bild auf die Wirklichkeit, das Scheinbild (ob böswillig oder kunstvoll) auf das Unwirkliche. In der Kritik an Platon mag auch bereits Ricœurs Kritik an seinem eigenen früheren Entwurf anklingen, der ja über weite Strecken entlang der *mimesis* parallel läuft, wenn es um die Intention geht – bei höherer Wertschätzung der ›phantastischen‹ Kunst. Ebenso verhandelte Ricœur die so unter dem Begriff der Imagination vereinten Aspekte ja gerade nicht unter Absehung der Zeitlichkeit – allerdings auch nicht in grundsätzlicher Differenz zueinander. Die Herausarbeitung des speziellen Zeitbezuges des Gedächtnisses führt Ricœur anhand Aristoteles' *Über Gedächtnis und Erinnerung* ein. Das bereits eingeführte Zitat, dass das Gedächtnis der Zeit teilhaftig sei, wird präzisiert »durch den ersten Schlüsselsatz hervorgehoben: ›Das Gedächtnis ist des Vergangenen [genauer des Gewordenen, *γενομένου*] teilhaftig.‹«[99] »Zwischen Erfahren und

99 RV, 92. Zitat aus Aristoteles, *Περί μνήνες καὶ ἀναμνήσεως*, 449b.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sich-erinnern ist Zeit vergangen« (RV, 93), die die Erinnerung ausmacht. Aber auch der erste Term dieses Satzes ist von Bedeutung, wenn Ricœur mit Aristoteles betont: »Man erinnert sich ohne die Sachen«[100], die Abwesenheit also ihre Bedeutung, die sie schon bei Platon hatte, behält. Die Erinnerung ist also anwesend, verweist aber auf das (zeitlich) Abwesende. Die Erinnerung ist darin also Spur im oben eingeführten zweiten Sinne des ›mentalen Eindrucks‹ (GGV, 41). Die doppelte Funktion der Spur als Signifikanz und Wirkung, die Ricœur in »Zeit und Erzählung« entwickelt hat, bleibt auch hier erhalten: »Das *eikôn* beinhaltet das Andere der ursprünglichen Affektion, während der *typos* die externe Kausalität der Anregung (*kinesis*) ins Spiel bringt, die am Ursprung des Siegelabdrucks im Wachs steht« (GGV, 88). Das gilt dann in gleichem Maße für die oben besprochene Problematik der Spur als Durchmessen der quantitativ bestimmbaren Zeit und die Fassung des Anderen als vergangener, vorbeigegangener, Präsenz. Die Spur, auch als mentaler Eindruck, ist weiterhin pontentiell verlässlich entzifferbar (RV, 32), und sie bleibt an einen Handelnden, »der den Abdruck als ein Zeichen seines Vorbeigehens hinterlassen hat« (RV, 29), gebunden. Auch der Erinnerungsakt, das Suchen, hängt von der Möglichkeit der Entsprechung zum Vergangenen und vom quantitativen zeitlichen Abstand ab, der nun rückwärts durchschritten wird. Dieses Suchen als Aktualisierung eines »Vermögens«, »einem ›Suchen-Können‹« (GGV, 43), ist Grundlage und Bedingung eines »›gute[n]‹ Gedächtnis[ses]«, als dessen »›geglückte[n]‹ Verwirklichung« (GGV, 47). Das heißt, in diesem Vermögen liegt der Grund, dass die gelegentlich geringe Verlässlichkeit der Erinnerung sie dennoch nicht entwertet (RV, 96). Gerade das Vermögen, »auf die Wahrheit zu zielen« und der Anspruch darauf, ergibt die Normativität der »Treue« (RV, 97) und die Kritik an deren Ausbleiben. »Der Einbildungskraft denselben Vorwurf zu machen käme insofern niemandem in den Sinn, als diese das Irreale, Fiktive, Mögliche und viele weitere Züge, die man als nichtsetzend bezeichnen kann, zum Paradigma hat« (GGV, 47 f.).

Träger der Erinnerung ist das Gedächtnis des oben schon kurz erwähnten Zeugen und sein Zeugnis »stellt [...] die Grundstruktur des Übergangs zwischen Gedächtnis und Geschichte dar« (GGV, 48). Der enge Zusammenhang mit der Repräsentation, die durch das

100 RV, 92 f. (Aristoteles, *Περί μνήνες καὶ ἀναμνήσεως*, 449b).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gedächtnis ja nun als verdoppelt erscheint, lässt auch das Zeugnis diesen Bogen schlagen, vom Anfang der Historiographie bis zur Repräsentation in der Erzählung (GGV, 247). Ricœur nähert sich dem Begriff des Zeugnisses von dessen Alltagsgebrauch her an, wo er auch die grundlegendste Anfrage daran findet: die nach der Vertrauenswürdigkeit des Zeugnisses bzw. deren Reichweite. Auf drei Ebenen der ›Operation‹ kann der Verdacht Ansatzpunkte finden, bei »der Wahrnehmung einer erlebten Szene[,] der festgehaltenen Erinnerung [und der] deklaratorische[n] und narrative[n] Phase der Rekonstruktion des Ereignisses«[101]. Ricœur verweist hier auf psychologische Experimente, in denen die Aussagen von ›Zeugen‹ einer auf Video ausgezeichneten Situation auf ihre Zuverlässigkeit überprüft wurden (GGV, 248). Die vorherige Festlegung der ›Realität‹– die Videoaufzeichnung als solche –, die hier die Überprüfung ermöglichte, steht für das historische Zeugnis natürlich nicht zur Verfügung, so dass man für den Umgang mit dem alltäglichen Verdacht ebenfalls auf die Alltagspraxis rekurrieren muss (GGV, 249). Ebenso so wenig wie das Ereignis, betont Ricœur, ist auch seine Bezeugung von der Handlungstheorie und aus den damit gegebenen Bezügen herauszulösen (ebd.). Am Anfang des Zeugnisses steht eine Realitätsbehauptung bezüglich des bezeugten Ereignisses, die darauf beruht, dass die Aussage durch die Erfahrung des Zeugen beglaubigt wird. Daraus folgt, »daß die Wirklichkeitsbehauptung untrennbar an die Selbstdesignation des bezeugenden Subjekts gekoppelt ist« (GGV, 250). Der Zeuge bezeugt im selben Maße wie das Ereignis auch seine Präsenz am »Ort des Geschehens« (ebd.). Gleichzeitig ist diese Präsenz aber eine vergangene, oder besser eine gewesene und vorübergegangene. Alle drei Dimensionen, die Präsenz, das Gewesensein und das Vorübergegangensein zeigen sich in der »dreifache[n] Deiktik« des Zeugnisses: »die erste Person Singular, die Vergangenheitsform des Verbs und die Erwähnung des Dort gegenüber dem Hier« (ebd.). Das Bezeugen wiederum trägt als Verb ein Dativobjekt und bezieht somit einen Dritten, der weder zu den Zeugen noch den Protagonisten (ohne dass diese beiden Positionen sich gegenseitig ausschlössen) gehört, mit ein. Durch sein »Echo«

101 GGV, 248; vgl. ebd., 251: »schlechte Wahrnehmung, auf schlechte Erinnerung, auf schlechte Rekonstruktion«.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist »das Zeugnis [...] dann nicht nur beglaubigt, es ist akkreditiert« (GGV, 251).

Unter der Möglichkeit des Verdachts kann die »Akkreditierung« aber auch ausbleiben, so dass ein »Raum des Streits« (GGV, 252) eröffnet werden kann, in dem mehrere Zeugnisse um ihre Beglaubigung streiten. Es gehört zur Anlage des Zeugnisses, dass der Zeuge sich von vornherein in diesen Zusammenhang einschreibt – »er sagt: ich war dabei; er fügt hinzu: glaubt mir; und dann, vielleicht nicht ganz ohne Trotz: wenn ihr mir nicht glaubt, fragt jemand anderen« (ebd.). Dieser Streit ist aber kein punktueller, und die Notwendigkeit zur Beglaubigung keine einmalige, so dass »eine zusätzliche Dimension moralischer Art hinzu[kommt], die die Glaubwürdigkeit und Vertrauenswürdigkeit des Zeugnisses stärken soll, nämlich die Bereitschaft des Zeugen, seine Aussage zu wiederholen« (ebd.). Die Bereitschaft zur Wiederholung des Zeugnisses wird im öffentlichen Raum sozialer Bindungen reziprok, so dass das Zeugnis zu einer »natürlichen Institution« werden kann, die »in der Stabilität des jederzeit wiederholbaren Zeugnisses [besteht], sodann in dem Beitrag, den die Glaubwürdigkeit eines jeden Zeugnisses zur Sicherheit der sozialen Bindung leistet, insofern diese auf dem Vertrauen auf das Wort des anderen beruht« (GGV, 253). Das Vertrauen hat dabei – in Abwesenheit guter Gründe – den Vorrang vor dem Verdacht. Sogar dies: »Der dem Wort des anderen eingeräumte Kredit macht die soziale Welt zu einer intersubjektiv geteilten« und die Reziprozität »konsolidiert das Gefühl, inmitten anderer Menschen zu existieren« (GGV, 253 f.). Dieser soziale Kontext bleibt für Ricœur aber streng zurückgebunden an das verantwortliche Subjekt, also dem einzelnen Zeugen und dessen Glaubwürdigkeit oder »biographische[m] Nachweis« (GGV, 254).

Wenn also das Zeugnis vom Grunde her den Übergang zur Geschichte darstellt, wie oben referiert, dann ist davon auszugehen, dass seine Züge auch in die historiographischen Operationen hineinreichen: die unhintergehbare Rückbindung an die Person des Zeugen, die Fähigkeit zur Kritik, die am Wahrheitsvermögen des Zeugnisses hängt und schließlich die Bezogenheit auf die sozialen Bindungen. Von den kritischen Funktionen der Historie, verbindet sich die Dimension der persönlichen Zuschreibung und der Kritikfähigkeit am meisten mit der dokumentarischen Funktion, die soziale Dimension am ehesten mit der interpretierenden Funktion.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dazwischen liegt die eigenste Funktion der Geschichte, die erklärende. Ricœurs erneuter Durchgang durch die Geschichtsschreibung im Zeichen des Zeugnisses ergibt nicht so sehr eine inhaltliche Neuorientierung – schließlich nahm Ricœur schon im ersten Anlauf breit verschiedene Strömungen der Geschichtswissenschaft auf und verortete sich darin – als eine Verschiebung der Gewichtung und der Zuordnung der Elemente zueinander. Grundlegend ist, wie weiter unten noch ausführlicher darzulegen sein wird, eine stärkere Unterscheidung von Erklärung und Narration, als sie in »Zeit und Erzählung« eingeführt wurde. Auf den Zeugnissen, die *auch* noch auf die Seite der Ereignisse gehören, baut der bereits etablierte Komplex aus Spur, Dokument und Archiv auf. Wie bereits oben beschrieben, wird die Spur (als mentaler Eindruck) nun ganz wesentlich mit den Berichten der Zeugen identifiziert (RV, 115). Die persönliche Zuschreibung des Zeugnisses an einen Zeugen ist hier insoweit von Bedeutung, als die Menschen der Vergangenheit »uns hinreichend ähnlich sind«, um »sie anhand von willentlichen oder unwillentlichen Zeugnissen zu verstehen« (RV, 116). Entsprechend ist auch die Kritik der Zeugnisse als historiographische Operation analog zum oben beschriebenen Umgang mit dem Verdacht im sozialen Kontext, indem sie auf die Überprüfung der Wahrhaftigkeit ausgerichtet ist, auch fokussiert auf die »Suche nach dem Betrug, nach den Verfälschungen« (ebd.) – allerdings, wie in der sozialen Situation gefordert, aus gewichtigen Gründen, nämlich eben der kritischen Funktion der Geschichtsschreibung. Der Bezug auf das Zeugnis und den Zeugen bedeutet auch eine Erweiterung des Dokumentenbegriffs über die schriftlichen Dokumente hinaus, wie sie absichtsvoll und unter bestimmten Kriterien in den Archiven gesammelt wurden. Gültig bleibt aber die Auswahl *zum Dokument* aus der Fragestellung des Historikers her, von seinem »Fragebogen« (RV, 117) her, mit dem Ricœur auch hier auf Paul Veyne verweist. Die Dokumente etablieren die historischen »Tatsachen«, die der Historiker aus ihnen herauszulesen vermag. Diese Tatsache im Sinne Ricœurs definiert sich als »der Inhalt einer Aussage, die darauf abzielt, [das Ereignis] zu vergegenwärtigen« (RV, 118). Sie ist dabei weder mit dem wirklichen Ereignis selbst identisch, noch ist sie »in einer von der Fiktion nicht zu unterscheidenden literarischen Komposition aufzulösen« (RV, 117 f.). An dieser Stelle zeigt sich aber bereits – wenn auch im *Rätsel der Vergangenheit* noch unkommentiert – eine

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fundamentale Neuorientierung, die der Narration und den mit ihr verbundenen tropologischen Mitteln einen neuen Ort zuweist. Denn das »Herauslösens« der Tatsachen entspricht funktional recht genau dem, was Ricœur im älteren Entwurf im Sinne Hayden Whites als Präfiguration oder Vorstrukturierung der in den Dokumenten berichteten Ereignisse eingeführt hatte, und das ausdrücklich als »poetische Operation« (ZEIII, 244). In beiden Fällen geht es also um das, was den Gegenstand der Historiographie erst »konstruiert« (RV, 118). Waren die narrativen Figurationen in *Zeit und Erzählung* noch eng mit den erklärenden Ansätzen der Geschichtsschreibung verwoben[102] – was schon der chiastische Aufbau des Durchgangs durch die geschichtswissenschaftlichen Ansätze dort vor Augen führte –, stehen sie in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* im engen (und ausschließlichen) Kontext der dritten Phase der historiographischen Operation, die Ricœur die »repräsentierende« (GGV, 211 f.) nennt. Das »Erklären/Verstehen« wird als davon zu unterscheidender »methodologische[r] Moment[...]« (GGV, 212) zu einer eigenen Phase.

Das führt auch dazu, dass die Abwägung zwischen verschiedenen möglichen Ereignisabfolgen und deren Wahrscheinlichkeit, für Ricœur ja Ausdruck der Wissenschaftlichkeit der Geschichtsschreibung, nun nicht schon von den institutionellen Trägern des Archivs (allein) noch erst unter Zuhilfenahme der Einbildungskraft vorgenommen werden,[103] sondern auch mit Hilfe des methodischen Zweifels an den verschiedenen, möglicherweise kontradiktorischen Zeugnissen, die dem Historiker in den Dokumenten gegenüber treten (GGV, 267). Das sich darauf dann beziehende Erklären und Verstehen baut Ricœur nach wie vor auf dem zweifachen Ansatz der Erklärung nach Ursachen und nach Gründen, im Besonderen anhand von Wright auf (RV, 120). Hier spielt weiterhin die Abwägung von Handlungsverläufen anhand ihrer Wahrscheinlichkeit mithilfe der Imagination eine Rolle (RV, 121). Sie wird aber – auch wenn das mehr eine Frage der Darstellung Ricœurs als eine methodische Neuorientierung zu sein scheint – stärker von der dezidierten *Narrativität* und damit der Fabelkomposition gelöst,[104] die der letzten ›Phase‹ vorbehalten bleiben wird, und ihr »eine mittlere Position

102 Vgl. Tengelyi, *Verteidigung*, 187; Breitling, *Möglichkeitsdichtung*, 182.

103 Vgl. ZEI, 258 und oben.

104 Auch Breitling spricht hier von einer »Klarstellung« (Breitling, *Möglichkeitsdichtung*, 187).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

[...] zwischen dem Beweis, der aufgrund der Vernunftnotwendigkeit zwingend ist, und dem Sophismus, der durch sprachliche Kunstgriffe verführt« (RV, 122) zugewiesen.

Dieser Verdacht des Sophismus, der ja schon am Beginn von Ricœurs Auseinandersetzung mit der Erinnerung bei Platon in Erscheinung trat, prägt nun auch am Ende des Durchgangs einen Strang der Auseinandersetzung mit dem, was Ricœur die »repräsentierende Phase« (GGV, 211) nennt und auf die er nun die Narration sich konzentrieren lässt. Das geht aber nicht einher mit einer generellen Abwertung der Narration und narrativer Mittel oder deren Beschränkung auf eine Art ›Ausschmückung‹ (GGV, 363). Hier »wiederholt am Ende unseres Wegs die nämliche Aporie« sich, die bereits das Gedächtnis betraf, die Frage nach »der prinzipiellen Differenz zwischen dem Bild des Abwesenden als irrealem und dem Bild des Abwesenden als früher gewesenem« (GGV, 365), zwischen phantastischer und eikastischer Kunst, zwischen Irrtum und Erinnerung. Diese Problematik stellt sich gerade deshalb, weil die narrative Repräsentanz und die mit ihr verbundenen rhetorischen Mittel von Ricœur nicht grundsätzlich verworfen werden, er sie weiterhin in hoher Achtung hält und auch ihre funktionalen Möglichkeiten kaum einschränkt. Ihr Vermögen der Synthese des Heterogenen, die Figuration von Ereignisketten als Fabel und die Fähigkeit, auf verschiedenen Skalen ›Figuren‹ verschieden hoher Ordnungen einführen zu können (GGV, 366, 372 f.), werden in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* nicht grundsätzlich anders in den Blick genommen als in *Zeit und Erzählung*. Wir haben aber bereits Verschiebungen innerhalb dieser Neuaufnahme angekündigt und eine erste hat sich im Verlauf des ganzen Durchgangs bereits angedeutet. Sie betrifft das Verhältnis zwischen Historie und Fiktion. Zielpunkt in *Zeit und Erzählung* war ihre »Überkreuzung«, der Punkt, an dem »die Divergenz von historischer Erzählung und Fiktionserzählung um[schlägt] in Konvergenz.« (ZEIII, 294 f.) Im Zuge der Neukonzeption war bereits bei der Schilderung der griechischen ›Vorgeschichte‹ von »einer jahrhundertelangen Kolonialisierung der Gedächtnisproblematik durch die Imagination« (RV, 88) die Rede, und werden davon ausgehend die Historiographie bzw. die Fiktion beschrieben. Und so steht auch am Ende der historiographischen Phase der Verdacht der »Verstrickung der historischen Repräsentation mit der literarischen Fiktion« (GGV, 365). Ricœur fragt: »Bilden die Redefiguren nicht auch einen

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schirm zwischen dem Diskurs und dem, was angeblich passiert?« (ebd.). Was hier in Frage steht, ist die Referentialität der Narration! »Die Suche nach einer direkten Verbindung zwischen der narrativen Form und den Ereignissen, so wie sie wirklich geschehen sind, ist vergeblich; eine solche Verbindung kann nur indirekt sein und über die Erklärung und noch vor dieser über die dokumentarische Phase verlaufen, die selbst wieder auf das Zeugnis und den Kredit, den man dem Wort des anderen einräumt, verweist« (GGV, 374).

Diese Vergeblichkeit sieht Ricœur von einer »Narratologie Saussureschen Typs«, also einer strukturalistischen, ausgelöst, die eine »Disjunktion zwischen textinterner Struktur und dem extratextuellen Realen« (GGV, 378 f.), postuliert. Widerstrebend und unter Verweis auf seine früheren Versuche, dieser Disjunktion entkommen zu können (GGV, 379 mit Anm. 18), erkennt er eine »inhärente Tendenz zur Schließung« der Fabelkomposition, und damit sowohl der Narration als auch der rhetorischen Mittel, insbesondere der Metapher, an, die sich dem extralinguistischen, extratextuellen, kurz gesagt referentiellen Trieb, durch den aus der Repräsentation Repräsentanz wird, in den Weg stellt« (ebd.).

Hier liegt nun aber der entscheidende Unterschied zum früheren Ansatz Ricœurs aus *Zeit und Erzählung*, wo gerade die rhetorischen Mittel, die Metapher, als Figurationsmittel der Narration, *der* entscheidende Faktor für die Referenz auf die historische Wirklichkeit war[105] und die Repräsentanz (und damit die Rekonstruktion der vergangenen Wirklichkeit) die ureigenste Möglichkeit der Narration. Nun aber gilt für Ricœur, dass »[i]n der narrativen Form als solcher [...] der Grund für dieses Streben nach Referentialität nie zu finden sein [wird]« (GGV, 391). Seine frühere Sicht auf die Dinge erscheint ihm nun als eine Verfehlung der »Problematik des εἰκών« (RV 38, Anm. 15), wie er sie nun anhand von Platon und Aristoteles entwickelt hat. »Der Preis dafür war, daß [er] in der Tropologie von Hayden White steckenblieb« (ebd.), bezichtigt sich Ricœur selbst. Nicht nur innere Gründe brachten Ricœur zu dieser Abkehr von den – in *Zeit und Erzählung* ja noch tragenden (aber auch kritischer eingeführten als es Ricœur selbst später scheinen mag) – Theorien Whites, sondern auch eine 1990 anhebende Diskussion über die

105 Vgl. Breitling, *Möglichkeitsdichtung*, 135.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Grenzen der Repräsentation«,[106] die sich an der Frage der historischen Repräsentation von Auschwitz und der »Endlösung« entzündete (GGV, 391) und v.a. an der Diskussion zwischen Hayden White und Carlo Ginzburg[107] anlässlich der Tagung *History, Event, and Discourse* (1989).[108] An White erging der Vorwurf eines »extreme relativism«[109], einem durchaus auch ethisch gefärbten Vorwurf,[110] von dem sich letztlich auch Ricœur in seiner starken Anlehnung an White getroffen fühlen konnte.[111] Ricœur selbst sah in *Zeit und Erzählung* ja noch eine Notwendigkeit für die (kontrollierte) Fiktion, auch in ihrer *erklärenden* Funktion, um diese Ereignisse nicht in blankem Entsetzen oder einem *»unprocessed historical record«* (GGV, 387) im Sinne Whites aufgehen zu lassen (ZEIII, 305). Eine Kernfrage, die Ricœur aber schon im älteren Zusammenhang *gegenüber* Hayden White in ähnlicher Form – wie oben dargestellt – aufbrachte, ist, ob »eine Tropologie des historischen Diskurses sich mit etwas treffen [kann] wie einer ›Forderung‹ im starken Sinn des englischen Worts, mit einem *claim to truth*, der von den Ereignissen selbst ausgeht« (GGV, 394). War Ricœur schon früher von einem stärkeren realistischen Impetus getrieben, als er bei White selbst zu finden ist, wurde wohl mit Whites eigenem Beitrag zur Diskussion deutlich, dass dieser Impetus mit dem Whites unvereinbar bleiben muss, wenn er von einer »unexpungeable relativity« spricht und sich gegen die Annahme »of ›real‹ or ›lived‹ stories, which have only to be uncovered from the evidence and displayed before the reader to have their truth recognized immediately and intuitively«[112] ausspricht. Von Ricœur aus betrachtet ist das ein vorweggenommener Gegenentwurf zum Entwurf in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, wie wir ihn bisher wiedergegeben haben. In Ricœurs Sicht hat das zur Folge, dass White »die Grenze zwischen ›wahrer‹ und ›falscher‹

106 Siehe oben, Anm. 95.
107 Vgl. seinen Beitrag C. Ginzburg, *Just One Witness*, in: Friedländer (ed.), *Probing the Limits of Representation*, 82–96, und dazu GGV, 396 f.
108 Vgl. S. Friedländer, *Introduction*, in: *Probing the Limits of Representation,* 1–21, 2.
109 Friedländer, *Introduction*, 7.
110 Vgl. Friedländer, *Introduction*, 8, Ginzburg, *Witness*, 92.
111 Nicht zuletzt hatte White die ihm vorliegenden ersten beiden Bände von *Zeit und Erzählung* in White, *Metaphysik*, durchweg positiv besprochen.
112 White, *Emplotment*, 37.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Geschichte, zwischen ›imaginär‹ und ›faktual‹, zwischen ›figürlich‹ und ›buchstäblich‹« (GGV, 394) fallen lässt.[113]

Das deckt sich mit den von Ricœur bereits erwähnten strukturalistischen Literaturtheorien, die keinen extratextuellen Referent anzuerkennen vermögen, wenn auch White darauf verweist, dass Geschichten wie »factual statements« als »linguistic entities«[114] demselben, nicht aber verschiedenen Bereichen angehören. Allerdings sieht Ricœur diesen wahrgenommenen Ausschluss der außertextlichen Welt »weniger im tatsächlichen Gebrauch der rhetorischen Formen als in der – strukturalistischen oder sonstigen – Literaturtheorie« (GGV, 400) begründet. Wenn die Geschichtsschreibung ihre Grenzen kennt, also weder in die Entsprechungsfiguren eines »naiven Realismus« (GGV, 395) (den White fürchtet) noch in die reine Autoreferentialität einer bestimmten Auffassung von Narration verfällt, ist »der Versuch, die Geschichte der ›Endlösung‹ zu schreiben, kein verzweifeltes Unterfangen« (GGV, 401). Vielmehr gibt es »Gelegenheit, sich des Wegs zu erinnern, den die Kritik zurücklegen muß, wenn sie von der Repräsentation zurückgeht zum Erklären/Verstehen und von da zur dokumentarischen Arbeit, bis hin zu den äußersten Zeugnissen, von denen man weiß, daß sie Bruchstücke sind« (ebd.).

Hier wie früher entscheidet sich am Extremfall, der »Singularität« (GGV, 402), die Relevanz, die Möglichkeiten und die Grenzen des ganzen Modells. Hier steht es also ein für das ›Phasenmodell‹ Ricœurs, das in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* seine höchste Ausarbeitung erlangt hat. Die Narration, ihrer Alleinverantwortung beraubt, rückt nun näher an das heran, was Ricœur als *mimesis III*

113 Vgl. White, *Metaphysik*, 183. In White, *Emplotment*, dagegen spricht White nicht von einer Aufhebung der Unterschiede, sondern von einem – von ihm ›(cultural) modernist‹ genannten (vgl. Stone, *Ricœur*, 264) – »new and distinctive way of imagining, describing, and conceptualizing the relationship[…] obtaining between […] factual and fictional discourse«, der »may be not oppositional« (White, *Emplotment*, 49) und der gerade daraus erwachsen ist, dass *auf die Katastrophe des 20. Jahrhunderts die realistische Antwort als unfähig zu jeder Repräsentation oder gar Erklärung empfunden wurde* (vgl. White, *Emplotment*, 52). Er sieht diesen Weg als »less a rejection of the realist project and a denial of history, than as *anticipation of a new form of historical reality*« (White, *Emplotment*, 51 f.).

114 White, *Emplotment*, 37.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eingeführt hatte.[115] Sie ist nach wie vor, wie oben bereits betont, mehr als reine Darstellung oder gar nur Ausschmückung. Die narrative »Repräsentation als Operation« kann vielmehr »als die reflexive Phase der Repräsentation als Objekt gelten« (GGV, 408). Ihr obliegt es, »die referentielle Orientierung des historischen Diskurses an den Tag zu bringen« (GGV, 363). Sie kann »neuformuliert werden als ein im Inneren der historischen Repräsentation stattfindendes Sichkreuzen von Lesbarkeit und Sichtbarkeit« (GGV, 405 f.), das Ricœur anhand der Ausführungen Louis Marins zum Bild des Königs Gestalt gewinnen lässt. Es obliegt immer noch der narrativen Repräsentanz, als Konstruktion Rekonstruktion zu sein (GGV, 425). Es ist eben nicht so, dass »das Erklären/Verstehen schon vollständig wäre, bevor es in Schriftform einem Lesepublikum mitgeteilt wird« (GGV, 426). Sie, die narrative Repräsentation, ist aber nur jene Verdoppelung der Repräsentation im Zeugnis, mit der wir diesen Abschnitt begonnen haben, »die dreifache Erklärung des Zeugen […]: 1. Ich war dabei; 2. Glaubt mir; 3. Wenn ihr mir nicht glaubt, fragt jemand anderen« (GGV, 431). Das Zeugnis ist nur die Grundlage der jeweiligen geschriebenen Geschichte, es ist auch das Fundament der Historiographie als kritischer Wissenschaft, wenn es »bereits den Keim der Kritik in sich trägt, wobei die Kritik des Zeugnisses immer mehr auf die Sphäre der Dokumente übergreift, bis hin zu jenem letzten Rätsel dessen, was sich unter dem Namen Spur als die zeichenartige Wirkung seiner Ursache darstellt« (ebd.).

Erfüllt sich also im Zeugen und seinem Zeugnis der oben geäußerte Wunsch nach einer ›ursprünglichen Re-konstruktion‹, die wir Ricœur mithilfe von Levinas, Derrida und Blumenberg anzudienen versucht haben, bei Ricœur selbst? Ist seine Erfahrung, von der allein der Zeuge Zeugnis ablegen kann, welches auch nach seiner Dokumentation als historische Tatsache vom Ereignis selbst unterschieden werden muss, nicht dieser nicht ursprüngliche Ursprung, die Vermittlung ohne zu Vermittelndes? Schließlich kann bei anderen Autoren die Rede vom Zeugnis genau dies beschreiben, eine ursprüngliche Vermittlung einer Nicht-Präsenz.[116] Bei Ricœur spricht aber vieles gegen diese Deutung. Leider. Es scheint, nicht nur die

115 Vgl. GGV, 404 mit Anm. 46.

116 Vgl. P. Ebert, *Offenbarung und Entzug. Eine theologische Untersuchung zur Transzendenz aus phänomenologischer Perspektive*, Tübingen 2020, 424–428.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

abwesende Sache verdoppelt sich in der Vergangenheit, sondern die ausführlich besprochene Problematik der narrativen Repräsentanz verdoppelt sich in der Auffassung vom Zeugnis in die Vergangenheit. Die Spur, die sich nun mit dem Zeugnis verbindet, bleibt lesbar, bleibt verfolgbar, das haben wir bereits oben kritisch bemerkt. Das ›Dabei-sein‹ des Zeugen ermöglicht eine Entsprechung von Ereignis und Erfahrung, auch wenn deren Wahrscheinlichkeit immer erst noch einzuschätzen bleibt. Die Verwischung der Spur, die Täuschung des Gedächtnisses, sie bleiben Hindernis, nicht *conditio*, Möglichkeit und *Ziel* bleibt »die Positivität des ›Gewesenseins‹, das durch die Negativität des ›Nichtmehrseins‹ anvisiert wird« (GGV, 434).

Ricœur schildert die Aporien der ›Verstrickungen‹, in denen sich Gedächtnis und Imagination befinden eindrücklich und mit schärfstem Bewusstsein für deren Problematik. Es ist ihm gänzlich rechtzugeben, dass diese Verstrickung nicht zu überwinden ist durch ihre Verdrängung aus dem historischen Geschäft, wie man es Hayden White zurecht anlasten kann. Aber sollte sie *aufgelöst* werden hin auf eine, wenn auch vergangene, Präsenz, in einer Linie mit der unserer gegenwärtigen ›Präsenz‹, die Ricœur ja annimmt? Die Gründe, die dagegensprechen, sind die, die schon gegen Ricœurs älteren Entwurf angeführt wurden und ihn in dem Ernst nehmen, was zu Recht sein größtes Anliegen ist, der Schuld an den Toten und der Forderung der Ereignisse nicht auszuweichen. Ihnen zu entsprechen, sie als eine Präsenz unter Präsenzen zu fassen, hebt ihren Anspruch auf. Nun, da das Zeugnis und sein Zeuge eingeführt sind, hieße das auch, dem Zeugen abzuverlangen, diese Entsprechung anzustreben, den Verdacht gegen sich abzuwehren (was heißt, sich ihm immer wieder auszusetzen),[117] als Individuum ganz und gar die Verantwortung für das »Gewesensein« zu übernehmen.[118] Es heißt aber auch, dem Zeugen aufzuerlegen, das Ereignis, mit dem er seine Erfahrung gemacht hat, so gut als möglich als ein Ereignis unter der Gesamtheit der

117 Besonders eindrücklich formuliert diesen Verdacht E. Flaig, *Erleichterte Erkenntnis. Wie man narrativistisch den realen Ballast abwirft und die Wissenschaft loskriegt*, in: Breyer, Creutz (Hg.), *Erfahrung und Geschichte*, 73–92, 76.

118 Vgl. Tengelyi, *Verteidigung*, 198.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ereignisse seines Lebens zu integrieren.[119] Mit Blick auf die Zeugen der »Endlösung«, die in der Argumentation Ricœurs als Extremfall durchaus die Last des Projekts als Ganzem zu tragen bekommen, scheint die Unmöglichkeit *dieser* Forderung auf.

119 Vgl. Stone, *Ricœur*, 273. Er sieht in »the loss of coherence experienced by […] victims« eine Bestätigung von Ricœurs Sicht, dass »life is in search of narrative«. Dem ist zuzustimmen, es scheint aber doch, dass die Forderung Ricœurs an den Zeugen (auch des Holocaust) ist, die Referenz und Kohärenz zumindest seines Zeugnisses (und der darauf aufsetzenden Repräsentation) zu garantieren.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Pascal Delhom

Paul Ricœur und die Hermeneutik des Zeugnisses

Ein *close reading*

1. Die Hermeneutik des Zeugnisses (1972) (2533) | 1.1. Die Semantik des Zeugnisses (2535) | 1.2. Die kerygmatische und prophetische Dimension (2538) | 1.3. Die Hermeneutik des Zeugnisses (2540) | 2. Emmanuel Levinas, Denker des Zeugnisses (1989) (2544) | 2.1. Abgrenzung vom Begriff der Bezeugung in *Sein und Zeit* (2544) | 2.2. Bezug auf Jean Naberts Philosophie des Zeugnisses (2545) | 2.3. Levinas: Sagen als Zeugnis (2549) | 3. Das Zeugnis in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* (2000) (2551)

Zwischen 1972 und 2000 veröffentlichte Paul Ricœur drei Texte, die sich zentral mit der Philosophie des Zeugnisses befassten. Der erste war die schriftliche Fassung eines Vortrags, den er bei dem von Enrico Castelli organisierten Kolloquium über Zeugenschaft in Rom 1972 gehalten hatte: *L'herméneutique du témoignage* (*Die Hermeneutik des Zeugnisses*). Dieser Text wurde im selben Jahr in der Zeitschrift *Archivio di Filosofia* und in dem Sammelband *Le témoignage. Colloque Castelli* veröffentlicht.[1]

Am selben Kolloquium hatte auch Emmanuel Levinas teilgenommen und einen Vortrag über *Vérité du dévoilement et vérité du témoignage* gehalten (*Wahrheit der Enthüllung und Wahrheit des Zeugnisses*), der in denselben Organen veröffentlicht wurde.[2] Zwei Jahre später bildete dieser Text die Grundlage eines Kapitels von

1 P. Ricœur, *L'herméneutique du témoignage*, in: *L'herméneutique du témoignage*, in: *Archivio di Filosofia 42* (1972), 35–61; aufgenommen in *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, 105–137 [=L3]; dt.: *Die Hermeneutik des Zeugnisses*, in: ders., *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion* (Hg. V. Hoffmann), Freiburg i. Br., München 2008, 7–40 [=GH].

2 E. Levinas, *Vérité du dévoilement et vérité du témoignage*, in: *Archivio di Filosofia 1*, no. 2 (1972), 101–110.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Jenseits des Seins,[3] auf das sich Ricœur 1989 in seiner Studie *Emmanuel Levinas, penseur du témoignage* (*Emmanuel Levinas, Denker des Zeugnisses*) ausdrücklich bezog.[4] Ricœur erwähnte hierbei auch seine Begegnung mit Levinas in Rom 1972. In diesem Text wie im ersten bezieht er sich eingehend auf Jean Naberts Philosophie des Zeugnisses.

Der dritte Text Ricœurs über das Zeugnis ist ein Kapitel seiner späten Studie *Gedächtnis Geschichte Vergessen*.[5] Hier wird das Zeugnis am Übergang zwischen Gedächtnis und Archiv auf dem Weg zur Historiographie verortet. Eine Verbindung zwischen diesem Kapitel und den zwei ersten Texten scheint kaum vorhanden, und dennoch beansprucht Ricœur da, »da Gemeinsame [der] vielfältigen Verwendungsmöglichkeiten« (GGV, 247) des Begriffs herauszuarbeiten.

In der folgenden Lektüre dieser Texte möchte ich besonders hervorheben, wie Ricœur die konstitutive Unerreichbarkeit dessen betont, was bezeugt wird, und zugleich Wege aufzeichnet, wie das Bezeugte erfahren, erzählt und in den Dienst eines Urteils gesetzt werden kann. Nicht so sehr also die Frage des Bezugs zur Welt und zum Selbst am Scheideweg der Phänomenologie, der Hermeneutik und der Reflexionsphilosophie wird hier im Fokus stehen,[6] sondern der in den zwei ersten Texten ausgearbeitete Bezug des Zeugnisses zum Absoluten, zur Höhe und zur Exteriorität, und dennoch dessen Verbindung zu einem alltagssprachlichen Verständnis des Zeugnisses als Erzählung des Erfahrenen.

3 E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* [1974], Freiburg i. Br., München 1992 [=JS], Kap. V.

4 P. Ricœur, *Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage*, in: J.-C. Aeschlimann (éd.), *Répondre d'autrui. Emmanuel Levinas*, Neuchâtel 1989, 17–40, hier: 17. Der Text wurde auch in *Lectures 3* aufgenommen, L3, 81–103. Ich beziehe mich hier auf die Ausgabe von 1989.

5 P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* [2000], München 2004 [=GGV], zweiter Teil, Kap. III, 247–254.

6 Im Unterschied etwa zum lehrreichen Text von E. Alloa, *Du témoignage et de l'ininterprétable*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 6*, no. 1 (2015), 94–110.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1. Die Hermeneutik des Zeugnisses (1972)

Der erste der hier dargestellten Texte besteht aus drei sehr unterschiedlichen Teilen, die sich auf verschiedene Methoden und Traditionen des Denkens beziehen: auf die Philosophie der Alltagssprache (*langage ordinaire*), auf die biblische Hermeneutik und auf die Reflexionsphilosophie Jean Naberts. Entscheidend für die Fragestellung des Textes ist allerdings eindeutig die Auseinandersetzung Ricœurs mit dem dritten Kapitel eines posthum erschienenen Buches Naberts: *Le désir de Dieu*.[7] Das Kapitel heißt *Métaphysique du témoignage et herméneutique de l'Absolu* (*Metaphysik des Zeugnisses und Zeugnis des Absoluten*).

Ricœur hat seit 1962 mehrere Texte über Nabert und Vorworte zu dessen Bücher geschrieben,[8] in denen er unter anderem einige der Themen anspricht, die hier eine zentrale Rolle spielen: der Bezug des Selbst zu einer Ursprünglichen Bejahung, die Hermeneutik des Absoluten in Bezug auf Handlungen anderer Menschen und die ethische Dimension der Hermeneutik. Der Text von 1972 kann also als Fortführung und wichtige Etappe dieser langjährigen philosophischen Auseinandersetzung mit Nabert verstanden werden. Er ist auch der Ausdruck einer erklärten Nähe Ricœurs zu Naberts Philosophie, der an anderen Stellen noch expliziter ausgedrückt wird. So leitet Ricœur seinen Text von 1959 über Naberts *Essai sur le mal* mit dem Satz ein: »Es gibt wenige Bücher über die der Kritiker zu sagen wagt, wenn er es wieder schließt, dass es dasjenige ist, das er gerne geschrieben hätte; wenige Bücher, die ihm ein solches Eingeständnis abzwingen, ohne jede Färbung des Bedauerns oder des Neids, in voller Dankbarkeit für dessen Autor.«[9] Diese Nähe Ricœurs zu Nabert wird auch in seinem zweiten Text über das Zeugnis zu spüren sein.

Die Hermeneutik des Zeugnisses fängt mit der These an, dass eine Philosophie des Zeugnisses eine solche ist, die sich mit dem Zeugnis

7 J. Nabert, *Le désir de Dieu* [1966]. Recueil de textes posthumes. Éd. augmentée du texte inédit *La conscience peut-elle se comprendre?*, présenté par E. Doucy, Paris [2]1996, mit einem Vorwort von P. Ricœur.

8 Mehrere Texte Ricœurs über Nabert wurden in einer eigenen Sektion von *Lectures 2. La contrée des philosophes* [=L2] veröffentlicht. Vgl. auch J.-P. Pierron, *Paul Ricœur, lecteur de Jean Nabert*, in: *Revue Philosophique de Louvain 108*, Troisième série, no. 2 (2010), 335–359.

9 L2, 237, meine Übersetzung (PD).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Absoluten befasst. Denn nur in Bezug auf das Absolute ist das Zeugnis ein spezifisch philosophisches Problem und nicht nur ein juristisches oder ein historisches. Es bezeugt etwas, was sich zwar auf Erfahrungen bezieht, aber diese Erfahrungen überschreitet. Anders gesagt, es verbindet »die Idee des Absoluten mit einer Erfahrung des Absoluten« (GH, 7). Es verbindet also, wie im letzten Teil des Textes näher erläutert wird, einen »Akt des Selbstbewusstseins im Blick auf sich selbst und ein[en] Akt des historischen Verstehens im Blick auf die Zeichen, die das Absolute von sich selbst gibt« (GH, 30). Im Akt des Selbstbewusstseins erhebt sich dieses durch Reflexion und in einer intellektuellen und moralischen Askese bis zur Urbejahung des Absoluten (GH, 8). Doch diese Urbejahung bleibt rein innerlich und erreicht nicht mehr als die negative Idee, die sich das Bewusstsein von sich selbst als befreit von seinen Grenzen macht. Deswegen bedarf das Bewusstsein der Erfahrung des Absoluten in einem äußeren Zeugnis, das heißt in kontingenten Zeichen des Absoluten. Diese Zeichen sind zwar nicht selbst das Absolute. Sie drücken aber in erfahrbaren Gesten und Handlungen anderer Menschen eine Verwirklichung des Absoluten aus, die das Selbst nicht unmittelbar in sich findet. Und sie erfordern deswegen eine Hermeneutik.

Eine besondere Rolle spielt hier die Begegnung mit dem Bösen, in uns und außerhalb von uns, das den Abgrund des nicht zu Rechtfertigenden öffnet. Hier bereitet die Entäußerung (*dépouillement*) des Bewusstseins in der Reflexion darauf vor, »den Sinn von vollständig kontigenten Ereignisses aufzunehmen, die bezeugen könnten [*attesteraient*], dass das nicht zu Rechtfertigende hier und jetzt überwunden ist« (GH, 9).

Ricœur wird in der letzten Sektion seines Textes sowohl den reflexiven Akt des Selbstbewusstseins wie auch dessen Verbindung mit dem Akt des Zeugnisses des Absoluten anhand von kontingenten Ereignissen näher erläutern. Diese Sektion, die eine Darstellung der Reflexionsphilosophie Naberts ist, heißt wie der ganze Text, dem sie seine Orientierung verleiht: *Die Hermeneutik des Zeugnisses* (GH, 30–40). Das Verständnis des Aktes des Verstehens historischer Ereignisse exemplifiziert Ricœur hingegen in einer eigenen Sektion (*Das Eindringen der prophetischen und kerygmatischen Dimension*; GH, 18–29) durch eine semantische Analyse der Wörter mit der Wurzel μάρτυς (martys) in ausgewählten biblischen Texten. Die erste Sektion des Textes hat eher eine propädeutische Funktion. Sie besteht

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in einer *Semantik des Zeugnisses* (GH, 10–18) in der Alltagssprache, wodurch Ricœur Elemente der analytischen Philosophie in seiner Analyse des Zeugnisses einbezieht, mit der er seit mehreren Jahren in Berührung gekommen war und die, besonders aufgrund seiner Lehre in Chicago seit dem Anfang der 70er Jahre, zunehmend eine wichtige Rolle für ihn spielen wird.

1.1. Die Semantik des Zeugnisses

Eine Analyse der Alltagssprache (*langage ordinaire* oder *ordinary language*) soll zuerst die Sinnbedingungen von Ausdrücken durch die Bestimmung von Kontexten freilegen, in denen sie »in signifikanter Weise verwendet« werden (GH, 10). Diese Sinnbedingungen sollen nach Ricœur auch im Fall des absoluten Zeugnisses gelten.

Die ersten Sinnbedingung, die als Grundlage für alle weiteren fungiert, definiert das Zeugnis als eine Erzählung dessen, was jemand gesehen oder gehört hat. Es erfordert also, dass jemand etwas erfahren hat und dass dieselbe Person über ihre Erfahrung erzählt, ihre Erfahrung also in eine Erzählung überträgt. Diese Erzählung ermöglicht es wiederum, dass eine andere Person, die das Erzählte nicht selbst erfahren hat, durch das Hören des Zeugnisses an die Wirklichkeit des erzählten Ereignisses glauben kann – oder auch nicht. Das Glauben an die Realität des Ereignisses hängt vom Vertrauen auf das Zeugnis ab.

Hier kündigt der Text bereits an, was Ricœur fast dreißig Jahre später als zentrale Merkmale des Zeugnisses darstellen wird. Doch er fügt jetzt etwas hinzu, was die semantische Analyse des frühen Textes doch in eine eigene Richtung führt: Das Zeugnis erzählt nicht nur Fakten und Ereignisse, sondern es bildet die Grundlage für ein Urteil über den Sinn dessen, was passiert ist. Es hat also nicht nur eine epistemische, sondern auch und konstitutiv eine judikative Funktion (GH, 11). Denn nur in Bezug auf ein solches Urteil wird eine Aussage über Tatsachen zu einem Zeugnis. Oder anders gesagt: Die Urteilsbildung ist der Prozess, innerhalb dessen eine Aussage als Zeugnis zugunsten oder zuungunsten einer Meinung, einer Bewertung, einer Beurteilung fungiert.

Dies führt zur zweiten Sinnbedingung von Zeugnissen. Nach Ricœur ist die charakteristische Situation des Diskurses, in der Zeug-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nisse gegeben und erhalten werden, der Prozess. Denn in einem Prozess wird nicht nur über etwas berichtet, sondern auch für oder gegen etwas plädiert, und zwar vor einem Gericht. Allerdings gelten die drei Merkmale des Zeugnisses, die Ricœur nun in Bezug auf die Situation des Gerichts aufzählt, auch allgemeiner für die Bestimmung des Begriffs in der Alltagssprache.

(a) Es gibt nur Zeugnisse, wenn es Gegenreden gibt oder geben kann, im Rahmen also einer Entgegensetzung unterschiedlicher Meinungen. Dies gilt nicht nur in einem juristischen Kontext, sondern auch in einem übertragenen Sinne für die Geschichtsschreibung, in der Zeugnisse für oder gegen eine bestimmte These sprechen sollen.

(b) Der Zweck des Zeugnisses ist ein Akt, der zwischen zwei Ansprüchen oder Meinungen urteilt, Rechten und Verantwortungen zuschreibt, der aber auch, und gerade deswegen, prinzipiell revidiert werden kann. In Anlehnung an Herbert L. A. Hart[10] schreibt Ricœur, dass juristische Aussagen »entweder durch das Bestreiten der behaupteten Tatsachen oder durch Heranziehung von Begleitumständen« (GH, 13), die einen Rechtsanspruch schwächen oder annullieren, immer anfechtbar (*defeasable*) sind, das heißt bestritten oder für ungültig erklärt werden können. Diese Anfechtbarkeit ist der Argumentation und dem Urteil vor Gericht inhärent. Sie bildet den Kontext, in dem die Rede von Zeugnis bedeutungsvoll ist, weil das Zeugnis nicht nur beschreibt, sondern immer im Dienst der Zuschreibung von Rechten oder Verantwortung steht.

(c) Im Dienst einer solchen Zuschreibung wird das Zeugnis nun als eine Art Beweis dargestellt – und hier verweist Ricœur auf die Rhetorik Aristoteles (GH, 14) –, der überzeugen soll, indem es nicht das Notwendige, sondern das Wahrscheinliche anstrebt, und die Disposition des Auditoriums berücksichtigt. Zum Zweck dieser Überzeugung hängt allerdings in diesem Zusammenhang die Beweiskraft des Zeugnisses nicht primär von der inneren Überzeugungskraft der Aussage, sondern sie wird auf die Autorität des Zeugen verlagert. Die Wahrhaftigkeit der Zeugen (der *μάρτυρες* [*martyres*] als moralische

10 H. L. A. Hart, *The Ascription of Responsibility and Rights*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society 49,* no. 1 (1948/9), 171–194.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Autoritäten bei Aristoteles) ist hier also ausschlaggebend. Dadurch wird die Beweiskraft dem Inhalt des Bezeugten äußerlich.

Im Rahmen des Prozesses als charakteristische Situation des Diskurses ist allerdings eine solche Verlagerung der Beweiskraft nicht unproblematisch. Ricœur weist darauf hin, dass ihre Äußerlichkeit für eine Hermeneutik Probleme bereitet (GH, 16). Sie bildet auch, könnte man hinzufügen, die Grundlage für das, was im heutigen Diskurs hermeneutische Ungerechtigkeit[11] genannt wird. Diese besteht darin, dass manchen Zeuginnen,[12] meistens aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu bestimmten sozialen Gruppen, Glaubwürdigkeit abgesprochen wird. Ihr Zeugnis zählt dann nicht oder zumindest weniger als andere.

Bei Ricœur führt diese Verlagerung auch zur dritten Sinnbedingung des Zeugnisses. Sie betrifft die Überzeugungskraft des Zeugen. Bei Aristoteles rührte diese von der anerkannten moralischen Autorität des Zeugen ab. Ricœur verweist hingegen auf die Bereitschaft der zeugenden Person, ihre innere Überzeugung dadurch zu bezeugen (*attester*), dass sie für sie öffentlich steht und gegebenenfalls auch für sie zu sterben bereit ist. Diese Bereitschaft unterscheidet den wahrhaftigen Zeugen vom falschen. Die Gültigkeit eines Zeugnisses wird also selbst durch diese Bereitschaft der zeugenden Person *bezeugt*. Diese Verbindung zwischen der Gültigkeit eines Zeugnisses und der Bezeugung der Überzeugung der zeugenden Person wird sprachlich durch die Nähe des griechischen Wortes für »Zeuge«: *μάρτυς* (*martys*), zum Märtyrer, der in der Gesellschaft für einen gerechten Fall eintritt und sein Leben dafür riskiert (GH, 17). Doch der Märtyrer ist nicht deswegen ein Zeuge, weil er stirbt, sondern er ist glaubwürdig, weil er bereit ist zu sterben.

Für Ricœur bildet die Verschiebung der Sinnbedingungen des Zeugnisses von der Erfahrung und Erzählung der zeugenden Person hin zu deren Einsatz für ihre Überzeugung kein Bruch in der Bedeutung des Wortes. Im Gegenteil: »Das Engagement des Zeugen im Zeugnis ist der Fixpunkt, um den das Sinnspektrum kreist« (GH, 18). Diese Einschätzung ermöglicht den Übergang zum zweiten Teil

11 Vgl. M. Fricker, *Epistemische Ungerechtigkeit. Macht und die Ethik des Wissens*, München 2023.

12 Ich benutze hier das generische Femininum, aber alle diskriminierten Gruppen sind mitgemeint.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Textes, der die prophetische und kerygmatische Dimension des Zeugnisses thematisiert. Wie im ersten Teil geht es hier um eine *semantische Analyse*. Und sie bezieht sich auf die Wörter aus der Familie des Wortes *μάρτυς* (*martys*) in den prophetischen Texten der Bibel und in Texten des Neuen Testaments (nach Lukas und Johannes).

1.2. Die kerygmatische und prophetische Dimension

Ricœur zitiert zuerst den prophetischen Text Jesaja 43,8–13, in dem Gott sein Volk schickt, um zu bezeugen, dass er der einzige Gott und Heiland ist. Alle bereits erwähnten Dimensionen des Zeugnisses werden hier übernommen, allerdings mit bedeutenden Verschiebungen. Hier ist es Jahwe, der sich selbst bezeugt. Sein Zeuge, das Volk, wird gesandt, um ein Zeugnis, das ihm nicht gehört, an alle Völker zu verkünden. Und diese Verkündung erfordert ein vollständiges Engagement des Zeugen in Worten und Taten, bis hin zu seinem Tod (GH, 19).

In Bezug auf die zeugende Instanz und das Objekt des Zeugnisses unterscheidet sich ein solches prophetisches Zeugnis Gottes radikal vom Verständnis des Begriffs in der Alltagssprache. Und dennoch betont Ricœur auch die Kontinuität zwischen beiden. Sie betrifft erstens das persönliche Engagement des Zeugen im Dienst der Verkündung einer Überzeugung. Auch die juristische Dimension des Zeugnisses ist im biblischen Text präsent. Denn der Zeuge wird geschickt, weil das Recht Jahwes, der einzige Gott zu sein, angefochten wird. Das Zeugnis soll zu einem Urteil und einer Entscheidung zugunsten Jahwe führen. Und drittens geht im Zeugnis das Glaubensbekenntnis mit einer Erzählung zusammen, die die Wahrheit des Zeugnisses bezeugen soll. Es gibt also einen narrativen Kern des Bekenntnisses, wie im zweiten Buch Moses, 20,2: »›Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus‹« (Ex 20,2; GH, 21).

Der neutestamentarische Sinn des Zeugnisses wird nach Ricœur durch den prophetischen Sinn vorbereitet und er wiederholt dessen Spannungen zwischen der alltagssprachlichen Semantik des Zeugnisses und einem Bekenntnis als Kern seiner kerygmatischen Dimension. Die Wahrheit des Bekenntnisses ist hier, »dass Jesus der

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Christus ist« (GH, 21). Und hier wie in den prophetischen Texten werden Zeugen in die Welt geschickt, um diese Wahrheit, die nicht von ihnen kommt, dank der Kraft des Heiligen Geistes bis zu den äußersten Grenzen der Erde zu verkünden.

Doch auch hier, wie in Bezug auf die prophetischen Texte, unterstreicht Ricœur die Gültigkeit der Kriterien des Zeugnisses in der Alltagssprache, wenn auch in verwandelter Form. So verweist er auf die Verbindung des Bekenntnisses mit Ereignissen, die den Zeugen erschienen sind und die sie erzählen, um die Wahrheit ihres Bekenntnisses zu bezeugen. Er spricht in diesem Sinne von einer »Dialektik von Sinn und Ereignis, von Bekenntnis und Bericht« (GH, 22). Im Lukas-Evangelium wird die Erzählung der wahrgenommenen Fakten privilegiert, so Ricœur. Die Zeugen erzählen die Taten Jesus und seine Erscheinungen nach seiner Auferstehung und bezeugen dadurch die Wahrheit ihres Glaubens. Hierbei spielt die Kontinuität zwischen der Erzählung von empirischen Fakten im Leben Jesus, dessen Erscheinungen nach seinem Tod und der Manifestierung des Heiligen Geistes in den pfingstlichen Gemeinschaften eine wichtige Rolle, um das Zeugnis von Fakten mit der Bezeugung ihres Sinnes zu verbinden.

Am häufigsten werden allerdings die Wörter *Martys* und *Martyria* im Evangelium und in der Offenbarung des Johannes verwendet. Hier verschiebt sich noch einmal der Sinn des Zeugnisses, von der Bezeugung eines Bekenntnisses durch die Erzählung des Gesehenen hin zur Manifestierung Gottes in seinem Sohn. Christus ist der Zeuge des Vaters, der nie gesehen werden kann. Und Christus bezeugt auch sich selbst als vom Vater gesendet, um Werke vollzubringen. Ricœur spricht von einer Verinnerlichung des Zeugnisses, was auch für die Jünger Christi gilt: Der Heilige Geist bezeugt in ihnen den Sohn und dadurch können sie selbst Zeugen sein. Das Bekenntnis bildet den Kern ihrer Zeugenschaft (GH, 24 f.).

Und doch verweist Ricœur auch bei Johannes auf eine Verbindung des Bekenntnisses zur Erzählung. Denn dass der Sohn von seinem Vater gesendet wurde, wird durch die Werke bezeugt, die er in dessen Namen vollzieht. Und diese Werke sie etwas, was gesehen und erzählt werden kann. Allerdings sind sie auch etwas, was als Zeugnis bestritten werden kann. Und in diesem Sinne findet auch hier, wie im alltäglichen Sinn des Wortes, das Zeugnis im Rahmen eines Prozesses statt, in dem es darum geht, eine Wahrheit zu be-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

haupten, die von manchen nicht angenommen und anerkannt wird. Im Neuen Testament betrifft dieser Prozess nicht nur die Anklage und die Verurteilung Jesus, sondern sein ganzes öffentliches Leben und das Zeugnis des Heiligen Geistes vor dem Urteil der Geschichte. Letztendlich sei es dieser eschatologische Prozess, der die Verbindung zwischen dem inneren Glaubensbekenntnis und der Erzählung von Werken und Zeichen gewährt, die das Unsichtbare bezeugen (GH, 26 ff.).

Offensichtlich bemüht sich Ricœur hier, eine Verbindung zwischen dem alltäglichen Verständnis des Zeugnisses und einem kerygmatischen Verständnis herzustellen, wodurch ein Zeugnis dessen ermöglicht wird, was nicht erfahrbar ist, in dem aber auch das nicht-Erfahrbare dennoch in sichtbaren Taten und Zeichen bezeugt werden kann. Er bereitet hiermit den Weg für die Darstellung einer Philosophie vor, in der das Absolute in Taten und Werken bezeugt wird, die wiederum als Zeugnisse des Absoluten interpretiert werden können und müssen: die Philosophie Jean Naberts.

1.3. Die Hermeneutik des Zeugnisses

Im dritten Teil seines Textes kehrt also Ricœur zu Nabert mit einer Frage zurück, die er anfangs gestellt hatte: »Ist es möglich, haben wir gefragt, dass die Philosophie der absoluten Reflexion in völlig kontingenten Ereignissen oder Akten die Bezeugung findet, dass das nicht zu Rechtfertigende hier und jetzt überwunden ist?« (GH, 30.) Diese Frage betrifft nur einen besonderen Fall dessen, was Nabert als Zeugnis des Absoluten versteht. Sie wird aber hier von Ricœur als paradigmatisch für die philosophische Frage des Zeugnisses dargestellt. Dies kann als ein Verweis auf die besondere Relevanz, für Nabert und Ricœur, der Thematik des Bösen verstanden werden, das heißt des nicht Rechtfertigbaren, dessen Überwindung dennoch im Leben und in Handlungen anderer bezeugt wird. Sowohl in seinem Vorwort von 1962 zu Naberts *Éléments pour une éthique* wie auch bereits in einem Text von 1957 über Naberts *Essai sur le mal*[13] hatte

13 J. Nabert, *Essai sur le mal*, Paris 1955, zweite Auflage 1970, kurz also vor dem Vortrag Ricœurs in Rom.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ricœur die zentrale Stellung des Problems des Bösen für die Ethik und die Hermeneutik Naberts betont.[14]

Interessant ist diese Betonung des Bösen und des nicht Rechtfertigbaren auch deswegen, weil Ricœur in 2000 die Zeugnisse über die Shoa nicht als Paradigma, sondern als Grenzfall des Zeugnisses darstellen wird. Er vollzieht somit eine Verschiebung gegenüber dem frühen Text, auf die ich noch zurückkommen werde.

Die Antwort auf die gestellte Frage ist nun, dass weder die absolute Reflexion noch eine Philosophie der Erfahrung allein ein solches Zeugnis gewährleisten können. Nur die Verbindung beider in der Form einer »elliptischen« Hermeneutik (GH, 30) mit zwei Fokussen kann sich dem annähern. Sie ist das bereits erwähnte Zusammentreffen eines Aktes des Selbstbewusstseins mit einem Akt des Verstehens von Zeichen des Absoluten in kontingenten Ereignissen. Dieses Zusammentreffen versteht sich von beiden Seiten als komplementär:

(a) Der Akt des Selbstbewusstseins ist eine Reflexion auf eine Urbejahung, die es konstituiert. Diese Urbejahung, die Ricœur mit Nabert die absolute Behauptung des Absoluten nennt, ist allerdings keine einheitliche Intuition, in der sich das Bewusstsein zugleich des Absoluten und seiner Selbst bewusst werden könnte. Sie kann nur ein kritischer Akt sein, der zwei Momente der Bewusstwerdung verbindet (GH, 34 f.).

Sie erfolgt einerseits im Akt – und in der extremen Anstrengung – des Bewusstseins, sich zu rechtfertigen und eine radikale Reinheit seiner Intentionen zu erreichen. Dieser Akt erfordert die Negation aller Bedingungen, die die Erfüllung einer solchen Reinheit verhindern. Und zugleich fasst er Qualitäten auf, die auf unterschiedliche Weise die Anforderung der Reinheit ausdrücken, die zu erfüllen allerdings das Bewusstsein nicht vermag. Diese Qualitäten, die göttlich genannt werden, werden in der Innerlichkeit des Bewusstseins durch dessen wesentlichen Entäußerung (*dépouillement;* GH, 35) negativ aufgefasst. Dadurch entsteht eine »Kriteriologie des Göttlichen« (GH, 34), dank der sich das endliche Bewusstsein, in einem

14 P. Ricœur, *Préface*, in: J. Nabert, *Éléments pour une éthique* [1943], Paris ^{2}1962, 5–16, hier: 15; P. Ricœur, *»L'essai sur le mal« de Jean Nabert*, in: *Esprit,* no. 7–8 (1957), 124–135. Beide Texte wurden in L2 aufgenommen (225–236; 237–249). Für den zweiten Text wird da fälschlicherweise das Datum 1959 angegeben.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kritischen Akt, dennoch die Urbejahung aneignen kann, die es konstituiert.

(b) Die absolute Behauptung des Absoluten erfolgt aber auch, andererseits und komplementär dazu, durch die äußerste Aufmerksamkeit des Bewusstseins auf Zeichen des Absoluten in dessen historischen Manifestationen. Für ein endliches Bewusstsein ist ein solcher Umweg durch die Interpretation kontingenter Zeichen notwendig, weil es das Absolute nicht durch eine bloße intuitive Reflexion erreichen kann. Nun erfolgt der Bezug des Bewusstseins zu diesen Zeichen in einem Akt des Verstehens oder in einer historischen Exegese des Ereignisses, in dem sich das Absolute manifestiert. Allerdings zeigt sich das Absolute im kontingenten Ereignis nicht *als absolut*, sondern es wird durch dieses Ereignis bezeugt, das etwas zu interpretieren *gibt* und zugleich nach einer Interpretation *ruft*.

Das Zeugnis als historisches Ereignis *gibt* etwas zu interpretieren, indem es auf das Absolute als seinen Ursprung verweist. Ohne einen solchen Ursprung gäbe es nichts zu interpretieren, denn das Ereignis würde entweder nur auf sich selbst verweisen, oder sein Verweis würde zu einem unendlichen Regress führen.

Das Zeugnis *ruft* aber auch nach einer Interpretation, weil nur dadurch das Ereignis einen Sinn jenseits seiner selbst bekommen kann. Ricœur verweist hier, wie auch früher im Text, auf die Verbindung der historischen Erscheinung (Jesus) mit ihrem prophetischen Sinn (Christus) in einer Einheit (Jesus Christus), die allerdings nicht im Sinne einer empirischen Tatsache, sondern nur im Sinne eines Zeugnisses verstanden werden kann, und deshalb auch interpretiert werden muss (GH, 33).

Hier spielt wieder die Idee eine zentrale Rolle, dass ein Zeugnis immer angefochten werden kann. Deswegen nimmt es die Form eines Prozesses an, der zu einem Urteil über dessen Sinn auf der Basis der Erzählung von gesehenen Fakten führt (ebd.). Und zuletzt gibt das Zeugnis, durch die Spannung zwischen dem Zeuge und seinem Zeugnis, etwas zu interpretieren. Denn der Zeuge bezeugt etwas, was über ihn hinausgeht und dem es passiv ausgesetzt ist. Und dennoch ist es sein Zeugnis, in dem sich das/der Andere manifestiert. Das Zeugnis ist die Verbindung dieser Passion und dieses Zeigens. Es verweist auf das, was bereits über das Engagement des Zeugen als *Martys* gesagt wurde.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diese Hermeneutik der Zeichen des Absoluten in der Geschichte und die Kritik der göttlichen Qualitäten in der Reflexion des Selbstbewusstseins sind nun komplementär. Sie führen beide zu einem Urteil, in dem die Urbejahung des Absoluten erfolgt. Aber nur zusammen können sie das Absolute behaupten, wenn auch nur in der Modalität des Wahrscheinlichen (GH, 37). Die Korrelation beider Urteile verweist auf die tiefe Reziprozität von Akten, deren Spur sie nur sind (GH, 38): des reflexiven Aktes eines Selbstbewusstseins, das sich in der Entäußerung zu verstehen versucht, und des Aktes des Zeugnisses, durch den sich das Absolute in seinen Zeichen zeigt.

Aufgrund dieser Korrelation kann die Hermeneutik der Zeugenschaft nicht einfach im Sinne eines Zirkels verstanden werden. Ihr Ziel kann auch nicht ein Verstehen ihres Gegenstands auf der Basis der Verschmelzung von Horizonten sein. Sie ist die bifokale Ellipse einer Hermeneutik, in der zwei Prozesse – die kritische Selbstreflexion und die Interpretation von Zeichen des Absoluten – zusammenkommen, ohne jedoch eine Einheit zu bilden oder einander subsumiert werden zu können.

Für Ricœur bildet diese Hermeneutik auch eine Korrelation zwischen Vernunft und Glauben (GH, 40), zwischen Philosophie und Religion. Hier verbinden sich die Analysen des religiösen Sinns des Zeugnisses im zweiten Teil des Aufsatzes mit der Philosophie der Reflexion Jean Naberts, dem es um die Urbejahung des Bewusstseins als absolute Behauptung des Absoluten geht.

Somit liefert Nabert die Grundlage und die Orientierung des ganzen Textes. Die Analyse des religiösen Zeugnisses dient vor allem dem Verständnis eines Zeugnis Gottes in Zeichen und in Werken, die bei Nabert als Umweg der Reflexion des sich entäußernden Bewusstseins verstanden wird. Und die Analyse der Semantik des Zeugnisses dient der Betonung der kritischen Dimension eines Urteils, das das Absolute zwar erreicht und nicht negiert, aber nur in einem doppelten Prozess der Reflexion und der Interpretation erreichen kann.

Für Ricœur bietet diese Auseinandersetzung mit Nabert auch die Gelegenheit, eine Auffassung der Hermeneutik an den Tag zu legen, deren traditioneller Zirkel durch die Figur einer Ellipse ersetzt wird, und die dadurch die Hermeneutik mit der Reflexionsphilosophie auf eine produktive Weise verbindet. Hierbei geht es nicht um die Möglichkeit der Verschmelzung von Horizonten, sondern um den

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

doppelten Appel nach einer nie endgültigen Interpretation: Appel des Selbstbewusstseins auf dem Weg zu seiner Urbejahung durch den Umweg über historische Zeugnisse; Appel der historischen Zeichen nach einer Interpretation, die den Ausdruck des Absoluten aufnimmt, das sich in ihnen zeigt. Die hier dargestellte Philosophie des Zeugnisses ist eine solche, in der sich die Idee des Absoluten mit einer Erfahrung des Absoluten verbindet.

Die Philosophie Naberts wird auch im zweiten Text Ricœurs über das Zeugnis eine wichtige Rolle spielen. Die Fragestellung dieses Textes ist aber eine andere. Sie geht von der Philosophie Levinas' aus und dadurch wird auch die Interpretation Naberts einen anderen Schwerpunkt bekommen.

2. Emmanuel Levinas, Denker des Zeugnisses (1989)

Der Titel des Aufsatzes Ricœurs nennt auch nur Levinas als philosophischen Bezugsautor. Dennoch ist der Text ein Vergleich zwischen drei Philosophien des Zeugnisses: Heidegger in *Sein und Zeit*, Nabert wieder in *Le Désir de Dieu*, und Levinas in *Jenseits des Seins*. Die Analyse bezieht sich auf zwei Themen, deren Verbindung laut Ricœur eine Philosophie des Zeugnisses charakterisiert: Höhe und Exteriorität. Dadurch wird auch deutlich, dass Levinas nicht nur die explizite Hauptreferenz des Textes ist, sondern auch die Kriterien der Analyse liefert und eine bestimmte Lektüre der anderen Autoren hervorruft, die immer wieder mit ihm verglichen werden.

2.1. Abgrenzung vom Begriff der Bezeugung in *Sein und Zeit*

Heidegger entwickelt in *Sein und Zeit* eine Hermeneutik der Bezeugung (Ricœur verwendet auf Französisch das Wort *attestation* und nicht *témoignage*)[15] des Selbst durch es selbst (*de soi par soi*), indem er das Dasein ontologisch als Sorge charakterisiert. In der Sorge geht es dem Dasein nicht nur um sich selbst wie in einer bloß reflexiven

15 Vgl. Y. Sugimora, *Pour une philosophie du témoignage: Ricœur et Heidegger autour l'idée d'attestation (Bezeugung),* in: *Études Théologiques et Religieuses,* no. 80*: Hommage à Paul Ricœur* (2005), 483–493.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Philosophie, sondern um sein eigentliches Seinkönnen, das nur im Gewissen bezeugt werden kann.[16] Hier könnten laut Ricœur sowohl die Dimension der Höhe wie auch der Exteriorität verortet werden, die für das Zeugnis entscheidend sind. Denn die Stimme des Gewissens ruft von oben und wie von außen. Doch Heidegger reduziert jede Transzendenz und jede Alterität des Gewissens. Das, was mit der Stimme des Gewissens ruft, ruft zwar so, als würde es von außen rufen. Das Subjekt des Rufes ist aber kein anderer, sondern das Dasein selbst. Seine Andersheit, die die Vertrautheit des Daseins unterbricht, ist eine neutrale Unheimlichkeit ohne Fremden: »es ruft«.[17] Und es sagt nichts. Es bezeugt nichts Anderes in seiner Sorge als das eigene eigentliche Seinkönnen des Daseins. Deswegen spricht Ricœur von einer »Höhe ohne Transzendenz« und einer »Exteriorität ohne Alterität«.[18]

An drei Stellen verweist Ricœur auf eine Nähe oder auf eine Distanz zwischen Heidegger und Levinas. Er erwähnt einerseits bei beiden Philosophen die Passivität des gerufenen Ich, das dem Ruf ausgesetzt und nicht Herr seiner selbst ist. Er betont aber auch bei Heidegger die Abwesenheit eines transzendenten Anderen, dem das Ich nach Levinas ausgesetzt ist und dessen Weisung Verantwortung hervorruft.[19] Was aber Ricœur bei Heidegger vor allem vermisst, ist die moralische Dimension des Gewissens, die bei Levinas mit der Transzendenz des Anderen einhergeht.

2.2. Bezug auf Jean Naberts Philosophie des Zeugnisses

Genau diese Dimension sieht er allerdings bei Nabert.[20] Dies ist einer der Gründe, warum er Naberts Philosophie des Zeugnisses zwischen Heidegger und Levinas behandelt, obwohl dieser eine Phi-

16 Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], Tübingen ^{7}1953, 234, zitiert in Ricœur, *Emmanuel Levinas, penseur du témoignage*, 18. Ricœur zitiert Heidegger nach der Übersetzung von E. Martineau, *Être et Temps*, Paris 1985. Doch er gibt die Seitenzahlen der deutschen Ausgabe an.

17 Ricœur, *Emmanuel Levinas, penseur du témoignage*, 20.

18 Ebd., 19. Alle Übersetzungen dieses Textes sind von mir (PD).

19 Ebd., 20–22.

20 S. Robillard, *Témoignage et attestation*, in: *Philosophie 1*, no. 88 (2006), 107–123, spricht von einer »éthique métaphysique« (107).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

losophie der Reflexion in der Tradition Fichtes vertritt, mit der Heidegger und Levinas abgebrochen haben. Auch in Bezug auf die Themen der Höhe und der Exteriorität steht Nabert näher an Levinas als Heidegger, so Ricœur. Denn er verbindet mit der Urbejahung des Selbstbewusstseins eine Dimension der Höhe, insofern das Göttliche in ihr involviert ist. Das Bewusstsein erreicht diese Selbstbejahung reflexiv durch die Entäußerung der partikularen Ideen, die es sich von Gott macht und die es daran hindern, sich selbst völlig zu verstehen.

Ricœur wiederholt hier weitgehend die Darstellung von Naberts Philosophie des Zeugnisses, die er bereits 1972 vorgelegt hatte. Doch er betont auch die Dimension der Exteriorität des Zeugnisses, die damals nicht ausdrücklich genannt worden war: Das Selbstbewusstsein erreicht seine Urbejahung nicht in einer reinen Reflexion. Es braucht eine Mediation durch das Zeugnis des Absoluten in realen Handlungen und Leben, die ihm *äußerlich* sind. Diese kontingenten Akten, etwa der Hingebung bis hin zum Tode, bezeugen ungewollt das Absolute. Sie müssen darüber hinaus erzählt werden, um als Zeichen des Absoluten interpretiert werden zu können. Sie werden dadurch für das Bewusstsein ein äußerliches Zeugnis des Absoluten, das es – das Bewusstsein – mit seiner eigenen Bewegung der Entäußerung verbindet. Dadurch wird diese Entäußerung selbst zum innerlichen Zeugnis des Absoluten.[21]

Somit kann Nabert in der Tat, in Bezug auf das Zeugnis, eine Position zwischen Heidegger und Levinas einnehmen: Bei Heidegger waren Höhe und Fremdheit im Dasein selbst verortet, bei Levinas sind sowohl Höhe wie auch Exteriorität auf der Seite des Anderen zu finden. Bei Nabert ist zwar die Höhe mit der inneren Reflexion des Selbstbewusstseins verbunden, die Exteriorität wird allerdings durch das Zeugnis des Absoluten in historischen Zeichen behauptet.

Ein zweites Element der Nähe zwischen Nabert und Levinas ist nach Ricœur die ethische Dimension ihrer Philosophie. Für Heidegger war das Gewissen eine ontologische Kategorie, die nicht ethisch zu verstehen war, sogar wenn er vom schuldig-Sein des Daseins sprach. Nabert hingegen hatte bereits in seinem frühen Buch, *Éléments pour une Éthique* (1943), einen »ethischen Schnitt« (*coupu-*

21 Ricœur, *Emmanuel Levinas, penseur du témoignage*, 28.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

re éthique) gegenüber der Ontologie vollzogen.[22] Darin behauptete er die Pluralität von aufeinander nicht zurückführbaren Fokussen der Reflexion, wodurch der ethische Fokus von dem Vorrang der Epistemologie befreit wurde. Und er verband den Eintritt in die Ethik mit Erfahrungen der Passivität, die »vom Gefühl aufgenommen werden, bevor sie von der Reflexion übernommen werden: Schuld, Scheitern, Einsamkeit.«[23]

Vor allem in seinem *Essai sur le Mal*, aber bereits in den *Éléments pour une éthique* betonte Nabert das Gefühl des nicht zu Rechtfertigenden angesichts von Akten der Grausamkeit, der Erniedrigung, oder von extremen Ungleichheiten. Ein solches Gefühl erfordert eine Rechtfertigung, die über die Einhaltung von Normen hinausgeht und die Ressourcen des guten Willens übersteigt.[24] Die Möglichkeit und das Versprechen einer solchen Rechtfertigung können aber nur in kontingenten Akten von anderen, besseren Menschen gegeben werden, die das Absolute bezeugen.[25] Diese Bezeugung erfolgt immer in einem besonderen Verhältnis zwischen einem primären Zeugnis des Aktes als Zeichen des Absoluten und einem sekundären Zeugnis als Akt des Erzählens. Das Erzählen muss nämlich in einem Verhältnis des Glaubens-Vertrauens (*croyance-confiance*) gegenüber dem primären Zeugnis stehen (ebd., 29). Das heißt für Ricœur, dass es eine Hermeneutik erfordert.

Durch die Bezeugung des Absoluten in anderen Menschen erfährt wiederum das Bewusstsein »die Differenz« zwischen dem »eigenen Sein und demjenigen der Zeugen des Absoluten«, und dadurch auch das Missverhältnis des Selbstbewusstseins und des reinen Bewusstseins«, das es nicht ist. Dieses reine Bewusstsein wird dadurch für das Bewusstsein zum »geheimsten Imperativ seines Seins«.[26]

In dieser Verbindung zwischen Ethik und Hermeneutik des Zeugnisses sieht Ricœur die größte Nähe zwischen Nabert und Levinas.[27] Bereits früher im Text hatte er aber auch schon Momente der Nähe angedeutet und als Fragen formuliert: In Bezug auf die Verinnerli-

22 Ebd., 24.
23 Ebd., vgl. auch *Préface à Éléments pour une éthique*, 5.
24 Ricœur, *Préface à Éléments pour une éthique*, 15.
25 Ricœur, *Emmanuel Levinas, penseur du témoignage*, 25.
26 Nabert, *Essai sur le mal*, 149, zit. in Ricœur, *Emmanuel Levinas, penseur du témoignage*, 26.
27 Ebd., 29.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chung durch das Selbst des Zeugnisses des Anderen fragte er: »Sind wir so weit entfernt von der Passivität des vorgeladenen Seins (*de l'être convoqué*) bei Levinas?«[28] Und in Bezug auf die Hermeneutik, deren Sinn weder mit einem deduktiven Wissen noch mit einem empirischen Beweis zusammenfällt, fragte er wieder: »Stimmt man nicht hier mit der Kritik der Intentionalität und der Repräsentation bei Levinas überein?«[29]

Für diejenigen, die Levinas kennen, sind diese Andeutungen einer Nähe zwischen Nabert und ihm nicht ganz überzeugend. Gibt es denn bei Levinas eine Verbindung zwischen Ethik und Hermeneutik? Wird bei Levinas das Zeugnis anderer verinnerlicht? Und ist seine Kritik der Intentionalität im Sinne einer Hermeneutik zu verstehen? Ricœur wird sein Verständnis der Nähe zwischen Nabert und Levinas erst ganz am Ende des Textes noch einmal ansprechen. Wir werden auch dann darauf zurückkommen.

Aber zuerst formuliert er einen wichtigen Einwand gegen diese Nähe: In den Kapiteln von *Jenseits des Seins*, worauf er sich hauptsächlich bezieht, und auch darüber hinaus, bricht nämlich Levinas nicht nur mit dem Primat der Ontologie, und somit mit der Nähe zu Heidegger, sondern auch mit der Tradition der Bewusstseinsphilosophie, unter anderem und ausdrücklich mit Nabert. Nach dieser Tradition konstituiert das Bewusstsein nicht nur die Identität seines Objekts. Es setzt auch eine Identität des Selbst mit sich selbst. Und diese Identität wird nicht durch die Behauptung einer Ungleichheit des empirischen Selbst mit sich selbst aufgehoben, so Levinas, etwa in der Rückführung des Selbst zu einer »Ursprünglichen Unschuld (wie die Ungleichheit des Ich mit sich selbst bei Nabert, der vielleicht einer Tradition folgt, in der die Nichtübereinstimmung nur als Verlust (*privation*) vorkommt« (JS, 147). Ricœur verweist selbst auf diese Stelle von *Jenseits des Seins*, in der Levinas seinen Bruch mit Nabert eindeutig ausdrückt.[30]

28 Ebd., 28.
29 Ebd., 29.
30 Ricœur, *Emmanuel Levinas, penseur du témoignage*, 30.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.3. Levinas: Sagen als Zeugnis

Gegen eine solche Philosophie der Identität des Selbst bekräftigt Levinas, so Ricœur, die An-archie einer Vorladung zur Verantwortung durch den Anderen. Diese Vorladung setzt das Bewusstsein in Frage, das sich als Ursprung und Prinzip des Sinns setzt. Denn sie verweist auf eine Vergangenheit vor jedem Ursprung, auf die das Ich zu antworten hat. Und sie verweist zugleich auf eine Alterität, durch die das Ich in absoluter Passivität und vor jedem Engagement zur Verantwortung vorgeladen wird (ebd., 32).

Diese Vorladung erfolgt in einem Sagen, das in kein Gesagtes eingehen kann. Es ist zwar immer Sagen eines Gesagten, doch das Sagen geht nicht in das Gesagte ein. Denn jedes Gesagte, in dem ein Thema identifiziert wird, ist bereits ein Vergessen dieses Sagens: Vergessen der An-archie der Vorladung in der Gegenwart, Vergessen der Alterität des Anderen in der Identität des Themas. Das Sagen selbst thematisiert nicht, sondern *bezeugt* die Herrlichkeit des Unendlichen (ebd., 36).

Dieses Verständnis des Sagens als Zeugnis ist nach Ricœur die Antwort Levinas' auf die Frage, wie »eine Philosophie des anders als das Bewusstsein« (ebd., 32) ausgedrückt werden kann. Es geht hierbei um den epistemischen Status eines philosophischen Diskurses, der sich sowohl von einer ontologisch zentrierten Wahrheit der Enthüllung wie auch von der Gewissheit der Repräsentation abwendet und die Aufmerksamkeit auf das Ausgesetztsein [*exposition*] des Selbst lenkt, das im Akkusativen angesprochen wird (ebd., 34 f.).

Die Sprache des Zeugnisses ist keine Erzählung dieses Ausgesetztseins, denn eine solche Erzählung würde es wieder ins Gesagte einholen. Sie mündet aber auch nicht in die Sprachlosigkeit. Sie ist eine Sprache, die nach Levinas jedes Gesagte entsagen muss, so Ricœur, und dafür zwei diskursive Strategien einsetzt: Sie drückt erstens eine Rückkehr diesseits jedes Anfangs und Prinzips (*archè*), in der Passivität des angesprochen-Werdens (ebd., 32). In dieser *An-archie* entdeckt sich die Freiheit des Selbst als geschaffen. Und sie bezeugt die Herrlichkeit des Unendlichen, dem es ausgesetzt ist und das es zur Verantwortung ruft. Hier sieht Ricœur die Dimension der Höhe, die er als ein Merkmal des Zeugnisses angegeben hatte.

Die zweite diskursive Strategie ist der Rekurs auf eine hyperbolische Sprache, in der die radikale Passivität des Ich und ihre Umkeh-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rung in die Verantwortung für den Anderen ausgedrückt wird (ebd., 33). Das semantische Feld der Besessenheit durch den Anderen, der Verfolgung, der Geiselhaft der Subjektivität, findet seine Krönung in der Stellvertretung, in der das Selbst für den Anderen sühnt und in der sich die Passivität durch den Anderen in die Verantwortung für den Verfolger umwandelt. Diese Ausdrücke bestätigen, so Ricœur, die Exteriorität des Anderen, der mich zur Verantwortung vorlädt, und betonen mit dieser Exteriorität die zweite Dimension des Zeugnisses (ebd., 36).

Mit diesem Zeugnis in der Form des Entsagens jedes Gesagten und der radikalen Infragestellung der Subjektivität scheint Levinas nicht nur weiter zu gehen als Nabert in der Absonderung des Zeugnisses von anderen Formen des thematisierenden Diskurses eines identischen Subjekts. Das Zeugnis scheint sogar unvereinbar mit dessen Philosophie des Bewusstseins. Und dennoch versucht Ricœur auch hier, eine gewisse Nähe zwischen Levinas und Nabert zu finden, die größer wäre als die Verbindung der Bewusstseinsphilosophie mit der Ontologie Heideggers.

Er verweist in diesem Sinne auf eine Unterscheidung »zwischen der *idem*-Identität und der *ipse*-Identität« (ebd., 37), die er für wesentlich hält. Diese Unterscheidung entfaltet Ricœur in seinem Buch *Das Selbst als ein Anderer*, das ein Jahr später erscheint und auf die Clifford Lectures zurückgeht, die er 1986 in Edinburgh gehalten hatte.[31] Die *idem*-Identität im Sinne des Charakters oder der Fortdauer des Selben ist das, was in einer Erzählung thematisiert werden kann. Dagegen ist die *ipse*-Identität im Sinne der Selbst-Ständigkeit (*maintien de soi*) ein ethischer Begriff, der für eine Person bedeutet, »dass der andere auf sie *zählen* kann« (SaA, 202). Diese *ipse*-Identität verbindet nun Ricœur mit der Ipseität als ethische Subjektivität bei Levinas, die nicht erzählbar und thematisierbar ist, die aber unersetzlich zur Verantwortung vorgeladen wird.

Eine solche Subjektivität ist zwar nicht mit dem Bewusstsein bei Nabert zu vergleichen, das mit sich nicht identisch ist. Aber Ricœur fragt, ob es nicht dennoch eine Art Äquivalenz zwischen der Bezeugung seiner selbst durch den Umweg des Zeugnisses anderer bei Nabert und dem Zeugnis des Unendlichen in der an-archischen

31 Vgl. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, 9 [=SaA].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Subjektivität bei Levinas gibt. Sagt diese Bezeugung, fragt er, »nicht *auf andere Weise*, was das Zeugnis nach Levinas entsagt?«[32]

Es ist hier nicht der Ort, Ricœurs Interpretation von Levinas zu beurteilen.[33] Wichtiger scheint mir der Schritt, den er am Ende eines Textes, der eigentlich Levinas gewidmet ist, zugunsten von Nabert unternimmt. Nach den Kriterien einer Philosophie des Zeugnisses, die er am Anfang des Textes aufgestellt hatte, nämlich die Verbindung der Höhe und der Exteriorität, ist Levinas der einzige der drei behandelten Philosophen, der uneingeschränkt eine solche Philosophie vertritt. Und dennoch hält Ricœur an Naberts Philosophie fest.

Er schreibt an keiner Stelle, warum er dies tut. Die Antwort auf diese Frage könnte aber in der bereits erwähnten Verbindung zwischen Ethik und Hermeneutik liegen, die Ricœur bei Nabert findet und als Nähe zu Levinas darstellt. Die Hermeneutik, das heißt die notwendige Interpretation des Handelns anderer als Zeugnis des Absoluten, ermöglicht nämlich genau das, worauf Ricœur anscheinend nicht ganz verzichten möchte: die Verbindung des Zeugnisses mit einer Erzählung, die bei Levinas nicht möglich ist. Diese Verbindung, zusammen mit der Möglichkeit der Beurteilung eines prinzipiell bestreitbaren Zeugnisses wie in einem Prozess, war ein wichtiger Aspekt des ersten Textes, in dem Nabert die leitende Figur war. Sie ist vielleicht das, was hier »gerettet« werden muss.

3. Das Zeugnis in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* (2000)

Vielleicht erfolgt auch in diesem Sinne die tiefe Zäsur, die zwischen den beiden bereits dargestellten Texten und dem dritten Text Ricœurs über das Zeugnis klafft. Der dritte Abschnitt des ersten Kapitels des zweiten Teils von *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* heißt *Das Zeugnis*. Er bildet einen Übergang zwischen dem ersten Teil des Buches über *Gedächtnis und Einbildungskraft* und dem zweiten Teil über *Geschichte und Epistemologie*. »Mit dem Zeugnis beginnt ein epistemologisches Verfahren, das vom deklarierten Gedächtnis ausgeht, über die Archive und Dokumente führt und sich im doku-

32 Ricœur, *Emmanuel Levinas, penseur du témoignage*, 39.

33 Für eine werkimmanente Darstellung des Zeugnisses bei Levinas: R. Calin, *Levinas et le témoignage pur*, in: *Philosophie 1*, no. 88 (2006), 124–144.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mentarischen Beweis vollendet« (GGV, 247). Es geht also in diesem Abschnitt um die Bedingungen der Wahrheit eines Zeugnisses, das archiviert werden kann und als geschichtliches, durch dokumentarische Beweise sanktioniertes Dokument fungieren soll.

Diese geschichtliche Verwendung des Zeugnisses wird allerdings als eine unter vielen verstanden. Die Verwendung im Alltagsleben und die juristische, durch ein Urteil sanktionierte Verwendung werden als weitere und gleichwertige Möglichkeiten erwähnt. Der paradigmatische Status der juristischen Verwendung, der im Text von 1972 betont wurde, wird also hier offensichtlich nicht übernommen. Die Analysen Ricœurs sind aber, wie die semantische Analyse des frühen Textes, ein Versuch, die gemeinsamen Züge der vielfältigen Anwendungen des Zeugnisses herauszuarbeiten (GGV, 247).

Anders als in den zwei anderen Texten bezieht sich allerdings Ricœur hier nicht auf philosophische oder religiöse Werke, die er interpretiert. Der Abschnitt ist vor allem der Versuch einer eigenen Systematisierung des Themas, auch wenn er mehrmals auf das Buch von Renaud Dulong, *Le Témoin oculaire*,[34] verweist.

Das Problem, worauf der Text eine Antwort sucht, ist ein epistemologisches. Es hängt also nicht mit der Möglichkeit des Bestreitens im Rahmen eines Prozesses zusammen, sondern mit der Möglichkeit des Irrtums, die Misstrauen seitens der Adressaten des Zeugnisses hervorrufen kann. Und diese Möglichkeit besteht sowohl auf der Ebene der Wahrnehmung wie auch der Erinnerung und zuletzt der Erzählung dessen, was erfahren wurde (GGV, 248). Der Zeuge muss also seine Glaubwürdigkeit auf diesen drei Ebenen verteidigen: Er hat etwas wirklich gesehen oder gehört, erinnert sich korrekt daran und kann es auch in Worten fassen.

Die Analyse des Zeugnisses im gängigen Sprachgebrauch konzentriert sich auf diese Fragen. Sie besteht nach Ricœur aus 6 konstitutiven Bestandteilen:

1. Im Zeugnis wird etwas erzählt, was wirklich stattgefunden hat. Dass dies der Fall ist, wird von jemandem bezeugt, der es erlebt hat. Hier wird eine Grenze zwischen Wirklichkeit und Fiktion gezogen, die allerdings wegen der Irrtumsanfälligkeit der Wahrnehmung und

34 R. Dulong, *Le témoin oculaire. Les conditions sociales de l'attestation personnelle*, Paris 1988.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Erinnerung immer problematisch ist und Verdachtsmomente hervorruft.

2. Deswegen gehört zum Zeugnis auch der Bezug des bezeugenden Subjekts auf sich selbst als Erfahrungssubjekt, das persönlich da war, das Bezeugte erfahren hat und es deswegen bezeugen kann. Es kann Zeuge als Subjekt einer Erzählung sein, weil es (Augen-)Zeuge als Subjekt der Erfahrung dessen war, was es jetzt bezeugt.

3. Darüber hinaus gehört es zum Zeugnis, dass es an den Glauben derjenigen appelliert, an die es adressiert ist und die nicht selbst Zeugen des Bezeugten waren. Ein Zeugnis erfolgt immer in einer dialogischen Situation. Erst durch diesen Glauben wird das Zeugnis akkreditiert (GGV, 251). Hier ist der Ort, an dem eine Alternative zwischen Vertrauen und Verdacht entsteht, die sich auf die zeugende Person selbst als glaubenswürdig oder unglaubwürdig bezieht.

4. Deshalb muss der Zeuge oder die Zeugin ihr Zeugnis bestätigen. Sie kann dazu auch auf andere Zeuginnen verweisen. Denn das Zeugnis findet nicht nur in einem exklusiven Dialog statt, sondern in einem Raum der Kontroverse, in dem Zeugnisse bestätigt oder bestritten werden können. Der Zeuge zeigt sich dann bereit, auf eine Vorladung zum Meinungsstreit zu antworten (GGV, 252). Wir finden hier viele Elemente des Zeugnisses, die bereits im Text von 1972 formuliert worden waren.

5. In diesem Zusammenhang wird dem Zeugnis eine moralische Dimension hinzugefügt: Sie besteht in der Bereitschaft des Zeugen, sein Zeugnis festzuhalten und, wenn nötig, zu wiederholen. Diese Bereitschaft rückt Ricœur in die Nähe eines Versprechens, das jedem Versprechen vorausgeht: das Versprechen, Wort zu halten. In diesem Versprechen drückt sich die Selbstheit oder die Ipseität des Zeugen aus, die Ricœur auch hier von der Selbigkeit des Charakters unterscheidet[35] und die er im zweiten hier analysierten Text mit der unersetzlichen Subjektivität der Verantwortung bei Levinas in Verbindung gesetzt hatte. Doch hier wird nicht das Unendliche in der Verantwortung der eingesetzten Subjektivität bezeugt, sondern

35 GGV, 252. Die deutsche Übersetzung ist hier missverständlich. Sie verbindet die Selbstheit (die Ipseität) mit dem Charakter einer Person, was Ricœur gerade nicht tut.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das Versprechen der Ipseität bezeugt die Realität eines kontingenten Ereignisses, das erzählt wird und dessen Erzähler geglaubt werden will.

Dieses Versprechen kann so verstanden werden, dass es die Überzeugung des Zeugen bezeugt und dadurch seinem Zeugnis ein Gewicht verleiht, das es sonst nicht hätte. Insofern kann es als ein funktionales Äquivalent zur Bereitschaft des Zeugen angesehen werden, für seine Überzeugung zu sterben, von der im ersten Text die Rede war. Der Unterschied ist jedoch, dass hier der Zeuge nicht sein eigenes Leben als den äußersten Garant seines Zeugnisses einsetzt, sondern seine Selbstheit in der sozialen Interaktion des Versprechens. Die Bezeugung der eigenen Überzeugung hat also bereits eine soziale Dimension, auf die der sechste Punkt nun aufbaut:

6. Wenn diese Bereitschaft, sein Zeugnis zu wiederholen, gesellschaftlich verbreitet ist, trägt sie nicht nur zur Habitualisierung des gegenseitigen Vertrauens in das Wort anderer bei, sondern auch, und dadurch, zur Sicherheit des sozialen Bandes. In diesem Sinn versteht Ricœur das Zeugnis als eine ›natürliche Institution‹, die ein Band des Glaubens in der Gesellschaft etabliert und über die Glaubwürdigkeit der Zeugnisse hinaus auch die Verlässlichkeit von Tauschvorgängen, Verträgen und Pakten bedingt. Diese Institution macht aus, dass Misstrauen nicht die primäre Haltung gegenüber Zeugnissen ist, sondern erst dann eintritt, wenn starke Gründe dafür sprechen (GGV, 253).

Diese Verankerung des Zeugnisses in einem gesellschaftlichen Kontext und die Bekräftigung seiner Relevanz für die Sicherheit des sozialen Bandes spielten in den früheren Texten Ricœurs über das Zeugnis keine Rolle. Sie ermöglichen ein sozialphilosophisches Verständnis des Zeugnisses jenseits seiner epistemologischen und moralischen Dimensionen.

Sie führen allerdings auch dazu, dass manche Zeugnisse, die weder in der Person der Zeugin noch in Bezug auf ihren Inhalt gesellschaftlich verankert sind, nicht verstanden werden können, keine Zuhörerschaft finden und zur Isolierung der Zeuginnen führen (GGV, 254). Ricœur verweist auf den Grenzfall etwa der Zeugnisse von Überlebenden der Vernichtungslager im dritten Reich, »deren Archivierung in solchem Maß fragwürdig ist, dass sie eine regelrechte Krise des Zeugnisses heraufbeschwören« (GGV, 270).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Sonderstellung solcher Zeugnisse wird auch dadurch hervorgehoben, dass sie nur am Rande erwähnt werden: in zwei Sätzen und in einer Fußnote ganz am Ende des Abschnitts *Das Zeugnis*, und etwas ausführlicher erst am Ende des darauffolgenden Abschnitts, *Das Archiv*.

Diese Krise des Zeugnisses hat verschiedene Dimensionen. Sie rührt erstens von der »absoluten Fremdheit [her], die der Schrecken erzeugt« (GGV, 271) und es daran hindert, rezipiert zu werden. Sie verweist zweitens auf Ereignisse, die der Zeuge ohne Distanz erlitten hat, in radikaler Passivität und als Opfer. Das Subjekt des Zeugnisses war nicht wirklich Subjekt seiner Erfahrung, sondern ihr gänzlich ausgesetzt. Darüber hinaus wird das Zeugnis durch den Scham des Opfers erschwert, der die Mitteilung des Erlittenen unterbindet. Dieser Scham und das Erleiden des Schreckens erklären offensichtlich auch den Willen zu vergessen, den Ricœur noch erwähnt. Auf allen Ebenen also der Erfahrung, der Erinnerung, der Mitteilung und der Rezeption widerspricht ein solches Zeugnis den im vorherigen Abschnitt erläuterten Bedingungen des Zeugnisses in seinem alltäglichen Verständnis.

Und dennoch scheint die Frage berechtigt: Waren es nicht genau diese Merkmale, oder zumindest einige von ihnen, die Ricœur in den beiden Texten von 1972 und 1989 als spezifische Merkmale des Zeugnisses dargestellt hatte? Dort wurde das Zeugnis des Absoluten bei Nabert zwar in Verbindung zu etwas gebracht, was erzählt und worüber geurteilt werden konnte, was sich aber konstitutiv dieser Erzählung entzog, was sich nur in Zeichen ausdrückte, die deswegen interpretiert werden mussten. Und bei Levinas wurde die radikale Passivität der Subjektivität betont, die vom Anderen besessen und verfolgt wird und dessen nicht thematisierbare Herrlichkeit bezeugt. Diese Herrlichkeit wird auch nicht ›gesagt‹ oder mitgeteilt. Sie kann nicht erzählt werden, sondern erfolgt im Entsagen jedes Gesagten.

Es stimmt zwar, dass das, was bei Nabert und Levinas bezeugt wird, nicht das nicht zu rechtfertigende Böse oder die Verfolgung als solche sind, sondern beim ersten die Überwindung des nicht zu Rechtfertigenden durch andere Menschen, und bei Levinas die Umkehrung des Ausgesetztseins in die Verantwortung für die anderen. Doch die absolute Fremdheit des Bezeugten, das nicht erzählt werden kann, und die radikale Passivität der Subjektivität, die sich

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht als aktives Subjekt einer Erfahrung verstehen kann, stehen im Kern von Ricœurs frühem Verständnis des Zeugnisses.

Auch in Bezug auf den Grenzfall der Shoa muss Ricœur im späten Werk zugestehen, dass Primo Levi, Robert Antelme und Jean Améry, unter vielen anderen, Zeugnis ablegen. Und er selbst schreibe, fügt er hinzu, »über die Aussage der Unmöglichkeit, zu kommunizieren, und über den unterfüllbaren Imperativ, Zeugnis abzulegen, von dem sie dennoch Zeugnis ablegen« (GGV, 272). Dieses Zeugnis sei zwar resistent gegen jede Erklärung des Erlittenen. Diese »Allergie« würde aber »eine Art Kurzschluss zwischen dem Moment der Zeugenaussage an der Schwelle der historischen Operation und dem Moment der Repräsentation in schriftlicher Form« provozieren (ebd.). Ist ein solches Verständnis des Zeugnisses als Schwellenphänomen, das nicht aufgenommen werden kann, sich aber dennoch in einem »Kurzschluss« manifestiert, nicht der Hinweis, in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, auf Formen des Zeugnisses, die eher im Zentrum der früheren Texte standen? Ein entsprechender Verweis fehlt allerdings im Text von Ricœur.

Ein anderes Element scheint allerdings eine Verbindung zwischen der späten Darstellung des Zeugnisses als Grundlage der Historiographie und dem frühen Verständnis zu ermöglichen. Ricœur erwähnt hier fast beiläufig, dass die im Zeugnis gegebene Information nicht nur das Objekt eines objektiven Berichts ist, sondern dass sie »als wichtig gelten muss; das bezeugte Faktum muss bedeutsam sein« (GGV, 250). Diese Bedeutsamkeit verweist, so Ricœur weiter, auf die Implikation des Erzählers im Erzählten. Aber er präzisiert nicht, worin diese Implikation besteht, wenn sie nicht bloß subjektiv sein soll.

Sie könnte im Sinne einer Relevanz des Zeugnisses für ein Urteil verstanden werden, das es ermöglichen und unterstützen soll und für das sich der Zeuge einsetzt. Diese Interpretation würde eine Verbindung zur ersten semantischen Analyse des Zeugnisses von 1972 herstellen, in der das Zeugnis im Dienst eines Urteils seine Bedeutung erhielt.

Doch die Implikation des Zeugen könnte auch auf eine normative Dimension des Zeugnisses hinweisen, das von sich aus verlangt, bezeugt zu werden, und dafür Zeugen in die Pflicht nimmt. Dies ist der Fall für die Bedeutsamkeit der Zeugnisses Gottes in der Heiligen Schrift, der Zeugen *sendet*; für die Bedeutsamkeit des Zeugnisses des

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Absoluten in den Schriften Naberts, das nach einer Interpretation *ruft*; oder für die Bedeutsamkeit des Zeugnisses der Herrlichkeit des Unendlichen für Levinas, das auf einen *Ruf* und ein *Gebot* antwortet. Dies ist auch der Fall für die Bedeutsamkeit des Zeugnisses, das im Fall der Shoa auf einen unerfüllbaren Imperativ antwortet. All diese Fälle weisen darauf hin, dass der Gegenstand des Zeugnisses nicht nur wichtig im Sinne einer subjektiven Befindlichkeit des Erzählers, einer epistemischen Kohärenz und Vollständigkeit des Erzählten oder einer judikativen Funktion des Zeugnisses sind, sondern auch im Sinne einer Überzeugung, die mitgeteilt werden *muss*.

Sowohl in Bezug auf den »Grenzfall« eines Zeugnisses des Unerzählbaren, der hier als Krise des Zeugnisses dargestellt und dennoch als Zeugnis verstanden wird, wie auch in Bezug auf die Bedeutsamkeit des Zeugnisses überhaupt öffnet also der späte Text Perspektiven, die er selbst nicht ausfüllt. Dafür mag es lehrreich sein, zu den früheren Texten Ricœurs zurückzukehren, die im Zeugnis eine Dimension der Höhe und der Exteriorität für konstitutiv hielten, seine ethische Dimension betonten oder behaupteten, dass jede Philosophie des Zeugnisses eine solche ist, für die die Frage des Absoluten eine sinnvolle Frage ist.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Burkhard Liebsch

Probleme einer Gedächtnis und Geschichte übergreifenden Kultur der Erinnerung

Traumatisches Affiziertwerden, polemische Politisierung und moralisches Vergessen

1. Von der Negativität der Zeit zur Unabdingbarkeit eines kulturellen Gedächtnisses (2559) | 2. Ricœur jenseits von Michel Foucaults ›genealogischer‹ Verwerfung des Gedächtnisses (2571) | 3. Pierre Noras Apologie einer Gedächtnis-Geschichte (2577) | 4. Tod und kulturelles Überleben bei Jan Assmann (2585) | 5. Aufhebung von Gedächtnis und Geschichte im versöhnenden Vergessen? (2597)

Am Anfang war der Tod, am Anfang war das Vergessen.
Gegen dieses Vergessen empört sich mein ganzes Wesen.
Pierre Chaunu[1]

Vergesst es! Alles ist verziehen. Alles
Tilgt dieser Augenblick.
Friedrich Schiller[2]

Die Welt, in der die Vergebung allmächtig ist, wird unmenschlich.
Emmanuel Levinas[3]

1. Von der Negativität der Zeit zur Unabdingbarkeit eines kulturellen Gedächtnisses

Von Anfang an spielen in den Schriften Ricœurs – später immer wieder sich zu erkennen gebende, auch schon bei Aristoteles, bei

1 P. Chaunu, *Der Sohn einer Toten*, in: ders., G. Duby, J. LeGoff, M. Perrot, *Leben mit der Geschichte,* Frankfurt/M. 1989, 11–64, hier: 15.

2 F. Schiller, *Die Jungfrau von Orleans* [1801], III, 2; zit. n. H. Weinrich, *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, München 1997, 219.

3 E. Levinas, *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt/M. 1992, 33.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Augustinus und Plotin anklingende – Grundmotive menschlicher Zeiterfahrung eine prägende Rolle: von der »Traurigkeit des Endlichen« und Negativen über die als Zerstreuung, Dissonanz, *distentio* und *diastasis*, Vergehen, Verlöschen, Niedergang und Tragik erlebte Gewalt der Zeit bis hin zu Zerfall, Zerstörung und Vernichtung, in die sie schließlich mündet.[4] Gegen all das sucht sich das Verlangen nach »menschlicher Zeit«[5], nach narrativ sicherzustellender Konsonanz und Ordnung zu behaupten[6], ohne auf diese Weise einen radikalen Seinsmangel je beseitigen zu können. Vielmehr wird so die menschliche Zeiterfahrung »intensiviert« (ZEI, 47/TRI, 48).

Schon früh kommt denn auch bei Ricœur ein »sens de l'histoire et de la chair«[7] zur Geltung, der dazu herausfordert, vor dieser vielfältigen, am eigenen Leib erfahrenen Negativität der Zeit nicht auszuweichen, sie vielmehr auch dann zu bezeugen, wenn sie in einer konkreten geschichtlichen Situation[8] verzweifeln lässt. Sterbliche, die ihren Tod antizipieren können, befinden sich ohnehin ständig »en face de désespoir«, wie man es bei Gabriel Marcel und Karl Jaspers beschrieben findet (MJ, 118, 220 f.). Bei letzterem schien denn auch das Scheitern die menschliche Geschichtlichkeit zu überschatten und gewissermaßen das letzte Wort zu haben (MJ, 202, 331, 430 f.). Was kann demnach Geschichte anderes sein als ein permanentes »malheur sans racines [...], sans origine« und finales Ziel (MJ, 200)? Reduziert sie sich nicht auf eine trostlose, unheilbare Zeitlichkeit, von der zu erzählen man verdammt ist, ohne je einen Ausweg weisen zu können?[9] Erst recht nicht, wenn man einer »immanentistischen« Konzeption von Geschichte anhängt, die sich in deren Verirrungen verlieren muss, wie Ricœur gegen Merleau-Ponty zu bedenken

4 Entscheidende Motive, die im dritten Band von *Zeit und Erzählung* (dt. München 1991, 25 ff., 47, 141, 206, 214, 219, 423 [=ZEIII]; frz.: *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*, Paris 1985, 27 ff., 46, 130, 189, 195 f., 200, 379 [=TRIII]) wieder aufgegriffen werden.

5 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. I: Zeit und historische Erzählung*, München 1988, 13, 87 [=ZEI]; frz.: *Temps et récit. Tome I. L'intrigue et le récit historique,* Paris 1983, 17, 85 [=TRI].

6 ZEI, 14, 54, 115, 117/TRI, 18, 55, 111, 113.

7 P. Ricœur, *Nécessité de Karl Marx*, in: *Être 2*, no. 5, mars (1937/8), 6–11, hier: 7.

8 P. Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris 1947, 79, 123 [=MJ].

9 MJ, 78; M. Dufrenne, P. Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris 1947, 209 [=KJ].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gibt.[10] Dabei spielen spezifische historische Zeiterfahrungen wie der Erste Weltkrieg, die Folgen der Oktoberrevolution und die vor allem von Jaspers aufgeworfene Schuldfrage eine herausragende Rolle.[11] In jedem einzelnen Fall sieht man sich mit der Frage nach Kriterien konfrontiert, die die fragliche Geschichte nicht nur zu verstehen oder zu erklären, sondern auch zu beurteilen erlauben sollten. Das muss für Ricœur gelten, seitdem die Geschichte universell und somit zur Geschichte aller Menschen geworden ist, die wissen werden wollen, woran sie sich sowohl im Hinblick auf die Vergangenheit als auch im Hinblick auf ihre Zukunft orientieren sollten.[12] Diese Frage wird umso dringlicher, wie die gegenwärtige geschichtliche Erfahrung zu der Diagnose Anlass gibt, dass auch der von Hegel beschworene Geist bzw. die von Kantianern und Phänomenologen mit Husserl verteidigte Vernunft krank[13] oder einer anhaltenden Krise ausgeliefert sein könnte, von der man nicht weiß, ob sie je enden wird, um endlich den »Sinn des Menschen« erkennbar werden zu lassen.[14] Eine solche Krise[15] – als »auf den Maßstab der Geschichte vergrößerter Zweifel« – muss das Problem aufwerfen, ob und wie gegebenenfalls die von Menschen wohin auch immer vorangetriebene Geschichte normativ zu beurteilen ist. Für Ricœur ist das von

10 P. Ricœur, *La pensée engagée. M. Merleau-Ponty: Humanisme et terreur*, in: *Esprit 16*, no. 151 (12) (1948), 911–916, hier: 915.

11 MJ, 163; P. Ricœur, *La culpabilité allemande* [1949], in: *Lectures 1. Autour du politique* [1991], Paris 1999 [=L1], 143–154; P. Ricœur, G. Marcel, *Entretiens,* Paris 1968, 35.

12 Diese Frage bestimmt dann auch entscheidend die Konfiguration von Gedächtnis und Geschichte im Spätwerk (P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000, 453 [=MHO]; dt.: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 535 [=GGV]); wobei die fragliche Zukunftsorientierung zur politischen Angelegenheit von Bürgern erklärt wird, nicht zur Sache von Experten oder Geschichtsphilosophen.

13 P. Ricœur, *Husserl et le sens de l'histoire*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale 54*, no. 3/4 (1949), 280–316; dt.: *Husserl und der Sinn der Geschichte* [1949], in: H. Noack (Hg.), *Husserl*, Darmstadt 1973, 231–276. Als ›krank‹ gelten hier die Nationalsozialisten (232).

14 Ricœur, *Husserl und der Sinn der Geschichte,* 233.

15 P. Ricœur, *Histoire et Vérité* [1955], Paris [3]1967 [=HV], 167, 169; *Tâches de l'éducateur politique,* in: L1, 241–257; zuerst in: *Esprit 34*, no. 340 (7/8) (1965), 78–93, hier: 83; *Ist »die Krise« ein spezifisch modernes Phänomen?,* in: R. Klibanski (Hg.), *Über die Krise. Castelgandolfo-Gespräche*, Stuttgart 1986, 38–63, zur als »Pathologie der Verzeitlichung« begriffenen Krise: 57.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Anfang an auch eine persönliche Frage von existenzieller Bedeutung, ist er doch mit Husserl und Hegel anzunehmen bereit, dass sein und unser ganzes Leben danach verlangt, vernünftig zu werden, und zwar in sozialer und generativer Verbindung mit Anderen.[16] In diesem Sinne spricht er zunächst tatsächlich davon, »die Geschichte« als Antwort auf unsere entmutigende geschichtliche Befindlichkeit zu »wählen«.[17] Und zwar sowohl auf der Ebene individueller Existenz als auch auf der Ebene jener Wissenschaft, die auf der Spur der alten *historia* des Thukydides und Herodots inzwischen den Anspruch erhebt, ein rationales kollektives Unterfangen zu sein. Diese Wahl bezieht sich auf das, was wir für erinnerungswert halten, aber auch die Maßstäbe für das wirklich Wichtige, worauf es in der Vergangenheit, in der Gegenwart und in der Zukunft ankommt bzw. worauf es ankommen müsste.[18] Kant hatte auf diese Frage eine klare Antwort: es wird darauf ankommen, was in kosmopolitischer Absicht geleistet wurde und so zum Fortschritt der Menschheit beigetragen hat.[19]

Mit diesem Gedanken sympathisiert Ricœur erkennbar, aber er hält die geschichtlichen Ereignisse für durchgängig derart ambivalent und mehrdeutig, dass ihr selektives Wiederaufgreifen durch diejenigen, die Vergangenes erinnern und Geschichte schreiben, keine einsinnige Finalisierung zulässt (HV, 44, 211 ff./GW, 57, 177 f.). Es ist sogar von »vielfältiger Wahrheit« und vom daraus sich ergebenden

16 Zumindest darf man das unterstellen angesichts der Art und Weise, in der Ricœur die besprochenen Positionen vorstellt: *Husserl und der Sinn der Geschichte,* 251, 254.

17 P. Ricœur, *Geschichte und Wahrheit* [1955], München 1974, 44 [=GW]/HV, 31 f.

18 Vgl. zur umstrittenen Pluralität von (inkommensurablen) Maßstäben hinsichtlich einer stets nur ›perspektivisch‹ zu erschließenden und darzustellenden Geschichte MHO, 267 ff., 399, 414/GGV, 321, 471, 489. Sie lässt keine Gesamtschau zu, wie man sie unter Berufung auf G. W. Leibniz oder Thomas Nagel für möglich halten könnte. Doch »ein Drama erzählen heißt ein anderes vergessen« (MHO, 584/GGV, 689). Und »zerstörendes Vergessen« einerseits und »grundlegendes« Vergessen andererseits bleiben letztlich ununterscheidbar (MHO, 574/GGV, 676). Eine alles erinnernde Geschichte kann es nicht geben (MHO, 522/GGV, 617). Dennoch soll die »Idee des Ganzen«, das der Kollektivsingular Geschichte bezeichnet, »nicht außer Reichweite« sein (MHO, 397/GGV, 468).

19 Vgl. I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: *Werkausgabe Bd. XI* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977, 33–50, hier: 50.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verlust einer integrierten Kultur die Rede[20] – was von ferne an Ernst Troeltschs in der Sache verwandte Diagnosen denken lässt.[21] In der Geschichte fand sich nirgends schon ein »letztes Wort«; und selbst nach »endloser Verzögerung« wird sich keines finden. Das Ende der Geschichte kann demnach nur eine regulative »Grenzidee« à la Kant meinen (HV, 20, 31/GW, 35, 44).[22]

Nicht weniger beunruhigt Ricœur jedoch die *De-facto*-Universalität, die durch die moderne Technik und durch einen vielerorts mehr und mehr angeglichenen Lebensstil hervorgebracht wird (HV, 326/GW, 280), der, wie er meint, mit weitgehend entleerten sozialen Funktionen einhergeht und letztlich deren Inhumanität heraufbeschwört. Nicht zuletzt *dagegen* bietet Ricœur einige Jahre später das kollektive bzw. kulturelle[23] Gedächtnis auf, dem er weit mehr zutraut, als uns bloß ›konservativ‹ der vermeintlichen Substanz einer Überlieferung zu versichern, die von einer krebsartig wuchernden Technik mehr und mehr überflüssig gemacht werden könnte.[24] Ricœur wird es vielmehr um die Kreativität eines Gedächtnisses gehen, von dem man erwarten kann, zur unbedingt erforderlichen Umgestaltung des Wirklichen beizutragen; und das wiederum so, dass jenen Kriterien Genüge getan wird. Bereits in seinem Aufsatz *Que*

20 Vgl. zur Historizität von Wahrheit P. Ricœur, *Préface à ›Heidegger et le problème de l'histoire‹ de Jeffrey Barash* [1988], in: L2, 294–303, hier: 296, 302.

21 HV, 215, 219 f./GW, 181, 185; vgl. E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*, Tübingen 1922.

22 In dieser kantischen Perspektive hält Ricœur an der Rede von einem Subjekt der Geschichte fest (HV, 352/GW, 307), auch in *Zeit und Erzählung III*.

23 Mit Jan Assmanns entsprechender Unterscheidung arbeitet Ricœur nicht, soweit ich sehe. Vgl. J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis,* München 1992, erstes Kap. [=KG]. Sie müsste ihm allerdings insofern entgegenkommen, als der Begriff des kulturellen Gedächtnisses und einer auf ihm beruhenden Erinnerungsgeschichte und -kultur weniger mit politisch fragwürdigen Hypotheken einer kollektiven Dimension verknüpft ist, auf die längst sensibel reagiert wird, zumal wenn sie mit ungeprüften Unterstellungen einer ethnischen, nationalen oder traditionalen Einheitlichkeit einhergeht; vgl. Geoffrey Hartmanns Überlegungen zur »Multiplikation« von geschichtlichen Referenzrahmen in: ders., A. Assmann, *Die Zukunft der Erinnerung und der Holocaust*, Konstanz 2012, 52 ff.

24 *Entretien* avec P. Ricœur in: *La philosophie d'aujourd'hui*, Paris, Lausanne 1976, 8–23, hier: 18, 21; vgl. *Ideology and Utopia as Cultural Imagination*, in: *Philosophic Exchange 7*, no. 1 (1976), 17–28, hier: 21; *L'herméneutique de la sécularisation. Foi, idéologie, utopie*, in: *Archivio di Filosofia 46*, no. 2–3 (1976), 49–68, hier: 68.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

signifie ›Humanisme‹? (1956) spricht Ricœur in diesem Sinne von einer geradezu als Erinnerung zu begreifenden Kultur[25], die sich dem Vergessen eben jener Ressourcen widersetzen soll, auf die ein kreatives Gedächtnis sich stützen muss, wenn es zu solcher Umgestaltung soll beitragen können.[26]

»Exister historiquement en tant que homme de culture«[27] bedeutet für Ricœur jetzt, sich zu einer durch Gedächtnis verbürgten geschichtlichen Tiefendimension kollektiver Existenz derer zu bekennen, die, ob sie es wollen oder nicht, durch *eine* Geschichte verbunden sind[28], deren praktische Ausrichtung (soweit möglich) ihr gemeinsames Anliegen sein müsste. Dabei glaubt Ricœur weder an eine durchgängig ›machbare‹ Geschichte, noch kann er sich dessen sicher sein, ein »croyance eschatologique«, der über jene regulative Idee hinaus allein die Geschichte offenhalten könne, werde mit und von Anderen im Geringsten geteilt. In dessen Vorfeld bleibt so nur die Imagination als bevorzugter Modus der Erforschung des Möglichen, das nicht schon feststeht oder sich aus bisheriger Erfahrung ableiten lässt.[29] Dieser für Ricœur von Anfang an zentrale Gedanke taucht in seinen späteren Schriften v. a. der 1970er Jahre (etwa in *L'imagination dans le discours et dans l'action*[30]; *L'herméneutique de la sécularisation. Foi, idéologie, utopie*; *Ideology and Utopia as Cultural Imagination*) immer wieder auf. Er prägt seine kritische Auseinandersetzung mit Gadamers Begriff der Wirkungsgeschichte, die sich nicht mit dem ›Lauf der Dinge‹ abfinden soll, ebenso wie

25 An zentraler Stelle fällt der Begriff der Kultur dann auch in diesem Sinne im Spätwerk (MHO, 83/GGV, 114). Auf den Begriff verinnerlichender Erinnerung im Gegensatz zum ›äußerlichen‹ Gedächtnis (beides dt. i. Orig.) war Ricœur noch eingegangen in: *Retour à Hegel* (1955; repr. in: *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999, 173–178, hier: 179 [=L2]), ohne dabei dem Begriff der Kultur einen zentralen Stellenwert einzuräumen.

26 P. Ricœur, *Que signifie ›Humanisme‹?,* in: *Comprendre. Revue de politique de la culture 15*, mars (1956), 84–92, hier: 85, 88.

27 Was Ricœur als Postulat der praktischen Vernunft aufstellt (ebd., 88).

28 Ricœur, *Tâches de l'éducateur politique*, 80, unter Verweis auf Pascal.

29 P. Ricœur, *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I* [1960], Freiburg i. Br., München ^{2}1989, 187.

30 P. Ricœur, *L'imagination dans le discours et dans l'action,* in: *Savoir, faire, espérer. Les limites de la raison. T. 1,* Bruxelles 1976, 207–228, hier: 212, 214.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

seine Theorie der Fiktion[31] und einer das Wirkliche anreichernden Ikonographie (F. Dagognet). In allen Fällen geht es um ein *de-reifying*[32] einer andernfalls geradezu kranken Geschichte, die schließlich jede Hoffnung auf eine veränderbare Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit erstickt.[33] Vor »reification [as] sickness of history« ist auch das bereits Geschehene, anscheinend Irreversible, zu bewahren.[34] Auch der Vergangenheit gegenüber hält Ricœur einen »non-evaluative standpoint« für im Grunde unmöglich, konfrontiert sie uns doch mit extremer Ungerechtigkeit und nicht hinzunehmender Gewalt in allen ihren Erscheinungsformen, die er in späten Schriften auf den gemeinsamen Nenner des schlechterdings Intolerablen bringen wird.[35] Wenn Ricœur dagegen in der »suppression of non-congruence« geradezu den Tod einer Gesellschaft erkennt[36], so meint er dabei nicht irgendeine Inkongruenz, sondern offensichtlich gerade jene Nichtübereinstimmung, die durch die Erfahrung des

31 P. Ricœur, *Philosophie et langage*, in: *Revue Philosophique 103*, no. 4 (1978), 449–463, hier: 461.

32 P. Ricœur, *History and Hermeneutics*, in: Y. Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action*, London, Jerusalem 1978, 3–20, hier: 9; zu Dagognet vgl. ebd., 13. Ricœur bewegt sich mit seinen Überlegungen zur »Entdinglichung« des Vergangenen bzw. unserer Vergangenheitsbezüge in der Nähe von Edward S. Caseys reich orchestrierter Theorie des Gedächtnisses, allerdings ohne auf sie Bezug zu nehmen, soweit ich sehe. Vgl. E. S. Casey, *Remembering. A Phenomenological Study*, Bloomington, Indianapolis 1987, bes. 110 zur Frage der »Re-Vitalisierung« der Gegenwart, die der Autor tendenziell präsentistisch scheint beantworten zu wollen.

33 P. Ricœur, *Introduction*, in: *Le temps et les philosophies*. Études préparées pour l'UNESCO [par H. Aguessy, B. Hama, A. Hasnaoui et al.], Paris 1978, 11–29, hier: 23. Wir seien womöglich »malades du temps«, heißt es hier. Allerdings haben wir es mit vielfacher »décalage entre temporalités« (ebd., 18) und mit einer Vielfalt sozialer Zeiten zu tun, die nicht schlicht ›zeitkrank‹ sind, wenn jene Krankheit auf Verdinglichung zurückzuführen sein soll. Vgl. P. Ricœur, *L'éclipse de l'événement dans l'historiographie française moderne* [conférence à la séance plénière du Colloque International sur *La philosophie de l'histoire*, Ottawa 1980], in: *La philosophie de l'histoire et la pratique historienne d'aujourd'hui. Philosophy of History and Contemporary Historiography* (1982), 159–177, hier: 169.

34 P. Ricœur, *Hegel und Husserl on Intersubjectivity*, in: H. Kohlenburger (ed.), *Reason, Action and Experience. Essays in Honor of Raymond Klibansky,* Hamburg 1979, 13–29, hier: 29.

35 P. Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia*, New York 1986, 166.

36 Ebd., 180.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nichthinzunehmenden, Intolerablen und nicht zu Rechtfertigenden hervorgerufen wird.[37]

Hatte Ricœur für letzteres zunächst noch (mit Jean Nabert) einen passenden Begriff, nämlich »das Böse« (das nicht aufhören wird, ihn zu beschäftigen), so sieht er sich nach und nach doch dazu veranlasst, jene Inkongruenz weiter zu fassen. War die *Symbolik des Bösen* noch als eine Antwort auf »eine gewisse Situation der modernen Kultur« konzipiert, wie es in bezeichnender Unbestimmtheit im Schlusswort heißt[38], so lässt gerade das zunehmende Bewusstwerden der Vielfalt kulturellen Lebens zweifelhaft erscheinen, ob das von Ricœur bemühte, bis auf archaische Mythen zurückgehende kulturelle Gedächtnis überhaupt noch versprechen kann, was er von ihm erwartet: zwar nicht mehr *in* den Symbolen, die es bereitstellt, wohl aber wenigstens noch *von ihnen aus* und mit ihrer Hilfe zu denken.[39] Auf diese Weise sollte ja die hermeneutisch vergegenwärtige Überlieferung die Form einer kreativen Wiederholung einer *réserve de sens* gewährleisten können, ohne deren Reaktivierung keine Kultur der Gegenwart noch sich selbst verständlich wäre. Sie würde im Gegenteil einer geradezu erinnerungslosen, desymbolisierten Technizität und letztlich globalen Nivellierung des Lebens anheimfallen.[40]

Über derartige grundlegende kulturtheoretische Reflexionen geht dann die Trilogie *Temps et récit* (1983–85) noch weit hinaus. Sie kulminiert zwar in einer allgemeinen »Hermeneutik des historischen

37 Vgl. P. Ricœur, *Tolérance, intolérance, intolérable*, in: *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903–2015) 134*, Actes des Journées d'étude sur l'Édit de 1787 (Paris 9 et 10 oct. 1987), avril-juin (1988), 435–452. Hier (437) könnte man sich fragen, ob sich Ricœur, *face à l'intolérable*, nicht auf der Spur des kantischen Kriteriums bewegt, demzufolge wir zu fragen hätten, was man in kosmopolitischer Sicht geleistet haben wird (um infolgedessen erinnert zu werden, in Anbetracht unserer Widersetzlichkeit gegen das schlechterdings nicht zu Tolerierende nämlich). Der Text findet sich auch in: L1, 295–312. Das Intolerable reicht allerdings bis in Unvorstellbares und entzieht sich so einer als durchgängig ›heilbar‹ und sogar auf fortwährende »Identitätssteigerung« ausgerichteten Geschichte (vgl. J. Rüsen, *Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens*, Frankfurt/M. 1990, 98, 160).

38 P. Ricœur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II* [1960], München, Freiburg i. Br. ^{2}1988, 396.

39 Ebd., 403.

40 P. Ricœur, *Symbolique et temporalité*, in*: Archivio di filosofia 33,* no. 1/2 (1963), 5–41.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bewußtseins«, nachdem sie gezeigt hatte, wie man vom Vergangenen affiziert wird[41], wie es sich in Erfahrungen verdichtet und Erwartungen vorzeichnet, wie es zu Unstimmigkeiten zwischen Erfahrung und Erwartung kommen kann und wie deren Spannung aufrechtzuerhalten ist – letztlich zwischen einer unvordenklichen und unauslotbaren Vergangenheit bzw. dem Gewesenen einerseits und utopischen Möglichkeitshorizonten andererseits, deren Distanz in der Gegenwart nicht mehr zu vermitteln ist.[42] Und dabei kreist dieses Werk um die zentrale, an Nietzsches zweite *Unzeitgemäße Betrachtung* gemahnende Frage, was es heißen kann, in derartigen Spannungsverhältnissen »*historisch zu leben*« (ZEIII, 380/TRIII, 340). Aber inzwischen sind doch neue, vor allem ethische Gesichtspunkte hinzugekommen, die auch über den symbolischen Horizont hinausweisen, in dem sich Ricœur im Kontext seiner ganz auf den Willen abstellenden Philosophie der Endlichkeit bewegt hatte. Hier war Ricœur davon ausgegangen, dass willentliche Selbstverhältnisse existenzielle Fragen aufwerfen, die sich am besten im Rekurs auf die symbolische Tiefendimension okzidentaler Kultur klären lassen. (Woher rührt der offenbar unwiderstehliche Hang, vernünftigen Einsichten entgegen zu handeln; warum tun wir, was verwerflich ist, sind insofern also dem »radikal Bösen« ausgesetzt, das im Herzen unserer Freiheit selbst zuhause ist? Usw.)

Dann aber schlägt der Philosoph ganz neue Töne an. Selbst die Schuld, die in der Trilogie zur Sprache kommt, ist weit weniger eine der Verfehlung oder gar des Bösen, sondern rührt *vom Anderen her*, diesmal vom Verstorbenen – und hat viel mehr den Beiklang der verspäteten *Sorge* um dessen Schicksal. Man will ihn und die vielen Toten nicht einfach vergessen, nimmt Ricœur an; man sieht sich vielmehr in der Schuld, ihrer Abwesenheit irgendwie gerecht zu werden.[43] Man bedauert die Irreversibilität der Zeit, die früher oder später die Trennung voneinander erzwingt und jede Wiedergutmachung auszuschließen scheint. Dennoch bemüht man sich um Verzeihen und Vergebung – auch ohne dass noch Adressaten da wären,

41 P. Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen 1998, 38 [=RV].

42 Vgl. ZEIII, 200, 211, 346, 412/TRIII, 183, 193, 310, 370.

43 *Paul Ricœur*, in: P. Engelmann (Hg.), *Philosoph(i)en,* Wien 1985, 142–155, hier: 153.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

denen das zugutekommen könnte.[44] Man glaubt sich darüber hinaus auf das Erbe wenn nicht aller Verstorbenen, so doch wenigstens derer, *die Anderen zum Opfer gefallen sind*, verpflichtet und erinnert an die ihnen gegenüber gebrochenen Versprechen; an Versprechen, die die eigene Gegenwart erneuern soll, so unglaubwürdig sie dadurch auch selbst zu werden droht.[45]

Mit diesen Annahmen schreibt sich Ricœur in den Kontext einer *Kultur des Gedächtnisses* ein, ohne allerdings zu versuchen, sie als ›anthropologisch‹ grundlegende oder unverzichtbare zu belegen. So wie er mit Walter Benjamin suggestiv gefragt hatte, ob wir überhaupt eine Vorstellung von einer Kultur haben, in der man nicht mehr wüsste, was ›erzählen‹ heißt, so spielt er seinen Lesern nun die Frage zu, ob sie sich überhaupt eine Vorstellung von einer Kultur machen können, in der man um das Schicksal der Verstorbenen und speziell jener Opfer[46] unbesorgt wäre, in der man sie gleichgültig vergessen würde, in der man ihnen nichts schuldig wäre und von ihnen nichts Verbindliches ›erben‹ würde.

Hatte die Trilogie den Zusammenhang von Zeit und Erzählung im Wesentlichen so beschrieben, dass es in ihm vor allem um die je-meinige, von der Zeitlichkeit der Zeit herausgeforderte Sorge geht[47], die auch in *Soi-même comme un autre* immer wieder als Sorge *um sich selbst* oder des Daseins *um es selbst* charakterisiert worden ist, fällt nun eine klaffende Lücke auf, die Ricœur mit seinem letzten Hauptwerk, *La mémoire, l'histoire, l'oubli,* explizit zu »schließen« sich anschickt, wie er gleich im Vorwort schreibt. Fehlte nicht zwischen Zeit und Erzählung einerseits sowie zwischen beiden

44 Vgl. P. Ricœur, *Memory – Forgetfulness – History*, in: *ZiF-Mitteilungen 2* (1995), 3–12, hier: 11 f. Man fragt sich, ob die von Ricœur angesprochenen ethischen Dimensionen in der politischen Realität nicht weitgehend auf ›biologische‹ Art obsolet geworden sind – durch Aussterben der Generationen, mit denen über diese Fragen ein Gespräch hätte stattfinden müssen, für das es aber längst zu spät ist.

45 P. Ricœur, *Préface*, in: H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris 1961/1983 (repr. in L1, 43–66), 5–32. Hier (31) kommen bereits ethische Akzente wie das Verzeihen und Versprechen deutlich zum Vorschein. Fraglich aber ist, ob sich letztere in der Dimension eines kollektiven Gedächtnisses auf (kollektives) Verzeihen stützen lassen.

46 Zum Sinn dieser Einschränkung vgl. S. Goltermann, *Opfer. Die Wahrnehmung von Krieg und Gewalt in der Moderne,* Frankfurt/M. 2017.

47 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, 200.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Begriffen und dem Selbst andererseits die ganze Dimension des Gedächtnisses (und, »schlimmer noch, des Vergessens«, wie Ricœur gleich zu Beginn insistiert; MHO, I/GGV, 15) – und zwar auch und gerade hinsichtlich seiner kollektiven Dimension, ohne die es keine Geschichte geben kann, die über einen individuellen Lebenszusammenhang hinausreicht?

Erstaunlicherweise entschließt sich Ricœur, am Begriff des kollektiven Gedächtnisses, wie es in Frankreich vor allem seit Maurice Halbwachs erforscht wird, festzuhalten, obgleich er in *Zeit und Erzählung III* selbst festgestellt hatte, dass diesem Begriff »jede echte Evidenz fehlt« und dass es sich als empirisch fast ungreifbarer Gegenstand erwiesen hatte.[48] Dennoch will er nicht mit Jacques LeGoff bzw. mit Michel Foucault eine generelle Verwerfung des Gedächtnisses mitmachen, die letzterer damit begründet hatte, dass es sich immerfort über die »Diskontinuität der Geschichte« hinwegsetze und sie letztlich leugne.[49] Der Grund für Ricœurs Weigerung, sich dieser These vorbehaltlos anzuschließen, liegt im Kern darin, dass er annimmt, nur das Gedächtnis sei dazu aufgerufen und in der Lage, der *Spur vergangenen Lebens Anderer* zu folgen, es zu *bezeugen,* zu *repräsentieren* und in *ethisch verbindlicher* Art und Weise einer späteren Gegenwart so zur geschichtlichen Aufgabe zu machen, dass dabei weder die Alterität der Anderen noch auch die der Vergangenheit einfach getilgt wird. Nur so, unter der Voraussetzung eines derart strukturierten Gedächtnisses, lasse sich schließlich auch die Arbeit der Historiker verstehen, die – unter Berufung auf Marc Bloch[50] – Spuren »wirklicher Vergangenheit« nachgehen, dabei aber damit rechnen müssen, dass diese Spuren letztlich etwas »signifizieren«,

48 ZEIII, 190/TRIII, 174. Haben wir es nicht in der Tat stets lediglich mit *collected memory* statt mit *collective memory* zu tun, wie James E. Young und Jeffrey Olick meinen? Nur am Rande kann hier auf diese Debatte verwiesen werden. Vgl. Hartmann, Assmann, *Die Zukunft der Erinnerung*, 19, sowie die neuere Bestandsaufnahme bei S. Egger (Hg.), *Maurice Halbwachs – Aspekte des Werkes*, Konstanz 2003; G. Echterhoff, M. Saar (Hg.), *Kontexte und Kulturen des Erinnerns. Maurice Halbwachs und das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses*, Konstanz 2002.

49 ZEIII, 189 f./TRIII 174. Mit Blick auf Jacques LeGoff knüpft Ricœur in MHO, 507–511/GGV, 599–604 genau hier wieder an.

50 RV, 31, 115; M. Bloch, *Apologie der Geschichte oder Der Beruf des Historikers* [1949], München 1985, 46, 53.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

was sie nicht erscheinen lassen (wie Levinas feststellt, dem Ricœur sich hier anschließt[51]).

Ohne die epistemologische Eigenständigkeit der Geschichte (als Geschichtswissenschaft) im Geringsten leugnen zu wollen, besteht Ricœur darauf[52], dass sie nur auf dem so verfassten Gedächtnis *aufruht* und *aus ihm hervorgehen* muss; mehr noch: dass sie auf das kollektive Gedächtnis auch *wieder zurückkommen* muss, soll sie nicht im Zuge eines epistemologischen Bruchs mit ihrer eigenen genealogischen Verwurzelung im Gedächtnis als wissenschaftlicher Selbstläufer in eine Sackgasse münden, in der sie schließlich um ihre ganze kulturelle Bedeutung gebracht zu werden drohte.[53] Eine gedächtnislose Historie (die auch keine Spuren Anderen mehr bezeugen würde[54]) wäre tatsächlich aus Ricœurs Sicht kulturell weit-

51 ZEIII, 191–200/TRIII, 175–183. Später wird dagegen auf Michel de Certeau verwiesen, dessen *L'Absent de l'histoire* in eine als *Heterologie* aufgefasste Geschichte mündet (RV, 60 f.; MHO, 258, 477/GGV, 311, 563). Diese antwortet auf das Verlangen nach einem Sagen, das nicht von vornherein verpflichtenden Charakter haben soll (und folglich auch keine Schuld bedeutet; RV, 56).

52 Auch in MHO, 274/GGV, 329.

53 Die Rede von jenem Bruch hat demnach in den für das Gedächtnis und die Geschichte im Allgemeinen wichtigen (Kultur-)Wissenschaften eine ganz andere Bewandtnis als dort, wo sie primär auf eine immanent-wissenschaftsgeschichtliche Trennung von der Vorgeschichte der jeweiligen Disziplin bezogen wird. (Man denke an die Überwindung der Alchemie durch die Chemie oder, was die Physik anbetrifft, an Galileo Galileis Arbeiten über den freien Fall der Körper; s. M. Fichant, M. Pêcheux, *Überlegungen zur Wissenschaftsgeschichte*, Frankfurt/M. 1977, 9.) Von einer »Ausrottung« eines vorwissenschaftlichen Geistes (wie erstaunlicherweise bei Gaston Bachelard, dem Autor diverser Poetiken) kann bei jenen Wissenschaften gar keine Rede sein. Vgl. G. Bachelard, *Philosophie des Nein. Versuch einer Philosophie des neuen wissenschaftlichen Geistes* [1940], Frankfurt/M. 1980, 23. Eine Beschränkung auf deren »epistemologische Geschichte«, wie sie in Frankreich nahelag, seitdem man mit Émile Meyerson die Begriffe Epistemologie und Philosophie der Wissenschaften nahezu gleichgesetzt hatte, hat Ricœur denn auch zu keiner Zeit mitgemacht. Vgl. M. Fichant, *Die Epistemologie in Frankreich*, in: C. Châtelet (Hg.), *Geschichte der Philosophie. Bd. VIII. Das XX. Jahrhundert*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1975, 118–158; R. Machado, *Archéologie et épistémologie*, in: *Michel Foucault philosophe* [Rencontre Internationale, Paris 1988], Paris 1989, 15–31.

54 Vgl. MHO, 230/GGV, 279. Auch hier sind *Spur* und *Zeugnis* die beiden entscheidenden zwischen Gedächtnis und Geschichte vermittelnden Begriffe. Dabei insistiert Ricœur, dass beide von sich aus zur Kritik herausfordern (ohne durch die Kritik aber überflüssig zu werden).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gehend irrelevant bzw. nur noch für Spezialisten von Bedeutung.[55] Indem Ricœur so auf einen seines Erachtens unverzichtbaren inneren Zusammenhang von Gedächtnis und Geschichte aufmerksam macht, bezieht er einen Foucault diametral entgegengesetzten Standpunkt. Wie kein anderer war Foucault ja dafür eingetreten, Gedächtnis und Geschichte endgültig voneinander zu trennen.[56]

2. Ricœur jenseits von Michel Foucaults ›genealogischer‹ Verwerfung des Gedächtnisses

Zweifellos hatte Foucault vor Augen, was Nietzsche über den Zusammenhang von Schmerz und Gedächtnis geschrieben hatte: Nur was nicht aufhört, weh zu tun, fordert demnach das Gedächtnis ursprünglich heraus. Erst im Rekurs auf das *páthos* menschlicher Erfahrung, so könnte man dies reformulieren, wird verständlich, warum es ›Gedächtnis‹ gibt. So sehr Foucault sich jedoch auch als Genealoge auf den Spuren Nietzsches verstand, so wenig mochte er einen Primat des ›pathologisch‹ vom Schmerz herausgeforderten Gedächtnisses vor der Geschichte verteidigen. Stattdessen insistierte er auf der epistemologischen Autonomie des historischen Diskurses, der der Erfahrung und dem Gedächtnis nichts mehr verdanken sollte. Nietzsche wurde von Foucault vor allem als Zerstörer eines Gedächtnisses rezipiert, in dem man sich wiederzufinden hofft, der

55 Vgl. dagegen die Zuordnung von Gedächtnis, Geschichte und Kritik bei J. Fried, *Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik,* München 2004, Kap. X.

56 Die Rezeption der einschlägigen Texte Foucaults hatte auch diesseits des Rheins eine durchschlagende Wirkung. Vgl. zusammenfassend G. Unterthurner, *Foucaults Archäologie und Kritik der Erfahrung*, Wien 2007. Rückblickend ist erstaunlich, wie weitgehend mit der entsprechenden Rezeption eine Neutralisierung des inneren Zusammenhangs von Gedächtnis, Ethik und Geschichte einhergehen konnte (um dessen Rehabilitierung sich der späte Ricœur bemühen wird) – ohne den sich unser schwieriges Verhältnis zur eigenen Vergangenheit schlechterdings nicht vorstellen lässt. Wurde auch in diesem Fall Vergangenheit ›entsorgt‹? Diesmal auf dem scheinbar ganz unverfänglichen Umweg der Aufnahme einer primär mit Gaston Bachelard, Georges Canguilhem, Jean Cavaillès u.a. epistemologisch-wissenschaftsgeschichtlichen Problematik, die ihre Vorbilder von der Biologie, von der Chemie, von der Physik und von der Mathematik bezieht?

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

überwältigenden Alterität des Vergangenen zum Trotz. Darüber und über jegliches Verlangen nach geschichtlicher ›Identität‹ sollte sich eine neuartige, »dezentrierte« Historie entschlossen hinwegsetzen, um nur noch die »Positivität« des Gesagten (*énoncés*) zur Kenntnis zu nehmen, wie sie sich Archiven entnehmen lässt. Ricœur wird das nicht überzeugend finden, erstaunlicherweise aber mit der folgenden Frage nahelegen, mit der Zielrichtung Foucaults übereinzustimmen: Zieht nicht »der Begriff eines wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins dieselbe Dezentrierung nach sich [...] wie die, auf die M. Foucault hinauswill«?[57]

Doch Ricœur dachte sich Geschichte und Gedächtnis nach wie vor in der *doxa* vor-wissenschaftlicher, lebensweltlicher Vergangenheitsbezüge verwurzelt, zu denen nach seiner Überzeugung kein epistemologischer Bruch ganz die genealogische Verbindung abreißen darf. Denn von dieser Verbindung hängt nach seinem Verständnis ganz und gar die Aufgabe ab, auf diese Bezüge wieder zurückzukommen, nachdem man sie wie auch immer im Einzelnen rationalisiert bzw. ›epistemologisiert‹, d.h. Rationalitätsansprüchen unterworfen hat. Die genealogische Herkunft aus geschichtlich verfasster Lebenswelt hängt demnach mit der Bestimmung des zukünftigen Sinns historiografischer Arbeit engstens zusammen.

---

57 ZEIII, 355/TRIII, 318. Man kommt allerdings ins Grübeln über diese Frage, wenn man Ricœurs Überlegungen zu mythischen Ursprungserzählungen zu Rate zieht; vgl. etwa *Myth and History*, in: *The Encyclopedia of Religion, Vol. 10*, New York, London 1987, 273–282. Mythen als »narratives of origins, taking place in a primordial time« erfahren zwar bereits im antiken Griechenland eine »transition to history«; aber sie können dessen ungeachtet ihre »foundational function« behalten, so dass eine gegenwärtige Kultur »its historical mode of existence« unter Rückgriff auf sie interpretieren und dabei im eigenen Selbstverständnis eine narrative Identität gewinnen kann, auch wenn die Zeit der Ursprünge, von denen man sich herleitet, »immemorial« bleibt. Vgl. in diesem Sinne auch den Begriff der inauguralen Vor-Geschichte/*préhistoire* in A. LaCocque, P. Ricœur, *Penser la Bible* [1998], Paris 2016, 57 ff., 100, sowie Ricœurs Anschluss an Derridas Dekonstruktion der Rede von Ursprüngen in *De la Grammatologie*; MHO, 173 f./GGV, 215, und M. de Certeau, *Das Schreiben der Geschichte,* Frankfurt/M., New York 1991, 68, zum stets abwesend bleibenden Ursprung als mythischer Quelle der Geschichte. – In *Langage politique et rhétorique* (1990) spricht Ricœur von einem *faire mémoire*, das auf Ressourcen jenseits der Aufklärung zurückgreifen kann (in: L1, 161–175, hier: 173), nicht ohne eine Dialektik von Zugehörigkeit zur entsprechenden Überlieferung einerseits und distanzierter Kritik an ihr andererseits aber.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dagegen schien der Bruch, den Foucault in seiner *Archäologie des Wissens* mit der Lebenswelt vollzogen hatte, auszuschließen, dass eine von jeglichem naiven Vergangenheitsbezug emanzipierte Wissenschaft jemals wieder auf diese Welt zurückkommen könnte. Die in Archiven aufzulesenden »Aussagen« fasste Foucault nicht mehr im traditionellen Sinne als auszulegende *Quellen* auf, die auf die vorgängige geschichtliche Erfahrung handelnder und leidender Subjekte zurückverweisen, sondern als Vorkommnisse im diskursiven Raum, dessen epistemische Topografie er zu erkunden gedachte.[58] Solchen Vorkommnissen kommt allerdings keinerlei Gedächtnisfunktion zu.[59] Weder vom Staunen noch vom Erschrecken, vom Schmerz oder von anhaltender Trauer verraten sie (in ihrer Foucault'schen Darstellung) noch irgendeine Spur. Würde eine Rückbindung der Geschichte ans Gedächtnis nicht die von Foucault zurückgewiesene Frage, *als wer* man sich im Lichte befremdlicher Vergangenheit ›wiederfinden‹ und infolgedessen verstehen will, wieder ins Spiel treten lassen?

Nichts, so glaubt Foucault, hat einem unvoreingenommenen Verhältnis zur Vergangenheit derart im Wege gestanden wie die Vorherrschaft der Sorge um eigene Identität. Man wollte immerfort *sich wiederfinden* im Vergangenen, möglichst im »Ursprung«, von dem her die Geschichte den Weg zu sich selbst als ungebrochene Herkunft zu beschreiben hätte. Dabei herrsche in der Geschichte in Wahrheit nichts als die »Unstimmigkeit des Anderen«, eine abgründige Kontingenz, Dissonanz und Divergenz von Myriaden »verlorener Ereignisse«. Zwar prägen sich vor allem die schmerzhaften Ereignisse allemal einem Leib ein, schreibt Foucault in *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, doch fordert das nicht zu einer Philosophie des Gedächtnisses heraus, wie man als Leser der *Unzeitgemäßen Betrachtungen* Nietzsches meinen könnte. Im Gegenteil gehe es darum, »die Historie für immer vom – zugleich metaphysischen und anthropologischen – Modell des Gedächtnisses zu befreien«, dekretiert

58 M. Foucault, *Archäologie des Wissens* [1969], Frankfurt/M. 1981, 41; U. J. Schneider, *Die Vergangenheit des Geistes. Eine Archäologie der Philosophiegeschichte,* Frankfurt/M. 1990, 43–60.

59 Foucault, *Archäologie des Wissens*, 15.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Foucault programmatisch.[60] So gibt er Identität und Gedächtnis in einem Zug preis, weil er sich offenbar überhaupt kein Gedächtnis, nicht einmal ein trauerndes Gedächtnis im Zeichen unaufhebbaren und durch nichts mehr zu tilgenden Verlusts vorstellen kann, dessen sich nicht eine nachträgliche Identitätsbehauptung bemächtigen würde, die seines Erachtens darauf hinauslaufen muss, jegliche radikale »Unstimmigkeit des Anderen« zu leugnen. Der Gegenprobe, ob sich nicht Gedächtnis und Geschichte, gerade wenn sie von namenloser Trauer gezeichnet sind, einer unaufhebbaren Fremdheit *im* Gegenwartsbezug aussetzen, hat Foucault sich nicht gestellt.[61]

Gegen eine solche Vorstellung radikaler Ablösung der Geschichte (als Wissenschaft) vom Gedächtnis, die scheinbar auch keine Wiederannäherung beider gestattet, ist in den vergangenen Jahren immer wieder protestiert worden, weil sie Gedächtnis und Geschichte um ihren eigentlichen Sinn bringe, der nur aus einem differenzierten *Wechselverhältnis* beider Begriffe sich ableiten lasse. Diese Kritik wird freilich unterschiedlich akzentuiert. Während Pierre Nora eindeutig rückwärtsgewandt mit der Rehabilitierung einer Identität von Gedächtnis und Geschichte liebäugelt, insistiert Jan Assmann einerseits auf der nicht mehr aufzuhebenden Trennung von Gedächtnis und Geschichte, plädiert aber dafür, das Gedächtnis der Geschichte vorzuordnen und die Geschichte als abgeleitete Funktion eines kulturellen Gedächtnisses aufzufassen. Ricœur geht noch einen Schritt weiter und fundiert einerseits die Geschichte im Gedächtnis, will andererseits aber die epistemologische Eigenständigkeit der Geschichte respektieren, ohne ihr indessen die Forderung zu ersparen, auf das Gedächtnis wieder zurückzukommen[62]; und zwar in einer Weise,

60 Vgl. M. Foucault, *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* [1971], in: *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt/M. 1987, 69–90, hier: 85.

61 Vgl. Vf., *Fremdheit im Gegenwartsbezug. Praktische und geschichtstheoretische Dimensionen einer Geschichte der Gewalt im Ausgang von Paul Veyne,* in: N. Ließner, R. Breuninger (Hg.), *Zur Sprache gebracht. Philosophische Facetten. FS f. P. Novak*, Ulm 2005, 149-180. Mit Recht erinnert Giorgio Agamben in Anbetracht des von Peter Eisenmann konzipierten Berliner Denkmals für die ermordeten Juden Europas an »Unvergessliches«, das nicht in die Archive eingehen kann (aber in einem nicht-identitären, erinnerungspolitisch nicht zu vereinnahmenden kollektiven Gedächtnis eigentümlich präsent bleibt). G. Agamben, *Die zwei Gedächtnisse*, in: *Die Zeit*, Nr. 19, 4. Mai (2005), 45.

62 Oder, mehr noch, selbst Gedächtnisfunktionen zu übernehmen. Ob das realistisch ist, zieht Helmut König in seiner weit ausholenden Untersuchung *Politik*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der nur eine Philosophie der menschlichen, zwischen Gedächtnis und Geschichte »dialektisch« aufgespannten *conditio historica* Rechnung tragen könne, deren hermeneutisch zu befragender Sinn weder einer Phänomenologie des Gedächtnisses noch einer Epistemologie der Geschichte einfach zu entnehmen sei. An diesem Sinn ist es Ricœur im Zeichen eines versöhnenden Vergessens gelegen, das weder dem Gedächtnis, von dem es zunächst herausgefordert wird, noch auch der Geschichte, deren Rationalitätsansprüchen es sich stellen muss, ein für alle Mal verhaftet bleiben soll, insofern es darum geht, sich nicht endlos einer alles vernichtenden Zeit und zerstörerischen Gewalt in heilloser Geschichtlichkeit ausgeliefert zu wissen – und, mehr noch, einer derartigen Geschichtlichkeit nicht auch noch selbst durch Zorn und Unversöhnlichkeit Vorschub zu leisten.[63]

Ohne im Geringsten das Erfordernis einer epistemologischen Distanzierung der Geschichte vom Gedächtnis herunterzuspielen, insistiert Ricœur doch auf einem sinngenetischen und teleologischen Rückbezug der Geschichte auf das Gedächtnis. Wozu man Geschichte letztlich betreibt, ist nicht ihr selbst, sondern *der gelebten Geschichtlichkeit Sterblicher* zu entnehmen, die in der Zeit, die sich ihnen immerfort entzieht und sie zum Untergang verurteilt, sowie in der Gewalt Anderer die eigentliche Herausforderung zu geschichtlicher Deutung verzeitlichten und durch Andere verwundbaren Lebens erfahren. Mag sich die Geschichte als Wissenschaft mit ihren Begriffen und Methoden auch weit vom lebensweltlich fundierten Gedächtnis entfernen, sie bleibt nach Ricœurs Überzeugung in letzter Instanz doch allemal eine Angelegenheit des historischen Verstehens und Erklärens der Geschichte von Sterblichen. Was aber bedeutet das; und was folgt daraus?

In diesem Ansatz, Gedächtnis und Geschichte zusammen zu denken, kommt auch Trauer ausdrücklich zur Sprache, wobei aber das Gedächtnis der Trauer selbst und Trauer als Gegenstand der Geschichte deutlich unterschieden werden von der lavierten, sublimierten Trauerarbeit, die auch die nüchternste Geschichtswissenschaft

---

und Gedächtnis, Weilerswist 2008, 157, in Zweifel. Vgl. zu dieser Frage auch O. G. Oexle (Hg.), *Memoria als Kultur*, Göttingen 1995.

63 Vgl. P. Ricœurs Ausführung zu einer dem entsprechenden Pflicht des Vergessens in: *Erinnerung und Vergessen. Das eigenwillige Überleben der Bilder*, in: *der blaue reiter. Journal für Philosophie*, Nr. 18 (2003), 40–45, hier: 45.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

noch vollzieht, wenn es stimmt, dass sie vergangenem Leben in den Archiven gleichsam ein Grab schaufelt, um es endlich ›Vergangenheit‹ sein zu lassen[64] – wobei sie doch ständig damit rechnen muss, »hinter der Maske des Todes auf das Antlitz derer zu stoßen, die früher gelebt, gehandelt, gelitten und Versprechen gegeben haben, die sie unerfüllt ließen« (MHO, 648 f./GGV, 767).

Das kann dazu führen, dass Trauer wieder aufbricht, wenn die Geschichte im Medium der *conditio historica* auf das Gedächtnis zurückkommt. Während das Gedächtnis vielfach auf eigenes Unglück fixiert bleibt und die Trauernden vereinzelt, sofern es sich nicht in kollektivem Gedenken artikuliert, ruft die Geschichte in Erinnerung, was man Anderen, überwiegend Namenlosen, angetan hat, und öffnet das Gedächtnis für die exzessiven Verluste, die sie erlitten haben. Das zeigt sich etwa an der geschichtswissenschaftlicher Arbeit zu verdankenden Aufklärung über die Zivilisationswüste, die die deutsche Armee bei ihrem Rückzug nach dem Desaster von Stalingrad in den osteuropäischen Ländern hinterlassen hat. Während das kollektive Gedächtnis in diesem Fall durch das anhaltende, verstockte Schweigen der deutschen Kriegsheimkehrer sowie durch eine weitgehend gescheiterte »Entnazifizierung« Jahrzehnte lang blockiert war, hat die Geschichtswissenschaft endlich über die Folgen des im Osten geführten Vernichtungskrieges aufgeklärt, mit der Folge, dass sich nun auch die Trauer der nachwachsenden Generationen nicht mehr bevormunden lässt von einem nur den ›eigenen‹ Toten und ›eigenen‹ Verlusten verpflichteten Gedächtnis.[65] Statt die Möglichkeit von Trauer in diesem Falle grundsätzlich in Abrede zu stellen (da man, angeblich, um fremde Tote und um das, was Fremde an ihnen verloren haben, nicht trauern kann[66]), hätte man hier allen Grund, Phänomene der Trauer um Fremde ernst zu nehmen und auf ihre zukunftsweisende, die übliche Fixierung auf Eigengeschichte definitiv transzendierende Bedeutung hin zu

64 Vgl. de Certeau, *Das Schreiben der Geschichte*, 12.

65 Vgl. bspw. H. Heer, K. Naumann (Hg.), *Vernichtungskrieg. Verbrechen der Wehrmacht 1941 bis 1944*, Hamburg [10]1997.

66 M. Brumlik, *Trauerrituale und politische Kultur nach der Shoah in der Bundesrepublik*, in: H. Loewy (Hg.), *Holocaust: Die Grenzen des Verstehens*, Reinbek 1992, 191–212.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

befragen.[67] In jedem Fall darf aber für Ricœur nicht Trauer das letzte Wort haben. Sie soll im Zuge einer Arbeit am Schmerz, den verlorene Zeit wie auch gewaltsam erlittener Verlust bereitet, schließlich umwillen einer letztlich »glücklichen« Aufhebung von Gedächtnis und Geschichte im Vergessen überwunden werden. Nachdem ich zunächst Pierre Noras (3.) und Jan Assmanns (4.) Theorien des Gedächtnisses zu Wort kommen lassen habe, möchte ich im Folgenden (5.) auf diesen Ansatz Ricœurs mit Blick auf aktuelle Probleme einer kritischen Erinnerungskultur und -politik eingehen.

3. Pierre Noras Apologie einer Gedächtnis-Geschichte

Nach Pierre Noras Überzeugung ist heute nur deshalb so viel vom kollektiven Gedächtnis die Rede, »weil es keines mehr gibt«.[68] Der Diskurs über das kollektive Gedächtnis setzte, angeregt von Halbwachs, tatsächlich zu einer Zeit ein, als das Phänomen einer mehr oder weniger selbstverständlichen Kontinuierung kollektiver Vergangenheit infolge einer durchgreifenden Temporalisierung der modernen Lebensverhältnisse längst fragwürdig geworden war.[69]

---

67 Vf., *Revisionen der Trauer. In philosophischen, geschichtlichen, psychoanalytischen und ästhetischen Perspektiven*, Weilerswist 2006; mit Blick auf Kant und Ricœur hat Rudolf Langthaler Motive der Trauer wiederholt aufgegriffen; vgl. dessen Buch *Geschichte, Ethik und Religion im Anschluß an Kant. Philosophische Perspektiven »zwischen skeptischer Hoffnungslosigkeit und dogmatischem Trotz«. Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 2 Bde.*, Sonderband 19, München 2014. Im zweiten Band heißt es (296), dass das, was bei Kant *Affekt* heißt, eine »Ausübung nur durch die Vernunft möglich« erscheinen lasse. Kann man aber ›vernünftig trauern‹? Steht uns Trauer als Widerfahrnis so zu Gebote? Oder geht es um deren nicht selbstgerechte, nicht bloß narzisstische… Politisierung im Sinne einer nachträglichen Überformung dieses ›Affekts‹? Fragen über Fragen, deren mögliche Beantwortung hier gar nicht suggeriert werden soll, so schwierig stellen sie sich dar.

68 P. Nora, *Zwischen Gedächtnis und Geschichte*, Berlin 1990, 11 [=ZGG].

69 Vgl. R. Wendorff, *Zeit und Kultur*, Opladen 1980; F. Furet, *Die Methoden der Sozialwissenschaften in der Geschichtsforschung und die »histoire totale«*, in: P. Rossi (Hg.), *Theorie der modernen Geschichtsschreibung*, Frankfurt/M. 1987, 147–172, hier: 167; A. Cavalli, *Die Rolle des Gedächtnisses in der Moderne,* in: A. Assmann, D. Harth (Hg.), *Kultur als Lebenswelt und als Monument*, Frankfurt/M. 1991, 200–210; N. Luhmann, *Weltzeit und Systemgeschichte*, in: H. M. Baumgartner, J. Rüsen (Hg.), *Seminar: Geschichte und Theorie*, Frankfurt/M.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Solange es noch funktionierte, konnte sich kollektives Gedächtnis darauf stützen, dass die Lebenserfahrungen, die es zwischen den aufeinander folgenden Generationen vermittelte, in annähernd gleichen Lebenslagen verwurzelt waren. Dass dies nicht länger als selbstverständlich gelten kann, setzt auch der wesentlich u.a. auf Karl Mannheim zurückgehende kulturwissenschaftliche Begriff der Generation bereits voraus.[70] In der Moderne wird die Lebenswelt mit ihren über Generationen hinweg traditional stabilisierten Erfahrungsräumen und Erwartungshorizonten selbst kontingent. So wird das Reinhart Koselleck in seinem Buch *Vergangene Zukunft* reformulieren, dem sich auch Ricœur weitgehend anschließt.[71] So gesehen stellt sich die Frage, wie ein kollektives Gedächtnis unter diesen Voraussetzungen überhaupt noch möglich ist. Erfasst die moderne Temporalisierung die Lebenswelt rückhaltlos[72], muss dann nicht kollektives Gedächtnis seine Funktion mehr und mehr einbüßen, eine Generationen übergreifende Stabilität kollektiver Erfahrungsräume und Erwartungshorizonte und infolgedessen kulturelle Dauer zu verbürgen?[73] Schreiten zudem Prozesse wie die soziale Differenzierung

1976, 337–387; R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt/M. 1979; ders., *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt/M. 2000.

70 Vgl. K. Mannheim, *Das Problem der Generationen*, in: *Wissenssoziologie*, Berlin, Neuwied 1964, 509–565.

71 ZEIII, 175 ff./TRIII, 161 ff.; RV, 85; P. Ricœur, *La crise de la conscience historique et l'Europe*, in: *Ética e o Futuro da Democracia,* Lisboa 1998, 29–35; repr. in: *Politique, Économie et Société. Écrits et conférences 4*, Paris 2019, 297–309.

72 Zu behaupten, sie werde infolgedessen als in ständiger, unvorhergesehener Veränderung erfahren, muss in soziologisch-historischer Sicht zweifellos als eine fragwürdige Übergeneralisierung erscheinen. Keineswegs trifft der deskriptive Befund, jene Kontingenz (als angebliche Unvorhersehbarkeit) habe alles und jeden rückhaltlos und durchgreifend erfasst, empirisch generell, auf allen Erfahrungsebenen und in jeder Hinsicht zu, mit der Konsequenz womöglich, dass sich so etwas wie ›Welt‹ überhaupt nicht mehr stabilisieren kann. (Vgl. A. Schauer, *Mensch ohne Welt. Eine Soziologie spätmoderner Vergesellschaftung,* Berlin 2023; A. Schäfer, M. Wimmer [Hg.], *Tradition und Kontingenz*, Münster, New York, Berlin, München 2004.) Dennoch haben Kosellecks (wie auch Luhmanns) Thesen inzwischen geradezu kanonischen Status erlangt. Dabei sind sie im Grunde zunächst nur als fruchtbare Vorschläge zur Deutung spezifisch ›neuzeitlicher‹ Erfahrung zu verstehen, die man nicht dogmatisieren sollte.

73 Nur wenige Spuren haben diese Prozesse bei den Sozialphänomenologen der Lebenswelt hinterlassen, wo man sie eigentlich erwarten würde; vgl. A. Schütz, T. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt, Bd. 1,* Frankfurt/M. 1979, 98 ff.; *Bd. 2,* Frankfurt/M. 1984, 151 ff. Die Autoren analysieren vor allem

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Individualisierung (Georg Simmel) so weit voran, dass sich dauerhafte kollektive Strukturen des Gedächtnisses nicht mehr ausbilden können? Kann überhaupt noch ein Zusammenschluss kollektiver Erfahrungen im Sinne der Zeitgenossenschaft einer Generation stattfinden, auf die die Rede von einem durch kollektives Gedächtnis vergegenwärtigten Erfahrungsraum sinnvoll zu beziehen wäre?[74]

Ungeachtet dieser Fragen plädiert Nora unumwunden für eine Rehabilitierung des kollektiven Gedächtnisses. Machen die genannten Prozesse nicht die Gewährleistung einer generationenübergreifenden Kontinuität nur umso dringlicher? Wenn das kollektive Gedächtnis mehr oder weniger ausfällt und Geschichte an seine Stelle tritt, büßt man dann nicht jedes Wissen darum ein, wer man eigentlich ist? Foucault zum Trotz muss es für Nora vor allem darauf ankommen: sich vermittels eines geschichtlich tragfähigen Gedächtnisses in der Kontinuität einer alle geschichtlichen Anfechtungen überlebenden Entität zu situieren, die zugleich kollektive Identität verbürgt, insofern man ihr geschichtlich zugehört. Nora glaubt sich in dieser Hinsicht mit Maurice Halbwachs einig, obgleich sein Paradigma des kollektiven Gedächtnisses ein national-staatliches ist, während sich Halbwachs weit mehr für eine darin nicht aufhebbare

---

lebensweltliche Strukturen geschichtlicher Nachfolge im Horizont der »Transzendenz« der Geschichte. Diese wird vermittels des kollektiven Gedächtnisses vergegenwärtigt, das die Gegenwart ihrerseits vergeschichtlicht – im Horizont einer Vergangenheit, die den gegenwärtigen Erfahrungsraum bestimmt. So hat die Vergeschichtlichung die kollektive Dimension des »zeitgenössischen« Lebens aus kollektiven, vergangenheitsbestimmten Erfahrungen, die ihrerseits weiterführende Erwartungen induzieren. Das kollektive Gedächtnis ist gleichsam der Dreh- und Angelpunkt einer synchronen (eine Kollektivität von Zeitgenossen betreffenden) und einer diachronen (auf Generationen bezogenen) kollektiven Achse. Es gestattet, von einem gemeinsamen, in geschichtlicher Zeit situierten Leben zu sprechen, dessen Geschichtlichkeit nicht an den Grenzen einer durch Geburt und Tod limitierten Eigengeschichte haltmacht.

74 Von kulturwissenschaftlicher Seite wird mit Recht (im Anschluss an Halbwachs) auf eine Vielzahl, z.T. einander überschneidender und auch widerstreitender Rahmen von Gedächtnissen hingewiesen. Infolgedessen wird es zunehmend unplausibel, von einer eindeutigen Zuordnung von Generation und Gedächtnis auszugehen. *Das* kollektive Gedächtnis gibt es nicht. Trotz der Karriere des Begriffs haben wir es hier mit einem empirisch kaum fassbaren Gegenstand zu tun (was auch Ricœur betont; s.u.); vgl. H. Weinrich, *Privates und öffentliches Vergessen*, in: *ZiF–Mitteilungen 1* (1998), 8–20, hier: 13, 15.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Pluralität lokaler (familialer und gruppenbezogener) Gedächtnisse interessiert hatte.

Kollektives Gedächtnis, so wie es Halbwachs verstand, steht und fällt mit der gelebten Zugehörigkeit zur Geschichte derer, die es tragen. Es ging Halbwachs nicht um eine ontologisierte Realität *sui generis* im Sinne Émile Durkheims[75], sondern zunächst nur darum, *wie* und *an was* man sich erinnert *aufgrund der Zugehörigkeit zum Leben Anderer*.[76] Zerbricht die Traditionalität des gelebten Gedächtnisses, so kann nur noch die erzählbare, auf epistemischem Wege und schriftlich gesicherte Geschichte einen Bezug zu gemeinsamer Vergangenheit herstellen, glaubte Halbwachs. Das Bedürfnis, Vergangenes eigens geschichtlich zu vergegenwärtigen, erwacht demnach überhaupt erst dann, wenn das gelebte, das Zusammenleben der Menschen selbst tragende kollektive Gedächtnis entscheidend geschwächt wird oder sogar funktionslos geworden ist. In Wahrheit kann aber keine Geschichte das Gedächtnis in seiner wichtigsten Funktion, nämlich darin ersetzen, dem Zusammenleben Kontinuität zu sichern. Geschichte als Diskurs ist kein taugliches Surrogat für ein gemeinsames Gedächtnis, das seinerseits Gemeinschaft stiftet und wiederum von gelebter Gemeinschaft getragen wird.

Halbwachs begründet seine Theorie des kollektiven Gedächtnisses im Zeichen eines bereits Wirklichkeit gewordenen, unüberwindlich scheinenden Missverhältnisses zwischen einem kollektiven Gedächtnis, das durch aktuelles Zusammenleben gebildet, getragen und kontinuiert wird, einerseits und einem nur mehr epistemischen Vergangenheitsbezug andererseits, wie ihn der historische Diskurs voraussetzt. Der historische Diskurs, die Geschichte, scheint Halbwachs zu unterstellen, kann nichts daran ändern, dass eine Vielzahl regionaler Zugehörigkeiten zu relativ abgegrenzten Lebensformen, deren Identität nicht ohne ein tragfähiges kollektives Gedächtnis garantiert werden kann, früher oder später dem Untergang geweiht ist. Der historische Diskurs muss diesen Untergang in dem Maße

75 E. Durkheim, *Die Regeln der soziologischen Methode* [1895], Frankfurt/M. 1984, 139.

76 Vgl. M. Halbwachs, *Das kollektive Gedächtnis* [1950], Frankfurt/M. 1991, 10; ders., *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen* [1925], Frankfurt/M. 1985, 239; J. Assmann, *Erinnern, um dazuzugehören. Kulturelles Gedächtnis, Zugehörigkeitsstruktur und normative Vergangenheit*, in: K. Platt, M. Dabag (Hg.), *Generation und Gedächtnis*, Opladen 1995, 51–75.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sogar besiegeln, wie das historische Wissen als eine das spontane kollektive Gedächtnis *delegitimierende*, ja es geradezu *zerstörende Kritik* begründet wird.

Nora spricht deshalb polemisch vom Ende der Gedächtnisgeschichte. Die ehemals angeblich integrale Verknüpfung von Gedächtnis und Geschichte hat sich dieser These zufolge aufgelöst. Diese Auflösung ist die historische Ausgangssituation, in die sich der Diskurs über das kollektive Gedächtnis einschreibt. Am Ende der »Gedächtnisgeschichte« beginnt der Diskurs über das kollektive Gedächtnis als ein bereits brüchig gewordenes Phänomen, das mit geschriebener Geschichte kaum mehr verbunden zu sein scheint. Die Temporalisierung der modernen Lebensverhältnisse, so Noras These, »hat uns den ganzen Abstand vor Augen geführt zwischen dem echten, sozialen und unberührten Gedächtnis, dessen Modell die sogenannten primitiven oder archaischen Gesellschaften repräsentierten und dessen Geheimnis sie mit sich fortgenommen haben, und der Geschichte, die eben das ist, was unsere Gesellschaften zum Vergessen verurteilt, weil die Veränderung sie fortreißt [...].« Nora meint den Abstand zwischen einem »eingebundenen, gebieterischen und seiner selbst nicht bewußten Gedächtnis, das Ordnung schaffend und allmächtig ist, [...] das ewig die Überlieferung besorgte – und unserem Gedächtnis, das bloß Geschichte ist, bloß Spur und Sparte [...]. Diese Zerrüttung des Gedächtnisses unter dem erdrückenden und entwurzelnden Zugriff der Geschichte bewirkt gleichsam eine Enthüllung. Sie bedeutet das Zerbrechen einer sehr alten Identitätsbeziehung, das Ende der Gleichsetzung von Geschichte und Gedächtnis.«[77]

Nora beklagt dieses Zerbrechen, weil er offenbar auf eine Renationalisierung des kollektiven Gedächtnisses hofft, der er zuzutrauen scheint, einer Liquidierung der Gedächtnis-Geschichte zwischen einer Privatisierung des Erinnerns einerseits und einer Epistemologisierung des historischen Wissens andererseits entgegenzuwirken. Nora spricht mit fragwürdig rückwärtsgewandter Emphase vom »Ende der Gedächtnisgesellschaften, all jener Institutionen, die die Bewahrung und Weitergabe der Werte sicherten, Kirche oder Schule, Familie oder Staat«, und vom – vorläufigen, aber in

77 Vgl. Nora, ZGG, 12 ff., sowie R. Terdiman, *Present Past. Modernity and the Memory Crisis,* Ithaca, London 1993.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Noras Sicht hoffentlich nicht irreversiblen – Ende der »Gedächtnisideologien, die den geregelten Übergang von der Vergangenheit in die Zukunft gewährleisteten« (ZGG, 11). Das kollektive Gedächtnis, als geschichtliche, gelebte Bindung an eine Gemeinschaft oder Gesellschaft, verkümmere allerdings, und die Repräsentation des Vergangenen vermittels des historischen Wissens trete weitgehend an deren Stelle. Nora arbeitet jedoch nicht, wie die Hermeneutik im Falle Gadamers oder Ricœurs, an einer Auflösung eines bloß abstrakten Gegensatzes zwischen gelebter Geschichte und geschichtlichem Wissen (ZEIII, 362/TRIII, 324). Im Gegenteil tut er alles, um diesen Gegensatz als einen möglichst tiefen erscheinen zu lassen, so dass eine Rückbesinnung auf den Sinn kollektiven Gedächtnisses nur umso deutlicher werden kann.

»Das Gedächtnis ist das Leben: stets wird es von lebendigen Gruppen getragen und ist deshalb ständig in Entwicklung, der Dialektik des Erinnerns und des Vergessens offen, es weiß nicht um die Abfolge seiner Deformationen, ist für alle möglichen Verwendungen und Manipulationen anfällig [...]. Die Geschichte ist die stets problematische und unvollständige Rekonstruktion dessen, was nicht mehr ist. Das Gedächtnis ist ein stets aktuelles Phänomen [...], die Geschichte eine Repräsentation der Vergangenheit [...]. Die Geschichte fordert, da sie eine intellektuelle, verweltlichende Operation ist, Analyse und kritische Argumentation. Das Gedächtnis rückt die Erinnerung ins Sakrale, die Geschichte vertreibt sie daraus, ihre Sache ist die Entzauberung. Das Gedächtnis entwächst einer Gruppe, deren Zusammenhalt es stiftet – was darauf hinausläuft, mit Halbwachs zu sagen, daß es so viele Gedächtnisse gibt wie es Gruppen von Menschen gibt [...]. Die Geschichte dagegen gehört allen und niemandem; so ist sie zum Universalen berufen« (ZGG, 12 f.).

Die Geschichte kritisiert und läutert das mehr oder weniger unzulängliche Wissen, das im gelebten Gedächtnis enthalten sein mag, und sie delegitimiert im Zuge einer endgültigen Desakralisierung die gelebte Vergangenheit.[78] Selbst dort, wo man lokale Geschichte und genealogische Forschung betreibt, arbeitet man nach Noras Ansicht keineswegs diesem scheinbar irreversiblen Trend entgegen, sondern verschärft ihn noch. Und in der Geschichte der Geschichts-

78 J. LeGoff, *Geschichte und Gedächtnis*, Frankfurt/M., New York 1992, 152.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schreibung selbst glaubt Nora nur eine »interne Subversion einer Geschichte als Gedächtnisarbeit durch eine Geschichte als Kritik« erkennen zu können. Im Prozess einer epistemologischen Reinigung wird das kollektive Gedächtnis unnachsichtiger Kritik unterzogen, so dass die Kraft, die es der Überlieferung verleihen könnte, mehr und mehr erlahmt. »An eine Tradition, so altehrwürdig sie auch sein mag, Fragen zu stellen, heißt, sich nicht mehr ausschließlich als derjenige sehen, der sie weiterführt« (ZGG, 15). Nora spricht so im Ton eines Bedauerns, der die Frage aufwirft, ob er der Renationalisierung eines kollektiven Gedächtnisses das Wort reden möchte, zu dessen – fragloser – Kontinuierung man verpflichtet wäre. Seit dem Ende der Gedächtnisgeschichte, in der Gedächtnis und Geschichte nur zwei kongruente Seiten ein und derselben, gelebten kollektiven Geschichtlichkeit waren, tritt für Nora eine tendenziell gedächtnislose Geschichte an die Stelle des kollektiven Gedächtnisses. Doch der Ton seiner Kritik daran erweckt den Eindruck, es gehe ihm darum, dies rückgängig zu machen.

Die Etablierung der Geschichte wird so als Verlust und Überwältigung des Gedächtnisses beschrieben. Der Übergang von der Gedächtnis-Geschichte zu einer gedächtnislosen Geschichte wird indessen nicht als unumkehrbar aufgefasst. Soll man, um diesem Prozess entgegenzuwirken, nun aber der Bewahrung bislang noch tradierter Herkunft den Vorzug geben vor dem Zugriff einer identitätsneutralen Kritik, in der sich angeblich die Herrschaft der Geschichte über das Gedächtnis manifestiert? Steht alternativ zu dieser vermeintlichen Herrschaft nur der Weg einer Rehabilitierung des kollektiven Gedächtnisses offen, die es gegen kritisches geschichtliches Wissen in Schutz nimmt und es im Übrigen einer ethnischen oder nationalen Kontinuität verpflichtet?[79]

Zweifellos will Nora mit seiner polemischen Skizze des Gegensatzes von Gedächtnis und Geschichte nicht eine in allen Einzelheiten zutreffende Darstellung jenes Prozesses liefern, sondern er will an das Gedächtnis erinnern, insofern es als Identität verbürgendes nicht in Geschichte aufgehen und durch Geschichte nicht ersetzt werden kann. Nora beschreibt diesen Prozess freilich in mehrfacher Hinsicht einseitig. Nicht nur kann er von seinem Ansatz her zwischen soziozentrischer Gedächtnis-Identität und dezentrierter, aber

79 Vgl. C. Kühberger, C. Sedmak, *Ethik der Geschichtswissenschaft*, Wien 2008.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gedächtnisloser Geschichte nichts Drittes denken. Ein Aufgeschlossen-sein kollektiven Gedächtnisses für anderes als Eigengeschichte, für Fremdgeschichte, kommt so eben so wenig in Betracht wie eine nicht identitätsneutrale Geschichte oder eine unter dem Druck de(sozio)zentrierter Geschichte umgestaltete Identität.

Befreit die De(sozio)zentrierung des kollektiven Gedächtnisses im Zeichen einer Geschichte, die nicht mehr bedingungslos zur Wahrung einer kollektiven Identität verdammt ist, nicht auch von nationaler Bevormundung, mit der Folge, dass wir nun vor einer zersplitterten Pluralität und Regionalität kollektiver Vergangenheitsbezüge stehen, die sich auch in einer versuchten (Re)Nationalisierung des Gedächtnisses nicht mehr bändigen lässt[80] und statt dessen zahlreichen Anti-Geschichten Raum gibt?[81] Diese Geschichten und die Gedächtnisse, aus denen sie sich speisen, provozieren die Frage nach einer möglichen lateralen Verflechtung kollektiver Vergangenheitsbezüge und nach dem geschichtlichen Sinn kollektiven Gedächtnisses überhaupt. Diesen Sinn hat man allzu lange nur in einer Garantie ethnischen Überlebens und in der bewahrenden Weitergabe einer sedimentierten Tradition gesehen. Indessen führen uns Anti-Geschichten auf die Spur einer Widersetzlichkeit gegen das Gerinnen des Überlieferten zu einem ›Erbe‹, in dem man sich selbst bespiegelt, um sich womöglich einer exklusiven ethnischen Ursprünglichkeit zu versichern; und sie führen auf die Spur einer nicht-indifferenten Affizierbarkeit durch die Geschichte der Anderen, die nicht an den Grenzen einer bloßen Eigengeschichte haltmacht. Anti-Geschichten sind nicht das bloß negative Zerfalls-

80 Vgl. W. Küttler, J. Rüsen, E. Schulin (Hg.), *Geschichtsdiskurs. Bd. 1–5*, Frankfurt/M. 1993–1999.

81 LeGoff, *Geschichte und Gedächtnis*, 189 f., sowie 227 f. zu »Zonen des Schweigens« (Michel de Certeau), an die man sich nur im »Kampf gegen die Optik, die die Quellen oktroyieren« (Paul Veyne), erinnern kann, wenn überhaupt. Vgl. J.-C. Schmitt, *Die Geschichte der Außenseiter*, in: J. LeGoff, R. Chartier, J. Revel (Hg.), *Die Rückeroberung des historischen Denkens. Grundlagen der neuen Geschichtswissenschaft*, Frankfurt/M. 1990, 201–243; M. Perrot, *Die Frauen, die Macht und die Geschichte*, in: A. Corbin et al., *Geschlecht und Geschichte. Ist eine weibliche Geschichtsschreibung möglich?,* Frankfurt/M. 1989, 225–258; Vf., *Geschichte und Gegen-Geschichte: Frauen, Deserteure und marginale Menschen*, in: *Zu denken geben: Identität und Geschichte*, Ulm 1997, 67–94; J. Rancière, *Die Namen der Geschichte. Versuch einer Poetik des Wissens*, Frankfurt/M. 1994, 73, 88 zu Jules Michelet.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

produkt einer Gedächtnisgeschichte, die auf dem Wege der Rezentrierung kollektiver Vergangenheitsbezüge zu rehabilitieren wäre. Sie machen Eigengeschichte für Fremdgeschichte durchlässig und lassen am Sinn der Reproduktion eigener Identität als gleichsam oberstem Gebot des Gedächtnisses überhaupt zweifeln.[82]

4. Tod und kulturelles Überleben bei Jan Assmann

Auf den ersten Blick unterwirft Jan Assmann seine kulturwissenschaftlich reich orchestrierte Theorie des kulturellen Gedächtnisses genau demselben Gebot. Von der kulturwissenschaftlichen Rekonstruktion des Funktionierens kollektiven Gedächtnisses geht er scheinbar zur Affirmation eines integralen Zusammenhangs von kollektiver Identität und Gedächtnis über. Doch werden dabei, anders als bei Pierre Nora, vor allem durch die Berücksichtigung des Todes als der kardinalen Herausforderung des Gedächtnisses auch den Sinn von Gedächtnis und Geschichte fundierende Momente erkennbar, die Nora ganz außer Acht lässt, weil ihm die gesuchte Identität von Gedächtnis und Geschichte den Blick für das fruchtbare Potenzial verstellt, das gerade im Auseinandertreten beider liegen kann.

Assmann ist weit entfernt davon, die Differenzierung von Gedächtnis und Geschichte zurücknehmen zu wollen. Im Gegenteil treibt er sie weiter voran. Zwar spricht er auch von einer Gedächtnisgemeinschaft, deren Gedächtnis einerseits Gemeinschaft stiftet und andererseits wiederum Ausdruck geschichtlicher Zugehörigkeit ist.[83] Das im kollektiven Gedächtnis sedimentierte Wissen ist nach

82 Insofern geht es hier zugleich nicht um ein bloßes polyzentrisches *Nebeneinander* von Geschichten. Es kann allerdings keine Rede davon sein, Anti-Geschichten öffneten generell den Blick für Fremdgeschichte. Allzu oft verkehren sie nur Vorzeichen und lassen auf eine künftige, sei es von Besiegten, sei es auch von Opfern anzueignende Geschichte hoffen.

83 Wobei die Zugehörigkeit aber Gefahr läuft, beschönigt zu werden, wenn sie unter Hinweis auf Halbwachs in »affektiven Bindungen« wie der Liebe begründet gesehen wird. Erweist man sich vielfach nicht gerade dadurch einander zugehörig, dass man sich mit Anderen mehr oder weniger polemogen auseinandersetzt? Die Auseinandersetzung kann die Form des Streits (*eris, stásis*) annehmen und in einen jede Gemeinschaft zerstörenden Krieg (*pólemos*) umschlagen. Vgl. N. Loraux, *Das Band der Teilung*, in: J. Vogl (Hg.), *Gemeinschaften. Positionen*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Assmann »gekennzeichnet durch eine scharfe Grenze, die das Zugehörige vom Nichtzugehörigen, d. h. das Eigene vom Fremden trennt. Erwerb und Überlieferung dieses Wissens sind nicht von ›theoretischer Neugierde‹ (Blumenberg) geleitet, sondern vom ›need for identity‹ (Mol).«[84]

Nach Maßgabe des kollektiven Gedächtnisses lernt man in dieser Sicht, im Blick auf die eigene Vergangenheit auf exklusive Weise ›wir‹ zu sagen. Es gibt das kollektive Gedächtnis umwillen der Reproduktion kollektiver Identität, die offenbar umso besser gelingt, je selektiver und exklusiver das Gedächtnis diese Identität geschichtlich untermauert. »Nichts schweißt enger zusammen als die Abschottung gegen eine feindliche Umwelt« (KG, 152). Assmann sieht hier zwar eine »nicht ganz ungefährliche Nähe« einer solchen Auffassung zur politischen Theorie Carl Schmitts, doch lässt die kulturwissenschaftliche Befundlage überhaupt eine andere Wahl, als diese Theorie zu bestätigen?[85] Führt sie nicht vielfach eine exklusive kollektive Zentrierung aufs eigene Gedächtnis vor Augen, die mit eindeutigen polemischen Abgrenzungen gegen Andere einhergeht, zu denen man jeweils nicht gerechnet werden will? Und bestimmt sich kollektive Identität nicht wirklich vielfach, wenn nicht allein, so doch primär aus einer bestimmten Negation Anderer, mit denen man sich nicht verbunden weiß?

Entsprechende kulturgeschichtliche Befunde münzt Assmann keineswegs einfach in eine unzulässig verallgemeinerte Theorie des Gedächtnisses um. Er weiß sehr wohl, dass schon Halbwachs von

---

zu einer Philosophie des Politischen, Frankfurt/M. 1994, 31–64, sowie Assmann, *Erinnern, um dazuzugehören*, 60 f. Der Autor selbst merkt hier an, dass Halbwachs weder von Nietzsches »blutiger Mnemotechnik« noch von Angst und Schmerz etwas ahnen lässt. Tatsächlich herrscht bis heute in Theorien ›gemeinschaftlichen‹ Gedächtnisses, die an Halbwachs anknüpfen, eine allzu harmonische Vorstellung von Zugehörigkeit vor. Auf Loraux' wichtige Untersuchungen zur *geteilten Polis* bzw. *Cité divisée* bezieht sich Ricœur in MHO, 650/GGV, 769 f.

84 Assmann, KG, 16; ders., *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität*, in: ders., T. Hölscher (Hg.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt/M. 1988, 9–19, hier: 13.

85 Vgl. H. Berding (Hg.), *Nationales Bewußtsein und kollektive Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit 4,* Frankfurt/M. 1994; A. Assmann, H. Friese (Hg.), *Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität 3,* Frankfurt/M. 1998; R. Wodak et al., *Zur diskursiven Konstruktion nationaler Identität,* Frankfurt/M. 1998.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einer irreduziblen Pluralität von kollektiven Gedächtnissen ausging, die genau der Vielfalt der Lebensformen entspricht, in denen sich das realisiert, was wir mit einem fragwürdig monolithischen Begriff als ›Kultur‹ bezeichnen. Wenn man mit Blick auf diese Vielfalt von einer ›Erinnerungskultur‹ spricht, so kann gerade nicht eine Gedächtnisgeschichte à la Nora gemeint sein, deren Ideal in einer homogenen, durch das Gedächtnis verbürgten, einheitlichen Lebensform läge. Vielfache, einander widerstreitende, aber auch einander überlagernde und miteinander interferierende Zugehörigkeiten gehen in moderne Erinnerungskulturen ein, die sich nach Assmanns Überzeugung infolgedessen zu einem reflexiven Umgang mit der eigenen Vergangenheit gezwungen sehen.

Keine Rede kann unter diesen Voraussetzungen mehr davon sein, dass man aufgrund einer einzigen Zugehörigkeit zu nur *einer* Gedächtnisgemeinschaft dazu verurteilt oder verpflichtet wäre, genau eine Tradition weiterzuführen. Was Nora in diesem Sinne als »gebieterische« Bestimmung ausgibt, läuft tatsächlich auf einen geschichtlichen Zwang hinaus, von dem eine moderne Erinnerungskultur gerade befreien sollte, die sich zum Widerstreit heterogener Gedächtnisse explizit verhalten muss, statt nur eine vermeintlich ererbte Vergangenheit fortzuführen. Ohne eine scharfe Grenze zwischen Gedächtnis und Geschichte, *mémoire* und *histoire* ziehen zu wollen, sucht Assmann gerade nach Spielräumen für nicht nur polemogene Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Gedächtnissen. Deren Konflikt fordert im politischen Dissens die Geschichte heraus, die sich ihrerseits kritisch zu Formen des Gedächtnisses verhält, welche sich rationalen Maßstäben nicht ohne Weiteres unterwerfen. Solches Verhalten ist zwar nicht immer dazu geeignet, die gesellschaftliche Auseinandersetzung zu entschärfen, kann aber einer Erinnerungskultur Spielräume geschichtlichen Verhaltens eröffnen, die im unkritischen Konflikt heterogener Gedächtnisse vielfach nicht gegeben sind oder nicht gesehen werden. Dabei verhält sich die geschichtswissenschaftliche Arbeit nach Assmanns Ansicht zunächst identitätsneutral zum Gedächtnis;[86] was allerdings nicht ausschließt, dass ihre Ergebnisse doch vielfach mit kollektiver Identität konfligie-

86 Das scheint mir anfechtbar. Nicht nur unter Hinweis auf den sog. »Historikerstreit« wäre zu zeigen, wie sehr die Arbeit auch der professionellen Historiker geprägt bleibt von ihrem politischen Selbstverständnis. Die gesamte neuere Geschichte der Geschichtswissenschaft in Deutschland spricht dafür. Vgl. N. Berg,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ren und dass sie in umkämpfter Erinnerung als Waffen gebraucht werden.

Den eigentlichen Brennpunkt der strittigen Deutung des Erinnerten markieren für Assmann die Fragen, als *wer* man sich im Lichte des Erinnerten verstehen will und was auf dessen Grundlage zu tun ist. Homogene Gedächtnisgemeinschaften können vermittels normativer Texte vorschreiben, was künftig getan werden soll und wodurch Lebensformen traditional zu stabilisieren sind. Vermittels formativer Texte geben sie verbindlich darüber Auskunft, wer die Betreffenden sind (KG, 142). Zerbricht dagegen die Kongruenz von Gedächtnis und Gemeinschaft, so wird nicht nur das normative Orientierungswissen brüchig, auch die Zugehörigkeit zu einer solchen Gemeinschaft wird fragwürdig. Zu beiden Problemen muss man sich im Kampf um konfligierende Erinnerungen eigens verhalten und dabei das Risiko in Kauf nehmen, dass im Streit um das Gedächtnis eben die Gemeinschaft bedroht oder zerstört wird, die es eigentlich geschichtlich fundieren sollte. Umgekehrt kann die strittig gewordene Identität und Zugehörigkeit die Verbindlichkeit eines gemeinsamen Gedächtnisses auflösen. Mitnichten sind aber Streit und Dissens nur negativ als gefährlich zu werten. Kann nicht in der im Streit liegenden Gemeinschaft, der fragwürdig wird, was es bedeutet, ihr zuzugehören, ein in ihrem Innern befreiendes Potenzial liegen? Kann der Dissens nicht darüber hinaus endlich die Augen öffnen für die angeblich Unzugehörigen, die der eigenen Geschichte zum Opfer gefallen sind? Setzt er die etablierte Identität von daher nicht mit guten Gründen unter Druck, ohne sich noch länger für irgendeine Apologetik staatlicher Macht und Größe vereinnahmen zu lassen?[87]

Die Geschichte tritt, sobald sie in das kollektive bzw. kulturelle Gedächtnis hineinwirkt, unvermeidlich in einen Streit ein, der grundsätzlich die Möglichkeit einer polemogenen Verschärfung heraufbeschwört, an deren Ende die (allerdings fragwürdige) Einsicht stehen kann, dass man geschichtlich nichts mehr miteinander gemeinsam hat und sich auf keinen Fall mehr einem gemeinschaftlichen Gedächtnis zugehörig wissen will. Keine Rede kann dann mehr davon sein, dass formative und normative Texte ohne weiteres der

---

Der Holocaust und die westdeutschen Historiker. Erforschung und Erinnerung, Göttingen ^{2}2003.

87 Vgl. MHO, 348, 354/GGV, 412, 420.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Selbstdefinition und Identitätsvergewisserung« dienen und dass sie »identitätssicherndes Wissen und [...] gemeinschaftliches Handeln durch Erzählen gemeinsam bewohnter Geschichten« vermitteln und motivieren.[88] Unsere eigene Geschichte ist uns nach 1945 jedenfalls radikal unheimlich geworden. An die bis dahin vorherrschenden Demarkationslinien zwischen Zugehörigen (»Volksgenossen«) und anderen (»Artfremden«) wird sich das kulturelle Gedächtnis heute gewiss nicht mehr halten können. Es ist weder zur bedingungslosen Wahrung geschichtlicher Kontinuität noch aber auch zur nachträglichen Aneignung der durch eine rassistische Ideologie ›fremd gemachten‹ Geschichte der seinerzeit Ausgegrenzten verdammt.

Selbst Anstrengungen der Re-Kanonisierung eines verbindlichen Gedächtnisses, das geschichtlich-gemeinschaftliche Verbundenheit und die Maßgeblichkeit eines normativen Orientierungswissens wiederherstellen soll, werden nicht mehr in eine unkritische Gedächtnisgeschichte münden können. Andererseits bestreitet Assmann, dass die kritische Auseinandersetzung mit geschichtlichem Erbe aus eigener Kraft dazu in der Lage sein könnte, die Art geschichtlicher Verbindlichkeit zu stiften, der auch post-kanonische Kulturen unumgänglich bedürfen. Einerseits sucht Assmann die kritischen Spielräume, die das Auseinandertreten von Gedächtnis und Geschichte freigegeben hat, zu wahren, andererseits will er aber doch daran festhalten, dass nur ein Gedächtnis Gemeinschaft stiften und auf Dauer gewährleisten kann, deren jede Kultur bedarf, der man eine Antwort darauf abverlangt, als wer man sich in der Zugehörigkeit zu ihr versteht und welche praktische Orientierung für die Zukunft daraus folgt.

Wenn einem post-kanonischen Gedächtnis diese Funktion zuzutrauen ist, dann freilich nur, insofern es überzeugend Antwort gibt auf die Infragestellung eigener Identität, Zugehörigkeit und praktischer Orientierung. Es muss sich insofern als aufgeschlossen erweisen angesichts einer Geschichte, die nicht zuletzt von Verbrechen berichtet, in denen jegliche Gemeinschaft zwischen Tätern und Opfern, aber auch mit Überlebenden zerbrochen zu sein scheint. Radikal strittig ist im Lichte dieser Geschichte, wer wem wie zuge-

88 KG, 142. Das weiß auch Jan Assmann. Vgl. das Interview mit ihm und Aleida Assmann unter dem Titel *Niemand lebt im Augenblick*, in: *Die Zeit 50* (1998), 43.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hört.[89] Weder Täter noch auch Opfer, die bis an ihr Lebensende mit der Erinnerung an ein Projekt ihrer radikalen Exklusion leben müssen, können nachträglich wieder in eine ungebrochene, erneuerte Zugehörigkeit gleichsam eingemeindet werden. Mit der praktischen Herausforderung einer vielfach gebrochenen Zugehörigkeit, die in solchen Verbrechen für die Gegenwart kulturellen Lebens liegen mag, ist die Geschichte als Wissenschaft überfordert. Sie kann diese Herausforderung nur an die Lebensformen weitergeben, die sich in einer kaum zu entwirrenden *mélange* von Gedächtnis und Geschichte mit der äußersten Infragestellung gerade dessen konfrontiert sehen, was sie als Lebensformen doch gerade gewährleisten sollen: eine zu bejahende Identität und Zugehörigkeit. Diese Infragestellung kulminiert in der Herausforderung, sich in geschichtlicher Perspektive einer geradezu uneingestehbaren Gemeinschaft sogar mit radikalen Feinden zu stellen, mit denen man zunächst jegliche Gemeinsamkeit abzustreiten neigt, weil sie für un-menschliche Taten verantwortlich sind.[90] In der Weigerung, mit der abgründigen Menschlichkeit solcher Feinde noch irgend eine menschliche Verbundenheit zu erkennen, kulminiert womöglich die äußerste Selbstgerechtigkeit eines historischen Bewusstseins, das sich seinerseits von der Anfechtung einer solchen Feindschaft gänzlich unbefleckt

89 Vgl. (bspw.) die Skizze von Ralph Giordano in: H. Sarkowitz (Hg.), *»Als der Krieg zu Ende war....«. Erinnerungen an den 8. Mai 1945*, Frankfurt/M. 2005, 122–131.

90 Vgl. Vf., *Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur*, Weilerswist 2005, Teil B. Von einer Annahme dieser Herausforderung ist man weit entfernt, wo man der Geschichte etwa auf den Spuren Ernst Troeltschs »ethisch-daseinsorientierende« Funktionen »angesichts des Werteverlusts in der modernen Kulturkrise« zutraut. Was Ethik oder ethisch herausgefordertes Leben im Zeichen einer »Gemeinschaft ohne Gemeinschaft« mit radikalen Feinden etwa bedeuten könnte, lehrt gewiss keine Geschichte. Vgl. H. Schleier, *Historisches Denken in der Krise der Kultur*, Göttingen 2000, 33, 37, 41. Zum fraglichen Gemeinschaftsbegriff mit Blick auf Georges Bataille, Maurice Blanchot, Jacques Derrida und Jean-Luc Nancy vgl. F. Trautmann, *Nichtmitmachen. Zur Negativität der Gemeinschaft*, in: B. Liebsch, A. Hetzel, H. R. Sepp (Hg.), *Profile negativistischer Sozialphilosophie. Ein Kompendium.* Sonderband Nr. 32 der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie,* Berlin 2011, 181–200; Vf., *Vergemeinschaftung und sozialer Tod. Gehör finden und Einbeziehen in politischer Perspektive – ohne Gewähr*, in: E. Gräb-Schmidt, F. G. Menga (Hg.), *Grenzgänge der Gemeinschaft. Eine interdisziplinäre Begegnung zwischen sozial-politischer und theologisch-religiöser Perspektive*, Tübingen 2016, 17–48.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

glaubt.[91] Die Einsicht dagegen, wir seien ›vom gleichen Schlag‹ wie diejenigen, deren Un-Taten die Geschichte in Erinnerung hält, lässt sich auf eine paradoxe »Gemeinschaft ohne Gemeinschaft« ein, die jegliche umwillen eigener Identität zu bejahende Zugehörigkeit unterminiert.[92] Wie soll man im Lichte einer solchen Gemeinschaft, die eine menschliche Verbundenheit selbst noch mit radikalen Feinden anerkennt, bejahen, wer man selbst, gerade im Unterschied zu ihnen, ist?[93] Läuft nicht eine solche Identität Gefahr, sich selbst ganz und gar fremd zu werden? Kann sie sich in geschichtlicher Hinsicht noch einfach exklusiv zu Feinden verhalten, um ein Bedürfnis nach zu bejahender Identität unter allen Umständen zu befriedigen?

Solche Fragen tangieren Assmanns Theorie des kulturellen Gedächtnisses nur am Rande. Wenn das kommunikative, biografisch gestützte und auf den zeitlichen Horizont von drei bis vier Generationen beschränkte Gedächtnis zu erlöschen beginnt, muss aus seiner Sicht unweigerlich ein kulturelles Gedächtnis die Funktion der Vergegenwärtigung fortan aus dem Horizont der Zeitgenossen entrückter Vergangenheit übernehmen, wobei die Geschichte ihrerseits eine das Gedächtnis stützende Rolle übernehmen kann. Aber selbst die außerordentliche Fremdheit, die sie in der Erinnerung an Formen radikaler Exklusion und extremer Verfeindung in den Gegenwartsbezug des kulturellen Gedächtnisses einblendet, ändert für Assmann letztlich nichts daran, dass letzteres der »Reproduktion kultureller Identität« zu dienen hat (KG, 57). Dabei beruft sich Assmann auf Kosellecks Analyse der »Identitätsstiftung der Überlebenden« durch Denkmäler in einer säkularen Kultur, die das Gedächtnis auf einen »innerweltlichen Funktionszusammenhang« beschränkt. So funktionalisiert es, wie die politische Ikonologie gewaltsamen Todes in der Moderne zu beweisen scheint, Todesdarstellungen nahezu restlos zugunsten der Überlebenden.[94]

---

91 A. Finkielkraut, *Die vergebliche Erinnerung. Vom Verbrechen gegen die Menschheit,* Berlin 1989, 84 f., sowie im Anschluss an diese Stelle Vf., *Renaissance des Menschen? Zum polemologisch-anthropologischen Diskurs der Gegenwart,* Weilerswist 2010, Kap. III zu Wassili Grossman.

92 Vgl. J. Derrida, *Politik der Freundschaft*, Frankfurt/M. 2002, 147.

93 Das ist ein Problem aller post-genozidalen Gesellschaften, die inzwischen erforscht worden sind – von Kambodscha über Ruanda und Darfur bis hin zum ehemaligen Jugoslawien.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sie befinden u. U. nachträglich darüber, wofür – ›sinnvoll‹ – gestorben worden ist. Sie eignen sich den Tod Namenloser an, um vermittelts eines Denkmals nicht etwa deren undarstellbaren Sterbens zu gedenken, sondern um diejenige Entität zu feiern, für deren Überleben sich das ›sinnvolle‹ Sterben ›gelohnt‹ haben soll. Die ästhetische Darstellung eines ausdrücklich als sinnlos geltenden Todes namentlich Genannter bleibt die Ausnahme. In der öffentlichen Repräsentation gewaltsamen Todes, der ›nicht umsonst‹ gewesen sein soll, affirmieren die Überlebenden vor allem den Sinn ihrer eigenen Geschichte, die trotz allem weitergehen soll, wobei sich das Gedächtnis noch lange Zeit, selbst nach dem Zweiten Weltkrieg, weitgehend an die überlieferte Feindschaft zu halten hatte, die in den Exzess des Krieges mündete.[95] Noch nach 1945 diagnostiziert Koselleck in diesem Sinne eine zunehmende Tendenz, dem Gedächtnis Abgrenzung von ehemaligen Feinden abzuverlangen. »Die Feindschaft soll über den Tod hinausreichen, um nicht der Identität der eigenen Sache verlustig zu gehen. Die Gleichheit im Tode wird zurückgenommen zugunsten einer Gleichheit, die die nationale Homogenität wahrt: es ist die Homogenität der Lebenden und der Überlebenden, und zwar in ihrer jeweiligen politischen Gruppierung.«[96]

So liegt Kosellecks politische Ikonologie scheinbar noch ganz und gar auf der Linie von Assmanns Überzeugung, der zufolge der Tod Anderer die zentrale Herausforderung des Gedächtnisses ist. Freilich nicht der Tod irgendwelcher Anderer, sondern nur der Tod von denjenigen, die der eigenen Lebensform zugehörten. »Die ursprüngliche Form, gewissermaßen die Ur-Erfahrung jenes Bruchs zwischen Gestern und Heute, in der sich die Entscheidung zwischen Verschwinden und Bewahren stellt, ist der Tod. Erst mit seinem Ende, mit seiner radikalen Unfortsetzbarkeit, gewinnt das Leben die Form der

94 Vgl. R. Koselleck, *Kriegerdenkmale als Identitätsstiftungen der Überlebenden*, in: O. Marquard, K. Stierle (Hg.), *Identität. Poetik und Hermeneutik VIII*, München 1979, 255–276; R. Koselleck, *Zur politischen Ikonologie des gewaltsamen Todes*, Basel 1998.

95 Ob das wirklich bruchlos gelingt, wäre mit Koselleck freilich zu bezweifeln. Denn »kein Monument geht in seiner politischen Funktionsbestimmung auf«; stets kommt ein anonymes Sterben mit zur Geltung, das sich der Vereinnahmung durch fragwürdige Sinnstiftungen Überlebender widersetzt (ebd., 266).

96 Koselleck, *Kriegerdenkmale,* 268.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vergangenheit, auf der eine Erinnerungskultur aufbauen kann. Man könnte hier geradezu von der ›Urszene‹ der Erinnerungskultur sprechen.«[97] »Wenn Erinnerungskultur vor allem Vergangenheitsbezug ist, und wenn Vergangenheit entsteht, wo eine Differenz zwischen Gestern und Heute bewusst wird, dann ist der Tod die Ur-Erfahrung solcher Differenz und die an den Toten sich knüpfende Erinnerung die Urform kultureller Erinnerung.«[98] Hier ist aber nur von den ›eigenen‹ Toten die Rede. Es geht nur um die Erinnerung als die kulturelle Form, »in der eine Gruppe mit ihren Toten lebt, die Toten in der fortschreitenden Gegenwart gegenwärtig hält und auf diese Weise ein Bild ihrer Einheit und Ganzheit aufbaut, das die Toten wie selbstverständlich mit einbegreift« (KG, 61). Dabei bleibt es in der Sicht Assmanns offenbar auch im Gedächtnis gewaltsamen Todes. Erinnert werden nur die *eigenen* bzw. *historisch angeeigneten* Toten – umwillen des geschichtlichen Überlebens derer, die nach ihnen kommen und sich dabei weiterhin dessen bewusst sind, wer sie als diejenigen sind, denen die Toten zugehören bzw. zugehören sollen.

Koselleck hat freilich auch gegenläufige Tendenzen registriert. Im Zeichen einer »Demokratisierung des Todes« bemüht man sich um namentliche Nennung jedes Getöteten und entbindet ihn von jeder nachträglichen Rationalisierung eines Sterbens für eine Sache. Zunehmend bleibt die Frage nach dem Sinn gewaltsamen Todes als offene einfach stehen oder Antwort wird bewusst verweigert.[99]

---

97 KG, 33; vgl. J. Assmann, *Der Tod als Thema der Kulturtheorie*, Frankfurt/M. 2000, 14 f.

98 Wovon hier – anders als bei Ricœur im Anschluss an Hans Jonas – nicht die Rede ist, das ist die mit den dem Tod bzw. dem Verschwinden Preisgegebenen einhergehende Verantwortung.

99 Am Ende bleibt »nur noch Identität der Toten mit sich selber« (Koselleck, *Kriegerdenkmale*, 257). Nicht einmal das ist sicher, so sehr ist vielen ihre Identität geraubt worden – man denke nur an die sog. Sonderkommandos der nazistischen Vernichtungslager. Haben diese Opfer vor ihrem Tod nicht die schlimmste Katastrophe ihrer vorherigen Identität noch durchgemacht? Alles wurde ihnen geraubt: auch, wie es scheint, ihr Tod und ihr eigenes Sterben. Vgl. auch R. Koselleck, M. Jeismann (Hg.), *Der politische Totenkult: Kriegerdenkmäler in der Moderne*, München 1992. Auch hier entzündet sich Trauer, die nichts mit ›persönlichen‹ Verlusten oder ›an ihre Stelle gerückten Abstraktionen‹ zu tun hat (um es mit und gegen Freud zu sagen); vgl. G. Didi-Huberman, *Bilder trotz allem*, München 2007; ders., *Wenn die Bilder Position beziehen. Das Auge der Geschichte I*, München 2011; ders., *Borken,* Konstanz 2012; Vf., *Landschaften der Verlassenheit - Bilder des Desasters: Maurice Blanchot und Georges Didi-*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

So entziehen sich auch entsprechende Denkmäler[100] zunehmend dem Machtanspruch derer, die einen Zweck tödlicher Gewalt gegen jedes Sterben behaupteten, dessen Widersetzlichkeit gegen politische Rationalisierung nun hervortritt. Darüber hinaus widersetzt sich das Gedächtnis nicht rationalisierten gewaltsamen Todes der »rigorosen Trennung der Leichen«; sie lässt erstmals Trauer um den Feind aufkommen. Ist nicht auch er Opfer derselben »Sinnlosigkeit« des Krieges?[101]

Während manche wie Jan Patočka in ihren Reaktionen auf den Ersten Weltkrieg, in denen diese Frage aufgeworfen wurde[102], noch im Feind den brüderlichen Anderen voraussetzten bzw. entdeckten, mit dem man sich als Opfer derselben Gewalt solidarisieren konnte, wird dieser Ausweg aus einem fatalen Gedächtnis, das die Feindschaft in der Erinnerung fortsetzt, durch den Exzess eines Vernichtungskrieges verbaut, der jegliche, wenigstens nachträglich wieder zu entdeckende Gemeinschaft zwischen Tätern und Opfern liquidiert zu haben schien. Ein solidarisches Gedenken ist danach nicht mehr ohne Weiteres möglich – weder indem es diese Differenz einfach affirmiert noch, indem es sie ignoriert oder überspielt. Wo es sich mit der Geschichte dieses Krieges auseinandersetzt, zeigt das kulturelle Gedächtnis nun andere, in der Reproduktion kultureller Identität sich gewiss nicht mehr erschöpfende Seiten. Keineswegs vertauscht es nur Vorzeichen oder wechselt gar nur opportunistisch die Fronten, wenn es sich hierzulande nun vor allem dem Gedenken der Ermordeten, d.h. ehemaliger (angeblicher) »Feinde des Volkes« verpflichtet. Es stiehlt sich nicht aus der geschichtlichen Nachfolge der seinerzeit politisch Verantwortlichen, um sich nun die Identität der einst verachteten Opfer nachträglich anzueignen, sondern unterstellt sich ausdrücklich der Verantwortung für diese Nachfolge – im Zeichen einer nicht zu leugnenden, aber bis heute nicht recht

---

Huberman, in: M. Gutjahr, M. Jarmer (Hg.), *Von Ähnlichkeit zu Ähnlichkeit. Maurice Blanchot und die Leidenschaft des Bildes,* Wien, Berlin 2016, 237–268.

100 Vgl. die ausführliche Bilanz bei J. E. Young, *The Texture of Memory. Holocaust Memorials and Meaning,* New Haven, London 1993.

101 Vgl. J. Patočka, *Die Kriege des zwanzigsten Jahrhunderts und das zwanzigste Jahrhundert als Krieg,* in: *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Berlin 2010, 141–160.

102 Vgl. B. Hüppauf (Hg.), *Ansichten vom Krieg: Vergleichende Studien zum Ersten Weltkrieg in Literatur und Gesellschaft*, Hanstein 1984.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verstandenen Trauer um unzählige Opfer des vielleicht rigorosesten Identitätsprojekts, das je verfolgt worden ist. Eine exzessive Vernichtung wurde ins Werk gesetzt gegen »Feinde«, die man anscheinend eigens für den Zweck auserkoren hatte, herauszufinden, wer man selber eigentlich ist[103] – nämlich gerade derjenige, der die mehr oder weniger willkürlich ›definierten‹ Feinde sozial, politisch, bürgerlich, rechtlich, religiös in für sie letztlich tödlicher Art und Weise zurückweist.

So fällt ein dunkles Licht auf Assmanns Annahme, nichts eigne sich besser zur Formation einer klar konturierten geschichtlichen Identität als die Exklusion von Feinden. Neigt auch das heutige kulturelle Gedächtnis, wenn es sich dieser Geschichte stellt, womöglich ebenso zur Exklusion – diesmal aber angesichts der Un-Menschlichkeit der Feinde jener Feinde, da es unannehmbar scheint, sich im Geringsten in der eigenen Identität oder geschichtlichen Zugehörigkeit mit ihnen verbunden zu wissen? Verhält sich das kulturelle Gedächtnis heute unvermeidlich radikal polemisch zur Geschichte dieser Feinde, wenn es sich keinerlei menschliche Gemeinschaft mit ihnen eingestehen kann? Muss es sich nicht andererseits einer radikalen Selbst-Fremdheit stellen, wenn es sich zur Anerkennung einer »Gemeinschaft ohne Gemeinschaft« durchringt, wie es dann einige der Überlebenden versucht haben?[104]

Damit ist die Frage aufgeworfen, ob wir uns nicht heute, nachdem Gedächtnis und Ge-schichte auseinandergetreten sind und Pierre Noras nostalgisches Projekt einer Wiederherstellung ihrer Kongruenz nicht überzeugt, einer unaufhebbaren Selbst-Fremdheit im Lichte einer Vergangenheit stellen müssen, in der wir weniger Wurzeln einer annehmbaren Identität, als vielmehr einer unannehmbaren Gemeinschaft mit Anderen finden. Ob kulturelles Gedächtnis dieser Herausforderung wirklich gerecht werden kann, wie wir uns zu verstehen haben und was wir tun sollen angesichts dieser Vergangenheit, das sind Probleme, die zu tiefem Dissens in der politischen Gegenwart führen. Im Kern dreht er sich um die dreifache Frage, ob sich gegenwärtiges kulturelles Leben als überzeugende Antwort auf diese extremste geschichtliche Herausforderung durch den gewalt-

103 O. Bartov, *Defining enemies, making victims*, in: *The American Historical Review 103*, (1998), no. 3, 771-816.

104 Vgl. etwa S. Kofman, *Erstickte Worte*, Wien 1988, 47, 52, 77 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

samen Tod Anderer, nicht nur ›eigener‹ Toter verstehen lassen muss; und zwar selbst dann, wenn eine solche Antwort zu geben bedeutet, sich eine uneingestehbare Gemeinschaft und Selbst-Fremdheit im Verhältnis zu radikalen Feinden gewissermaßen zuzuziehen.[105] Wenn das der Fall ist, dringt eine nachhaltige Beunruhigung in jede derart abgründig geschichtlich fundierte Identität ein, die sich als mehr oder weniger unbeschädigt jeden Tod Anderer überlebende und schlicht reproduzierte nicht mehr verteidigen lässt. Wenn wir uns heute noch Identität zurechnen angesichts dieser Geschichte, so nicht, weil kulturelles Gedächtnis nach wie vor eine gemeinschaftsstiftende Funktion traditionellen Gedenkens an ›eigene‹ Tote erfüllt, sondern gerade deshalb, weil wir uns herausgefordert erfahren von einem äußersten Befremden, das uns jegliche Gewissheit aus der Hand schlägt, wer wir sind und was wir angesichts dessen tun sollen;[106] und zwar sowohl angesichts der Opfer wie auch der Täter und vieler anderer, deren Geschichte sich dieser kategorialen Differenz nicht fügt.

Droht aber dieses Befremden nicht jede Hoffnung auf eine überzeugende Antwort auf die fragliche Vergangenheit zu vereiteln? Was kann man sich angesichts einer derart befremdenden Vergangen-

105 Öffentlich auszutragendem Dissens traut Ricœur nicht zuletzt mit Blick auf extreme Gewalt im Anschluss an Mark Osiel eine erzieherische Funktion (»valeur éducative«; »éducation civique«) zu; doch dabei spielt jene Frage der Gemeinschaft keine wesentliche Rolle; vgl. P. Ricœur, *Devant l'inacceptable: le juge, l'historien, l'écrivain,* in: *Philosophie. Revue trimestrielle. La philosophie devant la Shoah,* no. 67 (2000), 3–18, hier: 4, 7. Dabei müsste sie in die von Ricœur favorisierte Suche nach einer öffentlich und allgemein akzeptablen Erzählung der fraglichen Ereignisse hineinspielen. In diesem Text aber steht im Rückgriff auf Jaspers' Behandlung der Schuldfrage die Frage der Referenz auf singuläre, einzigartige und anscheinend unvergleichliche Untaten im Vordergrund.

106 Vgl. C. Meier, *Vierzig Jahre nach Auschwitz. Deutsche Geschichtserinnerung heute,* München 1990; N. Berg, J. Jochimsen, B. Stiegler (Hg.), *SHOAH. Formen der Erinnerung. Geschichte, Philosophie, Literatur, Kunst*, München 1996; G. Schwan, *Politik und Schuld. Die zerstörerische Macht des Schweigens*, Frankfurt/M. 1997; M. S. Cullen (Hg.), *Das Holocaust-Mahnmal. Dokumentation einer Debatte*, Zürich ^{2}1999; C. Meier, *Von Athen nach Auschwitz: Betrachtungen zur Lage der Geschichte*, München 2002; ders., *Das Gebot zu Vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns. Vom öffentlichen Umgang mit schlimmer Vergangenheit*, München 2010.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

heit noch vom Gedächtnis und von der Geschichte versprechen?[107] Die Herausforderung dieser Assmanns Theorie überschreitenden Frage[108] nimmt die späte Philosophie Ricœurs an; aber nicht, indem sie wie Nora für einen Vorrang kollektiven Gedächtnisses vor der Geschichte, sondern für die Aufhebung dieses begrifflichen Gegensatzes[109] in einem versöhnenden Vergessen plädiert, das selbst die befremdlichste Vergangenheit zu meistern verspricht.[110]

5. Aufhebung von Gedächtnis und Geschichte im versöhnenden Vergessen?

Anders als Nora[111] und Assmann geht Ricœur nicht nur von einer nicht mehr zu hintergehenden Ausdifferenzierung von Gedächtnis

107 Und ist noch Vertrauen zu setzen in eine künftige Kultur, die sich schonungslos dem Gedächtnis und der Geschichte aussetzt? Vgl. zum Vertrauen bei Assmann, KG, 137.

108 Im beschränkten Rahmen dieses Beitrages ist der gesamten Theorie nicht im Entferntesten gerecht zu werden; ausdrücklich sei deshalb wenigstens auf eine Zusammenfassung jüngeren Datums verwiesen: J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, in: *Erwägen, Wissen, Ethik Nr. 13* (2002), Heft 2, 239–247. Im Lichte einer »Gemeinschaft ohne Gemeinschaft« umzudenken wäre vor allem die konnektive Dimension des kulturellen Gedächtnisses bzw. das Bindungsgedächtnis.

109 Trotz früherer Zurückweisung des Begriffs ›kollektives Gedächtnis‹.

110 Dass auch Assmann offenbar Hoffnungen in dieser Richtung hegt, zeigen seine Überlegungen zu einer »kontrapräsentischen« Erinnerung im Anschluss an G. Theißen (KG, 79 ff.), die er mit einer »Mythomotorik des Wartens und Hoffens« verbindet. Aber kann der Erinnerung noch ohne Weiteres ein befreiendes Potenzial zugeschrieben werden? Überbürdet sie uns nicht auch mit hoffnungslosen Über-Forderungen? Hier wäre an ein von der Geschichte restlos enttäuschtes »Warten ohne Erwartetes« (Blanchot), aber auch an eine immerfort »kommende« Zukunft (Derrida) zu erinnern, die niemals erfüllt zu werden verspricht. In beiden Fällen hat man es nicht mehr mit einer Hoffnung zu tun, die als Hohlform künftiger Erfüllung einer besseren Geschichte aufgefasst werden könnte. Ob aus diesen Denkfiguren noch eine gewisse Inspiration für eine bessere Zukunft abzuleiten wäre, bleibe hier dahingestellt.

111 Auf Nora (nicht aber auf Assmann) geht Ricœur ausführlich ein (MHO, 521 ff./ GGV, 617 ff.), indem er dessen Schlüsselbegriff der *lieux de la mémoire* zwar aufgreift, die nationalistische Diktion des Historikers jedoch zurückweist. Dabei war er früher selbst nicht weit entfernt davon, der Identität eines sich in »Werten« Geltung verschaffenden »substanziellen« Volkes das Wort zu reden

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Geschichte aus, sondern bedenkt auch die außerordentlich befremdlichen Herausforderungen, die nach einer Überwindung des Gegensatzes von Gedächtnis und Geschichte verlangen. Was sich Ricœur unter einer Erinnerungskultur vorstellt, deren Konturen er vor allem im dritten Teil von *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* in einer Hermeneutik der menschlichen *conditio historica* beschreibt, reduziert sich nicht auf die kollektive Sorge um eine kontinuierliche Fundierung kultureller Identität, sondern erfasst auch deren radikale Infragestellung.[112]

Entgegen der bei Foucault projektierten Entbindung der Geschichte vom Gedächtnis hält Ricœur an der Fundierung der Geschichte im Gedächtnis fest und respektiert zugleich, dass letztere sich epistemologisch als Wissenschaft von Gedächtnis abheben muss. Daraus resultiert ein vielfältiges Spannungsverhältnis zwischen Gedächtnis und Geschichte, das nur im kulturellen Leben derer auszutragen sein wird, die sich unter dem doppelten Anspruch der Treue[113] (»ambition de fidélité«) des Gedächtnisses und der

---

und betonte, »c'est seulement par l'ensemble des attitudes concrètes, modelées par l'imagination valorisante, que le phénomène humain se réalise historiquement«. P. Ricœur, *Tâches de l'éducateur politique*, in: *Esprit. Nouv. série,* no. 340 (7/8) (1965), 78–93, hier: 85 (repr. in: L1, 241–257). An die Stelle einer derartigen Soziozentrierung (vgl. RV, 50) rückt später der Gedanke eines *lateralen Gedächtnisaustausches*, der in der Dimension einer narrativen Gastlichkeit möglich werden soll, um Schuldzusammenhänge zu durchbrechen, Vergebung anzubahnen und an nicht gehaltene, aber verbindlich bleibende Versprechen zu erinnern (RV, 128). P. Ricœur, *Quel ethos pour l'Europe?,* in: P. Koslowski (éd.), *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique,* Paris 1992, 107–116; repr. in: EC4, 271–286; dt.: *Welches neue Ethos für Europa?*, in: P. Koslowski (Hg.), *Europa imaginieren. Der europäische Binnenmarkt als kulturelle und wirtschaftliche Aufgabe*, Berlin, Heidelberg 1992, 108–120, hier: 109, 115, 117. Von all dem ahnt man bei Nora kaum etwas. Vgl. dazu den posthum veröffentlichten Aufsatz von P. Ricœur, *Mémoire, Histoire, Oubli*, in: *Esprit*, no. 323 (3/4) (2006), 20–29. Auf der Spur eines solchen Austausches bewegt sich auch RV, wo es heißt, es komme darauf an, sich Geschichte *von Anderen anders* erzählen zu lassen (122, 124). Bedeutet das nicht, dass wir es hier mit dem Desiderat einer Gastlichkeit des Hörens, des Zuhörens und Aufeinanderhörens zu tun bekommen?

112 Vgl. zur Abgrenzung gegen eine Nostalgie der Gedächtnisorte, die Nora ganz und gar einem »Kult der Kontinuität« verschreibt, der alles revoziert, was Foucault zum Thema geschrieben hat, MHO, 527/GGV, 622 f.

113 Auch dieses Wort ist allerdings in der Zeit des Nationalsozialismus derart missbraucht worden, dass es einer genaueren Klärung dessen bedarf, worauf

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wahrheit der Geschichte (»requête de vérité«)[114] dazu herausfordern lassen, ihre Zukunft auf schonungslos vergegenwärtigte Vergangenheit zu stützen. Speziell die Zukunft kulturellen Lebens gerät dabei aber in Widerstreit mit beiden Ansprüchen, die es zu überfordern drohen. Weit entfernt, auf unproblematische Weise der kulturellen Identitätssicherung gewisser Gruppen, Ethnien oder Nationen zu dienen, unterminiert vielfach sowohl die Treue des Gedächtnisses als auch die Wahrheit der Geschichte genau diese Funktion: man wird sich im Spiegel einer äußerst befremdlichen Geschichte selbst fremd und in radikale Zweifel darüber gestürzt, welches Vertrauen noch in künftiges kulturelles Leben zu setzen ist.[115] Es ist die Erinnerung gewaltsamen Todes, an der Ricœur hier Maß nimmt.[116]

---

sich die reklamierte Treue bezieht (und welche Formen sie nicht annehmen darf). Im letzten Wehrmachtsbericht vom 8. 5. 1945 hieß es: »Die Toten verpflichten zu bedingungsloser Treue«; und zwar »gegenüber dem aus zahllosen Wunden blutenden Vaterland« (zit. n. C. Graf v. Krockow in: Sarkowitz [Hg], *»Als der Krieg zu Ende war....«. Erinnerungen an den 8. Mai 1945*, 149). Letzteres hatte sich, als sog. Drittes Reich, jedoch als extrem verbrecherischer Staat herausgestellt. Seither können Gedächtnis und Treue, ›die‹ Toten und die ihnen gegenüber in unterschiedsloser Allgemeinheit behauptete ›unbedingte‹ Verpflichtung keinesfalls mehr derart zusammengehen. Die Frage nach der ›kritischen‹ Dimension von Gedächtnis und Geschichte stellt sich gewiss nicht erst in epistemischer Hinsicht auf der Ebene letzterer.

114 MHO, 195/GGV, 239.

115 Jene Zweifel sind nicht bloß einer Moralisierung der Vergangenheit im Zeichen eines uns durch »sendungsbewußte Priester« (U. Raulff) eingeredeten schlechten Gewissens zu verdanken. Vielmehr rühren sie von einem geschichtlichen Affiziertwerden her, das man sich angesichts befremdender Vergangenheit zuzieht; und zwar auch dann, wenn jedes anhaltende *Leiden* an ihr von einer selbstbewussten Erinnerungspolitik zurückgewiesen wird. Ricœurs Hermeneutik der Geschichtlichkeit wirft allerdings die Frage auf, inwieweit selbst dieses Leiden noch vom Geschichte-*machen* her zu verstehen ist (ZEIII, 357, 369/TRIII, 320, 330) bzw. ob dieses ›Machen‹ als Antwort auf die Herausforderung des Leidens zu verstehen ist. Zweifellos ist die *Deutung* des Leidens an Vergangenem ein höchst strittiger Gegenstand der politischen Auseinandersetzung um das Verhältnis von Gedächtnis und Geschichte. Die Probleme dieser Deutung durch eine rigorose Trennung von Gedächtnis und Geschichte zu lösen, läuft freilich auf einen Gewaltstreich hinaus, denn so wird jeder Ansatz unterbunden, die Geschichte als Antwort auf das Leiden an Vergangenem aufzufassen (so dass sie nicht gedächtnislos wird) und im Gegenzug das Gedächtnis mit Wahrheitsansprüchen zu konfrontieren, denen sich allein die Geschichte methodisch stellen kann.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wenn künftiges kulturelles Leben nicht verspricht, sich effektiv der Wiederholung desselben zu widersetzen, wie soll man sich dann im Geringsten auf es verlassen? Zerstört nun aber nicht gerade ein schonungsloses Gedächtnis und eine allein der Wahrheit, nicht kulturellem Überleben verpflichtete Geschichte genau dieses Vertrauen? Wie weitgehend können sich kulturelle Lebensformen überhaupt auf Gedächtnis und Geschichte einlassen (vorausgesetzt, sie haben überhaupt die Wahl), wenn sie ihre eigene Zukunft nicht gefährden wollen? Lässt sich mit einem Gedächtnis und mit einer Geschichte überhaupt leben, die unnachsichtig gerade die historischen Erfahrungen in Erinnerung rufen, durch die jedwedes Vertrauen in die moralische und politische Verlässlichkeit menschlichen Zusammenlebens unterminiert zu werden droht, wie Avishai Margalit meint?[117] Lässt sich auf eine derart unversöhnliche Erinnerung noch eine tragfähige kulturelle Identität gründen?

Die Hermeneutik der *conditio historica* fügt sich mit Blick auf diese Fragen in den zeitgemäßen Kontext einer Erinnerungskultur, die ein höchst zwiespältiges Verhältnis zur Vergangenheit hat. Sie verlangt Erinnerung selbst an eine traumatische Vergangenheit, der in maßloser Vergegenwärtigung auch der Sinn des Umgangs mit ihr zum Opfer zu fallen droht.[118] Sie bringt radikale Fremdheit im Gegenwartsbezug zur Geltung, die jedes Gedächtnis zu überfordern scheint, das vergangener Wirklichkeit treu zu bleiben sucht. Sie verlangt darüber hinaus, sogar für das Andauern dieser Überforderung zu sorgen, damit die Wahrheit der befremdenden Vergangenheit nicht einem fragwürdigen Vergessen anheimfällt, das gerade mit der Überforderung einer Erinnerungskultur durch die befremdende

116 MHO, 475/GGV, 561. An anderen Stellen freilich dominiert der erklärte Wille, einer letztlich alles vernichtenden Zeit das Projekt ihrer Humanisierung entgegenzusetzen, wie es der Autor in der Trilogie *Zeit und Erzählung* zu begründen versucht hatte. Auf die dieses Projekt motivierende Erfahrung der ›Negativität der Zeit‹ lässt sich freilich die Erfahrung vernichtender Gewalt, die von Anderen ausgeht, nicht reduzieren.

117 Vgl. A. Margalit, *Ethik der Erinnerung*, Frankfurt/M. 2000, 55.

118 So befindet sich schließlich auch der Historiker indirekt in einer Übertragungssituation angesichts traumatischer Zeugnisse (MHO, 336/GGV, 399; *Devant l'inacceptable,* 11). Vgl. U. Baer (Hg.), *›Niemand zeugt für den Zeugen.‹ Erinnerungskultur nach der Shoah,* Frankfurt/M. 2000, 17, 39, 76; C. Caruth, *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History*, Baltimore, London 1996.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vergangenheit zu rechtfertigen wäre.[119] Wir verfügen indessen über keinen unabhängigen Maßstab, mit dem wir bestimmen könnten, wie man sich im Widerstreit zwischen kulturellem Überleben und dem Treue- und Wahrheitsanspruch von Gedächtnis und Geschichte zu dieser Überforderung verhalten soll. Sich an dieser Stelle auf Nietzsches Fragen nach dem »Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben« zu berufen, hilft keineswegs auf unproblematische Art und Weise weiter (vgl. RV, 98). Denn was für ein ›Leben‹ ist hier überhaupt gemeint? Und können Nutzen und Nachteil als unproblematische Maßstäbe gelten?

Ricœur will nun diesen Widerstreit nicht etwa einseitig auflösen, wie es Nietzsche getan hat, als er dafür plädierte, die Frage nach diesem Nutzen und Nachteil zum kritischen Maßstab jeder Erinnerung zu machen. Ricœur nimmt vielmehr ausdrücklich am absolut Nichthinnehmbaren, am Bösen bzw. Intolerablen, Maß, das die Erinnerungen der Völker bis heute heimsucht und ihre Vergangenheit daran hindert, zu vergehen, zu verjähren und schließlich *derart vergessen* zu werden, *dass sie keiner künftigen Revanche mehr als Nahrungsquelle dienen kann.* Aber der Autor ist von Anfang an darauf bedacht, dass diese Erinnerung nicht jeglichen Respekt vor der Geschichte zerstört, in der es immerhin eine Zukunft zu gestalten gilt, die sich einer Wiederholung des Schlimmsten zu widersetzen verspricht. So sehr ihm darin recht zu geben ist, in diesem Sinne

119 Genau das klingt bei Ricœur denn auch an, wo er verlangt, das Zeugnis Anderer »von der absoluten [!] Fremdheit, die der Schrecken erzeugt«, zu befreien (MHO, 223/GGV, 271). Aber begegnet solche (statt *radikaler*) Fremdheit im Überlieferten überhaupt? Und kann es gelingen, sich »wesensmäßige Fremdheit wieder zu eigen« zu machen, wie es in politischen Auseinandersetzungen um traumatische Vergangenheit den Anschein hat (Vgl. MHO, 419/GGV, 495)? Siehe zur Frage eines »endless returning to [or, rather, *of*] irreducible alterity, unsublatable negativity«, die Vergebung wie auch befreites Überleben unmöglich zu machen droht, D. LaCapra, *History and Memory after Auschwitz*, Ithaca, London 1998, 194, 196. Dabei kommt es zu schier endlosen (kollektiv-)psychologischen Komplikationen – durch »transferential relations« (11), die aufs traumatisch Erinnerte fixieren, »repetitive compulsiveness« (45), Faszination mit Gewaltexzessen (47) und »surrogate victimage« (182). Neuere Variationen der gleichen, im »geschichtlichen Bewußtsein« (Amos Funkenstein) auszutragenden Thematik durchmustern u.a. E. Traverso in: *Gebrauchsanweisungen für die Vergangenheit. Geschichte, Erinnerung, Politik*, Münster 2007, sowie U. Jureit, C. Schneider, *Gefühlte Opfer. Illusionen der Vergangenheitsbewältigung*, Stuttgart 2010.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»eine Rückverwandlung des Gedächtnisses« in ein politisches und zuvor rationaler Kritik unterzogenes Projekt zu verlangen, so sehr muss man sich fragen, ob die Annahme dieser Herausforderung wirklich ein Vergessen der fraglichen Vergangenheit voraussetzt, wie Ricœur offenbar annimmt.

Ricœur meint gewiss kein indifferentes, nachlässiges Vergessen oder ein brutales Vergessen-machen, sondern ein *bewahrendes Vergessen*, das moralisch versöhnt, ohne etwa das Gewesene *als solches* vergessen bzw. wie gar nicht gewesen behandeln zu wollen. Keineswegs soll einfach die reale Geschichte mit ihren tiefgreifenden Verfeindungen vergessen werden, die speziell Europa mehrfach an den Rand des Abgrunds gebracht haben. Aber Gedächtnis und Geschichte sind nach Ricœurs Überzeugung auch nicht dazu verurteilt, auf ewig die Erbschaft dieser Verfeindungen anzutreten, die, wie manche meinen, bis heute ihre Spuren in den nationalen Gedächtnissen hinterlassen. Ricœur plädiert vielmehr für eine hyperbolische moralische Vergebung selbst des Unverzeihlichen, worauf allerdings niemand Anspruch oder gar ein Anrecht habe.[120] Vielleicht darf die Vergebung selbst des Schlimmsten nicht einmal gleichsam im »Austausch« gegen eine vorherige Bitte erfolgen, wenn sie ihren

120 Am Ende des von Derrida im Gespräch mit Michel Wieviorka erstaunlicherweise als »Jahrhundert der Vergebung« titulierten 20. Jahrhunderts (*Lettre International 48* [2000], 10–18) hat sich inzwischen eine weitläufige Diskussion um Perspektiven der Vergebung entsponnen. Dabei ist es nicht selten zu einer moralischen und religiösen Überhöhung dieses Begriffs gekommen, die in (nach wie vor erklärungsbedürftigem) starkem Gegensatz steht zur inzwischen ›schonungslosen‹ Bewusstwerdung der Radikalität der zu vergebenden Gewalt, die bei Derrida als im Grunde ›unvergebbare‹ gerade zur eigentlichen Herausforderung der Vergebung aufgerückt ist. Vgl. M. Minow, *Between Vengeance and Forgiveness. Facing History after Genocide and Mass Violence*, Boston 1999; J. G. Murphy, J. Hampton, *Forgiveness and Mercy*, Cambridge 1988; R. Bernasconi, *Hegel and Levinas. The possibility of forgiveness and reconciliation*, in: C. Katz, L. Trout (eds.), *Levinas. Critical Assessments*, London 2005, 49–68; C. L. Griswold, *Forgiveness. A Philosophical Exploration*, New York 2007; S. Guerlac, *The Fragility of the Pardon (Derrida and Ricœur)*, in: P. Cheah, S. Guerlac (eds.), *Derrida and the Time of the Political*, Durham, London 2009, 255–273; J. Derrida, *Avowing – The Impossible: ›Returns‹, Repentance, and Reconciliation*, in: E. Weber (ed.), *Living Together*, New York 2013, 18–41; F. Bernhardt, *Zur Vergebung. Eine Reflexion im Ausgang von Paul Ricœur*, Berlin 2014.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sinn ›rein‹ erfüllen soll.[121] Vielleicht muss sie gar *inkognito* einer an-ökonomischen, in keine soziale Reziprozität einscherenden Feindesliebe als ›reiner‹ Gabe entspringen.[122] Wie dem auch sei, Ricœur redet jedenfalls nicht einem Vergessen des Geschehenen das Wort, sondern sorgt sich um eine Erinnerungskultur, die nicht endlos dazu verurteilt sein darf, es moralisch ›nachzutragen‹. Deshalb müsse

121 Ich lasse an dieser Stelle dahingestellt, ob die *Hyperbolik* einer solchen Vergebung uns unweigerlich über das Moralische hinaus in eine religiöse Dimension führt. Ricœurs Anleihe bei eschatologischem Denken gestattet in dieser Hinsicht kein eindeutiges Urteil. Denn primärer Ausdruck der eschatologischen Dimension der Geschichte, auf die Ricœur nicht verzichten will, ist zunächst lediglich der Wunsch, die Geschichte möge in einem »zur Ruhe gekommenen Gedächtnis« aufzuheben sein. Zum hier einfließenden Begriff der Ruhe vgl. den des Friedens als »tranquillité de l'ordre« in: P. Ricœur, *Quoi de neuf sur la guerre?* Entretien avec G. Guitton [2003], in: *Philosophie, éthique et politique. Entretiens et dialogues* [2017], Paris 2023, 143–152, hier: 151.

122 So dass unklar werden muss, wer eigentlich wem vergibt. MHO, 605, 624/ GGV, 713, 737. Hier ist eine deutliche Nähe der Überlegungen Ricœurs zur Gastlichkeit zu erkennen, wie sie Derrida im Anschluss an Levinas versteht. Ricœur selbst bezieht die Gastlichkeit zunächst auf die kantische, rechtliche Hospitalität (vgl. RV, 152), modifiziert sie dann zu einer sprachlichen Gastlichkeit und nähert sich schließlich einer geradezu als ethischer Sinn menschlicher Subjektivität gedachten *hospitalité*, wie sie bei Levinas zum Vorschein kommt, ohne dass man sagen könnte, die sich daraus sich ergebenden Konflikte zwischen Ontologie und Ethik, Ethik und Subjektivitätskritik, Kritik und Politik seien bereits einer ›Lösung‹ nahe gekommen. Vgl. J.-P. Pierron, *Ricœur. Philosopher à son école*, Paris 2016, ch. VII, 141–155; J. Michel, *Ricœur et ses contemporains. Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*, Paris 2013, ch. II. Das Gleiche gilt für eine An-Ökonomie, die jedes radikalen Geben aus Kreisläufen des Austauschs soll ausscheren lassen können, in denen man es seit Marcel Mauss bis hin zu Marcel Hénaff vor allem bedacht hat. Ein Gedanke, der (vermutlich nach Derridas energischem Einspruch gegen Mauss' Ansatz) auch für Ricœurs spätes Nachdenken über den Sinn von Erinnern und Vergessen zentral ist (RV, 150); siehe dazu den späten Aufsatz *Considérations sur la triade: le sacrifice, la dette, la grâce selon Marcel Hénaff* [2004], in: *La Religion pour penser. Écrits et conférences 5*, Paris 2021, 367–382, sowie den Hinweis auf ein »incognito of forgiveness« im Anschluss an Klaus-M. Kodalle in *Comments on Philosophy, Religion, and Forgiveness*, in: *Naharaim 2*, no. 1 (2008), 57–60, hier: 60. Man fragt sich allerdings, ob die bei Derrida beschriebene An-ökonomie der Gabe dem nahekommt, was Ricœur mehrfach als *économie du don* fasst. Denn diese macht sich immer dort bemerkbar, wo jemand gibt/erwidert, *weil ihm ›gratis‹, ohne Erwartung einer Kompensation, gegeben wurde*. Vgl. P. Ricœur, *Liebe und Gerechtigkeit. Amour et justice* (frz./ dt.), Tübingen 1990, 44–49.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

man[123] zu einem moralischen Vergessen bereit sein, damit eine versöhnte Aufhebung der Vergangenheit in der Gegenwart kulturellen Lebens möglich werden kann, das an einer schonungslos erinnerten Vergangenheit nicht erstickt, sondern Wege in eine bessere Zukunft zu bahnen verspricht.

Aus dem gleichen Grund wendet er sich gegen das angeblich »massiv überwertige Thema des Verlusts«[124], das unlängst noch im Zentrum seiner Hermeneutik des Vergangenheitscharakters der Vergangenheit gestanden hatte.[125] Weder aufgrund schlimmsten Verlusts noch infolge exzessivster Trauer soll ein letztes, womöglich verfluchendes Urteil über die Geschichte gefällt werden. Was »sich nicht vergisst« (Kant) wie ein unendlicher Verlust oder tiefste Trauer kann auch die Geschichte blockieren – nicht zuletzt durch einen Defaitismus oder durch eine Verachtung, die sie sich zuzieht, weil sie im Lichte des Unwiederbringlichen und Nichtwiedergutzumachenden weder Gerechtigkeit versprechen noch eine Wiederholung derselben Gewalt glaubhaft ausschließen kann, die Unzählige in maßlose Trauer gestürzt hat.[126] Auf den Spuren Freuds

123 Besonders an dieser Stelle wird man Fragen wie die vermissen, *wer* auf *welcher* (sozialen, kulturellen, politischen, internationalen...) Ebene *was* zu ›vergessen‹ bereit ist. Werden die unterschiedlichen Ebenen nicht bedacht, kann es zu unvermittelten Moralisierungen des Politischen und zu Fehlschlüssen von politischen Versöhnungsgesten auf die soziale Wirklichkeit in und zwischen ehemals in Gewalt verstrickten Gesellschaften kommen. Vgl. Vf., *Verfehlte Versöhnung? Probleme der Politisierung eines ethischen Begriffs*, in: *Verfolgung und Vertreibung. Zum Streit um Perspektiven der Versöhnung; epd Dokumentation 31/32* (2011), 36-50; modifiz. in: *Zeit-Gewalt und Gewalt-Zeit. Dimensionen verfehlter Gegenwart in phänomenologischen, politischen und historischen Perspektiven*, Zug 2017, Kap. X.

124 Verlust gilt Ricœur zunächst als Urerfahrung zeitlicher Distanz. Obzwar alle Vergangenheit schließlich in Verlust geraten muss, soll der »Überwertigkeit« dieser Thematik nicht das letzte Wort zustehen (MHO, 509/GGV, 601). Mehr noch: jeder zeitliche Abstand soll schließlich in »Identität integriert [werden], und zwar kraft der Gnade der Alterität« (P. Ricœur, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein* [2004], Frankfurt/M. 2006, 91; frz.: *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris 2004, 100).

125 Auch hier haben wir es mit ungeklärten Fragen der Maßstäbe zu tun: Wer kann bzw. darf denn darüber befinden, inwieweit Verlust ›übermäßig‹ zur Sprache kommt? Vgl. MHO, 609/GGV, 601, sowie RV, 27 f.

126 In diesem Zusammenhang scheint es fraglich, ob Ricœur auch seine Überlegungen zu Gedächtnis, Geschichte und Trauer auf eine Phänomenologie der Zeiterfahrung stützen kann, die sich am Vergehen der Zeit und an der

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

will Ricœur die Aussicht auf eine durch Trauerarbeit ermöglichte Versöhnung mit möglichst jedem, selbst äußerstem Verlust eröffnen.[127] Wie bei Freud soll diese Arbeit dem Realitätsprinzip folgen, das wiedergewonnene »Heiterkeit« als Lohn für den Verzicht aufs verlorene Objekt verspricht, wenn man sich diesem Prinzip unterwirft (MHO, 86 f., 94/GGV, 118 f., 126). Ricœur widersetzt sich einer im pejorativen Sinne des Wortes pathologischen »Einwilligung in die Traurigkeit«, die nur in eine von der Zukunft abgewandte Melancholie münden könne und jede Aussicht auf ein trotz allem »glückliches Gedächtnis« versperre.[128]

Erfahrung zeitlicher Distanz orientiert und damit die Vielfalt der Erfahrungen (darunter der Verlust, der nicht im Zeitverlust aufgeht) entschieden verkürzt, die man pauschal auf den Generalnenner der Negativität der Zeit gebracht hat. Vgl. MHO, 138 ff., 374/GGV, 177 ff., 442.

127 Bekennt er doch ausdrücklich, geradezu »konstituiert« zu sein durch den biblischen Rhythmus von Zerstörung, Exil und dem Versprechen der Wiederherstellung… (vgl. *Critique & Conviction.* Conversations with F. Azouvi, M. de Launay [1995], New York 1998, 148). Am Ende aber gibt er freimütig zu, dass man nicht umhin könne, das Nichtdechiffrierbare in unseren Geschichten ebenso wie das Nicht-zu-Versöhnende in vielfachem Widerstreit sowie das Irreparable in erlittenem Schaden zu akzeptieren; vgl. P. Ricœur, *Projet universel et multiplicité des héritages,* in: J. Bindé (éd.), *Où vont les valeurs?,* Paris 2004, 75–80, hier: 80.

128 Hier verbleibt Ricœur im Wesentlichen im psychoanalytischen Schema einer Trauer (vgl. RV, 104 f.), die der »Durchführung des Realitätsgebotes« verpflichtet ist, erlittenen Verlust als solchen anzuerkennen, sich mit ihm zu versöhnen und schließlich zu überwinden, auch um den Preis, die libidinösen Bindungen ans Verlorene selbst preiszugeben. (Als die Aufgabe, »[de] se détacher des objets« beschreibt Ricœur dies auch in seiner Verteidigung seines Alterswerkes gegen Kritiker in: *La mémoire saisie par l'histoire*, in: *Revista de Letras 46*, no. 1 [2006], 245–258, hier: 257.) Zurück bleibt ggf. eine »sublimierte Traurigkeit« wie in Beethovens späten Streichquartetten und Klaviersonaten (MHO, 94/GGV, 126). Wie hier die Analogie zum kollektiven Gedächtnis funktionieren soll, bleibt rätselhaft. Dass nur eine Analogie in Frage kommt, betont Ricœur nachdrücklich, aber nicht konsequent (MHO, 145/GGV, 184). Dabei kann er sich auf seine früheren Arbeiten zur Phänomenologie der Intersubjektivität und zur *V. Cartesianischen Meditation* Husserls stützen, wo er sich – trotz seiner wiederholten Identifikation von Institutionen mit »objektivem Geist« im Sinne Hegels – stets gegen eine Hypostasierung kollektiver Entitäten gewandt hatte, in der er wiederum jene eigentümliche Krankheit der Geschichte erkennt: die Verdinglichung. Vgl. RV, 79 f.; MHO, 143/GGV, 182; P. Ricœur, *La mémoire politique*, in: *Divinatio. Studia Culturologica Series 6* (1998), 27–37;

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hier hat es zunächst den Anschein, als habe Ricœur nur die Opfer und die Überlebenden im Blick, denen er Trauerarbeit um der Versöhnung willen zumutet (ohne dabei nennenswert die Täter und ihre ›Erben‹ zu berücksichtigen).[129] Doch überträgt er an anderer Stelle das der Psychoanalyse entlehnte, erstaunlich konventionelle Modell der Trauerarbeit[130] auf das kollektive und kulturelle Gedächtnis (das heute, unter Bedingungen hochgradig temporalisierter Lebensverhältnisse, nur noch marginal vom kommunikativen Gedächtnis der Opfer und der Überlebenden getragen wird). Dabei kommt eine entscheidende Prämisse zum Tragen, gegen die Ricœur selbst Bedenken anmeldet: die Prämisse nämlich, dass sich das Gedächtnis zunächst nur um die eigene Erfahrung drehe, dass es insofern ein Eigengedächtnis darstelle, das zum Fremden ursprünglich kein Verhältnis zu haben scheint.[131] In der analogen Übertragung des

---

Hegel und Husserl on Intersubjectivity, in: Kohlenburger (ed.), *Reason, Action and Experience,* 29.

129 Die Analyse der moralischen Aspekte des Gedächtnisses droht damit in eine bedenkliche Schieflage zu geraten: ›schuld‹ an einer womöglich unheilbaren ›historischen Krankheit‹ wäre am Ende die Unversöhnlichkeit der Opfer. (Man denke nur an die *verweigerte* Versöhnung bei V. Jankélévitch, *Das Verzeihen*, Frankfurt/M. 2004, die unseren Respekt verdient.) Ich möchte dagegen die Überlegungen Imre Kertész' zu einem »unversöhnlichen« und vielleicht »unannehmbaren« Zeugnis (›unannehmbar‹, weil es selbst Unannehmbares bezeugt) zu bedenken geben, das zumal den europäischen narrativen Gedächtnissen einbeschrieben ist, ohne sich im »Geist der Erzählung« aufheben zu lassen. Vgl. I. Kertész, *Die exilierte Sprache*, Frankfurt/M. 2004, 79, 116; Meier, *Von Athen nach Auschwitz,* 151 f. Zum Begriff der »historischen Krankheit« im Anschluss an Nietzsche vgl. Ricœur, *Memory – Forgetfulness – History*, 11. Ich sehe nicht, dass der Verstocktheit der Täter und der mangelnden Sensibilität oder Ignoranz der ihnen nachfolgenden Generationen, die mit zunehmendem geschichtlichen Abstand kaum mehr einsehen wollen, was die entfernte Vergangenheit sie eigentlich noch ›angehen‹ soll, in Ricœurs Analyse der ›Gesundheit‹ guten Zusammenlebens gleiches Gewicht zukäme.

130 Siehe dazu auch *Philosophie, éthique et politique,* 40.

131 In einer längeren Anmerkung (MHO, 141 f./GGV, 180 f., Nr. 25) schneidet Ricœur die grundsätzliche Frage an, ob die »Verkennung der ursprünglichen Andersheit des Anderen« sowie seiner eigentlichen Abwesenheit alle auf der Phänomenologie des Gedächtnisses aufbauenden Analysen deformiert. In Frage steht so nicht nur, ob man vom Ich zum Wir aufsteigt oder umgekehrt von kollektiver Geschichte zu je-meiniger geschichtlicher Existenz absteigt, sondern auch, inwiefern die *conditio historica* auf allen Ebenen im Zeichen des Anderen als des Fremden zu denken ist.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

psychoanalytischen Konzepts der Trauerarbeit auf die Dimension des kulturellen Gedächtnisses wird damit aber fragwürdig, wie es sich in der Trauer zum Fremden hinwenden und dessen – zumal gewaltsamen – Tod als Verlust erfahren kann; und zwar gerade auch dann, wenn sich die heute Lebenden nicht durch Verwandtschaft, durch genealogische, ethnische oder sonstige direkte Zugehörigkeit mit fremden Toten verbunden wissen.[132]

Hier steht die Theorie der Trauer vor einem Scheideweg. Entweder geht es in der sogenannten Trauerarbeit stets nur um eigenen Verlust – was bedeuten würde, dass die Trauer früher oder später aus dem Horizont des kulturellen Gedächtnisses verschwinden muss, wenn die Opfer und Überlebenden nicht mehr unter uns weilen, denen allein man die Verlusterfahrung zuschreibt.[133] Oder aber in der Dimension dieses Gedächtnisses kommt auch danach noch wirklich Trauer zur Geltung, was voraussetzen würde, dass auch den Späteren angesichts des erinnerten Schicksals der Opfer ihrerseits indirekt ein einschneidender Verlust widerfährt, ohne ihn am eigenen Leib ›persönlich‹ erlitten zu haben.[134]

Ist nicht die politische Wirklichkeit längst über einen nationalen Totenkult hinaus, in dem man aus dem Sterben Angehöriger – im Gegensatz zu unbetrauerten Feinden – für sogenanntes Vaterland oder für den Staat symbolisches Machtkapital geschlagen hat? Verschafft sich nicht längst auch Trauer um ehemalige Feinde, Fremde und zu Fremden Gemachte Geltung, die sich nicht mehr von einem ethnisch, nationalistisch oder gar rassisch exklusiven Totenkult be-

132 Vgl. M. Ignatieff, *Die Zivilisierung des Krieges*, Berlin 2000, 222–237.

133 P. Reichel, *Politik mit der Erinnerung. Gedächtnisorte im Streit um die nationalsozialistische Vergangenheit,* München, Wien 1995, meint tatsächlich, unter jenen Voraussetzungen könne Trauer nur noch eine »angemaßte Attitüde« sein (326). Siehe auch Jureit, Schneider, *Gefühlte Opfer*, 137, 153 ff. Hier wird Trauer als gänzlich »selbstbezüglich« abgetan (175), scheint sich am Ende aber als »Schmerz« wieder Geltung zu verschaffen. Ähnliche Bedenken gab es von jüdischer Seite; vgl. R. Koselleck, *Erschlichener Rollentausch. Das Holocaust-Mahnmal im Täterland*, in: Cullen (Hg.), *Das Holocaust-Mahnmal,* 97–102, hier: 100.

134 Nur am Rande kann ich hier auf Ricœurs frühere Beschreibung des (gewaltsamen) Todes des Anderen als »Verletzung unseres Miteinanderseins« hinweisen. Keineswegs besagte diese Beschreibung eindeutig, dass als Grund oder Anlass der Trauer nur der Tod Angehöriger oder Zugehöriger in Betracht kommen kann; vgl. HV, 270, 360, 392/GW, 224, 316, 350.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vormunden lässt?[135] Auch an ihrem, gewaltsamen Tod, so realisieren die Trauernden, haben ›wir‹ einschneidenden Verlust erlitten. Durch ihn ist eine radikale Verletzbarkeit menschlichen Lebens offenbar geworden, die uns *auch für die Zukunft* kulturellen Lebens jedes Vertrauen in Schutz vor Verletzung zu rauben droht.

Die Rede von trauerndem Gedenken kann man jedenfalls nicht als bloße Phrase abtun. Freilich fehlt es an einer Theorie der Trauer, die endlich das Phänomen einer Trauer um Fremde ernst nimmt, welche nicht mehr an den engen Grenzen einer bloßen Eigengeschichte haltmacht, sondern die heterogenen, mit tiefgreifender Verfeindung nach wie vor belasteten Gedächtnisse zumal auf dem europäischen Kontinent lateral füreinander durchlässig macht; und zwar im Lichte der Frage, welchen, sogar in die Zukunft weisenden Verlust auch wir durch den Tod Fremder, derer wir gedenken, erlitten haben.

Hält sich denn das kollektive Gedächtnis in der Trauer noch an die überlieferten ›Feindschaftslinien‹? Fordert es nicht zur Trauer um Unbekannte heraus? Gewiss geht das gelegentlich mit fragwürdigen Begleiterscheinungen eines unterschiedslosen Gedenkens einher, wenn man pauschal Opfern gleich welcher Gewaltherrschaft gedenkt, wie es die Neue Wache in Berlin nahelegt.[136] Doch die Trauer um Fremde muss sie nicht unterschiedslos im Gedenken gleich machen. Und sie muss sie sich nicht historisch aneignen; weder umwillen eines negativen Gründungsmythos, der Spätere lehren sollte, wie sie ihre historische Verantwortung angesichts äußerster Verbrechen zu tragen haben, noch im Zeichen der fragwürdigen Rechtschaffenheit eines politischen Moralismus, der aus der Geschichte eindeutige, etwa für ein »europäisches Haus« (Michail Gorbatschow) maßgebliche Lehren gezogen haben will. Wo derartige historische Aneignungen festzustellen sind[137], wird am Ende jede Spur eines anhaltenden, unaufhebbaren Befremdens angesichts

135 Vgl. S. Friedländer, *Die Metapher des Bösen*, in: *Die Zeit 49* (1998), 50; J.-H. Kirsch, *Trauer und historische Erinnerung in der Berliner Republik*, in: B. Liebsch, J. Rüsen (Hg.), *Trauer und Geschichte*, Köln, Weimar, Wien 2001, 339–374.

136 Vgl. R. Koselleck, *Die falsche Ungeduld*, in: *Die Zeit 13* (1998), 48; Eichel, *Politik mit der Erinnerung*, 233, 243.

137 Vgl. D. Diner unter dem bezeichnenden Titel *Eigentum und Erinnerung*, in: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung*, Nr. 14, 7. April (2002), 9.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der erinnerten Geschichte getilgt.[138] Wenn wir das Phänomen einer Trauer um Fremde, die äußersten Verbrechen zum Opfer gefallen sind, richtig deuten, so ist aus ihr das Moment eines unaufhebbaren Befremdens in Gedächtnis und Geschichte nicht wegzudenken – so wenig übrigens, wie das Moment eines außer-ordentlichen Verlusts, den wir weder ›abschreiben‹ noch tilgen oder kompensieren können. Für den durch diese Verbrechen ›im Einzelfall‹ wie auch in ›zahllosen‹ und ›unzählbaren‹, schließlich x Millionen ›Fällen‹ erlittenen Verlust lässt sich keine ›Entschädigung‹ denken. Die Kategorie des Schadens, den man im Zuge einer »Schadensabwicklung« beheben bzw. beseitigen könnte, hat in diesem Zusammenhang etwas geradezu Obszönes.[139]

Ricœur hält es offenbar für unmöglich, dass von einem treuen Gedächtnis und von schonungsloser Wahrheit der Geschichte herausgeforderte unaufhebbare, anhaltend befremdende Trauer um Fremde, die nicht wiederum in einem Eigengedächtnis politisch angeeignet wird, einen der Zukunft kulturellen Lebens zugewandten Sinn haben könnte. Muss sie nicht in der Tat an exzessivem Verlust, den sie gewärtigt, ersticken? Lässt sie nicht an jeder Gerechtigkeit und an jedem Versprechen einer besseren Zukunft verzweifeln? Ricœur lässt sich auf diese Frage nicht rückhaltlos ein – ungeachtet der von ihm selbst wenigstens *en passant* in der eigenen Theorie geltend gemachten Bedenken gegen ein auf die eigene Vergangenheit

138 Ich nenne nur beispielhaft D. Levy, N. Sznaider (*Erinnerung im globalen Zeitalter: Der Holocaust*, Frankfurt/M. 2001, 9–17) und U. Beck, der für ein auf die Erinnerung an Auschwitz gegründetes, kosmopolitisches Europa plädiert, in: *Wie Versöhnung möglich werden kann, Die Zeit 29* (2003), 34. Selbst ein so sensibler Autor wie Jorge Semprun, der glaubt, dass dieselben Erfahrungen, »die die Geschichte Deutschlands zu einer tragischen Geschichte machen, es ihm auch erlauben, sich an die Spitze einer demokratischen und universalistischen Entfaltung der Europa-Idee zu stellen« (*Schreiben oder Leben*, Frankfurt/M. 1995, 361), muss sich fragen lassen, ob sich die genannten Erfahrungen nicht jeder politischen Aneignung und Verfügung im Sinne einer »aktiven Sinnproduktion« (Reichel) entziehen. Genau das, scheint mir, reflektiert auch die Diskussion um sog. Gegen-Denkmäler, die sich jeglicher symbolischen Kapitalisierung widersetzen. Dagegen sehen Guy Lardreau und Georges Duby das Gedächtnis offenbar rückhaltlos politischer Macht unterworfen: *Geschichte und Geschichtswissenschaft*, Frankfurt/M. 1982, 70.

139 J. Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung. Kleine politische Schriften VI*, Frankfurt/M. 1987.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

konzentriertes Gedächtnis. Die Sorge, in womöglich endlos moralisch ›nachtragender‹ Gestalt könnte es sich jeglicher Versöhnung widersetzen, überwiegt derart, dass Ricœur dem Verlangen nach Versöhnung schließlich lieber eine Trauer opfert, die das Verlorene dem Fortgang der Geschichte preiszugeben sich weigert. Seine Hoffnung auf ein versöhnendes Vergessen, ungeachtet all dessen, was niemals hätte geschehen dürfen (wie Hannah Arendt in Anlehnung an Kant sagt[140]), bewegt ihn schließlich dazu, selbst mit den Opfern und denen, die der Spur ihres Zeugnisses folgen, hart ins Gericht zu gehen. Kein Opfer dürfe sich aufgrund seiner vermeintlich besonders ›privilegierten‹ Erfahrung einer »arroganten Hypermoral« befleißigen, um die Geschichte im Ganzen zu verurteilen oder auch nur das Unglück Anderer zu vergessen (um sich auf das eigene zurückzuziehen).[141] Einer maßlosen Erinnerung dürfe so oder so nicht der Sinn des Umgangs mit ihr zum Opfer fallen, der vielmehr nach einer praktisch weiterführenden Zukunftsperspektive verlange.

Deshalb plädiert Ricœur (in diesem Punkt nicht fern von Nietzsche) für einen maßvollen, anscheinend wiederum willentlich zu bestimmenden Gebrauch[142] von Gedächtnis und Geschichte, der die

140 Vgl. A. Reif (Hg.), *Gespräche mit Hannah Arendt*, München 1976, 24; H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* [1951/5], München, Zürich ^{3}1993, 704; dies., *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, München, Zürich ^{2}2006, 17. Die entsprechende Formulierung fällt schon früh in Aufzeichnungen des Jahres 1950 mit Bezug auf das »radikale Böse«; H. Arendt, *Denktagebuch 1950 bis 1973. Erster Band,* München, Zürich 2003, 157.

141 Ähnlich harte Bemerkungen ziehen sich diejenigen zu, die sich, ob mit Recht oder nicht, den Standpunkt der Opfer zu eigen machen; vgl. auch D. LaCapra, *Geschichte und Kritik*, Frankfurt/M. 1987, 63.

142 MHO, 81/GGV, 111 ff. Nicht der unwichtigste Prüfstein einer Pädagogik des maßvollen Gebrauchs dürfte der Geschichtsrevisionismus sein. Vgl. Y. Thanassekos, H. Wismann (éd.), *Révision de l'histoire. Totalitarismes, crimes et génocides nazis*, Paris 1990; P. Vidal-Naquet, *Les Juifs, la mémoire et le présent. T. I,* Paris 1991. Dabei geht es freilich nicht einfach um ein Zuviel oder Zuwenig von Gedächtnis, sondern um die ›gerechten‹ Ansprüche, denen es sich stellen muss. Darunter der *veritative Anspruch der getreuen Entsprechung* (MHO, 10/GGV, 29), aber auch das darauf nicht reduzierbare und nicht bloß kognitiv fundierte *Vertrauen* in das Gedächtnis sowie in Andere, die Geschehenes bezeugen und berichten (vgl. MHO, 32/GGV, 55; zum Wahrheitsanspruch und zur *»epistemischen Treue«* vgl. ebd., 142). In diesem Sinne soll dann auch gelten, dass die Geschichte »im Sozialen verankert« ist – (MHO, 232, 242–246, 278, 203/GGV, 293–297, 334, 249, 282, 287). Mit dem Zeugnis, nicht

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als Antwort auf die erinnerte Vergangenheit zu entwerfenden politischen Gestaltungsprojekte nicht geradezu paralysieren dürfe. Einer exzessiven, übermäßigen Erinnerung soll energisch ein Riegel vorgeschoben werden. Der erklärte Wille, dem Überleben einer Erinnerungskultur den Vorzug zu geben vor einer womöglich dauerhaft lähmenden und traumatisierenden Erinnerung, bestimmt eindeutig den weiteren Weg, den Ricœur einschlägt.[143] Die jeder Verzweifelung

---

mit dem Archiv »beginnt alles« (wie es mit deutlicher Spitze gegen Foucault heißt) – obgleich zugestanden wird, dass die Geschichte, soweit sie erkannt werden kann und nicht bloß bezeugt und in dieser Weise erinnert wird, durch und durch *Schrift ist* (vgl. MHO, 171/GGV, 213). Insofern muss *sie* mit den Archiven beginnen. Vgl. die im Jahre 2000 in Israel geführte Diskussion mit Ashraf Noor, Gabriel Motzkin u.a. in: *Naharaim 2*, Nr. 1 (2008), 27. Bezeugtem muss man erst einmal glauben. Das aber bedeutet, dass allein mit Archiven, in denen, wie Ricœur hofft, die bekannten Revisionisten (bzw. Negationisten, wie Henry Rousso sie mit Blick auf Robert Faurisson genauer nennt) »ihr Debakel erleben« müssten (wenn sie sie denn konsultieren würden), gegen sie wenig auszurichten ist (vgl. MHO, 182/GGV, 224; F. Hartog, *Évidence de l'histoire. Ce que voient les historiens*, Paris 2005, ch. 5). – Von anderen Aspekten des fraglichen Gebrauchs wie dem maßlosen Wunsch, nichts zu vergessen, aber auch dem verhinderten, manipulierten und übermäßig eingeforderten Gedächtnis wird hier abgesehen. Allerdings ist davor zu warnen, jenes ›gerecht werden‹ als eine bloße *façon de parler* zu nehmen und damit zu bagatellisieren. Schließlich handelt es sich bei dem Anspruch, dem Anderen durch Erinnerung Gerechtigkeit widerfahren lassen, um »die Alteritätskomponente«, die alle Tugenden (sowie die Gerechtigkeit) und das Selbst »vor dem Kurzschluss mit sich selbst bewahrt«, wie Ricœur glaubt (MHO, 108/GGV, 142).

143 Ähnlich schon H. Rousso, *La hantise du passé*, Paris 1998; vgl. F. Dosse, *L'histoire*, Paris 2000, 189 ff., der die von Rousso über Michel Pollack und Jean-Marc Ferry bis hin zu Ricœur reichende politische Diskussion um das Vergessen in Frankreich resümiert. Diesseits des Rheins konnte Roussos Buch als willkommene Warnung vor einem (nicht zuletzt mit Pierre Nora in Verbindung gebrachten) allzu »weichen« Gedächtnisbegriff rezipiert werden, der leider mit einer Sentimentalisierung und Moralisierung der »harten«, allein dem Willen zum Wissen verpflichteten Geschichte einhergehe. In diesem Sinne sprach Ulrich Raulff von einer »Ausbeutung der Geschichte« im Zuge »intellektueller Zwangshandlung« derer, die sich offenbar zu einer pseudo-religiösen Erinnerung an »Auschwitz« verpflichtet fühlen (*Marktwert der Erinnerung. Ein Historiker bekämpft den aktuellen Gedächtniskult*, in: FAZ, Nr. 103, 5. Mai [1998], 41). Nach der Diagnose Norbert Freis geht die Periode im Modus von *memory* präsenter, »gefühlter Geschichte« bzw. »historischer Primärerfahrung« ohnehin unweigerlich zu Ende. An deren Stelle müsse *history* treten. (Vgl. N. Frei, *Gefühlte Geschichte*, in: *Die Zeit*, Nr. 44, 21. Okt. [2004], 3; V. Knigge, N. Frei, *Einleitung*, in: dies. [Hg.], *Verbrechen erinnern*, München

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und jeder übermäßigen Trauer, welche nicht mit neuer »Heiterkeit« infolge bereitwilligen Verzichts auf verlorene Objekte belohnt würde, von Anfang an sich widersetzende Überzeugung Ricœurs lautet, dass man auf ein versöhntes bzw. versöhnendes Vergessen seine ganze Hoffnung setzen muss.[144]

Was als Ausdruck einer persönlichen Konfession überzeugend sein mag, kann freilich nicht ohne Weiteres als allgemeine Aufgabe kollektiven Gedächtnisses oder kritischer Geschichtsschreibung aufgefasst werden. Was Ricœur als »glückliches Vergessen« attraktiv zu machen sucht, macht sich in den Augen Anderer einer unannehmbaren Beschönigung geschichtlicher Erfahrung verdächtig[145], die nur

---

2002, VII–XII, hier: IX.) Demgegenüber vertritt Ricœur eine unumgängliche Fundierung von Geschichte im Gedächtnis, das sich auf der Spur des vergangenen Lebens Anderer bewegt und es bezeugt, dabei aber selbst schon nach ›Kritik‹ verlangt. Von Sentimentalisierung und Moralismus (zwei typisch deutsche Akzente in diesen Diskussionen) hält sich Ricœur gleich weit entfernt, wenn er die Genealogie geschichtlichen Bewusstseins, Erinnerns und Wissens aus jenem Affiziertwerden herleitet. Am nächsten kommt ihm in der überwiegend polemischen Diskussionskultur, die nicht selten bereits auf die bloße Erwähnung von Trauer in diesem Zusammenhang allergisch reagiert, diesseits des Rheins noch Siegfried Lenz in: *Der unendliche Raum des Gedächtnisses,* in: *Die Zeit*, Nr. 19, 5. Mai (1989), 56.

144 Den Aspekt einer womöglich erpressten Versöhnung und einer erzwungenen »Politik der Vergebung« (die Ricœur selbst für nicht machbar hält), spare ich an dieser Stelle aus. Zur Brisanz eines solchen Versöhnungsdenkens im politischen Kontext vgl. G. Smith, A. Margalit (Hg.), *Amnestie oder Die Politik der Erinnerung*, Frankfurt/M. 1997; P. Duvenage, *Die Politik des Erinnerns und Vergessens nach Apartheid und Auschwitz*, in: Liebsch, Rüsen (Hg.), *Trauer und Geschichte*, 307–338; C. Grüny, *Widerstreit, Wahrheit, Versöhnung. Lyotard und die südafrikanische Wahrheits- und Versöhnungskommission*, in: B. Liebsch, J. Straub (Hg.), *Lebensformen im Widerstreit*, Frankfurt/M. 2003, 525–556.

145 Oder auch eines Ausweichens in Eschatologie, wie es Ricœur im Modus des Optativs selbst andeutet. Vgl. die Ausführungen zum glücklichen, verwahrenden, durch Vergebung zu ermöglichenden Vergessen einerseits (MHO, 373 f., 536/GGV, 442 ff., 633), zum eschatologischen Horizont der *conditio historica* andererseits (MHO, 642/GGV, 760). Hans-Christoph Askani weist mit Recht darauf hin, dass der Begriff »verwahrendes Vergessen« (*oubli de réserve*) mehrdeutig ist: er kann ein Vergessen als Reserve, unter Vorbehalt oder gar als Vorrat meinen (H.-C. Askani, *Zwielicht und Vergessen*, in: B. Liebsch [Hg.], *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur*. Sonderband Nr. 24 der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*, Berlin 2010, 91–110, hier: 100; P. Ricœur, *Aux origines de la mémoire, l'oubli*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

umstritten sein kann.[146] An der Frage, wozu man Gebrauch von Gedächtnis und Geschichte macht (vorausgesetzt, beides fügt sich überhaupt gezieltem ›Gebrauch‹), entzündet sich kaum zu schlichtender Streit, der sich im Kern darum dreht, inwieweit Gedächtnis und Geschichte für das maßgeblich bleiben sollen, was wir zu erwarten haben oder politisch projektieren. Ricœurs Antwort lautet: Nur insoweit soll das Gewesene als maßgeblich gelten, wie ein von der Hoffnung auf moralische Versöhnung getragenes Leben nicht gefährdet wird, das vom Gedanken nicht lassen will, der Schmerz, der in Gedächtnis und Geschichte nachwirkt, werde sich endlich doch als heilbar erweisen. So beherrscht die Sorge um sich die Synthese von Gedächtnis und Geschichte in einem letztlich heilsamen, eschatologisch ausgerichteten Vergessen – auch auf die Gefahr hin, sich einer Bevormundung der Opfer und der Überlebenden umwillen einer versöhnten Zukunft schuldig zu machen.[147]

---

de réserve, in: *Esprit*, no. 266/7 [8/9] [2000], 32–47; d. i. ein Vorabdruck der entsprechenden Seiten in GGV, 557–574/MHO, 657–677.).

146 Hier geht Ricœur so weit, dass ein Rezensent direkte Unterstützung für die notorischen Thesen Ernst Noltes in seinen Überlegungen erkennen konnte. U.a. deshalb, weil das Interesse an einer wieder »befriedeten Gesellschaft« jeder auf Dauer »geschuldeten« Erinnerung, die angeblich von »einer einschüchternden, selbsternannten [!] Opfergruppe« eingeklagt werde, im Wege stehe. Was für eine Befriedung wäre das aber, die um den Preis der Bevormundung eines Leidensausdrucks erkauft werden müsste, der kein »Privileg«, sondern fortgesetzte Heimsuchung ist? Vgl. R. Rochlitz, *Das Gift der Geschichte. Paul Ricœurs Erinnerungspolitik*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik 45* (2000), Nr. 10, 1249–1256. Auf die bekannten Diskussionen um Nolte, die Frage kritischer Repräsentation der fraglichen Vergangenheit, den sog. *Historikerstreit* und die öffentlich-politische Tragweite unaufhebbaren Dissenses in diesen Fragen ist Ricœur im Anschluss an Dominick LaCapra, Saul Friedländer, Carlo Ginzburg, Pierre Vidal-Naquet u.a. eingegangen in: *Devant l'inacceptable* und in *L'écriture de l'histoire et la représentation du passé*, in: *Annales. Histoire. Sciences Sociales 4* (2000), 731–747; dt.: *Geschichtsschreibung und Repräsentation der Vergangenheit*, Münster, Hamburg, London 2002, 39 ff.

147 An dieser Stelle wird ein kryptohegelianisches Moment in Ricœurs spätem Geschichtsdenken erkennbar. Abgesehen von der (nicht geklärten) Frage, *wer* denn sich jener »Heiterkeit« erfreuen können soll, wäre die versöhnte Zukunft am Ende womöglich nur jenem »Geist« zuzusprechen, der sich lt. Hegel in einer buchstäblich trost-losen Geschichte behaupten sollte. Wenn schon nicht die Menschen miteinander, so wäre dann wenigstens der Geist mit sich selbst versöhnt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Stattdessen wäre die Frage zu erwägen, wie im Zeichen einer möglichst unverzerrten und schonungslosen Erinnerung, die uns rückhaltlos und unaufhebbar befremdet, politisch die Zukunft zu gestalten ist, die – sofern wir sie nicht von vornherein einer bestimmten Theologie unterwerfen – weder eine letzte Hoffnung nährt, noch vergangenes Leiden zu einem unabgeschlossenen bzw. nachträglich zu ändernden erklärt oder künftiges Glück begründet.[148] Eine solche Verknüpfung von Erinnerung und Politik kann weder vorwärts noch rückwärts die Wunden zu heilen versprechen, die die Geschichte schlägt (wie schon Max Horkheimer gegen Walter Benjamin eingewandt hat[149]). Geschichtsphilosophie lässt sich nicht mehr heilsgeschichtlich betreiben. Aber nur im Zeichen einer womöglich verzweifelten Erinnerung, die dennoch praktisches Engagement für eine bessere Zukunft inspiriert, können wir es wagen, denen, die nach uns folgen, oder die wir ungefragt »in diese Welt hinübergezogen« haben (Kant[150]), unter die Augen zu treten. Unsere eigene Glaubwürdigkeit in dem Ansinnen, Anderen aufs Neue ein geschichtliches Leben zuzumuten, steht hier vor allem auf dem Spiel.

Weder das Erinnern noch das Vergessen lässt sich aber in diesem Sinne einfach auf Dauer stellen, institutionalisieren und politisch garantieren. Wer das Gegenteil glauben macht, befördert ein noch tieferes Vergessen, das eine durchgängig als Schrift begriffene Geschichte von Anfang an heraufbeschwört. Die Schrift fixiert Erinnerbares und überantwortet sich im gleichen Zug dem Vergessen. »Was ich zu Papier bringe, nehme ich aus meinem Gedächtnis heraus, und folglich vergesse ich es«, zitiert Harald Weinrich den französischen Schriftsteller Bernhardin de Saint-Pierre.[151] Einem Stück Papier oder einem Ding anderer Art, einem Denkmal, einem Monument oder einem Gedächtnisort das Gedächtnis gleichsam zu delegieren, hat

148 Vgl. S. Mosès, *Eingedenken und Jetztzeit*, in: A. Haverkamp, R. Lachmann (Hg.), *Memoria, Poetik und Hermeneutik XV*, München 1993, 385–405; E. Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt/M. 1970, 152 f.

149 Vgl. H. Folkers, *Die gerettete Geschichte*, in: A. Assmann, D. Harth (Hg.), *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, Frankfurt/M. 1991, 363–377, hier: 370; R. Langthaler, *Gedächtnis, Erinnerung und Trauer im Kontext der kantischen Geschichts- und Religionsphilosophie*, in: Liebsch, Rüsen (Hg.), *Trauer und Geschichte*, 85–110, hier: 106 f.

150 I. Kant, *Werkausgabe Bd. VIII* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977, 394.

151 Weinrich, *Lethe*, 99.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich als ausgezeichnete »Lethotechnik« (Alexander R. Lurija) erwiesen.[152] Kein probateres Mittel, die Vergangenheit zu ›entsorgen‹, als ihr ein Denkmal zu setzen, das alsbald nur noch übersehen wird.

Es gibt gar nichts, was die Gefahr des Vergessens ausschließen könnte, nicht einmal eine Erinnerungsmaschine, deren ständig wiederholtes Erinnern unweigerlich zur Abstumpfung und insofern zum Vergessen durch Wiederholung führen müsste. Auch materialisierte Formen des Gedenkens, über die wir längst zahlreich verfügen, verweisen insofern auf uns selbst zurück. In der Tat kann »nichts auf Dauer [...] an unserer Stelle sich gegen das Unrecht erheben«[153], das sie vor dem Vergessenwerden bewahren sollen. Aber es gibt auch kein Erinnern, das nicht seinerseits wiederum einen Schatten des Vergessens werfen würde. Man muss sich immer neu und anders erinnern, um nicht ironischerweise im Erinnern zu vergessen. Aber man muss auch vergessen, um sich erinnern zu können.[154] Sich aber immer neu und anders zu erinnern, läuft womöglich der Treue des Gedächtnisses zuwider, in der Ricœur dessen ursprünglichen Wahrheitsbezug sieht. Den Gedanken einer einfach abbildenden Repräsentation bzw. Wieder-Gabe und eines in diesem Sinne ›treuen‹ Gedächtnisses muss man vergessen. Darüber hinaus geraten Gedächtnis und Vergessen in eine Zone der Ununterscheidbarkeit, wie selbst das treueste, der Schriftlichkeit anvertraute Gedächtnis zeigt. Man muss vergessen bzw. das Vergessen riskieren, um sich erinnern zu können. Und wir können nicht mehr auf eine unvermittelte Erinnerung bauen, um nicht zu vergessen. Am Ende ist es gerade diese Ununterscheidbarkeit, die das Gedächtnis wie eine unerledigte Aufgabe lebendig hält. Niemals können wir uns dessen sicher sein, erinnert oder vergessen zu haben (womöglich beides in einem Zug). Aus dieser Unsicherheit heraus greifen wir zu Hilfsmitteln wie der Fotografie, zu schriftlichen Zeugnissen, Spuren und Dokumenten, die uns an das erinnern, was wir vergessen hatten, nicht ohne ihrerseits einen Schatten des Vergessens zu werfen.

---

152 Vgl. ebd., 136.

153 Reichel, *Politik mit der Erinnerung*, 120.

154 Vergessen und Erinnern sind insofern »solidarisch«, erklärt Marc Augé: *Les formes de l'oubli,* Paris 1998, 121 f.; s. a. Y. H. Yerushalmi et al., *Les usages de l'oubli*, Paris 1988; B. Korn, *Der Mensch, die Maschine des Vergessens*, in: *Die Zeit*, Nr. 47, 15. Nov. (1996), 47.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Stets erst im Nachhinein zeichnet sich das Vergessen(e) als solches ab und provoziert die Frage, was wir vergessen können und was wir nicht vergessen dürfen. Was im bürokratischen Umgang mit nutzlos gewordenen Akten unvermeidlich ist, der Akt der sog. Kassation nämlich, erscheint im öffentlichen Gebrauch, den man von Gedächtnis und Geschichte macht, unannehmbar: dass sich irgendjemand anmaßt, diese Frage für Andere mitzuentscheiden. Als Palliativ gegen politische Bevormundung, die sich das Recht nimmt, über das zu Erinnernde und über das zu Vergessende quasi richterlich zu entscheiden, brauchen wir eine möglichst nicht manipulierbare Vielfalt von Gedächtnissen und Gegen-Gedächtnissen, Geschichten und Gegen-Geschichten, in deren nicht selten polemischer Auseinandersetzung allein auch Spielräume gerechtfertigten Vergessens zu ermitteln sind, gegen das sich ein endlos nachtragendes Gedächtnis verwahrt, das niemals zu begleichende moralische Rechnungen über den Tod hinaus aufmacht und die Erinnerung so zur Quelle neuer Gewalt werden lässt. Allzu oft schläft das nicht Vergessene wie ein krank machender Keim in den Schränken und überlebt spielend Jahrzehnte und Jahrhunderte. Umwillen eines ›guten Vergessens‹ zu führende Auseinandersetzungen, die sich dem widersetzen, haben ihren Ort allein im öffentlich artikulierten Dissens und Streit, der gewiss nicht die Hoffnung auf eine letztlich beruhigte *conditio historica* nährt, wohl aber versprechen sollte, es selbst mit der schlimmsten Vergangenheit aufzunehmen, um die Nachfolgenden vor einer fatalen Wiederholung des Gleichen (nicht: Desselben[155]) zu bewahren. Allenfalls in diesem Versprechen, das aus maßloser und unauslöschlicher, aber vielleicht un-möglicher[156] Trauer darüber keimt, was man Fremden angetan hat, ist der Sinn gegenwärtiger, kollek-

155 Dieser Unterschied scheint mir entscheidend: Eine Wiederholung Desselben ist in der Geschichte ohnehin nicht zu befürchten; eben deshalb eignet sich die oberflächlich aufgefasste Parole »Nie wieder« vortrefflich für politisch folgenlose Rhetorik. Dagegen steht gerade in Frage, wie ›ähnliche‹ Gewalt sich wiederholen könnte und wo sie anhebt. Das ist nach wie vor eine Forschungsfrage ersten Ranges.

156 Im nicht-privativen Sinne von ›unmöglich‹, wie er bei Derrida im Rahmen einer Aporetik der Trauer zur Geltung kommt (*Mémoires für Paul de Man*, Wien 1988, 54–59). Kommt Ricœur nicht zumindest *en passant* dieser Un-Möglichkeit nahe, wo er eine Trauer über Trauer (»deuil de deuil«) streift? (Vgl. *Devant l'inacceptable,* 7.) Dem wäre weiter nachzugehen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tives bzw. kulturelles Gedächtnis und Geschichte übergreifenden Erinnerungskultur zu erkennen, nicht in einer letzten Heiterkeit, die der Sorge um sich selbst ein Ende bereiten würde.[157]

157 Dieser Beitrag geht teilweise zurück auf Überlegungen *Zur Kritik eines glücklichen Vergessens in der politischen Gegenwart. Ricœurs Projekt einer Versöhnung von Gedächtnis und Geschichte* im Rahmen einer Konferenz der *Arbeitsgemeinschaft Gedächtnistheorien* des DFG-Sonderforschungsbereiches *Erinnerungskulturen* an der Universität Gießen, am 17.-18. November des Jahres 2005. Weiterführende und aktuellere Literatur findet sich auch in: M. Bienenstock (éd.), *Devoir de mémoire? Les lois mémorielles et l'Histoire*, Paris 2014; E. Angehrn, J. Küchenhoff (Hg.), *Das unerledigte Vergangene. Konstellationen der Erinnerung*, Weilerswist 2015.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Annika Schlitte

Topographien des Gedächtnisses bei Paul Ricœur und Edward S. Casey

1. Einführung (2619) | 2. Ricœurs phänomenologische Typologie des Gedächtnisses (2622) | 3. Modi der Erinnerung (*Mnemonic Modes*) bei Casey (2625) | 4. Örtliche Dimensionen des Gedächtnisses bei Casey (2628) | 5. Das Ortsgedächtnis und seine Probleme bei Ricœur (2630) | 6. Übergang vom Gedächtnis zur Geschichte: Datierung und Lokalisierung (2632) | 7. Ricœurs Kritik an einer Phänomenologie des Ortes (2636)

Das Gedächtnis ist mit Vergangenem verbunden.
Paul Ricœur[1]

[…] in remembering we can be thrust back, transported,
into the place we recall. [...]
Rather than thinking of remembering as a form of
re-experiencing the past per se,
we might conceive of it as an activity of re-implacing*:*
re-experiencing past places.
Edward S. Casey[2]

1. Einführung

Das Gedächtnis ist mit Vergangenem verbunden – um diese Sentenz des Aristoteles kreist Paul Ricœurs Spätwerk *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. Die hier angesprochene Darstellung bzw. Repräsentation des Vergangenen unterscheidet nicht nur das Gedächtnis von der Einbildungskraft, die im Gegensatz zu jenem auf Zukünftiges oder Fiktives gerichtet ist, sie bildet auch die Voraussetzung für die Möglichkeit der Geschichte. Wir haben nach Ricœur keine andere Mög-

1 P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* [2000], München 2004, 24, 39 [=GGV].

2 E. S. Casey, *Remembering. A Phenomenological Study* [1987], Bloomington ^{2}2000, 201.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lichkeit als das Gedächtnis, wenn wir uns auf die Vergangenheit beziehen wollen (GGV, 47); deswegen kommt es so sehr darauf an, dass das Erinnerte dem Vergangenen auch tatsächlich entspricht. Auch wenn sich die Geschichte vom Gedächtnis trennt, erwächst sie doch aus ihm und seine Zuverlässigkeit ist die Basis für Wahrheit in der Geschichte.

Doch wie funktioniert diese Repräsentation der Vergangenheit? Was tun wir eigentlich, wenn wir uns erinnern? Was ist der Gegenstand des Erinnerns, und wer das Subjekt?

Wir erinnern nicht die Vergangenheit als solche, sondern vergangene Orte. Auch Edward S. Casey widmet sich in *Remembering* dem Erinnern als einem in der Philosophie vernachlässigten Thema und bemüht sich um eine Abgrenzung der Erinnerung von der Einbildungskraft einerseits und der Wahrnehmung andererseits. Eines seiner Ziele ist es dabei, die Beschäftigung mit der Erinnerung und dem Gedächtnis aus einer von ihm als »mentalistisch« bezeichneten Sackgasse zu befreien, die er in der bisherigen phänomenologischen Auseinandersetzung mit dem Thema zu erkennen meint.[3] Anders als vielfach angenommen, spielt sich Erinnerung nicht ausschließlich im Inneren des Bewusstseins ab, sondern sie erscheint auch in der Welt. Ein Weg, diese Weltlichkeit der Erinnerung anzusprechen, betrifft eine gewisse Wahlverwandtschaft[4] von Ort und Gedächtnis. Was wir uns ins Gedächtnis rufen, ist nicht so sehr eine andere Zeit (was erinnert wird, ist in dem Moment als Vergangenes ja gerade *gegenwärtig*), sondern eine Erfahrung, die an einem Ort stattgefunden hat, eine verortete Erfahrung. Das Gedächtnis hat dadurch einen stärkeren Bezug zur Räumlichkeit, als in der philosophischen Auseinandersetzung mit dem Thema aufgrund der Konzentration auf die Zeitlichkeit bisher anerkannt worden sei. Die Bedeutung des Ortes bzw. der Verortung für unsere Erfahrung, auf die Casey im Zusammenhang mit Gedächtnis und Erinnerung aufmerksam macht, tritt in späteren Werken ins Zentrum seines philosophischen Denkens insgesamt.[5] Bei dem Versuch einer Rehabilitierung des Ortes

3 Vgl. Casey, *Remembering*, 88.

4 Ebd., 214.

5 Vgl. E. S. Casey, *Getting Back into Place. Toward a Renewed Understanding of the Place-World* [1993], Bloomington ^{2}2009; ders., *The Fate of Place. A Philosophical History* [1997], Berkeley, Los Angeles/CA ^{2}2013.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als philosophischer Kategorie kritisiert er dann eine Zeitfixiertheit des modernen Denkens, die auch die Phänomenologie betrifft und die er mit dem Begriff des »Temporozentrismus« belegt.[6]

In Anbetracht der Tatsache, dass Ricœur dem Problem der Zeit einen großen Teil seines philosophischen Werks gewidmet hat,[7] könnte man nun den Eindruck gewinnen, es hier mit zwei gegensätzlichen Ansätzen zu tun zu haben. Dieser Verdacht weicht jedoch einer differenzierteren Einschätzung, wenn man untersucht, welche Bedeutung Ricœur den räumlichen und insbesondere den örtlichen Bezügen des Gedächtnisses zuschreibt. Wie er selbst angibt, verdankt seine Untersuchung Caseys *Remembering* sehr viel (GGV, 69). Im Folgenden sollen daher die Bezüge herausgearbeitet werden, die zwischen Ricœur und Casey insbesondere hinsichtlich der Frage bestehen, wie die Rolle des Ortes für die Erinnerung zu bewerten ist.[8] Die meisten Referenzen auf diesen Themenkomplex finden sich in der im ersten Teil von Ricœurs Buch entwickelten Phänomenologie des Gedächtnisses, weshalb auf diesem Teil der Schwerpunkt der Untersuchung liegen wird. Dabei kommen verschiedene Verknüpfungen zwischen Ort und Erinnerung zur Sprache, die teilweise quer zu den von beiden Autoren vorgeschlagenen Typologien des Gedächtnisses liegen. Zu einer besseren Einordnung werden diese Typologien eingangs kurz vorgestellt (2–3), bevor nach der Verbindung von Ort und Gedächtnis bei Casey (4) und Ricœur (5) gefragt wird. Das Problem des Übergangs vom Gedächtnis zur Geschichte (6) führt dann zu Ricœurs Kritik an Caseys Ansatz (7), welche die systematischen Verbindungen zwischen der Phänomenologie des Raumes/Ortes und der Phänomenologie der Zeit sichtbar werden lässt.

---

6 Zumindest in früheren Werken ist diese Frontstellung deutlich, vgl. Casey, *Getting Back into Place*, xxii.

7 Vgl. neben dem hier besprochenen auch P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. I–III* [1983–1985], München ^{2}2007. Siehe dazu auch I. Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, Dordrecht u. a. 2010.

8 Ich baue dabei zum Teil Überlegungen aus, die ich andernorts dargelegt habe; vgl. dazu A. Schlitte, *Narrative and Place*, in: B. B. Janz (ed.), *Place, Space, and Hermeneutics. Contributions to Hermeneutics 5*, New York u. a. 2017, 35–48, sowie dies., *Building, Dwelling, Narrating. Ricœur on Architecture*, in: S. Barć, P. Korobczak, A. Lorczyk (eds.), *Rzecz piękna, mądra, dobra... tom III,* Wroclaw 2017, 17–26.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. Ricœurs phänomenologische Typologie des Gedächtnisses

In *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* nimmt Ricœur einen vernachlässigten Punkt aus seinen Untersuchungen über die Zeit auf, nämlich die Frage nach dem Erinnern und Vergessen.[9] Diesem Themenkomplex widmet er sich in drei methodisch und thematisch voneinander unterschiedenen Teilen, die dem Werk auch den dreifachen Titel geben. Eröffnet wird das Buch mit einer phänomenologischen Untersuchung des Gedächtnisses (I), die von der Intentionalität der verschiedenen Akte des Erinnerns ausgeht. Darauf folgen in einem zweiten Teil epistemologische Überlegungen zur Geschichte (II) und schließlich eine ontologisch-hermeneutische Abhandlung über die Geschichtlichkeit des menschlichen Seins, die *conditio historica* (III).

Im Laufe der ersten Untersuchung will Ricœur zwei Fragen beantworten, nämlich die nach dem Objekt der Erinnerung (»*Was* wird erinnert?«) und die nach dem Subjekt (»*Wer* erinnert?«; GGV, 21). In der Philosophie sei lange Zeit die zweite Frage vorrangig behandelt worden, was dazu geführt habe, dass man zu stark vom Einzelnen ausging und dass das kollektive Gedächtnis nur als abgeleitetes Phänomen erscheinen konnte. Ricœur will dagegen versuchen, erst einmal so weit wie möglich bei der Objektseite zu bleiben und vom »Was« erst über das »Wie« schließlich zum »Wer« der Erinnerung zu gelangen. Bezüglich der Frage nach dem *Wie* der Erinnerung betont er, dass diese neben der im strengen Sinne kognitiven auch eine pragmatische Seite besitzt. *Sich erinnern* bedeutet häufig *etwas tun*, was über Denken und Vorstellen hinausgeht. Solche Praktiken des Erinnerns können auch strategisch eingesetzt werden, was dann später unter dem Stichwort des Gebrauchs und Missbrauchs des Gedächtnisses diskutiert wird (GGV, 95–146).

Zwei Bemerkungen schickt er seiner Untersuchung voran. Das Gedächtnis darf in seinen Augen erstens nicht nur von seinen Fehlleistungen her gedacht werden, sein Wahrheitsanspruch muss anerkannt werden. Nur so könne es von der Fiktion unterschieden werden und damit auch eine grundlegende Funktion für die Geschichte erfüllen. Ricœur trennt so zwar zwischen Gedächtnis und Geschich-

9 Vgl. seine Aussage im Vorwort zu *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, 15.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

te, löst diese aber auch nicht völlig von jenem ab. Zweitens hält er trotz der Polysemie des Ausdrucks »Gedächtnis« an der Möglichkeit fest, eine Phänomenologie des Gedächtnisses zu entwerfen, die den Bezug zur Zeit zum Leitfaden nimmt. Im Geiste Husserls betont er die Intentionalität des Gedächtnisses, die es erlaubt, zwischen *Was?*, *Wie?* und *Wer?* des Gedächtnisses zu unterscheiden.

Für unseren Kontext relevant ist zunächst eine Reihe von Gegensatzpaaren bzw. Polaritäten in Bezug auf das Gedächtnis, die Ricœur herausarbeitet und »deren Ordnung so etwas wie eine geregelte Typologie darstellen soll« (GGV, 51). In allen Fällen, so betont er immer wieder, ist der Zeitbezug das entscheidende Kriterium der Zuordnung zu einer der beiden Seiten, wobei jeweils nicht von einer strikten Dichotomie auszugehen ist, sondern von einer Polarität, zwischen der Übergänge möglich sind.

Die ersten beiden Gegensatzpaare sind schon bei Henri Bergson zu finden, nämlich erstens die Gegenüberstellung von *Gewohnheit* und *Gedächtnis* sowie zweitens die von *Evokation* und *Suche*.[10] Ricœur schreibt zum ersten Begriffspaar, dass sich sowohl das Gewohnheits- als auch das Erinnerungsgedächtnis auf einen Ursprung in der Vergangenheit beziehen, dass dieser Vergangenheitsbezug im Gewohnheitsgedächtnis aber nicht als solcher markiert ist. Eine Tätigkeit zu vollziehen, die wir einmal gelernt haben, setzt zwar einen Bezug zur Vergangenheit voraus, dieser wird im Moment der Realisierung dieser Tätigkeit jedoch nicht explizit empfunden. Ricœur erinnert an das klassische Beispiel einer gelernten Lektion bei Bergson. Wenn ich auswendig gelernte Verbformen aufsage, handelt es sich eher um die Realisierung eines praktischen Könnens als um ein Vorstellen, denn die vergangene Lernsituation wird im Moment des Abrufens nicht bewusst gemacht, obwohl sie die Ursache dafür ist, dass ich die Verbformen heute im Kopf habe. So bilden Gewohnheiten, praktische Fertigkeiten, aber auch rituelle Handlungen einen besonderen Typus des Gedächtnisses, bei dem es sich eher um ein *Erinnern, wie* als um ein *Erinnern, dass* handelt (GGV, 54). Dabei muss ich mir bei der Realisierung des Gelernten nicht bewusst machen, wann ich es gelernt habe.

10 Zum ersten Gegensatzpaar vgl. H. Bergson, *Materie und Gedächtnis. Versuch über die Beziehung zwischen Körper und Geist*, Hamburg 2015, 87–170; zum zweiten siehe ders., *Die geistige Anstrengung*, in: ders., *Die seelische Energie*, Jena 1928, 137–170.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ganz anders liegt der Fall dagegen, wenn ich mir eine einzelne Situation des früheren Auswendiglernens vergegenwärtige. Hier wird ein Ereignis zum Gegenstand der Erinnerung, das explizit als vergangen markiert ist. So erinnere ich mich etwa daran, dass ich beim Auswendiglernen der Verbformen gestern Abend an meinem Schreibtisch gesessen habe, während das letzte Sonnenlicht durch das Fenster fiel und mein Magen knurrte.

Die zweite Unterscheidung, die Ricœur in Anlehnung an Bergson vornimmt, trennt »das aktuelle Auftauchen einer Erinnerung« (GGV, 55) als Evokation, die uns affiziert, uns überkommt, ohne dass wir uns darum bemühen, von der bewussten Suche nach einer Erinnerung, die mit einer Anstrengung des Wiedererinnerns verbunden ist. Eine ähnliche Differenzierung nimmt Aristoteles mit den Begriffen *mneme* und *anamnesis* vor.

Von Husserl übernimmt Ricœur schließlich die dritte wichtige Unterscheidung zwischen *primärer (Retention)* und *sekundärer Erinnerung (Reproduktion)*,[11] und auch die vierte zwischen *Reflexivität* und *Mundanität* geht auf die Husserl-Lektüre zurück. Während die Retention sich auf das Noch-Präsent-Sein einer unmittelbar vorhergehenden Wahrnehmung bezieht, wie im Falle einer Melodie, die nur dadurch als Melodie erscheint, dass die zuvor erklungenen Töne im Bewusstsein noch präsent sind, ist der Gegenstand, auf den sich die Reproduktion richtet, in der Weise vergangen, dass seine Wahrnehmung abgeschlossen ist. Ricœur drückt dies auch so aus, »daß das reproduzierte Zeitobjekt mit keinem Bein mehr in der Wahrnehmung steht« (GGV, 67).

Die letzte Gegenüberstellung ist die von *Reflexivität* und *Mundanität*. Ricœur betont, dass das Gedächtnis zwar zweifellos zur Sphäre der Innerlichkeit gehört, dass aber auch die reflexive Dimension der Erinnerung Aspekte von Welt enthält. Wir erinnern uns an uns selbst (das ist der Aspekt der Reflexion) in bestimmten Situationen, und über diese Situativität kommen die Leiblichkeit, die Räumlichkeit und die Horizontalität der Welt ins Spiel (also das, was er als »Mundanität« bezeichnet). Die Phänomenologie Husserls hat diese »mundane Situation« (GGV, 68) des Gedächtnisses erst mit der spä-

11 Vgl. E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Husserliana X, hrsg. v. R. Boehm, Den Haag 1966.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten Philosophie der Lebenswelt angemessen gewürdigt,[12] für Ricœur ist die Polarität von Reflexivität und Mundanität aber insofern von zentraler Bedeutung, als sie den Übergang vom Gedächtnis zur Geschichte vorbereitet. Die vorherigen Polaritäten können mit dieser letzten nun in Beziehung gesetzt werden, wie Ricœur vorführt. So ist das Gewohnheitsgedächtnis weiter vom Reflexivitätspol entfernt als das Erinnerungsgedächtnis, die Anstrengung der Erinnerung ist näher an der Reflexivität als die unwillkürliche Evokation, die gleichsam von außen über mich hereinbricht.

Bei den Überlegungen zu diesem letzten Gegensatzpaar beruft sich Ricœur nun explizit auf Caseys *Remembering* und die darin vorgeschlagene Typisierung von Erinnerungsmodi. Da Ricœur hier eine Einteilung der Übergangsphänomene zwischen Reflexivitäts- und Mundanitätspol des Gedächtnisses von Casey übernimmt, soll diese im Folgenden kurz vorgestellt werden, bevor die Frage des Ortes relevant wird.

3. Modi der Erinnerung (*Mnemonic Modes*) bei Casey

Die Intention von Caseys ursprünglich 1987 erschienener Untersuchung ist dem Anliegen Ricœurs in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* gar nicht so unähnlich; jedenfalls, was die Phänomenologie des Gedächtnisses betrifft. Auch Casey betont, dass Erinnerung und Imagination voneinander unterschieden werden müssen und dass die Vielfalt und Reichhaltigkeit der Phänomene zunächst einer sorgfältigen Beschreibung bedarf. Anders als Ricœur geht es ihm jedoch nicht um eine Philosophie der Geschichte; seine Untersuchung wendet sich daher nicht dem Zeugnischarakter des Gedächtnisses für die Geschichtsschreibung zu. Die Untersuchungen bleiben stattdessen auf der Ebene der Erfahrung, vollziehen aber eine Bewegung nach, die von einer Innenwelt geistiger Vollzüge gewissermaßen in die Welt hinaus führt. Damit will Casey einen Akzent gegen eine Philosophie des Gedächtnisses setzen, die das Erinnern für einen Vorgang hält, der gänzlich innerhalb des Bewusstseins

12 Vgl. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. v. E. Ströker, Hamburg 1977.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bleibt. Ricœur kritisiert allerdings, dass Casey in diesem Punkt der Heidegger'schen Kritik an Husserl folgt und dessen Intentionalitätsanalyse auf dieser Basis insgesamt einen subjektiven Idealismus bzw. »Mentalismus« vorwirft, der zumindest dem späten Husserl nicht gerecht wird.

Der erste Teil des Buches (*Part One: »Keeping Memory in Mind«*) setzt also ein mit einer Analyse der Erinnerung als eines intentionalen Vorgangs, der im Bewusstsein angesiedelt ist, während später über Formen des Erinnerns nachgedacht wird, die über die Einschließung im Bewusstsein des Einzelnen hinausgehen (*Part Three: »Pursuing Memory beyond Mind«*), nämlich das Leibgedächtnis, das Ortsgedächtnis und das Gedenken. Zwischen beiden positioniert Casey drei Modi der Erinnerung (*Part Two: »Mnemonic Modes«*), nämlich »Reminding«, »Reminiscing« und »Recognizing«. Diese drei Modi sollen dabei helfen, den Gedächtnisdiskurs aus der Fokussierung auf das Bewusstsein herauszuführen. Sie sollen nämlich die Aufmerksamkeit auf externe Formen des Erinnerns lenken, die in bisherigen philosophischen Betrachtungen über die Erinnerung vernachlässigt worden seien. Da Ricœur Caseys Husserl-Kritik für überzogen hält und betont, dass auch die scheinbar externen Formen der Erinnerung noch im Paradigma der Intentionalität gedeutet werden können, interpretiert er die von Casey vorgenommene Trennung von Gedächtnis *im Bewusstsein* und *über das Bewusstsein hinaus* als Niederschlag der von ihm selbst eingeführten Polarität von Reflexivität und Mundanität des Gedächtnisses. Kommen wir nun zu den Modi des Erinnerns, die sich *zwischen* den beiden Polen bewegen und daher Übergänge zwischen dem Innern des Bewusstseins und der Welt darstellen.

Der Erinnerungsmodus des *Reminding* bezieht sich auf Gedächtnisstützen, innerlich wie äußerlich. Ein »Reminder« erinnert eine Person an etwas, woran sie denken oder das sie tun soll und das sie andernfalls zu vergessen droht.[13] Oft werden dazu externe Objekte herangezogen, so wie der berühmte Knoten im Taschentuch, oder die Erinnerung wird schriftlich fixiert wie in einer To-do-Liste. Diese Funktion kann aber nach Casey auch rein geistig realisiert werden, z.B. in einer Eselsbrücke. Bei dieser Form ist interessant, dass sich die Erinnerung hier zwar einerseits auf die Vergangenheit

13 Vgl. Casey, *Remembering*, 93.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bezieht (der Knoten im Taschentuch erinnert mich an einen Zeitpunkt, zu dem ich noch an das Anstehen einer bestimmten Aufgabe gedacht habe), andererseits aber auch in die Zukunft weist (*ich muss unbedingt daran denken, um 15 Uhr einen bestimmten Anruf zu tätigen* etc.). Die Gedächtnisstütze dient somit dazu, eine Verbindung zwischen Vergangenheit und Zukunft zu schaffen und sie in einem Merkzeichen abrufbar zu halten.[14] Insofern die Erinnerung hier einen Niederschlag in der sichtbaren Welt findet, kann man das *Reminding* als eine Vermittlungsbewegung zwischen reflexivem und mundanem Pol des Gedächtnisses verstehen.

Während das *Reminding* in erster Linie eine individuelle Angelegenheit ist, auch wenn sie im Falle physisch sichtbarer Zeichen aus der Innensphäre eines Bewusstseins heraustritt, wird das *Reminiscing* dagegen von vornherein als ein sozialer Vorgang beschrieben. Casey bezeichnet damit ein gemeinsames In-Erinnerung-Rufen, etwa durch das Schwelgen in geteilten Erinnerungen. Kennzeichen dieser Form des Erinnerns ist eine Aktivität, in der die individuellen Erinnerungen des einen die des anderen hervorrufen und umgekehrt. Da wir uns mit anderen über diese Erinnerungen verständigen, vollzieht sich das *Reminiscing* meist in sprachlicher Form, etwa durch das gemeinsame Erzählen von Anekdoten, die eingeleitet werden durch Formeln wie: *Weißt Du noch, als...?* Casey kennt aber auch hier eine auto-reflexive Komponente, die sich zum Beispiel im Schreiben von Tagebüchern oder Memoiren realisiert. Auch wenn hier das direkte Gespräch fehlt, geht es doch um eine Selbstverständigung über Vergangenes mithilfe der Sprache.

Recognizing als dritter Modus des Erinnerns meint schließlich das Wiedererkennen einer Sache oder einer Person (*die Person da vorne mit dem schwebenden Gang, das ist doch Herr Müller von nebenan; In diesem Café bin ich doch früher schon einmal gewesen* etc.). Es stiftet einen direkten Bezug zwischen Gegenwart und Vergangenheit, zwischen Wahrnehmung und Gedächtnis sowie zwischen meinem Bewusstsein und der Welt.

14 Vgl. ebd., 103.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4. Örtliche Dimensionen des Gedächtnisses bei Casey

Caseys Untersuchung zielt also insgesamt auf eine stärkere Beachtung der Formen des Gedächtnisses, die aus dem Bezirk des Bewusstseins hinausführen und sich nicht als reine Denkakte verstehen lassen. Nach den verschiedenen Modi des Erinnerns befasst er sich im dritten Teil seines Buches daher mit dem Körper- bzw. Leibgedächtnis, dem Ortsgedächtnis und der Praxis des Gedenkens.

Das Kapitel über das Körper- bzw. Leibgedächtnis orientiert sich an Überlegungen zur Rolle des Leibes bei Husserl, Merleau-Ponty und Bergson. In unsere Leiblichkeit sind demnach Erinnerungen eingeschrieben, die uns häufig nicht bewusst sind, etwa im Fall von zur Gewohnheit gewordenen Bewegungsabläufen oder von traumatischen Erfahrungen, die später zu unwillkürlichen körperlichen Reaktionen in Situationen führen, die dem früheren auslösenden Ereignis ähneln. Für Casey ist dabei bedeutsam, dass der Leib in der Welt verankert ist und mit seiner Umwelt in Beziehung steht, was er unter dem Aspekt der Verortung anspricht. Der Ort bildet in seinem Verständnis schließlich das Medium unserer leiblichen Verankerung in der Welt.

Ausgehend von dem nun folgenden Kapitel über das Ortsgedächtnis entwickelt Casey später eine ganze Phänomenologie des Ortes, welche diesen als vernachlässigte philosophische Kategorie ins Zentrum stellt.[15] Dabei wird der erleb- und erfahrbare Ort vom geometrischen Raum, der lediglich ein abstraktes Bezugssystem darstellt, unterschieden. Orte (*places*) als Elemente der Lebenswelt sind etwas anderes als bloße Stellen (*sites*), die als Punkte in einem quantitativ organisierten Bezugsraster selbst keine erfahrbaren Qualitäten besitzen. Verortung wird dabei als eine fundamentale Bedingung der menschlichen Existenz verstanden, die eng mit der Leiblichkeit zusammenhängt, wie sich in *Remembering* schon ankündigt, wenn es heißt: »To be embodied is *ipso facto* to assume a particular perspective and position; it is to have not just a point of view but a *place* in which we are situated. It is to occupy a portion of space from out of which we both undergo given experiences and remember them.«[16]

15 Vgl. Casey, *Getting Back into Place*.
16 Casey, *Remembering*, 182.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Insofern demnach unsere Erfahrung als verortet verstanden werden muss, bleibt dieser Charakter auch in der Erinnerung erhalten und es ist möglich, sich in der Erinnerung auf die Orte zu fokussieren, an denen ein bestimmtes Ereignis stattgefunden hat. Hinzu kommt aber, dass Orte anscheinend besonders dazu geeignet sind, Erinnerungen hervorzurufen, weil sie ein Bestandteil der Erfahrung sind, welcher zeitlich überdauert. Vorausgesetzt ist hier also eine gewisse Stabilität des Ortes, die eine dauerhafte räumliche Verankerung der Erinnerung gewährleistet: »Place serves to *situate* one's memorial life«[17], heißt es unter Verweis auf die Verbindung von Ort und Situation. Casey betont hier also die Kontinuität des Ortes, die der Situierung von Erinnerungen dient: »It is the stabilizing persistence of place as a container that contributes so powerfully to its intrinsic memorability. An alert and alive memory connects spontaneously with place, finding in it features that favor and parallel its own activities. We might even say that memory is naturally place-oriented or at least place-supported.«[18]

In diesem Zitat wird deutlich, dass es in diesem Kapitel nicht nur um den Ort als Gegenstand des Gedächtnisses geht, sondern um eine Wahlverwandtschaft zwischen Ort und Gedächtnis insgesamt. Diese wird wie folgt erläutert: Wie die Erinnerung verschiedene Zeitebenen zusammenbringt, so dient der Ort dazu, Disparates zusammenzuführen (»*congealing the disparate into a provisional unity*«[19]). Orte sind in diesem von Aristoteles inspirierten Verständnis Orte *für etwas*, die durch eine gewisse Aufnahmefähigkeit gekennzeichnet sind. Was alle Orte gemeinsam haben, ist ihre umschließende und eingrenzende Funktion. An sie knüpfen sich aber auch symbolische Bedeutungen (man denke etwa an die Stadt Jerusalem) oder eben Erinnerungen, die selbst verschiedene Zeitebenen miteinander verbinden und sich an einem Ort lokalisieren (hierauf beruhen Denkmäler und Gedenkstätten). Dieses Potenzial von Orten drückt Casey an anderer Stelle mit einem Ausdruck Heideggers auch so aus, dass sie Dinge »versammeln«, und genau diese Fähigkeit verbindet sich mit ihrem bleibenden Charakter, der es uns erlaubt, immer wieder zum selben Ort zurückzukehren.[20]

17 Ebd., 184.
18 Ebd., 186 f.
19 Ebd., 202.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Man könnte also sagen, dass Orte dazu tendieren, die Funktion eines *Reminders* einzunehmen und dass sie daher die Erinnerung erleichtern und unterstützen. Diese Möglichkeit wird in der antiken *ars memoriae* genutzt, die mit der Vorstellung verschiedener Orte oder *topoi* als Erinnerungsstütze operiert: »A given place or set of places acts as a grid onto which images of items to be remembered are placed in a certain order.«[21] Casey betont, dass dieses Verfahren auch mit imaginierten Orten funktioniert. Nach dieser in der Antike vorgenommenen Verbindung von Ortsgedächtnis und Praxis des Memorierens diagnostiziert Casey für die moderne Philosophie insgesamt jedoch eine Vernachlässigung des Ortsbezugs der Erinnerung zugunsten einer einseitigen Konzentration auf die Zeit. Diese hängt auch damit zusammen, dass das Bewusstsein für die erfahrungsermöglichende Rolle des Ortes in der Moderne insgesamt verschwunden sei. Stattdessen sei der Raum in einem naturwissenschaftlichen Verständnis auf ein Netzwerk aus Stellen reduziert worden, die allein durch ihre Position in einem quantitativ geordneten homogenen Bezugssystem definiert sind. Diese Front zwischen einem lebensweltlich angereicherten Ortsbegriff und einem abstrakten Raumverständnis ist es, die Gegenstand von Ricœurs kritischer Abgrenzung von Casey wird, so sehr er auch die Bedeutung des Ortes für die Erinnerung hochschätzt und eine »Verwandtschaft zwischen Erinnerungen und Orten« (GGV, 74) anerkennt.

5. Das Ortsgedächtnis und seine Probleme bei Ricœur

Kommen wir also nun zu der Frage, welche Rolle der Ort bzw. Raum in Ricœurs Analysen der Erinnerung spielt. An mindestens drei Stellen kommt der Ort in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* prominent vor. Innerhalb des ersten Teils werden zunächst das Ortsgedächtnis, aber auch die grundsätzliche Bedeutung des Ortes für das Gedächtnis im Rahmen der Phänomenologie des Gedächtnisses the-

20 Vgl. E. S. Casey, *How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time. Phenomenological Prolegomena*, in: ders., *Getting Back into Place*, 317–348; hier: 329: »Its power consists in gathering these lives and things, each with its own space and time, into one arena of common engagement.«

21 Casey, *Remembering*, 183.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

matisiert (GGV, 73–78). Auch Ricœur interessiert sich also für die Erinnerungen, »die den Körper, den Raum sowie den Horizont der oder einer Welt betreffen« (GGV, 73), will diese aber wie die stärker reflexiven Formen der Erinnerung im Husserl'schen Paradigma der Intentionalität verstehen. Orte bezeugen, dass etwas stattgefunden hat, und fungieren so als »Reminders«. Sie geben den flüchtigen, nur mündlich überlieferten Erinnerungen einen dauerhaften Platz und ähneln damit Inschriften und Monumenten, letztlich auch den Dokumenten (GGV, 74, 270). Noch vor der kollektiven Erinnerung hat die individuelle Erinnerung daher so etwas wie »Gedächtnisorte«, die als Erinnerungszeichen fungieren. Ricœur spielt damit auch auf Pierre Noras Konzept der Erinnerungs- bzw. Gedächtnisorte (*lieux de mémoire*) an, mit dem er sich später im Buch noch einmal kritisch auseinandersetzt.[22] Er verweist aber auch auf die literarische Darstellung einer individuellen örtlich gebunden Erinnerung in Prousts *Recherche*, auf die auch Casey Bezug nimmt.[23]

Beim Übergang von der kognitiven zur pragmatischen Dimension des Gedächtnisses wendet sich Ricœur dann zweitens der *ars memoriae* und der Praxis des Memorierens zu (GGV, 98–113), bei der die Zuordnung von Erinnerungsinhalten zu spezifischen *loci* bzw. *topoi* eine zentrale Rolle spielt. Es handelt sich hier um eine Lerntechnik, die Inhalte leicht zur Verfügung stellt. Ricœur thematisiert das Memorieren allerdings im Kontext eines möglichen Missbrauchs des künstlichen Gedächtnisses. Bei der Zuordnung von Bildern zu Orten, welche die *ars memoriae* vornimmt, droht der Vergangenheitsbezug der Erinnerung nämlich verlorenzugehen. Das Herbeirufen des zeitlich Vergangenen wird übersetzt in eine räumliche Erinnerung, aus welcher der Bezug zur Zeit getilgt ist: »Die Erinnerung besteht nicht mehr darin, das Vergangene wachzurufen, sondern darin, gelernte und in einem mentalen Raum gespeicherte Wissensbestände anzuwenden« (GGV, 104). Damit löst sich diese Technik von dem Bezug auf ein wirkliches vergangenes Geschehen und lässt sich auf beliebige Inhalte anwenden. Dies macht sie anfällig für Manipulation.

22 Vgl. ebd., 617–631. Diese sind jedoch eigentlich keine Orte in Caseys Sinne, sondern eher *Topoi*, da zu ihnen auch Symbole wie Flaggen oder bestimmte Wörterbücher gehören sollen. Zu dem Konzept der Erinnerungsorte vgl. P. Nora, *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Berlin 1990.

23 Vgl. Ricœur, GGV, 74; Casey, *Remembering*, 192 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schließlich gewinnt der Ort drittens noch eine systematisch wichtige Rolle am Übergang vom Gedächtnis zur Geschichte (GGV, 225–234), der sich auch anhand von Veränderungen des Raum- und Zeitbezugs nachvollziehen lässt. Da vor allem der letzte Punkt einen originellen Beitrag Ricœurs zu einer Theoretisierung des Ortes darstellt und zudem ein systematisches Problem der Ortsphilosophie adressiert, soll dieser nun etwas ausführlicher erläutert werden.

6. Übergang vom Gedächtnis zur Geschichte: Datierung und Lokalisierung

Die Verbindung von Erinnerung und Ort wirft nämlich das Problem der Lokalisierung auf, das gemeinsam mit der Datierung den Übergang zwischen Gedächtnis und Geschichte markiert. Datierung und Lokalisierung hängen miteinander zusammen, was nach Ricœur ein Beleg für die »Untrennbarkeit der Problematik der Zeit von der des Raumes« ist (GGV, 75). Wenn aus Erinnerungen Geschichte wird, muss es möglich sein, diese zu lokalisieren und zu datieren. Man muss wissen, wann und wo etwas stattgefunden hat. Ricœur weist darauf hin, dass wir davon sprechen, dass etwas *statt*gefunden hat; und dass in dieser Vorstellung des Ereignisses schon ein Ortsbezug verbürgt ist. Das historische Zeugnis, auf dem die Geschichtsschreibung aufbaut, trägt in der Form des »Ich war dabei« auch diese Lokalisierung in sich. Es muss daher möglich sein, die persönliche Erfahrung in der Zeit zu datieren und im Raum zu lokalisieren. Damit stellt sich aber das Problem, wie der Erfahrungsraum des Individuums mit dem geometrischen, messbaren Raum eigentlich zusammenhängt: »Das Problem lautet wie folgt: Inwieweit kann eine Phänomenologie der Datierung und Lokalisierung entstehen, ohne bei der objektiven Erkenntnis des geometrischen – sagen wir euklidischen oder cartesianischen – Raums und der chronologischen Zeit Anleihen zu nehmen, die ihrerseits mit der physischen Bewegung verbunden ist?« (GGV, 75)

Ricœur greift zur Lösung dieses Problems auf Überlegungen zu einer Vermittlung zwischen der phänomenologischen Zeiterfahrung und der messbaren, »kosmologischen« oder »chronologischen« Zeit zurück, die er im dritten Band von *Zeit und Erzählung* entwickelt

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hat. Ricœur zeigt dort auf, wie sowohl die Geschichts- als auch die Fiktionserzählung eine praktische bzw. »poetische« Lösung für das theoretische Problem der beiden theoretisch miteinander unvereinbaren Zeitverständnisse bieten – wenn auch auf unterschiedliche Weise. Der Beitrag der Geschichtsschreibung besteht dann darin, bestimmte Instrumente zu entwickeln, die dazu dienen, die phänomenologische Zeit in die kosmologische Zeit einzuschreiben. Dabei kommt es zur Ausarbeitung einer sogenannten »dritten« Zeit: »Meine These ist nun, daß die besondere Weise, in der die Geschichte auf die Aporien der Phänomenologie antwortet, in der Ausarbeitung einer *dritten Zeit* – der eigentlich historischen Zeit – besteht, die zwischen der erlebten und der kosmischen Zeit vermittelt. Um die These zu beweisen, werden wir auf *Verbindungsprozeduren* zurückgreifen, die der historischen Praxis selbst entlehnt sind und für *die Wiedereinschreibung der erlebten Zeit in die kosmische Zeit* sorgen: Kalender, Generationenfolge, Archiv, Dokument und Spur.«[24]

Hier tauchte mit der kalendarischen Zeit als einer der Verbindungsprozeduren bereits das Problem der Datierung auf, das Ricœur auch in diesem Buch umtreibt. In *Zeit und Erzählung* hieß es, sie sei »die erste Brücke, die von der historischen *Praxis* zwischen der erlebten und der kosmischen Zeit geschlagen wird«[25]. Die kalendarische Zeit ist weder innerlich noch äußerlich, »sie kosmologisiert die erlebte Zeit und humanisiert die kosmische Zeit. Auf diese Weise trägt sie dazu bei, die Zeit der Erzählung wieder in die Zeit der Welt einzuschreiben.«[26]

Auch im Falle der Lokalisierung, in der es um die Verknüpfung von erlebtem und geometrischem Raum geht, greift Ricœur auf die Idee zurück, dass die Lösung dieses philosophischen Problems nicht in der Theorie, sondern in der kulturellen Praxis erfolgt. Doch ist es in diesem Fall nicht die Erzählung, welche die Vermittlung schafft, sondern die Architektur. Die Beziehung zwischen dem gelebten und dem geometrischen Raum wird nämlich durch die Praxis des Wohnens etabliert, der seinerseits aber erst durch das Bauen »installiert« wird: »Die Architektur ist es dann, die das bemerkenswerte Zusammenwirken des geometrischen Raums und des von der

24 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. III. Die erzählte Zeit* [1991], München ^{2}2007, 159.

25 Ebd., 166.

26 Ebd., 173.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Körperlichkeit erzeugten an den Tag bringt« (GGV, 228). Es entsteht so ein »dritter Raum« analog zur »dritten Zeit« des Kalenders. Der »bebaute Raum«, der dem Kapitel bei Ricœur den Titel gibt, kann somit parallel zur erzählten Zeit verstanden werden.

In einer Fußnote rekapituliert Ricœur die Argumentation aus seinem Aufsatz *Architecture et narrativité*[27], der die Parallele zwischen Architektur und Erzählung systematischer ausführt, indem er verschiedene Aspekte der Architektur mit der dreifachen Mimesis aus *Zeit und Erzählung* in Beziehung setzt.[28] In der Architektur entspreche nämlich das Bedürfnis nach Obdach der *Präfiguration*, das Bauen der *Konfiguration* und das Wohnen der *Refiguration*. So wie die literarische Erzählung die Leserinnen und Leser braucht, damit ihr Sinn aktualisiert wird, muss das Gebäude bewohnt werden. Der Triade gelebte Zeit, kosmische Zeit, historische Zeit entspricht so die Triade gelebter Raum, geometrischer Raum, bewohnter Raum: »Der Dialektik des gelebten Raums, des geometrischen Raums und des bewohnten Raums entspricht in gleicher Weise eine Dialektik der gelebten Zeit, der kosmischen Zeit und der historischen Zeit. Dem kritischen Moment der Lokalisierung in der Ordnung des Raums entspricht in der Ordnung der Zeit das der Datierung« (GGV, 235).

Wie das Erzählen verschiedene Zeitvorstellungen verwebt das Bauen im Falle der Architektur eine lebensweltliche und eine geometrische Auffassung des Raumes, »der gebaute Raum ist auch der meß- und kalkulierbare geometrische; seine Qualifikation als Lebensort überlagert und verbindet sich auf dieselbe Weise mit seinen geometrischen Eigenschaften, wie die erzählte Zeit die kosmische mit der phänomenologischen Zeit verwebt« (GGV, 229). Wir wohnen zwar nicht in einem abstrakten Stellensystem namens Raum,

27 Vgl. GGV, 228, Fußnote 3. Ricœur verweist dort auf diese (schwer zugängliche) Quelle: *Catàlogo de la Mostra »Identitá e Differenze«* [*Identity and Difference. The Imageries of Difference*. The Triennale in the City. Triennale di Milano XIX Esposizione Internationale], Mailand 1994 [64–72]. Wieder abgedruckt findet sich der Aufsatz unter dem Titel *Architecture et narrativité*, in: *Urbanisme* no. 303 (1998), 44–51; zusammen mit einer engl. Fassung auch in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 7*, no. 2 (2016), 20–30; 31–42.

28 Er unterscheidet dort drei Arten der Mimesis: die *Präfiguration* als Rückgriff auf die pränarrative Struktur der Handlung (*Mimesis I*), die *Konfiguration* als Komposition der Handlung aus einer Abfolge von Ereignissen (*Mimesis II*) und die *Refiguration* als Anwendung auf das praktische Weltgeschehen im Akt der Rezeption (*Mimesis III*).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ohne Bezug auf dieses System und seine Gesetzmäßigkeiten wäre ein Haus jedoch kaum zu bauen. So müssen etwa die Gesetze der Statik beachtet werden, damit das Haus auch stehenbleibt. Zwar ist der Zweck des Hauses das Wohnen, ohne Beachtung des mess- und objektivierbaren Raumes käme es aber gar nicht zustande. Damit hat das Bauen eine zentrale Scharnierfunktion, die der Funktion des Erzählens in Bezug auf die Zeit ähnelt.

Am Ende von *Architecteure et narrativité* führt Ricœur den Gedanken einer Überkreuzung von Architektur und Erzählung, von Zeit und Raum, ein: Die literarische Erzählung braucht nämlich eine räumliche Verankerung in einer Welt, und die Orte werden ihrerseits erst lebendig durch ihre Verknüpfung mit Geschichten. Auch in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* finden sich Anklänge an diese Überkreuzung, wenn es dort heißt: »Jedes neue Gebäude schreibt sich in den urbanen Raum ein wie eine Erzählung in ein intertextuelles Milieu« (GGV, 229). Die Architektur wird selbst insofern narrativ, als die Geschichte einer Stadt über die verschiedenen Baustile der nebeneinander im Raum stehenden Häuser erfahrbar bzw. lesbar wird.

Allerdings geht es Ricœur an dieser Stelle ja nicht so sehr um die Vermittlung zwischen phänomenologischer und kosmologischer Zeit bzw. gelebtem und geometrischen Raum, sondern »um den Übergang vom lebendigen Gedächtnis zur‚äußerlichen' Stellung der historischen Erkenntnis« (GGV, 235). Der entscheidende Punkt ist hier, dass irgendwann ein Akt der »Einschreibung« erfolgt, der es ermöglicht, die Inhalte des Gedächtnisses zu archivieren. Ricœur spricht hier von »äußeren Markierungen, die als Stützen und Relais für die Arbeit des Gedächtnisses verwendet werden« (GGV, 225). Dazu müssen Raum und Zeit aus ihrem Bezug auf die subjektive Erfahrung hinausgeführt werden, wozu die eben erwähnten Praktiken des Bauens und Erzählens dienen. Zu diesen schreibt Ricœur daher: »Erzählung und Bau führen dieselbe Art Einschreibung aus, jene in der Dauer, der *durée*, dieser in der Härte des Materials« (GGV, 229). Das Archiv ist dann der physische, aber auch soziale Ort, an dem die dokumentarischen Spuren gesammelt, aufbewahrt und geordnet werden (GGV, 256 f.).

Doch wir sind immer noch nicht ganz bei der Lokalisierung angekommen, die auf der Ebene des Raumes der Datierung im Kalender entspricht. Dazu ist es nötig, vom gebauten Raum der Architektur

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zur Beschreibung der »bewohnten Erde« in der Geographie weiterzugehen (GGV, 231). Die Geographie bezieht sich in der kartographischen Erfassung der verschiedenen Orte und Landschaften auf den geometrischen Raum, als Humanwissenschaft hat sie es aber immer mit dem von Lebewesen bewohnten Raum zu tun. Ricœur betont daher, dass bei »der Ablösung des Raums der Geographen und Historiker von der lebendigen Erfahrung« (GGV, 232) nicht nur einseitig der Bruch betont werden dürfe. In der gemeinsamen Welt, welche die Geographie beschreibt, bleibt die existenzielle Dimension der Räumlichkeit erhalten. Wir kommen auf diese Weise jedenfalls zu dem Ergebnis, dass geographischer Raum und historische Zeit parallel gedacht werden müssen.

7. Ricœurs Kritik an einer Phänomenologie des Ortes

Blicken wir von hier aus noch einmal auf die Rolle des Ortes für Ricœurs Theorie des Gedächtnisses zurück. Es hat sich gezeigt, dass die vielfältigen Verbindungen von Orten und Erinnerungen, die Ricœur bei Casey vorfand, ihn auf die Spur der Bewegung des Gedächtnisses von einem reflexiven zu einem mundanen Pol gebracht haben, die vollzogen wird, wenn aus dem Gedächtnis das Material für Geschichte wird. Im Zeugnis des »Ich war dabei« verbindet sich der Bezug auf eine persönliche Erinnerung mit einer Datierung und Lokalisierung von Ereignissen in der geteilten Zeitrechnung des Kalenders und einem kartographisch erfassten Raum. Orte bieten sich dabei für die Einschreibung an, weil sie von jeher als *Reminders* im Hinblick auf zu erinnernde Ereignisse oder Aufgaben fungieren.

Ricœur bezieht sich auf Caseys Unterscheidung von geometrischem und erlebtem Raum und erkennt die große Bedeutung insbesondere bewohnter Orte für die Erinnerung an, rückt aber das Problem der Vermittlung zwischen geometrischem und erlebtem Raum in den Mittelpunkt seiner Betrachtung. Der Preis, den Casey für die Wiedergewinnung eines lebensweltlichen Ortsbegriffs zahlt, ist nach Ricœur nämlich hoch. Schließlich kann er schon die orientierende Funktion des Ortes nicht mehr erklären, wenn der Ort nicht eingebunden ist in ein System, auf das ich mich auch unabhängig von meinem jeweiligen Standort beziehen kann – sodass meine

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Position etwa auch für andere kommunizierbar und zugänglich ist. Caseys Phänomenologie des Ortes geht zwar vom Leib aus und klammert den geometrischen Raum aus, kann aber nicht erklären, wie sich der Übergang zu diesem eigentlich vollzieht und wie beide miteinander in Beziehung stehen – denn das tun sie offensichtlich: Ohne Bezug auf einen geometrischen Raum können wir uns weder orientieren, noch können die Gedächtnisorte ihre Funktion übernehmen, wenn sie nicht geographisch lokalisierbar sind.[29] Ohne einen gemeinsamen Raum und den Bezug auf die kosmische Zeit haben auch Gedenkveranstaltungen keinen Sinn (GGV, 78). Ricœur schließt daraus auf ein grundlegendes Problem des Ansatzes bei der Lebenswelt, welche das wissenschaftliche Raumverständnis im Sinne einer Husserl'schen *epochê* ausklammert: »Die Phänomenologie des Ortsgedächtnisses scheint von Beginn an in einer unüberwindlichen dialektischen Bewegung gefangen zu sein, bei der es zunächst zur Ausklammerung des erlebten Raums gegenüber dem geometrischen Raum kommt, während sich in jedem Prozeß des In-Beziehung-Setzens von Eigenem und Fremdem beide gegenseitig einschließen« (GGV, 77).

Daraus folgt, dass Ort und Raum einander nicht einfach unverbunden gegenüberstehen, sondern dass zwischen ihnen eine Vermittlung erfolgen muss.[30] Die Kritik, dass eine zu harte Trennung zwischen Ort und Raum hier nicht zielführend ist, wurde inzwischen auch von anderer Seite vorgebracht und Casey hat diesen Punkt in neueren Veröffentlichungen reflektiert.[31] Ricœurs spezifisches Verdienst besteht jedoch darin, dass er selbst einen Vorschlag dazu macht, wie diese Vermittlung in der Praxis erfolgt, indem er

29 Vgl. GGV, 77: »Die denkwürdigsten Orte können, wie es scheint, ihre Funktion als Gedenkort (*mémorial*) nicht erfüllen, wenn sie nicht auch am Schnittpunkt von Geographie und Landschaft festmachbare Stellen wären. Kurzum, wären Gedächtnisorte überhaupt die Hüter des persönlichen und kollektiven Gedächtnisses, wenn sie nicht ›an ihrem Platz‹, im doppelten Sinne von Ort und Stelle, blieben?«.

30 Vgl. auch die spätere Kritik, Casey habe der Durchdringung von Ort und Raum zu wenig Beachtung geschenkt (GGV, 230, Anm. 4).

31 Vgl. E. S. Casey, *Space*, in: S. Luft, S. Overgard (eds.), *The Routledge Companion to Phenomenology*, New York 2012, 202–210; hier: 208: »It remains that place and space are – in the end as in the beginning – co-constitutive and co-ordinate.«

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von einer Parallele zwischen Zeit und Raum ausgeht, die ihn deswegen interessiert, weil sich an ihr der Übergang vom Gedächtnis zur Geschichte beschreiben lässt. Diese Parallele ist aber auch dazu geeignet, für eine gemeinsame Untersuchung von Zeit und Raum zu plädieren, nachdem die strategische Kritik am Temporozentrismus ihre Funktion im Diskurs der Ortsphilosophie erfüllt hat. Schließlich ist die Bedeutung von Raum und Ort in den Kulturwissenschaften heute weithin anerkannt,[32] weshalb auch in der Philosophie des Ortes später eine Wiederannäherung an die Zeitphilosophie, teilweise auch die Philosophie der Geschichte erfolgt.[33]

Wenn man nun am Schluss nicht mehr danach fragt, welche Rolle Orte für die Erinnerung und das Gedächtnis spielen, sondern danach, was Ricœurs Auseinandersetzung mit Gedächtnis, Geschichte und Vergessen für eine philosophische Theorie des Ortes beitragen kann, lassen sich folgende Linien erkennen: Auf einer inhaltlichen Ebene lenkt Ricœur den Blick auf die große Bedeutung von kulturellen Praktiken, denen zugetraut wird, eine Vermittlung zwischen Zeit- und Raumverständnissen zu stiften, die auf der theoretischen Ebene unvereinbar erscheinen. Mit dem Verweis auf das Erzählen, das Bauen, das gemeinsame Gedenken und das Sammeln von Doku-

32 Edward Casey reflektiert im Vorwort zur zweiten Auflage von *Getting Back into Place* (2009), dass seit dem ersten Erscheinen des Buches 1993 der Ort, oder zumindest der Raum, in vielen Disziplinen zu einem wichtigen Thema geworden ist und man daher nicht mehr von einer Vernachlässigung des Ortes sprechen könne, vgl. Casey, *Getting Back into Place*, xxii.

33 Jeff Malpas kommt in seiner Auseinandersetzung mit Caseys *Remembering* so zu dem Schluss, man könne bei der Diagnose des Temporozentrismus nicht stehenbleiben, sondern müsse gerade die Vermittlung von Zeit und Raum im Ort verfolgen, vgl. J. Malpas, *The Rememberance of Place*, in: A. Cruz-Pierre, D. A. Landes (eds.), *Exploring the Work of Edward S. Casey: Giving Voice to Place, Memory, and Imagination*, London, New York 2013, 63–72. Malpas argumentiert, dass Zeit und Raum für uns immer nur durch den Ort vermittelt erscheinen, der damit zu einer fundamentalen erfahrungsermöglichenden Struktur wird. Vgl. ders., *Place and Experience. A Philosophical Topology*, Cambridge/MA 1999, 181. David Carr betont schließlich in einem Kommentar zu Caseys Philosophie des Ortes, dass der Ort gerade deshalb ein so reiches Konzept sei, weil er selbst eine temporale Dimension enthalte, vgl. D. Carr, *Place, Memory and History*, in: Cruz-Pierre, Landes (eds.), *Exploring the Work of Edward S. Casey*, 45–51, hier: 50: »Now I would like to argue that one of the things that constitutes the thickness and richness of place is that it has a temporal dimension that is entirely its own«.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

menten im Archiv hebt Ricœur diese Bedeutung hervor. Der Fokus auf die kulturellen Praktiken, welche den Orten immer wieder neu Sinn verleihen, könnte auch dazu beitragen, ein allzu statisch erscheinendes Ortskonzept zu dynamisieren.[34] Nicht nur findet alles, was sich ereignet, an irgendeinem Ort auf der Erde statt, jeder Ort wird auch mitkonstituiert durch das, was an ihm stattgefunden hat und stattfindet. So könnten auch die Gedächtnisorte, wenn man sie denn überhaupt als »topographische Orte« (GGV, 622) verstehen will, nicht als monolithische Hüter einer kollektiven nationalen Identität verstanden werden, sondern als Ansatzpunkte für eine immer wieder neu ansetzende Auseinandersetzung mit dem Vergangenen. Um mit den kulturellen Praktiken auch die Bedeutungszusammenhänge, in denen Orte stehen, angemessen thematisieren zu können, erscheint es auf einer methodischen Ebene daher notwendig, die Phänomenologie des Ortes um eine hermeneutische Perspektive zu ergänzen. Eine ontologisch-hermeneutische Abhandlung, die der Untersuchung der Historizität im dritten Teil seines Buches zur Seite gestellt werden könnte, hat Ricœur daher zwar selbst nicht verfasst, er erkennt ihre Berechtigung aber eindeutig an.[35]

Auch wenn Ricœur die Grenzen der phänomenologischen Methode Husserls anders zieht als Casey es tut, teilen beide doch das Interesse für die Beziehungen zwischen Erinnerung und der gemeinsam bewohnten Welt. Dabei spielt der Ort insbesondere für Casey eine zentrale Rolle. So heißt es am Ende von *Remembering*: »[N]either the human mind, nor even the individual rememberer in his or her self-identical being, could any longer claim to be the unique vehicle of memories. Instead, remembering can be said to be going on *between* the embodied human rememberer and the place he or she is *in* as well as *with* the others he or she is in the presence *of*.«[36] Das Gedächtnis ist mit Vergangenem verbunden – und mit der Welt, in der wir uns auf vielfältige Weise verorten.

34 Vgl. dazu A. Schlitte, *Verortung im Unfertigen. Der Begriff des Ortes zwischen Be- und Entgrenzung*, in: T. Breyer, C. Grüny (Hg.), *Zu den halben Sachen selbst! Philosophische Zugänge zum Unfertigen*, Darmstadt [i. E.].

35 Vgl. GGV, 234, Anm. 11.

36 Casey, *Remembering*, 312.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Yvanka B. Raynova

Verantwortung jenseits von Schuld

1. Schuld und Verantwortung (2641) | 2. Die axiologische Legitimation von Entscheidung und Verantwortung (2649) | 3. Fehlbarkeit und Zerbrechlichkeit: Über die anthropologischen und ethischen Dimensionen der Verantwortung (2654) | 4. Von der Semantik zu den politischen und rechtlichen Aspekten der Verantwortung (2663) | 5. Verantwortung als Auftrag und Versprechen (2668)

Obwohl das Problem der Verantwortung sowohl im Früh- als auch im Spätwerk von Ricœur immer wieder thematisiert wurde, hat es bislang wenig Beachtung gefunden.[1] Es spielt jedoch eine Schlüsselrolle, insofern es in seinem Denken kein separates philosophisches Problem, sondern den Mittelpunkt seiner hermeneutischen Phänomenologie des »fehlbaren« und »fähigen Menschen« darstellt, in welchem sich mehrere Bereiche kreuzen: philosophische Anthropologie, Handlungstheorie, Ethik, politische Philosophie und Rechtsphilosophie. Im Folgenden wird gezeigt, dass die Originalität der Ricœur'schen Verantwortungskonzeption in einer Dialektik zwischen Auftrag (*missio*) und Versprechen (*promissio*) besteht, die eine humanistische Perspektive mit einem Effizienzdenken verbindet und somit aufzeigt, dass die Ansätze einer Gesinnungsethik und einer Verantwortungsethik nicht lediglich in ihrer Gegensätzlichkeit, sondern vielmehr in ihrer Komplementarität zu denken sind.

1. Schuld und Verantwortung

Das Problem der Verantwortung hat Ricœur seit seiner Jugend beschäftigt, wie dies aus seinem kurzen Artikel *Responsabilité de la*

1 Die sporadischen Untersuchungen zum Thema Verantwortung beziehen sich meistens nur auf einen bestimmten Text von Ricœur, ignorieren jedoch weitere wichtige Beiträge von ihm und verfehlen somit den breiteren Kontext sowie das Spezifische, das seine Auffassung von den anderen phänomenologischen Verantwortungskonzeptionen unterscheidet.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

pensée (1936) sichtbar wird, und diese »Beschäftigung« ist auf sein dreifaches – christliches, philosophisches und sozialpolitisches – Engagement zurückzuführen. Der junge, damals 23-jährige Ricœur war überzeugt, dass man das Evangelium nur predigen kann, wenn man auch danach lebt. So hat er auf seine Art und Weise die Ideen der reflexiven Philosophie, des Protestantismus und des Sozialismus verbunden, indem er, vielleicht eindringlicher als im Spätwerk, die Einheit von Denken und Handeln artikuliert hat.

Ähnlich wie in seiner Diplomarbeit *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau* (1934), in der die Position verteidigt wurde, dass die rein spekulative Suche nach der Wahrheit eine Illusion sei, da sich das Wissen nur durch die Verwirklichung und das Handeln vervollständigt[2], wird auch in *Responsabilité de la pensée* die »stolze Reinheit« des Denkens angefochten: »Allzu oft stellen Philosophen das Denken dem Handeln gegenüber; sie neigen unweigerlich dazu, aus dem Intellektuellen ein gesondertes Wesen zu machen, dessen Aktivität in keinem Verhältnis zu dem steht, was sie als Handeln bezeichnen, und das sich nicht in den Lauf der Welt einmischt. So entsteht eine falsche Vorstellung von Uneigennützigkeit und Reinheit und die Idee der intellektuellen Verantwortung wird verdunkelt.«[3] Das Denken sei ebenso wie die Handlung ein Ereignis, das in die Geschichte eingreife und jeden einzelnen persönlich engagiere und verantwortlich mache: »Ich bin dafür verantwortlich, ich muss den Akt des Denkens verantworten, weil er mich bindet. Die außerordentliche Anhaftung meiner Handlungen an mich selbst ist die Wurzel aller Verantwortung. Ich bin für mein Denken verantwortlich, weil seine Geschichte, wenn sie nicht mehr die meine ist, dennoch vollständig die meine bleibt« (ebd.).

Diese Verantwortung, die jeden Menschen betrifft, sei in besonderer Weise mit der Arbeit der Intellektuellen verbunden, weil ihre Ideen einen Einfluss auf andere ausüben. Ricœur verweist hier auf den berühmten Roman von Paul Bourget *Le disciple*, der gezeigt habe wie »der Gedanke aus dem Menschen hervorgeht und sich

2 P. Ricœur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, Paris 2017, 227–230.

3 P. Ricœur, *Responsabilité de la pensée*, in: *Être*, no. 1, 10 nov. (1936), 4. Die Übersetzung aus dem Französischen ist hier wie auch in den weiteren Texten, die nicht auf Deutsch vorliegen, von mir – YR.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in das menschliche Drama einschreibt« (ebd.). Obwohl Ricœur keine Analyse des Romans vornimmt, ist es leicht zu erkennen, dass er Bourgets Kritik an die Philosophen und an die Wissenschaftler, welche trachten die Religion durch einen amoralischen Intellektualismus zu ersetzen, übernimmt und ihr folgt. Ricœurs Einwände richten sich dabei gegen Julien Bendas Werk *La trahison des clercs*. In diesem hatte Benda den Kleriker, sprich den »engagierten« Intellektuellen den Verrat vorgeworfen, nicht uneigennützig den Werten des Wahren, des Guten und des Gerechten zu dienen, wie sie von sich behaupten, sondern ideologische (faschistische oder kommunistische) Ziele zu verfolgen. Während Ricœur Bendas These über den Verrat akzeptiert, widersetzt er sich gegen dessen Auffassung von der Vernunft als eine überreligiöse und überideologische Instanz und insbesondere gegen »die stolze Reinheit und die falsche Selbstlosigkeit, die uns als Gegenleistung angeboten werden« (ebd., 5). Bendas Werk stellt uns vor der Frage, so Ricœur, worin denn eigentlich der Auftrag des Denkens und der Intellektuellen bestehe, worauf man schlussendlich zwei verschiedene Antworten geben könne – eine humanistische oder eine christliche. Für Benda, wie für den Humanismus, sei das Denken eine ästhetische Tätigkeit, die ihre Befriedigung in der eigenen Ausübung findet. Somit stelle es nur ein überlegenes Spiel dar, sprich »eine luxuriöse Tätigkeit, die sich an sich selbst erfreut und daran, die Zierde der Welt zu sein. Denken, um zu denken, so wie die Kunst um der Kunst willen« (ebd.). Ricœur gibt, hingegen, eine klare christliche Antwort, die sich für den demütigen Dienst an Gott entscheidet: »Die Verantwortung für das Denken bedeutet eine grundlegende Option: Götzendienst oder Dienst. Die Falle des Denkens ist dieselbe wie die Falle des Geldes« (ebd.). Bendas Selbstrechtfertigung der Vernunft und der Wissenschaft sei lediglich die Ersetzung des Götzendienstes der Macht und des Geldes durch den Götzendienst der intellektuellen Hybris. Die Reichen an Geld und die Reichen an Wissenschaft, seien aber gleich von Gott entfernt und an ihnen, die ihrem eigenen Stolz verfallen sind, sei das Wort gerichtet: »Selig sind die Armen im Geiste.« Die Konsequenz, die Ricœur zum Schluss zieht – man solle Gottes Zorn fürchten und aufrichtig darum bitten, diese Armut empfangen zu dürfen – mag aus der Sicht von seinem Spätwerk, das eine radikale Trennung von Philosophie und Religion befürwortet, überraschend

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erscheinen.[4] Es ist aber wichtig die christlichen Aspekte und das zu Anfang erwähnte dreifache Engagement der frühen Texte[5] nicht außer Acht zu lassen, um den Ursprung und die Bedeutung der Verantwortungsproblematik in Ricœurs Werk genauer zu erfassen.

In seinem ersten Buch *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (1947)[6], das Ricœur zusammen mit Mikel Dufrenne verfasste, wird die Verantwortung im Kontext der Jasper'schen Existenzphilosophie weitergedacht und erfährt dadurch eine wesentliche Transformation. Ricœur erläutert dort insbesondere das Verhältnis zwischen Freiheit, Wahl, Entscheidung, Schuld und Verantwortung bei Jaspers, das später in *Le volontaire et l'involontaire* (1950) einen zentralen Platz einnehmen wird. Die Bezüge zu Kierkegaard, Heidegger und Sartre zeugen von seinem Bemühen, das Jaspers'sche Denken und die Verantwortungsthematik in einen breiteren philosophischen Zusammenhang zu stellen. Eingeleitet wird das Thema durch die Beschreibung der Angst vor der primordialen Wahl unserer Existenz, die sich als Angst vor der eignen Freiheit und der daraus folgenden Verantwortung manifestiert. Das Spezifische der Jaspers'schen Konzeption besteht, nach Ricœur, in der Verknüpfung zwischen Verantwortung und Schuld. Da die Angst immer Angst vor der eigenen Freiheit sei, »ist es verständlich, dass sie eine ethische Bedeutung hat und dass Jaspers sie mit der Idee der ›Schuld‹[7] verbindet, d. h. zugleich mit Verantwortung [*responsabilité*] und Schuld [*culpabilité*], was durch die Ambiguität des deutschen Wortes [Schuld] bedingt ist. Es wird klar, dass ich durch diese grundlegende Wahl, durch die ich existiere, immer verantwortlich bin und, in diesem Sinn [...] ist meine Verantwortung ohne Anfang« (KJ, 118).[8]

Aus diesem Zitat wird deutlich, mit welcher Präzision Ricœur das Jaspers'sche Sprachspiel und die Feinheiten der deutschen Sprache

4 Siehe P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, 34 [=SaA], und Y. Raynova, *Between the Said and the Unsaid. In Conversation with Paul Ricœur*, Frankfurt/M. 2009, 63–81.

5 Siehe dazu F. Dosse, *L'engagement socialiste parce que chrétien*, in ders., *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, Paris, 1997/2001, 41–57.

6 P. Ricœur, M. Dufrenne, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, 1947 [=KJ].

7 Auf Deutsch im französischen Original.

8 Die Übersetzung aus dem Französischen hier wie auch in den weiteren Texten ist von mir – YR.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erfasst hat. In *Existenzerhellung* (1932), erläutert Jaspers nämlich folgendes: »Weil ich mich frei weiß, anerkenne ich mich als schuldig. Ich stehe ein für das, was ich tat. Da ich weiß, was ich tat, nehme ich es auf mich. Nirgends kann ich den Ursprung finden, an dem als Anfang meine Verantwortung begann. Ich kann meine Schuld nicht so begrenzen, daß ich einen Anfang weiß, von dem an erst ich schuldig wurde [...]. Würde ich den Anfang meiner Schuld wissen, so wäre sie begrenzt und vermeidbar [...]. Meine Schuld ist durch mein Freisein die unbestimmbare und darum unermeßliche, welche der Grund aller besonderen Schuld wird, sofern diese unvermeidlich ist. Während ich, weil ich frei bin, gegen Verschuldung kämpfe, bin ich schon durch meine Freiheit schuldig. Dieser Schuld aber kann ich nicht entrinnen ohne die Schuld, meine Freiheit selbst zu verleugnen.«[9]

Während Ricœurs Interpretation den Akzent auf die ethische Dimension der Schuld setzt[10], geht es Jaspers primär um den metaphysischen Grund, aus dem heraus Freiheit, Schuld und Verantwortung allein zu verstehen sind. Dabei verwirft er zwei entgegengesetzte metaphysische Positionen, die entweder die Gnade oder die Freiheit verabsolutieren. Die erste leugne die Freiheit zugunsten des allein wirkenden göttlichen Willens, wobei persönliche Schuld und Verantwortung sinnlos werden. Die zweite gehe von der eigenständigen Freiheit aus und leugne die Transzendenz, was zur Willkür und somit zur Auslöschung von Schuld führe. Die Bedeutung der Verantwortung könne nur angesichts der verborgenen Transzendenz richtig verstanden werden, die uns die Freiheit geschenkt habe und dadurch auch die Möglichkeit, dass wir eine Wahl treffen, durch die sich uns unser »eigentliches Ich« und sein transzendenter Grund eröffnen: »Die Gottheit sagt nichts direkt, aber durch diese Möglichkeit der Freiheit scheint sie zu sprechen, nämlich zu fordern, daß ihr uns unbegreiflicher Wille erfüllt werde, aus dem sie den Menschen unabhängig machte, damit er in eigner Verantwortung über sich selbst entscheide und darin seine Würde habe.«[11] Diese Jaspers'sche Position wird in Ricœurs erstem Buch zwar nicht speziell themati-

9 K. Jaspers, *Existenzerhellung, Philosophie Bd. II*, Berlin 1932, 197.

10 Ricœur betont: »Jede Reflexion über die Existenz ist eine moralische« (KJ, 159 f.).

11 Jaspers, *Existenzerhellung*, 259.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

siert, sie ist aber wichtig in Anbetracht seiner späteren Konzeption der Notwendigkeit einer »zweiten kopernikanischen Revolution«[12] und seines Konzepts der Menschenwürde.[13]

Die ethische Dimension der Verantwortung wird von Ricœur anhand der Jaspers'schen Kritik am Objektivitätsdenken thematisiert: Das Subjekt, das auf die Objektivität von Tatsachen verweise, suche in ihr Zuflucht und verwende sie als eine Art Alibi, um sich damit die Mühe zu ersparen, selbst darüber nachzudenken oder sie gar infrage zu stellen und versucht dadurch, sich jeglicher Verantwortung zu entziehen. Da bei Jaspers die Existenz mit der Freiheit gleichgestellt werde, lebe sie, so Ricœur, »von Entscheidungen, Risiken und Kühnheit« (KJ, 47). Jaspers' Kritik am Objektivitätsdenken – die man meines Erachtens mit der Heidegger'schen Kritik am »Man« vergleichen kann – stelle dieses als eine Art »Sündenfall« oder »Verrat« dar. Dies werde insbesondere im Kontext der zwischenmenschlichen Beziehungen und der Kommunikation deutlich. Ricœur zeigt, inwiefern wahre Verantwortung nur in der Existenz möglich ist, indem er auf Jaspers' Überlegungen über das Verhältnis zwischen Arzt und Patient verweist: Im ersten Augenblick erscheine der Körper des Patienten wie ein Objekt, wie eine Maschine, die zu reparieren sei. Doch im Verlaufe der Behandlung begreife der Arzt, dass die Seele des Patienten genauso zähle und er darauf achten müsse, was und wie er ihn über die Krankheit informieren solle. Der Arzt sei also verantwortlich für jedes Wort und für jedes Schweigen. Vielmehr noch, erst in der Beziehung von Existenz zu Existenz werde klar, dass es sich nicht nur um eine *professionelle*, sondern auch um eine *menschliche Verantwortung* handle, dass der Patient nicht ir-

12 Unter »zweiter kopernikanischen Revolution« versteht Ricœur die Dezentrierung und Ausrichtung der Subjektivität auf die Transzendenz. Während in der »ersten kopernikanischen Revolution« die objektive Welt auf das *cogito* zentriert wird – das Objekt wird Gegenstand für das Subjekt, das Unwillentliche für das Willentliche –, erfordere die Vertiefung der Subjektivität »eine zweite kopernikanische Revolution, die das Bezugszentrum der Subjektivität auf die Transzendenz verschiebt«. Vgl. P. Ricœur, *Das Willentliche und das Unwillentliche,* Paderborn 2016 [=WU], 548; frz.: *Le volontaire et l'involontaire,* Paris 1950.

13 Siehe Y. Raynova, *Menschenrechte und Menschenwürde: Auf der Suche nach einer anthropologischen Neubegründung durch die menschlichen Fähigkeiten*, in: dies., *Sein, Sinn und Werte. Phänomenologische und hermeneutische Perspektiven des europäischen Denkens*, Frankfurt/M. 2017, 243–267.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gendeinen »Fall« darstelle, sondern ein »Schicksal« (KJ, 85). Dieses Beispiel von existenzieller Beziehung ist eine emblematische Darstellung dessen, was Ricœur später als nahe, persönliche bzw. »kurze Beziehungen« (»relations courtes«) zum Nächsten bezeichnen wird, im Gegensatz zu den »langen Beziehungen« (»relations longues«) als ferne, unpersönliche und institutionell vermittelte Beziehungen zwischen den Bürgern.[14]

Der ethische Aspekt der Verantwortung wird am Ende des Buches um die Bezugnahme auf Jaspers' Schrift *Die Schuldfrage* (1946) erweitert. Da Ricœur und Dufrenne ihr Manuskript schon fast beendet hatten, als *Die Schuldfrage* erschien, fassten sie dieses Werk kurz im Appendix zusammen. Später verfasste Ricœur eine umfassende Rezension zur französischen Veröffentlichung.[15] Auffallend sind dabei Ricœurs verschiedene Übersetzungsweisen von Schuld. Während er im Appendix die Schuld mit *faute* und dementsprechend die vier Schuldbegriffe mit *faute criminelle, faute politique, faute morale* und *faute métaphysique* übersetzt, verwendet er in der Rezension das Wort *culpabilité*, der französischen Übersetzung von Jeanne Hersch folgend.[16] Dieses Detail ist insofern von Bedeutung, als der Begriff »*faute*« – der übrigens genauso polysemantisch ist wie der deutsche Begriff »Schuld« – später eine zentrale Rolle in Ricœurs Philosophie des Willens spielen wird. Seine Interpretation der vier Schuldbegriffe bei Jaspers zeigt, dass die Schuld nicht nur durch kriminelle und mutwillig »böse« Handlungen, sondern auch durch Fehler, Fehlschlüsse, sowie politische und moralische Verfehlungen entsteht. Da die verschiedenen Arten der Schuld verschiedene Konsequenzen nach sich ziehen, implizieren sie einen verschiedenen Grad an Verantwortung und eine verschiedene Instanz, vor der man sich zu verantworten hat. Die kriminelle Schuld besteht in der Verletzung des Gesetzes, so dass man sich dafür vor dem Gericht verantworten muss. Die politische Schuld liegt zwar beim Staat, sie umfasst aber alle Bürger, die für den Staat rechtlich *haften* und im Fall von Reparationen mitbezahlen müssen.

---

14 P. Ricœur, *Der Sozius und der Nächste*, in: ders., *Geschichte und Wahrheit*, München 1974, 109–124 [=GW].

15 P. Ricœur, *La culpabilité allemande*, in: *Christianisme social 57,* no. 3–4, mars-avril (1949), 150–157, wieder abgedruckt in: P. Ricœur, *Lectures 1. Autour du politique*, Paris 1991, 143–154 [=L1].

16 K. Jaspers, *La culpabilité allemande*, Paris 1948.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ricœur erläutert diesbezüglich den Unterschied zwischen dem deutschen Wort »Haftung« als zivilrechtlicher Verantwortung und »Verantwortlichkeit« als moralischer Verantwortung. Im Gegensatz zur kollektiven, politischen Schuld, liege die moralische Schuld beim Einzelnen, der sich für die eigenen Handlungen vor seinem Gewissen und gegebenenfalls vor den Mitmenschen zu verantworten habe. Die metaphysische Schuld, die grundlegend für Jaspers sei, bestehe in dem Mangel an Solidarität, der sich in Situationen zeige, bei denen Menschen getötet werden, wir jedoch nichts riskieren möchten, um dies zu verhindern, und uns nur um das eigene Leben und Überleben kümmern. Diese Schuld sei metaphysisch, weil die Instanz der Verantwortung Gott selbst sei (KJ, 395; L1, 146–152). Die Frage, die sich für Ricœur hier stellt, ist, ob es tatsächlich vier Arten von Schuld und dementsprechend von Verantwortung gibt. Seine Antwort ist, dass alle vier eigentlich einen moralischen Charakter tragen und dass es in diesem Sinne nur eine einzige Schuld gibt. Der Unterscheid liege nur in der Größe bzw. im Verantwortungsgrad und in der Sanktion (L1, 149). In einem Interview aus dem Jahr 1994 erläutert Ricœur, dass diese allgemeine moralische Verantwortung nicht übertrieben werden solle, wie dies in dem radikalen Gedankengang geschieht, den man von Dostojewski bis Levinas immer wieder vorfindet: »Ich bin für alles vor allen verantwortlich.«[17] Diese Formel habe nur Sinn vor einer absoluten göttlichen Instanz, die im Falle der kriminellen und politischen Schuld jedoch nicht gegeben sei. Deshalb solle man jedes Mal der Frage konkret nachgehen: Wer ist verantwortlich, wofür und vor wem?[18] Diese Fragen hat

17 Ricœur hat an diversen Stellen vor einer unendlichen Ausdehnung des Verantwortungsbereichs gewarnt (Siehe z. B. P. Ricœur, *Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique* [1994], in: ders., *Le Juste*, Paris 2001, 41–69 [=LJ]; [2]2022, 61–98). Inwiefern auch Japsers' Begriff der ›metaphysischen Schuld‹ zu einer Überforderung durch maßlose Schuld und zu einer *failure of ethics* (John Roth) führen kann, zeigt Burkhard Liebsch in seinem stichhaltigen Beitrag über verfehlte Ethik und politische Schuld. Siehe B. Liebsch, *Verfehlte Ethik und politische Schuld. Zur systematischen Aktualität von Karl Jaspers' Abhandlung Die Schuldfrage (1946) – mit Blick auf John K. Roths The Failures of Ethics (2015/8)*, in: R. Langthaler, M. Hofer (Hg.), *Existenzerhellung – Grenzbewusstsein – Sinn der Geschichte. Dem Andenken an Karl Jaspers (1883–1969)*. *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, Bd. LI/2019, Wien 2020, 125–156.

18 P. Ricœur, P.-O. Monteil, *Responsable: devant qui?* in: *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, no. 42 (1994), 47–53.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ricœur in seinen Schriften immer wieder und in diversen Kontexten gestellt. Während er sich im Frühwerk hauptsächlich mit dem Subjekt der Verantwortung, d.h. mit der Frage »Wer ist verantwortlich?« beschäftige, geht er später eingehender auf die Fragen ein: »Wofür und vor wem sind wir verantwortlich?«

2. Die axiologische Legitimation von Entscheidung und Verantwortung

Ricœur gibt eine erste eigenständige Interpretation der Verantwortung in seinem großen Werk *Le volontaire et l'involontaire* (1950), die zu einem wichtigen Bestandteil seiner Willens- und Handlungstheorie wird. In diesem Frühwerk, das noch von einer theologischen Perspektive der Transzendenz, der Verfehlung und der Hoffnung geleitet ist (WU, 558), zeigt Ricœur, wie das Wollen mit Projekten, Entscheidungen und Handlungen zusammenhängt, was wiederum zur Frage nach deren Urheber zurückführt und damit zur Zurechenbarkeit und Verantwortung des Subjekts. Das Bewusstsein für die eigene Verantwortung wird einerseits von außen her erlangt: »Das Bewusstsein, Urheber meiner Handlungen in der Welt und – in allgemeinerer Weise – Urheber meiner Denkakte zu sein, bilde ich hauptsächlich angelegentlich meiner Beziehungen zu anderen aus, die sich in einen sozialen Kontext eingebunden finden. Jemand stellt die Frage: Wer hat dies getan? Ich stehe auf und antworte: Ich war es. Antwort: Verantwortung. Verantwortlich zu sein heißt, bereit zu sein, auf eine solche Frage zu antworten« (WU, 83).

Andererseits aber geschieht dies im Inneren, durch die Fähigkeit der Selbstreflexion, sodass der Andere nur als »begünstigter Indikator« fungiert, der unsere Akte sichtbar macht. Ohne diese Fähigkeit und ohne einen Anderen, vor dem ich mich zu verantworten habe, gäbe es keine Verantwortung. Doch die Anderen können sowohl eine Chance für das Wahrnehmen der eignen Verantwortung sein, als auch eine Gefahr, insofern das Miteinander zu einem »gemeinsamen Schlaf« im anonymen »Man« und, folglich, zur Aufhebung der Verantwortung führen kann. Das »Man« fragt nicht nach dem, *wer* dieses oder jenes getan hat, denn es ist ein Niemand und ein Niemand kann keine Verantwortung übernehmen. Deshalb bildet das »Ich«, das seine Handlungen bewusst auf sich nimmt, den

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gegensatz zum »Man«. Nur im Aufwachen aus der Anonymität kann ich mir bewusst werden, dass ich keine anderen Mittel habe, um mich zu behaupten, als zu handeln: »›Ich‹ bin nur ein Aspekt meiner Akte« – betont Ricœur –, »außerhalb meiner Akte besitze ich kein Mittel, mich zu affirmieren. Das zeigt mir das Gefühl der Verantwortlichkeit« (WU, 84).

Dieses Verantwortungsgefühl kann sich auf zwei Weisen manifestieren: vor und nach einer Tat, passiv und aktiv. So entdecke ich meine Verantwortung oft erst im Nachhinein, in einer Situation der Schuld, in der mir bewusst wird, dass *ich* es bin, der einen Fehler (*faute*) begangen hat. Durch die Selbstanschuldigung und mein schlechtes Gewissen erkenne ich mich sogleich als »ein schlechtes Ich«, d.h. als der Urheber eines schlechten Aktes. Und umgekehrt: Mein Verantwortungsgefühl kann sich auch in einer Situation zeigen, in der gehandelt werden soll, in der ein Engagement und eine Verantwortungsübernahme gefordert sind: »Unter bestimmten ernsten Umständen, wenn sich alle anderen entziehen, trete ich hervor und sage: Ich bin es, der diese Menschen, dieses Werk auf mich nimmt. Hier, im Moment des Engagements, vereint das Gefühl der Verantwortlichkeit in sich die höchste Selbstaffirmation und übt sie mit der entschiedensten Gewalt auf einen Wirklichkeitsbereich aus, für den das Ich verantwortlich ist. Es trägt den doppelten Akzent des Ich und des Entwurfs. Das verantwortliche Wesen ist bereit, seine Akte zu verantworten, weil es die Gleichung des Willens aufstellt: Diese Handlung, das bin Ich« (WU, 85).

Diese Beispiele zeigen, dass Ricœur im Vergleich zu Jaspers einen klareren Unterschied zwischen Schuld und Verantwortung, bzw. zwischen Schuldgefühl und Verantwortungsgefühl macht, indem er die Möglichkeit einer aktiven Verantwortungshaltung annimmt, die von einer originären, der Freiheit inhärenten Schuld oder einer vergangenen Missetat nicht bedingt ist. Für Ricœur ist klar: Jede Handlung muss einem Entscheidungsträger zugeordnet werden können, von dem sichergestellt ist, dass er sich freiwillig entschieden hat. Wie kann man aber die Frage beantworten, warum sich dieser so und nicht anders entschieden hat? Seine Antwort darauf ist, dass Entscheidungen anhand von Motiven und Werten getroffen werden, die uns dazu *bewegen*, etwas zu tun, ohne uns zu *zwingen*. Er geht dabei von einem prä-reflexiven Handeln aus, das dem Sartre'schen prä-reflexiven *cogito* sehr ähnlich ist.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im prä-reflexiven willentlichen Handeln wirken Motive und Werte, ohne dass man über sie und sich selbst als Urheber der Handlungen explizit nachdenkt. Sie steigen aus einem dunklen, unklaren und unbestimmten Grund empor, dem des unreflektierten Willens und des Unwillentlichen. Dazu gehören Triebe wie Hunger und Durst, aber auch die konkrete Situation, in der ich mich befinde: »Ebenso wie ich meinen Leib nicht gewählt habe, habe ich auch meine geschichtliche Situation nicht gewählt; aber sowohl der eine wie die andere bilden die Wirkungsstätte meiner Verantwortlichkeit« (WU, 158).

Die reflektierten, moralischen Handlungen hingegen werden in einem Wertehorizont vollzogen, in dem durch Bewertung des Unreflektierten Urteile gebildet werden. In diesem Sinne erläutert Ricœur, dass es keine echte Verantwortlichkeit ohne das Bewusstsein einer übertragenen Aufgabe gibt. Die Werte, die als Handlungsmotive wirken, kommen zugleich durch die Handlungen zum Vorschein und werden durch die Handlungen selbst zum Objekt ethischer Bewertungen. Das verantwortungsvolle Handeln unterscheidet sich vom ziellosen oder gedankenlosen Agieren durch die axiologische Legitimation: »Der verantwortliche Akt unterscheidet sich vom Willkürakt [...] durch jene Weihe, jene Salbung, die der Wert der Handlung erteilt, sowie durch den Zugriff, den er auf mich ausübt und auf den ich antworte. Durch diesen Umweg über den rechtfertigenden Wert kann ich nicht nur verantwortlich für... sein, sondern auch verantwortlich vor...; denn der Wert stellt in der riskanten historischen Situation, in der ich ihn ergreife, die transpersonelle Verbindung einer Gruppe von Menschen dar, der ich mich hingebe. Ich bin verantwortlich vor denjenigen, die mich gewissermaßen zum Einsatz abordnen – und insbesondere vor denjenigen, die eine gewisse soziale Ausdifferenzierung zu besonders wachsamen Hütern dieser gefährdeten und kämpferischen Werte erhoben hat. Dieser Rechtfertigung meiner Verantwortlichkeit ist die prinzipielle Möglichkeit eines über meine Handlung gefällten Urteils eingeschrieben, des Tadels und der Billigung, kurz der Sanktion: Es genügt, dass mein Richter gewissermaßen zum Gewährsmann derjenigen Werte geweiht wurde, deren Vorkämpfer ich bin. Wenn ich also verantwortlich vor... sein kann, dann zuerst deshalb, weil meine Souveränität eine Werteordnung zum Maßstab hat, die sie motiviert hat oder sie motivieren sollte« (WU, 111).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Für Ricœur erlangen die Werte einen festen Bestand nur durch die zirkuläre Bewegung von ethischer Reflexion und Handeln und verfallen, sobald dieser Kreislauf unterbrochen wird. Die Entscheidung, die quasi die Mitte zwischen Reflexion und Handeln darstellt, impliziert nach Ricœur drei Momente: 1. die praktische Möglichkeit, eine Handlung zu entwerfen, die von mir abhängt; 2. mich selbst als den verantwortlichen Urheber des Entwurfs zuzurechnen; 3. meinen Entwurf durch Gründe und Beweggründe zu motivieren, die gewisse Werte »vergeschichtlichen« und den Entwurf rechtfertigen (WU, 113). Die Beweggründe und die Rechtfertigung selbst, die im oben zitierten Text angesprochen werden, verweisen aber noch auf zwei andere wichtige Aspekte, die sowohl die Entscheidung beeinflussen als auch die Verantwortungsinstanz klarer erscheinen lassen, nämlich auf eine existierende soziale Werteordnung und einen Träger dieser Werteordnung (Gruppe, Gemeinschaft, Institution, Staat). In *Le volontaire et l'involontaire* (1950) sind diese Aspekte eher angedeutet, finden in späteren Texten jedoch eine Weiterentwicklung. Ein besonderes Augenmerk verdient in dieser Hinsicht der Vortrag *Liberté: responsabilité et décision* (1986)[19], den Ricœur im Rahmen des XIV. Internationalen Kongress für Philosophie in Wien abgehalten hat.

Ricœur weist dort darauf hin, dass seine Philosophie des Willentlichen und Unwillentlichen Alexander Pfänders *Phänomenologie des Wollens*[20] gefolgt sei, um den Unterschied zwischen Willen und Erkenntnis einerseits und Willen und Wahrnehmung andererseits zu artikulieren. Dadurch sei es ihm zwar gelungen, über Husserl und Merleau-Ponty hinauszugehen, dennoch habe er aber den Standpunkt der subjektiven Entscheidung nicht überschritten.[21]

Um von der Ebene des subjektiven Willens, des sogenannten *liberum arbitrium* oder der Willkür, auf der sich die individuelle Entscheidung befindet, zum objektiven Willen, d.h. der Ebene der Verantwortung zu gelangen, wendet sich Ricœur in *Liberté: responsabilité et décision* an Hegel, der drei Bedingungen angenommen

19 P. Ricœur, *Liberté: responsabilité et décision*, in: W. Gabriel (Hg.), *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*, Wien 1968, 155–165.

20 Siehe A. Pfänder, *Phänomenologie des Wollens. Eine psychologische Analyse. Motive und Motivation* [1900], Leipzig ^{2}1930.

21 Ricœur, *Liberté: responsabilité et décision,* 161.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

habe, welche den Begriff der Verantwortung als objektiven Willen aufzeigen. Die erste Bedingung sei der Vertrag, der einen Willen mit einem anderen in reziproke Verbindung bringe. Diese Verdoppelung des Willens enthalte eine neue Beziehung, die man nicht aus dem Verhältnis der Wahl zu den Motiven oder vom Wollen zum körperlichen Können ableiten könne. Sie bestehe in einem Austausch der Standpunkte, der die gegenseitige Anerkennung beider Willen voraussetze, wodurch das Ich »objektiv« werde. Die zweite Bedingung sei die Selbstbegrenzung des subjektiven Willens. Hier sei Kants Unterscheidung zwischen Willen und Willkür angebracht: die Willkür werde zum objektiven Willen, indem sie sich einer moralischen Norm, einem Gesetz unterordne. Ein verantwortlicher Wille wäre dann ein Wille, der durch die Universalität seiner Maxime gerechtfertigt sei. Doch man könne Kant nicht bis zum Ende folgen, insbesondere dann nicht, wenn er die Pflicht von der Zufriedenheit und vom Glück abspalte.[22] Die dritte Bedingung, welche die Kulmination des Verantwortungsdiskurses darstelle, sei die konkrete Gemeinschaft, das heißt die Familie, die sozialen und ökonomischen Gruppen, der Staat usw., in denen sich der Wille realisiert. Obwohl Ricœur die Hegel'sche Identifikation zwischen Staat und realisierter Freiheit verwirft, betont er, dass die Verantwortungsproblematik nur mittels dialektischen Zusammenspiels zwischen subjektivem Willen, d.h. individueller Freiheit und Entscheidung einerseits und objektivem Willen, d.h. sozio-politischer Freiheit und kollektiver Entscheidung andererseits richtig verstanden werden könne. Anders gesagt, die Phänomenologie des Willens, die sich mit den anthropologischen und psychologischen Aspekten der Freiheit, der Entscheidung und des Handelns beschäftigt, reiche nicht aus, um die Verantwortung in ihrem vollen Umfang zu erfassen; zusätzlich dazu sei eine Philosophie des »objektiven Willens« (Hegel) notwendig, die den Übergang vom Einzelwillen zum Gemeinwillen dialektisch erfasse.[23] Ricœurs spätere Auffassungen der Verantwortung werden deshalb letztere Richtung einschlagen.

22 Ricœur, *Liberté: responsabilité et décision,* 160.
23 Ricœur, *Liberté: responsabilité et décision*, 165.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Fehlbarkeit und Zerbrechlichkeit: Über die anthropologischen und ethischen Dimensionen der Verantwortung

Um die Verantwortung nicht nur als Zurechenbarkeit bewusster, frei getroffener Entscheidungen und Handlungen, sondern auch als menschliche *Fähigkeit* zu erfassen, ist es notwendig, in die Tiefe der menschlichen Konstitution zu gehen. Besonders bedeutend in dieser Hinsicht ist der zweite Teil der Philosophie des Willens, *L'homme faillible* (1960)[24], der den Aufriss der »philosophischen Anthropologie« von Ricœur darstellt (FM, 8). Im Unterschied zu Jaspers, der die Schuld bzw. die Verantwortung als Teil der Freiheit versteht und gewissermaßen mit der Freiheit gleichsetzt[25] versteht Ricœur die Verantwortung als Zusammenspiel von menschlicher Fähigkeit und Fehlbarkeit und kommt zu dem Ergebnis, dass nicht die Schuld, sondern die Unschuld der ursprüngliche Zustand des freien Menschen ist. Wie argumentiert er dabei?

Die zwei Formen der Verantwortung – die passive und die aktive, genauer beschrieben in *Le volontaire et l'involontaire* – verweisen auf das Vermögen und Unvermögen des denkenden und handelnden Subjekts. Dabei zeigen die Analysen des Willens, dass der Mensch primär ein fähiges Subjekt ist: »Ich, der ich will, kann auch. Ich, der ich entscheide zu tun, bin dazu fähig zu tun; und es ist eben diese Fähigkeit, die ich sodann auf das Subjekt der Handlung projiziere« (WU, 73). Das Ich, das kann, ist gerade deshalb, weil es kann, dazu fähig, Verantwortung zu übernehmen (WU, 83). Zugleich aber ist das menschliche Handeln durch Fehler und Verfehlungen (*fautes*) geprägt, sodass der Handelnde die Konsequenzen *nolens volens* auf sich nehmen muss. Doch auch in solchen Fällen der Verfehlung bleibt die Fähigkeit zu antworten und sich zu verantworten erhalten, da ansonsten weder von Schuld noch von Verantwortung die Rede sein könnte. Deshalb besteht Ricœur auf dem dialektischen Verhältnis von Fähigkeit und Fehlbarkeit: »Die Verfehlung deutet auf ein

24 P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Tome II: Finitude et culpabilité 1: L'homme faillible*, Paris 1960; dt.: *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I*, Freiburg i. Br., München 1971 [=FM].

25 »Während ich, weil ich frei bin, gegen Verschuldung kämpfe, bin ich schon durch meine Freiheit schuldig« (Jaspers, *Existenzerhellung*, 197).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vermögen hin, das mich im Inneren eines Unvermögens selbst verantwortlich macht« (WU, 237). Ricœurs besonderes Verdienst ist, dass er diese Dialektik und insbesondere dieses »Unvermögen« auf den verschiedenen Ebenen der menschlichen Fragilität entfaltet und aufzeigt.

Der fähige, jedoch fehlbare, der fehlbare, jedoch fähige Mensch, den Ricœur immer wieder in seinen Werken anspricht, ist ein fragiles Wesen und zwar in einem doppelten Sinn. Er ist nicht nur jemand, der verletzt werden kann und dadurch zum »Leidenden« wird, sondern auch jemand, der durch seine Handlungen bewusst oder unbewusst andere verletzen kann. Ricœur thematisiert diese doppelte Fragilität des »handelnden und leidenden Subjekts«[26] sowohl auf der individuellen als auch auf der sozialen Ebene, um zu zeigen, inwiefern wir Verantwortung sowohl für die eigene Fragilität, als auch für die der Anderen tragen.

Auf der individuellen, anthropologischen Ebene wird die Fragilität des Menschen als Fehlbarkeit bezeichnet und als *Disproportion*, d.h. als Nicht-Koinzidenz des Menschen mit sich selbst (FM, 17, 20). Die Zerbrechlichkeit äußert sich konkret in der Begrenztheit der menschlichen Wahrnehmung, der Erkenntnis, des Handelns und der Gefühle und eröffnet somit die Möglichkeit einer moralischen Verfehlung: »Was will man damit sagen, wenn man den Menschen als fehlbar nennt? Im Wesentlichen dies: daß die Möglichkeit des moralischen Bösen in die Verfassung des Menschen eingezeichnet ist« (FM, 173). Die Disproportion ist jedoch keine Doppelsinnigkeit im moralischen Sinne[27], denn fehlbar heißt noch nicht, eine Verfehlung begangen zu haben oder ursprünglich schuldig bzw. verantwortlich zu sein (Jaspers, Levinas). Auch ist der Mensch nicht gut und schlecht zugleich, sondern das Gute und das Böse sind nur eine axiologische Möglichkeit, ohne eine ontische oder anthropologische Wirklichkeit *per se* zu bedeuten: »Diese Spanne zwischen der Möglichkeit und der Wirklichkeit spiegelt sich in einem ähnlichen Abstand zwischen der rein anthropologischen Beschreibung der

26 Dieses Thema wird zum Zentrum des Spätwerks von Ricœur, insbesondere in seiner »Kleinen Ethik« (vgl. SaA, 34).

27 Hier wird der Unterschied zur Doppelsinnigkeit der existenzialistischen Moral von Jean-Paul Sartre und Simone de Beauvoir deutlich (siehe S. de Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, in: dies., *Soll man de Sade verbrennen? Drei Essays zur Moral des Existentialismus*, Reinbek 1989, 77–192).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Fehlbarkeit und einer Ethik; die erste bleibt diesseits des Bösen, die zweite findet die reale Gegensätzlichkeit des Guten und des Bösen vor. In der Tat ist die fundamentale Voraussetzung jeder Ethik die, daß die Spaltung von werthaft und unwerthaft bereits vorhanden ist und dass der Mensch bereits des Doppelten fähig ist: des Wahren und des Falschen, des Guten und des Bösen, des Schönen und des Häßlichen [...]. So setzt die Ethik im weitesten Sinne des Wortes, der sich auf das gesamte Gebiet der Normativität erstreckt, immer einen Menschen voraus, der die Synthese des Objekts, die Synthese der Menschheit in sich und seine eigene Synthese der Endlichkeit und Unendlichkeit bereits verfehlt hat; deshalb legt es die Ethik darauf an, ihn zu ›erziehen‹, sei es durch wissenschaftliche Methodenlehre, moralische Pädagogik oder Geschmackskultur; ihn ›erziehen‹ heißt soviel wie ihn herausziehen aus dem Bereich, wo das Wesentliche bereits versäumt ist« (FM, 184 f.).

Die Ethik setzt also einen realen Menschen voraus, der »danebengeschossen« hat, wie sich Ricœur metaphorisch ausdrückt. Den Menschen als ursprünglich schlecht zu betrachten, sei jedoch ein Kurzschluss, denn das Böse der Verfehlung verweise auf etwas, das verfehlt wurde: Damit es einen Abweg oder Schuld gibt, muss es einen richtigen Weg, eine Un-schuld geben. Deshalb sei es notwendig, einen originären Zustand der Unschuld anzunehmen, wenn auch nur imaginativ, aus dem heraus die Verfehlung verständlich wird. »Die Unschuld wäre die Fehlbarkeit ohne Fehl, und diese Fehlbarkeit wäre nur Zerbrechlichkeit, Schwäche, aber nicht Fall [...]. Man könnte im Stil der Husserl'schen Eidetik sagen, die Unschuld sei die imaginative Variation, die das Wesen der Urverfassung freilegt, indem sie es an einer anderen existentialen Möglichkeit sichtbar macht« (FM, 187).

Diese Auslegung der Verfehlung ist insofern von Bedeutung, als sie den Menschen nicht von vornherein stigmatisiert: Der Mensch ist nicht von vornherein böse, auch wenn das Böse durch ihn in die Welt kommt. Passive Verantwortung als Konsequenz von Verfehlung sowie aktive Verantwortung aus Engagement sind nur Möglichkeiten, die durch die Fehlbarkeit und die Fähigkeiten eröffnet werden. Eine wichtige Rolle in dieser Hinsicht spielt die Umwelt, die Familie und das gesellschaftliche Milieu, das positiv oder negativ beeinflussen kann (WU, 182 f.). Verantwortung ist etwas – wie Ricœur an diversen Stellen hervorhebt –, das mit sozialen Werten und Erziehung

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zusammenhängt und oft auch auf die Fragilität der Gesellschaft selbst hindeutet. Bevor wir auf Letzteres eingehen, wäre es jedoch wichtig darauf hinzuweisen, dass Ricœur mit seiner Beschreibung der Fragilität des Menschen und insbesondere des menschlichen Lebens ein zentrales Thema von Hans Jonas' *Prinzip Verantwortung* (1979)[28] vorwegnimmt.

Die Fragilität des menschlichen Lebens, ohne die es keine Freiheit und Verantwortung gibt, wird von Ricœur schon in *Le volontaire et l'involontaire* (1950) angesprochen: »Das Leben macht nicht nur den niederen Teil meiner selbst aus, über den ich herrsche; ich bin ganz und gar lebendig, lebendig in meiner Freiheit selbst. Ich muss am Leben sein, um für mein Leben verantwortlich sein zu können« (WU, 478). Das biologische Leben sei zwar nicht mein ganzes Leben als Mensch, denn ich bin nicht nur Leib, sondern auch Seele, aber es ist ein primärer Wert, der mir eine erste Orientierungshilfe bietet: »Das erste Nicht-Deduzierbare ist der Leib als existierender, ist das Leben als Wert. Als Orientierungspunkt aller Existierenden ist er der primäre Wertindikator« (WU, 124). Ja, mehr noch: Das Leben »ist nicht ein Wert wie die anderen, sondern gleichzeitig die Bedingung aller anderen Werte« (WU, 478 f.). Dies werde mir bewusst gerade durch die Fragilität des Lebens und konkreter – im Angesicht des Todes. Die Notwendigkeit, Verantwortung für unser eigenes Leben und das der Anderen zu übernehmen, ist in der Philosophie des Willens zwar nur angedeutet, findet später jedoch exemplarischen Ausdruck in *Histoire et vérité* (1955)[29] durch Ricœurs Deutung der Parabel des barmherzigen Samariters (Lk 10:25).

In den Augen der »frommen Juden«, so Ricœur, war der Samariter eine Kategorie des Fremden, er war kein Mitglied ihrer sozialen Gruppe, hatte keine Vergangenheit, keine authentische Tradition, sondern war nur ein marginales Subjekt, »unrein von Rasse und Glauben« (GW, 111). Doch in der Parabel Christi, wo der Samariter Verantwortung für den halbtot geschlagenen Juden übernimmt, indem er ihn aufliest und gesund pflegt, wird er plötzlich zum Erfinder einer *direkten Beziehung* von Mensch zu Mensch, ohne Vermittlung durch Institutionen oder soziale Normen. Die Barmher-

28 H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M. 1979.

29 P. Ricœur, *Histoire et vérité*, Paris 1955 (dt. 1974).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zigkeit des Samariters zeugt nach Ricœur von einer Geste, die über die gesellschaftlichen Rollen, Funktionen und Pflichten der Person hinausgeht und somit eine persönliche Verantwortung ermöglicht. Diese Deutung erinnert an die zu Anfang angesprochene existenzielle Beziehung zwischen Arzt und Patient, die Jaspers als Beispiel für wahre Verantwortung gibt. Ricœur geht jedoch weiter, indem er betont, dass unser Mitgefühl und unsere Verantwortungsübernahme für andere nicht nur dem Nächsten, dem ich persönlich begegne, gelten solle, sondern auch dem *Sozius,* nämlich demjenigen, mit dem ich nur durch die »langen«, sozialen, institutionellen, unpersönlichen Beziehungen zu tun habe. Der Gedanke, dass der *Sozius* und der Nächste zusammen gedacht werden sollten, als die zwei Seiten derselben Barmherzigkeit, wird von Ricœur durch das Beispiel der Fürsorge für die eigenen und fremde Kinder veranschaulicht: »Mit ein- und derselben Bewegung liebe ich meine Kinder und kümmere ich mich um die kindliche Delinquenz; die erste Liebe ist intim, subjektiv, aber ausschließend; die zweite ist abstrakt, aber dafür umfassender« (GW, 116).

Wenn also Ricœur später, in einer Reihe von Beiträgen und Interviews, die Anfang der 1990er Jahre veröffentlicht wurden, auf Jonas' Werk eingeht und mit ihm die Fragilität des Anderen als den Ausgangspunkt der Verantwortung ansetzt, so ist es, weil dieser Zugang in Einklang mit seiner eigenen Verantwortungskonzeption steht. Ricœur zufolge bildet der Zusammenhang zwischen Leben, Wert und Verantwortung bzw. zwischen Ontologie und Ethik die Grundlage der Jonas'schen Verantwortungskonzeption. Für Jonas sei die Bejahung des Lebens zugleich eine ethische Affirmation: Sein ist besser als Nicht-Sein, das heißt Leben ist besser als Tod. Somit fallen Existenz und Wert zusammen, wobei die Axiologie der Ontologie subordiniert werde in dem Sinne, dass das Leben wert sei, gelebt zu werden.[30] Die Fragilität des Lebens und die Bedrohung seines Auslöschens stellen uns vor die Aufgabe verantwortlich zu handeln, denn wahrhafte Verantwortung werde nur dort ausgeübt, wo etwas, das zerbrechlich ist, uns anvertraut wurde. Jonas habe in diesem Zusammenhang das paradigmatische Beispiel der elterlichen Verantwortung gegeben, welches Ricœur folgendermaßen wie-

30 P. Ricœur, *Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas* [1991], in: *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris 1992, 304–319, hier: 312.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dergibt: »Ich bin, zum Beispiel, verantwortlich für ein Kind. Das Wort ›verantwortlich‹ bedeutet hier etwas sehr Spezifisches: Es ist notwendig, dass etwas oder jemand mir anvertraut wurde, damit ich verantwortlich sein kann. Etwas oder Jemand steht unter meiner Aufsicht oder meinem Schutz. Das Modell der Verantwortung der Eltern ist offensichtlich exemplarisch. Das Kind, das ich verpflichtet bin zu schützen, großzuziehen, ist ein schwaches Wesen und meine Verantwortung besteht darin, es bis zur Volljährigkeit zu betreuen, damit es wiederum später verantwortlich werden kann und Verantwortung für jemand anders übernehmen kann.«[31]

Wenn Ricœur darauf hinweist, dass die Fragilität des Kindes in uns das *Gefühl* der Verantwortung weckt, so können wir daraus schließen, dass der Mensch besondere Fähigkeiten besitzt: Er ist des Mitgefühls und des Verantwortungsgefühls fähig, wobei diese Gefühle jedoch erst geweckt bzw. erzogen werden müssen. Jonas habe die Verantwortung als Prinzip aufgefasst, weil sie wie ein Imperativ fungiere, dem nichts vorangehe. Diese sei jedoch kein rationales Prinzip, sondern sei »in einem Gefühl umhüllt«, durch das wir affiziert werden: »Wir fühlen uns aufgefordert durch das Fragile in seinen mannigfaltigen Ausprägungen [...], etwas zu tun für..., ja Hilfe zu leisten, aber viel mehr noch Erfüllung und Entfaltung zu ermöglichen«, betont Ricœur.[32]

Der große Beitrag von Jonas besteht für Ricœur darin, dass er die Zerbrechlichkeit und die Verantwortung im Kontext der Gefahren des technischen Zeitalters und der Weiterentwicklung der Geschichte gestellt habe, was zur Formulierung eines neuen ethischen Imperativs geführt habe: »›Handle so, dass eine Menschheit auch nach Dir solange als möglich existiert.« Dies bedeute, dass wir nicht nur dem Einzelnen, den wir von Angesicht zu Angesicht begegnen verpflichtet sind, sondern auch anderen gegenüber, die *noch nicht* existieren. Mit der Thematisierung der Fragilität der Menschheit im technischen Zeitalter wird die individuelle Ebene zur sozialen hin

31 P. Ricœur, *Entretien.* Propos recueillis par J.-C. Aeschlimann, in: J.-C. Aeschlimann (éd.), *Ethique et responsabilité. Paul Ricœur*, Neuchâtel 1994, 11–34, hier: 25.

32 P. Ricœur, *Responsabilité et fragilité,* in: *Politique, économie et sociétés. Écrits et conférences 4,* sous la dir. de P.-O. Monteil, Paris 2019, 115–136, hier: 117 [=EC4].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

überschritten. In seinem Nachwort[33] zum Sammelband von Frédéric Lenoir *Le temps de la responsabilité* (1991), verweist Ricœur auf den zunehmenden Bedarf an Ethik, gerade zu einem Zeitpunkt als die Letztbegründung der Ethik problematisch geworden ist. Einen Ausweg in dieser Hinsicht sieht er bei Jonas, der eine neue Ethik der Verantwortung und des Respekts der Person anbietet, die nicht auf Reziprozität aufgebaut ist (L1, 282). Das Neue sei hier nicht einfach die Betonung der Fragilität des Menschlichen, denn jeder habe schon immer gewusst, dass er sterblich sei, sondern die Artikulierung der Tatsache, dass der Mensch gefährlich geworden sei gegenüber sich selbst, der Natur und dem Leben und, dass diese Tatsache ein Umdenken der Verantwortungsproblematik in Hinsicht zukünftiger Konsequenzen erfordere: »Die Gefahr ruft berechtigter Weise Angst hervor. Es ist eine reflektierte Angst, die Jonas zum Objekt einer ›Heuristik der Furcht‹ macht und die ihren konkreten Ausdruck in der Einkalkulierung von *möglichen* Beeinträchtigungen, Schäden und Zerstörungen findet, auch wenn es *unwahrscheinlich* scheint, dass sie eintreffen. Durch diese Reihe von Überlegungen überholt die Idee der Verantwortung die beispiellosen Wandlungen, die das menschliche Handeln im technischen Zeitalter beeinflussen« (L1, 283).

Somit werde die retrospektive Auffassung der Verantwortung auf eine prospektive Konzeption hin verlagert, was jedoch nicht bedeute, dass Jonas die klassische Konzeption der Verantwortung als Zurechnung aufgegeben habe; sie sei nur erweitert und präzisiert worden in Hinblick auf die neuen Herausforderungen der Zeit.

An dieser Stelle bringt Ricœur seine Konzeption der Fragilität unseres Zusammenlebens in der bürgerlichen und politischen Gesellschaft ein. Diese Problematik, die im Nachwort zu *Le temps de la responsabilité* nur angerissen wird, bildet das zentrale Thema des Vortrags *Responsabilité et fragilité*, den Ricœur 1992 vor der Assoziation der protestantischen Studenten gehalten hat. Das Ziel des Vortags ist es, eine Typologie des Fragilen im Bereich der öffentlichen Praxis zu liefern und die daraus folgenden Verantwortlichkeiten zu beschreiben. Den Ausgangspunkt bildet die These, dass die Fragilität der Zivilgesellschaft und des Politischen zu Konflikten führt, die

33 P. Ricœur, *Postface*, in: F. Lenoir, *Le temps de la responsabilité*, 1991; repr. in: L1, 270–293.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine dringende Antwort erfordern und damit auch neue Sphären der Verantwortung eröffnen. Ricœur folgt zunächst der Auffassung von Michael Walzer über den Zerfall der einheitlichen Idee von Gerechtigkeit, beschrieben in seinem bekannten Werk *Spheres of Justice*[34]. Die Fragilität, um die es Walzer und Ricœur hier geht, betrifft die Benachteiligung diverser Gruppen in den verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen wie Ökonomie, Recht, Kultur, Familie usw. Die Ungleichheiten entstehen und verkomplizieren sich durch die Unmöglichkeit, mit gleichem Maß zu messen, in einer Situation, in der es nicht nur die Heterogenität von Gütern gibt, die zu verteilen sind, sondern auch die qualitative Heterogenität zwischen den zu verteilenden Gütern. »[A]ußer den internen Ungleichheiten, die jeder Sphäre innewohnen [...] kommen dazu auch gravierende Konflikte zwischen den Sphären: Bildungs- und Gesundheitswesen erscheinen als kommerzielle und nichtkommerzielle Güter; sie kosten Geld, obwohl sie einen anderen Wert haben als nur einen Geldwert« (EC4, 121). Diese Konflikte, so Ricœur, stehen im Zentrum der europäischen Politik. Die damit verbundene Verantwortung betreffe die Kompromisse, die gesucht werden müssen, um sie zu schlichten, d.h. die Suche nach einer Verbindung zwischen sozialer Marktwirtschaft, Effizienz, Konkurrenzfähigkeit einerseits und Solidarität mit den Benachteiligten andererseits. Dabei gehe es um die Rechtfertigung von Konfliktlösungen, wie Luc Boltanski und Laurent Thévenot in *De la justification: les économies de la grandeur*[35] zeigen. Die Autoren hätten diverse Modelle ausgearbeitet, die eine Lösung in solchen Kontroversen bringen könnten, wobei sie sechs Rechtfertigungsordnungen unterschieden: die Welt der Inspiration, die häusliche Welt, die Welt der Meinung, die staatsbürgerliche Welt, die Welt des Marktes und die industrielle Welt, die jeweils verschiedenen Regeln folgen und deshalb in Konflikte zueinander geraten. Der Mensch, der die Fähigkeit besitze, in den verschiedenen Welten mit Anderen zu leben, sei allein auf sein Urteilsvermögen angewiesen, um die Uneinigkeiten abzuklären und Formen der Einigung zu

34 M. Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York 1983; dt.: *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt/M. 1992.

35 L. Boltanski, L. Thévenot, *De la justification: Les économies de la grandeur*, Paris 1991; dt.: *Über die Rechtfertigung. Eine Soziologie der kritischen Urteilskraft*, Hamburg 2007.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

finden. »Gerade in dieser [Pragmatik der Urteilskraft] sehe ich die Idee der Fragilität und der Verantwortung aufeinander angewiesen oder, wie Hegel sagt, ineinander übergehen«, betont Ricœur (EC4, 124).

Eine spezifische und vielleicht die bedeutsamste Fehlbarkeit und Fragilität des Gemeinwesens sieht Ricœur im Bereich des Politischen bzw. in dem, was er als Paradox des Politischen bezeichnet. Eine der Hauptquellen der Fragilität des Politischen stellt für ihn die Macht dar. Diese sei durch zwei Feldlinien gekennzeichnet: einerseits durch die Gewaltanwendung der Eroberer und Unterdrücker diverser Volksgruppen, ethnischer, religiöser und kultureller Minderheiten und andererseits durch die Institutionalisierung dieser Gewalt unter dem Druck der gesetzlichen Rationalität. Deshalb könne die politische Macht des Rechtstaates zugleich als Wirkkraft und Inhaberin legitimer Gewalt und als Form von konstitutionellen Regeln, die sie selbst befolgen müsse, definiert werden. Die Zerbrechlichkeit des Rechtstaates bestehe darin, dass er sich wie in einem »Intervall« zwischen diesen zwei Extremen befinde. Die zweite Hauptquelle der Fragilität sei die Verflechtung auf der Ebene der Macht der vertikalen Relation »Dominanz – Unterordnung« und der horizontalen Beziehung des Zusammenleben-Wollens (*vouloir-vivre-ensemble*). Das Paradox des Politischen bestehe in einem Teufelskreis: »[D]as Gemeinwesen, im weitesten Sinne des Wortes, ist dieser lebendige Organismus, der im Stande ist, Dauer und Beständigkeit den menschlichen Dingen zu verleihen, die selbst so flüchtig und fragil sind. Doch gerade zu dieser Fragilität, die ihr anvertraut ist, fügt die politische Macht ihre eigene Fragilität hinzu« (EC4, 126). Man könne, so Ricœur, noch weitere Schwachpunkte des Politischen aufzählen, so den demokratischen Staat und insbesondere die repräsentative Demokratie: »Diese entpuppt sich als zunehmend fragil in dem Moment, in dem der Repräsentant, den ich für mein *alter ego* halte, gewählt wird und gleich danach klar wird, dass er einer anderen Welt, der politischen angehört, die ihren eigenen Gesetzen folgt« (EC4, 126). Auch die Fragilität der politischen Sprache mit ihrer Rhetorik und ihren Sophismen gehöre hier dazu.

Durch diese Beispiele, so Ricœur, könne der Ort der Verantwortung benannt werden, der zugleich auch der Ort der Fragilität sei. Ricœur betont hier insbesondere die Verantwortung der Intellektuel-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

len. Diese seien zuständig für die Klärung und Konzeptualisierung der verworrenen Begriffe der politischen Rhetorik und für die Veranschaulichung der Beziehungen zwischen politischen Entscheidungen und Entscheidungen auf der Ebene der Zivilgesellschaft, die notwendig seien, um die Konflikte in den verschiedenen Sphären der Gerechtigkeit zu schlichten. Doch die Verantwortung komme nicht nur den Intellektuellen zu; wichtiger noch sei die der Bürger, die ein klares Bewusstsein von der Fragilität des Gemeinwesens haben sollten – und auch dafür, dass das Gemeinwohl in ihren Händen liege (EC4, 127).

4. Von der Semantik zu den politischen und rechtlichen Aspekten der Verantwortung

Ricœur hat immer wieder auf die Notwendigkeit hingewiesen, den Begriff Verantwortung auf dessen Semantik hin zu untersuchen. Seine umfangreichste Arbeit in dieser Hinsicht ist der Artikel *Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique* (1995). Dort erklärt er, dass sein Interesse am Problem der Verantwortung durch den komplexen und vieldeutigen alltagssprachlichen Gebrauch des Ausdrucks »Verantwortung« motiviert worden sei, ein Gebrauch, der sich ihm zuerst ziemlich verwirrend dargestellt habe: »Das Adjektiv ›verantwortlich‹ zieht eine Mannigfaltigkeit an Ergänzungen nach sich: Sie sind verantwortlich für die Konsequenzen ihrer Handlungen, aber auch für die Anderen, für die Sie sorgen oder für die Sie zuständig sind. [...] Sie sind vielleicht sogar für alles und alle verantwortlich. In allen diesen Fällen des unklaren Gebrauchs [des Begriffs der Verantwortung], besteht der Verweis auf die Verpflichtung [*obligation*]; dies bedeutet, gewisse Aufgaben erfüllen zu müssen, gewisse Lasten auf sich zu nehmen, gewisse Engagements einzuhalten« (LJ, 42).

Auch die Polysemie des Verbs »antworten« gebe Grund für verschiedene Deutungen des Wortes Verantwortung: Es handelt sich nicht nur um das Verantwortlich-sein-für (*répondre de*), sondern auch um das Antworten-auf (*répondre à*) eine Frage, einen Ruf usw. Ricœur macht nun den Vorschlag, die Klärung des Begriffs Verantwortung nicht mittels der Semantik des Verbs »antworten«, sondern des Verbs »zurechnen« (*imputer*) vorzunehmen. »Zurechnen heißt,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nach unseren besten Wörterbüchern, jemandem eine tadelhafte Tat, einen Fehler zuzurechnen, d.h. eine Handlung mit einer vorhergehenden Verpflichtung zu konfrontieren oder mit einem Verbot, das diese Handlung verletzt hat. Die vorgeschlagene Definition zeigt wie aus der Verpflichtung oder dem Verbot einer Handlung [...] das Urteil der Zurechnung zum Urteil der Vergeltung führt, welches die Verpflichtung zu einer Gutmachung oder Erduldung einer Strafe impliziert. Doch diese Bewegung, die das Urteil der Zurechnung hin zur Vergeltung orientiert, sollte die entgegengesetzte Bewegung nicht vergessen, die die Vergeltung [*rétribution*] zurück zur Zuschreibung [*attribution*] einer Handlung einem Urheber führt« (LJ, 44).

Die Metapher der Rechnung in der Zurechnung, d. h. »eine Handlung in Rechnung zu stellen«, sei, so Ricœur, insofern interessant, als das lateinische Verb *putare* das Kalkulieren (*comput*) impliziere und somit die Idee einer Rechnungsführung mit zwei Feldern nahelege: Einnahmen und Ausgaben, positive und negative Bilanz, Schulden und Verdienste, die moralisch gedeutet als gute und schlechte Taten, Tugend und Laster dargestellt werden können. So komme man zum juridischen Konzept der Verantwortung, das durch eine Verschiebung von der Zurechnung zur Vergeltung gekennzeichnet sei, d. h. der Pflicht einer Wiedergutmachung oder des Erleidens einer Strafe. Im bürgerlichen Recht, betont Ricœur, sei immer noch die Rede von der Schuld, weil man auf die folgenden drei Aspekte nicht verzichten möchte: erstens, dass überhaupt ein Delikt begangen wurde; zweitens, dass der Urheber das Gesetz kannte; drittens, dass er Herr seiner Handlungen war, sodass er auch anders hätte agieren können. Die rechtliche Auffassung der Verantwortung habe sich jedoch dahingehend weiterentwickelt, dass nunmehr der Akzent vom Urheber des Schadens hin zum Opfer, das eine Entschädigung fordert, verschoben wurde. Man sei sogar so weit gegangen, eine Entschädigung auch in denjenigen Fällen vorzusehen, in welchen gar kein Schuldiger festzustellen ist. Dadurch sei die Idee einer »Verantwortung ohne Schuld« entstanden. Die Entwicklung »weg von der Schuld« könnte zwar als etwas Positives angesehen werden, doch habe sie auch negative Effekte hervorgebracht: Je mehr man nämlich die Sphäre der Risiken erweitert habe, desto mehr sei es notwendig geworden, Verantwortliche zu finden, d. h. Zuständige für die Entschädigung. Der Schutz gegen die Risiken, der anfangs als Solidarität mit den Opfern gedacht war, sei dadurch mehr und mehr

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in die Richtung einer Suche nach Sicherheitsmaßnahmen ausgeufert. Damit werde aber die Problematik des Entschlusses durch diejenige des Schicksals ersetzt, also durch das genaue Gegenteil von Verantwortung, denn »das Schicksal ist Niemand, doch die Verantwortung ist Jemand« (LJ, 60). Die Frage, inwieweit man die Strafe von der Schuld trennen könne, bleibt nach Ricœur dabei völlig offen.

Konkreter Ausdruck dieser Problematik ist der Fall »Affäre des verseuchten Blutes«[36], zu der Ricœur in 1999 als Zeuge in den Gerichtssaal bestellt wurde. Die Aussage der Exministerin für soziale Angelegenheiten Georgina Dufoix »verantwortlich, aber nicht schuldig« zu sein, hatte eine derartig große Diskussion ausgelöst, dass Ricœur ins Gericht gerufen wurde, um diese Aussage zu deuten. Er nutzte diesen Anlass nicht so sehr, um sein Verantwortungskonzept auszulegen, sondern vielmehr, um ein kraftvolles Plädoyer für ein neues politisches Bewusstsein und eine neue politische Ordnung abzugeben.

Ricœur betont in seiner Rede, dass er weder Politiker noch Jurist sei, sondern nur »ein reflektierender Bürger«, der an den Entscheidungsprozeduren »in unklaren Situationen« besonders interessiert sei.[37] Danach schlägt er als erstes eine aus drei Sätzen bestehende Arbeitsdefinition der Verantwortung vor:

---

36 Der angesprochene Fall des mit dem AIDS-Virus verseuchten Blutes gilt als einer der kompliziertesten und langwierigsten in der französischen juristischen Praxis. Anfang 1985 wurden Anomalien im Immunsystem von Homophilen, bei denen Bluttransfusionen von französischen Spendern durchgeführt wurden, festgestellt. Zu dem Zeitpunkt, da bereits bekannt war, dass AIDS auch durch Bluttransfusion verursacht werden kann, verzögerte die französische Regierung das Gesetz für die HIV-Tests, das erst am 1. August 1985 in Kraft trat. Der Grund dafür war die Tatsache, dass die französischen Tests noch nicht fertiggestellt waren und die amerikanischen eine Konkurrenz darstellten. Diese Verzögerung und die Verhinderung von bekannten Maßnahmen für die Deaktivierung des Virus gaben Anlass für die ersten Klagen im Jahr 1988; der Prozess wurde 1991 eröffnet und dreimal neu aufgerollt, bevor er 2004 beendet wurde (vgl. P. Froguel, C. Smadja, *Sur fond de rivalité franco-américaine, les dessous de l'affaire du sang contaminé*, in: *Le Monde diplomatique*, 1 février [1999]: http://lemegalodon.net/a6080-sur-fond-de-rivalite-franco-americaine-les.html).

37 P. Ricœur, *Citation à témoin: la malgouvernance*, in: *Le juste 2*, Paris 2001, 289–297, hier: 289 [=LJ2].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1. »Ich halte mich für verantwortlich für meine Handlungen.« Dies bedeutet, dass ich der Urheber meines Handelns bin und als Zurechnungsfähiger Rechnung für sie trage.
2. »Ich bin bereit, mich vor einer befähigten Instanz, die von mir [für meine Handlungen] Rechenschaft verlangt, zu verantworten.« Dies heißt, dass es außer mir selbst noch jemanden gibt, »vor dem« ich mich rechtfertigen muss, dem ich Rechenschaft schuldig bin.
3. »Ich bin für das rechtmäßige Funktionieren einer privaten oder öffentlichen Institution verpflichtet.« Dieses dritte Moment bekommt, nach Meinung von Ricœur, zentrale Bedeutung, wenn jemand amtlich in eine Position politischer Macht gelangt. Er hat dann auch für die Handlungen der Untergeordneten vor einer bestimmten Instanz Verantwortung zu tragen. So kommt zu der horizontalen Verantwortung auch eine vertikale, hierarchisch bedingte Verantwortung hinzu.

Ricœur weist nun darauf hin, dass die Aussage der Exministerin ein Bekenntnis zur Verantwortung im Sinne des ersten Punktes, d. h. hinsichtlich der Frage der Zurechnung, beinhaltet. Der zweite Punkt, d. h. das Sich-verantworten-vor, habe jedoch zu großen Auseinandersetzungen zwischen Juristen, Politikern und Journalisten geführt, denn es sei nicht immer klar gewesen, *wem* man Rechenschaft schuldig sei, *wofür* man verantwortlich gemacht werden kann und *wieweit* die Verantwortung reicht und reichen soll. In der Politik könne die Verurteilung einer Person deren »politischen Tod« bedeuten; wenn sie rechtlich verurteilt werde, dann könne dies zum Verlust der Freiheit oder zur öffentlichen Schande führen. In vielen Fällen aber sei der unterlaufene Fehler sehr schwer zu beurteilen.

Ricœur betont insbesondere die Unklarheit bezüglich der Instanz, vor der man sich zu verantworten hat. Juridisch betrachtet sei es klar: Diese Instanz ist der Gerichtshof. Doch politisch gesehen sei es nicht so eindeutig, obwohl dies seiner Meinung nach in einer repräsentativen parlamentarischen Demokratie das Parlament mit seinen Untersuchungskommissionen sein sollte. Und falls es im Parlament noch keine passenden Instanzen für solche Fälle gibt, so müsste man sie eben erfinden. Der Fall der Blutverseuchung datiere – erinnert Ricœur – aus dem Jahr 1985, wurde aber erst 1991 durch die Medien aufgerollt und sei dann im Gerichtshof gelandet, anstatt dass die damit verbundenen Probleme von Anfang an im Parlament debat-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tiert worden wären und dort eine Behörde geschaffen worden wäre, die eine politische Untersuchung vornimmt. Ricœur sieht darin ein zutiefst politisches Problem: Da man die politische Dimension der Verantwortung dem Gericht überlassen habe, wurde verhindert, das Problem politisch anzugehen. Das weite Feld der Fehlerhaftigkeit und der Schuld infolge schlechter Regierungsführung bleibe nämlich im Rahmen eines strafrechtlichen Verfahrens unthematisiert. Ricœur plädiert deshalb dafür, dass man *alles, was infolge eines administrativen Versehens passiert, politisch und nicht strafrechtlich behandelt.* Dies bedeute nicht, dass die Politiker, wenn sie ein Verbrechen begehen, ungestraft davonkommen sollten. Seiner Meinung nach müssten die Strafverfahren auf dem Niveau der großen Verbrechen, d. h. des Dekalogs, angesetzt werden und nicht auf dem der Regierungsfehler (LJ2, 293). Die Schwierigkeiten, die mit den Entscheidungen und den Verantwortlichkeiten der Regierenden zusammenhängen und mit der hierarchischen Struktur zu tun haben, sollten zwar eingehend analysiert werden, doch zuallererst müsse das Bewusstsein dafür geschaffen werden, dass es an politischen Instanzen, vor denen sich die Regierenden zu verantworten hätten, mangele: »Alle meine Anmerkungen über die Konflikte der Kompetenzen, der Logik, der Amtsführung, der symbolischen Referenz dienen nur zur Zuspitzung der Frage über unsere politische Kultur, die mir keine Ruhe lässt, nämlich: Welche politische Instanz ist bereit Rechenschaft über das Politische zu verlangen und anzunehmen? Ich lasse diese Frage offen und stelle mir gedanklich [...] eine Instanz vor, die sich mit widersprüchlichen Debatten beschäftigt, deren Ziel die Warnung und die Korrektur der Dysfunktion infolge schlechter Regierungsführung ist. Diese Instanz wäre etwas wie ein für die Zivilgesellschaft offener bürgerlicher Gerichtshof, der die Werte der Aufklärung geltend machen würde, nämlich: die Öffentlichkeit gegen die Undurchsichtigkeit, die Eile gegen die Verzögerung, und insbesondere die Zukunftsorientierung gegen das Beharren in einer Vergangenheit, die nie vergeht« (LJ2, 296).

Ricœur beendet sein Plädoyer mit einer Erinnerung an die Verantwortung für die Opfer. Diese bestehe erstens darin, sich ihre Klage, ihr Leid *anzuhören*; zweitens im Versuch sie zu *verstehen*, denn sie verlangen und schreien nach Gerechtigkeit; und drittens, sie rechtmäßig zu *entschädigen* (LJ2, 297). Er hebt jedoch hervor, dass man nicht vergessen darf, dass all diese politischen und recht-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lichen Maßnahmen nie zu unfehlbaren Entscheidungen oder gar zur vollständigen Wiedergutmachung führen können, denn es werde immer etwas Irreparables in Hinsicht auf das zugefügte Leid bleiben.

5. Verantwortung als Auftrag und Versprechen

In einem Gespräch mit Jean-Christophe Aeschlimann weist Ricœur darauf hin, dass er im Gegensatz zu Levinas die Verantwortung im ethischen Sinne nicht nur vom Ruf des Anderen her versteht, der uns auffordert, Verantwortung zu übernehmen, sondern auch von der Reziprozität und insbesondere vom Versprechen her.[38] Das Konzept des Versprechens unterscheidet seine Verantwortungsauffassung vielleicht am deutlichsten auch von den anderen phänomenologischen Verantwortungskonzeptionen[39], weil damit neue ethische Perspektiven eröffnet werden. Ricœur geht dabei von einem sprachphilosophischen Ansatz aus, nämlich von der Interaktion zwischen Sprechen und Handeln, die zwischen zwei oder mehreren Personen stattfindet. Diese Interaktion impliziert ein Engagement, d.h. die Übernahme eines Auftrags, mit dem man sich durch ein Versprechen verpflichtet. Anders ausgedrückt, jede *promissio* umfasst eine *missio*:[40] »Verantwortlich zu sein bedeutet in diesem Sinne nicht nur, sich selbst als der Urheber einer begangenen Tat bezeichnen zu können, sondern als ein Wesen, das sich zu einer Effektivität verpflichtet hat, wobei die Treue des gegebenen Wortes auf den Prüfstand gestellt wird.«[41]

38 Ricœur, *Entretien,* in: Aeschlimann (éd.), *Ethique et responsabilité*, 11–34, hier: 24.

39 Mehr dazu in Y. Raynova, *Phänomenologie als Antwort und Verantwortung. Von Husserl bis Derrida*, in: *Labyrinth: An International Journal for Philosophy, Value Theory and Sociocultural Hermeneutics 18*, no. 1 (2016), 5–30; http://dx.doi.org/10.25180/lj.v18i1.43

40 P. Ricœur, *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I,* München 1973, 206.

41 Siehe Ricœur, *Entretien*, 30–31.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das Versprechen wird in *Soi-même comme un autre* und in *Parcours de la reconnaissance*[42] als ein Diskursakt beschrieben, in welchem jemand sich dazu verpflichtet, etwas für einen Anderen unter gegebenen Umständen zu tun: »Das Versprechen gehört zu jenen performativen Akten, die durch lexikalisch leicht erkennbare Verben angezeigt werden [...]. Wenn der Sprecher sagt ›ich verspreche‹, ist er tatsächlich zu einer zukünftigen Handlung verpflichtet – Versprechen bedeutet, verpflichtet zu sein, tatsächlich zu ›tun‹, was der Satz aussagt« (WdA, 167; vgl. SaA, 322). Doch dieser Sprachgebrauch alleine, so Ricœur, sei nicht imstande, das moralische Problem zu erklären, warum man sein Versprechen auch halten soll. Bei Levinas, bei dem die Initiative der Aufforderung beim Anderen liege, werde das Selbst sozusagen unwillentlich »zur Verantwortung gezogen«. Da es aber dieser Aufforderung sowohl antworten, als auch sich dieser Antwort entziehen könne, stellt sich für Ricœur die Frage: Was ist es, was den Menschen dazu bringt, dem Ruf des Anderen zu folgen? Ricœur zeigt, dass wir einen Auftrag vom Anderen nur dann annehmen und uns aufrichtig durch ein Versprechen engagieren können, wenn wir seine Autorität anerkennen und ihm mit einer »wohlwollenden Spontaneität«, die er als Fürsorge bezeichnet, zuwenden. Die Nichtanerkennung der Autorität des Anderen ziehe Ungleichheiten nach sich, die sich von Ungehorsam bis zu Leidzufügen, Folter und Mord erstrecken können. Dies erklärt, warum Ricœur der Fürsorge einen fundamentaleren Status zuspricht, als dem Pflichtgehorsam: Während bei der Pflicht die Verantwortung dem Subjekt vom Außen aufgedrückt wird und es sie als eine Bürde empfindet, werde bei der Fürsorge die Verantwortung zu einer freiwilligen Selbstverpflichtung, besiegelt durch das Versprechen. Damit jedoch dieses nicht nur ein Versprechen bleibt, sondern auch tatsächlich eingehalten wird, brauche es Kontinuität und Handlung. Deshalb bringt Ricœur das Konzept der Treue (*fidélité*) von Gabriel Marcel ins Spiel. Die Treue wird als Disponibilität, als ein »antworten auf« den Ruf, auf die Bitte des Anderen verstanden und liefert den Schlüssel zur moralischen Erklärung des Versprechens. Das Prinzip der Treue enthüllt eine gewisse Reziprozität zwischen den

42 P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études,* Paris 2004; dt.: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt/M. 2006 [=WdA].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

moralischen Subjekten: »›Von Dir‹, sagt mir der Andere, ›erwarte ich, dass Du dein Wort hältst‹; und dir antworte ich: ›Du kannst auf mich zählen‹« (SaA, 325). Dieser bündige Dialog wird von Jean Greisch als Ausdruck von Nietzsches Charakterisierung des Menschen als demjenigen Wesen, das die Fähigkeit zum Versprechen besitzt, gedeutet.[43] Es scheint jedoch, dass Marcels Dialektik von Verrat und Treue hier vielleicht gewichtiger ist. Denn aus ethischer Sicht handelt es sich nicht nur und nicht so sehr um eine *Fähigkeit*, sondern um das *Einhalten* oder das *Nichteinhalten* des Versprechens: »Sein Versprechen nicht zu halten bedeutet zugleich, die Erwartung des Anderen zu enttäuschen und die Institution zu verraten, die das gegenseitige Vertrauen der sprechenden Subjekte vermittelt, gleichzeitig zu verraten. [...] In der Tat ist die Möglichkeit dieser Konflikte in der Struktur der Gegenseitigkeit des Versprechens enthalten. Wenn die Treue darin besteht, der Erwartung eines Anderen zu entsprechen, der auf mich zählt, dann muss ich diese Erwartung zum Maßstab der Regelanwendung machen« (SaA, 325).

Anders auszudrückt, Ricœurs Konzept der Reziprozität von Ruf und Versprechen im Akt der Verantwortung verbindet in gewisser Weise die Ansätze von Marcel und Levinas. Ricœur erweitert sie jedoch, indem er eine Umdeutung des Anderen vornimmt, die er mit der schon angesprochenen Problematik der Fragilität verbindet. Denn *wer* ist eigentlich dieser Andere, dem ich mein Versprechen gebe? *Vor wem* und *für wen* sind wir im moralischen Sinne verantwortlich? Für Levinas und Marcel handelt es sich um den anderen Mitmenschen, dem ich von Angesicht zu Angesicht begegne, wie auch um die »Illeität«[44] oder das »absolute Du« in der Figur der göttlichen Transzendenz.[45] Ricœur artikuliert jedoch einen ganz bestimmten Anderen: den Verletzbaren, den Schwachen, den Zerbrechlichen, und zwar – wie schon gezeigt – sowohl auf der individuellen als auch auf der gemeinschaftlichen Ebene. Die eigene Fragilität, die des Anderen, die des Gemeinwesens und die des Politischen sind eine Erklärung dafür, wieso das Versprechen scheitern kann, wieso in der Politik oft falsche oder leere Versprechungen ge-

43 Greisch, *Promesse et responsabilité*, 372.

44 E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris ²1967, 199; vgl. ders., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* [1961], Paris 1990, 73.

45 G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, Paris 1940, 135.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

geben werden. Durch diese Reziprozität oder »überkreuzte Dialektik« (SaA, 409) zwischen dem Ich und dem Anderen sowie zwischen Individuum und Gemeinschaft entsteht eine Vervielfältigung der Verantwortung. In seinem Frühwerk, insbesondre in den Artikeln *Notre responsabilité dans le monde moderne* (1965)[46] und *Tâches de l'éducateur politique* (1965)[47], hat Ricœur diese Vervielfältigung als Dialektik zwischen individueller und kollektiver Verantwortung artikuliert und in den Horizont einer humanistischen Utopie gestellt. Es ist wichtig, zum Abschluss speziell auf diese zwei Texte hinzuweisen, da sie einerseits einen Gesamtrahmen der ethischen Überlegungen von Ricœur bieten und andererseits am deutlichsten die *missio*, den Auftrag der Intellektuellen und der Philosophen artikulieren.

Den gemeinsamen Boden beider Artikel bildet die grundlegende These, dass eine technokratische, »stark rationalisierte Gesellschaft« eine Gesellschaft ist, in der der Mensch viel mehr Verantwortung zu tragen hat.[48] Zugleich habe unsere Zivilisation eine neue Kategorie hervorgebracht, die vorher unbekannt war: die der kollektiven Entscheidungen und der kollektiven Verantwortung. Um die Bereiche dieser Verantwortung sowie die Aufgabe der Intellektuellen als »politische Pädagogen« besser zu umreißen, artikuliert Ricœur den Unterschied zwischen Zivilisation und Kultur. Die Zivilisation als Begriff umfasst nach Ricœur drei Realitätsebenen: die Ebene der Instrumente (*outillages*), die der Institutionen und die der Werte. Die Kultur hingegen sei ein engerer Begriff, der sich nur auf die Ebene der Werte beziehe. Es wäre jedoch ein grober Fehler zu glauben, betont Ricœur, dass die Tätigkeit des Intellektuellen auf die dritte Ebene, diejenige der Werte, begrenzt sei: «Dies wäre die tödliche Illusion einer desengagierten, desinkarnierten Konzeption des Intellektuellen, gegen die ich mich stark auflehne. Ich möchte zeigen, dass es auf jeder dieser Ebenen eine spezifische Intervention gibt, die weder auf die des Technokraten auf der ersten Ebene, noch auf die des Politikers auf der zweiten Ebene, noch auf die des Schriftstellers, des Professors oder des Priesters auf der dritten Ebene, reduziert werden kann« (L1, 248). Ricœur stellt sich deshalb zum

46 P. Ricœur, *Notre responsabilité dans le monde moderne*, in: *Les Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest*, no. 4 (1965), 13–21.

47 P. Ricœur, *Tâches de l'éducateur politique*, in: *Esprit 33,* no. 7–8, juillet/aout (1965), 78–93, repr. in: L1, 241–257.

48 Ricœur, *Notre responsabilité dans le monde moderne,* 13; L1, 249.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ziel, die Aufgaben und die Verantwortlichkeiten der Intellektuellen auf diesen drei Ebenen aufzuzeigen.

Die erste Ebene, diejenige der Instrumente, d.h. aller Hilfsmittel, die zur Erschaffung neuer Güter beitragen, sei mit der Planung des wirtschaftlichen Wachstums verbunden. Sie impliziere somit kollektive Entscheidungen, die auf Prognosen des ökonomischen Wachstums basieren. Diese Entscheidungen seien zwar ein technokratisches Problem, ziehen aber dennoch eine bestimmte ethische Verantwortung nach sich: »Da die Prognosen die Wahl [bezüglich des Wachstums] vervielfachen, stehen wir im Zentrum unserer Wirtschaft vor moralischen Fragen«, erklärt Ricœur.[49] Damit es nicht dazu kommt, dass ein kleiner Teil der Gesellschaft – Technokraten, Parteiapparate, Erpressungsgruppen – diese Entscheidungen allein trifft, die Gesellschaft dann aber die ganze Verantwortung dafür übernehmen muss, sei eine neue Form der Demokratie notwendig, die es ermöglicht, die individuelle Entscheidung in die kollektive Wahl einzubeziehen: »Es muss sichergestellt werden, dass die kollektiven Entscheidungen von möglichst vielen Menschen gewünscht, diskutiert und entschieden werden«.[50] Somit erweist sich nach Ricœur die Aufgabe der Intellektuellen auf dieser Ebene als eine doppelte: Sie sollten, einerseits, die ethische Bedeutung jeder angeblich rein ökonomischen Entscheidung sichtbar machen und, andererseits, für den Aufbau einer ökonomischen Demokratie kämpfen.

Auf der zweiten Ebene, derjenigen der Institutionen, sei es wichtig die Beziehungen zwischen Politik und Ethik genauer zu artikulieren. Ricœur wendet sich zu diesem Zweck an Max Weber, der den wichtigen Unterschied zwischen Gesinnungsethik und Verantwortungsethik aufgezeigt hat.[51] Unter Gesinnungsethik versteht Ricœur

49 Ricœur, *Notre responsabilité dans le monde moderne,* 13.

50 Ebd. 15; L1, 250.

51 Siehe M. Weber, *Politik als Beruf,* in: ders., *Geistige Arbeit als Beruf. Vier Vorträge vor dem Freistudentischen Bund. Zweiter Vortrag*, München 1919; unter dem Titel *Der Beruf zur Politik,* in: *Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen, Politik*, Stuttgart 1968, 167–185. Es sei hier daran erinnert, dass es sich um einen Unterschied zwischen Axiologie und Teleologie handelt. Die Gesinnungsethik fällt unter die sogenannte Axiologie, insofern es darum geht, einen bestimmten Wert nicht zu verraten – zum Beispiel niemals Gewalt anzuwenden, immer die Wahrheit zu sagen usw. Die Konsequenzen sind für den Agierenden hier nicht von Belang, solange er den Werten und Prinzipien treu bleibt. Die Verantwor-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»die Projektion grundlegender Ziele und unter Verantwortungsethik die Ausübung von Handlungen im Zeichen des Möglichen und Vernünftigen mit den Mitteln der Gewalt [*force*]«.[52] Seine These lautet hier, dass wir beide Ethiken brauchen und dass das Wohl einer Gemeinschaft von deren richtigem Verhältnis abhängig sei. Er warnt davor, beide Ethiken zu eng zu fassen, d.h. die Gesinnungsethik auf den politischen Bereich zu begrenzen und die Verantwortungsethik auf den moralischen. Denn die Gesinnungsethik sei von wissenschaftlichen, kulturellen und konfessionellen Gemeinschaften getragen, ohne unbedingt mit einer politischen Ideologie verbunden zu sein, während die Verantwortungsethik die Form einer »Moral der Gewalt«, der kalkulierbaren Schuld und regulierten Gewaltanwendung annehmen könne. »Die Aufgabe der Bildung ist, meines Erachtens, eine lebendige Spannung [zwischen beiden Ethiken] aufrechtzuerhalten. Denn wenn wir die Gesinnungsethik auf die Verantwortungsethik reduzieren, würden wir in einen politischen Realismus, einen Machiavellismus verfallen, bewirkt durch die ständige Verwechslung von Mitteln und Zwecken. Wenn jedoch die Gesinnungsethik ein direktes Handeln beanspruchen würde, würden wir in die Illusionen des Moralismus und des Klerikalismus verfallen« (L1, 251).

Die Gesinnungsethik könne nur indirekt eine Wirkung auf die Verantwortungsethik ausüben und sei auch nicht sofort realisierbar, aber man brauche sie als eine Vision für die Gestaltung einer gerechten, alle Menschen umfassenden Gemeinschaft. Die Notwendigkeit einer solchen Vision ergebe sich aus der Tatsache, dass die modernen Gesellschaften an Entfremdung sowie an Sinnverlust leiden, der durch das Rationalisieren des Alltags und den materiellen Wohlstand entstanden sei. Man habe im technischen und wirtschaftlichen Bereich zwar »eine Intelligenz der Mittel« entwickelt, die es ermögliche, von Fortschritt zu sprechen, aber gleichzeitig sei es zu einer Art Auflösung der Ziele gekommen: »Woran wir jetzt leiden, ist die Tatsache, dass je mehr wir Mittel finden, um die industrielle, technische, wirtschaftliche und sogar die soziale und politische Welt zu leiten, desto weniger sehen wir den Grund für all das [...]. Wenn die Grund-

tungsethik fällt dagegen unter die Teleologie, d.h. das Wichtige hier ist das Ziel und die konkreten Konsequenzen des Handelns.

52 Ricœur, *Notre responsabilité dans le monde moderne,* 20.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bedürfnisse nach Nahrung, Unterkunft und Freizeit befriedigt sind, betreten wir eine Welt der Laune, der Willkür, des ›egal was‹. Wir erkennen die Sinnlosigkeit von Arbeit, Freizeit und Sexualität«.[53] Die Aufgabe des Intellektuellen und des Philosophen sei es hier, diesem Ziel- und Sinnverlust entgegenzuwirken. Dies sei möglich durch den Entwurf einer bestimmten Vision von menschlicher Gemeinschaft, die ein verantwortungsvolles Handeln in der gegenwärtigen Welt ermögliche. Ricœur nennt diese Vision »Utopie«, insofern sie ein ideelles Projekt darstellt.

»Ich glaube, dass es eine utopische Funktion in der sozialen Ordnung gibt; allein die Utopie kann dem ökonomischen, sozialen und politischen Handeln ein Ziel geben, und zwar ein doppeltes Ziel: einerseits, die Menschheit als Totalität und andererseits die Person als Singularität anzustreben. [...] Es gibt eine universelle Moral, insofern die Menschheit ihre Existenz als ein unzertrennliches Ganzes entwerfen kann; diese Funktion der Utopie kann auf keine wissenschaftliche Analyse reduziert werden. [...] Das Ziel der einen Menschheit, verstanden als das ein und dasselbe leidende und wollende Wesen, ist der Horizont all unserer Debatten über die Gesamtheit der Welt, über die atomare Gefahr, über die Dekolonisation oder über das, was François Perroux ›verallgemeinerte Ökonomie‹ nennt« (L1, 252).

Ricœur vergleicht diese Utopie mit dem »Reich Gottes« als ›Übereinstimmung der Gegensätze‹ sowie mit dem, »wovon die politischen Philosophen oder die Sozialphilosophen immer geträumt haben und es ›Herrschaft der Ziele‹ oder ›absolute Gesellschaft‹ oder ›konkrete Totalität‹ genannt haben. Es wäre in gewisser Weise [...] sowohl die vollständige Verwirklichung der Einheit der menschlichen Spezies als auch ihrer Singularität«.[54] Wie jede Utopie, so Ricœur, habe auch diese keine unmittelbare Wirkung, aber sie gebe uns ein Strukturmodell der Ethik an die Hand, das eine Pädagogik der Geschichte inspirieren und die Verantwortung von diversen Kulturgruppen und Kirchen leiten könnte. Mit anderen Worten, die ethische Reflexion oder das Predigen ist keine direkte Handlung, sondern nur ein Druck der utopischen Forderung der Gesinnungsethik auf die Verantwortungsethik. Diese utopische Forderung wür-

53 Ricœur, *Notre responsabilité dans le monde moderne,* 17.
54 Ricœur, *Notre responsabilité dans le monde moderne,* 20.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

de sich jedoch als verlogen herausstellen, wenn sie nicht konkret weitergegeben wird, wenn sie nicht in der öffentlichen Meinung reflektiert und in die Motivationen der Planungsentscheidung einbezogen wird. Das bedeutet, dass sie die historische Erfahrung, die wir auf der Ebene der Instrumente und der Institutionen machen, schrittweise transformieren muss in Hinsicht auf eine gerechtere Gemeinschaft der Gleichbehandlung, in der die Kluft zwischen Reichen und Armen nach und nach kleiner würde.

Auf der dritten Ebene, derjenigen der Werte, sieht Ricœur zwei große Aufgaben der Intellektuellen. Die erste Aufgabe bestehe in der ständigen Schlichtung zwischen technischem Universalismus und kulturellem Kontext: »Die Kämpfe für die Dekolonisierung und Befreiung sind von dieser doppelten Notwendigkeit gekennzeichnet: in die globale technische Gesellschaft einzutreten und zugleich sich in der eigenen kulturellen Vergangenheit zu verankern [...], denn wir sind individuell und kulturell eine Person nur insofern wir unsere Vergangenheit, Werte und Symbole voll annehmen und fähig sind, sie in ihrer Gesamtheit zu interpretieren« (L1, 254).

Die zweite Aufgabe, die mit der ersten unmittelbar verbunden ist, betreffe den Philosophen als Hermeneutiker: »[E]s können nicht alle Werte der Vergangenheit überleben; überleben können nur diese Werte, die imstande sind sich einer ›Reinterpretation« zu unterziehen. So kann nur diejenige Spiritualität überleben, die die menschliche Verantwortung erkennt und einen Sinn der materiellen Existenz, der technischen Welt und, im Allgemeinen, der Geschichte zu stiften vermag. [...] Nur eine Wiederaufnahme der Vergangenheit und eine lebendige Reinterpretation der Traditionen werden den modernen Gesellschaften erlauben der Nivellierung, die uns die Konsumgesellschaft aufzwingt, Widerstand zu leisten. Hier kommen wir zur Arbeit der Kultur und konkreter zur Arbeit der Sprache, durch welcher unsere Kritik der Idee der Zivilisation sich mit dem Problem der Hermeneutik überkreuzt« (L1, 255).

Ricœur fasst die drei Aufgaben und Verantwortungsbereiche der Intellektuellen folgendermaßen zusammen: 1. Der Kampf für eine ökonomische Demokratie; 2. Die Befürwortung eines Projektes für die Gesamtheit der Menschen und der einzelnen Person; 3. Die hermeneutische Reinterpretation der Traditionen im Angesicht des Aufstiegs der Konsumgesellschaft.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Welche Schlüsse können wir nun bezüglich dieses »strukturellen Modells« und seiner humanistischen Utopie ziehen?

Aus der Sicht der phänomenologischen Verantwortungskonzeptionen erinnert das Ricœur'sche Modell von weitem vielleicht an Husserls Auftrag an die Philosophen, Verantwortung für die Zukunft die Menschheit zu übernehmen. Doch die wesentlichen Unterschiede zu Husserl fallen sofort ins Auge: Humanismus anstatt Eurozentrismus, Historismus anstatt transzendentalen Idealismus und, nicht zuletzt, Absage an die elitäre Rolle der Philosophen als die auserkorenen Retter der Menschheit. Nach Ricœur sind *alle* Intellektuellen für die politische Bildung verantwortlich, wobei er den Begriff »Intellektueller« oder »politischer Pädagoge« in einem sehr weiten Sinne versteht, nämlich als »all diejenigen, die sich verantwortlich fühlen, sei es durch die Ausübung von Denken, Sprache, Schreiben oder durch die Transformation, Revolution und Fortentwicklung ihres Landes« (L1, 239). Wichtiger als der Vergleich mit Husserl wäre hier derjenige mit Jonas: Die Artikel *Notre responsabilité dans le monde moderne* und *Tâches de l'éducateur politique* können in einem gewissen Sinne als Vorboten von Jonas' *Prinzip Verantwortung* angesehen werden, insofern sie die Herausforderungen der modernen technokratischen Gesellschaft und die neuen Bereiche individueller und kollektiver Verantwortung beschreiben. Weiters wäre die besondere Bedeutung und die Verantwortung der Hermeneutik für die Neuinterpretation der Vergangenheit der Geschichte der verschiedenen Völker und Gruppen mit ihren mannigfaltigen Erfahrungen, Werten und Symbolen hervorzuheben. Obwohl Ricœur die Rolle der Hermeneutik nur auf der axiologischen Ebene anspricht, kann man leicht erkennen, dass die anderen zwei Ebenen, die der Instrumente und die der Politik, ihrer genauso bedürfen, wenn es zum Beispiel um Sinnerschließung, um die Ausarbeitung der ethischen Bedeutung für die Ökonomie oder um politisches und historisches Verstehen geht.

Die von Ricœur erschlossenen Aufgaben und Verantwortungsbereiche der Intellektuellen zeigen, inwiefern Teleologie und Axiologie zusammengedacht werden müssen. Daher darf man – wenn man Ricœurs Verantwortungskonzeption als »*éthique de la responsabilité*« bezeichnet – nicht vergessen, dass für ihn die Ethik immer auf zwei Ebenen zu denken ist: auf derjenigen der Gesinnungsethik und auf derjenigen der Verantwortungsethik. Ohne den Druck der Gesin-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nungsethik würde die Verantwortungsethik ihr humanistisches Ziel aus den Augen verlieren und, umgekehrt, ohne die Verantwortungsethik würde die Gesinnungsethik in Moralismus und Parteilichkeit verfallen. Es wäre also eine Verkürzung, Ricœurs Denken auf die Verantwortungsethik zu reduzieren und dabei auf seine humanistische Utopie zu verzichten.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Thiemo Breyer

Zur Problematisierung des Denkens im Gespräch Paul Ricœurs mit Jean-Pierre Changeux

Auf der Suche nach einem »dritten Diskurs« zwischen Neurowissenschaften und Phänomenologie

1. Einleitung (2679) | 2. *Ce qui nous fait penser* (2682) | 3. Fragen der Naturalisierung (2685) | 4. Der Begriff der Repräsentation (2686) | 5. Substrat und Indikation (2689) | 6. Organisation und Funktion (2690)

1. Einleitung

Das Denken Paul Ricœurs verläuft – wie von seinen Interpreten häufig hervorgehoben – nicht geradlinig, sondern umwegig. Seine Denkweise ist geprägt von einer tiefgreifenden Selbstreflexivität und einem breiten Spektrum an Einflüssen. Ricœur verbindet die Philosophie, deren Klassiker er wie kaum ein anderer Leser durchdringt, immer wieder aufs Neue mit Sprachwissenschaft, Psychologie, Anthropologie, Geschichte und Theologie, um komplexe Fragen des menschlichen Seins zu ergründen. Dabei entwickelt er seine Gedanken häufig im Dialog auch mit anderen innerphilosophischen (insbesondere analytischen) Ansätzen und in Auseinandersetzung mit Theorien, die seinem eigenen Denken zu widerstreben scheinen. Diese Offenheit kennzeichnet auch die Aufnahme der 1998 in Buchform veröffentlichten Gespräche mit dem französischen Neurowissenschaftler Jean-Pierre Changeux, das um das Leib-Seele-Problem, die Möglichkeiten oder Unmöglichkeiten der Naturalisierung des Geistes, das Wesen des Bewusstseins und andere erkenntnistheoretische und ontologische Themen kreist und dessen Verlauf und Ergebnisse in dem Buch *Ce qui nous fait penser* niedergelegt

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sind.[1] Dieser Austausch und die Art und Weise, wie sich Ricœur in ihm positioniert, stehen im Zentrum des vorliegenden Beitrags.

Zunächst aber sei betont, dass man in Ricœurs Werk weder eine stringent ausgearbeitete Theorie des Denkens, noch einen sich konsequent durchhaltenden Denkbegriff findet. Vielmehr stößt man auf die Ursprünge und Vollzüge des Denkens, wie Ricœur sie nachvollzieht und beschreibt, in unterschiedlichen Diskurszusammenhängen. Erstens ist für Ricœurs Zugang zum Denken der Begriff der Reflexion besonders wichtig, wie er ihn in zwei Aufsätzen unter dem Titel *Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion* (I/II) in *Der Konflikt der Interpretationen* ausarbeitet.[2] Mit diesen Abhandlungen knüpft er unmittelbar an die Grundaussage des Schlusskapitels der *Symbolik des Bösen* an, der gemäß »das Symbol zu denken gibt«.[3] Die aus der französischen Reflexionsphilosophie (mit Jean Nabert als zentralem Bezugspunkt) stammende Unterscheidung zwischen einer ersten und einer zweiten Reflexion, die Ricœur schon in seinem Frühwerk *Das Willentliche und das Unwillentliche* aufgreift, spielt auch in *Ce qui nous fait penser* eine Rolle.[4]

Des Weiteren kann man in Ricœurs Hauptwerken jeweils den Spuren der ontologischen Vertiefung folgen, die mit dem Reflexionsbegriff verknüpft sind, etwa in der VIII. Studie von *Die lebendige Metapher*, wo es um die Frage geht, wie der Bezug der Sprache zum Sein *gedacht* werden kann,[5] ebenso in der X. Studie von *Das Selbst als ein Anderer*.[6] Die ontologische Ausdeutung seiner Hermeneutik des Selbst bestimmt Ricœur hier mit Bezug auf den Begriff der Metaphysik wiederum als eine »Reflexion zweiten Grades«, die sich einer grundlegenden Meta-Funktion des Denkens verdankt. Interessant ist in diesem Zusammenhang ebenfalls, dass Ricœur in *Zeit und Erzählung* mit Blick auf seine Geschichtshermeneutik nicht von einer Geschichtsphilosophie spricht, aber doch von einem »Denken der Geschichte« im Sinne einer »offenen, unabge-

1 J.-P. Changeux, P. Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris 1998 [=NR].
2 P. Ricœur, *Der Konflikt der Interpretationen* [1969], Freiburg i. Br. 2010.
3 P. Ricœur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld. Bd. 2* [1960], Freiburg i. Br. 2002.
4 P. Ricœur, *Das Willentliche und das Unwillentliche* [1950], Paderborn 2016.
5 P. Ricœur, *Die lebendige Metapher* [1975], München 1986.
6 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schlossenen und unvollkommenen Vermittlung«.[7] Was die Narration selbst betrifft, die Ricœur bezüglich literarischer und historiographischer Erzeugnisse untersucht, so besteht eine ihrer grundlegenden Leistungen in einem analogischen Denken, das eine »Synthesis des Heterogenen« vollbringt, indem eine Reihe von Ereignissen auf eine solche Weise zu einem sinnvollen Ganzen geordnet werden, dass der »Gedanke« der Geschichte erkennbar wird.[8]

Ein weiterer Komplex, in dem das Denken methodisch verstanden, aber nicht im Sinne einer Theorie des Denkens entwickelt wird, ist die theologische Exegetik, der sich Ricœur in dem gemeinsam mit André LaCocque verfassten Buch *Penser la Bible*[9] widmet. Hier versuchen die Autoren zu zeigen, unter welchen Bedingungen sich historisch-kritische Exegese und philosophische Hermeneutik auf fruchtbare Weise begegnen können und finden eine geeignete Möglichkeit an der Schnittstelle zwischen der Rezeptionsgeschichte und einer Poetik des Lesens. Dies wird anhand von sechs Interpretationen veranschaulicht, die sich mit Schlüsselstellen des Alten Testaments befassen. Ein *Denken* der Bibel – anstatt einer bloßen Auslegung – entsteht diesem Ansatz gemäß durch die Synthese von theologischer, philosophischer und poetischer Zugangsweise.

Schließlich hat Ricœur ein umfangreiches wissenschaftstheoretisches Kapitel *Modes of Thinking and the Different Classes of Reality* zu einem Kompendium über *Main Trends of Research in the Social and Human Sciences* beigesteuert.[10] Die unterschiedlichen Seinsbereiche, die von den verschiedenen Wissenschaften wie auch Spielarten der Philosophie untersucht werden, werden mit spezifischen Weisen des Denkens korreliert. Diese Denkformen verfolgen jeweils ihre eigenen Methoden, weshalb Ricœur sich zur Aufgabe nimmt, erneut eine Art Denken zweiter Ordnung als Methodologie zu ent-

7 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. III: Die erzählte Zeit* [1985], München 1999, 334 f.; vgl. A. Breitling, *Möglichkeitsdichtung – Wirklichkeitssinn. Paul Ricœurs hermeneutisches Denken der Geschichte*, München 2007.

8 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. I: Zeit und historische Erzählung* [1983], München 1988, § 6.

9 A. LaCocque, P. Ricœur, *Penser la Bible*, Paris 1998.

10 P. Ricœur, *Modes of Thinking and the Different Classes of Reality,* in: J. Havet (ed.), *Main Trends of Research in the Social and Human Sciences. Vol. 2: Legal Science, Philosophy*, Den Haag 1978, 1038–1318.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wickeln, wodurch es möglich wird, die verschiedenen epistemischen Felder systematisch aufeinander zu beziehen.

Da wir diesen verzweigten Wegen durch das Werk Ricœurs hier nicht folgen können, verengen wir den Fokus und beleuchten denjenigen Kernbereich der Philosophie, in dem das Denkphänomen explizit behandelt wird, nämlich die Philosophie des Geistes. Betrachtet man das Denken als den geistigen Vorgang schlechthin, so kommt man nicht umhin, es in den größeren Rahmen des Leib-Seele-Problems und der Erkenntniskritik einzubetten, mit denen sich auch andere Wissensbereiche befassen, wie etwa Evolutionsbiologie, Psychologie und Hirnforschung.

2. *Ce qui nous fait penser*

Die Initiative zu *Ce qui nous fait penser* ging von Changeux aus, der bereits einige Jahre zuvor mit dem Mathematiker Alain Connes einen ähnlich strukturierten Dialog geführt hatte, der in dem gemeinsamen Buch *Matière à pensée* festgehalten ist und in dem Fragen über das Wesen mathematischer Objekte erörtert werden, etwa in welchem Verhältnis diese zum menschlichen Denken stehen und ob sie unabhängig vom Gehirn existieren.[11] Im Gespräch mit Ricœur geht es nun um mentale Objekte und die Frage, in welchen Beziehungen sie zum Bewusstsein und zu neuronalen Prozessen stehen. Wie kann man eine gemeinsame Sprache finden, um Erfahrungen aus der drittpersonal-beobachtenden Perspektive der Hirnforschung einerseits und der erstpersonal-erlebenden Perspektive der Phänomenologie andererseits zu bestimmen? Kann ein interdisziplinärer Dialog mit wechselseitigem Nutzen gelingen, d. h. ergibt sich ein synthetischer »dritter Diskurs«, wird eine der beiden Beschreibungssprachen auf die andere reduziert, oder bleiben beide letztlich unvereinbar und unverbunden nebeneinander bestehen?

Am Beginn des Versuchs, diese Fragen gemeinsam zu beantworten, steht eine Selbstpositionierung beider Gesprächsteilnehmer. Changeux ist einer der renommiertesten Neurowissenschaftler, der durch seine Forschungen zu den molekularen und zellulären Mechanismen der Signaltransduktion von Rezeptoren im Gehirn sowie

11 J.-P. Changeux, A. Connes, *Matière à pensée*, Paris 1989.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

durch seine Theorie der Epigenese von neuronalen Netzwerken und der höheren Gehirnfunktionen zu Weltruhm gelangte. Nicht überraschend ist daher seine Verortung in einem naturalistischen Theorierahmen, wobei er seinen Ansatz nicht als reduktionistisch verstanden wissen will. Vielmehr akzeptiert er die Existenz von Intentionalität und bewussten Zuständen, ist aber gleichzeitig zuversichtlich, dass diese mentalen Entitäten früher oder später vollständig durch die Neurobiologie erklärbar sein werden. Grundsätzlich geht es ihm darum, die sogenannten neuronalen Korrelate des Bewusstseins in all seinen Ausformungen (sensorisch, affektiv, kognitiv usw.) auf der Ebene der neuronalen Aktivierungsmuster im Gehirn zu erfassen. Ricœur ist – wie man nicht anders erwarten würde – jeglichem Neuroreduktionismus gegenüber skeptisch eingestellt. Wie er betont, gibt es zwei bis dato irreduzible Diskurse: einen, der über Neuronen und deren Aktivierungen spricht, und einen, der über subjektive Erlebnisse und Handlungen von Personen spricht. Ricœur verwehrt sich dabei, eine ontologische Kluft zwischen Gehirn und Geist aufzumachen und bescheidet sich mit der Hypothese eines »semantischen Dualismus« (NR, 28). Laut Ricœur lassen sich die Aussagen der Neurowissenschaft und diejenigen der Phänomenologie nicht eins zu eins ineinander übersetzen, da es einmal um die Kausalität von biochemischen Prozessen und einmal um die Motivationalität von Subjekten geht – er argumentiert hier also klassisch husserlianisch.

Seine eigene philosophische Ausgangslage stellt er als Konglomerat dreier Traditionslinien vor (NR, 10): der französischen Reflexionsphilosophie (insbesondere Nabert), der Phänomenologie (insbesondere Husserl) und der Hermeneutik (Dilthey, Heidegger, Gadamer). Es geht ihm also um eine Synthese aus reflexiver, deskriptiver und interpretativer Einstellung. Die reflexive Einstellung ermöglicht es dem Subjekt, die eigenen intentionalen Leistungen eigens zu thematisieren und damit denkend das Denken selbst in den Blick zu bringen. Die deskriptive Einstellung erlaubt einen unverstellten und möglichst vorurteilslosen Zugang zu subjektiven Erlebnissen. Die interpretative Einstellung sensibilisiert für die Pluralität von Perspektiven, aus denen ein Phänomen verstanden werden kann, sowie seine jeweilige historische und traditionsbedingte Eingewobenheit, d. h. die sprachlich vermittelten Denkhorizonte, aus denen sich der Sinn eines Phänomens erschließen lässt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Changeux und Ricœur stimmen darin überein, dass es nicht sinnvoll ist, einen Substanzendualismus zu vertreten, wie man ihn aus Descartes *Sechster Meditation* kennt.[12] Dennoch gibt es bereits im Erleben, wie Ricœur ausführt, eine Dualität, die man an der Differenz von (subjektivem) Leib und (objektivem) Körper illustrieren kann. Derselbe Leibkörper kann einerseits aus der Innenperspektive als das Bewegungs- und Empfindungsorgan erlebt werden, mit dem wir die Welt erkunden und unsere Absichten verwirklichen; andererseits können wir ihn auch wie von außen als Gegenstand betrachten und seine physischen Eigenschaften in den Blick nehmen. Der zweite Aspekt ist also bereits ein vorwissenschaftlicher Teil unseres Selbsterlebens, in der Neurologie wird er jedoch auf methodische Weise im Sinne der naturwissenschaftlichen Verobjektivierung und Quantifizierung radikalisiert.

Was trägt nun aber die neurowissenschaftliche Kenntnis von körperlichen Vorgängen (hier neuronalen Prozessen) zu unserem Verständnis unseres eigenen Körpers bei? Denken wir über unseren Körper auf andere Weise nach bzw. erleben wir unseren Leib anders, wenn wir wissen, welche Hirnzentren bspw. bei der Ausführung einer Greifbewegung aktiv sind? Ricœur insistiert, dass solche Kenntnisse unsere lebensweltlichen Vollzüge in keiner Weise beeinflussen, geschweige denn bereichern. Dies hängt wesentlich damit zusammen, dass wir keine unmittelbare Erfahrung unseres eigenen Gehirns haben. Für Ricœur ist es widersinnig, zwischen der Aussage »Ich greife mit meiner Hand« und der Aussage »Ich denke mit meinem Gehirn« einen Parallelismus zu postulieren (NR, 25). Die Greifbewegung erlebe ich leiblich, indem ich meinen Arm willentlich bewege, sowie körperlich, indem ich beobachte, wie die Hand den Gegenstand umfasst. Etwas Vergleichbares gibt es beim Gehirn nicht: Weder habe ich eine leibliche Empfindung der neuronalen Prozesse, die ablaufen, während ich denke, noch kann ich das Gehirn bei seinen Aktivitäten beobachten. Das Gehirn ist somit ausschließlich Gegenstand der Wissenschaft, nicht aber der Erfahrung.

12 Vgl. zu Ricœurs Aneignung von Descartes und seiner eigenen Konzeption eines gebrochenen *cogito*: J. Slaby, F. Bernhardt, *Der verblassende Glanz des Cogito. Zum frühen Subjektdenken Paul Ricœurs*, in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns. Die Willensphilosophie Paul Ricœurs im Kontext*, Paderborn 2019, 251–282.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Auch wenn also kein erstpersonaler Zugang zum Gehirn möglich scheint und es fraglich bleibt, was neurowissenschaftliche Ergebnisse zum lebensweltlichen Selbstverständnis des Menschen beitragen, räumt Ricœur ein, dass menschliche Erfahrung – in einem aristotelischen Sinne – eine naturale, biologische Basis hat (NR, 30). Hirnvorgänge sind für ihn dementsprechend die notwendige Bedingung von bewussten Erlebnissen. Auf metaphysischer Ebene präsentiert sich Ricœur als Monist, wenn er hervorhebt, dass es eine »ontologische Identität« zwischen dem Mentalen und dem Körperlichen gibt. Interessant ist aber, dass er sich die Zusammenführung dieser ontologischen Identität mit dem weiterhin vertretenen semantischen Dualismus als einen »dritten Diskurs« vorstellt, der sowohl über die Phänomenologie als auch über die Wissenschaft hinausgeht. Wie könnte ein solcher dritter Diskurs aussehen? Ricœur nennt zwei Möglichkeiten: einmal ein poetischer Zugang zur Schöpfung wie in der Bibel und einmal ein spekulativer Zugang wie bei Spinoza, durch den die Teilung von Attributen des Denkens und des Raumes überwunden werden und so die Einheit der Substanz zu Tage tritt.

3. Fragen der Naturalisierung

Eine Erörterung dieser beiden Optionen würde über den angestrebten Dialog freilich weit hinausgehen. Stattdessen kehren Changeux und Ricœur zu der Frage zurück, ob, bis zu welchem Grad und in welcher Weise die Phänomenologie naturalisiert werden kann. Zum Zeitpunkt der Publikation von *Ce qui nous fait penser* konnten die Autoren bereits auf einige Jahre des Austauschs zwischen Phänomenologie und Neurowissenschaften zurückblicken. 1991 erschien das bahnbrechende Werk *The Embodied Mind*, das Francisco Varela, der Begründer der sogenannten »Neurophänomenologie« zusammen mit Elenanor Rosch und Evan Thompson schrieb. Die Idee einer Naturalisierung der Intentionalität bzw. des Bewusstseins war aus analytischer Perspektive von Fred Dretske 1995 in *Naturalizing the Mind* vorgetragen worden und kulminierte aus phänomenologisch-neurologischer Sicht in dem von Jean Petitot und Kollegen 1999 herausgegebenen Sammelband *Naturalizing Phenomenology*. Obwohl in *Ce qui nous fait penser* nur Dretske erwähnt wird, haben Ricœur

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Changeux höchstwahrscheinlich von diesen unterschiedlichen Entwicklungen Kenntnis genommen.

4. Der Begriff der Repräsentation

Grundsätzlich steht Ricœur dem Programm einer philosophisch reflektierten und methodisch geleiteten Naturalisierung positiv gegenüber, ist aber skeptisch bezüglich der Verwendung eines zentralen Begriffes in diesem Rahmen: dem der Repräsentation. Um diese Diskussion einordnen zu können, sind zunächst einige einführenden Klärungen hilfreich. In der Kognitionswissenschaft als integrativer Wissenschaft des Geistes (die auch den neurowissenschaftlichen Ansatz beinhaltet) kommt dem Begriff der Repräsentation im Rahmen der Computertheorie des Geistes zentrale Bedeutung zu, die eine bestimmte Formulierung des Funktionalismus in der Philosophie des Geistes darstellt. Nach dieser Theorie werden kognitive Zustände und Prozesse vom Auftreten, von der Transformation und Speicherung von informationstragenden Strukturen konstituiert. Wenn Repräsentationen als solche Strukturen angesehen werden, so ist man durch den Begriff der Information bereits auf eine Problematik in Bezug auf die theoretischen Grundentscheidungen und empirischen Verfahren hingewiesen, die darin besteht, angeben zu müssen, ob die Repräsentationen allein aufgrund ihrer syntaktischen Eigenschaften und ihrer Verknüpfung mit anderen Repräsentationen ihre kognitive Funktion erfüllen, oder ob eine semantische Interpretierbarkeit der Information gewährleistet sein muss, um von Repräsentationen sprechen zu können, und wie die Interpretation vollzogen werden soll.

Neben der klassischen komputationalen Sichtweise, die mentale Repräsentationen im Sinne von Datenstrukturen und Prozeduren beschreibt, die allein auf syntaktischen Regeln basieren, können Repräsentationen also auch als mentale Entitäten mit semantischen Eigenschaften wie Inhalt, Referenz, Wahrheitswert und Erfüllungsbedingungen verstanden werden. Mentale Repräsentationen besitzen diesem Ansatz gemäß immer einen propositionalen Gehalt (z.B. ›dass Sokrates sterblich ist‹); der mentale Zustand der Überzeugung, dass Sokrates sterblich ist, muss demnach mit einer Repräsentation dieser Art korreliert sein. Davon überzeugt zu sein, dass Sokrates

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sterblich ist, ist nur eine von vielen Möglichkeiten der Verbindung mit diesem propositionalen Gehalt. Andere Möglichkeiten wären zu wünschen, dass er sterblich sei, es zu bedauern, zu bezweifeln usw. So bezeichnet bspw. Jerry Fodor den intentionalen Modus, in dem auf den propositionalen Gehalt Bezug genommen wird, als »propositionale Einstellung«[13] und fasst das Denken insgesamt als eine Sequenz von mentalen Zuständen, die aus propositionalen Inhalten und propositionalen Einstellungen zu diesen Inhalten bestehen und miteinander so verknüpft sind, dass sich logische Regelmäßigkeiten ableiten lassen. Wie dabei die mentalen Repräsentationen zu ihren Inhalten kommen, ist Gegenstand einer verzweigten Debatte in der analytischen Philosophie, die hier nicht rekonstruiert werden kann. Prototypisch können aber die beiden kontradiktorischen Positionen benannt werden, zwischen denen sich sämtliche Positionen in Abstufungen und mit unterschiedlichen Prioritäten situieren: Der *Internalismus* geht davon aus, dass der Inhalt durch lokale Eigenschaften des informationsverarbeitenden Systems determiniert ist, d. h. bspw. durch die neuronale Struktur des Gehirns oder die Transistorenkonfiguration in Computern, während der *Externalismus* weitergreifende Eigenschaften als konstitutiv betrachtet, wie etwa die Geschichte des Systems und seiner Interaktion mit der Systemumwelt, d. h. die Relationen zwischen inneren Zuständen und Zuständen der Welt.[14]

Changeux vertritt vor diesem Hintergrund einen konnektionistischen Ansatz und kritisiert bereits in *L'homme neuronal* (1983) eine naive Analogisierung von Computer und Gehirn.[15] Ihm zufolge ist die bei Computern zutreffende Unterscheidung zwischen Hardware und Software für die Beschreibung des Gehirns nicht sinnvoll. Das Gehirn ist demnach kein materieller Datenträger, auf dem bestimmte Programme laufen, sondern ein selbstorganisierendes und lernendes System, das in stetem Austausch mit seiner Umgebung Daten sammelt und Voraussagen macht. Repräsentationen sind in einem solchen konnektionistischen Paradigma als Aktivationsmuster von Neuronen und Neuronengruppen aufzufassen, die bei ähnlicher Stimulation in relativ stabiler Weise immer wieder auftreten, so z. B.

13 J. A. Fodor, *Propositional attitudes*, in: *The Monist 61* (1978), 501–523.
14 Vgl. A. Clark, *Mindware*, Oxford 2001, 48.
15 J.-P. Changeux, *L'homme neuronal*, Paris 1983.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ein bestimmtes Muster im visuellen Kortex beim Sehen eines Gegenstandes eines bestimmten Typs. Die funktionale Architektur des Gehirns und die Stabilisierung von Mustern über die Zeit hinweg durch statistische Häufung spezifischer Reizmuster ermöglicht eine recht genaue Korrelierung von Zuständen der Umwelt und ihren neuronalen »Repräsentationen«. Aus dieser Tatsache rührt nun offenbar der Optimismus Changeux' bzgl. der Naturalisierung der Phänomenologie und der Möglichkeit der Identifikation von neuronalen Korrelaten des Bewusstseins.

Für Ricœur hingegen ist der Repräsentationsbegriff selbst problematisch. Dieser hat für ihn auf der Ebene des Mentalen einen guten Sinn, da man hier mit Konzepten wie Intentionalität, Subjekt und Objekt operieren kann. So kann man phänomenologisch analysieren, wie sich bestimmte intentionale Zustände auf andere beziehen (etwa durch intentionale Implikation, wie bei Akten der Reflexion) oder wie Akte Vergangenes oder Nichtexistentes vorstellen, also vergegenwärtigen (wie bei Erinnerung und Phantasie). Repräsentieren heißt dann, etwas nicht Gegenwärtiges im Bewusstsein gegenwärtig zu machen. Darüber hinaus ist es für Ricœur sinnvoll, im Bereich der Symbole und Mythen von Repräsentationen zu sprechen. Sprachliche Zeichen können für etwas stehen und dieses somit repräsentieren. Mythen können Schicksale narrativieren und somit typische Erfahrungsweisen darstellen – oder eben repräsentieren. Wie man Repräsentationen aber im Gehirn auffinden können soll, erschließt sich Ricœur nicht. Deswegen schwenkt er an dieser Stelle von der Erkenntnistheorie zur Handlungstheorie um und betont, dass für ihn der Begriff der Fähigkeit viel wichtiger erscheint als derjenige der Repräsentation. Es geht weniger darum, wie die Welt im Gehirn oder in der Psyche des Subjekts wiedergegeben wird, sondern was die Person in der Welt tun kann. Hiermit ist die theoretische Sphäre verlassen und die praktische betreten. Diese Denkbewegung spiegelt in gewisser Weise die Bemühung Ricœurs wider, mit seinem Frühwerk *Das Willentliche und das Unwillentliche* ein Gegenstück zu Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* zu liefern, in dem nicht die perzeptive und intellektive Erkenntnis im Vordergrund steht, sondern das praktische Können des Menschen auf der Basis seiner natürlichen Veranlagungen und unbewussten Beschränkungen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5. Substrat und Indikation

Mit Anklängen an dieses Frühwerk führt Ricœur sodann mit Blick auf die Frage, ob Hirnvorgänge Bewusstseinszustände kausal erzeugen, das Konzeptpaar von *Substrat* und *Indikation* ein. Das Gehirn versteht er dabei als Substrat des Denkens – im aristotelischen Sinne einer *causa materialis* oder Stoffursache (z. B. der Stein, aus dem die Statue gehauen ist) – und das Denken als Indikation einer ihm zugrundeliegenden neuronalen Struktur (NR, 57). Beide Aspekte konstituieren laut Ricœur eine wechselseitige Beziehung, d. h. eine Korrelation. Das Gehirn bildet die notwendige materielle Basis für jeglichen Denkvorgang, doch muss auf der Ebene des Denkens etwas gefunden werden, das auf einen neuronalen Sachverhalt verweist, um diesen als Korrelat eben des Denkens verstehen zu können. Betrachtet man nur das Gehirn und ein spezifisches in ihm feststellbares Aktivationsmuster, so weiß man noch nicht, welchem bewussten Zustand dieses Muster entspricht. Die Suche nach den neuronalen Korrelaten des Bewusstseins benötigt also immer einen direkten Zugang zum Bewusstsein selbst, um fragen zu können, wovon ein gemessener neuronaler Zustand überhaupt ein Korrelat ist. Die Indikationsfunktion steckt in den erstpersonalen Erlebnissen selbst – und die Phänomenologie bietet eine geeignete Methodologie, um diese Erlebnisebene systematisch und detailliert deskriptiv zu erfassen. Diese Einsicht teilt Ricœur mit Varela und der sich an ihn anschließenden Neurophänomenologie.

Mit dem Konzept der Indikation versucht Ricœur ebenfalls, einen Akzent gegen eine verbreitete Forschungsstrategie zu setzen, die umgekehrt vorgeht und anhand von Läsionsstudien zeigt, welche mentalen Ereignisse nicht möglich sind, wenn bestimmte neuronale Ereignisse ausbleiben. So hat schon Paul Broca 1861 nachgewiesen, dass eine Schädigung einer bestimmten Region der linken Großhirnhälfte zu Aphasie, also Sprachstörung bis hin zu Sprachverlust führt. Es gibt zahlreiche weitere Beispiele, wie *ex negativo* aufgewiesen werden kann, von welchen neuronalen Substraten welche kognitiven Leistungen abhängen. Des Weiteren gibt es experimentelle Möglichkeiten der Stimulation des (unversehrten) Gehirns, die eindeutige und replizierbare psychische Effekte hervorrufen. Beispielsweise kann durch eine eingeführte Elektrode eine bestimmte Nervengruppe so stimuliert werden, dass eine bestimmte Farbe

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wahrgenommen wird. Dass die Kategorie der materiellen Kausalität in all diesen Fällen anwendbar ist, steht für Ricœur außer Frage – hier heißt mehr erklären in der Tat besser verstehen: Eine mentale Dysfunktion steht in direkter kausaler Beziehung zu einer neuronalen Dysfunktion. Doch sind für Ricœur solche Störungsphänomene weit weniger interessant als das normale Funktionieren des Denkens und Handelns. Bei den von physischer Schädigung unbetroffenen kognitiven Leistungen bzw. Bewusstseinsvollzügen bleiben die ermöglichenden neuronalen Strukturen gleichsam unsichtbar oder stumm. Zwar sind sie die naturale Basis *sine qua non*, drängen sich aber nicht so offensichtlich in den Vordergrund und in den identifizierenden und quantifizierenden Blick der Wissenschaft. Deshalb braucht es eine Indikation *top-down*, wenn man so will, also vom bewussten Erleben in Richtung der Hirnvorgänge, um die neuronalen Korrelate des »normalen« Denkens zu ermitteln. Ricœur fordert hier ein, das Normale aus dem Normalen heraus verstehbar zu machen, ohne Rekurs auf eine Störung oder Anomalie.

6. Organisation und Funktion

Sein eigenes Verständnis, wie die Naturalisierung der Phänomenologie im Sinne einer Suche nach neuronalen Korrelaten des Bewusstseins aussehen könnte, expliziert Ricœur sodann mit dem Begriffspaar von *Organisation* und *Funktion* (NR, 73). Organisation bezeichnet die in sich selbst hierarchisch gegliederte neuronale Basis, die von der Neurowissenschaft untersucht wird, während Funktion die kognitiven Leistungen betrifft, die auf dieser Grundlage möglich sind. Diese Leistungen bestehen bspw. im Wahrnehmen, Fühlen, Denken und Handeln, sind also sehr breit gefächert und können daher nicht mehr von der Neurowissenschaft allein erforscht werden. Vielmehr bedarf es der Methodologien und Theorien aus Psychologie, Verhaltenswissenschaft und anderen Disziplinen. Das Zusammenwirken von Organisation und Funktion erklärt Ricœur mit dem zuvor eingeführten konzeptuellen Rahmen: Die Organisation ist das Substrat der Funktion und die Funktion der Indikator für die Organisation. Um nun im Sinne der Indikation auf ein neuronales Korrelat einer funktionalen kognitiven Leistung zurück-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fragen zu können, braucht man eine möglichst umfassende und genaue Beschreibung dieser Leistung. Hier ist die Phänomenologie gefragt, die im Zusammenspiel mit den experimentellen Methoden insb. der Psychologie einen interdisziplinären Rahmen abstecken kann. In diesem Zusammenhang hebt Ricœur auch hervor, dass die herzustellende Beziehung zwischen einem neuronalen und einem subjektiven Erlebnis immer nur in einer interpersonalen Konstellation, in der Zusammenarbeit von Proband und Experimentator erfolgen kann. Diese intersubjektive Dimension des Denkens und Kommunizierens bedarf eines wechselseitigen »Einverständnisses«[16] – wie Ricœur mit Verweis auf Gadamer sagt (NR, 77). Ein Desiderat für die neurowissenschaftliche Erforschung der Subjektivität wäre dementsprechend, eine methodisch gesicherte Vollzugsform dieser »interpersonalen Praxis« zu finden.[17]

Wie jede Praxis ist auch diese spezielle Form der erkenntnisgenerierenden Kooperation zwischen Subjekten in lebensweltliche Zusammenhänge – in Vorurteile, Vorannahmen und Erwartungen – eingebettet. Der zuvor erwähnte wiederkehrende Appell an die Normalität und das alltägliche Selbstverständnis (etwa im Bezug zum eigenen Leibkörper) verbindet sich hier mit Ricœurs wissenschaftstheoretischen Reflexionen zum Verhältnis von Lebenswelt und neurologischer Redeweise. Mehrfach kritisiert er die anthropomorphisierende Wendung »Das Gehirn denkt« und ähnliche Formulierungen, bei denen Wissenschaftler Phänomene der Biologie mit der Semantik des Bewusstseins beschreiben. Das Gehirn »denkt« nicht im Sinne eines Denkens, das sich selbst denkt: »Le cerveau ne ›pense‹ pas au sens d'une pensée qui se pense« (NR, 60). Vielmehr ist das Gehirn, so wie es im Hinblick auf seine Ermöglichung des Denkens untersucht wird, ein theoretisches Konstrukt der Neurowissenschaft. Es ist stets ein Hirnforscher, der das Gehirn analysiert, also ein Subjekt, dessen kognitive Leistungen vorausgesetzt sind, um überhaupt etwas Sinnvolles über das Gehirn sagen zu können. Die methodische Reduktion, die ein solcher Forscher anwenden

16 Deutsch im Original.

17 Hierzu gibt es mittlerweile vielversprechende Ansätze, die mit phänomenologisch informierten Fragebögen und der Instruktion von Probanden bzgl. ihrer introspektiven Berichte operieren, vgl. A. Lutz, J.-P. Lachaux, J. Martinerie, F. Varela, *Guiding the study of brain dynamics using first-person data*, in: *Proceedings of the National Academy of Science 99* (2002), 1586–1591.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

muss, um valide Erkenntnisse nach wissenschaftlichen Kriterien erzeugen zu können, führt Ricœur zufolge zu einem Bild, das den phänomenalen Reichtum der subjektiven Erfahrung in keiner Weise einfängt. Die methodisch gewonnenen Erkenntnisse – so verläuft das husserlianische Argument weiter – werden von der Wissenschaft der natürlichen Lebenswelt als wahre Realität untergeschoben, sodass man am Ende etwa glaubt, man habe keinen freien Willen, weil das Gehirn bereits »entschieden« hat, bevor dem Subjekt diese Entscheidung bewusst wird o.ä.

Deshalb bringt Ricœur immer wieder die kritische Rückfrage ein: Kann meine subjektive Erfahrung in irgendeiner Weise durch neurowissenschaftliche Erkenntnisse bereichert werden? Bei aller Offenheit für ein interdisziplinäres Programm, das im Sinne einer Korrelationsforschung neurologische und phänomenologische Methoden integriert und zur Bestimmung möglichst exakter Beziehungen zwischen Hirnorganisation und Erfahrungsfunktionen beiträgt, bleibt bei Ricœur schließlich die Skepsis, was die praktische Sphäre des menschlichen Selbst- und Weltbezugs betrifft. Das Denken, wenn es umfassend in seiner lebensweltlichen Relevanz gewürdigt werden soll, beinhaltet intersubjektive Aushandlung, Verantwortlichkeit und personale Relevanz, die durch habituelle Modifikationen und autobiographische Kontingenzen geprägt ist. Hilft uns ein Wissen über Gehirnzustände dabei, unsere zwischenmenschlichen Beziehungen zu verbessern? Ricœur verneint dies mit einer für ihn typischen bescheidenen Geste: »Je n'en sais rien« (NR, 113).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Artur R. Boelderl

Encore vivant, vivant encore – jusqu'à la mort[1] / »Nun gut, leben Sie«[2]

Über *Leben* als Leitmotiv bei Ricœur

Der freie Mensch denkt über nichts weniger nach als über den Tod:
seine Weisheit ist nicht ein Nachsinnen über den Tod,
sondern über das Leben.
Spinoza[3]

Am tiefsten Grunde seiner selbst ist das Selbst eine Implikation des Lebens, im doppelten Sinn, den der Genitiv erlaubt: das Leben, welches das Selbst impliziert, soweit es sich im Leiden wie im Handeln erfährt, und das Selbst, welches das Leben impliziert, wo und wann immer es in Erscheinung tritt. Der genaue Inhalt dieser Implikation lässt sich freilich nicht angeben, ihr Wesen – und damit der des Selbst wie der des Lebens – entzieht sich dem Wissen; zugleich ist er es, der sich doch stets zeigt, in der menschlichen Lebenszeit und über diese hinweg, der individuellen wie der kollektiven, der Biographie wie der Geschichte. Nicht der Tod ist das Unvermeidliche, das Unhintergehbare, Un-mögliche im Sinne einer Zumutung, der sich der Mensch letzten Endes hilflos ausgesetzt sieht, sondern das Leben,[4] das mit dem Selbst auch dessen Tod impliziert, in seiner

1 Vgl. P. Ricœur, *Lebendig bis in den Tod*. Fragmente aus dem Nachlass (frz./dt.), Hamburg 2011, 22 [=LT].

2 Paul Ricœur an Olivier Abel, nach dem Zeugnis des letzteren in: ders., *Vorwort*, in: LT, XIX–XXXI, hier: XX.

3 B. de Spinoza, *Die Ethik*, übers. v. C. Vogl, in: Spinoza, *Die Ethik. Schriften und Briefe*, hrsg. v. F. Bülow, Stuttgart 1976, 1–305, hier: 254, 67. Lehrsatz.

4 Hierin liegt wohl auch der Punkt der größten Nähe, bei aller wechselseitigen Skepsis und Distanz, zwischen Ricœur und Derrida. Vgl. dazu u. a. P. Ricœur, *Jacques Derrida*, in: LT, 122–125; und Derridas Hommage an Ricœur: *Das*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

radikalen Endlichkeit. Ihm, dem Leben, im Wissen darum dennoch – und deswegen – vorbehaltlos, wenn auch distanziert; nicht freudig, aber doch fröhlich – zustimmen, in es *einwilligen* zu können, das ist der Einsatz der philosophischen Wette Paul Ricœurs, die er in lebenslanger Auseinandersetzung mit seinen Vorläufern und Zeitgenossen im selben Diskurs, dem philosophischen, sowohl wie mit Vertretern anderer Diskurse, vornehmlich literarischen, theologischen, soziologischen, psychoanalytischen, linguistischen und politischen, frühzeitig geschlossen und die letztlich zu gewinnen er – ungeachtet seiner Betonung der unauflöslichen Dialektik von Ablehnung und Zustimmung resp. Verweigerung und Einwilligung – bis zum Ende gelassene Zuversicht auszustrahlen vermocht hat.

Im Wege solcher Implikation, will sagen: selten expliziter, also unvermittelter, direkter An- und Aussprache, dabei aber zugleich keineswegs versteckt oder verklausuliert, sei's bewusst oder unbewusst verschwiegen gar, sondern stets deutlich lesbar, wenn auch zumeist zwischen den Zeilen, ja zwischen den Kapiteln, um nicht zu sagen den Büchern, bildet das Leben ein Grundthema, ein Leitmotiv im Sinne eines *basso continuo* im Denken Ricœurs, eine vielfach geschwungene Klammer zwischen dem Frühwerk und den letzten Notizen, wie sie aus dem Nachlass herausgegeben worden sind, also zwischen der zu Ostern 1948 fertiggestellten *thèse d'État Das Willentliche und das Unwillentliche/Le volontaire et l'involontaire*[5] und den rund 50 Jahre später niedergeschriebenen Texten *Jusqu'à la mort. Du deuil et de la gaieté/Bis zum Tod – von der Trauer und der Fröhlichkeit* mitsamt den damit sachlich in Verbindung stehenden Fragmenten,[6] deren Entstehungszeit in die letzten Monate, ja Wochen vor dem Ableben des Philosophen im Mai 2005

gesprochene Wort. Geben, benennen, fordern, im vorliegenden Band, x-y, sowie Abel, *Vorwort*, XXIII, bzw. ausführlicher zum Verhältnis beider E. Pirovolakis, *Reading Derrida & Ricœur. Improbable Encounters Between Deconstruction and Hermeneutics*, Albany/NY 2010.

5 Vgl. P. Ricœur, *Das Willentliche und das Unwillentliche*, Paderborn 2016 (zur Datierung: 565) [=WU]; vgl. dazu auch J. Greisch, *Fehlbarkeit und Fähigkeit. Die philosophische Anthropologie Paul Ricœurs*, Berlin, Münster 2009, 41–74, sowie T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinnes. Die Willensphilosophie Paul Ricœurs im Kontext*, Paderborn 2019.

6 Vgl. Fn. 1.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fällt.[7] Chronologisch wie systematisch dazwischen liegen nicht nur offenkundige Instantiationen einschlägiger Begrifflichkeiten aus der zugehörigen Wortfamilie wie *Die lebendige Metapher*/*La métaphore vive*, sondern auch Bezugnahmen an vergleichsweise unerwarteten Stellen wie etwa in *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*/*Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, als dessen grundlegende Frage Ricœur unter Verweis auf Wilhelm Dilthey die »nach der Beziehung zwischen Kraft und Sinn, zwischen dem Leben, das Bedeutungen in sich enthält, und dem Geist, der imstande ist, diese in einer kohärenten Folge zu verknüpfen«[8] angibt und festhält: »Wenn das Leben nicht von Grund auf ein Bedeutungsträger ist, kann das Verstehen nirgendwo einsetzen [...].«[9]

Unter den Auspizien dieses erkenntnisleitenden Interesses am Leben stehen indes nicht nur Ricœurs frühe Phänomenologie sowie seine Hermeneutik im engeren Sinn, es prägt auch deren auf dem Gebiet der philosophischen Anthropologie gelegenes Fundament, insofern es die mit der Geschichtlichkeit des Menschen und der mit ihr einhergehenden Herausforderung, eine narrative Identität auszubilden, evozierten Themen *Erinnern – Vergessen – Verzeihen* informiert,[10] denen sich der spätere Ricœur seit *Zeit und Erzählung*/*Temps et récit*[11] vordringlich zuwendet und denen insbesondere sein als »Dreimaster«[12] bezeichnetes *Magnum opus* von 2000 *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*/*La mémoire, l'histoire, l'oubli* gewidmet ist.[13] Nicht zuletzt kehrt das frühe Sujet der Einwilligung im Alterswerk in abgewandelter Form unter dem Titel einer in kritischer Distanz zur (im deutschsprachigen Kontext vor allem hegelianisch konnotierten) philosophischen Tradition konzipierten *Anerkennung* wieder.[14]

7 Vgl. C. Goldenstein, *Nachwort*, in: LT, 131–135.
8 P. Ricœur, *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973, 14.
9 Ebd.
10 Vgl. P. Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen 1998.
11 Vgl. P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. I–III*, München 1988–1991.
12 Abel, *Vorwort*, XXVII.
13 Vgl. P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004 [=GGV].
14 Vgl. P. Ricœur, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt/M. 2006; vgl. dazu Greisch, *Fehlbarkeit und Fähigkeit*, 74.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die mit dem Namen Dilthey bereits aufgerufene nicht nur hermeneutische, sondern in gewissem Sinn auch lebensphilosophische Filiation von Ricœurs Denkens bezeugt sich exemplarisch in Passagen wie dieser aus *Hermeneutik und Strukturalismus*: »[...] Diltheys Problem war es, den *Geisteswissenschaften* im Zeitalter der positivistischen Philosophie eine den Naturwissenschaften vergleichbare Gültigkeit zu verleihen. Dabei handelte es sich zunächst um ein Problem rein erkenntnistheoretischer Natur. [...] Doch sprengte das Problem den Rahmen einer bloßen Erkenntnistheorie: Die Interpretation [...] ist nur ein Teilsektor des viel weiteren Verstehensbereichs überhaupt, der sich von einem psychischen Leben zu einem fremden psychischen Leben hinbewegt; das hermeneutische Problem wird zu einem psychologischen, denn Verstehen bedeutet für ein endliches Wesen, sich in ein anderes Leben hineinzuversetzen. [...] Und dieses Paradox verweist [...] auf eine noch grundsätzlichere Problematik: Wie kann sich das Leben, indem es sich ausdrückt, objektivieren? Wie bringt es, wenn es sich objektiviert, Bedeutungen zutage, / die von einem andern [sic] geschichtlichen Wesen [...] verstanden werden können?«[15]

Angesichts ihrer ist die gleichsam ideen- wie werkgeschichtliche Beobachtung der maßgeblichen Rolle des Lebens bei Ricœur wenig überraschend und verdiente vielleicht gar nicht, im Zusammenhang eines Handbuchs mit einem eigenen Lemma gewürdigt zu werden. Was ihre Besonderheit ausmacht, ist jedoch der Umstand, dass Ricœur das Leben in Abkehr von der im Abendland maßgeblichen Perspektive auf dessen Endlichkeit im Sinne des Sterbenmüssens, also auf den *Tod* des Menschen, *von Anfang an* (und noch bevor Hannah Arendt 1958 in *The Human Condition/Vita activa oder vom tätigen Leben* den wirkmächtig werden sollenden Ausdruck *Natalität* vulgo *Gebürtigkeit* dafür einführte)[16] *vom Anfang her* fokussiert, von der *Geburt*.

In kritischer Auseinandersetzung sowohl mit Husserl, was dessen Festhalten an der prinzipiellen Möglichkeit des Durchsichtigmachens auch anderer als kogitativer, zumal voluntativer Bewusstseinsleistungen durch und für dieses Bewusstsein, das transzendentale Cogito selbst, im Wege der phänomenologischen Reduktion

15 Ricœur, *Hermeneutik und Strukturalismus*, 13 f.

16 Vgl. H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Stuttgart 1960.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

betrifft, als auch mit Martin Heidegger und dessen trotz gegenteiliger Beteuerungen eben nicht nur methodischen Privilegierung des Todes im Verständnis des Daseins als Seins-zum-Tode aberkennt Ricœur dem Bewusstsein bereits 1950 in *Das Willentliche und das Unwillentliche* die Fähigkeit zur Selbsttransparenz, indem er jene Momente herausarbeitet, die sich als absolut unwillentlich der Verfügungsgewalt bzw., recht eigentlich verstanden, schon dem Zugriff des Bewusstseins als solchem entziehen, insofern sie ihm schlicht vorgegeben sind, als da wären: der Charakter – der später als Gestalt des Selbst zwischen Selbigkeit und Selbstheit in abgewandelter Form wiederkehrt –, das Unbewusste und das gebürtige Leben.[17] Das Ausmaß der – sonst oft im Vergleich mit anderen französischen Autorinnen und Autoren seiner Generation bemängelten – Originalität Ricœurs in dieser Hinsicht (und nicht zuletzt das Ausmaß seiner Abkehr vor allem gegenüber Heidegger) verkennt, wer in dieser Pointe lediglich einen »ursprünglicheren Verweis des Todes auf die Geburt«[18] erkennen kann und beide auf »die unmögliche Erfahrung des eigenen Todes sowie der eigenen Geburt«[19] engführt. Den »unwiderruflichen Vorrang«[20] der letzteren gegenüber ersterem, den Ricœur in seiner mit Arendt geteilten bewussten Aufmerksamkeit für das tätige Leben betont, begründet er nämlich just damit, dass der eigene Tod schlicht *keine mögliche* Erfahrung darstellt, eben eine *unmögliche* Erfahrung (die auch keine Erfahrung *der Unmöglichkeit* ist – keine *Möglichkeit der Unmöglichkeit*, wie Heidegger wollte, sondern die *Unmöglichkeit der Möglichkeit*, mit Emmanuel Levinas gesprochen), während die Geburt hingegen, in diesem Punkt bei aller sonstigen Vergleichbarkeit und Analogie mit ihm radikal anders als der Tod, eine nicht nur mögliche, sondern *ipso facto* (des Lebens, *meines* Lebens) immer schon *wirkliche* Erfahrung konstituiert, allerdings gleichsam eine ›Erfahrung ohne Erfahrung‹, deren Gehalt sich mir wesentlich *entzieht*, wie sich mir zugleich ihr Sinn erst erschließt, insofern er mir in Gestalt des Lebens, das ich zu leben

17 Vgl. B. Liebsch, *Zum kollektiven Versuch, Paul Ricœurs Werk im Kontext des 20. Jahrhunderts verständlich zu machen*, Projektskizze (unveröff.) Siehe dazu jetzt die Einführung zum Band I.

18 Abel, *Vorwort*, XXIV.

19 Ebd.

20 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

habe, *aufgegeben* ist. »Auf den ersten Blick«, so schreibt Ricœur in *Das Willentliche und das Unwillentliche*, »scheint es so, als ob man darauf verzichten müsste, im Bewusstsein auch nur die geringste Bezeugung meiner Geburt zu finden; schon das unklarste Bewusstsein findet mich bereits am Leben. Und trotzdem ist gerade dieses Entfliehen meiner Geburt, die dem Zugriff meiner Erinnerung entgeht, der charakteristischste Wesenszug dieser Erfahrung – wenn man diese Unzulänglichkeit der Erfahrung denn Erfahrung nennen kann« (WU, 514). Konsequenterweise ist jede »Erinnerungsarbeit«, wie Ricœur Jahrzehnte später in ganz anderem Kontext festhält, eine »Arbeit, die man auch mit einem Geburtsvorgang vergleichen kann«[21], eine Bemerkung, die das systematische Band zwischen den »Lebens«-Themen Zeit und (erzählte-erzählbare) Geschichte deutlich in den Vordergrund rückt und deren unauflöslichen Zusammenhang begründet, während es sie gleichzeitig in weitem Rückgriff auf den, was seinen Bezug zur Geburtlichkeit betrifft, nachmals weitgehend verschütteten Beginn der abendländischen Philosophie in der sokratischen Mäeutik als Hebammenkunst historisch kontextualisiert.

Aus Ricœurs Sicht stellt sich die in der Geburt gründende Aufgabe des Lebens auch deswegen als eine vordringlichere Aufforderung zur beständigen, *eo ipso* lebenslangen Auseinandersetzung mit der eigenen Endlichkeit dar, als es der wissensmäßige Bevorstand des eigenen Todes tut, weil sie mir abverlangt, stets aufs Neue folgende Frage zu beantworten: »Kann ich [...] wirklich in mein Leben, in mein Unbewusstes, in meinen Charakter einwilligen?« (WU, 516), während ich die andere Grenze meiner Endlichkeit (im Sinne der berühmten Wendung Epikurs in seinem Brief an Menoikeus: »Solange wir da sind, ist der Tod nicht da, wenn aber der Tod da ist, dann sind wir nicht da«)[22] trefflich, d.h. dauerhaft und erfolgreich, ausblenden kann. Nicht erst der Tod, sondern das mit der Geburt unweigerlich mitgegebene Am-Leben-Sein konstituiert jene unentrinnbare Faktizität, zu der uns zu verhalten wir aufgerufen sind, zu der wir uns, recht betrachtet, nicht *nicht* ins Verhältnis setzen können, auch wenn wir uns weigern, ihr unsere Zustimmung zu

21 P. Ricœur, *Vom Übersetzen. Herausforderung und Glück des Übersetzens*, Berlin 2016, 7.

22 Auf die Ricœur direkt zu sprechen kommt; vgl. WU, 532.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erteilen, ob gesamtheitlich oder teilweise, so dass der Begriff Leben bei Ricœur für all das zu stehen kommt, »was ich nicht gewählt habe und was ich auch nicht ändern kann«[23].

In glänzenden Analysen der vermeintlichen Analogie zwischen Geburt und Tod mit Blick auf deren jeweilige Bedeutung für das Leben, die Ricœur an der Schwelle zwischen der erlebten Notwendigkeit im Sinne der unaufhebbaren *conditio humana* einerseits und dem schwierigen Weg des von ihr bedingten Einzelnen zur Einwilligung in diese seine ihm auferlegten Bedingungen andererseits ansiedelt,[24] entzieht er der auf Parmenides zurückgehenden Engführung beider Enden des Lebens so behutsam wie beharrlich jede Überzeugungskraft und desavouiert damit sukzessive den mit dessen apodiktischem Satz schon am Anfang der abendländischen Ideengeschichte angeschlagenen pessimistischen Grundton: *Jede Geburt bringt einen neuen Tod zur Welt*. Diese Sichtweise beruht auf einer, um im musikalischen Register zu bleiben, enharmonischen Verwechslung, die insbesondere noch Heideggers Denken über die Daseinsanalytik von *Sein und Zeit* hinaus prägt.[25] Im Bezug auf das Ich, soweit es unwillkürlich dadurch gekennzeichnet ist, *am Leben zu sein*, sind Geburt und Tod, Geborensein und Sterbenmüssen nämlich keineswegs äquivalent. Wer ihre Austauschbarkeit behauptet, begeht den Kardinalfehler der Leugnung nicht nur des (phänomenologisch offenkundigen) Unterschieds zwischen beiden, den Ricœur herausarbeitet, sondern – darin bestünde die eigentliche Spitze einer philosophischen Natologie, einer Philosophie also, die sich von der Geburtlichkeit des Menschen erleuchten lässt (und sich, in dieser Hinsicht wenigstens, maßgeblich auch auf Ricœur berufen könnte) – er leugnet *den Unterschied überhaupt und als solchen*.[26]

---

23 WU, 523; vgl. Greisch, *Fehlbarkeit und Fähigkeit*, 65.

24 Vgl. WU, 478–538. Die bereits erwähnten spätesten Texte *Jusqu'à la mort. Du deuil et de la gaieté*/*Bis zum Tod – von der Trauer und der Fröhlichkeit* nehmen diese frühen kritischen Analysen des Todes wieder auf bzw. schließen – im Blick auf den Zusammenhang von Trauerarbeit und Möglichkeit des Schreibens – daran an: »dass der Tod realer sei als das Leben«, bezeichnet Ricœur dort als »das Phantom«, das es zu verjagen gelte (LT, 2–57, hier: 39 bzw. 57).

25 Vgl. z. B. das zustimmende Parmenides-Referat in M. Heidegger, *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides (Sommersemester 1932)*, Frankfurt/M. 2012 (=*Gesamtausgabe, Bd. 35*), bes. 189: »*Jede Geburt gebiert den Tod*« (Kursiv i. O.).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Während es nämlich zutrifft, dass das Ich zwar den Tod des anderen erfahren kann, nicht aber seinen eigenen, gilt das nicht im gleichen Sinn auch für die Geburt. Diese steht unter einem anderen Zeitindex als der Tod: Ich *werde* sterben, kann aber niemals die Erfahrung des Todes machen (der Tod ist das Ende aller Erfahrung); hingegen *bin* ich *geboren* (worden), was zwar auch bedeutet, nicht die »Erfahrung« der Geburt gemacht zu haben (insofern Erfahrung gebunden ist an Konstitutionsleistungen des Ichs), die Geburt aber zugleich den Beginn aller Erfahrung sein lässt im Sinne einer *Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung*.

Das scheint so trivial, dass man es nur übersehen kann, mehr noch: dass das historische Faktum, dass die abendländische Philosophie es die längste Zeit schlicht übersehen hat, als nachgerade folgerichtig erscheint. Es ist nicht die geringste philosophische Errungenschaft Ricœurs, dass er mit seinem phänomenologisch gesättigten Verständnis des Lebens als einer der ersten (männlichen wie weiblichen) Denker im 20. Jahrhundert aus dieser thanatologischen Reihe ausgeschert ist, die gleichsam seine Ahnengalerie bildet, ohne dabei in den Fallstricken der Lebensphilosophie oder des Vitalismus sich zu verfangen noch auch der Versuchung des Biologismus zu erliegen.

Die eingangs apostrophierte inhaltliche Klammer, die das Thema Leben implizit zwischen dem frühen und späten Ricœur bildet, inszeniert der Autor in seiner monumentalen Altersstudie *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* ganz explizit und nachgerade augenfällig durch den stilistisch eleganten formalen Kniff, dass er dem Vladimir Jankélévitch entnommenen Motto, mit dem er den Band eröffnet, in spiegelbildlicher Weise am Ende desselben, gleichsam *hors-texte*, ein selbstverfasstes Aperçu gegenüberstellt. Heißt es bei Jankélévitch einigermaßen pathetisch: »Wer gewesen ist, kann von nun an nicht mehr nicht gewesen sein: Diese geheimnisvolle und unergründliche Tatsache, gewesen zu sein, ist nunmehr seine Wegzehrung für die Ewigkeit« (GGV, 7), so räsoniert Ricœur selbst vergleichsweise nüchtern, wenngleich in voneinander abgesetzten und daher an Verse eines Gedichts oder an einen Aphorismus gemahnenden Zeilen:

26 Vgl. Vf., *Geburtsräume des Daseins. Über Heideggers Sprachgebär(d)en*, in: T. Bedorf, G. Unterthurner (Hg.), *Zugänge. Ausgänge. Übergänge. Konstitutionsformen des sozialen Raums*, Würzburg 2009 (= Sonderband des *Journal Phänomenologie*), 27–39.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Unter der Geschichte, das Gedächtnis und das Vergessen. / Unter dem Gedächtnis und dem Vergessen, das Leben. / Das Leben zu schreiben aber ist eine andere Geschichte. / Unvollendetheit« (GGV, 777).

Es fällt schwer, diesem offenen Resümee eines Denkwegs, das zugleich etwas von einem Eingeständnis hat, etwas folgen zu lassen – es sei denn ein von ferne, von ganz anderswo, nämlich von Georges Bataille her widerhallendes Echo dieser natologischen Reflexion Ricœurs: »Ich bemerke die Unsicherheit des Seins in mir. Nicht diese klassische Unsicherheit, die auf der Notwendigkeit zu sterben beruht, sondern eine neue, tiefere, die auf der geringen Aussicht beruht, die ich hatte, (überhaupt) geboren zu werden.«[27] In ihrer psychologischen Erscheinungsform als Beunruhigung hat diese gleichsam ontologische Unsicherheit auch Bataille, auf formal wie inhaltlich freilich völlig anderen Wegen, zu einer Einsicht geführt, die der späte Ricœur bei aller sonstigen Divergenz mit ihm teilt: Für beide besteht die Zumutung des Lebens darin, dass es uns vor die denkbar größte aller existenziellen wie zugleich denkerischen Herausforderungen stellt, nämlich zu ihm ja zu sagen,[28] ihm endgültig und in gewisser Weise rückhaltlos zuzustimmen, ohne alle Illusionen hinsichtlich des Leids, mit dem es behaftet ist, und ohne jede spekulativ in sein Jenseits sich erstreckende Hoffnung, doch zugleich nicht hoffnungslos – *lebendig bis in den Tod*.[29]

---

27 G. Bataille, *Œuvres complètes*, *Bd. VI,* 444, hier zit. n. P. Bürger, *Das Verschwinden des Subjekts. Eine Geschichte der Subjektivität von Montaigne bis Barthes*, Frankfurt/M. 1998, 156 (Übers. modifiziert). Bürger kommentiert diese Stelle ebenda so: »Zwar vermag er [sc. Bataille] die Einheit des Ich (‚l'unité intime dont j'ai l'expérience'*;* [*Œuvres complètes*] *VI,* 444) nicht zu leugnen, denn andernfalls könnte er nicht von Erfahrung sprechen; aber er begreift das Ich nicht als Grundlage allen möglichen Wissens, sondern als Resultat einer unendlichen Zahl von Zufällen. Hat doch die Geburt eines unverwechselbaren Einzelwesens nicht nur die Begegnung seiner Eltern zur Voraussetzung, sondern auch das viel unwahrscheinlichere Zusammentreffen der Zellen, aus denen es und kein anderes entstanden ist.« Vgl. Vf., *Von Geburts wegen. Unterwegs zu einer philosophischen Natologie*, Würzburg 2006, bes. 129–157 (=Kap. 9).

28 Vgl. G. Bataille, *Die Erotik*, München 1994; sowie ders., *Der heilige Eros*, Neuwied, Berlin 1963, 13: »Jasagen zum Leben bis in den Tod« (i. frz. Orig.: »l'approbation de la vie jusque dans la mort«).

29 LT, 7 (frz. 6: »vivant jusqu'à la mort«).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Cathrin Nielsen

Überleben im Anderen

Zu Ricœurs Nachlassnotizen *Lebendig bis in den Tod*

1. Die der Erzählbarkeit *entzogene* Seite der Zeit, die uns trotz ihrer »Unmenschlichkeit« betrifft (2703) | 2. Aus dem »Akt des Sterbens einen Akt des Lebens machen« (2705) | 3. Der Tod *versus* die Überlebenden (2709) | 4. Die Anderen: Zeugen und Wächter der Geburt und des Todes (2711) | 5. Die religiöse Dimension (2714) | 6. Trauer des Endlichen und Gabe des Lebens (2717)

1. Die der Erzählbarkeit *entzogene* Seite der Zeit, die uns trotz ihrer »Unmenschlichkeit« betrifft

Auf den ersten Seiten von Ricœurs Spätwerk *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* ist das Bild einer Barockskulptur abgedruckt. Man erkennt den geflügelten Gott Chronos, wie er soeben dabei ist, eine Seite aus dem offenen Buch, das er mit seiner Linken umklammert hält, herauszureißen. Sein Blick, sein ganzer Oberkörper ist nach rückwärts gewandt, sein linkes Bein jedoch wie im Sprung nach vorne, was dem Körper, als einem auf diese Weise gewissermaßen nach zwei Richtungen gezogenen, eine merkwürdig verdrehte Haltung verleiht. Hinter seinem Rücken erhebt sich eine weibliche Gestalt, die seinem Tun mit sanfter Hand Einhalt gebietet, den Blick ruhig nach vorne gerichtet. In der rechten Hand hält sie ein geschlossenes Buch sowie Tintenfass und Griffel.

Diese sich in der Wiblinger Klosterbibliothek befindliche Doppelfigur der Historiografie lässt sich zunächst in einer gewissen Hinsicht als Zusammenfassung von Ricœurs großem Projekt *Zeit und Erzählung* verstehen, dessen Grundgedanke darin besteht, dass die Zeit, sofern sie menschliche Zeit ist, *erzählte* Zeit ist, das heißt, dass die kosmische Zeit, die ohne Rücksicht auf das Seiende blind und stetig abfließt, im Durchgang durch das Narrative eine Wendung ins Humane erfährt. Zeit gibt es für uns eigentlich nur in Form ihrer narrativen Strukturierung, die sie sogleich dem rein Physischen,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dem unterschiedslosen Einandervertilgen der Jetzt-Momente, wie Schopenhauer es beschrieb, entzieht. Durch seine Verklammerung in die Erzählung bleibt das Vergangene aufgehoben im sinnhaften Zusammenhang gelebter Zeit und darin zugleich geöffnet auf eine Zukunft, die es dem Zugriff des Vergangenseins schlechthin entreißt. Der späte Ricœur jedoch hat den Gedanken geäußert, dass die Zeit zuletzt doch über das Erzählte hinausreicht, die »gegenseitige Bestätigung zwischen einer strukturierten Zeit und einer zeitlichen Erzählung«[1] also an eine Grenze stößt, an der die Zeit beginnt, sich den Netzen des Narrativen zu entwinden und zu sich selbst zurückzukehren. Die humane, die lebendige, die erzählte und in der Erzählbarkeit offene Zeit ist in sich der dunklen Tatsache einer Abgeschlossenheit ausgesetzt, die uns verstummen lässt.

Aus dieser Einsicht in die der Erzählbarkeit *entzogene* Seite der Zeit, die uns trotz ihrer »Unmenschlichkeit« betrifft, entspringen drei Fragenkomplexe, die das Denken des späten Ricœur wesentlich prägen. Zum ersten das trotz einer gewissen Befangenheit dem Begriff des Lebens gegenüber verfolgte Bemühen, den »*Zusammenhang des Lebens*«, wie er unterhalb des Bewusstseins verläuft, zu denken.[2] Wie folgt das Leben *diesseits* seiner kodifizierbaren und mitteilbaren Bezugnahmen auf sich selbst? Zweitens gehört in die oben angedeutete Revision von Zeit und Erzählung die Frage nach dem Gedächtnis als ihr bislang übersehenes »Hauptverbindungsstück«[3], wie Ricœur sagt. Auch das Gedächtnis soll nun als etwas betrachtet werden, was sich diesseits der bewusst intentionalen Architektur des Narrativen abspielt. Daher betont Ricœur, es gehe ihm nicht um Erinnerungstechniken, sondern um die Frage nach einem Gedächtnis, das auf den vorprädikativen Zusammenhang des Lebens, der zugleich derjenige des »Begehrens« sein soll, zurückweist. Entwickelt wird dies über die »Metapher der vertikalen Tiefe«[4]: Die Rückkehr der Zeit in sich selbst (was auch immer sie ›ist‹) bringt

1 P. Ricœur, *Kritik und Glaube*. Gespräch mit F. Azouvi und M. de Launay, Freiburg i. Br., München 2009, 124.

2 Ebd., 112 f.; vgl. ebd. 131 f.

3 Ebd., 132.

4 P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* [2000], München 2004, 635 [=GGV]. Vgl. dazu C. Nielsen, *Archiv und Kindheit. Ricœurs Metapher der vertikalen Tiefe*, in: C. Nielsen, T. Nenon, K. Novotný (Hg.), *Kontexte des Leiblichen*. Festschrift für H. R. Sepp, Nordhausen 2016, 177–192.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ricœur hier mit dem Anfangenkönnen, der Quelle, dem Ursprung in Verbindung. Wir können die Zeit und uns selbst überhaupt nur deshalb erzählen, *weil* die Zeit in sich zurückkehrt: als Vergessen und damit Bedrohung durch Auslöschung, aber auch als Wiederkehr in Gestalt der »bewahrenden Vorgängigkeit« (GGV, 676), deren wir in den merkwürdig stehenden Momenten des Erinnerns inne werden. Wie unser Fleisch im sensomotorischen Gedächtnis einen abgründigen Schacht des Könnens verwahrt, den wir uns in seiner Genese nicht verfügbar machen können, weil uns der Rückstieg als nach vorne agierenden Wesen verwehrt ist, zeugt die Erfahrung des ›es lebt weiter‹ davon, nicht in einander verzehrende Momente zerrissen, sondern aufgehoben zu sein in einer ›vertikalen Tiefe‹, die das Ende wie zugleich den Geburtsschoß unserer in die Horizontalität ausgebreiteten Identität markiert.

Diese vertikale Obhut, deren wir in diesem »mnemotische[n] Akt par excellence« (GGV, 656), gewahr werden, das abgründig tragende Wissen des ›es ist alles gerettet‹, bleibt ohne versicherbare Spur. Es ist daher nicht unerheblich, dass im Nachlass Ricœurs entdeckte Fragmente, die die Genese von *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* begleiteten, um das Sterben(können) und das Überleben kreisen und den tastenden Vorstoß in eine vertikale »Gedächtnis-Sorge«, eine Sorge »im ewigen Präsens«. Damit berühre ich einen dritten Fragenkomplex, der das Denken des späten Ricœur wesentlich prägt und der hier im Zentrum stehen soll: der Versuch, aus dem »Akt des Sterbens einen Akt des Lebens zu machen«[5].

2. Aus dem »Akt des Sterbens einen Akt des Lebens machen«

Überlegungen dazu finden sich in gedrängter Form auf 24 handschriftlichen, in einem Umschlag verwahrten Seiten, auf den Ricœur notiert hatte: »Bis zum Tod. Von der Trauer und der Fröhlichkeit. P. R.« Diese Seiten, die vermutlich um 1995/96 verfasst wurden, sowie weitere, von Ricœur selbst als »Fragmente« gekennzeichnete

5 P. Ricœur, *Lebendig bis in den Tod*. Fragmente aus dem Nachlass (frz./dt.), Hamburg 2011, 213 [=LT].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

handschriftliche Blätter aus dem Jahr 2004, hat Catherine Goldenstein nach dem Tod des Autors für eine Veröffentlichung zusammengestellt. In ihrem Nachwort zeichnet sie die Umstände, unter denen Ricœur diese Meditationen verfasste, nach: den Tod seiner Frau Simone 1998, seine Unruhe im Zusammenhang der Verwindung seiner Trauer über diesen Verlust, aber auch Ricœurs eigenes wachsendes Gefühl, in die, wie er sagt, *eine*, dem Leben so merkwürdig entgegengesetzte Zeit einzutreten: »die Zeit der Rente, des *Rückzugs* in seiner existenziellen Bedeutung, als Zeit des *Verschwindens*«[6]. Ein wenige Wochen vor seinem Tod formulierter Brief an eine Freundin gibt *in nuce* die Spannung wieder, die auch die unter den Titel *Lebendig bis in den Tod* gestellten Fragmente auszeichnet:

> In der Stunde des Niedergangs erhebt sich das
> Wort Auferstehung. Jenseits der
> Episoden der Wunder. Vom Grunde des Lebens
> erwächst eine Kraft, die bezeugt, dass das Sein
> Sein gegen den Tod ist.
> Glauben Sie dies mit mir.[7]

»Auferstehung« ist der Titel des zeilengetreu wiedergegebenen letzten Fragments, notiert um Ostern 2005, also wenige Wochen vor Ricœurs Tod. Es berührt die verschiedenen Sinnebenen zwischen dem vom Ricœur »Ereignis« Genannten und der Struktur des In-der-Welt-seins, die alle durch eine zentrale »Umkehrung« charakterisiert zu sein scheinen: das Gehen vom Leben zum Tod und umgekehrt das Gehen vom Tode zum Leben.[8] Es ist diese paradoxale Umkehrung, die Ricœur nun in die Mitte seiner Überlegungen rückt. Anstatt jedoch einen Sprung unmittelbar in dieses Paradox zu wagen, nähert er sich ihm indirekt, auf Umwegen, getreu der methodischen »Verzögerungstaktik«, die von Anfang an das spezifische Charakteristikum seiner Hermeneutik bildete. Danach haben wir nur einen vermittelten Zugang zu den Grunderfahrungen unserer Existenz, einen Zugang, der über die dekonstruierende Auslegung der Symbole, Bilder und imaginären Vorstellungen verläuft, in denen

6 P. Ricœur, *Werkzeit, Lebenszeit*, in: LT, 83–85. Vgl. dazu C. Goldenstein: *Nachwort*, ebd., 131–135, hier: 134.

7 Zit. bei C. Goldenstein: *Nachwort*, in: Ricœur, LT, 135.

8 Vgl. M. Joy, *Paul Ricœur on Life and Death*, in: *Philosophy and Social Criticism 37*, no. 2 (2011), 249–253.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich diese Erfahrungen objektivieren. Und welche Grunderfahrung wäre näher und zugleich ferner als die des Todes?

Will man diese Notate, die in ihrer Flüchtigkeit, aber auch eindringlichen Insistenz in einem merkwürdigen Gegensatz zu dem breiten, sorgfältig nachdenkenden, ja transparenten Schreiben Ricœurs stehen,[9] unter eine Hauptperspektive bringen, so drängen sich zwei Aspekte in den Vordergrund: Die Radikalität, mit der sich Ricœur hier seinem Christentum, genauer: seiner »reflektierten Zugehörigkeit« zur Gestalt Jesus Christus stellt (»Bin ich noch Christ?«),[10] sowie das, was man das Umkreisen einer »Grenze des Hermeneutischen« nennen könnte. Auch wenn der Titel *Lebendig bis in den Tod* das Bemühen umschreibt, den Tod als immanente Transzendenz dem Überleben im Anderen bzw. der Zukunft der Überlebenden anzuvertrauen, so muss dieses Bemühen doch eine Grenze passieren, die sich als das »Schreckbild der vollendeten Zukunft« kaum oder nur schwer in die Zeit des Lebens integrieren lässt. Denn insbesondere seit den Massenliquidationen des 20. Jahrhunderts haben wir es auch mit einem Tod zu tun, der den Sterbenden gewissermaßen vorgreifend in eine ununterscheidbare Masse an Toten und Todgeweihten einreiht. Der zwischen Toten und Halbtoten Sterbende, derjenige, der ausschließlich vom Bild des Todes her begriffen wird, weil der Beistand der Lebenden fehlt, stirbt allein. Er stirbt nicht im Angesicht des Anderen, sondern in der Gesichtslosigkeit der Vernichtung. Es ist dieser gesichtslose »Blick von außen«, gegen den Ricœur anschreibt, da er den Menschen der Erfahrung dessen beraubt, was er die innere »Gnade« des Sterbens oder die überreligiöse Erfahrung des »Wesentlichen« nennt. Dieses Beraubtsein teilen wir heute – in einer ungeheuerlichen Anmaßung

9 O. Abel bemerkt diesbezüglich in seinem Vorwort zu *Lebendig bis in den Tod*, die Bedeutung der Fragmente in ihrem so offensichtlich vorläufigen Charakter sollte »nicht überschätzt werden« (ebd. XIX). In meinen Augen jedoch erweist sich gerade die fehlende Distanz des Autors, die als ein Zeugnis des zerklüfteten Übergangs zwischen der sterblichen Zeit des Lebens und der unsterblichen des Werkes, über deren Diskontinuität Ricœur so viel nachgedacht hat, verstanden werden kann, als besonders kostbar. Vgl. hierzu inbes. Ricœur, *Werkzeit, Lebenszeit*, in: LT, o. S.

10 Vgl. D. Frey, *Die Meditationen eines ›sich philosophisch ausdrückenden Christen‹*, in: *Evangelische Theologie 73*, Nr. 4 (2013), 283–302; T. Yamada, *Une réception de la ›philosophie sans absolut‹ de Pierre Thévenaz dans les dernières années de Paul Ricœur*, in: *Revue de Théologie et de Philosophie 146*, no. 3/4 (2014), 255–266.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– mit den in den Todeslagern Umgekommenen. Denn, wie Ricœur in seiner Auseinandersetzung mit der von Jorge Semprun formulierten Alternative *Schreiben oder Leben* (Paris 1994) deutlich macht: Auch der Begriff des Überlebens erhält von hier einen anderen, abgründigen Sinn. Wer wie der Buchenwald-Überlebende Semprun durch den Tod als vollendete Zukunft hindurchgegangen ist, vermag nur um den Preis des Vergessens weiterzuleben, oder aber er wird, sich erinnernd, daran gehindert zu leben, weil sich ihm der überlebte Tod als die wahre Wirklichkeit zeigt und das Leben als »eine Illusion«. Wie diesem »Phantom« des Todes, das alles infiziert, begegnen? Wie verhindern, dass die *massa perdita* der Toten realer als die Gemeinschaft der Lebenden ist?

In seinem »geistig-geistlichen Tagebuch«, wie Ricœur seine Notizen selbst nennt, das um den paradoxalen Übergang vom Leben in den Tod und vom Tod in das Leben kreist und das ich ins Zentrum meiner folgenden Überlegungen stellen möchte, deutet Ricœur das christliche Mysterium der Auferstehung in einem zweifachen Sinn: Einmal transzendiere sich hier das Leben »vertikal im ›Gedächtnis *Gottes*‹«, zum anderen verlängere es sich »horizontal im *Anderen*, [in] dem, der mich überlebt«[11]. Ich möchte mich zunächst mit diesem Gedanken der »horizontalen Auferstehung« befassen. Was bedeutet es, dass sich das Leben im Anderen, in dem, der mich überlebt, verlängert? Was bedeutet es vor dem Hintergrund dessen, dass es sich bei diesem Leben um den Zusammenhang des Begehrens, der »Liebe zum Leben« handeln soll? Inwiefern hat diese Verlängerung damit zu tun, die Frage nach dem *Selbst* an eine Grenze zu führen zugunsten einer radikalen »Übertragung der Liebe zum Leben auf den *Anderen*« (LT, 59), wie Ricœur sagt? Und was bedeutet in diesem Zusammenhang Gedächtnis, wenn doch die Ebene des Lebens die Ebene des Begehrens und als solche zugleich diejenige Ebene sein soll, auf der sich, unterhalb aller Diskurse, das Gedächt-

11 LT, 219. Vgl. dazu auch R. Kearney, *Ricœur: Dying to life ›for others‹,* in: *Philosophy and Social Criticism 37*, no. 2 (2011), 221–228. Kearney merkt an, dass Ricœur in diesem Kontext auch seine eigenen Werke – *The God Who May Be* sowie *Enabling God* – rezipiert habe, was »marked the continuation of a conversation we had enjoyed for some years concerning what he called his ›last book‹, one which would consider the relationship between *l'homme capable* and *le Dieu capable*« (ebd. 221).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nis herausbildet? *Wer* erinnert sich eigentlich auf dieser Ebene – und an *wen*?

3. Der Tod *versus* die Überlebenden

In dem in den Jahren 1994/95 von François Azouvi und Marc de Launay geführten Gespräch mit Ricœur, das 2009 unter dem Titel *Glaube und Kritik* veröffentlicht wurde, bemerkt Ricœur an einer Stelle, er habe sich dem Thema des Lebens nicht zuletzt deswegen gestellt, weil er sich »nicht vom Thema des Todes erdrücken lassen« und stattdessen dem »Thema der Geburt«, also dem Thema der Weitergabe des Lebens, »zu seinem Recht verhelfen«[12] wollte. So wendet er sich ganz entschieden gegen die vor allem bei Heidegger philosophisch entfaltete Auffassung, der Tod (bzw. das »Sein-zum-Tode«) sei realer (»eigentlicher«) als das Leben. Natürlich will Ricœur dem Tod damit keineswegs seine Realität absprechen. Er möchte jedoch eine Gewichtsverlagerung vornehmen, weg von *dem* Tod und *den* Toten hin zu denen, für die allein der Tod streng genommen eine Erfahrung sein kann – den *Überlebenden*. Denn das philosophische Umkreisen *des* Todes überspringe die einfache Tatsache, dass alle Fragen, die sich auf ihn beziehen, Fragen von Überlebenden sind. Wir müssen also von den imaginativen Bildern, die den sterbenden Nächsten sogleich zu umstehen beginnen, zu jenen zurückgehen, die diese Bilder fragend entwerfen, zu den Überlebenden, und von diesen zu der geheimnisvollen Verbindung, die darin besteht, dass die Überlebenden selbst irgendwann überlebt sein werden, dass es also nicht zwei (zeitliche) Reiche, eines der Lebenden und eines der Toten gibt, sondern eine Verbindung, die die Gestorbenen im Bereich der Lebenden zurückbehält: die *Erinnerung*. Ricœur bringt das zum Ausdruck, wenn er festhält: »Die Lebenden und die Toten? Nein: die Lebenden und die Erinnerung an die Toten im Gedächtnis der Lebenden. Gedächtnisverbindung« (LT, 5).

Die Rede vom Sein-zum-Tode suggeriert dagegen eine der Lebenszeit inhärente und sie zugleich dominierende eigene Zeit des

12 Ricœur, *Kritik und Glaube*, 132.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Todes. Ricœur bezeichnet diese sich aus der menschlichen Zeitlichkeit herauswindende Zeit des Todes als das »Schreckbild der vollendeten Zukunft« (LT, 11). Ihm korrespondiere eine »imaginäre Form der Sorge«[13], die das Leben als Ganzes antizipierend unter die abstrakte Perspektive des Todes zwinge. Das Schreckbild der vollendeten Zukunft lässt mich inmitten meiner Lebendigkeit auf eine Zeit, einen Zustand, eine Weise zu‚sein' vorgreifen, an der meine Handlungsimpulse abgleiten, oder genauer: in der all mein Begehren in den absoluten, schlechthin unzugänglichen Zustand eines vollendeten Es-wird-gewesen-sein hinübergleitet. Und dies bedeutet nichts weniger, als das Leben von einem Bild her stillzustellen, einem Bild, das nicht nur dem Gestorbenen in seinem Überleben in mir vorgreift, sondern auch den Sterbenden unter die bereits Toten einreiht und zuletzt mich selbst, den Überlebenden – also denjenigen, *auf den im Angesicht des Todes alles ankommt!* – aus der Perspektive eines Morgen festschreibt, in dem meine Lebendigkeit definitiv *vergangen* sein wird, das heißt ohne jede Erinnerung im Heute und damit ohne Zukunft. Ricœur bezeichnet diese »Antizipation des retrospektiven Blicks« (ebd.) auch als »Blick von außen« auf das Leben: Er führe dazu, dass das Leben als eine Illusion erscheint und die *massa perdita*, die der vollendeten Zukunft übergebene Masse der Toten, realer als die Gemeinschaft der Lebenden.

Aus der Perspektive des Lebens gelte es also, sich die vorgreifende Außenperspektive des »Danach« zu versagen und den Akt des Sterbens als eine Grenzerfahrung *des Lebens* zu verstehen. Was könnte es bedeuten, die Sterblichkeit nicht *sub specie mortis* als einen Blick von außen, sondern *sub specie vitae*, als einen Blick von innen zu denken? Damit komme ich auf das Leben zurück und die Frage, wie der Zusammenhang des Lebens, von dem Ricœur spricht, der unterhalb der Bewusstseinsebene verlaufen und doch nicht biologisch verstanden werden soll, zu fassen ist. Wie folgt das Leben *diesseits* seiner bewussten Bezugnahmen – wir können auch sagen: diesseits seiner Imaginationen – auf sich selbst? Und inwiefern berührt diese innige Selbstfolgsamkeit des Lebens, sein Hunger nach sich selbst als die, wie Ricœur schreibt, »leibliche Gestalt der Sorge«, den Einbruch des Todes? »Wie vermag sich der Tod in dieses Verhältnis zum Leib einzutragen?« (GGV, 550) Wenn wir die Imaginationen,

13 Ricœur, *Kritik und Glaube*, 212.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die abstrakten Entwürfe um *den* Tod herum soweit wie möglich zurücknehmen, bleibt zunächst die Faktizität der Sterblichkeit, das *man muss*, das unser Wissen ab einem gewissen Zeitpunkt ebenso unweigerlich bewohnt wie es ihm als Sein-aus-Begehren im Grunde bis zum Schluss vage und äußerlich bleibt. Denn der Hunger des Lebens nach sich selbst ist nach vorne ausgerichtet, nicht nach hinten, so dass jede Antizipation des Todes lediglich als eine Verhüllung der Tatsache anzusehen ist, dass uns der Tod immer als das radikal Fremde überrascht und heimsucht. Muss nicht das Leben im Angesicht des Todes vielmehr »in Großbuchstaben geschrieben werden«[14], da es sich hier in seine äußerste Dichte versammelt, in sein fundamentales Mysterium?

Die Tatsache, dass jedes Vorlaufen in den eigenen Tod somit stets eine Abstraktion darstellt, führt zweitens dazu, dass seine Erfahrung notwendig durch die Pluralität, durch den Anderen verläuft. Der Tod, mit dem wir es als Lebende zu tun haben, ist notwendig der Tod des Anderen, und zwar so, dass er mir als Überlebendem die Aufgabe überträgt, sein jäh unterbrochenes Verlangen nach Sein aus dem Griff der vollendeten Zukunft in die offene Zeit der Lebenden zu retten. Die Verbindung dieser beiden Grundaspekte führt Ricœur zu seiner Auffassung eines gemeinsamen Sterbenkönnens, das nicht durch das Vorlaufen in die vereinzelnde Je-Meinigkeit des Endens gekennzeichnet ist, sondern durch ein Überleben im Anderen, durch ein Wiederauferstehen im geschichtlichen Körper der Gemeinschaft der Lebenden. Ricœur bezeichnet dies auch als eine Umdeutung der »*geschlossenen* Phänomenologie des Seins zum Tode« hin zu einer »*offenen* Phänomenologie der Zukünftigkeit«[15].

4. Die Anderen: Zeugen und Wächter der Geburt und des Todes

Um dem Außenblick des Betrachters zu entkommen, das heißt dem Blick dessen, der den sterbenden Anderen bereits vorlaufend aus dem Schreckbild der vollendeten Zukunft nimmt, gilt es zunächst

14 Ricœur, *Kritik und Glaube*, 198.

15 P. Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen 1998, 47.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ganz schlicht, den Sterbenden bis zum Schluss als *lebendig* wahrzunehmen, als jemanden, der um das Leben ringt. Anstatt das vitale Mitleid allzu schnell vom Tode her zu deuten, von einem Tod, den wir, wie Ricœur immer wieder betont, *nicht kennen*, und der sich unserer Antizipation in Wirklichkeit entzieht, sollten wir den Blick nach innen wenden, in unser Mitgefühl, das dem Sterbenden *im Moment seines Ringens um das Leben* in nichts voraus ist. Diese »Anteilnahme« (*partage*) am Begehren des Anderen – der Ricœur eine unmittelbar ethische Dimension zuspricht[16] – zu leben, verlangt nichts mehr, aber auch nichts weniger, als sich von all den Fragen und Bildern, die sich bei dem Gedanken des Todes und eines möglichen Weiterlebens danach bei uns einstellen, im Moment einer solchen tatsächlichen Todeserfahrung zu verabschieden. Ricœur bezeichnet diese die ganzen Imaginationen unseres bewussten Vorstellens zurückweisende Haltung der Anteilnahme mit einem Begriff der Mystik auch als Haltung der »Abgeschiedenheit« (*détachement;* LT, 73). In der Anteilnahme am Sterben des Anderen (und nicht im Vorlaufen in seinen oder meinen Tod als vollendeter Zukunft) setze ich mich *mit ihm* dem Mysterium, welches die innere Übergängigkeit von Leben und Tod bedeutet, in voller Offenheit aus. Ohne Doublette der Zeit, allein hier und jetzt inmitten des Lebens, dessen narrativer Zusammenhang über keine ordnenden und schließenden Fäden mehr verfügt, teile ich mit dem Anderen das, was Ricœur »die Mobilisierung der tiefsten Lebensquellen im Aufscheinen des Wesentlichen« (LT, 19) nennt. In ihm zerreißt für einen Moment lang der Schleier, in den sich das Leben in der Zeit der empirischen Existenz verhüllt – seine vermittelte Gegenwart in Sprache, Ipseität, Handlung, Symbol, Geschichte –, zugunsten der unmittelbaren Erfahrung, die das Leben von sich selbst hat: ein reines, den Tod ewig übermächtigendes *Begehren-nach-Sein* zu sein. Der an der Seite des Anderen, also nicht im Angesicht des Todes, sondern *im*

16 LT, 23. Im englischsprachigen Raum hat *Lebendig bis in den Tod* (engl. *Living Up to Death*, Chicago 2009) eine breite Diskussion innerhalb der *ethics of care* ausgelöst; vgl. C. Leget, *Retrieving the Ars Moriendi Tradition*, in: *Med Health Care Philosophy 10*, nr. 3 (2007), 313–319; I. van Nistelrooij, P. Schaafsma und J. C. Tronto, *Ricœur and the Ethics of Care*, in: *Med Health Care Philosophy 17*, nr. 4 (2014), 485–491; F. de Lange, *Affirming Life in the Face of Death: Ricœur's Living Up to Death as a modern ars moriendi and a lesson for palliative care*, in: *Med Health Care Philosophy 17*, no. 4 (2014), 509–518.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Angesicht des Lebens Sterbende wiederum streift im Ringen um das Leben diesen geheimnisvollen Grund: wesentlich nicht Ende zu sein, sondern, wie Ricœur sagt, Anfang, »Gabe«[17], Weitergabe der Liebe zum Leben. Es soll diese der Todeserfahrung vorbehaltene »Empfänglichkeit für das Wesentliche« sein, die die Übertragung all der vitalen Erwartungen auf *den Anderen, der mein Überleben ist*, bestimmt (LT, 73 f.). Auf diese Weise lässt sich, so Ricœur, der Akt des Sterbens als Akt des Lebens, als unmittelbarer »Dienst am Anderen«[18] verstehen.

Dem Dienst am Anderen, den der Sterbende verrichtet, indem er sein Verlangen zu leben an den Überlebenden weitergibt, korrespondiert auf der Seite dessen, der diesen Akt begleitet, eine Pflicht des *Gedächtnisses* im Sinne der Aufforderung, diese Gabe des Lebens in die offene Zukunft hineinzutragen. Sie gehört nicht dem moralischen Gefüge der Gemeinschaft an, etwa der Aufforderung, den Toten irgendeinen Ort, eine Stätte einzuräumen, an der man ihrer gedenkt, sondern entspringt ihrerseits der empfangenen Grenzerfahrung des Lebens als einem solchen Ringen nach sich selbst. Diesem hatte Ricœur wie gesagt keine imaginative, sondern eine *leibliche* Gestalt der Sorge zugeordnet, das heißt eine Form der Sorge, die durch alle Normen, Kodizes, geschichtlichen Offenbarungen und Sprachen hindurch die ur-ethische Dimension des Lebens selbst berührt. Sie reduziert sich nicht auf die Erinnerung im Sinne einer Vergegenwärtigung von etwas im geschichtlichen Gefüge der Zeit, sondern gemahnt jenseits der Kategorien der Zeit daran, dass die Zeit als Erzählung geöffnet ist auf einen uneinholbaren Seinsgrund als ihren präreflexiven, primären Zusammenhang. Dass das Leben durch seine imaginativen Gestalten hindurch am Hunger nach sich selbst festhält, bedeutet für Ricœur zugleich die einfache Wendung, dass die »Zeugen und Wächter der Geburt und des Todes«[19] stets *die Anderen* sind.

Ricœur drückt diesen Zusammenhang auch mit den Worten aus, dass hier die Ordnung des Denkens hinter der Ordnung des Lebens

17 Zum Thema »Gabe« bei Ricœur vgl. P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996 (frz.: *Soi-même comme un autre*, Paris 1990) sowie P. Ricœur, *Liebe und Gerechtigkeit/Amour et justice*, frz./dt., Tübingen 1990.

18 Ricœur, *Kritik und Glaube*, 208.

19 Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit*, 52.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zurücktrete. Die Erfahrung des Todes führt an eine philosophische Grenze des Selbst (*ipse*) und seiner Alterität, hin zu einem Standpunkt, an dem es in einem gewissen Sinne darum geht, das Selbst zugunsten der reinen Hingabe »aufzugeben«[20]. Kommen wir damit dem in dem Verweis auf den Anderen gelegenen Zusammenhang des Lebens, aber jetzt einem Anderen, der sich auf radikale Weise der Alterität *des Selbst* entzieht, näher? Und vermag uns dieser Zusammenhang angesichts des dramatischen Einbruchs, den der Tod eines Nächsten darstellt, der immer ein bestimmter Nächster ist, ein in unser Fleisch gewachsener Nächster, und nicht einfach ›der Andere‹, wirklich zu befriedigen? Ja, worin ist diese gierige Selbstbezüglichkeit des Lebens eigentlich unterschieden von dem, was etwa Nietzsche das »Geheimnis des Lebens« nennt, nämlich dies, dass es das ist, »*was sich immer selbst überwinden muss*«[21], oder von Schopenhauers Auffassung, wonach der Tod des Einzelnen lediglich ein kurzes Blinzeln darstellt im rastlosen Strom des Willens zum Leben, in dem sich alles einfachhin ablöst, ohne eine individuelle Spur in diesem Leben selbst zu hinterlassen?

5. Die religiöse Dimension

Spätestens an diesem Punkt muss auf die religiöse Dimension der vorliegenden Überlegungen eingegangen werden, wobei darauf zu achten ist, wie Ricœur, dem es stets darum ging, Philosophie als Anthropologie zu betreiben, das philosophische Register, wie er sagt, um das religiöse erweitert. Grundsätzlich handelt es sich bei einem solchen Register um ein Set begrifflicher Verfahrensweisen, die sich auf ein Urphänomen oder Schema, ein aus der sinnlichen Erfahrung bestimmter Sachverhalte geborenes umrisshaftes Bild oder Gleichnis richten, aus dem sich ganz bestimmte Beziehungen in Bezug auf Kultur, Religion oder auch die Psychologie eines Individuums ableiten lassen. Die religiösen Schematismen sind dadurch ausgezeichnet, dass ihre Sache von weiter her zu einem spricht als aus einem selbst, wie Ricœur sagt, wobei es letztlich irrelevant ist, ob dieses »von

20 Ricœur, *Kritik und Glaube*, 12.

21 F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* [1886], in: *Kritische Studienausgabe. Bd. 4* (Hg. G. Colli, M. Montinari), Berlin, New York 1988, 148.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

weiter her« die Stimme der »Vorfahren ist, das Testament eines toten Gottes, oder dasjenige eines lebendigen Gottes«[22]. Der uns irgendwie gewisse Rhythmus von Zerstörung und Wiederaufbau oder *Tod und Wiederauferstehung* gehört auf jeden Fall zu den für das Religiöse konstitutiven Schematismen.[23] In ihm wird die die Philosophie kennzeichnende Reflexivität des Selbst in seinem Sein mit Anderen unterbrochen: Es geht nicht um das Ethos eines in der Frage »Wer bin ich?« basierten reziproken Zusammenhangs, sondern um eine »Wiederherstellung«, die aus einem dramatischen Einbruch des individuellen wie des Sozialkörpers zu leisten ist. Weiterhin ergibt sich die Notwendigkeit, das philosophische Register um das religiöse zu erweitern, für Ricœur aus der *Einzigartigkeit* des Anderen, seinem einzigartigen Leiden und der Einzigartigkeit der Anerkennung, nach der er verlangt.[24] Noch einmal: *Wer* erinnert im Überleben dieses »es« namens Leben eigentlich *wen*? Reicht es, die Gemeinsamkeit des Sterbenmüssens auf das in der äußersten Zurücknahme des Selbst erfahrbare Aufscheinen des Lebenszusammenhanges zurückzuführen, ohne die bange Frage mit aufzunehmen, ob *mein* Sterben oder das Sterben *dieses* konkreten Anderen eine Falte, einen Abdruck, eine Spur im Gedächtnis dieses stets nach vorne drängenden Lebenszusammenhanges zurücklässt? Mit anderen Worten: Schließt sich die Wunde, die das Sterben des Nächsten in das Gewebe der erzählten Zeit schlägt, im Überleben des Anderen wieder, oder muss diese horizontale Weitergabe um eine *Vertikalität* erweitert werden, um eine Transzendenz, die etwas von der *Beziehung* zwischen dem

22 Ricœur, *Kritik und Glaube*, 204. Bereits in *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité 2: La symbolique du mal*, Paris 1960 (dt.: *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II,* Freiburg i. Br., München 1971) etabliert Ricœur ein solches ›religiöses Schema‹ (»glauben, um zu verstehen«).

23 Ricœur, *Kritik und Glaube*, 204.

24 Vgl. Y. Sugimora, *›Demeurer vivant jusqu'à…‹. La question de la vie et de la mort et le ›religieux commun‹ chez le dernier Ricœur*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 3*, no. 2 (2012), 26–37. Sugimora bezieht diese Bezeugung (*attestation*) der Einzigartigkeit auf die Fundamentalontologie Heideggers zurück, wo sie außerhalb einer jeden religiösen Dimension angesiedelt werde. Dasselbe gelte für Heideggers »Sein-zum-Tode«, welches Ricœur durch das »Lebendig sein bis…« ersetze, dem ein religiöser Charakter im weitesten Sinne zukomme. Vgl. auch Y. Sugimora, *Pour une philosophie du témoignage: Ricœur et Heidegger autour l'idée d'attestation (Bezeugung),* in: *Études Théologiques et Religieuses, Tome 80: Hommage à Paul Ricœur*, Paris 2005, 483–493.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

jetzt Sterbenden und jenem Gedächtnis verrät, das seine Existenz auch als vergangene rechtfertigt?

In diesem Zusammenhang bringt Ricœur einen biblischen Gedanken ins Spiel, den Gedanken vom »Gedächtnis Gottes«, wie er im 8. Psalm ausgedrückt ist: »Was ist der Sterbliche, dass Du seiner gedenkst? Was der Sohn Adams, dass Du Dich um ihn sorgst?« In ihm wird ein Gedächtnis angesprochen, das die drei Zeitekstasen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in einer einzigen Gegenwart umfasst: einer Gegenwart, die sich um den Einzelnen in der Hinfälligkeit seiner Erscheinung »sorgt« so, dass sie ihn als *Gewesenen* in sich als Gegenwart aufhebt. Das Schema vom Gedächtnis Gottes bezieht sich somit nicht allein auf die Erinnerung als Erinnerung in der Zeit der Geschichte, sondern bedeutet eine grundsätzlichere Fürsorge, eine gewissermaßen vor-geschichtliche, ja vorreflexive, auf der Urebene des Begehrens angesiedelte »Gedächtnis-Sorge«[25]. Diese Sorge lässt sich auch als ein Werden Gottes ausdrücken, nicht ein lineares, sich auf ein Noch-nicht beziehendes Werden, sondern so, dass das Präsens gewissermaßen *in sich* für den Unterschied offen ist, den der Einzelne in ihm darstellt. Die Gedächtnissorge ist als ewig-Präsentische *werdend* gerade darin, dass sie pathisch ist, aufnehmend und von der einzelnen Existenz grundsätzlich berührt (LT, 63). Als solche bleibt sie bildlos und ohne zeitliche oder örtliche Präsenz im quasi optischen Sinne dieses Ausdrucks. Der Unterschied des sich Einschreibens in die Gedächtnissorge von dem personalen Überleben in einem Danach, jener, wie Ricœur sagt, zweiten Temporalität der »Phantom-Seelen« (LT, 63), scheint allein im Vertrauen auf, mit dem ich mich jener vollkommenen Abgeschiedenheit auszusetzen vermag, die kein Danach verlangt. Mit anderen Worten: Allein in dem Vertrauen darauf, *dass ich es bin, der hier gemeint ist*, dass ich es bin, der im *Akt* des Sterbens dem Leben diesen Unterschied zuzufügen vermag, um das Leben zu ringen ohne Zugeständnis an die imaginären Projektionen des Überlebens, macht, dass es als Gabe aufscheint, als Geschenk an den Anderen. Oder noch einmal anders: Indem ich an der Seite des Sterbenden (denn im Sterben und Überleben fallen der Andere und ich, wenn auch durch die empirische Zeit getrennt, zusammen, wie gesagt: Ich überlebe und werde überlebt), indem ich also an der Seite des

25 Ricœur, *Kritik und Glaube*, 215.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sterbenden dieses Ich aus den Kategorien des Selbst hinauszulösen und ganz in das Begehren, das hier im Angesichts des Todes um sich selbst ringt, aufzunehmen vermag, werde ich zum Zeugen einer Rechtfertigung der Existenz, die durch nichts anderes aufrechterhalten werden kann, als eben durch den Einzelnen, durch *diesen*-Sterbenden-da und durch *diesen*-Überlebenden-da, durch ›mich‹ und durch ›dich‹. Keine Ordnung des Denkens, keine ethische Norm, keine Erzählung, kein konfessionelles Dogma ist in der Lage, diesen fundamentalen Zusammenhang des Lebens in sich aufzunehmen oder gar von sich abhängig zu machen.

6. Trauer des Endlichen und Gabe des Lebens

In einer nun ausdrücklich als spekulativ ausgewiesenen Überlegung deutet Ricœur zuletzt die Passion Jesu in eben dieser Richtung, und zwar unter Abzug ihres österlichen Kontextes, also unter Abzug der vorlaufenden *Gewissheit* seiner Auferstehung (LT, 73), sowie in entschiedener Abkehr von einer Form von Theologie, die seinen Tod im Zusammenhang von Sünde und Opfer deutet. Denn zum Schreckbild des Vernichtungstodes hat nach Ricœur eine Theologie beigetragen, die den Tod im Sinne von Strafe, Gericht und Opfer deutet, das heißt eine Form von Theologie, die die Problematik des Todes im Zusammenhang einer Rechtfertigung der Sünde begreift. Für Ricœur, der in der Opfertheorie »den übelsten Gebrauch überhaupt in der Intelligenz des Glaubens«[26] sieht, erscheint dieses paulinische Erbe nicht nur als etwas, das der Priorität des Todes im Leben Vorschub leistet (und damit seiner Phantomisierung). Es verdeckt auch eine gegenüber der Tilgung der Sünde viel radikalere Rettung: die »Rechtfertigung der Existenz«, das *Leben*. Wie Jesus einer nicht-paulinischen Lesart nach zu verstehen gibt, steht die Auferstehung nicht erst am Ende der Zeiten bevor; der Gläubige ist vielmehr *von jetzt an* »vom Tode zum Leben hindurchgedrungen« (Joh. 5, 24). Ausgedrückt findet Ricœur dies in der paradoxalen Haltung Jesu seinem bevorstehenden Tode gegenüber, die sich in den Worten verkörpert: »Wer da sucht, seine Seele zu erhalten, der wird sie verlieren; und wer sie verlieren wird, der wird ihr zum Leben

26 LT, Fragm. 0 (2), o. S.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

helfen« (Luk. 17, 33). Die *Zeit*, die in dieser paradoxalen Fügung zum Tragen kommt, ist eine Zeit, die sich nicht nur einer linearen Eschatologie entzieht, sondern auch einer am Linearen orientierten Gedächtnisvorstellung sowie einer Zukunft, die es gestatten würde, die imaginäre Projektion eines persönlichen Weiterlebens wieder einzuführen. Es handelt sich vielmehr um ein Futur, in dem die Rekapitulation der Existenz in einer »zu einem allumfassenden Augenblick verkürzten Zeitlichkeit« (LT, 67) zusammentritt, an der sich das Leben in seiner äußersten Abgeschiedenheit, seinem Verzicht auf *sich* im Sinne des *idem*, des Selben, wie auch des *ipse* im Sinne der reflexiven Reziprozität, unmittelbar im Verweis auf den Anderen öffnet.

So tritt dem paulinischen Christus der »Substitution« ein Jesus des Abendmahls entgegen, der sein Leben umwillen der Anderen hingibt, nicht als Büßen-anstelle-von, sondern als »Gabe«, Hingabe an den Anderen. Bereits in *Kritik und Glaube* hatte Ricœur eine horizontale Auferstehung, die im Gedächtnis der Anderen geschieht, von einer vertikalen Auferstehung in Gott unterschieden.[27] In den »Fragmenten« greift er dies auf, wenn er den ethischen Sinn des Dienstes Jesu als eine dienende Gabe deutet, die eine Gemeinschaft stiftet: »Das Abendmahl verbindet das Sterben (des Selbst) [und] den Dienst (des anderen) in der Teilhabe am *Mahl*, das den Menschen des Todes mit der in der Gemeinde versammelten Menge der Überlebenden verbindet« (LT, 79). Die reziproke Gabe des Überlebenden, die den Sterbenden aus der vollendeten Zukunft des Todes befreien könnte, wäre die, ihm in seinem Sterben beizustehen, ohne diesem durch irgendwelche Bilder vorzugreifen. In diesem Beistand nähern wir uns der, wie es dem gegen jede Unmittelbarkeit sonst so misstrauischen Philosophen hier scheint, vermutlich einzigen

27 Für Ricœur ist die leere Grabstätte eine »Leerstelle« und die Auferstehung eine »Peripetie«, über die wir nichts wissen können, vgl. Ricœur, *Kritik und Glaube*, 210. Zur Kritik daran aus theologischer Perspektive vgl. A. Krebs, *Leben durch den Tod hindurch. Zur Symbolik des Opfers*, in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift 103*, Nr. 1 (2013), 100–121, hier 119 f.: »Erst am Auferstandenen erweist sich das Opfer-Sein Jesu als *Überwindung und Verwandlung* jeder Opferlogik […]. *Ohne* Gottes rettenden Eingriff und ohne Auferweckung […] wäre diese Transformation nicht zu ›leisten‹. Denn das Gesetz des ›Leben um Leben‹ ist brutal; jeder Versuch einer bruchlosen Vermittlung mit dem Begriff der ›Gabe‹ muss daran scheitern.«

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wirklich »religiösen« Erfahrung: dem im Sterben in seine tiefsten Gründe zusammenschießenden *Verlangen zu leben*. Die Trauer des Endlichen weist so durch die Phantome des Todes hindurch zuletzt in eine dem Überleben im Anderen anvertraute »Konversion zum Diesseits«[28]. Der ethische Sinn des Dienstes Jesu, der das Herannahen seines physischen Endes durch ein sich Hingeben in die offene Geschichtlichkeit im Anderen durchkreuzt, schreibt den Sinn seines rein *immanenten, individuellen* Todes dadurch in das Ganze des Lebens ein, dass er ihn »in die Zukunft der Überlebenden zurückfließen lässt« (LT, 73).

Gerade der soteriologische Aspekt, der sich nicht auf das Heil des Anderen durch das Opfer, sondern auf die Hinüberrettung des Verlangens nach Leben in den Anderen richtet, oder nicht auf den Tod als Gründungsmoment anderen Lebens, sondern eben auf das Leben selbst, das wir in der Erfahrung seiner äußersten Dichte an den Nächsten weitergeben, und darin die Religion der Gewalt und des Todes ablösen durch eine Religion des Lebens, wird durch die kulturanthropologische Deutung gestützt, die René Girard der Passion Jesu verliehen hat.[29] Bekanntlich wurde der religiöse Schematismus des Übergangs von Zerstörung und Wiederaufbau oder *Tod und Wiederauferstehung* nach Girard einem archaischen Gründungsmechanismus nach Jahrtausende lang so gedeutet, dass jede Gemeinschaft notwendig den Tod irgendeines Opfers zu ihrem tragenden Grund hat: »Für die Gemeinschaft gibt es kein Leben, das nicht im Tod seinen Anfang nähme.«[30] Das Schema der Passion Jesu fügt sich in dieses uralte Muster, wonach *einer* zu sterben hat, damit die vielen anderen überleben können, zunächst vollständig ein. Zu einem einzigartigen Ereignis wird der Tod Jesu jedoch durch

28 Vgl. dazu Abel, *Vorwort,* in: LT, XXI.

29 Zu einer neuen Perspektive im Blick auf eine Rückgewinnung des Potenzials des Opfergedankens nicht als »Idol«, sondern als »Symbol« vor dem Hintergrund einer Lektüre von René Girard, Walter Burkert, Xavier Léon-Dufour und Paul Ricœur vgl. Krebs, *Leben durch den Tod hindurch. Zur Symbolik des Opfers.* Für eine Aufnahme von Ricœurs Symbolbegriff (vgl. dazu vor allem P. Ricœur, *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen 1*, München 1973) im Zusammenhang der Opferproblematik plädiert auch J. Negel, *Ambivalentes Opfer. Studien zur Symbolik, Dialektik und Aporetik eines theologischen Fundamentalbegriffs*, Paderborn 2005, 45–56.

30 R. Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, Zürich, Düsseldorf 1994, 375.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die spezifische *Enthüllung* dieses Schematismus: aus dem »Sündenbock«, der Austreibung von Gewalt durch Gewalt, wird das »Lamm Gottes«. So schreibt Girard: »Wie der Sündenbock benennt er [Jesus] die Stellvertretung eines Opfers für alle anderen. Indem aber die ekelerregenden und stinkenden Konnotationen des Bocks durch die gänzlich positiven des Lammes ersetzt werden, nennt dieser Ausdruck überaus treffend die Unschuld dieses Opfers, [...] und die Grundlosigkeit des gegen dieses Opfer gerichteten Hasses.«[31] Mit anderen Worten: Jesus erfüllt nicht einfach das Gesetz des »es muss sein« und bestätigt damit die mit ihm verbundene magische Kausalität. Indem er den Mechanismus offenlegt und dadurch die Kette von Ausstoßung und Gewalt durchbricht, rehabilitiert er das Opfer und stellt es zurück in die Zusammenhänge des Lebens: Aus dem »Opfer« wird die »Hingabe«, oder mit Ricœurs Worten: »Das Band zwischen *Tod* und *Überleben im anderen* wird in dem *Dienst für* geknüpft ... verbunden mit der *Gabe des Lebens*« (LT, 79).

31 R. Girard, *Der Sündenbock*, Zürich, Düsseldorf 1998, 170.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ausblick

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Burkhard Liebsch

Gegen eine »Welt ohne Versprechen« – *trotz allem*?

Vermisstes und Desiderate

1. Geschichtlich affizierte Begriffe (2723) | 2. ›Restlose‹ Vergeschichtlichung? Praktisch ›jemand‹ sein, mit oder ohne Bleibe (2728) | 3. Nicht ›der‹ Alterität unterworfen (2731) | 4. *Versus* normalisierte Sprachlichkeit: auf der Suche nach neuen (Lebens-)Formen menschlicher Ko-*Existenz* (2734) | 5. Sagen im Zeichen des Anderen: Zwischen hermeneutischer »Wiederholung« und Verzicht auf jegliches Überleben (2741) | 6. Alte und neue Fragen begrenzten Verstehens (2751) | 7. Aussichten, leibhaftigen, verletzbaren, verantwortlichen, ›(un-)lebbaren‹ Lebens (2763) | 8. Revision selbstbestimmten, souveränen, ›fähigen‹ Selbstseins. Fremdheit, Passivität, Affizierbarkeit, Verfügbarkeit (2770) | 9. Doppelsinnig geteiltes Zusammenleben: Sensibilität, Negativität, Prekarität (2777) | 10. Vermittlungen ohne Aufhebung – von der Gegenwart überholt? Gebrochene und zu erneuernde Versprechen in der Kontingenz des Fragens (2782) | 11. Eine Art Resignationsverweigerung, radikaler Revision ausgesetzt (2799)

Jede Generation hat ihr eigenes Verhältnis zur Unverständlichkeit […]. *Die von jeder Zeit ausgebildete Gestalt des Unverständlichen als solche zu erkennen und einzuräumen gehört zum Schwierigsten.*[1]

[…] *denn ich bin Schrift, und du bist Wunde. Ich habe nichts zwischen Himmel und Erde festgehalten als den kindlichen Durchbruch deines Schmerzes.*[2]

Der Mensch ist das Wesen, welches ›trotzdem‹ zu leben vermag.[3]

1. Geschichtlich affizierte Begriffe

Alle zentralen Begriffe, mit denen sich die verschiedenen Beiträge zu diesem Projekt befasst haben, sind in der Philosophie des 20.

1 H. Ritter, *Notizhefte*, Berlin ^{7}2011, 360.
2 E. Jabès, *Das Buch der Fragen*, Frankfurt/M. 1989, 29.
3 H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M. 2006, 633.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Jahrhunderts mehr oder weniger radikal in Frage gestellt und revidiert worden: die Begriffe Existenz, Verhalten, Handeln und Praxis ebenso wie die Begriffe Symbol, Schrift und Text, Auslegung, Interpretation und Verstehen, Autor und Werk, Überlieferung und Geschichte. Manche von ihnen sind sogar ganz verworfen worden, und nicht wenige Kritiker glaubten offenbar, fortan ganz ohne sie auskommen zu sollen.[4] Ricœur, der um alle diese Infragestellungen wusste, hat dessen ungeachtet jedoch eindeutig als Autor, als ›existierender‹ Verfasser einer intellektuellen Autobiographie, in der die Hauptprobleme seines herausragenden Werkes und dessen innere Zusammenhänge erklärt werden, als Verantwortlicher, Lehrender und als gutem und gerechtem, rechtsstaatlich verfasstem Zusammenleben politisch Verpflichteter signiert, was er hinterlassen würde. Ihm, niemand anderem, sind seine Werke zuzurechnen. Tatsächlich tragen sie alle seine unverwechselbare Handschrift, auch wenn Ricœur beteuert, auf ihn als Person komme es dabei am allerwenigsten an, und wenn er dazu auffordert, sich nicht etwa mit ihm oder mit seiner inzwischen verlöschten ›Existenz‹ selbst, sondern allein mit seinen veröffentlichten Schriften und mit den in ihnen verhandelten sachlichen Fragen auseinanderzusetzen (die niemand

4 Verwiesen sei nur stellvertretend auf Foucaults Frage »Was ist ein Autor?« (1969) in: *Schriften zur Literatur*, Frankfurt/M. 1988, 7–31, sowie auf seine Zurückweisung des »Mythos Geschichte«; siehe dazu D. Eribon, *Michel Foucault. Eine Biografie*, Frankfurt/M. 1991, 251, 255. Die Karriere der sog. Existenzphilosophie begleiten, worauf schon hingewiesen wurde, bereits seit den 1930er Jahren Anfechtungen radikaler Art, die darauf hinausliefen, den Begriff der Existenz als philosophisch unmaßgeblich zu verwerfen. (Noch 1967 glaubte Rüdiger Bubner das »Ende des französischen Existenzialismus« ausrufen zu sollen; vgl. seine Sammelrezension in der *Philosophischen Rundschau 14,* Heft 4 [1967], 241–258.) Fritz Heinemann setzte dagegen auf ein neues »Grundprinzip«: das *respondeo ergo sum* bzw. das der Resonanz. Die Begriffe Responsivität und Resonanz sind inzwischen allerdings von dieser cartesianischen Erblast befreit worden. Vgl. F. Heinemann*, Existenzphilosophie. Lebendig oder tot?* [1949/50], Stuttgart ^{2}1954, Kap. XI; G. Bauer, »*Geschichtlichkeit«. Wege und Irrwege eines Begriffs,* Berlin 1963, 150. Die entsprechende, vor allem im ganzen Werk von Bernhard Waldenfels mit dieser Befreiung verknüpfte Entwicklung ist hier nicht zu rekapitulieren. Was die Infragestellung des Werk-Begriffs angeht, so ist besonders auf Maurice Blanchot (u.a.: *L'Espace littéraire*, Paris 2007; dt.: *Der literarische Raum*, Zürich 2012) zu verweisen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

exklusiv für sich in Anspruch nehmen dürfte).[5] So sehr er gewisse, anfänglich für maßgeblich betrachtete Hegel'sche Prätentionen wie die Aufhebbarkeit allen rationalen Sinns in Gesagtem und schriftlich Fixiertem, die Integrierbarkeit des Geschriebenen in übergreifenden Synthesen, den Begriff einer ›geistigen‹ Geschichte, in der sie sich letztlich sämtlich als kompossibel und sogar als absolut finalisiert erweisen müssten, mehr und mehr als »eitel« und zutiefst »suspekt« glaubte zurückweisen zu müssen[6], so sehr gedachte er doch objektivierte ›Werke‹ ihrem Schicksal in der Rezeption ihrer Leser und in der unvorhersehbaren Zukunft diverser transatlantischer und globaler Kontexte zu überlassen. Die intellektuelle Autobiografie *Réflexion faite* (1995) macht ganz deutlich, wie unangefochten der Begriff der Schrift bzw. des Werkes für Ricœur zumindest bis dahin Bestand gehabt hat.[7]

Ihren auch für seine Leser vielleicht sensibelsten und fragwürdigsten Punkt erreicht sie dort, wo der Autor angesichts des Suizides seines vierten Sohnes bedauert, dass dieser kein *Werk* hinterlassen habe bzw. zu hinterlassen »schien«. An anderer Stelle gibt Ricœur zu bedenken, dass uns die Trauer lehre, was es heißt, dass

5 D. Pellauer, *Remembering Paul Ricœur*, in: B. Treanor, H. I. Venema (eds.), *A Passion for the Possible. Thinking With Paul Ricœur*, New York 2010, 41–48, hier: 42.

6 P. Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris 1995, 40 [=RF]; dt. in: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, 3–78, hier: 33 [=TP]. Wenn es stimmt, dass für Hegel letztlich überhaupt nur eine Sache von zentraler Bedeutung war, nämlich der überwundene Widerspruch (»la contradiction surmontée«), müsste Ricœur umgekehrt als jemand, der von sich behauptet, »auf Hegel verzichtet« zu haben, auch und gerade diesen Gedanken verwerfen, uns also unüberwindlichen Widersprüchen ausgesetzt denken oder bestreiten, dass alles und jede(r) sich ›widersprüchlich‹ erweist und nur dadurch auch an einer unabdingbar dialektisch verfassten Vernunft teilhaben kann. Vgl. P. Ricœur, *Le conflit: signe de contradiction ou d'unité?*, in: *Contributions et conflits*: *naissance d'une société. Chronique sociale de France*, Lyon 1971, 189–204, hier: 193.

7 Vgl. den entsprechenden Verweis auf Aristoteles' Begriff des *ergon* (*Nikomachische Ethik,* 1098a 16) in: P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études,* Paris 2004, 126 [=PR]; dt.: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein,* Frankfurt/M. 2006, 111 [=WdA], sowie den Gedanken eines »entwerkten« Vergessens (»oubli désœuvré«) in *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000, 655 [=MHO]; dt.: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 775 [=GGV].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Andere »unersetzbar« ist (»INSUBSTITUABLE donc IRREMPLAÇABLE«); d. h. dass er als – selbst unter mehreren Kindern – *»Einziger«* in keine Ökonomie des Lebens oder Überlebens als gleichsam verrechenbare Größe eingehen kann.[8] Ist nicht jede(r) ein(e) Einzige(r)? Und zwar auf eine singuläre Art und Weise, die diese begriffliche ›Allgemeinheit‹ zugleich konterkariert, wie es schon Kierkegaard behauptet hat?[9] Muss man nicht lernen, fügt Ricœur in einer tiefgründigen, auch sein eigenes Leben und Werk als solches infragestellenden Bemerkung seiner Autobiographie hinzu, dass der Tod dazu auffordert, »den scheinbaren Unterschied zwischen Nicht-Werk und Werk zu überschreiten« (RF, 79/TP, 74 f.)? In welche Richtung aber? Verhält es sich am Ende mit Begriffen wie Autor, Text, Schrift und Überlieferung ähnlich, insofern diese Begriffe ebenfalls nur noch »scheinbare Unterschiede« markieren, ohne dass klar wäre, wofür sie ›im Wesentlichen‹ und in heute noch verbindlicher Art und Weise stehen könnten? Ist auch dies nur noch

8 P. Ricœur, *Quelle éthique en politique?*, in: *Bulletin du Centre Protestant d'Études et de Documentation*, no. 334 (1988), sept.-oct., III–VIII. Es wäre lohnenswert zu untersuchen, wie dieser Gedanke in die Entwicklung Ricœurs von seiner Faszination für Fragen der Schuld und des Bösen zu einer Kultur der *compassion* passt, die ihn bereits im Neugeborenen ein »need for protection, which is a structure of address« erkennen lässt. »Before being a dialogical structure, desire is a structure of address, of appeal, of a cry for help.« Aus dieser prä-linguistischen Herausforderung geht beim späteren Ricœur dann auch das Verlangen nach einem lebbaren Leben hervor, das nicht länger auf möglichst umfassendes Verstehen, sondern vielmehr darauf angelegt ist, *mit der Opazität des Nicht-zu-Verstehenden leben zu können*. Von einer Teleologie der Überwindung des letzteren ist ausdrücklich nicht mehr die Rede; schon gar nicht auf dem Wege einer Trauerarbeit, von der Ricœur sagt: »in my own life and on the occasions of mourning that I have gone through, I moved away from a personal culture of guilt and drew closer to a culture of compassion«. Wie würde sich sein Werk nun nachträglich neu verstehen lassen, wenn man den in den späteren Lebensjahren dieses Autors immer mehr sich geltend machenden Spuren einer solchen Kultur nachgehen würde? Würde das auf die grundlegenden Prämissen einer Anthropologie des *sujet capable* durchschlagen? Zit. wurde nach dem Interview, das Guiseppe Martini mit Ricœur geführt hat; posthum veröffentlicht unter dem Titel *Psychoanalysis and Interpretation. A Critical Review*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 7*, no. 1 (2016), 31–41, hier: 31, 34.

9 S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode* [1849], Frankfurt/M. 1984, 114. Kierkegaard spricht hier von der »spekulativ übersehenen und verachteten Kategorie« des »Einzelsein[s]«. Vgl. J.-P. Sartre, *L'Universel singulier*, in: *Situations IX,* Paris 1972, 152–190.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine leblose Redensart, nachdem der Begriff des Wesens, dessen, was in Wahrheit ›ist‹, und der Begriff der Seins radikale Revisionen in den Augen vieler ebenfalls nicht überlebt haben konnten – sieht man einmal ab von ideengeschichtlichen Rekonstruktionen, wie sie Ricœur selbst mehrfach unternommen hat?[10] Gehören diese in gewisser Weise ihrerseits längst der Vergangenheit an, während sich die soziale, politische und kulturelle Gegenwart bereits von ihr gelöst hat, um in eine mit überlieferten hermeneutisch-anthropologischen Grundbegriffen womöglich nicht mehr verständlich zu machende Zukunft aufzubrechen?

Tatsächlich erleiden, wie man spätestens seit Hugo v. Hofmannsthals *Lord-Chandos-Brief* weiß, auch Worte Schicksale; desgleichen Begriffe, woran Georges Canguilhem in seiner Verteidigung Michel Foucaults gegen gewisse »Sartrianer« und »Humanisten« erinnert hat.[11] Die Rede vom »Tod« Gottes bei Hegel oder Nietzsche, auf die auch Ricœur mehrfach Bezug nimmt[12], und die Rede vom »Tod« des Subjekts bzw. des Menschen von Foucault bis hin zu Francis Fukuyama und gegenwärtigen »Posthumanisten« ist keineswegs bloße Metaphorik[13], doch bezieht sie sich hier auf das offenbar endliche ›Leben‹ von Worten, Redeweisen und Idiomen, Konzepten,

10 P. Ricœur, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*. Cours professé à l'Université de Strasbourg en 1953–1954, Paris 2011; *Philosophie et ontologie I*, in: *Esprit 23*, no. 229 (8) (1955), 1378–1391; siehe auch: *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999 [=L2], unter dem Titel *Retour à Hegel (Jean Hyppolite)*, 173–188; *Renouveau de l'ontologie,* in: *Encyclopédie française XIX, Philosophie et Religion*, Paris 1957, 19.16 – 15–19.18.-3; *Ontologie*, in: *Encyclopaedia Universalis XII*, Paris 1972, 94–102; *Entre ontologie et éthique: la disponibilité*, in: *Gabriel Marcel*, Paris 1988, 157–165, 193–200 (auch in: L2, 68–78); *L'attestation: entre phénoménologie et ontologie*, in: J. Greisch, R. Kearney (éd.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, Paris 1991, 381–403.

11 G. Canguilhem, *Tod des Menschen oder Ende des Cogito?,* in: M. Marques (Hg.), *Der Tod des Menschen im Denken des Lebens,* Tübingen 1988, 17–51, hier: 19, 30.

12 P. Ricœur, *Note sur l'Existentialisme et la Foi chrétienne*, in: *Revue de l'Evangélisation 6*, no. 3, mai-juin (1951), 143–152, hier: 145; *Die Vatergestalt: Vom Phantasiebild zum Symbol*, in: J. Storck (Hg.), *Fragen nach dem Vater*, Freiburg i. Br., München 1974, 25–76, hier: 69; *Le statut de la* Vorstellung *dans la philosophie hégélienne de la religion* [1985], in: *Lectures 3. Aux frontières de la Philosophie* [1994], Paris 2006, 41–62, hier: 47 [=L3].

13 Vf., *Ansatzpunkte praktisch-negativistischer Anthropologie. Anmerkungen zur Frage, ›ob der Posthumanismus ein Humanismus ist‹,* in: G. Hartung, M. Herr-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Theorien und sogenannten Weltbildern.[14] Für Canguilhem zeigt diese Rede an, dass unser Denken in der Tat der Geschichte »als Seinsweise des uns in der Erfahrung Gegebenen [...] nicht ausweichen kann«, wie es in Foucaults *Les mots et les choses* (1966) zu lesen steht.[15] In diese Richtung weist auch Ricœurs mehrfacher Hinweis auf »Denkereignisse«, die dazu veranlassen können und vielleicht müssen, fortan ›anders‹ zu denken…[16]

2. ›Restlose‹ Vergeschichtlichung? Praktisch ›jemand‹ sein, mit oder ohne Bleibe

Das klingt ganz so, als habe sich die geradezu kanonische Einsicht jener Historisten und Hermeneutiker bis heute bestätigt, dass wir es mit einer rest- und rückhaltlosen Vergeschichtlichung von allem und jedem zu tun haben. »Die Geschichte allein zeigt, was der Mensch sei«, behauptete Wilhelm Dilthey[17], der so immer wieder zitiert wird, wobei man aber gelegentlich unterschlägt, dass ›die Geschichte‹ eben auch ›zeigen‹ könnte, dass es mit einer *ousía*, mit einer *essentia* und einem *eidos* des Menschen nichts ist[18] und dass eine geschichtlich bloß variierte, in sich aber gleichbleibende Natur

gen (Hg.), *Interdisziplinäre Anthropologie. Jahrbuch 06/2018: Das Eigene & das Fremde,* Wiesbaden 2019, 129–156.

14 Vf., *Leib und Leben. Im Blick der Phänomenologie (Maurice Merleau-Ponty) und der Epistemologie (Georges Canguilhem),* in: S. Schaede, G. Hartung, T. Kleffmann (Hg.), *Das Leben II. Historisch-systematische Studien zur Geschichte eines Begriffs,* Tübingen 2012, 463–492.

15 M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris 1966, 231; dt.: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt/M. ^{7}1988, 271 (abweichende Übers.).

16 So ist von »événements de pensée« die Rede in PR, 33, 358/WdA, 37, 308.

17 W. Dilthey, *Die große Phantasiedichtung und andere Schriften zur vergleichenden Literaturgeschichte*, Göttingen 1954, 33.

18 Vgl. H. Plessner, *Die Frage nach der Conditio humana. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie,* Frankfurt/M. 1976; E. Cassirer, *Essay on Man* [1944], New York 1954, 27, 217 f.; dt.: *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, Hamburg 2007, 30, 45; D. Kamper, *Geschichte und menschliche Natur. Die Tragweite gegenwärtiger Anthropologie-Kritik*, München 1973; G. Hartung, *Das Maß des Menschen. Aporien der philosophischen Anthropologie und ihre Auflösung in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers,* Weilerswist 2003.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Menschen weder ausfindig zu machen noch auch zu konstruieren ist.[19] Der Mensch sei »heute ein Unbekannter«, schloss daraus Hannah Arendt mit Blick auf das von Nathalie Sarraute ausgerufene »Zeitalter des Mißtrauens«.[20]

Macht nicht die radikale Geschichtlichkeit, der wir rückhaltlos ausgesetzt zu sein scheinen, aus allem ›Anderes‹, sogar im Nachhinein, so dass nichts ›Bleibendes‹ vor ihr sicher sein kann?[21] Und lässt sie nicht alle(s) und jede(n) aus Anderem hervorgehen, wie es genealogisches Denken mit Nietzsche lehrt?[22] Hat uns eine abgründige, in keinem Wesen mehr zu fassende Alterität, Veränderung und Veranderung abgesehen davon nicht *seit jeher* rückhaltlos erfasst? Ricœur ist gegen Ende langer Lebenswege selbst nicht weit davon entfernt, dies zuzugestehen[23], so wenig er je mit Nietzsches Genealogie der Moral und mit deren Bewunderern übereinstimmen konnte – letztlich wohl vor allem insoweit nicht, als sie die Fragen ins Leere laufen ließen, *wer* (für wen) ›da‹ ist, *wer* sich (wofür, vor welcher inneren oder äußeren Instanz und für was) verantwortlich erweisen kann bzw. sollte, *wer* ungeachtet aller Zweifel an der Existenz eines Ego oder eines an dessen Stelle tretenden Selbstseins ›wirklich‹, als Ereignisse ›selbst‹ Zeitigende(r), existiert und die Last all dieser aufgeworfenen Probleme und Rätsel übernehmen kann

19 Ausführlich geht Ricœur auf diese Vorgeschichte nochmals ein in: *Main Trends in Philosophy,* New York 1978, 331, 341 ff., 351 ff., 361–372.

20 H. Arendt, *Menschen in finsteren Zeiten*, München 2001, 202; N. Sarraute, *Zeitalter des Mißtrauens. Essays über den Roman,* Frankfurt/M. 1975.

21 Plessner, *Die Frage nach der Conditio humana,* 9.

22 M. Foucault, *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, in: *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt/M. 1987, 69–90.

23 So weist er selbst darauf hin, dass *essence* bei Levinas kein *eidos* mehr bedeutet, sondern verbal zu verstehen ist: *Emmanuel Levinas: penseur du témoignage*, in: J.-C. Aeschlimann (éd.), *Répondre d'autrui*, Neuchâtel 1989, 17–40, hier: 32 (auch in: L3, 81–104). Und mit einer »Obsession des ›Selbst‹«, wie sie Jean-Luc Nancy gebrandmarkt und mit einem totalitären Gemeinschaftsprojekt des Westens in Verbindung gebracht hat, glaubt er nichts gemeinsam zu haben. Nirgends sei ihm eine entsprechende Ontologie begegnet, wandte er auch gegen Levinas' ähnlich gelagerte Kritik ein, die vielfach zwischen Selbigkeit und Selbstheit nicht unterscheidet. Das menschliche Selbst, davon ist er überzeugt, muss weder jegliche (radikale) Alterität leugnen, noch auch auf unaufhörliche Verselbigung und identitäres Denken hinauslaufen. Zu Nancy vgl. E. Lapidot, *Die postmoderne Unterbrechung der Geschichte: Jean-Luc Nancy*, in: B. Liebsch (Hg.), *Geschichtskritik nach ›1945‹. Aktualität und Stimmenvielfalt*, Hamburg 2023, 390–398.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und heute mehr denn je auch übernehmen muss[24], vor allem als für Andere und für eine gastliche Welt Sorge Tragende(r) – wenn eben nicht bloß jener von Max Stirner beschriebene »Einzige«, für den sich die Wer-Frage angeblich ganz allein aus seinem eigenen schieren Vorhandensein beantwortete.[25] Aus Ricœurs Sicht bedeutet die scheinbar alles beherrschende Veränderung und Kontingenz keineswegs das Ende jeglicher Anthropologie. Im Gegenteil: steht sie nicht erst jetzt vor ihrer eigentlichen Bewährungsprobe, wenn sie zeigen können sollte, wie es möglich ist, gerade unter solchen Bedingungen noch ›jemand‹ zu sein; und zwar auf im Verhältnis zu Anderen verbindliche und verlässliche, sie aber nicht identitär vereinnahmende Art und Weise? Wie sollten sich *ohne* eine Antwort auf diese zentrale Frage all die konkreten, unsere Gegenwart bedrängenden Probleme der Gestaltung einer hospitablen Welt, die ökologischen und ökonomischen Schwierigkeiten eines eminent natur- und selbstdestruktiven Wirtschaftens, sowie die Probleme globaler Migration, millionenfacher Flucht vor äußerster Gewalt etc. bearbeiten lassen?

Die nach zweieinhalbtausend Jahren Philosophie, nach Platon und Aristoteles, Augustinus und Thomas von Aquin, Pascal, Kant und Hegel erst für Kierkegaard, Jaspers, Marcel und Heidegger zentrale[26], auf der Höhe unserer Zeit aufzuwerfende Wer-Frage untersuchte Ricœur in vielen ihrer Facetten, weil er anscheinend durchgängig davon überzeugt war, auf uns als Handeln-könnende, etwas aus eigener Kraft *Bewirken-könnende* komme es v.a. in praktischer und politischer Hinsicht *ungeachtet* aller genealogischen, strukturalistischen und dekonstruktiven Anfechtungen *mehr denn*

24 Vgl. M. Schlette, *Authentizität durch Selbstbezeugung. Ricœur vs. Heidegger*, in: M. Hofer, C. Rößner (Hg.), *Zwischen Illusion und Ideal: Authentizität als Anspruch und Versprechen. Interdisziplinäre Annäherungen an Wirkmacht und Deutungskraft eines strittigen Begriffs*, Regensburg 2019, 263–284.

25 M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum und andere Schriften*, Stuttgart 1972, 411 f.

26 In Heideggers Rezension von Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen* aus dem Jahre 1919 liest man, so weit ich sehe zum ersten Mal, die Philosophie müsse sich vor allem mit der Frage nach dem Selbst befassen; und in *Sein und Zeit* (1927) wird das Selbst explizit als Antwort auf die Frage nach dem *Wer* des Daseins eingeführt. Zum Kontext vgl. D. Thomä (Hg.), *Heidegger-Handbuch*, Stuttgart, Weimar 2003, 4, 16, zur Vorgeschichte der Wer-Frage aber auch B. Sandkaulen, *Dass, was oder wer?*, in: W. Jaeschke, dies. (Hg.), *Friedrich Heinrich Jacobi*, Hamburg 2004, 217–237.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

je entscheidend an.[27] Wie, das hatte der junge Ricœur bereits in der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg angesichts des Schicksals des demokratischen Sozialismus eines Léon Blum im eigenen Land und angesichts der sich abzeichnenden überwältigenden Gewaltpotenziale des östlichen Nachbarn, dann wieder nach seiner Entlassung aus der Gefangenschaft in einem Lager der Nazis, als Zeitgenosse der revolutionären Experimente in Maos China der 1950er Jahre, während seiner Laufbahn als Hochschullehrer in der Zeit der Studentenbewegung der 1960er Jahre und schließlich im Zuge seiner späteren Beschreibungen europäischer und globaler Aussichten einer anscheinend rückhaltlos historisierten Vernunft erlebt, die mit keinem ›letzten‹, in politischer Hinsicht allemal hochgefährlichen Sinn[28] mehr zu verbinden war – und zwar umso weniger, als sie sich als von vieldeutiger und polymorpher Alterität unterwandert herausgestellt hatte.

3. Nicht ›der‹ Alterität unterworfen

Angesichts dessen weigert sich Ricœur allerdings, eine nicht nur radikalisierte, sondern gelegentlich *verabsolutierte* Anderheit des Anderen als *unbedingt vorrangig* maßgebliche Alterität zu inthronisieren, wie es besonders Anhänger von Levinas vielfach getan zu

27 Vgl. das Vorwort Ricœurs zu A. Decrosse (éd.), *L'esprit de société. Vers une anthropologie sociale du sens,* Mardaga 1993, 5–15. »L'homme se veut, collectivement, sujet actif de son destin«, heißt es in *Tâches de l'éducateur politique*, in: *Esprit 34*, no. 340 (7/8) (1965), 78–93, hier: 87 (auch in: L1, 241–257). Aber dem steht heute weit mehr entgegen als ›nur‹ eine gewisse Korrektur der einen oder anderen Ungerechtigkeit (diesem »phénomène pathologique dans [nicht: *de*] l'ordre politique«; ebd., 82). Erforderlich scheint vielmehr eine radikale Revision auch aller Begriffe, die der Einsicht in die inzwischen nicht mehr zu leugnende Selbstdestruktivität der menschlichen Gattung im Wege stehen. Daran ist festzuhalten, auch wenn gewiss kein naiver Aufklärungsbegriff mehr zu verteidigen ist.

28 Im Vorwort zu einer 1991 wiederaufgelegten Veröffentlichung von Schriften Gabriel Marcels spricht Ricœur unmissverständlich von einer letztlich desaströsen »prétention arrogante à dire le sens de l'histoire«: *D'une lucidité inquiète*, in: G. Marcel, *Les hommes contre l'humain*. Nouvelle éd. sous la direct. de J. Parain-Vial, Paris 1991, 7–11, hier: 8.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

haben scheinen.[29] Er beklagt demgegenüber den pseudo-univoken und dabei höchst ungenauen Gebrauch des Begriffs jener *altérité*, der er zuletzt im Verhältnis zum eigenen Leib (*corps propre*), zum

29 Womit sie dem Bewunderten einen Bärendienst erwiesen haben dürften und zu einer überzogenen Kritik eines angeblich depolitisierten und weltfremden »Ethizismus« eingeladen haben. Dieser u.a. von Jacques Rancière, Miguel Abensour und Alain Badiou erhobene Vorwurf unterläuft freilich den längst etablierten sozialphilosophischen Diskussionsstand. Vgl. J. Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt/M. 2002, 144 ff.; *Das Unbehagen in der Ästhetik*, Wien 2007, 141; A. Badiou, *Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen*, Wien 2003; M. Abensour, *Demokratie gegen den Staat*, Berlin 2012, 14, 207, 214; E. M. Vogt, *Slavoj Žižek und die Gegenwartsphilosophie. Agamben, Vattimo, Dennett, Badiou, Fanon, Rancière*, Wien, Berlin 2011, 156, 256 f., 268–275, sowie P. Delhom, A. Hirsch (Hg.), *Im Angesicht der Anderen. Emmanuel Levinas' Philosophie des Politischen*, Berlin, Zürich 2005; U. Bröckling, R. Feustel (Hg.), *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen,* Bielefeld 2010. Teilweise gehen Kritiker:innen dieses Ethizismus so weit, jegliche (verabsolutierte) Alterität zu verwerfen, ohne sie von radikaler Ander(s)heit zu unterscheiden. Wenn einem konsequenten Anti-Ethizismus aber auch jegliche radikale Alterität und Fremdheit zum Opfer fällt, gibt man die Mittel aus der Hand, ohne die man nicht auskommt, wenn man etwa einer von jüdischer und/oder europäischer Seite nicht zu vereinnahmenden Fremdheit einer »Schwarzen Vernunft« gerecht werden will. Wenn diese wie bei Achille Mbembe »für das absolut Fremde Raum schaffen« soll, gerät sie selbst in die Falle einer irrelativen Alterität, in der man Levinas sieht. Vgl. M. Ott, *Welches Außen des Denkens? Französische Theorien in (post)kolonialer Kritik,* Berlin, Wien 2018. Hier wird eine »erhabene«, Levinas zugeschriebene Alterität geradewegs »abgeschafft« (11), taucht am Ende allerdings als derart Fremdes wieder durch die Hintertür auf (206). Demgegenüber erinnert François Jullien mit Recht daran: jede Begegnung, die ihren Namen verdient, »muss selbstverständlich mit Andersheit behaftet bleiben, sonst gibt es nichts mehr, dem man begegnen könnte« (F. Jullien, *Existierend leben. Eine neue Ethik* [2016], Berlin 2022, 187). – Ricœur hat sich im Übrigen nie auf Abwege der Verabsolutierung ›der‹ Alterität begeben wollen. Umso erstaunlicher mutet an, wie wenig seine entsprechenden Gründe in diesem Kontext gesehen wurden. Sozialphilosophisch ist der Begriff der Alterität freilich nicht zu retten, wenn er dazu verführt, konkrete, kulturell, leibhaftig situierte ›Andere‹ in ihrem Anderssein und Sich-selbst-anders-verstehen buchstäblich zu übersehen, wie es unter Berufung auf Frantz Fanon, Gayatri C. Spivak, Edward Saïd und Mbembe in anti-kolonialistischer Perspektive beklagt wird. Zu bedenken ist allerdings, wie sehr ein von Foucault oder Deleuze inspiriertes Differenzdenken der Besinnung auf die (von Ricœur so sehr betonte) *Agency* übersehener und unterdrückter Anderer zuwidergelaufen ist (138), die nun ihrerseits zu sprechen begehren (was man nun allerdings nicht wiederum an ihrer Stelle tun sollte, wenn es nicht unbedingt nötig ist).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Anderen (*autrui*) und zum Gewissen (*for intérieur*) nachgegangen war (TP, 82/RF, 78); und zwar mit dezidiert »agnostischer«, allerdings in diesem Punkt nicht dogmatischer Zurückhaltung[30]: Man kann und darf – zumindest als Philosoph – die Alterität nicht »zu einer mit sich selbst gleichen machen« (»la rend[re], contre toute attente, même qu'elle-même«) und sie mit etwas, mit jemandem oder mit ihr selbst identifizieren.

Die ausdrücklich als »irreduzibel« eingestufte Alterität[31] erweist sich stets ›anders‹ als sie selbst, paradoxerweise demnach auch *anders als ›anders‹,* ohne in Selbigkeit (*mêmeté*) oder auch in Selbstheit (*ipséité*) wieder einzuscheren, so dass sich die Frage aufdrängt, ob sie insofern nicht als radikale Fremdheit zu deuten ist, wie es die Phänomenologie von Bernhard Waldenfels nahelegt.[32] Entgegen allen Apologetikern einer Differenz, Andersheit oder Alterität, die sie wie einen Selbstzweck feiern und ihr nicht selten undifferenziert sogar Rechte auf diskriminierungsfreie Achtung und Anerkennung zuschreiben, besteht Ricœur auf einer Alterität, die jegliche Identität und jeden Begriff, den man sich von ihr macht, unterwandert (»hante«). Ohne Bezug auf ein leibhaftiges, mehr oder weniger sozialisiertes, enkulturiertes Selbst könne von Alterität allerdings nicht die Rede sein.

---

30 P. Ricœur, *L'unique et le singulier*, Brüssel 1999, 26; *Das Selbst als ein Anderer,* München 1996, Kap. X [=SaA]; *Soi-même comme un autre,* Paris 1990 [=Sca]. Bezeichnenderweise endet dieses Buch mit dem Eingeständnis, nicht zu wissen, was es ›letztlich‹ mit dem Anderen auf sich hat, ob es bzw. er »als Quelle der Aufforderung [eines in sich selbst veranderten Selbst] ein Anderer ist, dem ich ins Angesicht sehen oder der mich anstarren kann, oder meine Ahnen, von denen es keinerlei Vorstellung gibt [...], oder Gott [...] oder eine Leerstelle. Bei dieser Aporie des Anderen bleibt der philosophische Diskurs stehen« (SaA, 426/Sca, 409). Das erinnert sehr an Kants Wort über jene Stimme, bei der wir »im Zweifel [sind], ob sie von dem Menschen aus der Machtvollkommenheit seiner eigenen Vernunft selbst, oder ob sie von einem Anderen, dessen Wesen ihm unbekannt ist, und welches zum Menschen durch diese seine eigene Vernunft spricht, herkomme. Im Grunde thäten wir besser, uns dieser Nachforschung gar zu überheben [...].« *Kants Gesammelte Schriften. Bd. VIII* (Akademie-Ausgabe), Berlin 1900 ff., 405; vgl. H. Blumenberg, *Die nackte Wahrheit*, Berlin ^{3}2020, 132 f.

31 J.-P. Changeux, P. Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle,* Paris 1998, 132 [=NR].

32 Vgl. speziell mit Rückbezug auf Ricœur: B. Waldenfels, *Deutsch-Französische Gedankengänge,* Frankfurt/M. 1995, Kap. 17.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das soll nun offenbar auch für den Autor, seine Lebensgeschichte, die Genealogie seiner Werke und für deren Leser:innen gelten, die sich auf diese Weise in eine mannigfaltige Alterität des Literarischen verstrickt erfahren. Was wird ihnen das in schriftlicher Form Hinterlassene zu denken geben – *anders* als dem Autor selbst, der sich in den letzten Jahren seines Lebens selbst darüber verwundert zeigte, was aus ihm hervorgegangen ist? Gewiss nichts von vornherein Absehbares; aber auch nichts im Nachhinein völlig Logifizierbares.[33] Die Dramatik und Tragik eines wirklich ›gelebten‹ Lebens kann in keiner geistigen Entwicklungsdynamik oder -logik aufgehen, darauf hat Ricœur mehrfach, wiederum gegen Hegel, bestanden.[34] Und kein Denkender, der sich in eine ihn wenn auch vielleicht nicht ›restlos‹, so doch radikal erfassende Geschichtlichkeit verstrickt erfährt, kann aus ihr aussteigen, um sie als einen bloßen Gegenstand zu erfassen und sie sich transparent zu machen. Nichts kann demnach ausschließen, dass sich sowohl dem Autor selbst als auch seinen Leser:innen die Situierung der Werke in ihren geschichtlichen Zusammenhängen nachträglich ganz anders darstellen wird; nicht zuletzt auch deshalb, weil sich diese Zusammenhänge keineswegs von sich aus und durchgängig als kon-*textuelle* erweisen. Zur Sprache und zum Ausdruck gebracht werden musste und muss weiterhin etwas, was ein entsprechend responsives, nicht immer schon vertextetes Selbst überhaupt erst dazu herausfordert, sich und seine Welt durch Lektüre als solches zu verstehen, ohne dass klar wäre, ob und inwieweit das gelingen wird.

4. *Versus* normalisierte Sprachlichkeit: auf der Suche nach neuen (Lebens-)Formen menschlicher Ko-*Existenz*

Ungeachtet einer mindestens bis zu Johann G. Herder und Wilhelm v. Humboldt zurückreichenden, zuletzt von Isaiah Berlin, Charles Taylor und Robert B. Brandom erneuerten Tradition des

33 Wie es Ricœur stellenweise aber eben doch nahelegt (worauf schon im Vorwort hingewiesen wurde; s. dort Anm. 12).

34 Siehe den Beitrag zur pathischen Subjektivität und Negativität in Bd. I.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Expressivismus[35], die sich in dieser Angelegenheit ziemlich sicher zu sein scheint[36], hat die sprachkritische Philosophie des 20. Jahrhunderts radikale Zweifel an der auch von Ricœur weitgehend unterstellten Sagbarkeit und textuellen Ausdrückbarkeit alles Erfahrenen geweckt.[37] Die ebenfalls paradox erscheinende Rede von Unsagbarem, das ans Unsägliche und Unerträgliche grenzt[38], in dem auch jegliche Erfahrung ruiniert wird, die noch mitgeteilt werden könnte, dürfte auch von jenen Sprachanalytikern nicht übersehen werden, deren Methodik Ricœur durchaus gewissen Tribut zollt, die aber doch Gefahr laufen, sich auf eine keineswegs im Ganzen normale, sondern allenfalls bis auf weiteres *normalisierte* Sprachlichkeit zu beschränken, die *als solche* längst radikal in Frage steht, nicht nur bei Dichterinnen wie Nelly Sachs, Ingeborg Bachmann, Hilde Domin u.a. Ein Philosoph wie Ricœur, der sich von seinem frühen Existenzdenken über seine programmatisch hermeneutische und praxisphilosophische mittlere Phase seiner intellektuellen Denkwege bis hin zur späten Theorie des Gedächtnisses, der Geschichte und des versöhnenden Vergessens der Historizität seiner ›Gegenstände‹ und seines eigenen Lebens bewusst war, dürfte eine Beschränkung auf normalisierte Idiomatik kaum mitmachen, zumal ihm so sehr daran lag, eine tradierte Mythik, Symbolik und Metaphorik (zunächst und vor allem, aber gewiss nicht *nur* des ›Bösen‹) für eine Zukunft fruchtbar zu machen, die sich *»trotz allem«*, wie es immer wieder heißt, nicht in einer bloßen Wiederholung einer eminent

35 I. Berlin, *Herder and the Enlightenment*, in: ders., *The Proper Study of Mankind*, London 1995, 359–435; C. Taylor, *Hegel*, Frankfurt/M. 1978, 28; ders., *Philosophical Arguments*, Cambridge, London 1995, 79; R. B. Brandom, *Expressive Vernunft*, Darmstadt 2000.

36 Sogar derart sicher, dass speziell Brandom nach der Beobachtung Rortys auf einen Erfahrungsbegriff gänzlich glaubte verzichten zu können, der ohne eine radikal problematische Ausdrückbarkeit des zu Sagenden nicht zu denken ist; vgl. R. Rorty, *Pragmatismus als Antiautoritarismus*, Berlin 2023, 339.

37 So u.a. Maurice Blanchot, Sarah Kofman und Jean-François Lyotard. Zu letzterem vgl. in diesem Kontext das Gespräch, das Elisabeth Weber mit ihm geführt hat, in: dies. (Hg.), *Jüdisches Denken in Frankreich.* Gespräche mit Pierre Vidal-Naquet et al., Frankfurt/M. 1994, 257–182.

38 Vgl. M. Frank, *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur neuesten französischen Hermeneutik und Texttheorie*, Frankfurt/M. 1980.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gewaltsamen Geschichte erschöpfen sollte[39] und ›poetisches‹ Leben weiterhin bestimmen müsste. Diese Fruchtbarkeit hängt für Ricœur entscheidend von einer innovativen, lebendigen und kreativen Sprachlichkeit ab, der eine bloße ›Gebrauchstheorie der Bedeutung‹ auf den Spuren von Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen* nicht gerecht werden kann, so unumgänglich sie als philosophische Heuristik zunächst sein mag[40], geht es doch um »kohärente Deformationen« (*déformation réglée*; André Malraux[41]) von Worten und Begriffen, die eine bessere Zukunft anbahnen helfen sollten.[42]

Aber welche? Welche konkret? Diese Frage hat Ricœur im Zuge seiner programmatischen Hinwendung vom Text zur Handlung, wie sie die Aufsatzsammlung *Du texte à l'action* (1986) resümiert, und

---

39 Sondern, im Gegenteil, jeden Grund zu verzweifeln in einen Grund zu hoffen »konvertieren« sollte, wie es in einem früheren Aufsatz heißt – getragen vom unbedingten Vertrauen (»confiance inconditionné«) eines Gefühls »schlechthinniger Abhängigkeit« (F. Schleiermacher; »sentiment de dépendance absolue«), wie bei Ricœur noch Mitte der 1970er Jahre zu lesen steht (*La philosophie et la spécificité du langage religieux*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses 55*, no. 1, Hommage à Pierre Burgelin [1975], 13–26, hier: 25). Am Ende hat er freilich davon Abstand genommen, sich auf ein derartiges Gefühl berufen zu wollen.

40 Vgl. P. Ricœur, *Husserl and Wittgenstein on language*, in: E. N. Lee, M. Mandelbaum (eds.), *Phenomenology and Existentialism,* Baltimore 1967, 207–217; P. Ricœur*, Philosophie et langage*, in: R. Klibanski (ed.), *Contemporary Philosophy. Philosophie contemporaine*, Firenze 1969, 272–295; P. Ricœur*, Phänomenologie des Wollens und Ordinary Language Approach*, in: H. Kuhn, E. Avé-Lallement, R. Gladiator (Hg.), *Die Münchner Phänomenologie*, Den Haag 1975, 105–124. Wie wichtig Ricœur zunächst den normalen Sprachgebrauch nimmt, ist ohne Weiteres auch aus seinen Spätwerken über das Gedächtnis und die Anerkennung zu ersehen, die mit semantischen Analysen einsetzen. Nachdem er zunächst auf Wittgenstein verwiesen hatte, insistiert Ricœur auf der *Kreativität* der symbolisch vermittelten Wirklichkeit von »individus agissants« in: *L'histoire comme récit et comme pratique*. Entretien avec P. Ricœur (propos recueillis par P. Kemp), in: *Esprit*, no. 54 (6) (1981), 155–165, bes. 165.

41 P. Ricœur, *L'éclipse de l'événement dans l'historiographie française moderne* [conférence à la séance plénière du Colloque International sur ›La philosophie de l'histoire‹, Ottawa 1980], in: Université de Ottawa (éd.), *La philosophie de l'histoire et la pratique historienne d'aujourd'hui. Philosophy of History and Contemporary Historiography* (1982), 159–177, hier: 175.

42 Tatsächlich: eine bessere Zukunft – und nicht bloß eine *andere*, um nur unter allen Umständen zu vermeiden, sprachlich der Vergangenheit Anderer verhaftet zu bleiben, wie es Richard Rorty dargestellt hat, u.a. in *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M. 1992, Kap. 2.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu politischer Praxis im Kontext rezenter Lebensformen generell Anfang der 1970er Jahre in seinen Chicagoer *Lectures on Ideology and Utopia* (1975) selbst umgetrieben, wobei er freilich auf ein bekanntes Arsenal hoffnungsvoller Aussichten, Fiktionen und Gesellschaftsentwürfe zurückgriff[43], ohne selbst neue zu entfalten.[44] Erneut erweist er sich so als der Vermittler, der er ja auch sein wollte, auf die Gefahr hin allerdings, das Vermittelte lediglich neu zu kombinieren und auf diese Weise fort- und festzuschreiben[45],

43 P. Ricœur, *Ideology and utopia as cultural imagination*, in: *Philosophic Exchange 7,* no. 1 (1976), 17–28; *Lectures on Ideology and Utopia*, New York 1986; S. N. Arel, D. R. Stiver (eds.), *Ideology and Utopia in the Twentieth Century. The Surplus of Meaning in Ricœur's Dialectical Concept*, Lanham, Boulder, New York, London 2019. Ricœur betreibt, was das Politische angeht, v.a. begriffs- und ideengeschichtliche Hermeneutik, aber er tritt nicht mehr als scharf politisch Position Beziehender auf wie in den 1950er Jahren, wo er u.a. den Amerikanismus auf eine Weise kritisiert, die ihm in der McCarthy- und Truman-Zeit wegen ihm vermutlich unterstellter »kommunistischer Umtriebe« womöglich politische Hetze und Verfolgung eingetragen hätte, vor der seinerzeit selbst ein Charly Chaplin schließlich die Flucht ergreifen musste. Man vergleiche nur Ricœurs Beschreibung einer Kriegsgefahr, die ihm eingangs der 1950er Jahre nicht zuletzt von einem religiös und selbstgerecht aufgeladenen amerikanischen Sendungsbewusstsein auszugehen schien, das zu einer geradezu hysterischen manichäisch-antikommunistischen Weltsicht neigte: *Pour la coexistence pacifique des civilisations*, in: *Esprit 19*, no. 177 (3) (1951), 408–419, hier: 419.

44 Im Rückblick fügt sich sein politisches Denken allerdings in eine verbreitete Ratlosigkeit ein, die andere offen eingestehen, so etwa die Neo-Liberalismus-Kritikerin Wendy Brown, wo sie schreibt: »Wir wissen zwar, was mit dieser Welt nicht stimmt, können aber keinen Ausweg oder eine realisierbare globale Alternative formulieren.« Das Verlangen nach Widerstand kaschiert das nur allzu oft. Vgl. W. Brown, *Die schleichende Revolution. Wie der Neoliberalismus die Demokratie zerstört* [2015], Berlin ^{2}2021, 265. Jedoch appelliert Brown schließlich an ein demokratisch unverzichtbares Gestaltenkönnen (266 ff.) auf eine Weise, in der sich Ricœur mit seiner Anthropologie des ›fähigen Menschen‹ bestätigt sehen könnte.

45 Bezeichnend liest sich in diesem Sinne etwa der Text *Le projet d'une morale sociale*, in: *Christianisme social 74,* no. 5–8 (1966), 285–295, hier: 286 f., zu »concepts majeurs de la philosophie sociale«. Die gleiche Schwierigkeit wirft der viel spätere Text *Ipséité/Altérité/Socialité* (in: *Archivio di Filosofia 54,* no. 1–3 [1986], 17–33) auf, wenn er vom (sei es mit Descartes, sei es mit Kant vorgestellten) *Ego* zum *Selbst* übergeht und dieses wiederum als *Respekt verdienendes und praktizierendes* so fasst, dass es in gewisser Weise stets *radikale Ausnahme* in einem *gemeinschaftlichen sozialen und politischen* Leben bleiben soll. Doch welche Folgen hat das konkret für eine Philosophische Anthropologie (wie sie Ricœur noch in *Le Juste 1* [1995], Paris ^{2}2022, 30, verteidigt [=LJ1]) und für

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

während unsere neo-imperiale, neo-liberale, finanzialisierte, bio-politische Gegenwart längst schon anderswohin aufbricht, deren sich andeutende Trajektorien es zu begreifen gälte, die über sich bereits Abzeichnendes hinaus allerdings auch ins unvorhersehbar Künftige weisen, von dem sich ›restlos‹ Enttäuschte nichts mehr versprechen oder gar ›verheißen‹ lassen.[46]

Wird man auch in näherer oder fernerer Zukunft dennoch (selbstverantwortlich, auf je eigene, unverwechselbare, unvergleichliche, singuläre Weise) ›existieren‹ – oder sich vielmehr (wieder) ohne den entsprechenden begrifflichen Ballast einer womöglich obsoleten

---

deren ›konventionelle‹ Berufung auf eine aristotelische Teleologie guten Lebens sowie auf eine Deontologie des Zusammenlebens im Rahmen gerechter Institutionen? Diese Frage bewegt auch andere, so Edith Wyschogrod, die eine »ethics of alterity« mit einem »desire for future community« zu verbinden sucht (in: *Crossover Queries. Dwelling with Negatives, Embodying Philosophy's Others*, New York 2006, 322 ff.). Fließen am Ende reflexionsphilosophische, moraltheoretische, unter Verweis auf Karl Jaspers' Begriff der Ausnahme existenzialistische, mit Levinas radikal-ethische, dialogistische, kommunitäre und kantianisch-kosmopolitische Gedanken derart zusammen, dass deren Konflikthaftigkeit harmonisiert erscheinen muss? – Vielversprechend (anstelle bloßer Reinterpretationen und -kombinationen überlieferter Begrifflichkeiten) muten dagegen kulturanthropologische und phänomenologisch-literarische Revisionen menschlichen Tuns und Zusammenlebens in Lebensformen an (um nur zwei Beispiele zu nennen). Vgl. etwa J. Lear, *Radikale Hoffnung. Ethik im Angesicht kultureller Zerstörung*, Berlin ^{3}2021, und B. Frischmuth, *Nichtstun als politische Praxis. Literarische Reflexionen von Untätigkeit in der Moderne*, Bielfeld 2021.

46 Wobei an das ganze Spektrum zu denken ist, das von Ricœurs Begriff einer ereignishaften Ankunft (*avènement*) des Sinns in *Histoire et vérité* bis hin zu Derridas *démocratie à venir* reicht, die sich ständig ›im Kommen‹ befinden soll, aber vielleicht nie wirklich irgendwo ›ankommen‹ wird. Vgl. J. Derrida, *Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt/M. 1995, 109 ff. Die angesprochene Enttäuschung reicht, was die praktischen Folgen anbetrifft, vom Rückzug in ein bloß noch arbeitendes Leben (wie bei Simone Weil) bis hin zu einer anti-geschichtlichen Praxis der Güte, wie sie von Wassili Grossman über Emmanuel Levinas bis hin zu Hannah Arendt und auch bei neueren Autoren wie Christian Jambet im Zeichen einer Gnade anklingt, die im Verhältnis zu einer mit Kojève vorgestellten, durch Arbeit und Negativität vorangetriebenen Geschichtszeit heterogen bleibt, sich aber ggf. mit ihr überkreuzen kann. Siehe dazu die (Ricœur ganz aussparenden) Hinweise bei A. Gibson, *Intermittency. The Concept of Historical Reason in Recent French Philosophy,* Edinburgh 2012, 12 f.; zur Güte bei Grossman, Levinas und Arendt Vf., *Renaissance des Menschen? Zum polemologisch-anthropologischen Diskurs der Gegenwart,* Weilerswist 2010, Kap. III.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Existenzphilosophie damit zufrieden geben, ›da‹ zu sein[47] bzw. zu ›leben‹?[48] Und wird sich das Leben noch als ein Zusammenleben im Sinne einer interpretationsbedürftigen, in Lebensformen realisierten Praxis von Ko-Existierenden deuten lassen?[49] Wie wäre letztere alteritätstheoretisch zu revidieren[50], nachdem wir uns nicht länger vorstellen können (und wollen), dass irgendjemand je einer Lebensform ›auf Gedeih und Verderb‹, bedingungs- und ›rest‹-los zugehört, auch dann nicht, wenn es sich um eine virtuelle *internet community* handelt, die womöglich ignoriert, wie weitgehend sie von interessierter Seite unerkannt einem *permanent record* unterworfen wird, dem angeblich nichts mehr entgeht?[51] Kann man bzw.

47 E. Fink, *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, Freiburg i. Br., München 1977, 133, 163, 277.

48 Vgl. D. Fassin, *Das Leben. Eine kritische Gebrauchsanweisung*, Berlin 2017; Jullien, *Existierend Leben*, 26 f. Während Jullien hier energisch für ein unvermeidlich *exiliertes und dissidentes »Existieren«* plädiert, das niemals in ›gegebenem‹ Leben aufgehen will, beobachtet Paul Rabinow, der sich wie auch Ricœur auf Canguilhem stützt, die Tendenz, in einer regelrechten Gesundheitsobsession das eigene Leben (*bios*) »in Begriffen der ›*zōë*‹ umzugestalten«. Vgl. P. Rabinow, *Anthropologie der Vernunft. Studien zu Wissenschaft und Lebensführung,* Berlin ^{2}2022, 96. Ricœurs entsprechender Beitrag wird in diesem Kontext gar nicht wahrgenommen. Siehe zum Vgl. M. G. Weiß (Hg.), *Bios und Zoë. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit,* Frankfurt/M. 2006. Dem Sinn dieses Untertitels wird mit Bezug auf Ricœur widersprochen v. Vf. in: *In der Zwischenzeit. Spielräume menschlicher Generativität*, Zug 2016; vgl. auch *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy 5*, no. 2, *Special Issue*: *Responsibility and Justice for Future Generations in Dialogue with Phenomenology* (2017) (eds. M. Fritsch, F. Menga).

49 Unverkennbar ist das die Kernfrage, die Autor:innen wie diese umtreiben muss: L. Irigaray, *Welt teilen*, Freiburg i. Br., München 2010; J. Lanier, *Gadget. Warum die Zukunft uns noch braucht*, Berlin ^{2}2014; S. Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism,* London 2019.

50 Eine Frage, die (mit nur marginaler Berücksichtigung Ricœurs) auch andere beschäftigt hat. Z. B. T. Rentsch, *Die Konstitution der Moralität. Transzendentale Anthropologie und praktische Philosophie,* Frankfurt/M. 1999, XLV; ders., *Negativität und praktische Vernunft*, Frankfurt/M. 2000, 255 mit Blick auf Adornos Nicht-Identisches.

51 Vgl. E. Snowden, *Permanent Record*, Frankfurt/M. 2019. Hier sind sozialphilosophisch noch kaum zureichend behandelte Probleme der Diskretion bspw. angesiedelt, die nicht nur damit zu tun haben, dass jemand ›anders‹ ist (was längst als weitgehend indifferenter Befund durchgeht), sondern *wie, inwiefern, wie sehr* ›anders‹ – und welcher Mühe es bedarf, dem gerecht zu werden. Es würde zu weit führen, all die Ansätze aufzulisten, in denen radikale Alterität

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

darf man heute noch unbedacht eine politisch hochproblematische ideengeschichtliche Erblast in Anspruch nehmen, die mit Begriffen wie Lebensform und Lebensraum verbunden ist, welche womöglich wieder die »Geister des Ortes«[52], des »Blutes« und des »Bodens« heraufbeschwören?[53] Ist diese Erblast einfach abzuschütteln, indem man sich einer neuen Terminologie – etwa des Bio-Politischen (wie bei Michael Hardt und Antonio Negri) oder des ständigen »Passierens« immer neuer Verkettungen und der Vernetzung von allem Möglichen (wie in der Akteur-Netzwerk-Theorie Bruno Latours[54]) – bedient und nebenbei suggeriert, es könne wirklich ein ›entortetes‹ oder ›nomadisierendes‹ Zusammenleben geben, das nicht wiederum schwierige Probleme der Abgrenzung, der Durchlässigkeit von Grenzen und der Verfügung über sie nach sich ziehen müsste?[55]

Heute, wo viel davon die Rede ist, dass es weltweit vorrangig nur noch darum gehen könne, das Klima oder gar die Erde als Ökosystem zu »retten« und zu neuen, einer Programmatik der *décroissance* verpflichteten Formen ›weltweit‹ hospitabler *convivialité* und *commensality* aufzubrechen, ist bereits nach relativ wenigen Jahren, die uns vom Todesjahr Ricœurs (2005) trennen, deutlich zu erkennen, wie sich seinerzeit nur schwer absehbare Maßgaben durchgesetzt haben, von denen zumindest diejenigen Philosophen nicht unberührt bleiben, die sich mit der Erfahrung konfrontiert sehen, von einer forcierten ökologisch-ökonomischen Destruktivität derart überholt zu werden, dass ihr ganzes tradiertes Begriffsarsenal

praktisch keine Rolle spielt, aller bemühten »Politik der Differenz« zum Trotz. Vgl. bspw. P. Bourdieu, *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft* [1980], Frankfurt/M. 1993. In solcher Politik erkannte Ricœur selbst die Gefahr, dass ihr im Grenzfall jede Differenz indifferent, gleichgültig oder auch gleichwertig erscheinen kann (vgl. SaA, 346/Sca, 332).

52 E. Levinas, *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt/M. 1992, 175.

53 Vgl. R. P. Harrison, *The Dominion of the Dead*, Chicago 2003.

54 Vgl. M. Hardt, A. Negri, *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, New York 2004; B. Latour, *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen,* Berlin 2014; Vf., *Zur Rekonfiguration der Sozialphilosophie. Ontologie – Phänomenologie – Kritik*, in: *Philosophische Rundschau 60*, Heft 2 (2013), 91–129.

55 Vgl. E. S. Casey, *The Fate of Place. A Philosophical History*, Berkeley, Los Angeles, London 1998, ch. 12; Vf. (Hg.), *Die Grenzen der Einen sind (nicht) die Grenzen der Anderen. Neuere Beobachtungen*, Berlin 2020; D. Gerst, M. Klessmann, H. Krämer (Hg.), *Grenzforschung*, Baden-Baden 2021.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als anachronistisch erscheinen kann.[56] So sehr uns dies heute beunruhigen muss[57], so wenig sollte man sich seinerseits eines unfairen, nicht von einem hermeneutischen *principle of charity* getragenen und womöglich auch indiskreten Anachronismus in der Beurteilung der überlieferten Schriften eines Anderen schuldig machen, was auch immer man nachträglich in ihnen vermissen, wo auch immer man Desiderate ausmachen oder gar Verfehltes und Versagen feststellen wird, selbst dort noch, wo eine nie endende (»interminable«) Trauer zum Vorschein kommt (RF, 79/TP, 74).

5. Sagen im Zeichen des Anderen: Zwischen hermeneutischer »Wiederholung« und Verzicht auf jegliches Überleben

Wäre es nicht geradezu vermessen, ein langes Leben – oder, wenn nicht dieses selbst, so doch die aus ihm hervorgegangenen Werke – ›beurteilen‹ zu wollen, ihnen gar etwas ›anzukreiden‹, weil man Wichtiges vermisst, was für den Betreffenden, zumal für einen höchst produktiven Autor wie Ricœur, vielleicht gar keine besondere Bedeutung hatte? Und wenn etwas ›fehlt‹, warum sollte man dann

56 Im bereits erwähnten Interview mit Peter Kemp moniert Ricœur selbst, dass die Idee eines Ökosystems, dessen »Teil« der Mensch sei, statt nur als auszubeutende Ressource in Betracht zu kommen, dem Marxismus völlig fremd geblieben sei (161). Doch geht er selbst von einer systematischen Trennung von Natur(-zeit) und Geschichte aus, die er aus einer nicht nur dem Marxismus anzukreidenden Überlieferung übernimmt, welche wesentlichen Anteil an der längst deutlich zu Tage tretenden *Selbstdestruktivität* menschlichen Wirtschaftens im Ganzen hat. Vgl. dagegen das Interview mit Edith u. Paul Deléage unter dem Titel *L'éthique, le politique, l'écologie*, in: *Ecologie politique. Sciences, Culture, Société*, no. 7 (1993), été, 5–17. Wer genauer hinsieht, wird abgesehen davon rasch erkennen, dass auch eine terminologisch ganz neu ansetzende Theorie wie diejenige Latours geradezu klassisch anmutende Probleme bearbeitet, vor allem das der »Bewohnbarkeit« der Welt. Vgl. die Rezension d. Vf. von B. Latour, *Existenzweisen*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger 67*, Nr. 4 (2014), 366–375.

57 Zumal wenn es heute stimmt, »[que] le cosmos entier tombe sous la responsabilité de l'homme«, wie Ricœur in der Einführung zu *Le Juste 2*, Paris 2001, 21, schreibt [=LJ2]; vgl. dazu die aktuellen, genau davon auch ausgehenden Stellungnahmen zum sog. Anthropozän, auf die weiter unten verwiesen wird (Anm. 200).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nachträglich bemängeln, dass der Autor noch dies oder jenes hätte berücksichtigen können, sollen, ja müssen?[58] (Zu allem Überfluss, wenn man bedenkt, mit welcher Fülle von Veröffentlichungen man es zu tun hat, die es später Lebenden ja allemal unbenommen sein lässt, selbst ans Werk zu gehen, wo sie – in ihrerseits kritikwürdiger Art und Weise – ›Desiderate‹ ausgemacht haben.) Genügt es nicht, die Frage so zu stellen, um sogleich zu erkennen, wie verfehlt *sie* ist? Kann es in der Auseinandersetzung mit dem Werk eines Anderen nicht allein darum gehen, wenn nicht ihm selbst – gewissermaßen über dem Tod hinweg, den er erklärtermaßen auf keine Weise zu überleben hoffte[59] –, so doch dem, was er *sagen* wollte, zu begegnen, sich auf seinen Spuren und verschlungenen Denkwegen zu bewegen, um nachzuvollziehen, was *seine eigenen* ›eigentlichen‹ Anliegen waren, was er vorgedacht und generöserweise Anderen in einer Vielzahl von Texten zu freiem, wohlwollendem und möglichst gerechtem, freilich unvermeidlich selektivem, insofern auch verkürzendem und teilweise ungerechtem ›Nach-Denken‹ hinterlassen hat – das nach Ricœurs eigenen Worten die Idee eines »Zugewinns ohne Verlust zu Grabe« tragen muss?[60] Und hätte ein von unvermeidlichem Verlust gezeichnetes anderes, verändertes oder gar verandertes Denken, dem von einem Anderen überhaupt erst ›zu denken gegeben‹ wurde, nicht stets eine Form des Dankes zu sein, eines Dankes, der allerdings nichts mehr wird zurückerstatten können? Werden wir

58 Vgl. mit Blick auf die Entkolonialisierung Afrikas generell und Algerien, Marokko und Tunesien speziell: E. Wolff, *Lire Ricœur depuis la périphérie. Décolonisation, modernité, herméneutique*, Bruxelles 2021. Man kann nicht umhin, jene Fragen auch auf die eigene Gegenwart zu beziehen. Woran werden uns Spätere messen im Hinblick auf ihre Fragen, zu denen wir aus ihrer nachträglichen Sicht hätten Stellung nehmen müssen? Es dürfte nur eine schwache Entschuldigung sein, eigene ›Sprachlosigkeit‹ damit zu erklären, dass zumal im Zeichen der sog. Globalisierung allzu vieles gleichzeitig geschehen ist, darunter für nicht mehr ›möglich‹ Gehaltenes wie die »Wiederkehr« des Krieges in neuen Formen und wie millionenfacher Hunger hartnäckig Andauerndes, wogegen kein einfacher Protest mehr etwas ausrichtet.

59 P. Ricœur, *Lebendig bis in den Tod.* Fragmente aus dem Nachlass (frz./dt.), Hamburg 2011, 7, 69 [=LT]. Aber spekuliert Ricœur hier nicht unter Verweis auf Luk. 17,33 auch mit dem alten Theologumenon, demzufolge diejenigen alles gewinnen werden, die auf alles verzichtet haben? (LT, 62 f., 70 f.)

60 P. Ricœur, *Vom Übersetzen. Herausforderung und Glück des Übersetzens,* Berlin 2016, 16.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auch hier auf ein Geben verwiesen, das uns zugutegekommen ist und dem wir unsererseits nur ›umsonst‹ in beiden Bedeutungen des Wortes, asymmetrisch und ›rückkehrlos‹ Antwort geben können, immer auf dem Weg in eine unvorhersehbare Zukunft, die sich mit keiner Vergangenheit mehr zu einem Kreis runden wird, wie man von Homers *Odyssee* über Hegel bis hin zur Hermeneutik der »Wiederholung« des Vergangenen gehofft hatte?[61]

Um eine Art von Rückgabe sollte es auch in Ricœurs Sicht gar nicht gehen, wenn man seiner hermeneutischen Grundüberzeugung folgt, die besagt, dass wir Sinn und Bedeutung von Überliefertem zu verstehen, auszulegen, zu interpretieren haben – nicht den verstorbenen, am Ende auf jegliches ›Überleben‹ verzichtenden Verfasser von Texten, nicht dessen Psychologie oder »fremdes Seelenleben«, wie es Dilthey in seiner *Geschichte der Hermeneutik* (1900) in einer heute bereits etwas altertümlich anmutenden Sprache[62] nahegelegt hatte. Viel wichtiger als diese wohl ohnehin unerfüllbare Aufgabe, einen fremden Autor selbst (und ihn eventuell sogar besser als dieser sich selbst) zu verstehen, könnte es sein, seine Veröffentlichungen so weit wie möglich vor dem üblichen »Buchunglück«[63] zu

61 Vgl. J. Derrida, *Falschgeld. Zeit geben I*, München 1993, 16 f., 67.

62 Bedenkt man, dass schon seit langem bemerkt wurde, wie der Begriff der Seele aus dem wissenschaftlichen Vokabular verschwindet, nicht erst seit Friedrich A. Langes Rede von einer »Psychologie ohne Seele«. Längst ist diese Entwicklung auch außerhalb der Wissenschaften festzustellen. So zitiert Hans Blumenberg (*Schriften zur Literatur 1945–1958*, Berlin 2017, 337) Hans Carossa mit den Worten: »Eine Psyche hat heutzutage jeder, Seelen aber gibt es weniger denn je.« Vgl. Vf., *Substanz, Un-Ding, Passage. Geschichte, Gegenwart und Zukunft der Seele in deutsch-französischer Perspektive*, in: T. Ebke, S. Hoth (Hg.), *Die Philosophische Anthropologie und ihr Verhältnis zu den Wissenschaften der Psyche. Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie, Bd. 8*, Berlin, Boston 2018, 259–282. Ricœur bedient sich jedoch unverdrossen dieses nicht objektivierbaren Begriffs; so in *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris 1947 [=MJ], 269 f., 336 (zur Seele als »enjeu caché de vie«); LJ2, 201 (zur Topografie der Seele), sowie in A. LaCocque, P. Ricœur, *Penser la Bible* [1998], Paris 2016, 103, 173 [=PB] (zur »naissance sans cesse renouvelée de l'âme« [Rosenzweig] in deren schmerzlicher zeitlicher Zerspannung [363]).

63 Vgl. M. Blanchot, der diesen Ausdruck Levinas entlehnt, in: *Die Schrift des Desasters* [1980], München 2005, 125, sowie E. Levinas, *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, Berlin 2007, 211, wo von einem »Unglück« eines Textes *als Buch* die Rede ist.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bewahren, zu dem es kommt, wenn das Veröffentlichte den jeweiligen Interpreten auf die eine oder andere Weise zum Opfer fällt, die hermeneutisch scheinbar nie den Faden verlieren, unaufhörlich angeblich ›Verstandenes‹, rational ›Nachvollziehbares‹, ›Plausibles‹ und ›Kritikwürdiges‹ produzieren, wobei sie sich stets dessen sicher sind, Vorgedachtes so konsistent wie nur möglich beurteilen und weiter zu denken zu können, ohne je eine tiefe Irritation oder gar ein Auseinanderbrechen des Verstandenen und Beurteilten in Fragmente zu riskieren (wie es Ricœur selbst bei der Niederschrift seiner nachgelassenen Notizen widerfahren ist, in denen man seinem Philosophieren *in statu nascendi* besonders nahezukommen glaubt), ohne Gesagtes zu widerrufen oder es einem *Anders-Sagen* zu überantworten, das auf eine über es selbst wiederum hinausweisende Zukunft angewiesen sein könnte, wenn es sich zu irreversibler Weiter-Gabe des Gedachten, Gesagten und Geschriebenen bestimmt erweist.[64] Wäre es nicht ein gutes Eingeständnis am Ende einer ausführlichen Auseinandersetzung mit dem Werk eines Anderen, im Grunde wieder am Anfang zu stehen, von Neuem beginnen[65], alles Gesagte aus der Hand geben und wieder Anderen alles *anders zu Sagende* überlassen zu müssen – im Horizont einer ohnehin nur fragmentarisch existierenden und deshalb auf sprachliche Hospitalität rückhaltlos angewiesenen Menschheit, die keinerlei Aussicht auf eine abschließbare Identität hat, so dass alle einander und sich selbst auf irreduzible Art und Weise fremd bleiben (vgl. LJ2, 33, 36 ff., 40)?

So wäre zu verstehen, was Gaston Bachelard in seiner von Ricœur des öfteren zitierten *Poétique de l'espace* als unsere Ausgangslage bezeichnet hat: »Die Philosophie bietet uns ihre Begriffe in einer

64 Blanchot, *Die Schrift des Desasters,* 140, 159, 170, 176; Vf., *Überlieferung als Versprechen. Rudimente einer Ethik des weitergegebenen Wortes in der gegenwärtigen Phänomenologie und Hermeneutik*, in: M. Fischer, H.-D. Gondek, B. Liebsch (Hg.), *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels*, Frankfurt/M. 2001, 304-344.

65 Vgl. Canguilhem, *Tod des Menschen oder Ende des Cogito?,* 22 zu Foucaults entsprechenden Äußerungen am Ende von *Les mots et les choses* (1966) in Bezug auf die eigene Arbeit. So bekennt auch Ricœur Mitte der 1990er Jahre: wir stehen nur am Beginn unseres Stammelns in den angesprochenen Fragen. Vgl. das Interview mit Bernard Sichère: *Le mal dans la lecture de Dostoïevski, de S. Freud, de la Bible et comment le mal est à traiter par la justice*, in: *La régle du jeu 7,* no. 219 (1996), 88–105, hier: 95 f. Die Rede von *phrónesis* und Weisheit (*sagesse pratique*) soll das nicht kaschieren.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu starr festgelegten Ordnung, als daß wir uns, wie es der Phänomenologe tun muß, unaufhörlich immer wieder von neuem in eine Ausgangslage [situation de départ] versetzen könnten.«[66] Dabei verstand sich Ricœur selbst weder als ›Vertreter‹ der Phänomenologie (deren methodisches Rüstzeug er allerdings oft in Anspruch nimmt, besonders dort, wo er ihr seine eigene Hermeneutik »aufpfropft«[67]), noch auch war er dazu bereit, sich in einer starren überlieferten Ordnung einzurichten. Muss man sich dem nicht ohnehin widersetzen? Hat ein Werk, haben Schriften und diverse Texte nicht allein deshalb Zukunft – eine Zukunft, in der sich ihre Geschichte gegebenenfalls wird bewahrheiten können?

Ricœur selbst wusste genau, dass wir es hier nicht mit einem leicht abzufertigenden Problem zu tun haben, sah er sich doch unter dem Eindruck der späteren Schriften von Levinas dazu gezwungen, der Dimension eines ›Anders-Sagens‹ Rechnung zu tragen[68], das Gesagtem und Geschriebenem innewohnen und sich ihm widersetzen kann, zumal dann, wenn es wirklich an Andere adressiert ist oder sich von ihnen in Anspruch nehmen lässt in einem geradezu an-archischen, sich zwischen uns abspielenden Geschehen, dessen niemand je mächtig wird.[69] Wo es nicht wenigstens versucht wird,

---

66 Womit Bachelard implizit Philosophie und Phänomenologie gegeneinander ausspielt; G. Bachelard, *La Poétique de l'espace* [1957], Paris [4]1964, 210; dt.: *Poetik des Raumes*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1975, 266.

67 P. Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* [1969/[2]2013], Paris 2017, 23 [=CI]; dt.: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973 [=HuS], 14.

68 Eine im Allgemeinen weniger bemerkte, aber doch hochsignifikante Entwicklung im späteren Werk Ricœurs ist die immer stärker zur Geltung kommende Betonung eines Sagens (*dire*), das nicht im Gesagten, im Text und im Überlieferten aufgeht. Auch in diesem Punkt nähert er sich Levinas stark an. Vgl. etwa bereits im Beitrag *Philosophie et langage*, in: Klibanski (ed.), *Contemporary Philosophy,* 287 f. den Hinweis auf eine »trace du dire dans le parler«. In diesem Sinne schien mir früher die Rede von einem das ganze Leben durchziehenden Sagen sinnvoll.

69 Tangieren wir hier nicht, fragt Ricœur in seiner Diskussion mit Hans Küng, »quelque chose qui n'est pas dit, un non-dit, en quelque sorte, dans aucune des religions, qui serait comme le fond mystique du fondamental qui ne passe pas complètement dans la langue, précisément? Loin d'une déclaration commune, nous aboutirions presque à un silence commun sur ce qui ne peut pas être dit. C'est ce silence profond commun, qui nous rassemblerait plus qu'une déclaration sur des principes éthiques dont on peut toujours dire qu'ils

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

jener Dimension des ›Anders-Sagens‹ Rechnung zu tragen, kann ohnehin keinerlei Philosophie stattfinden, die ihren Namen verdienen würde. Wie aber ist dieser Anspruch zu denken? Wie zeigt er sich und woher rührt er? Aus einem »Sagen« (*dire*) Anderer, die uns auch dann, wenn wir uns nur nach eigenem Gutdünken an sie wenden wollen, in Anspruch nehmen, hat Levinas seinerseits in einer Sprache nahegelegt, die gelegentlich verbal gewaltsame Züge anzunehmen drohte, wo sie glauben machte, gleichsam an vernünftig Gesagtem vorbei eine gänzlich heterogene Wahrheit des ›Anderen‹ zur Geltung bringen zu können[70] – was ihm seitens Dominique Janicauds den Vorwurf einer ganz und gar unzulässigen Theologisierung der Phänomenologie eingetragen hat.[71]

Gegen eine sprachunkritische Berufung auf *den* ›Anderen‹ hat auch Ricœur nachdrückliche Einwände geltend gemacht, tangierte doch Levinas' Subversion aller normalen bzw. normalisierten Sprache, der sich Ricœur ungeachtet ihrer symbolischen, mythischen und poetischen Potenziale nicht erst seit seiner im Wesentlichen ab etwa 1970 verstärkt erfolgten Rezeption der Schriften Wittgensteins und der Analytischen Philosophie verpflichtet fühlte[72], zentral den Kern all dessen, was er zuvor über die Unumgänglichkeit der Objektivierung intendierten Sinns in sprachlicher Bedeutung bzw. in der Idealität des interpretatorischen Gehaltes von Texten gelehrt hatte.[73] Zwar hat sich Ricœur immer wieder gegen eine Philosophie der Unmittelbarkeit, der Intuition und ›unvermittelter‹ Wahrnehmung gewandt und sogar behauptet, der Andere werde streng genommen

---

n'ont nullement besoin de fondement religieux.« Vgl. die Dokumentation der am 5. 4. 1996 auf ARTE ausgestrahlten Diskussion zwischen Küng und Ricœur anlässlich des *Manifeste pour une éthique planétaire* von Küng: ders., P. Ricœur, *Les religions, la violence et la paix. Pour une éthique planétaire*, in: *Sens (Revue de l'Amitié judéo-chrétienne de France),* no. *5* (1998), 211–230.

70 P. Ricœur, *Autrement. Lecture d'›Autrement qu'être ou au-delà de l'essence‹ d'Emmanuel Levinas,* Paris 1997, 26; dt.: *Anders. Eine Lektüre von ›Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht‹ von Emmanuel Levinas,* Wien 2015, 36.

71 D. Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris 2009; *Die theologische Wende der französischen Phänomenologie*, Wien, Berlin 2014.

72 Vgl. das Interview mit J.-M. Lannou unter dem Titel *Y a-t-il une tradition française en philosophie?*, in: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques 74,* no. 1 (1990), 87–91, hier: 91.

73 P. Ricœur, *Objektivierung und Entfremdung in der geschichtlichen Erfahrung*, in: *Philosophisches Jahrbuch 84* (1977), 1–12.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gar nicht gesehen (und ebensowenig unvermittelt gehört), ja sein Gesicht und seine Stimme sei für eine auf verschriftlichte Texte fokussierte Hermeneutik nahezu bedeutungslos[74], doch wich er in späteren Schriften, gewiss unter dem Einfluss von Levinas, immer mehr davon ab.[75]

Von der außerordentlichen Tragweite von Levinas' Philosophie einer in keinem Sagen oder Gesagten, Gehörtem oder Geschriebenen und Überliefertem aufhebbaren ›Exteriorität‹ des Anderen war Ricœur allerdings überzeugt – vielleicht deshalb, weil Levinas etwas ›zur Sprache brachte‹, was ihn wie zuvor schon u.a. Martin Buber, Max Scheler und Edmund Husserl, aber auch Gabriel Marcel ebenfalls seit langem und vielleicht ›seit jeher‹ umgetrieben hat[76]: das Verhältnis zum Anderem *als solchem*[77], sei es von Angesicht zu Ange-

74 Vgl. P. Ricœur, *Die Schrift als Problem der Literaturkritik und der philosophischen Hermeneutik*, in: J. Zimmermann (Hg.), *Sprache und Welterfahrung*, München 1978, 67–88, hier: 70, 86.

75 Schließlich fürchtete er sogar, im Horizont anonymer Dritter, niemals von Angesicht zu Angesicht begegnender Mitbürger:innen und Zeitgenossen drohe womöglich eine im Sinne von Levinas ›gesichtslos‹ machende Dehumanisierung; vgl. P. Ricœur, *Le cercle de la démonstration* [1988], in: *Lectures 1. Autour du politique* [1991], Paris 1999, 217–231, hier: 219 [=L1]. Das Gesicht in der ethischen (›sprechenden‹, gerade nicht bloß visuellen) Bedeutung des Wortes kann so gesehen keinesfalls etwa nur dialogischen Verhältnissen vorbehalten bleiben. Zum *Man* (im Sinne Heideggers) »sans visage«, in dem jede(r) irgendeine(r) ist (»n'importe qui«), vgl. Ricœur, MJ, 174. Diese Problematik bestimmt unverkennbar noch die späte Gerechtigkeitstheorie des Autors; vgl. Ricœur, SaA, 276/Sca, 265; PB, 188 f.; LJ1, 26 f.

76 Weit zurückreichende und verzweigte Spuren dieses ›Umgetriebenseins‹ lassen sich im Werk Ricœurs finden; vgl. zum Vorangegangenen u.a. MJ, 102, 135, 302; *Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale 59*, no. 4 (1954), 380–397; auch in: *A l'école de la phénoménologie*, Paris 1986, 266–284; *Histoire et vérité* [1955/^{3}1967], Paris 2001, 16 [=HV].

77 Vgl. P. Ricœur, *Éthique* [1985] in: *Encyclopaedia Universalis;* www.universalis.fr/encyclopedie/ethique/. Hier wird überdeutlich, wie Ricœur auch den außerordentlich befremdlichen Gedanken einer Exteriorität des Anderen wiederum zu integrieren trachtet in einer »perfekt reziproken« Relation, in der es darum gehe, »[de] faire advenir la liberté de l'autre comme semblable à la mienne. L'autre est mon semblable! Semblable dans l'altérité, autre dans la similitude.« Genau so äußert er sich auch in *Fondements de l'éthique*, in: *Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest 49/50* (1983), 31–43, hier: 34 (wieder abgedruckt in: *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, no. 3 [1984], 61–71).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sicht, im Dialog oder in Anbetracht des ›Nächsten‹, sei es in der Empathie und Sympathie, im Mitleid und Mitsein oder im Bezug auf Dritte, die nicht in ihrer vergesellschafteten Existenz aufgehen, sei es in der Erinnerung an das bezeugte Leben derer, die wir überlebt haben, sei es im Verhältnis des Selbst zu sich selbst *comme un autre*, von dem Ricœur schließlich nicht zu sagen wusste, um wen oder was es sich bei diesem ›Anderen‹ überhaupt handelt. Theologischer Rede, die in diesen Dingen Bescheid zu wissen glaubt und dies wiederum Andere glauben machen will, hat er sich u.a. deshalb mit Bestimmtheit genauso verweigert wie einer umstandslosen Mystifizierung des Anderen, die er als geradezu »pervers« einstufte, wenn sie mit Thematisierungsverboten einherging oder wenn sie (wie bei Levinas gelegentlich) den Eindruck erweckte, den Anderen rein als solchen, ohne jegliche symbolische, institutionelle und regelbedingte Vermittlung zur Sprache bringen zu können.[78]

Wurde das Verhältnis zum Anderen als solchem aber nicht schon besser als je zuvor, in bis heute unübertroffener Weise und womöglich sogar schon abschließend durch Hegel beschrieben, wie Derrida offenbar gegen Levinas einwandte?[79] Oder sprach erst Kierkegaard von einem Verhältnis eines Selbst, das sich zu sich selbst verhält, zum Anderen als solchem? Und hat nicht Levinas *beide*, Hegel und Kierkegaard, in einem einzigen Zug Richtung *Altes Testament* hinter sich lassen wollen, statt nur auf deren ›griechischem‹ Denken aufzu-

78 Was eine bestimmte Rezeption allerdings nicht verhindert hat, derzufolge in all den angeschnittenen Fragen nichts anderes als das Wort Gottes zu vernehmen sei. So zieht man sich aus der Agora einer buchstäblich welt-offenen Philosophie womöglich wieder in für sich selbst privilegiert in Anspruch genommene Überlieferungen zurück. Vgl. Treanor, Venema, *Introduction*, in: dies. (eds.), *A Passion for the Possible,* 1–22. Demgegenüber ist an Ricœurs mehrfach geäußerte Vorbehalte gegen jegliche Mystifizierung zu erinnern. Immerhin gilt ihm das Mysterium des Menschen zwar als indirekt und analog ›vermittelbar‹ – allerdings ausgehend von einer »pathétique de la misère« des niemals ganz mit sich koinzidierenden Menschen; P. Ricœur, *L'homme et son mystère*, in: *Le Mystère*. Semaine des intellectuels catholiques (18.-25. 11. 1959), Paris 1960, 119–130, hier: 125. Gegen eine vermittlungslose Rede vom Anderen, die den niemals von Angesicht zu Angesicht begegnenden, anonymen Dritten im Grunde nicht kenne, wendet sich Ricœur u.a. in dem Interview mit Joël Roman und Etienne Tassin unter dem Titel *J'attends la renaissance,* in: J. Message, J. Roman, E. Tassin (éd.), *Autrement. A quoi pensent les philosophes?,* Paris 1988, no. 102, nov.

79 J. Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976, 173, 179, 234.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bauen, in dessen Spuren sich Ricœur erklärtermaßen bewegte und dem sich die Philosophie in der Tiefe ihres historischen Gedächtnisses vor allem verpflichtet fühlt, wie er meinte?[80]

Diese Fragen können bis heute nicht als abschließend beantwortet gelten, trotz einer beeindruckenden Literatur, die sich zwischenzeitlich ausführlich mit ihnen auseinandergesetzt hat. Davon abgesehen stellt die angesprochene Problematik der Alterität oder Ander(s)heit nicht die einzige dar, durch die sich Ricœur zu einem erneuten ›Anders-Sagen‹ herausgefordert gesehen hat, weil er realisierte, was in seinem eigenen Werk bislang ungesagt geblieben war und was vielleicht wiederaufzugreifen, anders und neu zu sagen gewesen wäre. Besonders bemerkenswert ist sie jedoch deshalb, weil Ricœur in diesem Falle selbst auf etwas aufmerksam gemacht hat, was seine Leser:innen womöglich sonst ›vergessen‹ hätten: allen hermeneutischen Bemühungen wohnt nicht nur eine dem Verstehen zu verdankende Alterität inne (die auch Literaturtheoretiker und Historikerinnen beschäftigt[81]); vielmehr werden sie auch selbst von einer radikalen Alterität heimgesucht, der sie wohl niemals beikommen werden; nicht zuletzt deshalb nicht, weil sie sich paradoxerweise anders als sie selbst erweist und insofern nie eindeutig zu identifizieren sein wird. Gewiss: man könnte neu einsetzen, wenn noch Zeit ist, noch mehr Texte produzieren und sie nachträglich zu einer Einheit zu formen versuchen; und doch würde sich kein stimmiges Gesamtbild von gültigen Einsichten, Revokationen und Revisionen ergeben. Das sagt auch Ricœur mehrfach explizit: eine vollständige Synthese ist weder im Werk eines Autors noch gar in der Geschichte möglich, die wir spätestens seit der Aufklärung als die Geschichte aller Menschen begreifen.

Doch darin erschöpft sich jene Alterität nicht. Sie widersteht nicht nur *jeglicher* dialektischen Integrierbarkeit und geht deshalb mit unvermeidlichen Verlusten einher; sie unterwandert als Herausforderung, Gesagtes anders zu sagen bzw. zu schreiben, ohne dabei

80 Vgl. P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965, 58 [=DlI]; dt.: *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/M. 1974, 61 [=DI]; sowie Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, 168; Levinas, *Schwierige Freiheit*, 177–181; B. Keintzel, B. Liebsch (Hg.), *Hegel und Levinas. Kreuzungen – Brüche – Überschreitungen*, Freiburg i. Br., München 2010.

81 Siehe Anm. 144 zum Beitrag über Existenz, Geschichte und Wahrheit in Bd. I.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Neues und zu Widerrufendes deutlich unterscheiden zu können, von vornherein auch die Schriftlichkeit als solche, die sich nunmehr, so scheint es, niemals selbst genügen kann. Liegt in ihrem Ungenügen aber nur ein Mangel – oder gerade das, was sie am Leben erhält? Und sprengt das am Ende den Rahmen einer Hermeneutik, die sich, einschlägigen Definitionen Ricœurs zufolge, ganz und gar auf Texte sollte stützen zu können – von deren Fragmentierbarkeit und algorithmisch gesteuerter Rekombinierbarkeit, wie sie in Zeiten der digitalen Medien gang und gäbe geworden ist, er sich noch kaum eine Vorstellung hat machen können?[82] Ist deren inter-textuelle Referenz auf eine Welt, *in der* bzw. *die wir mit Anderen leben*, ›existenziell‹ unverzichtbar[83], wie beziehen sie sich dann zumindest indirekt auf *deren* nicht durch Texte vermittelte ›analoge‹ Präsenz, Vergangenheit und Zukunft? Hat speziell Levinas nicht energisch bestritten, dass das ›Gesicht‹ (*visage*) des Anderen ›lesbar‹ sei, und seine Leser davon zu überzeugen versucht, gerade darin liege die eigentümlich diastatische »Nähe« (*proximité*) des Anderen als solchen, sei dieser nun in Reichweite (»proche«) oder entfernt (»lointain«)?[84] Klang

82 Vgl. etwa P. Stoellger (Hg.), *Figurationen des Menschen. Studien zur Medienanthropologie*, Würzburg 2019; B. Held, F. v. Oorschot (Hg.), *Digitalisierung: Neue Technik, neue Ethik? Interdisziplinäre Auseinandersetzung mit den Folgen der digitalen Transformation*, Heidelberg 2021; H. Wertheimer, *Digitaler Humanismus*, in: *IWMpost,* no. 129 (2022), 22; M. W. Schnell, L. Nehlsen (Hg.), *Begegnungen mit künstlicher Intelligenz. Intersubjektivität, Technik, Lebenswelt*, Weilerswist 2022.

83 Keineswegs gibt sich Ricœur ja mit einer Hermeneutik von ›Texten‹ und mit *deren Intertextualität* zufrieden, die er als eine Arbeit des Sinns (»travail du sens«) begreift, in der ein Text an die Stelle eines anderen tritt und dabei dessen Sinn erweitert; vielmehr geht es ihm um eine »phase existentielle« der Interpretation, die diese zur gelebten Welt, zur Lebenswelt und zum sozialen Dasein mit und unter Anderen zurückkehren lässt. Darin liege schließlich die *intentionnalité référentielle* der Texte selbst (!); vgl. in diesem Sinne P. Ricœur, *La Bible et l'imagination*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses 62*, no. 4 (1982), 339–360, hier: 343 und 360. Es ist, so weit ich sehe, ein Desiderat, diese unmittelbar praxisphilosophische Wendung des Begriffs der Inter-Textualität an den v.a. von Michail Bachtin inspirierten Stand der Diskussion über die ›Dialogizität‹ der Literatur anzuschließen. Vgl. R. Lachmann, *Gedächtnis und Literatur. Intertextualität in der russischen Moderne*, Frankfurt/M. 1990, bes. 9, 173, 196, 393.

84 Vgl. den Dialog mit Yves Pélicier unter dem Titel *L'Éthique, entre le mal et le pire* [1994], *Philosophie, éthique et politique. Entretiens et dialogues* [2017], Paris 2023 [=PEP], 183–202, hier: 184.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das nicht auch in Ricœurs früherer Berufung auf den ›Nächsten‹ an? Und wie verhält sich diese nun zu seiner späteren Etablierung als Hermeneutiker, der in seiner Auseinandersetzung mit Levinas' radikalisierter Alteritätsphilosophie auch an Grenzen seines Verstehens und seiner Konzentration auf schriftlich fixierbaren, idealen Sinn gerät?

Was Verschriftlichtes leistet, hat Ricœur immer wieder mit der Funktion von Metaphern erläutert, die etwas als etwas ›sehen‹ lassen – *anders*, *als Anderes, anders* als *Andere* und Andere *anders*. Wie es schon Nietzsche, Heidegger und Merleau-Ponty gezeigt hatten, bedeutet auch etwas wahrzunehmen: etwas *als etwas* wahrzunehmen. Etwas sagen bzw. schreiben, heißt darüber hinaus: etwas *als etwas ›sehen‹* und auf diese Weise verständlich werden zu lassen. Etwas anders zu sehen, zu sagen oder zu schreiben, heißt u. U. indessen nicht nur: etwas *anders* oder *als etwas anderes,* sondern darüber hinaus *als anders als ›etwas‹* verständlich werden zu lassen, ohne dass das Verstehen dabei jemals zu einem es abschließenden Ziel gelangen könnte. Das war offenbar schon Schleiermacher klar.

6. Alte und neue Fragen begrenzten Verstehens

Im vermeintlich endgültig Verstandenen müsste das Verstehen, das sich darin selbst genügen würde, als Prozess zum Ende kommen. Nur im noch nicht Verstandenen, im stets anders zu Verstehenden und sich dabei immer wieder Entziehenden, von dem kein Verstehen jemals wird adäquat Rechenschaft ablegen können, kann auf Dauer die Quelle eines Verstehens liegen, das nicht früher oder später auf seinen eigenen ›Tod‹ in der Selbstgerechtigkeit angeblich abschließenden Verstandenhabens hinauslaufen muss. Liegt das ›Leben‹ des Verstehens also gerade in seinem immer neuen Scheitern? Doch wie sollte man sich damit je einfach abfinden können, zumal wenn man sich ›existenziell‹ als auf wirkliches, angemessenes und bewahrheitetes Verstehen sowie auf möglichst angemessene Interpretationen angewiesen erfährt – nicht zuletzt, um sie praktisch werden zu lassen, d. h. zu ›leben‹ (transitiv gesprochen)?[85] Muss ›Hermeneutik‹ schließlich in eine nicht-hermeneutische Philosophie münden, der zu entnehmen wäre, wie *mit* dem *nicht* zu Verstehen-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den, nicht Deutbaren, nicht Auszulegenden und auch nicht Interpretierbaren *zu leben* ist?

›Als was‹ etwas ›gesehen‹ bzw. verstanden wird, ist mit einer Gestalt vor einem Hintergrund zu vergleichen, der unterschiedliche Gestaltbildungen zulässt, die miteinander aber nicht kompossibel sein werden. Das gilt auch für Geschichten, die sich Symbole, Mythen und Metaphern zu Nutze machen. Es gibt keine Geschichte, die alle Geschichten in sich aufzuheben vermöchte, wie man längst weiß.[86] Jede von ihnen verschattet andere geschichtliche Zusammenhänge, die sie im gleichen Zug unkenntlich macht, vernachlässigt oder verdrängt, in dem sie etwas narrativ nachvollziehbar werden lässt. Dabei lassen sich Innen- und Außenhorizonte unterscheiden. In beiden Hinsichten gilt: man versteht nichts ohne ›unaufhebbaren‹ Bezug auf das, was ›draußen‹ bleibt, bleiben sollte oder muss. Und das ist kein bloßes Problem der ›Komplexitätsreduktion‹, sondern eine konstitutive Problematik jedes ›Sehens als‹, jedes Verstehens, jeder Geschichte, wobei es entscheidend darauf ankommt, wie und warum das, was ›draußen‹ bleibt, in die jeweilige Geschichte nicht eingeht: infolge von Prägnanz- und Salienzeffekten, durch einfaches Weglassen, Übersehen oder Verdrängen dessen, was (und wer) nicht ›zählt‹ oder ›zählen‹ soll[87], oder durch eine konstitutive Blindheit des Verstehens für das, was ihm entgehen muss, etc.

---

85 G. Steiner, *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?,* München, Wien 1990, 23. So liest man auch hier: Interpretation, zumal angemessene, »wird in größtmöglichem Maße gelebt«.

86 S. Kracauer, *Geschichte – Vor den letzten Dingen*, Frankfurt/M. 1971.

87 Fragen, deren eminente politische Bedeutung u.a. Jacques Rancière herausgearbeitet hat, auf den sich Ricœur, soweit ich sehe, nirgends bezieht; vgl. J. Rancière, *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris 2000; dt.: *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*, Berlin ^{2}2008; *Politisches Denken heute. Die normale Ordnung der Dinge und die Logik des Dissenses*, in: *Lettre International 5* (2003), 5–7; T. Mulot, *Sie schreiben einen Namen in den Himmel. Historische Überlegungen zur Politik der Multitude bei Michel Foucault, Pierre-Simon Ballanche und Jacques Rancière*, in: M. Pieper et al. (Hg.), *Biopolitik – in der Debatte*, Wiesbaden 2011, 227–262; Vf., *Perspektivität, Pluralität, geteilte Welt: Ästhetik, Politik und menschliche Sensibilisierbarkeit in der Philosophie Jacques Rancières*, in: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft 61*, Nr. 1 (2016), 11–38.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diese Frage stellt sich nicht nur im Leben und Werk eines Autors, sondern auch im Verhältnis derer zu ihm, die sich mit ihm auseinandersetzen. Ein offengelegtes Interesse wie das an einer intrinsischen Verflechtung von *Existenz und Interpretation, Praxis und Geschichte* bedingt, dass anderes ›außen vor‹ bleibt: längst geschlagene Schlachten um gewisse ›Ismen‹ (zwischen protestantischen, katholischen und atheistischen, linken und rechten Existenzialismen, diversen Strukturalismen, Linguistizismen, Humanismen und Antihumanismen mit oder ohne ›Subjekt‹ usw.[88]), Äußerungen zu konfessionellen Fragen, zeitpolitische und situative Stellungnahmen zu Problemen universitärer Lehre und Reformen, Redundantes, Hektographiertes, zu vergleichende Versionen einzelner (selbst testamentarisch jeglicher Veröffentlichung entzogener) Texte, die für treue Nachlassverwalter und Häretiker (die zumindest in der Phänomenologie nach Ricœurs einschlägiger Einschätzung längst in der Überzahl sein sollten, so dass sich jeglicher ›kanonische‹ Anspruch ihrerseits weitgehend aufgelöst haben müsste) schwierige Fragen zukünftiger Editionen aufwerfen, Interviews etc. etc. Gerade letztere zeigen andererseits, ein wie guter Interpret seiner eigenen Werke Ricœur war. Fast könnte man sagen: sie machen eine ohnehin fragwürdige, bereits überbordende Einführungs- und Überblicksliteratur geradezu überflüssig. Zudem gibt es eine ganze Reihe von Zwischenbilanzen aus der Feder des Philosophen, die den jeweiligen Diskussionsstand bereits ausführlich dargelegt haben. Man denke

88 »Längst geschlagen…« – daran mag man Zweifel hegen, zieht man etwa den anthropologischen Entwurf von Pierre Bourdieu und Loïc J. D. Wacquant (*Reflexive Anthropologie* [1992], Frankfurt/M. 2006) zu Rate, in dem noch gegen die *Esprit*-Mannschaft (der Ricœur ja lange angehört hatte) polemisiert wird (218), speziell sofern man von dieser Seite nicht zu akzeptieren schien, dass die sozialen »Relationen«, auf die es einer Anthropologie, die auf der Höhe der Zeit sein will, ankommen müsse, unabhängig vom Willen und nicht wie noch bei Karl Marx oder Alfred Schütz in »Beziehungen zwischen Akteuren« bestehen (27, 36, 127). Ob die Verfasser ihrerseits über die früher bemühte Alternative von Sozialphänomenologie und Sozialphysik à la Durkheim hinausgelangt sind, bleibe dahingestellt. Ricœur beurteilen sie nicht sehr vorteilhaft, obgleich sie sich auf ihm verwandte Terminologie (wie die von Kraft- und Sinnbeziehungen) stützen (135) und hermeneutische Zirkel beschreiben (139). Dabei soll es sich noch um eine Anthropologie im Sinne Kants handeln (20). Ob von einer Wiederaufnahme dieser theoretischen Debatten die Sozial- und Kulturwissenschaften auf ihrem heutigen Stand noch profitieren können, bleibe dahingestellt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nur an die mehrere hundert Seiten umfassende Beschreibung der *Main Trends in Philosophy* (1978) mit einer über 70-seitigen Liste von Referenzen.

Diese Darstellung geht allerdings so weit, von Ricœur selbst eingeschlagenen Richtungen der Philosophie (namentlich der Existenzphilosophie à la Karl Jaspers und der Hermeneutik) nur einen sehr bescheidenen Platz einzuräumen. Dem Verhältnis von Ontologie und Phänomenologie werden gerade einmal sechs, der Phänomenologie der Sprache vier und dem »hermeneutic current« weitere sechs plus fünf Seiten zur Hermeneutik religiöser Sprache gegönnt. Hat es damit lediglich eine arbeitsökonomische Bewandtnis? Oder ist diese Gewichtung dem Anspruch geschuldet, die Philosophie der Gegenwart von der philosophischen Logik über Theorien natürlicher und sozialer Realität, wissenschaftlicher Erklärung, des Diskurses und des Handelns bis hin zur Frage nach »foundations of humanism according to Western and Eastern modes of thinking« umfassend dokumentieren zu wollen?[89] Ein solches Vorhaben muss vieles unberücksichtigt lassen und überblendet unweigerlich innere und äußere Horizonte von vielem, was außerdem oder anders zu sagen gewesen wäre. Das betrifft auch die Leser:innen Ricœurs, die als Interpret:innen seines Werkes, aber auch als ›Überlebende‹, welche, ob sie es wollen oder nicht, schon längst auf dem Weg in eine andere Zukunft sind, die Ricœur gar nicht erst auszumalen versucht hat, als er im Jahre 1998 nach den Funktionen philosophischen Denkens in der Gegenwart gefragt wurde.[90]

Auch das Leben, Handeln und Schreiben seiner Leser:innen weist innere und äußere Horizonte auf, über die sie sich nur zum Teil klar werden können – und nie so, dass sie sich dessen sicher sein könnten, sie eines Tages und in einer bereits absehbaren Richtung zu überschreiten. Das mag auch mit Quellen eines Sichverkennens zu tun haben, das Ricœur für unüberwindbar gehalten zu haben scheint, ob als bedrohliches oder unserem eigenen Schutz dienendes.[91] Demnach entgehen wir uns auf geradezu schicksalhafte Art

89 Ricœur, *Main Trends in Philosophy,* 126 ff., 265 ff., sowie die Sektion sechs.

90 Vgl. das Interview, das François Ewald mit Ricœur geführt hat unter dem Titel: *Un parcours philosophique*, in: *Magazine littéraire 390* (2000), 20–26.

91 Ricœur, PR, 368 ff./WdA, 317 ff. »Verstehen, heißt das nicht […], das *ich* aufheben, jenes stolze Organ der Verkennung?« fragt R. Barthes, *Fragmente einer*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Weise selbst. Können wir uns überhaupt dessen sicher sein, in der Weise der Selbstheit zu existieren?[92] Und so, dass diese Selbstheit *nicht algorithmisch* fassbar ist? Kann über radikale *Ungewissheit* in dieser Hinsicht eine supplementäre, etwa nur ›analog‹ zu verbürgende Selbst-*Bezeugung* hinweghelfen, die sich als rückhaltlos auf Andere angewiesen herausgestellt hat[93], auf Andere, von denen niemand je ›in letzter Instanz‹ wird sagen können, um wen es sich eigentlich handelt?

Darin könnten aber auch Chancen für die Zukunft liegen, in der sich entscheiden wird, was weiter führt, was als mehr oder weniger erledigt zurückbleiben muss oder neu zu entdecken sein wird. Schon im Abstand weniger Jahre fällt heute auf, was Ricœur selbst auf seinen Denkwegen zurückgelassen und was er möglicherweise verdrängt hat oder als philosophisch nicht zu Bewältigendes glaubte beiseitelassen zu müssen, obgleich es ihm immer wieder in die Quere zu kommen drohte. Ist die zunächst mit Blick auf Kierkegaard und mit Marcel und Jaspers zur Sprache gebrachte singuläre Existenz des ›Einzelnen‹ über die interpretationsphilosophische Schaffensphase hinaus wirklich in das spätere Praxisdenken Ricœurs eingegangen? Oder zwingt dessen geschichtstheoretische Ausrichtung im Spätwerk im Grunde dazu, die Frage nach dem Einzelnen neu wiederaufzunehmen, wenn man bedenkt, wie wichtig am Ende das in keiner geschichtlichen Ökonomie je aufgehende Leben gerade derer für Ricœur geworden ist, die der Gewalt Anderer zum Opfer gefallen sind?

Ist es bereits gelungen, kann es überhaupt gelingen, das nicht einfach als unvermeidlich ›tragisch‹ zu verbuchende Wissen darum mit existenz-, interpretations- und praxisphilosophischem Denken zu verbinden? Ist es gelungen, sollte es überhaupt gelingen, über die vielfach herausgestellten Aporien und Paradoxien hinauszuge-

---

Sprache der Liebe, Frankfurt/M. 1988, 244. Vgl. zur Ambiguität gefährlichen, aber auch schützenden Sichverkennens Blumenberg, *Die nackte Wahrheit*, 37, 39, 110, 122, 136.

92 Ricœur hat das klar verneint; u.a. in: *Vielfältige Fremdheit*, in: *Andersheit – Fremdheit – Toleranz*, Ulm 1999, 11–30, hier: 29.

93 So dass bloß je-meiniger »altexistenzieller Widerstand« gegen digitale Erfassung keineswegs ausreichen dürfte (vgl. B. Strauss, *Die Fehler des Kopisten*, München, Wien 1997, 86).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

langen, von denen es im Werk Ricœurs nur so wimmelt?[94] Oder hatte es lediglich herausarbeiten sollen, wie mit ihnen zu leben sei? Oder konnte es auch das keineswegs *lehren*? Wird das von der häufigen, nichts Konkretes mehr lehrenden Berufung auf philosophische Weisheit (»sagesse«) nur übertüncht? Kaschiert dieser Begriff nicht lediglich philosophische Ratlosigkeit, die so gut wie nichts gegen eine überwältigende Karriere des Technischen und Nützlichen sowie gegen eine nahezu allgegenwärtige Vermarktung bzw. Kommodifizierung von allem und jedem ausrichtet?[95] Trägt sie ironischerweise insofern ihrerseits dazu bei, dass sich beide kulturgeschichtliche Tendenzen weiter durchsetzen? Werden wir infolgedessen ganz und gar wieder auf uns selbst zurückgeworfen, um endlich auch noch den letzten Rest einer kindlichen oder vielmehr kindischen, die eigene Verantwortung überspielenden Erwartung zu überwinden, Andere könnten uns wenigstens als Gelehrte etwas lehren, wonach es sich dann zu richten gälte? (Verzichtet man je genug »auf den Vater«, wie es Ricœur zufolge ›erwachsenes‹ Leben unbedingt erfordert – wenn nicht durch physischen, symbolischen oder imaginären Mord, dann wenigstens durch Gewöhnung an dessen fortdauernde Abwesenheit, durch Vergleichgültigung oder Trauerarbeit, sei es, um die überlieferten Modelle der Vaterschaft und der Abstammung generell in revidierter Form zu überwinden, sei es, um sich auf einen Weg radikaler Vaterlosigkeit zu begeben?[96])

Im besagten Abstand geht es heute nicht zuletzt darum, ob beides miteinander zu verknüpfen ist: Erinnerung an das Aus-, Zurück- und Weggelassene, Vergessene oder Verdrängte einerseits und die Frage andererseits, was vielleicht gerade *davon* weiterzuführen ver-

94 Und gewiss nicht nur im Werk Ricœurs. Inzwischen hat es bei manchen Autoren den Anschein, als sei geradezu alles paradox. Dass das freilich nicht darauf hinauslaufen muss, das Denken zu blockieren, dass die Paradoxie vielmehr als *Denkmittel* einzusetzen ist, um sich womöglich »an die Haltlosigkeit selbst zu halten«, die sich in unentschieden paradoxen Verhältnissen abzeichnet, zeigt Werner Stegmaier, *Orientierung im Nihilismus – Luhmann meets Nietzsche*, Berlin, Boston 2016, 10 f.

95 Ricœur spricht gelegentlich gar von einer Diktatur des Nützlichen (*Art, langage et herméneutique esthétique*. Entretien avec J.-M. Brohm et M. Uhl [1996], in: PEP, 203–233, hier: 228).

96 Was es heißt, »diese« bzw. welche »Väter [zu] verlassen«, wie man bei Peter Härtling liest, ist gerade die Frage (Vgl. P. Härtling, *»Wer vorausschreibt, hat zurückgedacht.« Essays,* Frankfurt/M. 1990, 43.).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

spricht und insofern zu vermissen ist. Was ›versprechen‹ wir uns davon für unsere Zukunft oder für die Zukunft derer, die nach uns kommen – deren offene Zukunft uns aber schon jetzt unterwandert? Behandelte Ricœur im Grunde nur klassische, von Platon bis Kant und im Anschluss an sie vielfach variierte Fragen, die uns erhalten bleiben werden? Was ist Gerechtigkeit?[97] Was ist Besonnenheit?[98] Was ist Falschheit?[99] Was ist Freundschaft?[100] »Was kann ich wissen?« »Was soll ich tun?« »Was darf ich hoffen?« und schließlich die Frage, in der angeblich alle anderen Fragen kulminieren: »Was ist der Mensch?«[101] – bzw. die Frage, ob und inwiefern wir uns überhaupt noch als ›Menschen‹ begreifen sollen (was auch immer man sich speziell davon versprechen mag im Lichte von Ereignissen, die womöglich anders zu denken verlangen)?[102]

Oder behandelt er auch ganz neue Fragen wie die nach dem Selbst, danach, *wer* wir sind, bzw. *wie das ›Jemand-sein‹ geschieht* – und zwar so, dass sich diese Fragen nicht länger in einem Selbst-

97 Platon, *Alkibiades I*, in: *Sämtliche Werke, Bd. 1* (Übers. v. F. Schleiermacher), Reinbek [30]2007, Teil B III.

98 Platon, *Charmides*, 159a ff., in: *Sämtliche Werke, Bd. 1.*

99 Platon, *Hippias II*, in: *Sämtliche Werke, Bd. 1.*

100 Platon, *Lysis*, Teil D, in: *Sämtliche Werke, Bd. 2.*

101 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1976, 728 [=A 805/B 833].

102 Vgl. M. Foucault, *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/83*, Frankfurt/M. 2009, 28 ff.; *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. IV. 1980–1988*, Frankfurt/M. 2005, 687–706. – Jene »Was-ist-Frage« mag man inzwischen als unfruchtbare abtun; anders verhält es sich aber mit dem eklatanten Mangel an ›Menschlichkeit‹ in Zeiten »weltweiter Massaker, das heißt [... von] Weltkriegen«, von Unterernährung, der Verschmutzung aller Lebensgrundlagen usw., die selbst einen so unnachsichtigen Humanismus-Kritiker wie Lévi-Strauss dazu bewogen hat, am Ende nach einem neuen, radikaleren »anthropologischen Humanismus« zu verlangen. Im Blick auf das vermisste ›Humane‹ hat Lévi-Strauss mit Ricœur wie auch mit der explizit anti-anthropologischen und anti-humanistischen Programmatik des späteren Heidegger noch eine Gemeinsamkeit. Die Antworten fallen freilich gegensätzlich aus: in der Besinnung auf das Sein, in dem man glaubt »wohnen« zu können, und in der Besinnung auf überhaupt erst zu stiftende Formen gastlicher *convivialité,* die sich in Zeiten millionenfacher Flucht und erzwungener Migration gewiss nicht in »harmonischem Zusammenleben« und »Geselligkeit« erschöpfen kann (wie man den Begriff oft übersetzt hat). Vgl. M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den »Humanismus«*, Bern [2]1954, 61, 75, 91; C. Lévi-Strauss, *Anthropologie in der modernen Welt* [2011], Berlin 2023, 47 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verhältnis erschöpfen, sondern durch und durch betreffen, *wie wir einander* – mehr oder weniger gewaltsam – *angehen und ausgeliefert sind oder ausgeliefert werden*; und zwar von Geburt an im Zeichen unaufhebbarer Angst[103] und auf schützende Gastlichkeit angewiesen, bevor es überhaupt zu einem willentlichen Selbstverhältnis kommen kann? Oder hat Ricœur diese Frage lediglich im Rahmen eines tradierten Geflechts von längst bekannten Begriffen kreativ neu konfiguriert, indem er durchgängig und unbeirrt daran festhielt, das menschliche Selbst als *volitional selbst-bestimmtes*, aus eigener Kraft handeln-könnendes und auf ein gutes Leben im Kontext gerechter Institutionen angelegtes fassen zu wollen – trotz *allem*, was *dagegen* sprechen mag?

Hat er damit im Grunde ›nur‹ den im Grunde bereits in antiker Semantik, spätestens aber bei John Locke anzutreffenden Begriff des Selbst auf neuartige Weise mit einer aristotelischen Teleologie und mit einer kantianischen Deontologie verknüpft? Ist andererseits nicht auch diese Problematik längst überholt worden von neuen, in der philosophischen Überlieferung kaum bedachten Fragen wie den ökologischen und von der düsteren Aussicht auf einen Suizid der menschlichen Gattung, sei es durch ökonomische Misswirtschaft, sei es infolge modernster Massenvernichtungswaffen oder sogenannter Neuer Kriege, die anscheinend niemand mehr unter Kontrolle bringt?[104] Werden durch diese nicht mehr ganz neuen,

103 Deren Überhandnehmen sich Ricœur zeit seines Lebens widersetzt hat, was auch immer Hegel mit seiner Theorie der auf Todesangst beruhenden Anerkennung, Kierkegaard mit seiner Apologie der aus Verzweifelung geborenen »rechten Angst« oder Heidegger über die Angst im Zeichen des Nichts gelehrt haben mögen. Beim späten Ricœur, der in aktuellen Anerkennungstheorien wie der von Axel Honneth noch das Moment des Kampfes zu stark betont sieht und das Agonale durch Gabe-Verhältnisse weiter entspannen will, verschwindet die Angst fast ganz aus dem Horizont der Aufmerksamkeit, woran zu erkennen ist, wie revisionsbedürftig dieser ganze Problemkomplex ist. Vgl. J. Lanfer, M. Schnell (Hg.), *Gesellschaftliche Angst und Angstpolitik. Interdisziplinäre Perspektiven*, Wiesbaden, i. E.

104 Vgl. M. Kaldor, *Neue und alte Kriege. Organisierte Gewalt im Zeitalter der Globalisierung*, Frankfurt/M. 2000; H. Münkler, *Die neuen Kriege*, Reinbek 2004; M. Hampe (Gasthrsg.), *Über den Krieg. Ontologie, Moral und Psychologie*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 43*, Nr. 2 (2018); Vf. (Hg.), *Radikalität und Zukunft des Krieges. Bernhard H. F. Taurecks Theorie des Krieges in interdisziplinärer Diskussion,* Baden-Baden 2021; *Philosophical Theories of War: Contemporary Challenges and Discussions*; Schwerpunkt von *Labyrinth. Inter-*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auch Ricœur selbstverständlich schon bekannten Probleme die von Platon und Kant aufgeworfenen Grundfragen einfach obsolet? Oder haben wir immer neuen Anlass, aus einer mehr oder weniger unvorhergesehenen Gegenwart und in Anbetracht einer unbekannten Zukunft auf sie zurückzukommen, statt sie einfach zu ›vergessen‹? Macht gerade dieses immer neue Zurückkommen-müssen und -können Philosophie, ihre eigentliche *réserve de sens*, aus?

Wie auch Merleau-Ponty war Ricœur davon überzeugt, so oder so könne keine Philosophie sich selbst genügen; vielmehr sei jede Philosophie, die ihren Namen verdient, darauf angewiesen, sich responsiv zu ›Nicht-Philosophie‹ zu verhalten, der sie entscheidende Anstöße verdankt und auf die sie wieder zurückkommen sollte[105];

---

national Journal for Philosophy, Value Theorie, and Sociocultural Hermeneutics 23, no. 2 (2021).

105 Nicht zuletzt, um sie davor zu bewahren, von ihrer eigenen Geschichte verschlungen zu werden. Noch im dritten Band der *Lectures* handelt der ganze erste Teil von der Beziehung zwischen Philosophie und Nicht-Philosophie, dieser spätestens seit Ludwig Feuerbach offenen Flanke aller Philosophie. (Vgl. das *Vorwort* in: H. F. Fulda, D. Henrich [Hg.], *Materialien zu Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹,* Frankfurt/M. 1973, 7-41, hier: 18 f.) Allerdings stimmt bedenklich, was unter diesem Titel alles *nicht* Platz findet: abgesehen von Merleau-Pontys Cézanne oder Wassili Kandinsky so gut wie keine Malerei – die sich gerade in Paris nach 1945 wie aus dem Nichts kommend ganz der (von Ricœur geradezu zurückgewiesenen) *Gegenwart als solcher* zugewandt zu haben schien (s. S. Wilson, *Paris Post War: In Search of the Absolute*, in: F. Morris, *Paris Post War: Art and Existentialism 1945–1955,* London 1993, 25–52, hier: 26 zu Jean Dubuffet, Henri Michaux und Antonin Artaud, sowie 45 zu Michel Tapié); und auch keine Musik, die mit wenigen Ausnahmen wie Beethovens späten Streichquartetten und Klaviersonaten, Olivier Messiaen, Claude Debussy, Alban Berg sowie Arnold Schönbergs Oratorium *Moses und Aaron* (in *L'unique et le singulier*, 22), in dem Ricœur die »Dialektik« zwischen »l'innommable et des dieux multiples« wiederzufinden meint (auf die Heraklit im Fragment 67 verweist), weitgehend nebensächlich bleibt. (Siehe aber P. Ricœur, *Art, langage et herméneutique esthétique*, in: PEP, 203–233, hier: 213–217.) Das Gleiche gilt für die Kindheit, von der Ricœur in seinem Freud-Buch doch behauptet hatte, eine ›Archäologie‹ mehr oder weniger überlebter Stufen seelischer bzw. geistiger Entfaltung könne nur jemand haben, der Kind gewesen sei und es in gewisser Weise auch *bleibe* (ob dialektisch ›unaufhebbar‹ oder nicht, darin scheiden sich bis heute die Geister). Liegt nicht darin eine bis zum Tod nicht versiegende Quelle des Fragens nach dem Selbst, wie man (ungefragt) zur Welt kam, was das bedeutet, wie man ihr zugehört und als Fremder wieder aus ihr scheiden wird? Solche Fragen klingen in *Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950 [=VI], bereits deutlich an. Erst die melancholischen

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vor allem auf jene, die sie dazu veranlassen kann und vielleicht muss, ihre Zeit (neu) in Gedanken zu fassen, ohne diese Hegel'sche Rede aber so verstehen zu dürfen, als könne es dabei nur um eine dialektische, letztlich komprehensive Aufhebung der fraglichen Zeit im Begriffenen gehen. Von diesem Anspruch haben sich längst nicht nur Merleau-Ponty und Ricœur verabschiedet.[106] Und damit hängt wohl auch zusammen, dass beide kein in sich geschlossenes und abgeschlossenes Werk zu hinterlassen gedachten. Was Ricœur betrifft, so kann kein Zweifel bestehen, dass er von seinen Hauptschriften als Werken sprach. Aber im Nachhinein vermochte er nur eine sachgemäße Filiation ihrer Hauptprobleme plausibel zu machen, die retrospektiv plausibel auseinander hervorgegangen sind, ohne dass dabei von vornherein ein Gesamtwerk beabsichtigt gewesen wäre. Dergleichen habe er, trotz gewisser Anwandlungen in dieser Richtung, weder zu Anfang noch auch gegen Ende seines Lebens wirklich im Sinn gehabt, betonte er vielmehr. Und man kann sich fragen, ob nicht zentrale Bestimmungsstücke früherer Werke im Lichte des später Erarbeiteten ganz und gar zu revidieren wären.

Soll man ihm das etwa als Mangel ankreiden? Würde man ihm auf diese Weise nicht Ansprüche auf Vollständigkeit, innere Konsistenz, Folgerichtigkeit, Systematizität usw. überstülpen, die er selbst gar nicht erhoben hat – und die vielleicht überhaupt niemand je erfüllen konnte, auch ein ›enzyklopädische‹ Ambitionen hegender Hegel nicht? War also Hegel gar kein ›Hegelianer‹, so wenig wie später Marx ›Marxist‹ oder Husserl ›Husserlianer‹? Wie sollte dann erst Ricœur ein ›Ricœurianer‹ gewesen sein? Verraten ihn ironischerweise und unvermeidlich alle, die sich heute als solche ausgeben? Müsste er sich nicht als ein möglichst stringenter Systematiker und Systembildner, der nichts so sehr fürchten würde wie den Vorwurf des Eklektizismus (der gegen Ricœur oft genug erhoben worden ist[107]) oder eines soften *œcuménisme,* seinen eigenen existenziellen Anfängen untreu geworden sein? Man bedenke nur, wie Ricœur in

späten Rückerinnerungen Ricœurs aber lassen ahnen, dass sie zwischenzeitlich nicht ganz in Vergessenheit geraten sind.

106 Vgl. H. Plessner, *Über die Rätselhaftigkeit der Philosophie* [ca. 1943], in: ders., *Politik. Anthropologie. Philosophie. Aufsätze und Vorträge*, München 2001, 217–230.

107 Und schon frühzeitig; vgl. H. Duméry, *Die Ungeteiltheit des Geistes. Philosophische Strömungen der Gegenwart* [1956], Freiburg i. Br., München 1959, 195.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

seinen frühen Schriften die Frage nach dem Sein an die leibhaftige ›Existenz‹ des Einzelnen im Sinne Kierkegaards geknüpft und in ihr eine nicht logifizierbare Negativität, Dramatik und Tragik ausgemacht hat.[108] Erforderte das nicht von Anfang an eine plurale, offene Philosophie mit vielen Zu- und Ausgängen – mag sie auch bis heute auf der Suche nach ihren zeitgemäßen und un(gleich)zeitigen Formen sein, stets in der Gefahr, sich in ihrer Pluralität aufzulösen? Warum sollte man sich nicht damit zufrieden geben, in der Form von Schriften und Werken eine Reihe von mehr oder weniger abgeschlossenen, eher locker miteinander verflochtenen Texturen anzutreffen, die sich nicht in ein Ganzes integrieren lassen?

Schon früh hat Ricœur unter dem Eindruck seiner Lektüre der Werke von Jaspers den Gegenstandsbereich, mit dem er sich auseinandersetzen wollte, als von unauflöslichen Paradoxien, unaufhebbaren Widersprüchen, nicht mediatisierbaren Aporien und *ineffables au pluriel* (Jean Wahl[109]) einer *logique humiliée*[110] durchzogen beschrieben, die ihm auch mehrere Jahrzehnte später noch an ein »Mysterium des Seins« (Gabriel Marcel) zu rühren schienen.[111] Von daher war kaum zu erwarten, dass er ein Werk mit Systemcharakter ausarbeiten würde. An Systematik gebricht es seinem Denken allerdings keineswegs. Das wird überdeutlich, wo sich Ricœur in Anbetracht jener Aporien und dieses Mysteriums gewissermaßen her-

108 »L'existentiel et l'ontologique deviennent synonymes; l'être de l'homme consiste à exister, au sens fort que Kierkegaard.« Und weiter: »L'existant par excellence, c'est l'individu surgissant dans la douleur et la solitude, dans le doute et l'exaltation – dans la passion.« Davon sei nur in einem seinerseits leibhaftig in der Welt situierten, perspektivischen Denken Rechenschaft abzulegen, das sich niemals über sie erheben kann. Vgl. P. Ricœur, *Phénoménologie existentielle*, in: *Encyclopédie française. XIX. Philosophie et religion*, Paris 1957, 19.10–1819.10–12; hier: 19.10–10 f.

109 P. Ricœur, *Le »Traité de Métaphysique« de Jean Wahl*, in: *Esprit 25*, no. 248 (3) (1957), 529–540, hier: 540 (auch in: L2, 79–91).

110 Ich entlehne diesen Ausdruck P.-O. Monteil, *Ricœur politique,* Rennes 2013, 56.

111 M. Dufrenne, P. Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris 1947 [=KJ]; Ricœur, MJ, 88, 129 ff., 193; *Gabriel Marcel et la phénoménologie*, in: *Entretiens autour de Gabriel Marcel.* Colloque autour de G. Marcel au Centre Culturel de Cérisy-la-Salle [1973], Neuchâtel 1976, 53–74, 75–94; *Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl,* in: J. Hersch (éd.), *Jean Wahl et Gabriel Marcel,* Paris 1976, 57–87, hier: 66; *Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel* [1984], in: L2, 49–67; J. Delhomme, *Témoignage et dialectique*, in: E. Gilson (éd.), *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel,* Paris 1947, 117–201.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

meneutisch zur Ordnung idealer Gehalte des Sagbaren und Überlieferbaren ruft, wo er die Hermeneutik sprachtheoretisch verteidigt und sie ebenso wie zuletzt das Gedächtnis Rationalitätsansprüchen unterwirft, denen die Historik und die Epistemologie der Geschichte als Wissenschaft gerecht werden sollte (allen Revisionismen zum Trotz), ohne mit ihren ›lebensweltlichen‹ Voraussetzungen dabei einfach zu brechen, wie es eine bestimmte Deutung eines epistemologischen Bruchs oder Einschnitts (*coupure épistémologique*[112]) zwischen Lebenswelt und Wissenschaft nahegelegt hat. Dabei weiß sich Ricœur nach wie vor einer Geschichtlichkeit zugehörig, der er als Philosoph nahezu alles verdankt, auch wenn er das, was textuell überliefert ist, für rigoroser – allerdings *nicht »arroganter«* – Kritik bedürftig hält.[113] Zu keiner Zeit hat er sich einer Hermeneutik der Geschichtlichkeit verschrieben (CI, 32/HuS, 13), die es sich mit der Gewalt realer Geschichte und ihrer Kritik allzu leicht macht (sofern sie sie überhaupt zur Kenntnis nimmt). Und doch bleibt gerade in seinem Spätwerk eine Abwehr gegen ein Zuviel an Gedächtnis, gegen Traumata, gegen lähmende Angst und jedes Übermaß des – weitgehend privativ, vor allem als einschränkend und behindernd beschriebenen – Leidens[114], jeglicher Passibilität und Affizierbarkeit spürbar, die für ihn allemal primär, wenn nicht gar ausschließlich als Gegenpart des Tunkönnens und -müssens in Betracht kommt.[115]

---

112 P. Ricœur, *Wissenschaft und Ideologie*, in: H. Kohlenburger (Hg.), *Die Wahrheit des Ganzen*, Wien, Freiburg, Basel 1976, 135–150; hier: 143; P. Ricœur, *Rückfrage und Reduktion der Idealitäten in Husserls »Krisis« und Marx' »Deutscher Ideologie«,* in: B. Waldenfels, J. Broekman, A. Pažanin (Hg.), *Phänomenologie und Marxismus, Bd. 3*, Frankfurt/M. 1977, 207–239, hier: 220; P. Ricœur, *Le ›Marx‹ de Michel Henry* [1978], in: L2, 265–293, hier: 266; *Lectures on Ideology and Utopia*, 111; NR, 17.

113 Nichts sei heute »dringlicher als der Verzicht auf arrogante Kritik«, schreibt Ricœur in: *Wissenschaft und Ideologie*, 150. Dieser Gefahr beugt im Verständnis Ricœurs am ehesten vor, wenn man sich der *Zugehörigkeit zum Kritisierten* bewusst bleibt. Vgl. in diesem Sinne Ricœur, *Objektivierung und Entfremdung in der geschichtlichen Erfahrung*, 3.

114 Vgl. *L'Éthique, entre le mal et le pire* [1994], in: PEP, 183–202, hier: 185 ff. Es sei gar nicht nötig, zu leiden, heißt es hier, der übliche Konflikt genüge.

115 Ricœur, der sich sehr früh zu einer Rezeptivität und Passivität des Glaubens (*foi*) bekannt hat (in: *Le risque*, in: *Être 1*, no. 2 [1936], déc., 9 ff.), erklärte schließlich selbst: »In fact, all my work is about acting, but not about suffering.« C. E. Reagan, *Paul Ricœur. His Life and His Work*, Chicago 1998, 113. Vor allem seit dem Suizid seines Sohnes Olivier neigte er allerdings dazu, die

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

7. Aussichten, leibhaftigen, verletzbaren, verantwortlichen, ›(un-)lebbaren‹ Lebens

Geradezu klinisch, in dieser Hinsicht an Nietzsches Fragen nach dem »Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben« erinnernd, insistiert Ricœur auf dem Erfordernis der ›Lebbarkeit‹[116] eines geschichtlich verfassten Lebens, das nicht von seiner eigenen Geschichtlichkeit erdrückt werden soll. Wir sind ›leibhaftige‹ Wesen, wie Ricœur vor allem von Merleau-Ponty gelernt hat, der ihm zeitweise als der größte Phänomenologe seiner Zeit galt. Wurde nicht bereits in dessen *Phänomenologie der Wahrnehmung* die Leiblichkeit zur zentralen Maßgabe jedes angemessenen Verständnisses menschlichen Lebens?

Vom Werk Merleau-Pontys (dessen aisthesiologische und ästhetische Anteile Ricœur allerdings weitgehend links liegen lässt) sind dann ganz andere, ihm vielleicht doch weitgehend fremd gebliebene

---

Rede von Tun, Handeln und Aktivität durch ein einfaches ›und‹ zu ergänzen: Demnach lebe der Mensch »acting and suffering«... (ebd., 64, 135). Zu einer Phänomenologie des Leidens stößt man so noch nicht vor; auch nicht zu einer Verquickung von (Er-)Leiden und Tun oder zu einer Revision von Ricœurs anthropologischer Grundüberzeugung, dass wir *sujets capables* sind, allenfalls, was *feelings* angeht, zur Achtung fähig, wie Ricœur selbst zugespitzt bemerkt (ebd., 120). Im Interview mit F. Ewald heißt es aber, es gehe darum, »[de] sortir de la préoccupation de l'action« (*Paul Ricœur: un parcours philosophique,* 24).

116 Ob Ricœur diesen Begriff implizit bei Bachelard angetroffen hat, der in seinem Buch über Lautréamont das Attribut »unlebbar« als Neologismus einführt, geben seine Schriften so weit ich sehe nicht her. Vgl. G. Bachelard, *Lautréamont* [1939], Paris 1965, 97, wo von einem Leben die Rede ist, das sich als *invivable* erweisen kann – und vielleicht *muss*, um vor dieser Einsicht immerfort auszuweichen, würde Imre Kertész hinzusetzen (*Der Betrachter. Aufzeichnungen 1991–2001,* Reinbek 2018, 63 f.). Inzwischen ist man bescheiden geworden: oft geht es nur noch darum, das Leben wenigstens etwas »lebbarer« zu machen – ungeachtet »unlebbarer Widersprüche«, die Dichterinnen zu »Dennoch-Gedichten« anregen, wie sie Hilde Domin nennt. (Zu jenem Komparativ vgl. H. Domin, *Das Gedicht als Augenblick von Freiheit. Frankfurter Poetik-Vorlesungen 1987/1988*, München ^{2}1992, 58, sowie 107 und 62.) Diese Frage bleibt bei Ricœur unentschieden bzw. in der Schwebe, sofern sie nicht einfach zugedeckt wird – so dort, wo empfohlen wird, selbst mit dem Bösen zu leben (das doch als schlechterdings »intolerabel« und als eben deshalb zugleich wichtigster negativistischer Grund praktischer Überzeugungen ausgegeben wird), nachdem man alle Versuche, es zu ›erklären‹, aufgeben musste (vgl. P. Ricœur, *Le mal est un défi pour la philosophie* [1994], in: PEP, 153–161, hier: 156).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Richtungen abgezweigt, von denen sich bei ihm kaum eine Spur findet.[117] Das gleiche Schicksal ist auch Ricœur selbst nicht erspart geblieben. In Vincent Descombes' Skizze von »fünfundvierzig Jahren Philosophie in Frankreich 1933–1978« kommt sein Name nicht

117 Das gilt u.a. für das Werk von Bernhard Waldenfels, das zahlreiche Anregungen Ricœurs aufgenommen hat, jedoch nicht ohne deutliche Vorbehalte. Vor allem sieht er die Gefahr einer Tilgung originärer Fremdheit in Ricœurs archäologisch-teleologischem Modell der Hermeneutik (*Erfahrung, die zur Sprache drängt. Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht*, Berlin 2019, 158); einer Fremdheit, aus der auch das Selbst hervorgehe und von der es im Sinne einer konstitutiven Nicht-Koinzidenz mit sich selbst geprägt bleibe (*Deutsch-Französische Gedankengänge*, 77, 292). Das Selbst beginne *im Anderen*, darin entstehe das Selbst erst, wie es auch Ricœur zu lehren scheint (ebd., 80 f.). Das Gleiche gelte aber für jede Gemeinschaft. Keinerlei Gemeinschaft oder Gemeinsamkeit sei einfach vorauszusetzen. Andernfalls folge eine »subtile Gewalt« auf dem Fuße, »die dem Fremden Abbruch tut« – was offenbar keinesfalls geschehen soll (ebd., 301). Wohl denke Ricœur ein ursprüngliches Dem-Anderen-ausgesetzt-Sein (ebd., 284), der oder das als ursprünglich abwesend charakterisiert wird; aber er laufe Gefahr, letzteres in eine *vorursprüngliche Anwesenheit* umzudeuten (*Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*, Berlin 2012, 143) und den Entzug des Anderen, dem Waldenfels eine zugleich originäre und unverzichtbare Bedeutung beimisst (vgl. *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, 19, 137), auf diese Weise doch wieder zu tilgen. Die gleiche Gefahr drohe nach Maßgabe einer von Anfang an angeblich intersubjektiven Dialektik (ebd., 160) und in reversiblen Beziehungen (*Deutsch-Französische Gedankengänge*, 296), in denen es in Wahrheit niemals zu einer Rückkehr im Sinne einer Odyssee komme (*Idiome des Denkens*, Frankfurt/M. 2005, 20). Das zeige sich nicht zuletzt in dem, was sich der Erzählung entzieht (*Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt/M. 2004, 50), zumal in der Zeit der Rede selbst (*Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4,* Frankfurt/M. 1999, 54), die nicht in erzählter Zeit und in wie auch immer konfligierenden Interpretationen aufgehe. Auch deren Schlichtung zeitige niemals eine Sinngemeinschaft, die Eigenes und Fremdes übergreift (ebd., 69). Das verhindert nach Waldenfels' Auffassung bereits eine sich selbst entgleitende, fungierende Sinnbildung (ebd., 145), die jeden Dialog und jeden Diskurs unterwandere. Dagegen helfe auch keine Selbstbezeugung, die nur allzu leicht eine »doktrinale Hintertür« öffne (*Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik,* Frankfurt/M. 2002, 164), wenn ihr jegliches »Pathos der Distanz« zu sich selbst abgehe. Das sind erklärtermaßen Einwände eines Phänomenologen, der bei Ricœur die Hermeneutik grundsätzlich allzu leicht die Phänomenologie dominieren sieht; und das in einer Weise, die die Hermeneutik nicht (wie bei Foucault) »als Teil des Subjektivierungsprozesses« (statt »als dessen Grundlage«; *Idiome des Denkens,* 142) gelten lässt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einmal vor.[118] Nach Alexandre Kojève, Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty figurieren unter dem Titel Semiologie vor allem Michel Serres und Roland Barthes, unter dem Obertitel »Kritik der Geschichte« Michel Foucault und Louis Althusser, unter der Überschrift »Differenz« Jacques Derrida und Gilles Deleuze, unter dem netten Kapiteltitel »Das Ende der Zeiten« wiederum letzterer plus Pierre Klossowski und Jean-François Lyotard als Hauptprotagonisten vor allem auf Pariser Bühnen aufgeführter Philosophien. Im Rückblick ist erstaunlich, wie fast ›parallel‹ Lebende einander nicht wahrgenommen, übersehen oder ignoriert haben.

Auch dies betrifft Ricœur selbst. Zwar haben es seine Leser:innen mit kaum zu überbietenden Querverweisen und Vermittlungsversuchen zu tun – darunter Bezüge auf Autoren wie Gaston Bachelard, die bis heute in der philosophischen Rezeption ein Schattendasein fristen.[119] Man könnte den Eindruck gewinnen, es gebe im Grunde nichts, wozu sich Ricœur nicht als Philosoph, als Bürger oder als Zeitgenosse geäußert hat. Namen wie Paul Valéry, Roger Caillois, André Breton, Maurice Blanchot, Georges Bataille[120], Jean Baudril-

118 Was abgesehen von der »relative[n] Erfolglosigkeit« der Hermeneutik in Frankreich, für die Ricœur selbst die dortige Heidegger-Rezeption verantwortlich gemacht hat (*Interpretation*, in: J. Leenhardt, R. Picht [Hg.], in: *Esprit/Geist*, München, Zürich 1989, 186–192, hier: 191; auch in: L2, 453–458), gewiss auch damit zu tun hat, dass Ricœur v.a. während seiner Chicagoer Zeit jahrelang von den philosophischen Bühnen Frankreichs verschwunden war (Reagan spricht von einem selbst-auferlegten 15-jährigen Exil; ebd., 41) und auch in seinem Heimatland mit erheblicher Verspätung erst wiederentdeckt werden musste. Nach Gary Guttings Einschätzung erst nach einer »long period of neglect in France« durch die drei Bände über Zeit und Erzählung (G. Gutting, *French Philosophy in the Twentieth Century*, Cambridge 2001, 365). Auf signifikante weitgehende ›Fehlanzeigen‹ (bei Michael S. Roth, Martin Jay, Mark Poster, Judith Butler etc.) ist an anderer Stelle bereits hingewiesen worden. Die entsprechende Liste ließe sich noch erheblich verlängern. Vgl. T. R. Flynn, *Sartre, Foucault and Historical Reason. Toward an Existentialist Theory of Reason. Vol. 1/2,* London, Chicago 1997; T. Judt, *Past Imperfect. French Intellectuals 1944–1956*, New York, London 2011.

119 Vgl. aber R. Calin, A. Hetzel (Hg.), *Kultur – Sprache – Einbildungskraft. Gaston Bachelard und die deutschsprachige Philosophie*. Beiheft 1 der *Allgemeinen Zeitschrift für Philosophie,* Stuttgart 2021.

120 Zu letzteren vgl. P. Ricœur, *L'homme révolté* [1952], in: L2, 121–136, hier: 134; *Préface à ›L'Œuvre et L'Imaginaire‹ de Raphaël Célis* [1977], in: L2, 459–465, hier: 460 f.; C. H. da Costa, *Les risques de la symbolisation du mal. Essai de*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lard, Michel Serres, Gilles Deleuze, Jean-Luc Nancy oder Sarah Kofman und Luce Irigaray tauchen indessen mitsamt ihrer Anliegen allenfalls am Rande oder gar nicht auf.[121] Foucault wird im Beitrag zur Sprachphilosophie der *Encyclopaedia Universalis* sowie in *Main Trends in Philosophy* gelegentlich und in *Soi-même comme un autre* unter Hinweis auf den »großartigen« Begriff *souci de soi* seiner Bücher über Sexualität und Wahrheit genannt, nicht aber Foucaults ›Genealogie‹ der Vernunft mit ihrer Abspaltung von *folie* und *déraison* oder der später von ihm entfaltete Komplex der Gouvernementalität mit ihren neuartigen (»bio-politischen«) Herrschafts- und Regierungsformen diskutiert.[122] Mit Derrida, dem ehemaligen Assistenten, gab es eine spannungsreiche Debatte über die Metapher, aber über eher beiläufige Querverweise und Anspielungen hinaus, die es gelegentlich in sich haben[123], keine weitere fruchtbare Auseinander-

---

confrontation entre ›La symbolique du mal‹ et ›La Littérature et le mal‹, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 10*, no. 2 (2019), 52–69.

121 Ähnliches gilt für den Bereich der literarischen Erzählung: so wichtige Autoren wie Hermann Broch oder Samuel Beckett wird man weitgehend vergeblich bei Ricœur suchen. Eine Erklärung für das Fehlen so mancher Namen gibt Ricœur selbst in seine Unterhaltungen mit François Azouvi und Marc de Launay, wo es heißt, andere als die von ihm jeweils Genannten hätten ihn nicht zu produktiver Auseinandersetzung herausgefordert (vgl. in der amerikan. Ausgabe *Critique and Conviction*, New York 1998, 80 [=C&C]).

122 Vgl. A. Barthélémy, *Herméneutiques croisées. Conversation imaginaire entre Ricœur et Foucault,* in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 1*, no. 1 (2010), 55–67; C&C, 78, zur Rede vom »Tod des Menschen« als reiner Erfindung. Wenigstens *en passant* hat Ricœur allerdings Foucaults Beschreibung einer Abspaltung von Vernunft und *non-raison* (bzw. *folie* und *déraison*) Tribut gezollt (vgl. *Le mal dans la lecture de Dostoïevski …,* 102).

123 Vgl. die auch von Matthias Flatscher und Sergej Seitz (in Bd. II) aufgegriffene Bemerkung zur »Strategie der Dekonstruktion, die zu allen Zeiten und in allen Fällen darin besteht, den metaphysischen Diskurs durch Aporien zugrunde zu richten« (P. Ricœur, *Die lebendige Metapher* [1975], München 2004, 264). Weist aber nicht Ricœur eigenes Denken durch und durch, vielfach auch explizit eingestandene aporetische Züge auf? (Siehe zu Derrida auch P. Ricœur, *Préface à ›L'Œuvre et L'Imaginaire‹ de Raphaël Célis*, 463; LT, 122 ff.) Und zwar nicht etwa deshalb, weil es einer dekonstruktiven ›Mode‹ folgte, sondern weil es sich durch die ›Sachen‹, die es behandelt hat, dazu gezwungen sah, sich auf »Undurchdringliches, Wegloses, Unverständliches« einzulassen, wie es von Aristoteles über Hegel bis in die Gegenwart der Hermeneutik hinein die Philosophie infragegestellt hat? Vgl. W. Hamacher, *Entferntes Verstehen. Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan,* Frankfurt/M. 1998, 11.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

setzung.[124] Vielleicht deshalb, weil sich im Denken nicht nur von diesen Kollegen Revisionen, wenn nicht Revolutionen alles bisherigen Denkens abzeichneten, deren Tragweite bis heute noch nicht zu übersehen ist und zu denen man als Zeitgenosse vielleicht besser respektvollen Abstand wahrt, weil nur Spätere in größerer Distanz die Chance haben, sie zu ermessen. Dafür kann die sogenannte Dekonstruktion gewiss ebenso als Beispiel dienen wie das genealogische und machttheoretische Denken Foucaults und die Radikalisierung der Alterität des Anderen durch Levinas, die Ricœur wohl noch am nächsten lag, die er aber auch glaubte in die Schranken weisen zu müssen – nicht zuletzt unter Verweis auf die Gegenseitigkeit, in der Menschen als *verletzbar leibhaftig Existierende* und daher auch *füreinander Verantwortliche* selbst dann stehen, wenn sie einander nie von Angesicht zu Angesicht begegnen, wie es Ricœur u.a. bei Hans Jonas beschrieben fand.

Aber kann diese Verantwortung, die wir uns gewissermaßen vom Anderen her ›zuziehen‹ (was zu bezeugen, aber nicht zu beweisen ist), noch unserer willentlichen Selbstbestimmung zu Gebote stehen? Ist sie nicht als dem Anspruch des Anderen radikal nachgeordnet zu verstehen? Und erfordert das nicht eine radikale (längst im Gange befindliche) Revision dessen, was wir uns unter menschlicher Subjektivität und unter deren Subjektivierung vorzustellen haben?[125] Andererseits: wenn als Anderer *jede(r) andere* in Betracht kommen

124 Dabei überschneiden sich viele Problematiken, die beide beschäftigt haben, so v.a. die der Asymmetrie des Gebens (vgl. PR, 350/WdA, 301, zur zweiten ersten Gabe, sowie GGV, 737/MHO, 624 zur Feindesliebe als Gabe im Zeichen der Vergebung – was stark an Derridas aporetische Zuspitzung einer gerade an Unverzeihlichem und Unvergebbarem sich messenden Praxis des Vergebens und Verzeihens erinnert).

125 R. Breuninger (Hg.), *Philosophie der Subjektivität und das Subjekt der Philosophie*, Würzburg 1997; R. L. Fetz, R. Hagenbüchle, P. Schulz (Hg.), *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität Bd. 2*, Berlin, New York 1998; E. Reinmuth (Hg.), *Subjekt werden. Neutestamentliche Perspektiven und politische Theorie*, Berlin, Boston 2013. Man vergleiche demgegenüber die Passagen über Sensibilität, Nähe und Stellvertretung in Levinas' *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* [1974], Freiburg i. Br., München 1992, Kap. III/IV, sowie zu Praktiken der Subjektivierung A. Oberprantacher, A. Siclodi (eds.), *Subjectivation in Political Theory and Contemporary Practices*, New York 2016; N. Ricken, R. Casale, C. Thompson (Hg.), *Subjektivierung. Erziehungswissenschaftliche Theorieperspektiven*, Weinheim, Basel 2019.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kann, so dass sich menschliche Sozialität bis weit in Horizonte überbordender Fremdheit einer globalen *multitude* hinein erstreckt[126], wie ist die Verantwortung dann zu ›vermitteln‹ mit durch und durch machtimprägnierten Strukturen, auf die sie sich stützen und gegen die sie sich vielfach auflehnen muss – vor allem dann, wenn sie uns als gänzlich ohnmächtig erscheinen lassen und zu einer *Renaturalisierung kollektiver Geschichtlichkeit* verführen, mit der am Ende keine sinnvolle Vorstellung von menschlicher Praxis mehr zu verknüpfen wäre? Wie auch immer die Antwort ausfällt: gerade als zunehmend ohnmächtig, überfordert, müde, erschöpft und schließlich gleichgültig anmutende bedarf menschliche Praxis ethischer und moralischer Widerstandspotenziale[127], die ein unaufgebbares Anliegen der Philosophie bleiben müssen, davon ist Ricœur offenbar überzeugt, ohne je dem Ungewollten, nur Hinzunehmenden, dem Widersinnigen oder uns Entmächtigenden das letzte Wort überlassen zu wollen.

So liegt reichlich Stoff für eine längst unübersehbare und in Zukunft sicherlich noch stark anschwellende sogenannte Sekundärliteratur vor, die allerdings rasch dazu führen kann, dass man den sprichwörtlichen Wald vor lauter Bäumen nicht mehr sehen wird. Wie alle Metaphern, so ›hinkt‹ freilich auch diese, suggeriert sie doch ein summarisches oder übersummarisches Verhältnis zwischen Einzelnem und Ganzem, das man anschaulich vor sich haben könnte. Davon kann im Falle der Gestalt, die das Werk dieses Philosophen angenommen hat, jedoch keine Rede sein, mag zukünftige Editionsarbeit, die noch Jahrzehnte, wenn nicht wie im Falle Platons, Aristoteles', Kants und Hegels Jahrhunderte vor sich haben wird, genau diesen Eindruck auch noch so sehr verstärken. Zweifellos hat sich Ricœur zwar als mit Leib und Seele Lehrender und Vermittelnder, jedoch zu keiner Zeit als Bespieler öffentlicher Bühnen verstanden. In die diversen Konjunkturen philosophischer Moden, zumal der von Paris, hat er nie recht gepasst und wohl auch nie passen wollen; erst recht nicht nach seiner ›philosophischen Auswanderung‹

126 P. Virno, *Grammatik der Multitude. Öffentlichkeit, Intellekt und Arbeit als Lebensformen. Mit einem Anhang Die Engel und der General Intellect. Individuation bei Duns Scotus und Gilbert Simondon,* Wien 2014.

127 Vgl. J. M. Esquirol, *Der intime Widerstand. Eine Philosophie der Nähe*, Hamburg 2021.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nach Nordamerika, wo seine frühere dezidiert demokratisch-sozialistisch ausgeprägte Intellektualität zunehmend in den Hintergrund tritt[128] (zumal sie nicht mehr direkt anschlussfähig gewesen zu sein schien an die politischen Herausforderungen der Vietnam-Zeit, der Nixon-Ära, des Watergate-Skandals oder an Ronald Reagans ›Verbösung‹ internationaler Beziehungen auf der sogenannten *axis of evil* und an die von ihm mit eingeleitete neo-liberale Wirtschaftspolitik). Einem »ricœurisme«[129] wollte Ricœur wohl auch in den USA keinen Weg bereiten – was nicht völlig ausschließt, dass es willkommene oder unwillkommene Gefolgsleute, bestellte Nachlassverwalter oder auch ungerufene ›Erben‹ doch dahin kommen lassen. Ihm *nicht*, allzu loyal, nachzufolgen, keine fragwürdige Schülerschaft, kein Erbe für sich in Anspruch zu nehmen, noch dazu exklusiv in der Verwaltung von nachgelassenen, womöglich eifersüchtig gehüteten Manuskripten, dürfte umso leichter fallen, als man sich unvermeidlich auch dazu verhält, was das Werk in Vergessenheit fallen lassen hat, womit es in der Filiation der Schriften nichts mehr anzufangen wusste, worauf es aber vielleicht doch zurückkommen musste oder hätte zurückkommen sollen, sei es in der Sicht des Autors, sei es in der Perspektive seiner Leser:innen. Anzeichen für all das gibt es reichlich. Das festzustellen, bedeutet nicht zwangsläufig, dass man sich unfairer Anachronismen und eines eklatanten Mangels an hermeneutischem Wohlwollen schuldig machen müsste. Hier, wo es um eine Art Ausblick an der Schwelle zu einer Zukunft geht, die wir selbst nicht kennen, müssen einige Hinweise auf neu vorzulegende Probleme genügen, von denen vorläufig nur zu vermuten ist, dass ihnen außerordentliche Bedeutung zukommen wird.

128 Doch unbedeutend wird sie darum keineswegs, wie sich u.a. im Dialog mit Michel Rocard zeigt, wo die Opposition von Kapitalismus und Sozialismus ebenso wie jegliche Revolutionsnostalgie und die Idee des Klassenkampfes zurückgewiesen wird, an dessen Stelle das Problem der Verteilung von Gütern (*biens*) getreten sein soll (vgl. *Justice et marché* [1991], in: PEP, 99–128, hier: 100, 116).

129 Siehe Anm. 99 zur Einleitung in Bd. I.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

8. Revision selbstbestimmten, souveränen, ›fähigen‹ Selbstseins. Fremdheit, Passivität, Affizierbarkeit, Verfügbarkeit

Ricœur begann mit seinen beiden Büchern zu Karl Jaspers und Gabriel Marcel als jemand, den die Frage umtrieb, was es heißt, zu ›existieren‹; und zwar situiert in einem überbordenden Sein, das sich in keiner Ontologie und in keiner Form der Reflexion wirklich ›fassen‹ lässt. Beides erscheint ihm aber als Angelegenheit eines individuellen bzw. je-meinigen, allerdings ontologisch dezentrierten, nicht im Besitz seiner selbst befindlichen Lebens, das sich gleichwohl als zur (willentlichen) Selbstbestimmung und -bejahung aufgerufen erfährt. Wie würde man diese aber heute (anders) verstehen, wenn man den bereits im Frühwerk vielfältig auftauchenden Begriff der Alterität derart ernst nähme, wie es das Spätwerk nahelegt, wo davon die Rede ist, letztere gehöre geradezu »zum Sinngehalt und zur ontologischen Konstitution der Selbstheit« (»à la teneur de sens et à la constitution ontologique de l'ipséité«); und zwar als eine irreduzible, radikal fremd bleibende Ander(s)heit (SaA, 382/Sca, 367)? Sind wir ›von Anfang an‹ selbst ›Andere‹ – und kommen so zur Welt (Anderer)? Erfahren wir uns als nicht nur ständiger Veränderung ausgesetzt, wie es schon Michel de Montaigne, Maine de Biran, Fernando Pessoa und andere beschrieben haben, sondern permanent geradezu *verandert*? Und ist das auf eine *Affizierbarkeit durch diese Ander(s)heit* zurückzuführen (von der später explizit und ausführlich die Rede ist), die die praktische Souveränität eines *sujet capable* womöglich unterläuft bzw. *die es gar nicht erst zu derartiger Souveränität kommen lässt?*

In vielen Schriften hat Ricœur keinen Zweifel daran gelassen, wie zentral für ihn die Vorstellung war, dass wir ›fähige‹, befähigte oder *durch Andere erst zu befähigende*[130] Subjekte sind, auf deren Verhalten, Tun und Handeln in der Welt es auch und *gerade dann* entscheidend ankommt, wenn wir *keine* überspannten Ansprüche auf Souveränität, Subjektivität, Autorschaft, Macht und Autonomie eines

130 A. Sen, *The Standard of Living*, in: *The Tanner Lectures on Human Values* (1985), March, 11/2.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

freien Selbstseins mehr erheben können oder wollen.[131] Aber ist jene Affizierbarkeit nur als Passivität aufzufassen, die grundsätzlich noch dem ›Können‹ eines *sujet capable* untersteht, das *sich* allenfalls aus freien Stücken affizieren *lässt*?[132] Oder haben wir es hier mit einer radikalen Unterwanderung praktischen Selbstseins zu tun, die unser Zur-Welt-kommen originär bestimmt, das unsere Weltverhältnisse zunächst nur in von Anderen besorgten Beziehungen Gestalt annehmen lässt?

Genau darauf und auf eine *unüberwindliche Asymmetrie* im Verhältnis zum Anderen lief Levinas' Apologie der »Exteriorität« bereits im ersten Hauptwerk, *Totalität und Unendlichkeit* (1961), hinaus. Bedeutete das nicht, dass man alle Vorstellungen von einer grundsätzlich *symmetrischen Reziprozität* revidieren muss[133], die Ricœur noch in seinen Auseinandersetzungen mit der Kulturanthropologie von Lévi-Strauss in den 1960er Jahren und weit darüber hinaus in seinen Diskussionen menschlicher Intersubjektivität und sozialer Austauschprozesse mehr oder weniger selbstverständlich voraussetzte und sogar wie eine Spielkarte argumentativ zum Einsatz brach-

131 Siehe dazu das Interview unter dem Titel *On Life Stories* [2003], in: R. Kearney, *On Paul Ricœur. The Owl of Minerva* [2004], Abingdon, New York 2017, 157–169, hier: 166 f., wo Ricœur erklärt, einen *aristotelischen Mittelweg* zwischen einer *Ontologie der Sorge »ohne Ethik«* (im Stile Heideggers) einerseits und einer *Ethik im Zeichen des Anderen »ohne Ontologie«* im Stile von Levinas andererseits erproben zu wollen. Auch Jean-Luc Nancy verstehe ich so, dass er zu einer radikalen Revision einer Vorstellung menschlichen ›Tuns‹ auffordert, das man allzu sehr als willentlich bestimmtes und Projekte realisierendes aufgefasst hat – und nun gerade deshalb vor einem Scherbenhaufen steht… Vgl. J.-L. Nancy, *Que faire?,* Paris 2016; dt.: *Was tun?*, Zürich, Berlin 2017, 53–85. Ob seine alternativen Überlegungen zu menschlicher »Co-Existenz« überzeugen, die sich geradezu auf ein Nichts an Gemeinsamkeit soll stützen können, bleibe dahingestellt (vgl. J.-L. Nancy, *La Peau fragile du monde*, Paris 2020, ch. VIII).

132 Diesen Anschein hat es bei Autoren wie Martin Seel: *Sich bestimmen lassen*, Frankfurt/M. 2002; Vf., *Technologien des Selbst* versus *Passivität als* das Andere *des Technischen. Zu einem missverständlichen Begriff von Technisierung,* in: *Divinatio. Studia Culturologica Series 36,* autumn - winter, (2012/3), 101-131. Ähnliche Bedenken hegen mit Recht die Herausgeberinnen des folgenden Bandes, der in diesen Kontext gehört: K. Busch, I. Därmann (Hg.), *»Pathos«. Konturen eines kulturwissenschaftlichen Grundbegriffs,* Bielefeld 2007. (S. a. das Kapitel zur pathischen Subjektivität in Bd. I.)

133 Siehe das Fragment I in: LT, 92 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

te?[134] Bislang am differenziertesten und in Kenntnis dessen, was Levinas dazu geschrieben hat, hat Marcel Hénaff soziale Asymmetrie und symmetrische Formen von Wechsel- und Gegenseitigkeit insbesondere von ›Gaben‹ miteinander zu *verschränken* versucht[135], was Ricœur wiederum dazu bewogen hat, das in seinem Spätwerk *Wege der Anerkennung* diskutierte, von Hobbes über Hegel und Kojève bis hin zu Honneth dominante Modell des Sozialen, den Kampf um Anerkennung, in Zweifel zu ziehen.[136] Das musste m. E. darauf hinauslaufen, bereits das ursprüngliche, in jedem Kampf *bereits vorausgesetzte Zur-Welt-kommen als nicht zu erkämpfendes* und nicht direkt in ›um Leben und Tod‹ geführte Kämpfe mündendes zu rekonstruieren. Tatsächlich kann das Neugeborene, von dem her Ricœur eher nebenbei bereits in *Le volontaire et l'involontaire* und später wieder mit Hannah Arendt und Hans Jonas denkt, überhaupt keinen Kampf aufnehmen und führen. Bevor es dazu in dessen Leben und dann auch eigenständiger Existenz kommen kann, muss es gastlich aufgenommen werden und in diesem Sinne ›zur Welt kommen‹ dürfen. Das ist weder durch ein »Geworfensein«, über das Heidegger an dieser Stelle nicht hinauskam[137], noch auch durch die Anerkennung des rechtlichen Status der Person eines Neuankömmlings verbürgt.[138]

Die Welt, schreibt Ricœur in seinem besagten frühen Werk, sei »der Ort, an den ich gelangt bin, als ich geboren wurde. Sie ist keine Aufzählung von Objekten [...], sondern das Umfassende meiner Subjektivität« (WU, 547/VI, 443). Aber treten wir, wie aus dem

134 Vgl. HuS, 37–80, sowie speziell mit Blick auf Husserls V. *Cartesianische Meditation*: P. Ricœur, *Phenomenology and the Social Sciences*, in: *The Annals of Phenomenological Society II* (1977), 145–159; siehe Anm. 108 zum Beitrag Negativität über pathische Subjektivität in Bd. I.

135 M. Hénaff, *Die Gabe der Philosophen. Gegenseitigkeit neu denken,* Bielefeld 2014; dazu Ricœurs Hinweis auf Hénaff (in PEP, 152), dessen Werk er als Aufforderung dazu versteht, sich ein weniger auf Rivalität, Gegnerschaft und Feindschaft und mehr auf ›herzliche‹ Komplementarität angelegtes Bild von sich und anderen zu machen.

136 Siehe in Bd. I die Anm. 168 zum Beitrag über pathische Subjektivität.

137 Vgl. H. Blumenberg, *Begriffe in Geschichten,* Frankfurt/M. 1998, 74 ff.

138 Vgl. in diesem Sinne zur Kritik der Anerkennungstheorien: Vf., *Verletztes Leben. Studien zur Affirmation von Schmerz und Gewalt im gegenwärtigen Denken. Zwischen Hegel, Nietzsche, Bataille, Blanchot, Levinas, Ricœur und Butler,* Zug 2014, Kap. VIII; *In der Zwischenzeit*, Kap. VII/VIII.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nichts kommend[139], in eine so verstandene Welt denn nur ein, um fortan am Leben zu sein, damit wir souverän, autonom und selbstbestimmt, womöglich nur uns ›selbst verwirklichend‹, steigernd und optimierend existieren? Und lässt uns wirklich das, worüber wir von da an bestimmen, auch seinerseits existieren (statt uns zu unterdrücken wie ein Besitz, der anfängt, uns zu besitzen)? Genau so hatte sich Ricœur anfangs ausgedrückt: Es genüge, »dass ich ›am Leben‹ bin, damit ich ›zur Welt‹ komme, – damit ›ich existiere‹«. Und »das, was ich befehlige, lässt mich existieren« (WU, 478/VI, 385).

Diese charakteristischen Vorstellungen bedürfen entschieden der Revision – im Geiste einer auch dem frühen Ricœur durchaus zu denken gebenden Aufnahme Anderer als solcher, ohne die zumindest kein soziales Leben anheben kann, durch das allein sowohl das Auf-der-Welt-sein als auch jedes Zur-Welt-sein auf Dauer (wenigstens bis auf Weiteres) und ›an Ort und Stelle‹ verantwortlich zu verbürgen ist.[140] Auch dies: die auf ein *originäres Einräumen* von Lebensmöglichkeiten gegründete *soziale ›Räumlichkeit‹* menschlichen, stets vorübergehenden, dem Verschwinden preisgegebenen Daseins[141], bleibt bei Ricœur eigentümlich unterbelichtet, so sehr dominiert bei ihm wie schon bei Heidegger das ›besorgte‹, von ständiger Alteration unterhöhlte *In-der-Zeit-sein*, das nicht primär bzw. ursprünglich *aus* und *in* der Beziehung zu Anderen als *sozial verzeitlicht* und *sozial verräumlicht* gedacht wird.[142] Doch kommt

139 WU, 529/VI, 428.

140 In diesem Sinne erfordert das ursprüngliche Zur-Welt-kommen ein entsprechendes Versprechen derer, die schon da sind und neu hinzukommendes Leben aufnehmen, um dessen *livability* so weit wie nur möglich zu verbürgen. So steht es von Anfang an unter dem ethischen Vorzeichen einer Asymmetrie, die jedem Kampf vorausliegen muss – im Gegensatz zu einer Anthropologie, die ein ›fähiges‹ Selbst schon voraussetzt, um es nachträglich in wechsel- und gegenseitige Verhältnisse eintreten zu lassen, die ohne Kampf nicht auskommen (wie Ricœur noch im 2004 verfassten Text des Epilogs zum dritten Band der *Écrits et conférences* zur Philosophischen Anthropologie, Paris 2013, 445–451, hier: 448, betont); es sei denn, sie ringen sich endlich zu gegenseitiger Generosität (von ›Gaben‹) durch (ebd. 450).

141 Vgl. Vf., *Gastlichkeit in der Nähe der Anderen. Bleibe und bewohnter Raum: Bachelard und Levinas*, in: *Für eine Kultur der Gastlichkeit*, Freiburg i. Br., München 2008, Kap. IV.

142 Wie etwa schon in Levinas' früher Schrift *Die Zeit und der Andere* (Hamburg 1984), die 1947 in Jean Wahls *Collège Philosophique* vorgestellt worden war. Levinas wird sich allerdings als geradezu allergisch erweisen gegen jegliche

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

niemand zur Welt, der nicht grundsätzlich jederzeit auch wieder aus ihr herausfallen, aus ihr verstoßen und vernichtet werden kann. Weder unsere Präsenz ›vor Ort‹ und in der Welt noch gar die Welt selbst lässt sich dabei als eine bloß ›textuelle‹ Angelegenheit verstehen, wie es ein hermeneutischer Reduktionismus nahelegt, dem Ricœur stellenweise wenig entgegenzusetzen hat. Wenn weder wir selbst noch auch die Welt[143] wirklich ein Text *sind,* sondern allenfalls *als* quasi-textuell aufgefasst werden können, reduziert sich der Begriff des Textes dann auf eine (längst tote oder gegebenenfalls erst wieder zum Leben zu erweckende) Metapher?[144] Und von welchem Punkt an führt diese in die Irre?[145] Wird der Begriff des Textes nicht

---

›Verwurzelung‹ menschlichen Lebens in einem entsprechenden ›Raum‹. Das Judentum, in das er sich einschreibt, sei in Bezug auf solches Denken ganz und gar frei, behauptet er, allen gegenteiligen politischen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts zum Trotz. Viel ernster werden der Ort und der Raum ›zum Leben‹ bei einem Autor wie Edward S. Casey (u.a. in: *Getting Back into Place*, Bloomington 1993) genommen, auf den auch K. Schlögel, *Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik,* Frankfurt/M. ^{5}2016, *en passant* hinweist. Schlögel glaubt, dass es im deutschsprachigen Bereich trotz einer massiven Kontamination der eigenen Sprache durch die *lingua tertii imperii* (52) wieder möglich sei, an die Geografie eines Carl Ritter und an die Anthropogeografie eines Friedrich Ratzel anzuknüpfen, bemerkt dann aber, von deren Begrifflichkeit aus sei es zu einer ethnisierten (letztlich auch genozidalen) Politik »nur ein winziger, aber alles verändernder Schritt« (vgl. ebd., 12, 50–59). Ricœurs, Ort und Raum wenig bedenkende, Hermeneutik auf einen entsprechend historisch sensibilisierten Diskurs zu beziehen, ist ein Desiderat.

143 Vgl. die energische Kritik bei Schlögel, der ganz im Gegensatz zu Ricœur an einen kulturtheoretischen *spatial turn* anknüpft (wenn auch kritisch: *Im Raume lesen wir die Zeit*, 502) und sich mit Blick auf Blumenbergs Rede von der »Lesbarkeit der Welt« gegen eine hypertrophe Hermeneutik wendet (ebd., 22 f., 60–70, 269) – obgleich er bereits in seinem Buchtitel seinerseits die Metaphorik der Lesbarkeit in Anspruch nimmt und sogar eine Hermeneutik des Ortes in Betracht zieht.

144 Von dieser Frage ausgehend wären die frühen Ausführungen Ricœurs zu Karl Jaspers und Gabriel Marcel zur Lesbarkeit von Erfahrung im Kontext einer Welt, die geradezu als »manuscript d'un Autre« aufgefasst werden konnte, neu zu bedenken (MJ, 44 f., 144).

145 Über klare und allgemeine Kriterien verfügen wir in diesen Fragen jedenfalls nicht, wenn wir B. H. F. Taureck folgen: *Metaphern und Gleichnisse in der Philosophie. Versuch einer kritischen Ikonologie der Philosophie*, Frankfurt/M. 2004.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

geradezu nichtssagend, wenn es »nothing outside« von Vertextetem geben können soll?[146]

Mit Hans Jonas hat Ricœur später die menschliche Verantwortung so gedacht[147]: Verantwortung hat man je nur für das der Zeit und der Gewalt, der Gewalt der Zeit und Zeiten der Gewalt ausgesetzte und unter Umständen wehrlos ausgelieferte Leben Anderer – nicht für etwas, wogegen Zeit und Gewalt ohnehin nichts auszurichten vermögen.[148] Von daher hatte es nahegelegen, den Anspruch des der Zeit und der Gewalt Preisgegebenen im Sinne jener Verfügbarkeit (*disponibilité*) zu verstehen, von der bei Gabriel Marcel frühzeitig die Rede war. Stehen wir, mit anderen Worten, Anderen und ihrem Anspruch auf eine Weise ›zur Verfügung‹, sind wir ›offen‹ für letzteren oder affizierbar durch ihn, ohne darüber wiederum souverän bestimmen zu können? Konvergieren hier nicht virtuell die entsprechenden Gedanken von Marcel, Levinas, Jonas und Ricœur, die letzterer in generativer Perspektive sehr plausibel fand, als er Jonas darin folgte, dass das erste Paradigma der Verantwortung dort zu erkennen ist, wo diejenigen, die schon ›da‹ sind, für Andere Sorge zu tragen haben, seien es ›eigene‹ oder fremde Kinder, Fremde oder Flüchtlinge, die zwischenzeitlich geradezu aus der Welt gefallen zu sein scheinen und sich einem im Sinne Arendts ›weltlosen‹ Dasein überantwortet finden?[149] Handelt es sich nicht in jedem Fall der

146 Wie bei Derrida zu lesen ist; vgl. Casey, *The Fate of Place*, 310.

147 Und schien sich dabei von seinem früheren Verantwortungsverständnis zu lösen, das primär vom Verantwortung sich zurechnenden Subjekt ausging; vgl. P. Ricœur, *L'expérience psychologique de la liberté*, in: *Le Semeur 46*, no. 6–7, avril–mai (1948), 444–451; ders., *Schuld und Ethik. Ethische und religiöse Dimensionen des Bösen*, in: K.-O. Apel, D. Böhler, A. Berlich, G. Plumpe (Hg.), *Praktische Philosophie/Ethik 1*, Frankfurt/M. 1980, 328–344.

148 Siehe dazu das Kapitel über pathische Subjektivität in Bd. I.

149 Vgl. H. Arendt, *Die Gefahr der Weltlosigkeit*, in: Vf., M. Staudigl, P. Stoellger (Hg.), *Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte - Kulturelle Praktiken - Kritik*, Weilerswist 2016, 69–114. Zwischen den Genannten zeichnen sich allerdings erhebliche Unterschiede ab. Während etwa Levinas jene Offenheit und Affizierbarkeit bereits in *Totalité et infini* (1961) auf eine originäre Gastlichkeit menschlicher Subjektivität zurückführt, beschränkt Ricœur die Gastlichkeit am Ende weitgehend, von Kant her, auf deren Verrechtlichung; vgl. P. Ricœur, *Being a Stranger*, in: *Theory, Culture & Society 27*, no. 5 (2010), 37–48. Dabei kommt keine originäre Fremdheit des Selbst, vielmehr der Fremde von vornherein lediglich als »not ›one of our own‹« in Betracht. Sind ›wir‹ aber derart immer schon zunächst ›unter uns‹, ohne dass wir einander radikal

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Übernahme von Verantwortung um eine Art Adoption (ohne sich etwa auf eine angeblich ›von Natur aus gegebene‹ Verwandtschaft reduzieren zu lassen), wie Ricœur selbst und früher bereits Gabriel Marcel andeutete?[150]

Möglicherweise hat er aber die Radikalität der Auslieferung, die in der Erfahrung von ›Weltlosigkeit‹ liegt, unterschätzt oder vorschnell entschärft, wo er am Gedanken einer »Urbejahung« (*affirmation originaire*[151]) festhielt, die uns scheinbar so oder so ans Sein bindet, was auch immer geschehen möge. Für Levinas genügte bereits die Erfahrung der Schlaflosigkeit, um das in Frage zu stellen und eine Ausflucht (*évasion*) aus dem Sein in Betracht zu ziehen.[152] Für Sartre bestand das spezifisch Menschliche unseres Seinsverhältnisses

---

fremd bleiben müssten (wie ursprünglich selbst das ›eigene‹ Kind)? Genau das wird suggeriert mit diesem Ansatz: »Before we make any attempt to provide meaning for the word ›stranger‹, our task is to clarify [...] the nature of the term ›membership‹ compared to which the actual act [!] of ›being foreign‹ is initially defined by default« (ebd., 38). Dem entsprechend bleibt es beim Programm einer Hermeneutik, die sich die Aufgabe stellt, »[de] rendre propre l'étranger«; vgl. P. Ricœur, *Qu'est-ce qu'un texte?,* in: R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl (Hg.), *Hermeneutik und Dialektik II,* Tübingen 1970, 181–200, hier: 195. *So* kommt es nicht zu einer radikalen »Dislokation unserer Identität«, wie sie Derrida mit Levinas sich abzeichnen sah (J. Derrida, *Grammatologie*, Frankfurt/M. 1983, 123; *Die Schrift und die Differenz*, 126 f.). Mit Recht würde Ricœur allerdings gegen die hier lancierte Devise, »den Ort zu verlassen«, in politischer Hinsicht Einspruch einlegen. Auch ein ›diasporisches‹ Leben, nicht nur das verstreut lebender Juden, bleibt darauf angewiesen, in unvermeidlich situierter Form Gestalt anzunehmen, nicht zuletzt in nachbarschaftlicher Hinsicht. – Eine terminologisch durchgehaltene Unterscheidung von Alterität und Fremdheit (*l'étranger*) findet sich im Werk Ricœurs im Übrigen m. W. nicht. Teilweise erscheint letztere als Steigerung von Alterität oder als ein zu ihr hinzukommendes Moment; vgl. P. Ricœur, *Les paradoxes de l'identité*, in: *L'information psychiatrique. Revue mensuelle par les psychiatres des hôpitaux,* no. 3, mars (1996), 201–206, hier: 204; *Vielfältige Fremdheit,* 25.

150 Siehe Anm. 128 zum Beitrag über das Politische in Bd. III.

151 P. Ricœur, *Zum Grundproblem der Gegenwartsphilosophie: Die Philosophie des Nichts und die Ur-Bejahung*, in: R. Wisser (Hg.), *Sinn und Sein*, Tübingen 1960, 47–65; *La pensée de Gabriel Marcel,* in*: Bulletin de la Société française de Philosophie LXXVIII*, no. 2 (1984), 3–16. Zweifellos handelt es sich um ein (bis zuletzt durchgehaltenes) Motiv der Geschöpflichkeit; vgl. P. Ricœur, *L'éthique, la morale et la règle*, in: *Autres Temps 24*, févr. (1990), 52–59.

152 E. Levinas, *Ausweg aus dem Sein. De l'évasion* [1935/36] (frz./dt.), Freiburg i. Br., München 2005; *Vom Sein zum Seienden*, Freiburg i. Br., München 1997, 79 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gerade im negierenden Sichlosreißenkönnen von allem, was uns auf ›etwas‹ zu reduzieren tendiert, sei es durch bloßes Angesehenwerden, sei es auch unter Bedingungen der Folter auf einen gequälten Körper, dem man jegliche Zuflucht nimmt.[153] Ergibt dagegen die Vorstellung einer ursprünglichen Bejahung, der nicht sogleich auch eine Möglichkeit der Verneinung von bereits Vorgegebenem[154] offenstehen würde, überhaupt Sinn? Und muss nicht beides, die Affirmation wie auch die Negation, im Hinblick auf Verhältnisse mit und unter Anderen bedacht werden – nicht nur im Verhältnis zum ›Sein‹, wenn es denn stimmt, dass wir als leibliche und weltliche Wesen überhaupt nur ›da‹ sind dank der Aufnahme durch Andere und im Kontext der mit ihnen doppelsinnig geteilten und irreduzibel heterogenen Lebensformen (vgl. LJ2, 15)?

9. Doppelsinnig geteiltes Zusammenleben: Sensibilität, Negativität, Prekarität

Den Begriff der Lebensform hat Ricœur ebenfalls rezipiert, ohne ihn aber auf *bloße* Sprach*spiele* reduzieren zu wollen (wie es eine bestimmte Wittgenstein-Rezeption nahegelegt hat[155]), ging es ihm doch vor allem darum, die menschliche Rede als referenziell auf etwas und sozial auf Andere bezogene zu rekonstruieren und sie auf diese Weise vor semiotischen und strukturalistischen Reduktionen zu bewahren, die die *parole* und damit zugleich auch die Alterität derer unterschlagen, an die sie sich wendet. Auf den Begriff der Lebensform bezieht sich Ricœur in einer Übergangszeit seines Denkens, in der für ihn als Hermeneutiker, als der er sich in den 1960er Jahren profilierte, längst feststand, dass das Symbol zu denken gibt, wie der Titel seines einschlägigen Aufsatzes aus dem Jahre 1959 lautet, und dass symbolische, vieldeutige Rede vor allem als schriftlich

153 J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* [1943], Reinbek 1993.

154 François Jullien beschreibt dieses in *Existierend Leben,* 14 ff., als »Anhaften« (»adhérence« vs. »Anhängen« oder »adhésion«), das jeglicher Zustimmungsmöglichkeit noch vorausliegen soll.

155 Wohingegen Wittgenstein von Sprachspielen als ›Teilen‹ einer Lebensform gesprochen hatte.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

niedergelegte auch ›zu verstehen gibt‹; und zwar Leser:innen, die infolgedessen ihre ›Welt‹ rekonfigurieren können, wenn sie Gelesenes auf ihr Leben applizieren oder anders einwirken lassen. Was dabei allerdings zu kurz kommt, ist eine Erfahrung, die in jedem besseren Unterricht und Seminar zu beobachten ist: Vermittels der Texte gibt man vorläufig Verstandenes *Anderen* zu hören, zu lesen und zu verstehen, auf deren responsive Erwiderung hin und in einem offenen dialogischen Prozess, von dem man nie vorher wissen kann, wohin er führt (und den man gerade *als solchen* auch *bejaht* – im Gegensatz zu allem ›Recht-haben-wollen‹). So begegnet ein in sich bereits verandertes Selbst vermittels der Alterität eines Textes indirekt der Alterität Anderer und setzt sich ihrem fremdem, noch dazu diastatisch und diachron gleichsam versetztem Selbst aus – und das im Kontext doppelsinnig *gemeinsam geteilter* sozialer und politischer Lebensformen, auf deren Zukunft es entscheidend ankommt.[156]

Während Levinas glaubt, jegliche Medialität kraft einer unvermittelten Thematisierung der Alterität des Anderen umgehen und zu dieser sogar »vor jedem Dialog« Zugang haben zu können[157], insistiert Ricœur auf einem Sein-zum-Text und -von-Texten-her, die uns imaginäre und fiktiven Welten zunächst nur als gelesene vor Augen halten, auch *Welten geteilten Zusammenlebens mit Anderen, die einander als solche ausgesetzt sind*. Was das im Kontext konkreter Lebensformen bedeutet bzw. bedeuten kann, ist tatsächlich gewiss keinem unvermittelten Dialog mit dem Anderen zu entnehmen. Weder ein philosophischer Dialogismus auf den Spuren Martin Bubers noch gar eine jegliches Gespräch radikal unterwandernde Ethik der Alterität, wie sie Levinas offenbar vorschwebte, ist geeignet, den politischen Implikationen des In-der-Welt-seins befriedigend Rechnung zu tragen, die erst zu Tage treten, wenn solche Lebensformen Störungen ihrer eingespielten Normalität erfahren, wenn sie gleich-

156 Zugegeben: eine offenbar typisch ›westliche‹ Sichtweise, von der man nicht lassen kann; vielleicht vor allem deshalb nicht, weil man gerade im Westen so überaus rücksichtslos mit der Zukunft Anderer verfahren ist und weiterhin verfährt. (Was die späte, dagegen gerichtete Popularität von H. Jonas' Philosophie der Verantwortung erklären mag, unter deren Eindruck auch Ricœur zeitweise stand.).

157 E. Levinas, *Der Dialog*, in: Vf. (Hg.), *Emmanuel Levinas: Dialog. Ein kooperativer Kommentar*, Freiburg i. Br., München 2020, 25–53.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sam aus dem Takt geraten und in Krisen stürzen, von denen im Vorhinein nicht gewiss sein kann, ob man sie überleben wird.

Erst in den letzten Jahren ist die Frage, inwiefern wir als auf gemeinsam geteilte Lebensformen Angewiesene von Anfang an verletzlich, verwundbar und vernichtbar sind, zu einem Politikum und zu einem erstrangigen Anliegen philosophischer Auseinandersetzung geworden.[158] Ricœur, der mit Jaspers so früh die *précarité* menschlicher Existenz bedacht hat (gleichfalls eine zwischen ontologischer Existenzialität und Politik erst kürzlich wieder aktualisierte Problematik[159]), hat sich ebenfalls in diese Richtung bewegt[160], z. B. wo er im Kontext seiner Fragen nach dem Zusammenhang des Guten und des Gerechten davon ausging, dass letzteres überhaupt erst ›negativistisch‹ durch die Erfahrung von ›intolerabler‹ Ungerechtigkeit zu einer schmerzlichen Herausforderung und zur Grundlage praktischer Überzeugungen wird.[161]

Die amerikanische Politikwissenschaftlerin Judith N. Shklar sprach in diesem Zusammenhang von einem »Sinn für Ungerechtigkeit« als einer Art Sensibilität angesichts der Negativität dessen, was uns und Anderen moralisch widerfährt.[162] Kann damit aber noch

158 Vgl. H. Landweer, F. Bernhardt (Hg.), *Recht und Emotion II. Sphären der Verletzlichkeit*, Freiburg i. Br., München 2017; Vf., *Verletzbarkeit, Gewalt und Schutz vor ihr: Quellen – Geschichte – neue Formen in interdisziplinären Auseinandersetzungen*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger 74*, Nr. 1 (2021), 78–103; M. Coors (Hg.), *Moralische Dimensionen der Verletzlichkeit des Menschen. Interdisziplinäre Perspektiven auf einen anthropologischen Grundbegriff und seine Relevanz für die Medizinethik*, Berlin, Boston 2022.

159 J. Butler, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London, New York 2006; I. Lorey, *Die Regierung der Prekären*, Wien 2012; P. Rosanvallon, *Die Prüfungen des Lebens*, Hamburg 2022.

160 P. Ricœur, *Le vulnérable et le responsable*, in: *La Croix 111* (1991), 17 et 18 nov.; *Responsabilité et fragilité* [1992], in: *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique,* no. 76–7 (2003), 127–141; auch in: EC4, 115–136; *Autonomie et vulnérabilité*, in: *La philosophie dans la Cité. Hommage à H. Ackermans.* Facultés universitaires Saint Louis, Bruxelles 1997, 121–141; auch in: LJ2, 85–105; *Intervention: entre la souffrance des victimes et la violence des secours* (*Esprit*, no. 199 [2] [1994], 154–159).

161 SaA, 241/Sca, 231; LJ1, 22 f.; vgl. P. Ricœur, *Esquisse d'un plaidoyer pour l'homme capable* [1994], in: PEP, 33–48, hier: 46.

162 J. N. Shklar, *Über Ungerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1997; I. Kaplow, C. Lienkamp (Hg.), *Sinn für Ungerechtigkeit. Ethische Argumentationen im globalen Kontext. Interdisziplinäre Studien zu Recht und Staat, Bd. 38,* Baden-Baden 2005; G.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das Gleiche gemeint sein wie im *páthos* – einer jener Grundbegriffe der aristotelischen Kategorienschrift, in der als Widerfahrnis auch ein Vorkommnis wie das Anzünden einer Sache eingestuft wird?[163] Kann man das Widerfahrnis von intolerabler Ungerechtigkeit, die ganze Lebensformen betrifft und institutionelle Formen annimmt, noch unproblematisch auf jene *bíoi* beziehen, die Aristoteles in seiner *Politik* unterscheidet? Und lassen sich *bíos* und *páthos* heute noch im Denken eines *éthos* verknüpfen, an das sich Ricœur in einem programmatischen Aufsatz zur Zukunft Europas und in seiner Diskussion über das »Projekt Weltethos« von Hans Küng anlehnt (wenn auch in diesem Fall höchst kritisch)?[164]

Gehen schließlich *bíos, páthos, éthos* und *lógos* heute noch so zusammen, wie es uns das griechische Erbe der westlichen Philosophie

---

Hartung, S. Schaede (Hg.), *Internationale Gerechtigkeit: Theorie und Praxis,* Darmstadt 2009; H. Bajohr, B. Liebsch (Gasthg.), *Schwerpunkt: Judith N. Shklars politische Philosophie*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie 62,* Nr. 4 (2014), 626-746. Ricœur knüpft hier mit einem hegelianischen Begriff einer Überzeugung (*conviction*) an, die aus der Erfahrung des Intolerablen hervorgeht, das besagt, was künftig unbedingt zu vermeiden ist, und zwar auch im Verhältnis zu Fremden. Daraus ergeben sich zukunftsweisende, vor allem der Negativität ›böser‹ Gewalt zu verdankende Aufgaben – letztlich für jeden Menschen, allerdings in ständiger Auseinandersetzung mit abweichenden Überzeugungen. P. Ricœur, *Meurt le personnalisme, revient la personnne...*, in: *Esprit* [zum 50. Bestehen der Zeitschr.], no. 73 (1) (1983), 113–119; *Le dialogue des cultures. La confrontation des héritages culturels*, in: D. Lecourt et al., *Aux sources de la culture française,* Paris 1997, 97–105. Der Text beinhaltet einen Beitrag Ricœurs aus dem gleichen Jahr im Rahmen des von der *Ligue Française de l'Enseignement et de l'Éducation* veranstalteten Studientags zu diesem Thema. Hier betont Ricœur mit Recht, eine nur reaktive Passion (»indignation qui est une ›passion réactive‹ – pour utiliser le vocabulaire de Nietzsche«), die sich dem Intolerablen widersetzt, genüge nicht, um künftiger Verantwortung für das Zerbrechliche und der Zeit Preisgegebene gerecht zu werden, wie sie sich bei Hans Jonas beschrieben findet; und auf einem »leeren Platz« der Macht bzw. des Politischen (Claude Lefort) müsse die Erinnerung an vergessene Ressourcen unserer Kultur entgegengesetzt werden, die unsere Gegenwart als Zeit gebrochener Versprechen erscheinen lassen. Auf diese Weise legt sie selbst einen Relativismus, Skeptizismus oder gar Defaitismus nahe, gegen den sich Ricœur immer gewandt hat (PEP, 202).

163 P. Stoellger, *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer ›categoria non grata‹*, Tübingen 2010.

164 Siehe dazu die Dokumentation der Diskussion zwischen Küng und Ricœur, auf die oben bereits hingewiesen wurde (Anm. 69).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nahelegt? Kann das überhaupt sein, wenn wir die menschliche Rede vom Anspruch bzw. Anruf des Anderen als eines radikal Fremden her begreifen (als der uns das neugeborene oder adoptierte Kind wie auch der Flüchtling begegnen können), gerade nicht also unter der ›syngenealogischen‹ Voraussetzung gemeinsamer Zugehörigkeit zum ›biologisch‹ fundierten Ethos einer partikularen Lebensform[165], die sich jegliche als ›barbarisch‹ eingestufte Fremdheit vom Leib zu halten versucht und nicht einmal Metöken (ortsansässige Fremde, wie auch Aristoteles selbst einer war), Frauen und Kinder politisch ernst nimmt? Steht nicht das *páthos* als Widerfahrnis einer Fremdheit, in deren Zeichen wir überhaupt erst zur Welt kommen und dank Anderer in ihr aufgenommen werden, unvermeidlich am Anfang? Macht es diese Aufnahme nicht überhaupt erst möglich, dass sich uns etwas zeigt? Werden wir auf dieser Grundlage nicht erst durch Andere dazu *befähigt* (weit entfernt, von Natur aus bereits als *sujets capables* da zu sein), etwas zu ›können‹? Entdecken wir nicht erst infolge dessen auch, dass wir im Verhältnis zu Anderen als ›jemand‹ existieren, im Kontext nach und nach vertraut und ›bekannt‹ Werdender, dann aber auch anonymer Dritter im Rahmen doppelsinnig geteilter Lebensformen? Kann man diese aber jetzt noch nach klassischem Vorbild als naturale *bíoi*, als Formen von Sittlichkeit, als Gemeinschaften oder als bloße Sprachspiele deuten, wenn es in diesen Lebensformen ›existenziell‹ auch um die Lebbarkeit eines Zusammenlebens (und Zusammenleben*müssens*) mit und unter Anderen geht, die einander fremd bleiben? Geraten wir hier nicht unvermeidlich in eine hermeneutische Zirkularität hinein, die uns dazu zwingt, die Lebensformen im Zeichen der Aufnahme in sie und umgekehrt letztere von den Lebensformen her zu verstehen, die die originäre Aufnahme von Geburt an Fremder möglich machen sollen – von Anfang an im Vorschein ihres finalen Scheidens aus zwischenzeitlich wie auch immer geteiltem und gelungenem oder verfehltem und geradezu unlebbar erscheinendem Zusammenleben?[166]

---

165 Und zwar im doppelten Sinne der altgriechischen Begriffe *ἦθος* und *ἔθος* (plur.: *ethe*, *ἤθη*; *ethea*, *ἤθεα*), die ein sich ›an Ort und Stelle‹, nämlich in Wohnungen, Dörfern oder Städten sowie als Sitte und regionale Eigenart ausprägendes Ethos bedeuten. Vgl. J. Derrida, *Politik der Freundschaft* [1994], Frankfurt/M. 2002, 136 f.

166 So wäre auch die Frage neu aufzuwerfen, wie ein starker Alteritätsbegriff zur Verwurzelung (»enracinement«) philosophischer Reflexion in einer vorheri-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

10. Vermittlungen ohne Aufhebung – von der Gegenwart überholt? Gebrochene und zu erneuernde Versprechen in der Kontingenz des Fragens

Es genügt, diese Fragen zugespitzt aufzuwerfen, um die Schwierigkeiten anzudeuten, die sofort ins Spiel kommen, wenn wir, sei es unbedacht, sei es kritisch, auf Bestände des philosophischen Erbes zurückgreifen, um sie gegebenenfalls zu aktualisieren, neu zu arrangieren und zeitgemäß zu reinterpretieren, wie es Ricœur, der erklärte »Mediator« des Überlieferten, immer wieder versucht hat. Sind wir diesem Erbe und infolgedessen auch uns selbst nicht längst weit fremder geworden, als es solche Verfahren nahelegen? Für Hannah Arendt war das infolge der NS-Herrschaft bereits eine unumstößliche Tatsache[167] – ohne dass sie aber hätte so weit gehen wollen, die ihr zur Verfügung stehende philosophische Sprache ganz und gar zu verwerfen, was doch bedeutet hätte, dieser Herrschaft noch nachträglich einen Gefallen zu tun...

Ricœur, der zwar nicht wie Arendt und so viele andere emigrieren musste, um sich vor den Nazis in Sicherheit zu bringen, aber mehrere Jahre in deutschen Gefangenenlagern fristete, brachte es auf noch heute erstaunliche Weise fertig, an die nach der Überzeugung vieler bis heute kontaminierte Sprache[168] des ehemaligen ›Feindes‹ anzuknüpfen[169], Husserls *Ideen I* und andere Texte des Phänomenologen zu übersetzen und im Anschluss an Jaspers trotz aller Paradoxien und Aporien geschichtlicher Existenz eine unaufhörliche Vermittlungsarbeit in Gang zu setzen, von der wir noch heute profitieren – so dass man den Eindruck gewinnen kann, als werde

---

gen Praxis gelebter Kultur passt – vorausgesetzt, diese lässt sich nicht ›neoaristotelisch‹ oder neo-wittgensteinianisch auf ein normales Zusammenleben einander ohnehin Zugehöriger reduzieren, wie es stellenweise bei C. Taylor, bei M. Walzer oder auch bei A. MacIntyre den Anschein hatte; vgl. P. Ricœur, *A la gloire de la phronesis (Éthique à Nicomaque. Livre VI)*, in: J.-Y. Château (éd.), *La vérité pratique. Aristote, Ethique à Nicomaque. Livre VI*, Paris 1997, 13–22. Bei letzteren spielen zwischenzeitliche Überlebensverhältnisse im Übrigen so gut wie keine Rolle.

167 Siehe Anm. 69 zur Einleitung in Bd. I.

168 Vgl. Schlögel, *Im Raume lesen wir die Zeit,* 52.

169 Vgl. G.-A. Goldschmidt, *Vom Nachexil*, Göttingen 2020, 12.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einem diesseits des Rheins die eigene Vorgeschichte philosophischer Überlieferung von ›jenseits‹ zurückgegeben[170], wo sie durch Andere wie ein *depositum* verwahrt worden ist. (Wie es denn auch v.a. auf die Schriften Husserls zutrifft, die der belgische Pater Herman Leo van Breda im benachbarten Leuven nazistischem Zugriff entziehen konnte – was Levinas später zu der skeptischen Frage veranlasste, ob es sich dabei möglicherweise um das Zeichen einer »verfrühten Versöhnung« gehandelt hat.[171]) Allerdings hinterlässt uns Ricœur seine Vermittlungsarbeit auf nicht unproblematische Art und Weise. Dieser Arbeit gelingt es zwar, zahllose Gegensatzpaare neu zu denken und dabei verständlich zu machen, wie Entgegengesetztes auf seinen jeweiligen Widerpart angewiesen ist: Denken auf Existenz, Sprache als System auf Rede als Praxis, Zeichen auf Referenz, Struktur auf Sinn, Gegenseitigkeit auf Asymmetrie, Austausch auf Gabe, Gerechtigkeit auf Verantwortung, das Gerechte auf das Gute, der Staat auf den Nächsten, das Gedächtnis auf die Geschichte, die Zeit auf die Erzählung, die Erzählung auf das, was allererst danach verlangt, zur Sprache gebracht zu werden und dabei möglicherweise scheitert – und all das auch umgekehrt. Doch spricht Ricœur dabei immer wieder, schon im Frühwerk betont, wie gezeigt von Dialektiken *ohne »Aufhebung«* (dt. i. Orig.), ähnlich wie Merleau-Ponty von »Dialektik ohne Synthese« gesprochen hatte.[172]

---

170 Wie bereits in der Einleitung zu Bd. I gesagt wurde. Vor ganz ähnliche Probleme wird man sich in Zukunft im Verhältnis zum gegenwärtigen Russland gestellt sehen, wenn es darum geht, an seine besseren Traditionen wieder anzuknüpfen, um zu verhindern, dass der (noch) amtierende Autokrat auch dessen ganze Geschichte und Zukunft mit in seinen absehbaren Untergang reißen kann.

171 E. Levinas, *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie*, München, Wien 1991, 125.

172 Konsequent bleibt Ricœur in dieser Hinsicht nicht. So stößt man bei Ricœur auf eine anti-dialektische, von Kierkegaard inspirierte Apologie des Paradoxen ohne *médiation* (*L'humanité de l'homme*, in: *Studium Generale 15*, Nr. 5 [1962], 309–323, hier: 318; *Kierkegaard et le mal* [1963], in: L2, 15–28, hier: 19, 22); auf den Gedanken, die Dialektik mit ihren eigenen Mitteln zu überwinden (P. Ricœur, G. Marcel, *Entretiens,* Paris 1968, 14); und auf den Verzicht auf »Aufhebung« und »Synthese« überhaupt (KJ, 373; P. Ricœur, *Préface*, in: *André Philip par lui-même ou les voix de la liberté,* Paris 1971, 27–34, hier: 30), so dass man über »undialektische Widersprüche« offenbar nicht hinauskommt (KJ, 367). Zwar kann insoweit von einem allgemeinen Modell eines »overcoming antinomies by mediation« bei Ricœur nicht mehr die Rede sein (P. Ricœur,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ob das überzeugen kann, ist die eine Frage. Die andere, vielleicht noch wichtigere, liegt im Vorgehen der Entgegensetzung selbst.[173] Oft hat es nämlich wie gesagt den Anschein, als würden nur bisherige Ideenbestände neu konfiguriert – auf die Gefahr hin, sie ironischerweise gerade dadurch zu zementieren. Ändert sich wirklich viel in der Sache, wenn man dem Tun ganz allgemein ›das Leiden‹ als Widerpart zuordnet, ohne es aber im Einzelnen zu untersuchen? Wenn man es generell unter den Erscheinungsformen der Passivität und des Affiziertwerdens einordnet, beides aber einer Freiheit unterstellt, die allemal selbst und willentlich, gegebenenfalls im Modus souveränen Verleihens von Sinn[174], darüber scheint befinden zu können, was uns angeht, angehen muss oder sollte, kann man dann einer radikalen Ansprechbarkeit durch den Anderen gerecht werden,

---

The Problem of the Will and Philosophical Discourse, in: J. M. Edie [ed.], *Patterns of the Life-World. Essays in Honor of John Wild*, Evanston 1970, 273–289, hier: 279; *Sprachwissenschaftliche Analyse und Phänomenologie des Handelns*, in: *Wissenschaft und Weltbild 25* [1972], Nr. 4, 254–260, hier: 260). Doch bemüht er den Begriff der Dialektik immer wieder. Nicht nur in frühen Texten, wo er gegen jegliches totalitäres Denken in Stellung gebracht wird (*Note sur les rapports de la philosophie et du christianisme*, in: *Le Semeur 38*, no. 9 [1936], 541–557, hier: 556; *Nécessité de Karl Marx*, in: *Être 2*, no. 5 [1937/8], 6–11), sondern auch noch viel später unter Hinweis auf »oppositions productives dans le réalité humaine« (*Le ›lieu‹ de la dialectique*, in: C. Perelman [ed.], *Dialectics*, The Hague 1975, 92–108, hier: 94 f.). Diesen soll man aber phänomenologisch, und d. h., wie es in *Le discours de l'action. Première partie. La sémantique de l'action* [recueil sous la dir. de D. Tiffeneau], Paris 1977, 65, heißt, in einer Kunst der »distinction, donc de la différence« gerecht werden. In diesem Sinne sei die Phänomenologie der Dialektik genauso entgegengesetzt wie die (englische) Analytische Philosophie. Und doch kann Ricœur u.a. in C&C (116) einer Philosophie der Anerkennung (*recognition*) das Wort reden, »that directly integrates otherness and allows a dialectic of the same and the other«. So setzt sich die eingestandene »obsession for reconciliation« (ebd., 61) immer wieder durch, trotz der Devise, auf Hegel zu »verzichten« (s. P. Ricœur, *Hegel aujourd'hui*, in: *Etudes théologiques et religieuses 49*, no. 3 [1974], 335–355, hier: 354). So werden wir auf »Hegelian problems without Hegelian solutions« verwiesen (*The Conflict of Interpretations*, in: R. Bruzina, B. Wilshire [eds.], *Phenomenology. Dialogues and Bridges*, New York 1982, 299–320, hier: 319), die Ricœur noch mit Hegel auf eine »augmentation de sens« hoffen lassen (vgl. NR, 259).

173 Vgl. F. Jullien, *Schattenseiten. Vom Bösen oder Negativen*, Zürich, Berlin 2005.

174 Vgl. PEP, 39. Keinesfalls sind Ricœurs Beiträge zu einer Philosophie der Passivität allerdings auf die hier zugespitzte Frage ganz und gar festzulegen bzw. zu reduzieren.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die genau dem zuwiderläuft? Aber wieso tut sie das? Wie zeigt sich das gegebenenfalls bzw. wie lässt sich das zeigen?[175] Wie muss sich das, was heute noch unter Philosophie zu verstehen wäre, öffnen für konkrete Erfahrungen, denen dergleichen eventuell zu entnehmen wäre, ohne einem mehr oder weniger schlichten Empirismus zum Opfer zu fallen, wie ihn Derrida selbst Levinas glaubte vorwerfen zu müssen?

Gewiss lehrt doch gar keine Erfahrung, nicht einmal die auf den ersten Blick evident schmerzlichste oder glücklichste, von sich aus eindeutig und auf unanfechtbare Art und Weise, wie sie zu verstehen ist. Wäre es so, dann würde jegliche Phänomenologie und Hermeneutik an dieser Stelle ganz entbehrlich. Aber verfügen beide Disziplinen heute noch über Begriffe von ›Phänomenen‹ und ihres Sichzeigens, von Erfahrung und Interpretation, die auf der Höhe der Zeit sind? Damit meine ich hier: auf der Höhe der radikalen, längst aufgebrochenen Strittigkeit dessen, wofür vor allem der Begriff der Erfahrung überhaupt noch stehen kann bzw. sollte, zumal in methodischer, kulturwissenschaftlich fruchtbarer Hinsicht. Das lehrt uns heute gewiss nicht mehr ein Empirist à la John Locke, ein Sensualist à la Étienne de Condillac, ein deutscher Idealist, eine »Festkörper-Phänomenologie«[176], die sich allzu lange an der Gegebenheit von Dingen und Sachen orientiert hatte, welche sich wie Bleistifte und Schreibtische im akademischen Betrieb des prädigitalen Zeitalters ohne Weiteres dafür anboten, oder gar eine »Bilderbuchphänomenologie« und -hermeneutik, deren konzeptuelle Konturen für viele schon lange nicht mehr zu erkennen sind.

So war vor allem Hans Blumenberg, nachdem er die Unhaltbarkeit transzendental-phänomenologischer Prätentionen ausführlich dargelegt hatte, von der unvermeidlichen Rückkehr des ›mundanen‹, der Welt zugehörenden und ihr ausgesetzten Menschen in

175 Vgl. Vf., *Zeigen, Sagen und Verstehen. Paul Ricœurs hermeneutische Wege durch die Phänomenologie – von der Aufmerksamkeit zur Sensibilität für den Anderen*, in: O. Abel, P. Marinescu (eds.), *On the Proper Use of Phenomenology. Paul Ricœur Centenary. Studia Phaenomenologica. Romanian Journal for Phenomenology XIII* (2013), 117-142.

176 E. Fink, *Bewußtseinsanalytik und Weltproblem* [1968], in: ders., *Nähe und Distanz,* Freiburg i. Br., München 1976, 280–298, hier: 294.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Philosophie überzeugt.[177] Nachdem sich Husserl und Heidegger mit Nachdruck gegen eine Anthropologisierung der Phänomenologie und der Hermeneutik ausgesprochen hatten, stehen wir so gesehen wieder am Anfang eines Fragens, das sich nur an Andere auf Erwiderung hin wenden kann[178], um in dissensueller Auseinandersetzung zu klären, wie es um unsere Gegenwart bestellt ist, wer wir sind, sein wollen oder werden können, wobei nicht zuletzt auch dieses gefährlichste aller Personalpronomen selbst neu zu befragen ist.[179]

Aber kann man sich dabei noch an zumindest aus monotheistischer Sicht »exemplarischen Menschen« wie Adam (oder Eva) oder auch an Ulysses (oder Molly Bloom) orientieren, um in solchen Figuren das Rätsel einer konkreten Universalität verkörpert zu finden, noch dazu im Rahmen einer reinterpretierten Mythik, von der man sich – selbst in Zeiten von Hubble- und James-Webb-Teleskopen – eine erneuerte Version ›kosmischer‹ Totalität versprechen könnte, der wir nach der Überzeugung Ricœurs ontologisch verbunden bleiben?[180] Müssen uns nicht vielmehr *Fremde* zu denken geben; und so, dass allenfalls im Zuge *lateraler Universalisierung* herauszufinden wäre, was man *in geteiltem Leben* für *gemeinsam* halten dürfte? Solches Leben muss ungeachtet seiner ›ontologischen‹ Befindlichkeit,

177 Vgl. H. Blumenberg, *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt/M. 2002; *Beschreibung des Menschen,* Frankfurt/M. 2006; Vf., *Von den Sachen zurück zu den Menschen. Profile einer Philosophie der Aufmerksamkeit in Hans Blumenbergs nachgelassenen Schriften*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger 61*, Heft 1 (2008), 87–101.

178 Es ist bemerkenswert, wie früh diese Grundgedanken bereits in einer der ersten Nachkriegsschriften zur Phänomenologie Husserls und zur Hermeneutik Heideggers auftauchen, in Blumenbergs erst kürzlich aus dem Nachlass herausgegebener Habilitationsschrift von 1950 nämlich: *Die ontologische Distanz*, Berlin 2022, 239, wo – offenbar angeregt von Ludwig Landgrebe – eine dialogische Dimension ins Spiel kommt, die sich im Modus der *religio* eines Hörens bewährt, das sich am Anderen ausrichtet (ebd., 283). Mit Blick auf diesen Befund wäre auch die Auseinandersetzung mit Karl Löwiths Habilitationsschrift über *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928) neu aufzunehmen.

179 R. Esposito, *Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft*, Berlin 2004; J. Semprun, Was *für ein schöner Sonntag!,* München 2007, 237; J.-L. Nancy, *Die herausgeforderte Gemeinschaft*, Berlin 2007.

180 P. Ricœur, *Puissance de la Parole: Science et Poésie*, in: *La Philosophie et les Savoirs*, Paris 1975, 159–177.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die es nicht zuletzt dazu zwingt, *in, mit* und *aus der Natur zu leben*, die sich heute nur noch auf der Basis einer radikal dezentrierten Kosmologie denken lässt, auf jegliche politische Totalität verzichten. Kosmos und Polis, das Kosmische und das Politische lassen sich nicht mehr bruchlos zusammenfügen.

Die Absage an jegliche Vorstellung einer solchen Totalität zieht sich denn auch vom mit Mikel Dufrenne verfassten Jaspers-Buch (1947) bis in Ricœurs letzte Lebensjahre hinein durch.[181] Doch auf eine die Menschen gewissermaßen quer verbindende Einheit mochte Ricœur nicht verzichten – so wenig wie schon Karl Jaspers, dem er in dieser Hinsicht verbunden blieb. Allerdings ›besteht‹ eine solche Einheit nicht einfach von sich aus. Sie bedarf, wenn sie im doppelten Sinne des Wortes ›realisiert‹ werden soll, der Begegnung, der Auseinandersetzung und vorzugsweise narrativer Artikulation – wobei all dies im Verhältnis zu Fremden und Feinden an schier unüberwindlich erscheinende Grenzen geraten muss.

Bei anderen Autoren, etwa bei Milan Kundera und Richard Rorty[182], tritt die Erzählung geradezu an die Stelle jeder Philosophie[183],

181 Es gibt keine Totalität, die über dem politischen Kampf der Menschen stehen könnte, heißt es hier; die Wahrheit bleibt als ›zwischen‹ den Menschen in irreduzibel ›vielfacher‹ Weise begegnende *aufgegeben* (KJ, 207, 209). Das Totalitäre ist mit der Zerstörung des verantwortlichen Menschen gleichbedeutend, liest man wenig später (P. Ricœur, *Pour un christianisme prophétique*, in: H. Guillemin et al., *Les chrétiens et la politique*, Paris 1948, 79–100, hier: 89). Doch an einer »unité non-totalitaire« hält Ricœur energisch fest; *Vraie et fausse paix*, in: *Christianisme social 63*, no. 9–10 (1955), 467–479, hier: 473, während das Verlangen nach einer *Totalität des Sinns* spürbar bleibt (*Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. Tome I. L'homme faillible,* Paris 1960, 84, 88, 118; dt.: *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I*, Freiburg i. Br., München ^{2}1989, 94, 99, 118, 135), dessen politische Gefährlichkeit Ricœur erkennt (*Die Freiheit im Licht der Hoffnung* [1968], in: HuS, 199–226, hier: 224/CI, 529–558) – einschließlich des »phénomène totalitaire«. Letzteres verlangt uns eine Aufgabe ab, an der wir nach wie vor laborieren: »[d']intégr[er] la terreur à une anthropologie [...]« (L1, 153; siehe das Kap. zum Politischen in Bd. III).

182 M. Kundera, *Die Kunst des Romans*, München, Zürich 1987; R. Rorty, *Eine Kultur ohne Zentrum. Vier philosophische Essays*, Stuttgart 1993, 73; vgl. Vf., *Bewegt von dem, was übrig bleibt? Robert Musils Roman ›Der Mann ohne Eigenschaften‹ mit Blick auf Hans Blumenbergs und Milan Kunderas Schriften zur Literatur*, in: *Journal Phänomenologie 56. Schwerpunkt Robert Musil und die Phänomenologie* (2021), 70–82.

183 R. Rorty, *Philosophie als Kulturpolitik*, Frankfurt/M. 2019.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die noch einem eurozentrischen Essenzialismus anhängt und glauben macht, aus den überlieferten Ressourcen allein westlicher Philosophie griechischer, jüdischer oder christlicher Provenienz (einmal vorausgesetzt, ein derart eng oder weiter gefasster Begriff des Westens wäre haltbar) sei abzuleiten, was ›der Mensch‹ sei. In einer vielfach vernetzten Welt, der schon Robert Musil poetisch auf der Spur war[184], die aber heute neue, nicht zuletzt unter der Regie eines *surveillance capitalism* (Shoshana Zuboff) digitalisierte Formen von Textualität annimmt, muss man aufs Neue mit poetischen, mythischen und metaphorischen Mitteln einander zu denken geben, wie wir uns verstehen können, müssen oder wollen.[185] Was für Ge-

184 R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, *Bd. 1,* Hamburg 1978, 650.

185 Wie schon bei anderen, in die menschlichen Lebensverhältnisse tief eingreifenden Entwicklungen wie Technisierung, Ökonomisierung, Kapitalisierung usw. sehen wir auch im Fall der Digitalisierung, dass Menschen Neues hervorbringen, dessen Rückwirkung auf ihr Leben sie im Vorhinein *nicht adäquat* abschätzen konnten; insofern wissen sie nicht, was sie tun, eilen sich gleichsam selbst voraus und hinken sich mit ihrem Begreifen hinterher. So kommt es in hermeneutischer Hinsicht zu Ungleichzeitigkeiten und kommunikativen Verwerfungen infolge von technischen Entwicklungen, die sich permanent selbst überholen – begrenzt nicht zuletzt von Seltenen Erden, so dass sie binnen Kurzem kollabieren könnten. Um die Frage beantworten zu können, wohin uns all das führt, müsste man allerdings schon wissen, was/wer wir sind. Jedwede Anthropologie steht hier gleichsam mit dem Rücken zur Wand, ausgeliefert an ihre eigene Verzeitlichung, wie sie schon bei Helmuth Plessner vorweggenommen wurde. Doch Ricœur traute sich noch eine Antwort in der Gestalt einer zeitgemäßen, weniger im Verständnis von Erfahrung (ein Terminus, den er erklärtermaßen gemieden hat), als vielmehr von Textlektüren hermeneutisch fundierten Anthropologie zu. (Vgl. M. Weiland, *Mensch und Erzählung: Helmuth Plessner, Paul Ricœur und die literarische Anthropologie*, Stuttgart 2019.) Dabei ging es ihm allerdings nicht allein um hypoleptische Fortführung von hermeneutisch Tradiertem, sondern vielmehr um die Refiguration unseres Lebens (anknüpfend an klassische mythische Interpretationsfolien wie die *Odyssee*). Phänomenen digitaler Beschleunigung und algorithmisch gesteuerter Rekombination fragmentierter Überlieferungsbestände würde er heute vermutlich einen Versuch der (sicherlich nicht zu verordnenden) *Reexistenzialisierung* unseres Verständnisses menschlichen Lebens entgegensetzen (vgl. B. Strauss, *Die Fehler des Kopisten*, München, Wien 1997, 116), ohne dabei eine strikte Trennbarkeit von Existenziellem und Existenzialem vorauszusetzen oder für möglich zu halten. Vgl. in diesem Sinne die Revision des Exilbegriffs: Vf., *Welt - Exil - Faktizität. Eine Übung in hermeneutischer Zirkularität*, in: I. Römer, G. Stenger (Hg.), *Phänomenologische Forschungen. Beiheft 5*: *Faktum, Faktizität, Wirklichkeit* (2023), 263–281.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schichten wird man dabei einander erzählen, fragt sich nicht nur Paul Mason angesichts eines drohenden »Zusammenbruchs unserer Welt«.[186] Nach wie vor nur an Homers *Odyssee* oder an Vergils *Aenaeis* orientierte, wie Barbara Cassin anzunehmen scheint?[187] Oder sind diese paradigmatischen, von manchen zum Kanon erhobenen Geschichten ihrerseits einer radikalen Revision ihrer hermeneutischen Vorbildlichkeit im Lichte anderer Erzählungen ausgesetzt, die uns längst auch von anderswoher erreichen und uns in Europa, im Westen allgemein, in die Position von Zuhörenden versetzen müssten?[188] Oder werden sich ungerufene »Hüter des Unbefragbaren« finden, die wie Botho Strauss auch vor einer politisch reaktionären Geschichtsmythologisierung nicht zurückschrecken, in der alle fruchtbaren Potenziale der Sensibilisierung für das Verlorene und Zerstörte, Erschreckende und zu Trauer Anlass Gebende ruiniert zu werden drohen, um die gerade die radikale Kulturkritik des Westens so sehr bemüht war?[189]

Dabei steht auch die Zukunft der Hermeneutik selbst auf dem Spiel.[190] Deren »concomitant hermeneutic values of listening, dialogue, and inclusion need to be defended as normative values«, meint Georges H. Taylor. Gewiss hat die phänomenologisch inspirierte Hermeneutik, deren avanciertesten *state of the art* seit langem das Werk von Ricœur repräsentiert, keinerlei Grund, sich zu verstecken vor grassierenden Vorurteilen gegen Europa und den Westen im Allgemeinen, Selbstdiskriminierungen inklusive. Aber es bestehen doch erhebliche Zweifel daran, ob Phänomenologen und Hermeneutiker bereits vorbehaltlos genug aufgebrochen sind in die aus-

186 P. Mason, *Postkapitalismus. Grundrisse einer kommenden Ökonomie*, Berlin 2016, 310 f., 315 f.

187 Vgl. B. Cassin, *Nostalgie. Wann sind wir wirklich zuhause?,* Berlin 2021, sowie die Rez. d. Vf. in: *Philosophischer Literaturanzeiger 75*, Nr. 2 (2022), 127–135.

188 Man denke nur (was allein Südamerika anbetrifft) an Autoren wie Gabriel García Márques, Mario Vargas Llosa und Julio Cortázar.

189 Vgl. B. Strauss, *Allen mit allen. Gedankenbuch*, München 2014. Dieser Autor schlägt als radikaler Kulturkritiker, der für all dies einen sehr wachen Blick hat, unumwunden eine gegenaufklärerische Richtung ein, scheinbar wenig besorgt um die politischen Folgen.

190 G. H. Taylor, *Adressing Contemporary Challenges to Hermeneutics*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 12*, no. 1 (2021), 71–89; O. Marquard, *Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist*, in: *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1981, 117–146.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stehende Zukunft rückhaltloser Revision ihres ganzen kategorialen und existenzialen Apparates, die unumgänglich erscheint, wo sich herausstellt, dass wir weder einfach in die Welt ›geworfen‹ sind noch auch über sie erhabene, leiblos-vernünftige Wesen sein können, dass wir vielmehr geboren, in der Welt aufgenommen und ›zwischenzeitlich‹ dem Leben mit und unter Anderen ausgesetzt und ausgeliefert worden sind, »zum Besten und zum Schlimmsten versammelt«, wie es bei Derrida, Nancy und Blanchot in Anspielung auf Aristoteles heißt[191] – aber niemals mehr einer unverbrüchlichen Syngenealogie gewiss. Vielleicht eröffnet gerade der Verzicht auf Vorstellungen quasi-natürlichen Verwandt-, Verwurzelt-, Zugehörig- und Bei-sich-seins auf eigenem Grund und Boden Perspektiven einer hospitablen *convivialité* – zumal unter den rezenten demografischen und ökologischen Bedingungen, die keine Philosophie mehr ignorieren kann; auch und gerade dann nicht, wenn sie dem *Willen, zusammenzuleben,* derart hohe Bedeutung zumisst, wie es bei Ricœur der Fall ist.

Mehr denn je sehen sich jedoch diejenigen, die *nolens volens* schon ›da‹ sind, dazu *gezwungen*, zusammenzuleben – *en dépit de, malgré tout*, wie es immer wieder bei Ricœur mit Blick auf eine »Welt ohne Versprechen«[192] heißt, in der wir, die wir für die Nachkommenden doch verantwortlich sind, ob wir es wollen oder nicht, dennoch selbst ein Versprechen *sein* müssen[193], so sehr dies

191 Derrida, *Politik der Freundschaft*, 492; J.-L. Nancy, *singulär plural sein*, Berlin 2004, 65; M. Blanchot, *Die uneingestehbare Gemeinschaft*, Berlin 2007, 87.

192 E. Levinas, *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische,* Zürich, Berlin 2007, 154, 171. Kann es sich aber glaubwürdig um ein »›und dennoch‹ [handeln], das sämtliche schlechte Erfahrungen kennt, durch sämtliche Verneinungen hindurchgegangen ist«? Vgl. Kertész, *Der Betrachter*, 142. Oder, wenn nicht, bleibt es bei einer *façon de parler*?

193 Man könnte mit Ricœur von einem »Versprechen vor dem [aktiven, ausdrücklich gegebenen] Versprechen« ausgehen. Allerdings bleibt bei Ricœur ein aktivistisches Moment dabei vorherrschend (vgl. PR, 191/WdA, 168). Hier liegt im Übrigen ein entscheidender Unterschied zu Blumenberg, dem es in seiner *Beschreibung des Menschen* (632 ff.) um eine zu kompensierende Trostbedürftigkeit ohne politische Implikationen geht, wo er schreibt, der Mensch könne ›trotzdem‹ leben, obwohl er »grundlos« zu leben gezwungen sei. Man sollte in weiterführenden Diskussionen um diese wunden Punkte auch nicht all die entschiedenen Zurückweisungen von Trost übersehen, deren Spuren man bereits im Deutschen Wörterbuch der Gebrüder Grimm und zuhauf in der Literatur des 20. Jahrhunderts findet, in der nicht selten jeglicher Trost als Beschönigung zurückgewiesen wird. (Vgl. bspw. H. Domin, *Von der Natur*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

angesichts missratener und entgleister Prozesse der Entkolonialisierung, der Enteuropäisierung und der Globalisierung auch überfordern mag, die Ricœur bereits kurz nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs[194] und in seinem letzten Lebensjahrzehnt erneut kommentiert hat, wohl wissend, dass niemand sagen konnte, in welcher Zeit man wenig später leben würde.

Auf ihre Weise hat das die während der Laufzeit dieses Projekts ausgebrochene Corona-Pandemie und sodann, weit brutaler noch, der im Februar 2022 vom Zaun gebrochene, gegen die geschichtliche, kulturelle und politische Existenz der Ukraine gerichtete russische Angriffskrieg im Osten Europas bestätigt, der ihm im Ganzen und keineswegs *nur* der Ukraine gilt. Angesichts dessen ist es wiederum lehrreich, sich daran zu erinnern, dass Ricœur fünf lange Jahre eines nicht umsonst so genannten *Welt*kriegs in deutscher Gefangenschaft zubringen musste, ohne an der Philosophie, so wie sie ihm als Leser u.a. der Schriften von Husserl und Jaspers vorschwebte, zu verzweifeln. Fast scheint es, als schließe sich so gesehen ein Kreis, wenn wir es ihm im Schatten des gegenwärtigen Krieges in dieser Hinsicht gleichtun und uns weigern, unter dem Eindruck dieser Gewalt alles als ›wertlos‹ preiszugeben, was ihn nicht zu verhindern vermocht hat. (Das gilt auch und gerade für die Geschichte Russlands, seine großartige Literatur, Musik und Malerei.)

Und doch zwingt diese Gewalt uns dazu, aufs Neue an ihr Maß zu nehmen und zu prüfen, was ihr entgegensteht (ohne sie darum

---

nicht vorgesehen. Autobiographisches, Frankfurt/M. 1993, 25, 32.) Ob Ricœurs frühere Vorstellung von einer »Dialektik des Trostes« (»dialectique ascendante de la consolation«) heute noch standhalten könnte, wo wie in früheren Pestzeiten selbst die Gegenwart Anderer gar keinen Trost mehr zu bieten scheint, wäre zu prüfen (vgl. DI, 561/DlI, 572; Delumeau, *Angst*, 161).

194 Vgl. P. Ricœur, *La question coloniale*, in: *[La] Réforme 3,* no. 131 (1947); auch in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 12*, no. 1 (2021), 16–20. Hier bereits bekennt sich Ricœur zu geschichtlicher Verantwortung angesichts des Kolonialismus, vor der auch eigenes Nicht-Wissen nicht schütze; auch dann nicht, wenn anti-kolonialistische, »indigene« Gewalt sich ins Unrecht zu setzen scheint, wenn sie gegen die *violence originaire* der Europäer aufbegehrt. Eine entscheidende Voraussetzung aller weiteren Auseinandersetzungen mit diesen Fragen dürfte sein, was Ricœur »receptiveness to other cultures« nennt, in der sie sich überhaupt erst gegenseitig wahrnehmen, bevor sie einander womöglich im Ganzen be- und verurteilen. Vgl. P. Ricœur, *Introduction*, in: L. Gardet et al. (eds.), *Cultures and Time*, Paris 1976, 13–33.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einfach verhindern zu können). So muss sich Philosophie, ohne je in ihrer jeweiligen Gegenwart aufgehen zu können, zu ihr verhalten und in diesem Sinne jener Kontingenz des Fragens Rechnung tragen, die auch Ricœur betont hat (SaA, 30, 33/Sca, 31, 35), ohne dabei sein Interesse am Problem einer »fundamentalen«, zugleich aber als »un-›founded‹« erscheinenden Anthropologie[195] aufgeben zu wollen, die uns lehren könnte, wer wir im Verhältnis zu einander sind oder werden können und sollten – wenn das Fragen danach, *was* wir sind, schon nicht sehr weit geführt hat, wie er anzunehmen scheint. Im Gegenteil gerät es durch immer weiter gehende Prozesse der Technisierung und der Vermarktung zunehmend unter Druck, die Ricœur dessen verdächtigt, auf eine *Welt ohne kulturelle Erinnerung und Geschichte* hinauszulaufen[196], in der wir uns schließlich kaum mehr als ›jemand‹ wiedererkennen dürften.[197]

Doch steht, was die Philosophie und ihre Geschichte(n) angeht, auch die Erinnerung selbst in Frage. Erweist sie sich nicht, was unser zentrales Verständnis von der Welt angeht, in der wir leben, noch bis weit über Kant hinaus von einem *›physikalischen‹ Paradigma* belastet, das uns als irgendwie in ihr Vorhandene zu beschreiben nahelegt? Ricœur selbst wirft dieses Problem, gegen Kant gerichtet, auf: »Le kantisme n'a pas dépassé la recherche des conditions de l'expérience physique; c'est pourquoi l'esprit qu'il a porté au jour

195 P. Ricœur, *Langage politique et rhétorique* [1990], in: L1, 161–175, hier: 171; *Main Trends in Philosophy,* 372.

196 Vgl. P. Ricœur, *Que signifie ›Humanisme‹?,* in: *Comprendre. Revue de politique de la culture 15,* mars (1956), 84–92 zur »résistance à l'oubli« und »fonction anachronique« kultureller Erinnerung (85); sowie zur Technik ders., Marcel, *Entretiens,* 35, 100 f. Soweit ich sehe, ist es ein Desiderat, Ricœurs Anthropologie mit Eugen Finks v. a. in *Grundphänomene des menschlichen Daseins* (Freiburg i. Br., München 1979) entfalteten »radikal irdischen Anthropologie« (29) in Beziehung zu setzen, mit der sie auffällige Gemeinsamkeiten aufweist; nicht zuletzt in der Bedeutung der »Zeugenschaft des menschlichen Daseins« (41, 93, 325), die der Freiburger Philosoph jedoch wie sein Lehrer Heidegger nicht (wie Ricœur) der historischen Kritik aussetzt. Das Gleiche gilt für seine Affirmation des *pólemos* Heraklits und des Krieges (321) sowie hinsichtlich seiner Ontologie der »Coexistenz« (390 f.). Siehe auch C. Nielsen, H. R. Sepp (Hg.), *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks,* Freiburg i. Br., München 2011.

197 In diesem Sinne ist im Interview unter dem Titel *Un autre regard sur ce siècle* [Entretien avec B. Bonilauri, F.-O. Giesbert], in: *Le Figaro*, 13 juillet (1994), 9 f. von *désidentification* die Rede.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

est un esprit impersonnel.«[198] Das sei der »Schlüssel zu allen Niederlagen Kants«[199]: die Übertragung eines Weltverständnisses, das auf einer *physikalisch reduziert* gedachten Natur fußt, auf das, was wir Ethik nennen.

Wirkt ein solcher Ansatz im Grunde bis heute nach, und das im Rahmen eines fatal verdinglichenden Naturverständnisses, das es gar nicht erlaubt, unser Leben *aus, in* und *von* der Natur auch nur annähernd angemessen zu verstehen, müssen wir dann nicht ganz neu ein ›ethisch‹ fundiertes, die entsprechende Einsicht aber einbeziehendes, insofern ›natürliches‹ Weltverständnis zu entfalten versuchen, ohne uns immerfort auf die philosophische Überlieferung berufen zu wollen, die in dieser Hinsicht allzu lange versagt hat?[200] Wäre es nicht lohnender, die Aufmerksamkeit auf jene neuen ethischen und moralischen Ressourcen[201] zu richten, die im Protest gegen die andauernde politisch-ökonomisch bedingte Verwüstung unserer Welt zum Vorschein kommen?[202]

Wer so fragt, muss das Wechselspiel zwischen Philosophie und Nicht-Philosophie, vor-philosophischer, aber disziplinierter Naivität, Symbolik und ästhetischer, nicht nur poetischer Expressivität[203] wieder in Bewegung bringen, ohne das alle Seiten Schaden erleiden

198 P. Ricœur, *Herméneutique.* Cours professé à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain 1971–1972. Éd. électron. établie par D. Frey, M.-A. Vallée, Fonds Ricœur 2013, 49 [=H71/2].

199 P. Ricœur, *Philosophieren nach Kierkegaard*, in: M. Theunissen, W. Greve (Hg.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards,* Frankfurt/M. 1979, 579–596, hier: 586.

200 Vgl. P. Ricœur, *Nature et liberté*, in: F. Alquié et al., *Existence et natur*e, Paris 1962, 125–137; zur Aktualität dieser Fragestellung O. Mitscherlich-Schönherr, M.-D. Cojocaru, M. Reder (Hg.), *Kann das Anthropozän gelingen? Interdisziplinäre Perspektiven*, Berlin 2024. Entsprechend kritisch zu beurteilen wäre heute der einschlägige Versuch Karl Löwiths, einen »natürlichen Weltbegriff« zu rehabilitieren; vgl. K. Löwith, *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie*, Heidelberg 1960.

201 Vgl. LJ2, 207 zu Charles Taylor, der im fraglichen Kontext allerdings andere, kommunitäre Ressourcen im Blick hat.

202 Auch so könnte man den im 1996er Interview über Kunst, Sprache und Hermeneutik in ästhetischer Hinsicht geäußerten Satz verstehen: »il faut maintenir le mot ›monde‹: il désigne une possibilité d'habiter, ou une habitabilité mise à l'épreuve« (PEP, 225).

203 P. Ricœur, *La métaphore et le problème central de l'herméneutique*, in: *Revue Philosophique de Louvain 70*, no. 5 (1972), 93–112.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und nicht versprechen können, auf der Höhe der jeweiligen Zeit die eigene Gegenwart so weit wie möglich *begreiflich und ›lebbar‹* zu machen – so unabweisbar und zugleich ›irrational‹ das auch erscheint, wo sich ein beharrliches und eigentümlich hyperbolisches ›Trotz allem‹ wie ein *basso continuo* durch das Leben und Werk eines Philosophen wie Ricœur zieht.

Tatsächlich wirft uns unsere politische Gegenwart auf eine entsprechende Widersetzlichkeit zurück. Wir müssen – wieder – nach starken Gründen dafür suchen, nicht an der Vernunft zu verzweifeln (LJ2, 174), auch wenn sich die Verzweifelung dabei nicht umgehen lässt. Im Gegenteil: sie wird durch große, auch im Werk Ricœurs sich mehr und mehr bemerkbar machende Skepsis angesichts dessen eher noch verstärkt, was man gegenwärtig überhaupt noch vom Recht als Instanz kollektiver Vernunft erwarten kann.[204] Ohne je so weit gehen zu wollen, es geradezu zu verwerfen, bestimmt solche Skepsis bereits Ricœurs immer wieder auf den Hegelianer Éric Weil sich beziehende Kritik des Staates und des ihm im Allgemeinen zugebilligten legitimen Zwangs.[205] So sehr Ricœur anfangs darauf gehofft hatte, es werde sich sogar globaler Frieden durch ein juridisches, weltweit zu akzeptierendes Statut sichern lassen[206], so sehr bezweifelt er schließlich, es werde je genügen können, sich darauf zu verlassen, in einem »ordre juridique« zu leben (KJ, 156).[207] Einer nach seinem Dafürhalten immer weiter fortschreitenden Verrecht-

204 Man denke nur an die Ohnmacht der UN mit ihrem Sicherheitsrat, der sich jeglicher längst fälligen Reform widersetzt, oder an den Haager Internationalen Strafgerichtshof, dem Akteure wie die USA, Russland und China die Anerkennung verweigern – offenbar um weiterhin straflos Unrecht verüben zu können, das in die Zuständigkeit des dortigen Gerichts fallen könnte (sog. »Kernverbrechen des Völkerstrafrechts« wie Völkermord, Verbrechen gegen die Menschlichkeit, Verbrechen der Aggression und Kriegsverbrechen inklusive).

205 Ricœur selbst bemängelt die »previous absence of any reflection on the juridical dimension« als empfindliche Lücke auf seinen bisherigen Denkwegen (C&C, 116; zu Weil ebd., 118).

206 P. Ricœur, *Un livre d'André Philippe: le christianisme et la paix*, in: *Terre nouvelle*, no. 4 (1935), août-sept., 8. Noch in LJ1, 21 f., ist ein dem entsprechendes kosmopolitisches Moment unverkennbar im Spiel.

207 Vgl. Vf., *Gewalt und Legitimation – Grundzüge eines unaufhebbaren Missverhältnisses*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, *Online first.* DOI 10.25162/arsp-2023-.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lichung der menschlichen Verhältnisse misstraut er und sieht die *justice à venir,* auf die er in seinen jungen Jahren gesetzt hatte[208], mehr und mehr auf ihr entgegenkommende politische Verhältnisse angewiesen.[209] Das gilt auch für den ganzen Komplex von Gedächtnis, Geschichte und Vergessen, mit dem sich Ricœur in seinem entsprechenden Spätwerk befasst hat.[210]

Doch seine Skepsis macht auch vor dem Politischen nicht halt, wie u. a. sein Kommentar zu Antoine Garapons *Le Gardien des promesses* (1996) beweist (L2, 181–192). Nicht nur hat es sich als durchweg unaufhebbar paradoxal und fragil herausgestellt.[211] Politisches Bewusstsein stellt sich Ricœur auch in dem Maße als geradezu krankes dar[212], wie es »sakralisiert«[213] und zur »instance suprême

208 P. Ricœur, *L'appel de l'action. Réflexions d'un étudiant protestant*, in: *Terre nouvelle. Organe des chrétiens révolutionnaires*, no. 2 (1935), juin, 7–9, hier: 8.

209 So ist wohl auch zu verstehen, wie Ricœur die anti-kolonialistische Kritik all jener aufgreift, die einen von ihm selbst als fatal beschriebenen Missbrauch der Menschenrechtsrhetorik brandmarken, welche nicht selten anhaltenden ökonomischen Imperialismus kaschiert. Wo Ricœur dagegen dem afrikanischen Philosophen Paulin J. Hountoundji beipflichtet, der auf eine entsprechende westliche Hypokrisie hinweist, sympathisiert er offenkundig mit dem Gedanken, das Entscheidende sei nicht, ob etwa dem Westen der ›Ursprung‹ der Menschenrechte zuzuschreiben sei, sondern der Schrei der Revolte gegen ungerechtes Leiden, der überall auf der Welt zu vernehmen sei. Und zwar auf der Basis der »underlying reality, which is man's suffering«. Diese verlangt aber nach einer entsprechend *sensibilisierten* politischen Kultur angesichts des fraglichen Leidens *und* nach einer *kritischen* Besinnung darauf, wie und mit welchem Recht es Anderen gegenüber zur Sprache zu bringen ist. Letzteres geht keineswegs eindeutig aus menschlichem Leiden hervor; zumal nicht angesichts einer unaufhebbaren sprachlichen und kulturellen Pluralität, an der auch ein philosophischer Negativismus nicht vorbeikommt. Vgl. P. Ricœur, *Introduction*, in: A. Diemer et al., *Philosophical Foundations of Human Rights*, Paris 1986, 9–29, hier: 28.

210 Vgl. F. Dosse, der gleich zu Beginn seiner Studie *L'histoire entre la guerre des mémoires et la Justice* (in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 8*, no. 1 [2017], 67–141) von einer zunehmenden »judiciarisation des rapports sociaux« ausgeht, die bei Autoren wie François Hartog zur letztlich irreführenden Vorstellung geführt habe, erlittenes Unrecht sei auf diesem Wege wieder gut zu machen.

211 P. Ricœur, *Morale, éthique et politique*, in: *Pouvoirs. Revue française d'études constitutionnelles et politiques*, no. 65 (1993), 5–17, hier: 14.

212 P. Ricœur, *Discerner pour agir,* in: *Le Semeur*, no. 7–8 (1950), 431–452, hier: 439.

213 Ebd., 451.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

de l'homme« erklärt wird.[214] Einer rückhaltlosen Politisierung der menschlichen Verhältnisse hat er zu keiner Zeit das Wort geredet. Aus seiner Sicht offenbarte das *univers concentrationnaire* die eigentliche Pathologie des politischen Menschen, der sich totalitärer Herrschaft ganz und gar ausgeliefert erfährt. Dieses Phänomen ist nicht erledigt (»extirpé«) mit dem Ende des Dritten Reiches oder vergleichbarer Regime.[215] Die Gefahr »[of] totalizing human relations by dissolving all other ties« bis hin zum Massenmord ist dem Politischen inhärent. Deshalb muss es in politischer Hinsicht in erster Linie darum gehen, »[de] penser la possibilité d'un monde non totalitaire«[216] und die jeglicher Totalisierung der menschlichen Verhältnisse innewohnenden Gefahren von Anfang an bzw. an der Wurzel zu erkennen. Wenn es stimmt, das der Totalitarismus nach wie vor als *die* »Krankheit des modernen Menschen« begriffen werden muss[217], was können wir ihm dann von Anfang an bzw. ›radikal‹, an ihre Wurzel gehend, wirksam entgegensetzen? Mit Levinas auf eine radikalisierte Philosophie der Alterität oder auf »Demokratie und freie Rede« (ebd., 327) allein zu bauen, wird kaum genügen, bedenkt man, wie weitgehend sich auch Diskriminierung, Diffamierung, Populismus, Propaganda und Lüge ihrer bedienen konnten.

Heute bewirkt diskriminierender Populismus im Missbrauch freier Rede selbst die Atemnot, in der am Ende jegliche Demokratie (»die die Diskussion ist«, wie es anfangs sehr verkürzend hieß[218]) ersticken muss, angefangen beim Einanderzuhören, um das sich solcher Missbrauch nicht im Geringsten schert. Und das in einer Zeit, die mehr denn je auf gemeinsame Verständigung in Angelegenheiten angewiesen ist, welche nicht weniger als eine »radikale

214 P. Ricœur, *La culpabilité allemande* [1949], in: L1, 143–154, hier: 153.

215 Ebd. Siehe hierzu Anm. 64 zum Beitrag über das Politische in Bd. III.

216 P. Ricœur, *De la philosophie au politique* [1987], in: L1, 15–19, hier: 16.

217 P. Ricœur, *La crise de la démocratie et de la conscience chrétienne*, in: *Le Christianisme Social 55,* no. 4 (1947), 320–331, hier: 325 f.

218 P. Ricœur, *Geschichte und Wahrheit*, München 1974, 273, 275, 279 [=GW]/HV, 319, 321, 325. Sog. radikaldemokratische, Ricœurs politisches Denken noch kaum wahrnehmende Theorien (vgl. D. Comtesse et al. [Hg.], *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*, Berlin 2019) weisen inzwischen mit Recht darauf hin, wie sehr jedes Gespräch und jede Diskussion davon abhängt, ob es überhaupt zur Eröffnung eines Raumes möglicher Aussprache kommt und ob jemand dafür überhaupt ›in Betracht kommt‹ und in diesem Sinne ›zählt‹. Auf speziell diese Frage hat besonders Rancière die Aufmerksamkeit gelenkt (s.o.).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Umgestaltung der Erde« bzw. der Formen des Zusammenlebens auf ihr erforderlich machen könnten, wie Ricœur bereits in seinen frühen Kommentaren zum chinesischen Kommunismus unter Mao Tse Tung schrieb.[219] Längst sind freilich gerade in China unter dem neoimperialistischen Autokraten Xi Jinping bis auf Weiteres alle Hoffnungen verflogen, die der junge Philosoph noch auf eine politisch und rechtsstaatlich zu verbürgende Gerechtigkeit gesetzt hatte, nachdem ihm klar geworden war, dass der entfesselte Kapitalismus keine Zukunft haben kann. Dieser hat sich nach der Abkoppelung vom Goldstandard infolge des Vietnamkrieges[220] bis hin zum Handel mit Derivaten, *credit default swaps*, *high frequency trading* und exzessiver Verschuldung, die so gut wie kein reales Gegengewicht mehr hat, allerdings als derart erfindungsreich herausgestellt, dass kaum noch politisch-ökonomische und sozialphilosophische Diagnostik mitzuhalten in der Lage ist.[221]

Doch das macht auch Ricœurs (anfangs durchaus revolutionär gemeinte) Kapitalismuskritik keineswegs einfach obsolet. Vielmehr verlangt sie nach einer sozialphilosophischen Wiedervorlage radikaler Fragen des Philosophen nicht zuletzt zu anthropologischer Revision; etwa der Frage, ob es je möglich sein wird, sich vom »Haben« (-wollen) zu lösen (»se déprendre de l'Avoir« als einer »passion dominatrice«[222]) und sich stattdessen als »verfügbar« (*disponible* im Sinne Gabriel Marcels) zu erweisen – und nicht nur für das Sein (»pour l'Être«; KJ, 60), wie es sich auch Heideggerianer vorstellen mögen, sondern für befremdlich Andere. Der hier schwelende *Konflikt zwischen Ontologie und Ethik* ist längst nicht gelöst und vielleicht noch nicht einmal richtig erkannt worden.

---

219 P. Ricœur, *Certitudes et incertitudes de la révolution chinoise* [1956], in: L1, 315–340, hier: 320.

220 Der bemerkenswert wenige Spuren bei Ricœur hinterlassen hat. Zu den Folgen des Vietnamkrieges in finanzpolitischer Hinsicht vgl. J. Vogl, *Das Gespenst des Kapitals,* Berlin ^{2}2011.

221 Vgl. A. Honneth, *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*, Berlin 2015.

222 KJ, 60, 73. Auch in dieser Hinsicht könnten Philosophen von einer poetischen Nicht-Philosophie lernen, etwa von Hilde Domins Beschreibung dessen, wie sie infolge ihres Exils dazu kam, förmlich »das Haben« zu verlernen (Domin, *Von der Natur nicht vorgesehen*, 45, 108).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eine Sache des *Willens* allein, dem Ricœur anfangs revolutionäre Macht zugeschrieben hatte, ist er gewiss nicht.[223] Nach wie vor und sogar mehr denn je aktuell ist zwar die Spannung zwischen nationaler Ökonomie und globaler Expansion des Weltmarktes, wie sie Ricœur zunächst bedacht hatte. Doch unsere ›ontologische‹ Einfügung in die Welt hat sich als derart intransparent erwiesen, dass es kaum überzeugen kann, die Frage des richtigen Verhaltens *zu* bzw. *in* ihr allein zu einem Problem willentlicher Selbstbestimmung zu erklären. Wie sie sich demgegenüber als zwar unwillentliche, aber nicht einfach heteronome Quelle der Bestimmung zu weniger gewaltsamen Weltverhältnissen begreifen ließe, steht dahin. Überdies hat sie sich vielfach als derart *strukturell gewaltimprägniert* erwiesen, dass es bis heute ein Rätsel geblieben ist, wie dem je – in der Hoffnung auf künftig gerechtere oder wenigstens politisch erträglichere Lebensbedingungen – praktisch zu begegnen sein soll. Die fragliche Gewalt hat sich nicht politisch-rechtlich einhegen und auf diese Weise entschärfen lassen. Fast scheint es, als stünden wir wieder am Anfang, so sehr werden derzeit alle Fortschritte erneut in Frage gestellt, auf deren Sicherstellung infolge irreversibler kollektiver Lernvorgänge man gehofft hatte. Das gilt für die Freiheit in China genauso wie für die demokratische Legitimation in Russland und die Rechtsstaatlichkeit in den USA, in Ungarn und in der Türkei sowie speziell für die Gewaltenteilung in Polen oder in Israel. »Rien n'est acquis, tout est remis en cause, pas de critère du succès«, schrieb Ricœur bereits im Jahre 1947 fast resigniert.[224] Zumal angesichts jüngster und drohender neuer Rückfälle in extreme und radikale Gewalt zeigt sich wie damals: ihnen ist auf dem Weg eines sentimentalen oder juridischen Pazifismus nicht beizukommen, der sich entweder jeglicher Gewalt glaubt enthalten zu sollen oder ganz und gar auf rechtlich legitimierte Gewalt meint bauen zu können.[225] Immer noch gilt, in Stéphane Mallarmés Worten, die auch Ricœur zitiert: »La vrai vie est absente« (KJ, 358, 390). So droht man – ein anonymes »›on‹ sans visage« – sich in einem fortdauernden,

223 Vgl. P. Ricœur, *Résister…*, in: *Terre nouvelle 35*, juin (1938), 5; wieder abgedr. in: A. Rochefort-Turquin (éd.), *Front populaire. ›Socialistes parce que chrétiens‹*, Paris 1986, 165.

224 MJ, 202, 331.

225 Vgl. P. Ricœur, *Le risque*, in: *Être 1*, no. 2 (1936), 10 déc., 9–11.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

anscheinend richtungslosen »malheur sans racines, sans origine« (MJ, 200) zu verlieren, das wir Geschichte nennen.

11. Eine Art Resignationsverweigerung, radikaler Revision ausgesetzt

Doch zu keiner Zeit war Ricœur dazu bereit, sich damit einfach abzufinden. Zuletzt baute er ganz und gar auf die negative Basis unseres Einspruchs gegen das schlechterdings Intolerable, Ungerechte als das, was keinerlei Respekt verdient.[226] Und er verlangte geradezu, eigenen ethischen, derart negativistisch inspirierten Widerstand dagegen wie eine Tugend aufrechtzuerhalten, statt zu resignieren;[227] sei es auch nur, um noch dem *mindesten Anspruch* gerecht werden zu können, ohne den kein geprüftes Leben Bestand haben kann, wie es die Philosophen des Okzidents seit der Antike bedenken – mit allenfalls minimalem politischem Erfolg allerdings: »Minimiser la victimisation«.[228] Damit befindet sich Ricœur in direkter Nähe zu einer »Politik der Würde« (Avishai Margalit) und zu einem »Liberalismus der Furcht« (Judith N. Shklar). Beide verlangen, sich wenigstens dem Demütigenden bzw. dem Grausamen effektiv entgegenzustellen, vor allem dann, wenn es auf politisch-systemische Bedingungen des Zusammenlebens zurückzuführen ist.

So aber kommt Ricœur doch wieder auf den Willen zurück, und zwar als »volonté expresse de convivialité culturelle«.[229] Vom »wish to live together« sagt er: »One does not remark its existence until it falls apart« (C&C, 99). Das bedeutet, dass das Zusammenleben – in unaufhebbarem Widerstreit konfliktträchtiger Gegensätze – stets erst wiedergewonnen werden muss angesichts drohender Verzwei-

226 P. Ricœur, *Tolérance, intolérance, intolérable*, in: *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français 134*, avril-mai-juin (1988) [in L2 auf das Jahr 1990 datiert], 435–452, hier: 435, auch in: L1, 295–312.

227 Ricœur, *Pour un christianisme prophétique*, 94.

228 Ricœur, *Tolérance, intolérance, intolérable,* 440. Inzwischen ist freilich auch diese (keineswegs der Antike zu verdankende) Devise in eine gewisse Defensive geraten, derart fragwürdig erscheint vielfach, wie der ›Status‹ eines Opfers in Anspruch genommen wird; vgl. S. Goltermann, *Opfer. Die Wahrnehmung von Krieg und Gewalt in der Moderne,* Frankfurt/M. 2017.

229 Ricœur, *Tolérance, intolérance, intolérable,* 443.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

felung in endlos vergeblich erscheinenden Bemühungen, die zum Verrat an eben jenem Willen verführen. Fast wie bei Wassili Grossman[230] ist im frühen Buch über Marcel und Jaspers davon die Rede, Verrat sei die »essence de notre monde« (MJ, 118, 221[231]); durch ihn drohe der Verlust aller Kommunikation – als »appel entre êtres singulières« –, ja des Seins, des *coesse, coêtre* und *être-avec* (MJ, 204, 159).

So müssen wir damit rechnen, als Inkarnierte und irdische, diesem Sein auf Gedeih und Verderb zugehörige Wesen immer wieder von entsprechenden Ereignissen überholt zu werden – und gerade durch sie aufs Neue erfahren zu müssen, was für uns – und möglicherweise für alle Menschen – unannehmbar ist, wie es auch Merleau-Ponty in *Die Abenteuer der Dialektik* (1955) beschrieben hatte.[232] Wir existieren ›leibhaftig‹, wie es dieser Ricœur sicher am nächsten stehende Phänomenologe 1945 und zuletzt in der posthum 1964 herausgegebenen Spätschrift *Le visible et l'invisible* beschrieben hatte. Dabei erweist sich unser Leib (*chair*[233]) keineswegs auf pure Selbsterhaltung fixiert, sondern als *ansprechbar* und so für eine ethische Dimension der Responsivität, Verantwortlichkeit und der Zeugenschaft (*attestation; témoignage*) von Anfang an zumindest aufgeschlossen. In diesem Sinne rekurriert auch Ricœur auf die (nicht beweisbare, nur zu bezeugende) *Wahrheit* leibhaftig ›existierenden‹ Lebens (als »vérité que je suis«; KJ, 195). »L'existence atteste le vrai«, schreibt er, ohne aber zu behaupten, man könne je im Besitz irgendeiner Wahrheit sein und das allein genüge schon, um sich darauf berufen zu dürfen.

So kann auch nicht gelten: »Ich leide, also sind wir« – im Wissen, wer wir als einander Verbundene sind, wie es bei Albert Camus zu lesen steht.[234] Aus eigener Befindlichkeit, der Ricœur eine radikale ontologische Bedeutung zuerkennt, insofern aus ihr die *Zumutung*

230 »Ein Grieche hat mal behauptet: Alles fließt, aber wir behaupten: Alles denunziert«, heißt es bei W. Grossman, *Leben und Schicksal*, Berlin [2]2007, 934. Auf Grossman verweist Ricœur u.a. in PEP, 232, mit deutlicher Skepsis gegenüber allem, was man als Politikwissenschaft oder Soziologie zu bezeichnen gewöhnt ist.

231 Siehe Anm. 72 zum Beitrag über das Politische in Bd. III.

232 M. Merleau-Ponty, *Die Abenteuer der Dialektik* [1955], Frankfurt/M. 1974, 7.

233 P. Ricœur, *Note sur la personne*, in: *Le Semeur 38*, no. 7 (1936), 437–444, hier: 442.

234 A. Camus, *Der Mensch in der Revolte* [1951], Reinbek 1969, 21, 203.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Wahrheit unseres In-der-Welt-seins hervorgeht, folgt niemals unmittelbar, was ›wahr‹ *ist* und als solches *gelten* darf. Zu einem besonders *politisch fatalen Triumph der Selbstgerechtigkeit* kann es nicht kommen, wenn begriffen wird, wie sehr jeder Anspruch *an uns* wie auch *auf etwas* auf *Bewahrheitung im Verhältnis zu Anderen* angewiesen ist. Das Gleiche gilt für das, *was* wir zu sein glauben und *wer* wir sein wollen. In diesem Sinne konstituiert eine dialogische Dimension unsere Existenz (KJ, 347), in der wir letzteres überhaupt erst herausfinden müssen. Dabei ist sie rückhaltlos auf – *von uns selbst abweichende und als solche bejahte* – Erwiderung Anderer angewiesen. Liegt genau darin nicht auch, vor jeder konkreten Diskussion und Debatte, vor jeglicher Repräsentation, Herrschaft und Regierungsform, die Quelle des Demokratischen?

So wäre auch zu verstehen, dass das Zeugnis der Rede des Anderen als (prekäres) Fundament der menschlichen Welt gelten muss. »Si la parole ne vaut plus, le monde est cassé«[235] – und muss gegebenenfalls erst mühsam wieder zusammengefügt werden. So erweist sich die Sprache genauso wie die Welt, auf die sie sich bezieht und die sie poetisch hervorbringen kann, als radikal fragil. Basiert sie wirklich auf ›grundlegendem‹ gegenseitigem Respekt, wie Ricœur schreibt, dann bricht womöglich alles zusammen, wo es an diesem Respekt fehlt. In diesem Sinne gilt in der Tat: Die Menschen stellen sich in ihren ›sozialen‹ Verhältnissen als die *Bleibe aller Vernunft* (»demeure du Logos«[236]) heraus, ohne dabei je auf etwas von sich aus Bleibendes, Substanzielles, Beständiges bauen zu können, worauf gerade die Philosophen so lange gesetzt hatten.[237] *Kommen sie so gesehen nicht überhaupt erst jetzt in unserer sublunaren Wirklichkeit konkret an?* Die Menschen sind nicht einfach von Natur aus sprachbegabte und potenziell vernünftige Wesen; sie müssen sich demnach vielmehr in ihren responsiven und dialogischen Verhältnissen immer wieder neu erst als solche erweisen. Eben deshalb konnte es im Zeichen des »Phänomens des Totalitären« zu einem weitgehenden Verlust von Vertrauen in die Sprache als Rede kommen (HV, 11/GW, 33), von dem auch das Werk von Levinas zutiefst

235 P. Ricœur, *La crise de la vérité et la pression du mensonge dans la civilisation actuelle*, in: *Vie enseignante 83* (1953), 11 nov., 11.

236 Ricœur, *Philosophie et ontologie*, 1389.

237 Siehe den Hinweis auf Herrmann Broch im Vorwort zu Bd. I.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

geprägt ist, der allerdings dazu neigt, sich im Rekurs auf das *Alte Testament* auf »das Wort« zu berufen.[238]

Ricœur, der der Bibel im Gespräch mit André LaCocque eine höchst instruktive säkulare Lesart angedeihen ließ, war nie bereit, so weit zu gehen.[239] Früh stößt er auf eine irreduzible »multiplicité de sens«[240], um sich dann durch Wittgensteins Sprachphilosophie bestätigt zu finden. Wir können uns zunächst nur auf mehr oder weniger normalisierte, allerdings auch unvorhergesehene semantische Innovationen erlaubende Sprachspiele stützen, um auf deren Basis herauszufinden, was es mit Begriffen wie Rede und Sprache, Kommunikation und Diskurs auf sich hat. Durch sie hindurch müssen wir versuchen, die Dichte (»densité«) unserer Koexistenz wiederzuentdecken, um ungeachtet einer nicht zu leugnenden Trennung von Anderen im Kontakt mit ihnen das Exil einer Subjektivität zu durchbrechen (MJ, 21), die Gefahr läuft, als immerfort auf Selbst-Erhaltung, -Gewissheit, -Bestimmung, -Bewusstsein und -Steigerung fixierte nie über sich hinauszugelangen. Aber beginnt sie mit all dem überhaupt unvermeidlich, oder handelt es sich um verkümmerte Formen einer anderen, erst wiederzuentdeckenden Subjektivität?

So wendet sich Ricœur denn auch von einem Idealismus ab, den er als »impuissance à recevoir l'être de l'autre« begreift, wobei schon früh Dimensionen der Singularität und der Fremdheit des Anderen, aber auch einer zu ihr sich verhaltenden *hospitalité* ins Spiel kommen[241], deren Spuren sich dann allerdings für lange Zeit verlieren werden. Gerade das macht eine Relektüre der frühen Schriften dieses Autors umso lehrreicher, zumal ihnen rückblickend eine Relevanz zukommen könnte, die seinerzeit nicht ohne Weiteres absehbar war.

Eindeutig von Kierkegaard her, mit Jaspers und Marcel stößt Ricœur auf eine ontologische »précarité« singulärer, zunächst nur je-meiniger Existenz (MJ, 38), aus deren Zentrierung auf sich

238 Vgl. Vf., *Das ›Wort‹ und der Krieg. Zum Sinn der Sprache zwischen Ethik und Politik*, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie 6*, Heft 1 (2019), 211–238.

239 Vgl. den programmatischen Aufsatz von P. Ricœur, *La Bible et l'imagination*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses 62*, no. 4 (1982), 339–360.

240 P. Ricœur, *Philosophie et langage*, in: *Dossiers pédagogiques de la Radio-Télévision scolaire*, no. 11, mars (1965), wieder abgedruckt in: *Cahiers Philosophiques*, juin (1993), 57–69, hier: 59.

241 MJ, 22, 27, 90, 393.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

selbst er herausfinden will. Handelt es sich nicht um eine »malaise fondamental d'existence«, die nach entschlossener, anfangs ontologisch, im Freud-Buch dann hermeneutisch ausbuchstabierter Dezentrierung verlangt (MJ, 186)? Doch wenn ein *ontologisch prekäres* Leben um Wiedergewinnung einer »communauté de l'exister« (MJ, 80) bemüht ist, um dem zu entgehen, nur sich selbst verhaftet zu bleiben, kann es nicht umhin, auch die *real prekären* Bedingungen sozialen, politischen und ökonomischen Lebens weitgehend entmächtigter Anderer (Versklavter, Ausgebeuteter, Geächteter, Geringgeschätzter und prekär Lebender…) zur Kenntnis zu nehmen, zumal wenn im Zuge solcher Wiedergewinnung der Negativität des schlechterdings Intolerablen wirklich eine derart zentrale Rolle zukommen soll, wie es Ricœur angenommen hat.

Mit anderen Worten: der ›existenzphilosophische‹ Ansatz des frühen Ricœur verlangt selbst nach einer sozialphilosophischen Ausweitung im Horizont einer anonymen Menschheit[242], die auch von der Fixierung auf die Sorge um sich befreien könnte, von der die abendländische Philosophie bis hin zu Heidegger, Taylor und Foucault derart viel Aufhebens gemacht hat – bei Autoren wie Taylor und Walzer ständig dazu verleitet, ›besorgtes‹ Leben wieder gemeinschaftlich einzugemeinden. Es wäre lohnenswert, zu prüfen, ob nicht bereits im Frühwerk Ricœurs *damit unvereinbare* Begriffe wie Gastlichkeit und Erde auftauchen (MJ, 393, 310) – auf der Suche nach Befreiung von einem Leben, das dazu verdammt wäre, »être occupé de soi« zu bleiben, statt die Nähe des Anderen zu suchen, wohl wissend, dass »dans la plus extrème proximité réside la distance absolue [!]« (MJ, 317, 327). Im Wissen darum ist dieser Autor frühzeitig einer der Zukunft Anderer zugewandten »générosité fondamentale« (MJ, 398) auf der Spur, die nicht von der Sorge um eigenes Überleben beherrscht bleibt, der fast zur gleichen Zeit auch ein anderer, lange auf parallelen Wegen wandelnder Philosoph den Abschied gibt: Levinas (in *Die Zeit und der Andere* [1947]).

Von Anfang an und bis zum Schluss, wo diese Motive u.a. in nachgelassenen Notizen wieder auftauchen, weist diese Zukunft Anderer einen von Karl Marx inspirierten kosmopolitischen Hori-

242 Vgl. bspw. D. Di Cesare, *Philosophie der Migration*, Berlin 2021.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zont[243] auf, zu dem sich ›entschieden‹ zu haben Ricœur behauptet. In den modernen Revolutionen (einschließlich der russischen des Oktobers 1917) erkennt er den Gehalt von Versprechen, die zwar vielfach verraten worden seien und deshalb Anlass zu politischer Trauer böten[244], die aber nicht einfach vergessen werden dürften. So bleibt Ricœur durchgängig ein entschiedener Geschichtsdenker – auch und gerade, nachdem er sich von der klassischen Geschichtsphilosophie losgesagt hatte. Explizit ist davon die Rede, Geschichte zu wählen.[245] Allerdings nicht willkürlich und *in diesem Sinne* ›voluntaristisch‹. Geschichtliche Wahrheit, in deren Besitz niemand je sein kann, darf jedenfalls nicht einem ›dezisionistischen‹ Willen geopfert werden (VI, 318). Schon in der bloßen Tatsache des eigenen Auf-der-Welt-seins stößt ein solcher Wille an eine unüberwindliche

243 P. Ricœur, *Le yogi, le commissaire, le prolétaire et le prophète*, in: *Christianisme social 57*, no. 1–2 (1949), 41–54. Hier heißt es mit Blick auf Merleau-Ponty, die »praxis interhumaine c'est l'absolu«, sie komme allerdings ohne die Problematik einer »éthique existentialiste« schlechterdings nicht aus, die auf eine vertikale Unterbrechung der Geschichte hoffen lasse (49 f.).

244 Ebd., 54.

245 Und zwar als Antwort auf unsere »entmutigende« jeweilige geschichtliche Befindlichkeit (GW, 44/HV, 31 f.) – auch im Lichte von Verbrechen, nach denen man wissen will, was (wenn überhaupt etwas) praktisch in Zukunft zu deren Vermeidung beitragen kann. In diesem Sinne kommt dem zu Verhindernden Vorrang zu vor der Hoffnung eines utopischen Möglichkeitssinns. Wenn wir *so* auf Zukunft setzen, heißt das nicht, dass die bisherige Geschichte gerechtfertigt wird oder nur als Umweg erscheint – während das Missverhältnis zu den Opfern, die sie gekostet hat, unveränderlich bleibt. Die Wahl zeigt, was man wichtig findet, wie man bisherige Geschichte wahrnimmt und darauf aufbauend beurteilt. Ob das auf »die Ankunft des Menschen« hinauslaufen wird oder doch nur bis auf Weiteres eine »mutmaßliche Rationalität« impliziert, die in ihrer Kontingenz immer wieder aufs Neue einen vorläufigen Sinn in die Zukunft hinein entwirft, muss offen bleiben. Die Ereignishaftigkeit der Geschichte ist nicht zu vernichten (GW, 57/HV, 43). Nicht einmal die Kontinuität der praktischen Aufgaben, deren Lösung man von ihr erwarten mag, kann vorausgesetzt werden. Sie sind vielmehr ihrerseits den Ereignissen ausgesetzt (GW, 62/HV, 48). Wenn Ricœur jedoch mit Pascals Rede von ›dem Menschen‹ liebäugelt, der geschichtlich vorankommen soll, läuft er Gefahr, die Pluralität der Einzelnen wieder zu dementieren, die nur eine vielstimmige und »vielfältige Wahrheit« zulässt (GW, 181/HV, 215). Ein »letztes Wort« in dieser Angelegenheit ist nicht in Sicht, nur eine endlose Verzögerung, immer neuer Aufschub, der nicht zu theologisieren ist. Andernfalls würde die Philosophie arbeitslos.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Grenze (VI, 408), zu der er sich nur nachträglich verhalten kann. Wie weit nachträgliche Zustimmung als »consentir à la vie« (VI, 416) gehen kann, erörtert Ricœur auf vielen Seiten, ohne je ganz davon ablassen zu wollen, man könne auch in das »Ganze«, was man Welt nennt, ›trotz allem‹ einwilligen und *in diesem Sinne* Nietzsches Aufforderung nachkommen, sich der Erde gegenüber als treu zu erweisen (VI, 443/6), ohne vor unaufhebbarer Tragik[246] die Augen zu verschließen oder ›Böses‹ in allen seinen alten und neuen Erscheinungsformen[247] bis hin zur seriellen, quasi-industriellen »Liquidierung« einfach zu naturalisieren.[248]

246 P. Ricœur, *Sur le tragique* [1953], in: L3, 187–209, hier: 188, 192 zur »tragique de l'être« und zum Paradigma des Tragischen.

247 Von denen sich Ricœur bis zum Schluss doch primär ›christlich beunruhigt‹ erweist – wie im Kontext seines Nachdenkens über *Finitude et culpabilité* (1960) im Rahmen eines fehlbaren und zur Schuld bestimmten *Selbstverhältnisses*, weit weniger aber in politischer Hinsicht, wo das Böse als ›Verteufelung‹ Anderer Karriere gemacht hat – bis hin zu Ronald Reagans *axis of evil* und George Bushs (Jr.) *rogue states*... »Den Bösen sind sie los, die Bösen sind geblieben«, ließ Goethe Mephistopheles in der Hexenküchen-Szene des *Faust*, scheinbar in weiser Voraussicht, sagen. Als letztere können sich freilich auch diejenigen herausstellen, die Andere zu ›Bösen‹ erklären und verdammen, zumal politisch. Wenn es sich dabei um ein ›Übel‹ handelt, ist dieses dann auch anthropologisch zu deuten, ohne sich weiter von einer christlichen Interpretationsgeschichte vereinnahmen zu lassen? Inwieweit kann bzw. muss Ricœur deren anthropologischen Horizont verlassen, dessen tief in die Geschichte menschlicher Ängste eingreifende Geschichte von Autoren wie Jean Delumeau ausgelotet worden ist? »Der Angriff des Feindes«, vor dem sich die Christen gefürchtet hatten, sei ausgeblieben, befand dieser Historiker (wie auch Ricœur registriert hat; C&C, 155) in: *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*, Reinbek 1985, 607. Doch neue Ängste sind auf den Plan getreten, deren ›existenzielle‹ Dimension wiederum die Frage aufwirft, ob sie eine Ontologie der Angst, wie sie nach Kierkegaard durch Heidegger denkbar wurde, zu revidieren zwingen. Erneut drängt sich so jene hermeneutische Zirkularität auf, von der bereits die Rede war. In diesem Zusammenhang sei ausdrücklich verwiesen auf Swetlana Alexijewitsch, die sowohl neuen Formen eines anonymen ›Bösen‹ als auch jenem »Trotz« nachgegangen ist, von dem Ricœur vielleicht doch zu leichtfertig und verallgemeinert annimmt, er könne bzw. müsse *allem* standhalten. Auch Verwüstungen wie denen des Zweiten Weltkriegs (S. Alexijewitsch, *Die letzten Zeugen. Kinder im Zweiten Weltkrieg*, Berlin 2016, 216 f., 248 ff.) oder denen in Tschernobyl, das die (weiß-)russisch-ukrainische Nobelpreisträgerin im Lichte einer »Chronik der Zukunft« beschrieben hat, indem sie zahlreichen Opfern eine Stimme

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Auch und gerade angesichts dieser Erscheinungsformen hält Ricœur daran fest: »Seul le service de l'homme peut lui donner une règle et un sens«[249]; und dieser Dienst setze voraus, seinen (wenn nicht *den*) Nächsten zu finden (»trouver mon prochain«[250]). Aber weniger denn je glaubt er schließlich, das sei vor allem auf dem Weg agonaler oder antagonistischer Auseinandersetzungen möglich, von denen sich die Politische Theorie der Gegenwart eine anscheinend dringend erforderliche Vitalisierung des Politischen erhofft hat, das sie in allzu saturierten, angeblich zu sehr dem Konsens verpflichteten Gesellschaften glaubte verkümmern zu sehen.[251] Ist wirklich die »opposition des consciences la clé de leur altérité«?[252] Wenn wir vom Kampf (»lutte«; KJ, 94) als dem in der Moderne und bis heute weitgehend vorherrschenden Paradigma des Politi-

---

verlieh? (Vgl. S. Alexijewitsch, *Tschernobyl. Eine Chronik der Zukunft* [1997], Berlin ^{3}2021, 340 ff.)

248 Genau diese Problematik versinnbildlicht Menashe Kadishmans Installation *Shalechet* (»Gefallenes Laub«) im Jüdischen Museum Berlin, die dem vorangegangenen Projekt *Geschichtskritik nach ›1945‹* als anschauliche Orientierung diente. Die sich wie Laub ausnehmenden Gesichter, über die die Besucher des Museums laufen, sind gerade nicht als vermodernde Reste eines Naturprozesses zu verstehen, in den eine serielle Tötungspraxis allerdings umzuschlagen drohte.

249 P. Ricœur, *L'aventure technique et son horizon planétaire* [zuerst in *Christianisme social* 66, no. 1–2 [1958], 20–33], in: *Esprit*, no. 323 (3/4) (2006), 98–109, hier: 109. »Nur ein auf die Zukunft gerichtetes Projekt kann dem aus exemplarischem Leiden extrahierten Wert Relevanz verleihen«, liest man dem entsprechend in GGV (138 f., 141/MHO, 104 f.).

250 P. Ricœur, *Note sur l'Existentialisme et la Foi chrétienne*, in: *Revue de l'Evangélisation 6*, no. 31, mai-juin (1951), 143–152, hier: 149; *Doctrine de l'homme* [Exposé donné au Centre Protestant de l'Ouest, 27–28 mars 1965], in: *Les Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest*, no. 5 (1966), 19–30, hier: 29 f. In diesem dichten Vortragstext geht die Rückfrage nach dem Nächsten, deren Sinn ›vergessen‹ worden zu sein scheint, noch eine enge Verbindung ein mit einer geschichtsphilosophischen Perspektive der »Restauration« des Vergessenen. Aber hat das Herausgefordertsein leibhaftig, als *chair,* Existierender durch den ›nächsten‹ Anderen nicht überhaupt erst die Phänomenologie des 20. Jahrhunderts als solches bedacht (ohne sich dabei noch länger auf eine bestimmte, womöglich exklusive Religion oder gar Konfession berufen zu wollen)?

251 C. Mouffe, *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt/M. 2007; dies., *Agonistik. Die Welt politisch denken*, Berlin 2014.

252 P. Ricœur, *Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale 59*, no. 4 (1954), 380–397, hier: 387.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen abrücken, kommen dann nicht radikale anthropologische Revisionserfordernisse in den Blick? Muss man nicht von Grund auf alles revidieren – also *nicht* beim Eigenen, beim Ego oder Selbst, das sich durch Eigentum zu behaupten sucht, beginnen, um sich dann wie gewohnt zu fragen, wie es sich gegen Andere durchsetzen und gegebenenfalls auch für sie als solche öffnen kann? Ricœur nähert sich dieser Frage selbst, bleibt an entscheidender Stelle aber erklärtermaßen unschlüssig (GGV, 184/MHO, 144 f.). Vielleicht weil die Überzeugung, wir müssten uns unbedingt als ›fähige‹, allenfalls im Sinne Amartya Sens von Anderen zu befähigende Subjekte begreifen, allzu tief in ihm Wurzeln geschlagen hat, als dass er sie einfach zur Disposition stellen könnte.

Dabei fragt er (1993) selbst: »Quel sujet était presupposé par la philosophie politique«? Die Antwort lautet wiederum: »Un homme défini par des pouvoirs [...].«[253] Dies führt erneut auf die Spur von Begriffen wie Selbsterhaltung und *conatus essendi,* Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung sowie eines Rechtssubjekts, das sich kämpferisch gegen Andere behauptet und sich allenfalls von deren äußerer Freiheit beschränken lässt, um sich im Übrigen nach dem uralten Vorbild der Odyssee seine Wege durch eine widrige, zu überwindende Welt zu bahnen – natürlich letztlich völlig vergeblich und zum Schaden all dessen, wogegen es sich sein ›Können‹ meint bewiesen zu haben.

Dazu mag die Vorstellung von Anderen passen, die wir verletzen und die uns verletzen, wie es Hegel bereits in seinen Jenaer Schriften als ganz und gar unvermeidlich hingestellt hat.[254] Den gegenseitigen Verletzungspotenzialen und -mächtigkeiten sollte ja auch souveräne Herrschaft (wie sie Thomas Hobbes, Samuel Pufendorf und Hugo Grotius in ihren Schriften entfaltet hatten) Rechnung tragen, ebenso die *volonté générale* bei Rousseau und der republikanische Rechtsstaat à la Kant. Aber in deren Denken hat eine Gabe der Verantwortung, die wir dem Anderen verdanken, und der seinerseits in sie eingesetzt wird, ohne das je allein aus eigener Kraft zu vermögen, kaum Platz; und genauso wenig die Asymmetrie einer Responsivität, die uns unvermeidlich in eine Position der Nachträglichkeit gegen-

253 P. Ricœur, *Politique, Économie et Société. Écrits et conférences 4*, Paris 2019, 113.

254 G. W. F. Hegel, *Anhang zur Jenaer Realphilosophie* [1803/4], in: *Frühe politische Systeme* (Hg. Göhler), Frankfurt/M., Berlin, Wien 1974, 291–335, hier: 322.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

über allem versetzt, was uns widerfährt und wozu wir uns *nicht nicht* verhalten können. Doch unverkennbar ist, wie, zumal im Zeichen der Gabe – ein ursprüngliches, vor allem durch Derrida reaktiviertes Motiv[255] der Auseinandersetzung mit Gabriel Marcel und Jaspers –, Impulse zur Revision der ganzen philosophischen Überlieferung ins Spiel kommen, an die sich Ricœur vielfach anlehnt. Und zwar so sehr, dass er schreiben kann, der Philosoph sei der *phronimos*, der sie sich von Homer und Aristoteles her *noch einmal aneignet* (PR, 138/WdA, 120) – nicht ohne ›Umwege‹ über Jerusalem, aber auch Buchenwald und zahlreiche andere finstere Orte allerdings, deren Topografie nach wie vor unser gegenwärtiges Europa bestimmt.[256]

Wenn auch hier wieder von Aneignung die Rede ist, so zeigt das verlässlich an, wie das Können-Wollen (aber weniger das Affiziertwerden und das Zuhören), die Behauptung eigener Kompetenz (aber viel weniger die eigene Passivität) und die Selbstbezeugung des eigenen Tunkönnens (aber weit weniger das Angewiesensein auf das Zeugnis Anderer) das Denken des Philosophen beherrschen – bis zu einem Punkt, wo sich der Verdacht aufdrängt, eben das, worüber man als Ressource eigenen ›Vermögens‹ zu verfügen glaubt, habe *gerade deshalb* längst angefangen, *uns* zu beherrschen – genau wie das Haben-Wollen, der Besitz und der Gewinn. Wie oft schon hat man uns all dies als angeblich in der menschlichen Natur liegende Bestimmung verkauft, mit der unbestreitbaren Folge, dass

255 Vgl. S. Gottlöber, R. Kaufmann (Hg.), *Gabe – Schuld – Vergebung*, Dresden 2011; Vf., *Umsonst: Die Gabe als nachträglich zu bewahrheitende Gegebenheit. Eine Zwischenbilanz der fragwürdigen Karriere der Gabe in kulturwissenschaftlichen, philosophischen und politischen Diskursen der Gegenwart*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 38*, Nr. 1 (2013), 29-59; V. Hoffmann, U. Link-Wieczorek, C. Mandry (Hg.), *Die Gabe. Zum Stand der interdisziplinären Diskussion,* Freiburg i. Br., München 2016.

256 C. Milosz, *West und Östliches Gelände*, Köln, Berlin o. J.; A. Michaels, *Fugitive Pieces*, London 1998, 51; W. G. Sebald, *Austerlitz,* München, Wien 2001; Schlögel, *Im Raume lesen wir die Zeit*. In C&C (142) erklärte Ricœur im Übrigen, sich von einer schlichten Konfrontation zweier »Welten« zu entfernen, die allzu oft nur schematisch durch die Namen Athen und Jerusalem markiert werden. Vgl. PB, 15, wo die Überkreuzung »biblischen« und »griechischen« Denkens als »destin constitutif de notre culture« eingestuft wird. Muss der Versuch, dies zu überwinden (ohne dieses Bestimmtsein einfach zu vergessen), nicht letztlich darauf hinauslaufen, sich auf einer weltweiten Agora aus dem Schutz der eigenen bzw. selbst angeeigneten Traditionen hinauszubegeben, um ein vorbehaltlos offenes Gespräch mit Fremden führen zu können?

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich uns das vermeintlich Beherrschte immer mehr entzieht, sei es auch nur als restlos Ausgelaugtes, wehrlos Ausgebeutetes, ganz und gar Verwüstetes. Ricœur hat das zweifellos gesehen und sich wohl auch deshalb nie einer anthropologisch-naturalistischen Reduktion angeblicher Ursprünge des Politischen angeschlossen, die all das als Folge menschlicher Natur erscheinen lassen kann.[257] Doch steht er am Ende, wie wir nach wie vor, erst am Beginn einer radikalen nachträglichen Revision der philosophischen Überlieferung, deren *Wiederholung* mehr und mehr nach einer *Auskehr* verlangt aus einem virilen Denken der Macht und der Gewalt, der Konkurrenz und des Kampfes, koste er die Welt, was er wolle. Macht und Gewalt, Konkurrenz und Kampf bis zum Vernichtungskrieg – sind das nicht begriffliche Chiffren unseres fortwährenden Scheiterns an uns selbst und unseres Missverhältnisses zu mehr oder weniger allem, was uns gegenüber irreduzibel anders und fremd bleibt?

Legt die täglich sich verschärfende ökologische, ökonomische und demografische Lage der Weltbevölkerung noch altbewährte Rückgriffe auf Mythen als »ultime ressource du philosophe« nahe, die es gegebenenfalls nur zu re-mythologisieren gälte, wenn in auch kritischer Absicht?[258] Genügt es, sich in der Erinnerung an die eigene Überlieferungsgeschichte einem von Ricœur für fatal gehaltenen Vergessen zu widersetzen, das seines Erachtens einer weitgehend technologisierten Zivilisation droht, die nicht mehr angeben kann, woher sie kommt und welche Richtung sie einschlagen soll?[259] Wäre so die Leere eines »monde vide de fonctions sociales« zu füllen (MJ, 58) und »der Sinn des Menschen« wiederzufinden? Oder beginnen wir den überhaupt erst zu entdecken im Zuge der Artikulation der Negativität des nicht zu Tolerierenden – angefangen bei alltäglicher systematischer Diskriminierung[260] über die uralte, bislang nur hier und da durchbrochene Unterdrückung des weiblichen Geschlechts

257 Wie noch in PR, 239/WdA, 207 zu erkennen ist.

258 Vgl. MJ, 47; Steiner, *Von realer Gegenwart*, 288 f.

259 Vgl. Ricœur, *Que signifie ›Humanisme‹?*, 85; Nancy, *La Peau fragile du monde*, ch. I.

260 Vgl. Vf., *Zwischen Verbot und Unvermeidlichkeit. Demokratiekritische Überlegungen zum Verhältnis von Differenzierung und Diskriminierung*, in: *Widerspruch. Münchner Zeitschrift für Philosophie 73* (2023), 107–120.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bis hin zu neuzeitlicher, längst nicht überwundener Sklaverei[261] und immer neuen (keineswegs nur dem Westen zur Last zu legenden) Rassismen[262]? Kann man im Ernst behaupten, in diesen Hinsichten habe eine altehrwürdige philosophische Tradition zur viel zitierten Aufklärung bereits Großartiges geleistet und Entscheidendes unverzichtbar beigetragen? Oder ist sie selbst einer nicht nur im Sinne Georg Simmels und anderer tragischen[263], weil sich selbst immer wieder verfehlenden, sondern darüber hinaus verblendeten Kultur zuzurechnen, die sich erst *von Anderen sagen lassen* muss, was sie übersehen hat, angefangen bei der eigenen Gewaltgeschichte, die bislang allenfalls ansatzweise philosophisch ernst genommen worden ist?[264]

Zeigen lassen müsste sich das in einer Praxis der Sensibilisierung genau dafür, wie sie auch bei Ricœur hier und da zum Vorschein kommt. Etwa wo er auf die »Solidarität der Erschütterten« (Jan Patočka), auf Primo Levi, Alexander Solschenizyn und Jorge Semprun als Fürsprecher der Opfer als Zeugen *par excellence* unserer Geschichtlichkeit zu sprechen kommt.[265] Dabei wird eine radikale Asymmetrie deutlich, die daraus hervorgeht, dass jede(r) Andere Opfer werden kann.[266] Doch selbst darin liegt nicht nur die Erfahrung von Wehrlosigkeit oder Unfähigkeit (»incapacité«), Fragilität oder Ohnmacht (als »impuissance« und »maîtrise menacée«). Selbst aus der Erfahrung des radikalen Ausgeschlossenseins geht nicht nur eine Beraubung (Privation) all der Möglichkeiten eines ›fähigen‹ Lebens hervor, derer man sich als Integrierte(r) erfreuen mag. Wie

261 Vgl. I. Därmann, *Undienlichkeit. Gewaltgeschichte und politische Philosophie*, Berlin 2020.

262 S. Hall, *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2,* Hamburg 1994; É. Balibar, *»Es gibt keinen Staat in Europa.« Rassismus und Politik im heutigen Europa*, Hamburg 1993, 137–156; ders., *Der Schauplatz des Anderen. Formen der Gewalt und Grenzen der Zivilität*, Hamburg 2006; A. Mbembe, *Politik der Feindschaft*, Berlin 2017.

263 Ricœur, DlI, 320, 324, 470/DI, 312, 315, 331, 459 zur Kritik der Kultur – nicht zuletzt als einer Form der Grausamkeit.

264 Vgl. im Sinne eines Versuchs der Bestandsaufnahme Vf. (Hg.), *Sensibilität der Gegenwart. Wahrnehmung, Ethik und politische Sensibilisierung im Kontext westlicher Gewaltgeschichte*. Sonderheft Nr. 17 der *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, Hamburg 2018.

265 C&C, 170, 177 f. Siehe auch das Interview mit Ricœur unter dem Titel *Le respect de la dignité pour tous*, in: *Réforme*, no. 2796 (1998), 1 f.

266 P. Ricœur, *Éthique et morale* [1990], in: L1, 258–270, hier: 263 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auch für die Krankheit gilt: es handelt sich um eine eigene, eigenartige, dabei befremdliche Art und Weise des In-der-Welt-seins, wenn auch (in diesem Fall) in der paradoxen Form des Aus-ihr-Herausfallens (LJ2, 215–226). Wenn nun jede(r) ausgeschlossen, vertrieben und vernichtet werden kann, sollte man daraus nicht *mehr* lernen, als dass man so all dessen verlustig gehen kann, was einen zuvor ausgemacht haben mag? Lehrt nicht umgekehrt gerade die Erfahrung des Ausschlusses, was es bedeutet, ›dazuzugehören‹; und zwar niemals ganz und gar bzw. ›restlos‹? Wissen davon jene überhaupt etwas, die diese Erfahrung nicht gemacht haben und naiverweise einfach voraussetzen, eine hospitable Welt zu bewohnen?

Das ist gewiss nicht Ricœurs ›Fall‹, wie schon daran zu erkennen ist, wie intensiv er, ausgehend von einer Situation der Verlorenheit, des Ausgesetztseins und einer ›diasporischen‹ Existenz, nach dem Ursprünglichen, nach Heil(-ung) und Versöhnung verlangt hat. Dabei findet die aus dem Befund *Ich finde mich ausgesetzt* hervorgehende Frage »Was will das heißen?« keine endgültige Antwort[267] – ebensowenig wie das anthropologische Grundproblem, *was* bzw. *wer* wir sind oder wozu wir noch *werden* oder uns *machen* können. »Quel homme faisons-nous? Voilà la question.«[268]

Ricœur bleibt dabei zwar weiterhin seiner Grundidee des ›fähigen Menschen‹ treu, doch gerät er immer mehr in den Sog von Phänomenen der Passivität[269], der Verwundbarkeit (die er mit Mühe ans frühere Konzept der Fragilität anzuschließen sucht) sowie der Nähe, vor allem der Nähe des Anderen. So drängt sich erneut eine Rückbesinnung auf seine frühen Schriften zu Marcel und Jaspers geradezu auf, in denen bereits von einem Antwort gebenden Leben

---

267 Vor allem (m. E.) deshalb nicht, weil wir auf der Suche nach Antworten rückhaltlos auf Andere angewiesen sind, ohne sie uns je einfach selbst geben zu können. Vgl. P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. Tome I. L'homme faillible,* 161 f.; dt.: *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I*, 188.

268 Ricœur, *Tâches de l'éducateur politique,* 88. Auf den ersten Blick handelt es sich hier um eine alles andere als neue Fragestellung; vgl. G. Buck, *Rückwege aus der Entfremdung*, Paderborn, München 1984, Kap. 3; G. Küenzlen, *Der neue Mensch. Eine Untersuchung der säkularen Religionsgeschichte der Moderne*, Frankfurt/M. 1997.

269 Schließlich gibt er sogar an, seit jeher den »Akzent« der Passivität menschlicher Erfahrung betont zu haben – im Gegensatz zu allzu selbstbewussten »Humanisten« (*Un autre regard sur ce siècle,* 9).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Rede war, das keinem vorherigen Engagement entspringt.[270] Worauf es indessen Antwort gibt und woher die Ansprüche rühren, denen es sich zu stellen hat, schwankt zwischen der Gabe des Seins (»don de l'être«) und dem Anderen (»autrui«), ohne dass es zu einer Entscheidung zwischen Ontologie und Ethik kommen würde, die sich auch als überholt erweisen könnte. Unverkennbar wird diese Problematik in Studien der 1980er Jahre wieder aufgegriffen, in denen Ricœur vor allem gegenüber Levinas darauf besteht, ohne ein ›aktives‹ Selbstverhältnis[271] lasse sich das Andere und Fremde, dem wir ausgesetzt sind und das uns in Anspruch nimmt, schlechterdings nicht denken.[272] Nimmt ein solches, sich auf Andere und Fremdes beziehendes Verhältnis allerdings die Form einer *religio* an, so ist es aus Ricœurs Sicht gleichwohl auf atheistischer Grundlage zu denken, wie aus seiner Auseinandersetzung mit Alasdair MacIntyre hervorgeht.[273]

Es handelt sich m. a. W. nicht von vornherein um ein ›religiöses‹ Verhältnis im üblichen Sinne des Wortes, sondern um das Geschehen einer Inanspruchnahme, das uns in gewisser Weise in die Pflicht nimmt. Zunächst aber nur im Sinne der Unvermeidlichkeit, nicht im Sinne einer deontologischen Normativität.[274] Ricœur spricht von »nonethical obedience (devoid of ethical tone)« und so auch vom Hören (»listening«) auf den Anderen im Ereignis des Wortes, dem er ebenfalls nicht ohne Weiteres eine biblische, ethische und normative Bedeutung zumessen möchte. Zudem müsse letztere auf jeden Fall den Filter normativer Kritik passieren.[275] So zeichnet sich ein bis heute ungelöster und vielleicht gar nicht auflösbarer Widerstreit (»différend irréductible«) zwischen einer Ethik der Alterität, wie

270 Ricœur, *Emmanuel Levinas: penseur du témoignage*, 32.

271 Als *soi-même*, nicht: *moi;* vgl. ebd., 38.

272 Vgl. P. Ricœur, *Entre éthique et ontologie: la disponibilité*, in: M. Sacquin (éd.), *Gabriel Marcel*, Paris 1989, 157–165, 193–200, hier: 159 f., 162, 194.

273 P. Ricœur, *Religion, Atheism, and Faith*, in: A. MacIntyre, P. Ricœur, *The Religious Significance of Atheism*, New York, London 1969, 59–98, hier: 70 f., 90.

274 Hier sind m. E. die gleichen Fragen zu erkennen, die auch Derrida in seinem Dialog mit Gianni Vattimo beschäftigt haben: J. Derrida, *Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ›Religion‹ an den Grenzen der bloßen Vernunft,* in: ders., G. Vattimo, *Die Religion*, Frankfurt/M. 2001, 9–106.

275 Ricœur, *Éthique et morale*, 258.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sie Levinas vorschwebte, der das Wort des Anderen sogar als imperativisches charakterisiert hat, einerseits und einer Diskursethik argumentativer Kommunikation andererseits ab; ein Widerstreit, von dem Ricœur annimmt, dass er sich nur umwillen einer allein durch uns selbst aufrechtzuerhaltenden, möglichst hospitablen Welt[276] im Sinne praktischer Weisheit *austragen* lasse.[277]

Unverkennbar liegt in der so zur Geltung kommenden Sorge um eine gemeinsam zu stiftende und doppelsinnig geteilte *Welt* eine tiefe Gemeinsamkeit mit Hannah Arendts politischer Philosophie.[278] Für beide rücken die Probleme des Verstehens und der Alterität demgegenüber an die zweite Stelle.[279] Vorrangig geht es ihnen vielmehr darum, ob und wie wir eine zwar vielfach fragmentierte und von unaufhebbarem Widerstreit durchfurchte, dennoch aber gemeinsam zu teilende Welt gründen, aufrechterhalten und begründen können – unter der ontologischen Voraussetzung, dass wir uns in ihr befinden bzw. dass sie durch unsere ›Befindlichkeit‹[280] als solche allererst zum Vorschein kommt, sei es auch in der Erfahrung der Verlassenheit oder der Weltlosigkeit, wie sie Arendt paradox beschrieben hatte. (Demnach kann man auf geradezu ›weltlose‹ Art und Weise noch immer ›zur Welt sein‹, jedoch nicht so, wie es sich viele Phänomenologen vorstellen, nämlich im Sinne einer unverbrüchlichen Zugehörigkeit zu einem horizontalen und universalen Verweisungszusammenhang aller Erfahrungen, vielmehr im Sinne der Verlassenheit.) Im Modus der Befindlichkeit zeigt sich demnach zunächst[281], was es mit dem Zur-der-Welt-sein auf sich hat. Phänomenologisch geht

276 Ricœur, *Religion, Atheism, and Faith*, 96.

277 P. Ricœur, *Postface au ›Temps de la responsabilité‹* [1991], in: L1, 271–294, hier: 279.

278 P. Ricœur, *Vorwort zur französischen Ausgabe von R. Bultmanns ›Jesus‹ (1926) und ›Jesus Christus und die Mythologie‹ (1931)* [1968], in: HuS, 175–198, hier: 187 (auch in: CI, 503–528).

279 Ricœur, H71/2, 68, 79, wo Ricœur auf den Vorrang der Weltproblematik vor der des Anderen zu sprechen kommt.

280 Ebd., 125 f. mit Bezug auf Jean Cohen, Mikel Dufrenne und Raymond Ruyers Rede von einer »expressivité« der Dinge.

281 Die Befindlichkeit, schreibt Ricœur (dt. i. Orig.), sei als »relation d'enracinement le sentiment de la situation enraciné plus bas que le connaître; seules des expériences en quelque sorte plus ›sauvages‹ révèlent quelque chose de cette préséance de l'ontologique sur le gnoséologique« (H71/2, 70).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

es hier um eine *Aufzeigung* (dt. i. Orig.) bzw. »monstration plus originaire de ce que Aristote a appelé Apophansis« (H71/2, 74).[282]

Dabei erweist sich der Philosoph Ricœur von Anfang an als ›engagiert‹ im Hinblick auf die besorgte Frage, wie sich eine phänomenologische Ontologie politisch zu der Welt verhält, die es aufrechtzuerhalten und womöglich im Sinne des Besseren umzugestalten gilt. *Sein und Zeit* schützt(e) nicht gegen den Nazismus, befand er.[283] Und er wirft die Frage auf, welchen Wert eine Philosophie haben kann, die uns nicht ethisch, moralisch und politisch orientiert.[284] Für ihn kann es, das lässt sich aus solchen Bemerkungen wohl schließen, keine politisch neutrale Phänomenologie und Ontologie geben. Stets sind wir, indem wir zur Sprache bringen, wie es um unser Sich-befinden in der Welt bestellt ist, als Mitmenschen, als Mitbürgerinnen und Zeitgenossen daran mitbeteiligt, die für die praktischen Implikationen und Konsequenzen auch und gerade ihres theoretischen Tuns werden einstehen müssen. Mehr noch: es stellt sich für Ricœur unabweisbar die Frage, ob und wie es möglich ist, unser In-der-Welt-sein *so* zu denken, dass es möglich scheint, den Grund des Guten im Menschen zu befreien.[285]

Von diesem »foi fondamental« hat er offenbar niemals ablassen wollen, so sehr er auch Trauerarbeit (»travail de deuil«), Verzeihen, Versöhnung und Vergessen angesichts einer Geschichtlichkeit erfordert, die an diesem »Grund« verzweifeln lässt. Dagegen wer-

282 Bleibt letztere aber nicht weitgehend *das* Paradigma alles zu Verstehenden, wenn auch die Imagination, die Ricœur von jeglicher bloß abbildenden Beziehung zu etwas Realen abzulösen und unter Verweis auf Kants Begriff der produktiven Einbildungskraft ›kreativ‹ zu deuten versucht, eine »structure implicite« zugeschrieben wird, die sich darin soll bewähren können, »[qu'elle] peut être portée au langage sous forme propositionnelle«? Sollte diese ›Kraft‹ nicht auch die eigentliche Leistung der narrativen Funktion mit ihrer ikonischen Anreicherung des Wirklichen und *anders* Imaginierbaren fundieren? Vgl. P. Ricœur, *Imagination et métaphore* [communication à la Journée de la Société Française de Psychopathologie de l'Expression, Lille, 1981], in: *Psychologie médicale 14* (1982), 1883–1887, hier: 1884.

283 So im Interview mit D. Bermond, in: *Lire le magazine des livres et des écrivains 266* (1973), 26–32, hier: 29.

284 Vgl. P. Ricœur, *Éclairer l'existence* [1986], in: L1, 155–158, hier: 156, sowie den mit Werner Stegmaier geführten Dialog: *Orientierung und Ander(s)heit. Spielräume und Grenzen des Unterscheidens,* Hamburg 2022.

285 *Entretien* [avec D. Bermond], 29; NR, 239.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den schließlich Begriffe wie Bewährung, Bewahrheitung und Verifikation in Stellung gebracht, die ebenfalls auf den Weltbegriff zu beziehen sind.[286] Umwillen einer künftig möglicherweise doch ›besseren‹ Welt hatte Ricœur schließlich auch die Einbildungskraft als utopische, soziale Imagination des Möglichen zu rehabilitieren versucht, die den Tod einer Gesellschaft[287] durch Aufrechterhaltung vielfacher Inkongruenz mit ihr selbst verhindern können sollte[288], und im Gegensatz zu jeder »doctrine immanentiste de l'histoire« daran festgehalten, nur ein »croyance eschatologique tient l'histoire ouverte«.[289] Genau das bleibt für Ricœur auch der maßgebliche geschichtsphilosophische Hintergrund seiner Apologie eines nicht nur deskriptiven oder assertorischen, sondern poetisch-kreativen Sprachgebrauchs, der einer niemals einfach ›gegebenen‹, sondern durch uns ständig hervorzubringenden Welt verpflichtet bleibt, in der *wirklich zu leben möglich* wäre.[290]

In diesem Sinne liegt sie erst vor uns, wie Ricœur aller dem widersprechenden geschichtlichen Erfahrung zum Trotz glauben machen will. Deshalb soll gelten: »Each of us must consider himself as the end of history«[291] – *und* als Beginn einer neuen Geschichte,

---

286 P. Ricœur, *Conclusions,* in: H. L. van Breda (éd.), *Vérité et vérification*. Actes du IV. Colloque International de Phénoménologie, La Haye 1974, 190–209, hier: 192.

287 P. Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia*, New York 1986, 180, zur »suppression of non-congruence« als »death of society«.

288 P. Ricœur, *L'imagination dans le discours et dans l'action*, in: *Savoir, faire, espérer. Les limites de la raison. T. 1,* Bruxelles 1976, 207–228; *L'herméneutique de la sécularisation. Foi, idéologie, utopie*, in: *Archivio di Filosofia 46*, no. 2–3 (1976), 49–68; *Ideology and Utopia as Cultural Imagination*, in: *Philosophic Exchange*, no. 2 (1976), 17–28. Hier liegt wohl die deutlichste Abweichung von der hinsichtlich ihrer praktischen Stoßkraft Ricœurs Ansatz engstens verwandten politischen Theorie der Imagination, die sich ebenfalls, wenn auch kritisch, auf Kant beruft: C. Castoriadis' *Gesellschaft als imaginäre Institution* [1975], Frankfurt/M. 1984, 336.

289 P. Ricœur, *La pensée engagée. M. Merleau-Ponty: Humanisme et terreur,* in: *Esprit 16*, no. 151 (12) (1948), 911–916, hier: 915.

290 P. Ricœur, *Philosophie et langage*, in: *Revue Philosophique 103*, no. 4 (1978), 449–463, hier: 459; P. Engelmann (Hg.), *Philosophien,* Wien 1985, 142–155, hier: 145.

291 Vgl. die Panel-Diskussion mit I. Berlin, S. Hampshire, M. Black, Y. Yovel, R. Polin, D. Davidson, N. Rothenstreich, C. Taylor unter dem Titel *Is a Philosophy*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wie es auch Arendts Begriff der Natalität[292] suggeriert hatte: »Nous ne sommes qu'au début d'une histoire«[293] – einer Geschichte, die das Geborensein nachträglich als Erfahrung des Nicht-Willentlichen und der Passivität *par excellence* erscheinen lässt, die uns aber abverlangt, geradezu ein Versprechen ihrer Fortsetzung auf andere, bessere Weise *zu sein*.[294] Wir geben (gelegentlich) unser Wort, wie es die Sprechakttheorie John R. Searles und anderer beschrieben hat, aber wir *sind* auch ein leibhaftiges Versprechen – und zwar weit über den Horizont eines Lebenszusammenhangs hinaus, dessen Erstreckung man sich narrativ verständlich zu machen sucht.[295] Denn wir werden in geschichtliche Zusammenhänge hineingeboren[296], aus denen ihrerseits Versprechen hervorgehen, die, wie Ricœur glaubt, verbindlich bleiben müssten und die wir ›übernehmen‹ sollten – und die wir vielleicht nicht einmal *nicht nicht* übernehmen *können*.[297]

Andernfalls wäre eine »Defatalisierung« auch der Vergangenheit unmöglich (C&C, 125), die verhindern sollte, dass das »letzte Wort über den Menschen« angesichts seines (bzw. unseres) vielfachen Scheiterns und vor allem angesichts seiner außerordentlichen, anscheinend unheilbaren Gewaltträchtigkeit bereits gesprochen ist.[298]

---

of History Possible?, in: Y. Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action*, Dordrecht, Boston 1978, 219–240, hier: 231.

292 P. Ricœur, *Préface*, in: H. Arendt, *Condition de l'homme moderne* [1961], Paris 1983 (repr. in L1, 43–66), 5–32.

293 P. Ricœur, *Réflexions d'un philosophe de la volonté. Paul Ricœur: réconcilier notre devoir de justice*, in: *Événement du Jeudi 578* (1995), 70–73, hier: 72.

294 Vgl. P. Ricœur, *Postface au ›Temps de la responsabilité‹* [1991], 275 zur Passivität und zum Geboren-sein als »socle vital« unserer Identität.

295 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. III: Die erzählte Zeit* [1985], München 1991, 115 ff., 129, 154, 220 [=ZEIII]; frz.: *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*, Paris 1985, 107 ff., 119, 141, 201 [=TRIII].

296 Hier springt der Begriff der Generation ein (ZEIII, 173 ff., 370 ff./TRIII, 160 ff., 331 ff.) – im Horizont einer »dritten Zeit« zwischen der immanenten Zeit des Bewusstseins bzw. menschlicher Erfahrung und der Zeit der Physik, und zwar als ein Vermittlungsbegriff, der eine Art Brücke hin zur Menschheit und zu anonymem Tod darstellt (ebd., 185/170).

297 Zu den Versprechen der Welt vgl. LJ2, 173 ff., sowie P. Ricœur, *Memory – Forgetfulness – History*, in: *ZiF-Mitteilungen 2* (1995), 3–12.

298 Vgl. dazu bereits den frühen Aufsatz *Nécessité de Karl Marx* von 1937/8. Die angedachte Defatalisierung geht wohl nicht so weit, eine nachträgliche Rettung von Opfern möglich zu machen. (Ein Punkt, der bereits zwischen Max Horkheimer und Walter Benjamin umstritten war.) Aber sie soll generell

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Einem solchen Wort will Ricœur selbst auch nicht vorgreifen. Statt wie ein Philosoph des Mittelalters zu fragen, ob wir verdammt sind oder nicht, hält er sich an die Alternative »Sinn oder Nicht-Sinn« (C&C, 166) vor allem praktischen Engagements, so wenig das die fragilen und verletzbaren Einzelnen auch überzeugen mag[299], die für die geschichtliche Gewalt Anderer den Preis zahlen, nicht zuletzt im Gefängnis infolge willkürlicher Verhaftung, in der Folter und in spurloser Vernichtung. Dabei weiß Ricœur: »Il n'y a plus personne à qui se plaindre.« Und nach Nietzsche und Auschwitz steht ganz und gar infrage, ob der »homme souffrant d'aujourd'hui peut-il encore donner la forme d'une invocation à sa plainte« (PB, 311). *Es ist niemand mehr da, an den wir unsere Klage richten könnten. Und genau dieser trostlosen Erfahrung können wir bislang keine Form geben.*[300] Sollte das zu Verzweifelung Anlass geben, so ist jedoch nicht ganz ausgeschlossen, dass gerade *aus ihr* dem Verlangen nach einer weniger gewaltsamen Zukunft neue Kraft zuwächst.[301]

---

dazu dienen, »[de] libérer le futur du poids excessif du passé«, woran Ricœur bis in sein Spätwerk hinein festhält. Siehe seinen Beitrag *La Justice, vertu et institution,* in: *La sagesse pratique. Autour de l'œuvre de Paul Ricœur. Actes du colloque international*, Amiens 1997, sous la direction de J. A. Barash et M. Delbraccio, C. R. D. P. de l'Académie d'Amiens 1998, 11–18, hier: 17 f., sowie P. Ricœur, *Le pari protestant*, in: *Bulletin du Centre Protestant d'Études et de Documentation,* no. 313 (1986), 163–170, wo einem »processus ininterrompu de *victimisation* qui est peut-être un effet pervers incontournable de la condition historique« die Aufmerksamkeit dafür entgegengesetzt wird, wo dieser fatale Eindruck auf die Spur unserer eigenen Ignoranz und Mitverantwortung führt (169).

299 Vgl. PB, 307, sowie NR, 236, zur entsprechend »antisakrifiziellen« Perspektive J.-P. Dupuys.

300 In der Tat: »Tod und Trauer brauchen den Schutz der Formen wie Kampf und Fest. […] Verunglückte Riten indessen wie das öffentliche Besprechen […] können hier die magischen am wenigsten ersetzen« (Strauss, *Die Fehler des Kopisten*, 148 f.). Welche dann aber, ist eine offene Frage. Zu magischen Inszenierungen von Trauerriten und Riten der Klage wird niemand zurück gelangen können.

301 Genau darauf scheint auch Ricœur zu bauen, wenn er in seiner mit Catherine Chalier und Alain Finkielkraut über Hans Jonas geführten Diskussion geradezu verlangt: »Il faut aller jusqu'à penser même l'abandon de la plainte«, um anschließend auf Levinas' Grundgedanken des ›nutzlosen Leidens‹ und der *Substitution* hinzuweisen (die er aber für irreführend hält; vgl. PEP, 191). Der entscheidende Bezugspunkt ist hier, wie auch schon beim frühen Levinas, der *andere Mensch »sous notre garde«*, der uns die Verantwortung für ihn ›gibt‹

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gewiss ist die *conditio humana* »trop fragile pour lui faire porter tout le malheur du monde«.[302] Nur unter der Voraussetzung, dies in keiner Weise zu beschönigen, kann überhaupt eine – radikal ernüchterte – Philosophie Glaubwürdigkeit für sich beanspruchen, ohne Anstalten zu machen, uns über diese nach wie vor und vielleicht mehr denn je zur Klage Anlass gebende Situation hinwegzutäuschen. Ob gerade angesichts dessen eine Heuristik der Furcht *für Andere*, die nach uns kommen und deren Existenz wir zu verantworten haben, möglich ist, statt in bloßes Klagen und schließlich in Resignation zu verfallen, bleibt eine offene Frage – so wie die Aussicht auf eine »communauté de la compassion« vorläufig Utopie, die endlich der erst in der politischen Gegenwart ungeschönt zur Geltung kommenden »vulnérabilité de l'homme et de son environnement« gerecht zu werden verspräche.[303]

Dabei geht es nicht, zumindest nicht allein und vorrangig, um einen Kampf gegen die Zeit, wie es Ricœurs in dieser Hinsicht vielfach einseitig rezipierte Theorie des Zusammenhangs von Zeit und Erzählung stellenweise suggeriert hat. Denn *dieser* Kampf ist in Anbetracht der *Gewalt der Zeit*, wie sie in ihrem Vergehen, in ihrer Flucht, in Erfahrungen des Abschieds, des Verlöschens, des Niedergangs, des Zerfalls und der Zerstreuung erfahren wird, verloren, *immer schon* (GGV, 60, 78/MHO, 37, 53); nicht aber der Kampf gegen das eigene Versagen in der Einlösung der *promesses du monde*, ohne die sich ein wirklich lebbares Leben im Grunde nicht vorstellen und nicht bejahen lässt. Einzusehen, wie sehr bisher auch die Philosophie mitsamt ihrer ganzen Geschichte in dieses Versagen verstrickt ist, erfordert Trauer, wie Ricœur selbst feststellt[304], und

(*Autour de la conférence de Hans Jonas ›Le concept de Dieu après Auschwitz‹*, in: *Sens. Juifs et chrétiens dans le monde aujourd'hui 53*, no. 259 [2001], 259–274, hier: 264). Nicht unbedingt muss also Trostlosigkeit bloß privativ begriffen werden; vgl. Vf., B. H. F. Taureck, *Trostlose Vernunft? Vier Kommentare zu Jürgen Habermas' Konstellation von Philosophie und Geschichte, Glauben und Wissen*, Hamburg 2021. Aber liebäugelt Ricœur nicht doch mit einem »homme réconcilié«, der »nulle consolation« verlangt (PEP, 125)?

302 P. Ricœur, *Responsabilité: limitée ou illimitée?*, in: *Le crime contre l'humanité: mesure de la responsabilité?*, in: *Les Cahiers de l'Ecole Cathédrale 33* (1998), 23–30, hier: 30.

303 Ebd., 25, 29.

304 P. Ricœur, *Vers la grèce antique. De la nostalgie au deuil*, in: *Esprit*, no. 399 (11) (2013), 22–41 [zuerst spanisch 1995].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

womöglich das schonungslose Eingeständnis einer be*klagens*werten Lage, schließt seines Erachtens aber eine existenzielle Sorglosigkeit nicht aus, die das »Fest des Lebens« feiert, statt sich nur in den Tod einzuüben (ZEIII, 407/TRIII, 365).

Argumentativ ist zwischen solchen ›Optionen‹ keine Entscheidung herbeizuführen. Das weiß auch Ricœur, der in seinem gemäßigten (nicht-arbiträren und nicht-dezisionistischen) Voluntarismus, der sich auf Überzeugungen stützen soll, die aus der Erfahrung des Intolerablen keimen (PEP, 46), keinen Zweifel daran gelassen hat, wie sehr sein philosophisches Denken davon geprägt war, wie sich ihm seine Situation in der Welt zunächst dargestellt hat und wie er sie darauf aufbauend ›sehen‹ wollte. So ruht sein ganzes Werk auf einer radikalen, nicht auszuräumenden Kontingenz, die sich gerade durch Potenziale der Abweichung von Anderen als fruchtbar erweist, so dass sie ihr nicht als Mangel anzukreiden ist. Zur Abweichung zwingt sie schließlich auch die Philosophie *von sich selbst*, nicht zuletzt von ihrer eigenen Geschichte mit all ihrem bereits als provinziell erscheinenden okzidentalen begrifflichen Rüstzeug, das sie nunmehr weltweiter Revision aussetzen muss.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Anhang

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Siglen

A	P. Ricœur, *Autrement. Lecture d'›Autrement qu'être ou au-déla de l'essence‹ d'Emmanuel Levinas*, Paris 1997/^{2}2006.
AA	I. Kant, *Gesammelte Schriften Bd. I–XXIX* (Hg. Preußische Akademie der Wissenschaften), Berlin 1902 ff.
AD	M. Merleau-Ponty, *Die Abenteuer der Dialektik* [1955], Frankfurt/M. 1974 (übers. v. A. Schmidt u. H. Schmitt).
AEP	P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris 1986.
AL	P. Ricœur, *Anders. Eine Lektüre von ›Jenseits des Seins und anders als Sein geschieht‹ von Emmanuel Levinas* [1997], Wien, Berlin 2015 (übers. u. hg. v. M. Gutjahr).
AM	H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos* [1979], Frankfurt/M. 1996.
AQ	E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Dordrecht u. a. 1974/^{2}1978.
AS	C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* [1958], Paris 1974.
BES	P. Ricœur, *Being, Essence, and Substance in Plato and Aristotle*, Cambridge, MA. 2013.
C&C	P. Ricœur, *Critique & Conviction.* Conversations with F. Azouvi, M. de Launay, New York 1998.
CC	E. Levinas, *Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses. Œuvres. T. 1*, Paris 2009.
CeC	P. Ricœur, *La critique et la conviction.* Entretiens avec F. Azouvi, M. de Launay, Paris 1995.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

CI	P. Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969/1993/[2]2013/2017 (=Points Essais, no. 706[1]).
DA	P. Ricœur, *Die Aufmerksamkeit. Eine phänomenologische Studie der Aufmerksamkeit und ihrer philosophischen Zusammenhänge*, in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns. Die Willensphilosophie Paul Ricœurs im Kontext*, München 2019, 345–381.
DA77	P. Ricœur, *Le discours de l'action. Première partie. La sémantique de l'action.* Recueil sous la direction de D. Tiffeneau, Paris 1977; zit. n. der vom Fonds Ricœur auf dessen Webseite veröffentlichten Fassung (2014).
DB	P. Ricœur, *Das Böse. Eine Herausforderung für Theologie und Philosophie,* Zürich 2006 (übers. v. L. Karels, überarb. v. A. Stüssi).
DGB	A. Koestler, *Diesseits von Gut und Böse*, Bern, München, Wien 1965.
DI	P. Ricœur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/M. 1969/[2]1974/[4]1993/1999 (übers. v. E. Moldenhauer).
DK	H. Diehls, W. Kranz (Hg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker, 3 Bde.*, Berlin [10]1961 (=[5]1951).
DlI	P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965/1995 (=Points Essais, no. 298).
DSKE	*Deutsche Sören Kierkegaard Edition* (hg. v. H. Schulz u. R. Purtkarthofer), Berlin, New York 2005.
DWM	J. Derrida, *Die weiße Mythologie. Die Metapher im philosophischen Text* (übers. v. M. Fischer u. K. Karabaczek-Schreiner, für die 2. Auflage überarbeitet v. J. Maatsch),

1 Auf in dieser Reihe der Éditions du Seuil, Paris, erschienenen Fassungen wird hier und im Folgenden eigens hingewiesen, da es sich mehrfach um bspw. durch Vorworte anderer erweiterte Versionen handelt, die nicht als eigenständige Auflagen gekennzeichnet sind. Die Paginierung deckt sich in solchen Fällen nicht mit derjenigen der früheren Ausgaben.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

	in: *Randgänge der Philosophie* (Hg. P. Engelmann), Wien 1999, 229–290.
E	P. Ricœur, G. Marcel, *Entretiens*, Paris 1968.
EC1–5	P. Ricœur, *Écrits et conférences 1. Autour de la Psychanalyse*, Paris 2008; *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, Paris 2010; *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3,* Paris 2013; *Politique, Économie et Société. Écrits et conférences 4,* Paris 2019; *La Religion pour penser. Écrits et conférences 5,* Paris 2021.
EM	J.-P. Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, Reinbek 2005 (übers. v. H. Schöneberg, V. v. Wroblewsky).
EUH	H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 1986.
FC	P. Ricœur, *Philosophie de la volonte II. Finitude et culpabilité*, Paris 1988/2009.[2]
FE	K. Jaspers, R. Bultmann, *Die Frage der Entmythologisierung*, München 1981.
FM	P. Ricœur, *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I* [1960], Freiburg i. Br., München 1971/^{2}1989/^{3}2002 (übers. v. M. Otto).
FTA	P. Ricœur, *From Text to Action, Essays in Hermeneutics, II*, Evanston, Ill., 1991/2008 (übers. v. K. Blamey u. J. B. Thompson).
G	G. Bauer, *»Geschichtlichkeit.« Wege und Irrwege eines Begriffs*, Berlin 1963.
GA	M. Heidegger, *Gesamtausgabe,* Frankfurt a. M. 1975 ff.
Ges.W.	S. Freud, *Gesammelte Werke*, Frankfurt/M. 1999.
GGV	P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004 (übers. v. H.-D. Gondek, H. Jatho u. M. Sedlaczek).
GgW	J. G. Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* [1794], Stuttgart/Bad Cannstatt 1965.

2 Einbändige Taschenbuchausgabe; vereint unter diesem Titel *L'homme faillible* und *La symbolique du Mal.*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

GH	P. Ricœur, *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*, Freiburg i. Br., München 2008 (übers. hg. u. mit einem Nachwort v. V. Hoffmann).
GM	F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, in: *Sämtliche Werke, Bd. 5* (Hg. G. Colli, M. Montinari), München 1980, 245–412.
GW	P. Ricœur, *Geschichte und Wahrheit* [1955], München 1974 (übers. v. R. Leick).
H	A. Kojève, *Hegel. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes* [1947]. *Mit einem Anhang: Hegel, Marx und das Christentum*, Frankfurt/M. 1975 (hg. v. I. Fetscher; hg. v. dems., G. Lehmbruch u. T. König).
H71/2	P. Ricœur, *Herméneutique*. Cours professé à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain 1971–2. Elektron. Ressource (éd. D. Frey, M.-A. Vallée), Fonds Ricœur 2013.
HaM	E. Levinas, *Humanismus des anderen Menschen* [1972], Hamburg 1989 (übers. u. mit einer Einleitung v. L. Wenzler).
HF	P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. Tome I: L'Homme faillible*, Paris 1960/1988/2009.
HSG	P. Ricœur, *Husserl und der Sinn der Geschichte*, in: H. Noack (Hg.), *Husserl*, Darmstadt 1973, 231–276.
HT1/2	M. Merleau-Ponty, *Humanismus und Terror, Bd. 1/2* [1947], Frankfurt/M. 1966 (übers. v. E. Moldenhauer).
Hua	E. Husserl, *Husserliana*, Haag 1950 ff.
HuP	P. Ricœur, *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II* [1969], München 1974 (übers. v. J. Rütsche).
HuS	P. Ricœur, *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I* [1969], München 1973 (übers. v. J. Rütsche).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

HV	P. Ricœur, *Histoire et vérité* [1955], Paris ^{2}1964/^{3}1967 (=Points Essais, no. 468).
HW	J. Derrida, *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie. Ein Kommentar zu Beilage III der »Krisis«* [1962], München 1987 (übers. v. R. Hentschel, A. Knop).
IM	M. Eliade, *Im Mittelpunkt. Bruchstücke eines Tagebuchs*, Wien 1977 (übers. v. B. A. Egger).
J	P. Ricœur, *Le Jugement*. Digitalisierte Fassung (éd. G. Vincent), Fonds Ricœur 2022.
JS	E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* [1974/^{2}1978], Freiburg i. Br., München 1992 (übers. v. T. Wiemer).
KdI	P. Ricœur, *Der Konflikt der Interpretationen. Ausgewählte Aufsätze (1960–1969)* (Auswahl, hg. u. eingel. v. D. Creutz u. H. Gander), Freiburg i. Br., München 2010.
KE	J. Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Stuttgart 1988 (übers. v. K. Nellen, J. Němec)/ Berlin 2010 (übers. v. S. Lehmann).
KG	J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis,* München 1992.
KJ	M. Dufrenne, P. Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris 1947.
KrV	I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft.* Zweite Auflage [1787] in: ders., *Gesammelte Schriften, Bd. 3*. Erste Abtheilung, Bd. 3 (Hg. Preußische Akademie der Wissenschaften), Berlin 1904. Seitenzählung nach A (1. Aufl.) bzw. B (2. Aufl.).
KSA	F. Nietzsche*, Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe* (Hg. G. Colli, M. Montinari), München 1980.
L1–3	P. Ricœur, *Lectures 1. Autour du politique*, Paris 1991/1999 (=Points Essais, no. 382); *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris 1992/1999 (=Points Essais, no. 401); *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994/2006 (=Points Essais, no. 541).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

LG	P. Ricœur, *Liebe und Gerechtigkeit/Amour et Justice*, Tübingen 1990 (Parallelübers. v. M. Raden).
LIU	P. Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia*, New York 1986.
LJ (1)	P. Ricœur, *Le Juste*, Paris 1995/^{2}2022.
LJ2	P. Ricœur, *Le Juste 2*, Paris 2001.
LM	P. Ricœur, *Die lebendige Metapher* [1975], München 1986/2004 (übers. v. R. Rochlitz).
LT	P. Ricœur, *Lebendig bis in den Tod* [2007]. Fragmente aus dem Nachlass (frz./dt.), Hamburg 2011. Mit einem Vorwort v. O. Abel und einem Nachwort v. C. Goldenstein. Übers. u. hg. v. A. Chucholowski.
M	P. Ricœur, E. Jüngel, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*. Mit einer Einführung von P. Gisel, München 1974.
MdS	E. Cassirer, *Der Mythus des Staates* [1946/7], Hamburg ^{2}2016.
MHO	P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000.
MJ	P. Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris 1947.
MS	I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten, Werkausgabe Bd. VIII* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977.
MuB	C. Lévi-Strauss, *Mythos und Bedeutung*, Frankfurt/M. 1980 (hg. v. A. Reif).
MuM	K. H. Bohrer (Hg.), *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Frankfurt/M. 1983.
MV	P. Ricœur, *La métaphore vive*, Paris 1975/1997 (= Points Essais no. 347).
NR	J.-P. Changeux, P. Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris 1998.
NuF	C. Lévi-Strauss, D. Eribon, *Das Nahe und das Ferne. Eine Autobiographie in Gesprächen*, Frankfurt/M. 1989 (übers. v. H.-H. Henschen).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

OaA	P. Ricœur, *Oneself as Another*, trans. by K. Blamey, Chicago 1992.
ŒM	E. Mounier, *Œuvres de Mounier*, Paris 1962.
PB	A. LaCocque, P. Ricœur, *Penser la Bible*, Paris 1998/2016 (=Points Essais, no. 506).
PEP	P. Ricœur, *Philosophie, éthique et politique. Entretiens et dialogues*, Paris 2017/2023 (=Points Essais).
PG	G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* [1807]. *Gesammelte Werke, Bd. 9* (Hg. von W. Bonsiepen, R. Heede), Hamburg 1980; Frankfurt/M. 1980.
PhW	M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung* [1945], Berlin 1966 (übers. v. R. Boehm).
PR	P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris 2004.
PS	P. Ricœur, *Poetik und Symbolik*, in: H.-P. Dürr (Hg.), *Die Mitte der Welt. Aufsätze zu Mircea Eliade*, Frankfurt/M. 1984, 11–34; wieder abgedruckt als *Poetik und Symbolik: Erfahrung, die zur Sprache kommt*, in: F. Jaeger, B. Liebsch (Hg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften*, Bd. 1, Stuttgart, Weimar 2004, 93–105.
RAG	P. Ricœur, *Religion, Atheismus und Glaube*, in: A. MacIntyre, P. Ricœur, *Die religiöse Kraft des Atheismus*, Freiburg i. Br., München 2002, 65–102 (übers. v. R. Ansén).
RF	P. Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle,* Paris 1995.
RGV	I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1912.
RV	P. Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, übers. v. A. Breitling u. H. R. Lesaar, Göttingen 1998/^{4}2004.
S	A. Koestler, *Sonnenfinsternis. Roman* [1940]. Nach dem dt. Originalmanuskript, Coesfeld 2018.
SA	S. Freud, *Studienausgabe, Bd. I-X*, Frankfurt/M. 1975.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

SaA	P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990] (übers. v. J. Greisch), München 1996/^{2}2005.
SAI	C. Lévi-Strauss, *Strukturale Anthropologie I*, Frankfurt/M. 1978 (übers. v. H. Naumann).
Sca	P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990/1996 (=Points Essais, no. 330).
SD	J. Derrida, *Die Schrift und die Differenz* [1967], Frankfurt/M. 1976 (übers. v. R. Gasché).
SdB	P. Ricœur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg i. Br., München 1971/^{2}1988/^{3}2002/^{4}2018 (übers. v. M. Otto).
Sem I ff.	J. Lacan, *Le Séminaire. Livre I ff.,* Paris 1975 ff.
SG	N. Berdjajew, *Der Sinn der Geschichte. Versuch einer Philosophie des Menschengeschicks* [1923], Darmstadt 1925 (übers. v. H. Graf v. Keyserling).
SK	S. Courtois, N. Werth, J.-L. Panné, A. Paczkowski, K. Bartosek, J.-L. Margolin, *Das Schwarzbuch des Kommunismus. Unterdrückung, Verbrechen und Terror*, München, Zürich 1998 (übers. v. I. Arnsperger et al.).
SM	P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Finitude et Culpabilité. Tome II: La symbolique du mal*, Paris 1960/1988/2009.
SN	J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* [1943], Reinbek 1993 (übers. v. H. Schöneberg, T. König).
SnU	M. Eliade, *Die Sehnsucht nach dem Ursprung. Von den Quellen der Humanität* [1969], Frankfurt/M. 1976 (übers. v. H. Bronold).
SuP	J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls* [1967], Frankfurt/M. ^{3}2015 (übers. v. H.-D. Gondek).
SV	F. Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie* (1913–2005), Paris 1997; Éd. revue et augmentée, Paris 2008.
SZ	M. Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], Tübingen ^{15}1984 et al.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

TA/^{2}TA	P. Ricœur, *Du Texte à l'action. Essais d'herméneutique*, Paris 1986/^{2}1998 (=Édition complète; Points Essais, no. 377).
TG	J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. ^{9}1996 (übers. v. H. Vetter).
TP	P. Ricœur, *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze* (1970–1999), Hamburg 2005 (übers. u. hg. v. P. Welsen).
TRI–III	P. Ricœur, *Temps et récit. Tome I. L'intrigue et le récit historique,* Paris 1983/1991 (=Points Essais, no. 228)*; Tome II. La configuration dans le récit de fiction,* Paris 1984/1991 (=Points Essais, no. 229); *Tome III. Le temps raconté*, Paris 1985/1991 (=Points Essais, no. 230).
TuS	M. Fuhrmann (Hg.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, München 1971.
VA	H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben* [1958], München, Zürich ^{4}1985/ 2002.
VE	K. Jaspers, *Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen*, München ^{4}1987.
VI	P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Tome I: Le volontaire et l'involontaire* [1950], Paris 1988/2009.
WA	I. Kant, *Werkausgabe Bd. I-XII* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977.
WdA	P. Ricœur, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt/M. 2006 (übers. v. U. Bokelmann u. B. Heber-Schärer).
WM	H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* [1960], Tübingen ^{4}1975.
WU	P. Ricœur, *Das Willentliche und das Unwillentliche* [1950], Paderborn 2016 (übers. v. D. Creutz u. T. Breyer).
ZEI–III	P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. I: Zeit und historische Erzählung*, München 1988 (übers. v. R. Rochlitz); *Bd. II: Zeit und literarische Erzählung*, München 1989/2007; *Bd. III: Die erzählte Zeit*, München 1991/^{2}2007 (übers. v. A. Knop).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ZGG	P. Nora, *Zwischen Gedächtnis und Geschichte*, Berlin 1990 (übers. v. W. Kaiser).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Literaturverzeichnis A

Liste der behandelten Texte Ricœurs

Vorbemerkung zur Zitierweise

Editiert von Frans D. Vansina[1] und von Lewis E. Hahn[2] liegen umfangreiche bibliografische Vorarbeiten vor, die seither systematisch durch den Fonds Ricœur[3] in Paris fortgesetzt werden. Bei Hahn hat die entsprechende Dokumentation schon den veritablen Umfang eines ganzen Buches. Zumal die Liste erfasster Schriften Ricœurs, bislang unveröffentlichter Manuskripte und Varianten, aber auch von Diskussionsbeiträgen, Interviews und von Vorlesungsmitschriften und zahlreicher anderer Materialien kontinuierlich weiter betrieben wird und online fortlaufend verfügbar gemacht wird, wäre es unsinnig, diese Arbeit hier bloß zu reproduzieren. Überdies liegen nicht nur mit den unter dem Titel *A l'école de la phénoménologie* (1986) gesammelten Aufsätzen sowie mit den *Lectures 1–3* (1999–1994), sondern auch mit den umfangreichen *Écrits et conférences 1–5* (2008–2021) weit über 200 früher veröffentlichte Aufsätze in leicht zugänglicher, meist identisch reproduzierter Form vor. Um die Referenzen in Grenzen zu halten, werden einzelne Aufsatztitel deshalb nur dann i. E. in die nachfolgende Literaturliste aufgenommen, wenn in Beiträgen zum vorliegenden Projekt auf sie eigens in der hier verzeichneten Form verwiesen wurde. Auf zahlreiche andere Schriften wird dagegen unter dem jeweiligen Buchtitel und mit einer Sigle verwiesen. Erstes Beispiel: *Du Marxisme au communisme contemporain* [1958], in: EC4[4], 37–46. Zweites Beispiel: Der

1 F. D. Vansina, *Paul Ricœur. Bibliographie primaire et secondaire 1935–2008,* Leuven, Paris 2008,

2 L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Paul Ricœur*, Chicago 1995/6.

3 https://www.digitalricoeurportal.org/ricoeur-bib/s/drb; siehe auch: https://bibnum.explore.psl.eu/s/psl/ark:/18469/292sw

4 Entsprechend dem Siglenverzeichnis.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aufsatz *Vérité et mensonge* ist 1951 zuerst in der Zeitschrift *Esprit* erschienen, dann in drei Auflagen von *Histoire et vérité* mehrfach wieder abgedruckt worden (=HV, 1955, [2]1964, [3]1967), deren letzte sich in vieler Hinsicht von den früheren Auflagen unterscheidet (das gilt auch für die seit 1974 vorliegende dt. Teilübersetzung mit dem Titel *Geschichte und Wahrheit* [=GW]). Die Siglen beziehen sich jeweils auf die in den jeweiligen Beiträgen verwandten Ausgaben (deren Paginierungen nicht unerheblich voneinander abweichen können). Verkompliziert wird die Lage dadurch, dass Schriften Ricœurs z. T. zuerst in englischer, deutscher oder in einer anderen Sprache veröffentlicht worden sind, wobei sich auch die betreffenden Versionen stark unterscheiden können. Besonders misslich ist letzteres bei Aufsätzen, die den gleichen Titel tragen (*Identité narrative* oder auch *Philosophie et langage* und *Éthique et politique*). Verwirrend ist darüber hinaus, dass das gleiche Buch etwa durch ein später hinzugefügtes Vorwort in der zweiten, als solche aber nicht eigens gekennzeichneten Auflage eine stark veränderte Paginierung aufweisen kann. (Vgl. *Le Juste,* Paris 1995 und *Le Juste 1*, Paris [2]2022, sowie *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986, bzw. die *édition complète* von 1998.) Umgekehrt gibt es eine ganze Reihe von Schriften, die im Fall einer wiederholten Veröffentlichung einen mehr oder weniger stark veränderten Titel tragen. Um auch in solchen Fällen Verwechselungen vorzubeugen, werden sie deshalb hier im Einzelfall getrennt zitiert. Weit nach ihrer Entstehung edierte, zuvor unveröffentlichte Schriften wie die Straßburger Vorlesungsmanuskripte des Jahres 1957 unter dem Titel *Être, essence et substance chez Platon et Aristote* (Paris 2011) oder auch die auf die Jahre 1971/2 zurückgehenden Leuvener Manuskripte zur Hermeneutik (Paris 2013) werden in der nachfolgenden Literaturliste den Jahren ihrer in der Regel posthumen Veröffentlichung zugeordnet.[5]

5 Geradezu unmöglich sind *eindeutige* chronologische Zuordnungen wie im Fall von Ricœurs Kursus über das Urteilen, dessen erster, auf Vorlesungen an der Sorbonne zurückgehender Teil im Jahr 1958, ein weiterer dann 1964 veröffentlicht wurde (vgl. im *Bulletin du groupe d'études de philosophie*, no. 8 [1958/9], 27–70, sowie in den *Cahiers de philosophie,* no. 5 [1963/4]), woraufhin dann aufbauend auf zusätzlich zum Vergleich herangezogenen diversen Varianten erst im Jahre 2022 eine integrale digitalisierte Fassung erstellt werden konnte. Vgl. dazu den Bericht von Gilbert Vincent in: P. Ricœur, *Le jugement*, Fonds Ricœur 2022. L 8, 1958–1959, pp. 27–70.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zitierte Schriften, die teils in anderen Sprachen einige Jahre nach (oder gelegentlich auch vor) ihrer erstmaligen Veröffentlichung in französischer Sprache erschienen sind, werden nach Möglichkeit dem in eckigen Klammern notierten Jahr ihrer Entstehung bzw. des ersten Erscheinens zugeordnet, wenn die Zeitdifferenz erheblich erscheint (Beispiel: *Philosophieren nach Kierkegaard* [1963], in: M. Theunissen, W. Greve [Hg.], *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Frankfurt/M. 1979, 579–596).[6] Zeitlich ohnehin sehr eng benachbarte, oft auf unmittelbar zuvor gehaltene Vorträge zurückgehende Aufsätze (wie etwa die in *Le Juste* oder auch in *Du texte à l'action* veröffentlichten) werden in der Regel nicht extra bzw. nur unter Verweis auf das jeweilige Buch aufgeführt, es sei denn, es wurde explizit im Einzelnen auf sie Bezug genommen. Das erklärt, warum in der nachfolgenden Liste unter den einzelnen Jahren nicht alle seinerzeit veröffentlichten unselbständigen Schriften aufgelistet werden. Sie sind also nicht etwa unbeachtet geblieben, sondern unter dem Titel abgehandelt worden, unter dem sie erneut veröffentlicht und zugleich leichter zugänglich gemacht worden sind. (Beispiel: *Travail et parole* [1953], in: HV, ^{3}1964, 238–264; a. a. O. ist die Originalquelle ohnehin angegeben.) Die eigentlich übliche Zitierweise von unselbständigen Veröffentlichungen mit dem jeweiligen Jahrgang und der Nummer der entsprechenden Ausgabe ließ sich nicht immer durchhalten, zumal die französischen Quellenangaben vielfach auf Jahrgangsnummern verzichten. (Die erwähnte digitale Literaturliste verzichtet überdies vielfach auf Herausgebernamen; der Fonds Ricœur auf Seitenangaben; Hahn nennt dagegen im Fall von *Esprit* für die ersten Jahrzehnte Jahrgangsnummern, wohingegen die offizielle Zählung fortlaufend die einzelnen Bände mit jeweils dazugehörigen Monat, aber keinen Jahrgang, erfasst.) Zitiert wird im Übrigen so kurz wie nur möglich[7], vorrangig an der Eindeutigkeit der Quellenangabe zum Zweck der Wiederauffindbarkeit orientiert, um ein

6 Allerdings können englisch- oder deutschsprachige Texte Ricœurs hier nicht in jedem Fall auf das Jahr ihrer ersten Veröffentlichung zurückgeführt werden.

7 Alle im Folgenden notierten Veröffentlichungen betreffen in der Regel Ricœur als alleinigen Autor; deshalb konnte auf wiederholte Nennung seines Namens hier verzichtet werden, es sei denn, es handelt sich um kooperativ erstellte Schriften, Gespräche usw. In solchen Fällen werden alle Autor:innen eigens und in der Reihenfolge genannt, die dem jeweiligen Original zugrundelag. Längere Angaben wie »sous la direction de…« im Frz. werden i.d.R. abgekürzt mit »éd.« (für Her-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Überborden von vielfach wiederholten Referenzen zu vermeiden. Dem dient auch das flankierende Siglenverzeichnis. Angesichts des außerordentlichen Reichtums des Ricœur'schen, zwischen mehreren Sprachen transnational und interdisziplinär entfalteten Werkes steht zu erwarten, dass die Etablierung einer verbindlichen und umfassenden, alle möglichen Varianten einschließenden Textgrundlage noch Jahre auf sich warten lassen wird, zumal die bislang vorliegenden gesammelten Schriften trotz einer gewissen thematischen Fokussierung (auf Beiträge zur Anthropologie, zur Psychoanalyse, zur Hermeneutik, zur Politik, Ökonomie und Religionsphilosophie usw.) weder eindeutig chronologisch vorgehen noch auch jeweils umfassend angelegt worden sind. Eine solche Grundlage quellenkritisch zu erarbeiten, konnte nicht Aufgabe dieses Projektes sein. Offenkundige Fehler wurden des Öfteren bereinigt; jedoch ließen sich hartnäckige Unstimmigkeiten v.a. in den Referenzen, die selbst bei Vansina, Hahn und in neueren Aktualisierungen der Ricœur'schen Bibliografie auffallen, nicht völlig ausschließen. Korrekturbedarf steht also zu erwarten.

1935

L'appel de l'action. Réflexions d'un étudiant protestant, in: *Terre nouvelle. Organe des chrétiens révolutionnaires*[8], no. 2 (1935), juin, 7–9.

Un livre d'André Philip: le christianisme et la paix, in: *Terre nouvelle*, no. 4 (1935), août-septembre, 8.

ausgaben). Die Verwendung von einfachen und doppelten Anführungszeichen wurde bei engl., dt. und frz. Zitaten mit Bedacht vereinheitlicht.

8 Der Kürze halber wird bei Zeitschriften mit Zusatztiteln dieser nur bei erstmaliger Angabe genannt und danach auf den Haupttitel verwiesen. Beispiel: *Terre nouvelle. Organe des chrétiens révolutionnaires*, im Folgenden aufgeführt als *Terre nouvelle*.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1936

Communistes et socialistes en face de l'Allemagne, in: *L'Avant-Garde. Journal populaire du Christianisme Social* (1936)[9], 1 sept., 6.

Note sur la personne, in: *Le Semeur 38,* no. 7, mai (1936), 437–444.

Note sur les rapports de la philosophie et du christianisme, in: *Le Semeur 38,* no. 9 (1936), 541–557.

Le Pacifisme Intégral et la Ronde de la Paix, in: *L'Avant-Garde 8*, no. 111 (1936), 15 juillet, 1 f.

Dictature militaire?, in: *L'Avant-Garde* (1936), 15 oct., 4.

Dialogues sur les sanctions, in: *L'Avant-Garde* (1936), 15 oct., 4.

Responsabilité de la pensée, in: *Être 1,* no. 1 (1936), 10 nov., 4 f.

Le risque, in: *Être 1*, no. 2 (1936), 10 déc., 9–11.

1937

Socialisme et christianisme, in: *Être 1*, no. 4 (1937), 10 mars, 3 f.

1938

Nécessité de Karl Marx, in: *Être 2,* no. 5, mars (1937/8), 6–11.

[À propos de Teruel.] Le problème du pacifisme, in: *Terre nouvelle*, no. 31, févr. (1938), 5.

Le statut du travail. Un code de paix sociale?, in: *Terre nouvelle*, no. 32[10], mars (1938), 2–3.

Les travailleurs ne doivent défendre qu'une république des travailleurs, in: *Terre nouvelle*, no. 33, avril (1938), 7–8.

9 Hier wie bei einigen anderen, besonders den älteren Texten Ricœurs, die vom Fonds Ricœur (FR) digitalisiert wurden, sind die Angaben zur Jahrgangs- oder Heftnummer bzw. zum Veröffentlichungsdatum oft unvollständig. Darauf verweist auch digitalricoeurportal.org/ricoeur-bib/s/drb/item/1546: »FR digitized text, except day and month. FR: original article; little information.«

10 Angabe 32 (aber »vol.«, statt »no.«) entsprechend dem vom Portal Digital Ricœur (DR) digitalisierten Text; auf digitalricoeurportal.org/ricoeur-bib/s/drb/item/1716 findet sich außerdem der Hinweis: »DR PDF confirms author, title, and journal but not volume, issue, year, or pagination. Year, volume, month, and pagination are handwritten.« Ähnliches gilt für die nachfolgend aufgelisteten Texte aus diesem Journal. Auf solche ›Problemfälle‹ wird im Folgenden noch gelegentlich hingewiesen. Sie durchgängig einer endgültigen Klärung zuzuführen, dürfte allerdings nur von einer kritischen Edition der Werke Ricœurs zu erwarten sein.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Résister…, in: *Terre nouvelle*, no. 35, juin (1938), 5; repr. in: A. Rochefort-Turquin (éd.), *Front populaire. ›Socialistes parce que chrétiens‹* (Sciences humaines et religion). Préface de P. Ricœur, Paris 1986, 165.

Bilan politique. I. Un point de vue socialiste. Contribution à un bilan, in: *Terre nouvelle*, no. 38, oct. (1938), 3–4.

Résister pour gouverner, in: *Terre nouvelle*, no. 40, déc. (1938), 3.

1939

Où va la France? Perte de vitesse, in: *Terre nouvelle*, no. 43, mars (1939), 2.

La crise syndicale, in: *Terre nouvelle*, no. 45 (1939), 5 f.

Pour un socialisme constructif, in: *Terre nouvelle*, no. 46, juin (1939), 4.

1940

L'attention. Etude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques, in: *Bulletin du Cercle Philosophique de l'Ouest 4*, no. 15, janv.-mars (1940), 1–28; repr. in: EC3, 51–94; dt.: *Die Aufmerksamkeit. Eine phänomenologische Studie der Aufmerksamkeit und ihrer philosophischen Zusammenhänge* [1940], in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns. Die Willensphilosophie Paul Ricœurs im Kontext*, Paderborn 2019, 345–382.

1941

Paroles de prisonniers. I. La jeunesse et le sens du service social[11] [L. Estrangin u. Ricœur zugeschrieben], in: *L'unité française. Cahiers d'Etudes de la Fédération des Cercles Jeunes France,* no. 2 (1941), 162–172.

Paroles de prisonniers. III. Valeurs d'action. Le risque [1936], in: *L'unité française. Cahiers d'Etudes de la Fédération des Cercles Jeunes France*, no. 2 (1941), 206 ff.

Paroles de prisonniers. IX. Propagande et culture [Ricœur zugeschrieben], in: *L'unité française. Cahiers d'Etudes de la Fédération des Cercles Jeunes France,* no. 1 (1941), 54–59. [Verfügbar im Archiv des Fonds Ricœur, Paris.]

11 Bei dem Obertitel *Paroles de prisonniers* handelt es sich laut den entsprechenden Einträgen auf digitalricoeurportal.org um eine thematische Überschrift des Herausgebers, die auch Vansina übernimmt. Die Texte mit den Nummern I und IX tragen auf dem jeweiligen Zeitschriftencover den Titel *La jeunesse* bzw. *Propagande et culture*. Diese Informationen wurden laut DR mit der Datenbank des Institut Protestant de Théologie (IPT) abgeglichen, teils jedoch ohne verfügbaren Originaltext.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1946

Le chrétien et la civilisation occidentale, in: *Christianisme social. Revue Sociale et Internationale pour un Monde Chrétien 54,* no. 5 (1946), 423–436.

1947

Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe, Paris 1947 [=MJ].

M. Dufrenne, P. Ricœur*, Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris 1947 [=KJ].

La crise de la démocratie et de la conscience chrétienne, in: *Christianisme social 55*, no. 4 (1947), 320–331.

La question coloniale, in: *[La] Réforme,* no. 131 (1947) Hebdomadaire 3, 20 sept.; repr. in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 12*, no. 1 (2021), 16–20.

Le mystère mutuel ou le romancier humilie, in: *Esprit 15*, no. 132 (4) (1947), 691–699.[12]

1948

Dimensions d'une recherche commune, in: *Esprit 16,* no. 151 (12) (1948), 837–848.

La pensée engagée. Merleau-Ponty: Humanisme et terreur, in: *Esprit 16,* no. 151 (12) (1948), 911–916; repr. unter dem Titel *Humanisme et terreur* in: L2, 149–156.[13]

L'expérience psychologique de la liberté, in: *Le Semeur 46,* no. 6–7, avril-mai (1948), 444–451.

Pour un christianisme prophétique, in: H. Guillemin et al., *Les chrétiens et la politique,* Paris 1948, 79–100.

La condition du philosophe chrétien, in: *Christianisme Social 56*, no. 9–10 (1948), 551–557; repr. in: L3, 235–244.

12 Für die Zeitschrift *Esprit* werden hier Jahrgänge nur dann verzeichnet, wenn sie vielfach auch genannt wurden. In der Regel wird aber auf fortlaufende (ab 1977 neu einsetzende) Nummern sowie mit der Angabe der jeweiligen Monate in Klammern verwiesen.

13 Hier und im Folgenden bezieht sich die Sigle L2 auf die Ausgabe in der Reihe Points Essais von 1999.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1949

Husserl et le sens de l'histoire, in: *Revue de Métaphysique et de Morale 54*, no. 3/4 (1949), 280–316; repr. in: AEP, 21–58; dt.: *Husserl und der Sinn der Geschichte* [1949], in: H. Noack (Hg.), *Husserl*, Darmstadt 1973, 231–276 [=HSG].

La culpabilité allemande, in: *Christianisme social 57*, no. 3–4 (1949), 150–157; repr. in: L1, 143–154.[14]

Le renouvellement du problème de la philosophie chrétienne par les philosophies de l'existence, in: J. Boisset et al., *Le Problème de la philosophie chrétienne*, Paris 1949, 43–67.

Le yogi, le commissaire, le prolétaire et le prophète. A propos de ›Humanisme et terreur‹ de Maurice Merleau-Ponty, in: *Christianisme social 57,* no. 1–2 (1949), 41–54; repr. in: *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, no. 76/7 (2003), 37–50.

L'homme non-violent et sa présence à l'histoire, in: *Esprit 17,* no. 153 (2) (1949), 224–234; repr. in: HV, [3]1967, 265–277; GW, 219–231; engl.: *Non-Violent Man and his Presence to History*, in: *History and Truth*, Evanston 1965, 223–233.

Auto-critique et anticipation, in: *Foi-Éducation*: *revue d'inspiration et de documentation chrétienne pour éducateurs 19*, déc. (1949), 1–2.

Les propositions de la paix scolaire de la Revue ›Esprit‹, in: *Foi-Éducation 19,* no. 8, juillet (1949), 3–8.

1950

Introduction à Ideen I de E. Husserl par le traducteur, in: E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie,* Paris 1950, XI–XXXIX [übers. v. P. Ricœur].

Une philosophie personnaliste (sur E. Mounier), in*: Esprit 18*, no. 174 (12) (1950), 860–887; repr. unter dem Titel *Emmanuel Mounier: une philosophie personnaliste*, in: HV [3]1967, 153–185.

Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire, Paris 1950/1960/1967/1988/[2]2009[15] [=VI]; engl.: *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*, Evanston 1979; dt.: *Das Willentliche und das Unwillentliche*, Paderborn 2016 [=WU].

Discerner pour agir, in: *Le Semeur 48,* no. 7–8 (1950), 431–452.

14 Im Folgenden bezieht sich die Sigle L1 auf die Ausgabe von 1999.

15 Bis 1988 mit gleicher, danach mit neuer Paginierung.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1951

[Compte rendu du thèse] *Annales de l'Université de Paris 21*, no. 1 (1951), 633–635.

L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite, in: *Bulletin de la Société française de Philosophie 45,* no. 1 (1951), 1–29; repr. in: EC3, 95–122; dt.: *Die Einheit des Willentlichen und des Unwillentlichen als Grenzidee,* in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns. Die Willensphilosophie Paul Ricœurs im Kontext*, Paderborn 2019, 1–38.

P. Ricœur, J.-M. Domenach, *Masse et personne,* in: *Esprit 19,* no. 175 (1) (1951), 9–18.

La question de l'humanisme chrétien, in: *Foi et vie 49*, no. 4, juillet (1951), 323–330.

Note sur l'existentialisme et la Foi chrétienne, in: *Revue de l'Évangélisation (Le Christianisme devant les courants de la pensée moderne) 6*, no. 31, mai-juin (1951), 143–152.

Pour la coexistence pacifique des civilisations, in: *Esprit 19,* no. 177 (3) (1951), 408–419.

Réflexions sur ›Le diable et le Bon Dieu‹, in: *Esprit 19,* no. 175 (11) (1951), 711–719; repr. [lediglich mit dem Buchtitel] in: L2, 137–148.

[Rezension von P.-L. Landsberg] *Essai sur l'expérience de la mort*, in: *Esprit 19,* no. 180/1 (7/8) (1951), 263 ff.; repr. in: L2, 191–194.

Analyses et problèmes dans Ideen II, in: *Revue de Métaphysique et de Morale 56/7* (1951), 23–76; repr. in: AEP, 87–140.

Le christianisme et le sens de l'histoire [1951], in: HV, ^{3}1964, 93–112; GW, 89–109; engl.: *Christianity and the Meaning of History, Progress, Ambiguity, Hope*, in: *The Journal of Religion 32,* no. 4 (1952), 242–253; repr. in: *History and Truth*, Evanston 1965, 81–97.

[Rezension von] E. Hoffmann, *Plato*, Zürich 1950, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses 31*, no. 2 (1951), 240–242.

[Rezension von] V. Goldschmidt, *La Religion de Platon*, Paris 1949, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses 31*, no. 2 (1951), 242–244.

1952

Le temps de Jean-Baptiste et le temps de Galilée, in: *Esprit 20*, no. 190 (5) (1952), 864–871.

Aux frontières de la philosophie, in: *Esprit 20*, no. 196 (11) (1952), 760–775.

J.-M. Domenach, P. Ricœur, *Proposition de compromis pour l'Allemagne*, in: *Esprit 20*, no. 197 (12) (1952), 1005–1011.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Méthodes et tâches d'une phénoménologie de la volonté, in: H. L. van Breda (éd.), *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Paris, Bruxelles 1952, 110–140; repr. in: AEP, 59–86.

L'Homme révolté, in: *Christianisme social 60,* no. 5–6 (1952), 229–239; repr. in: L2, 121–136.

Philosophie et prophétisme I [1952], in: L3, 151–172. Hier und im Folgenden bezieht sich die Sigle L3 auf die Ausgabe von 2006.

1953

Culpabilité tragique et culpabilité biblique, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses 33,* no. 4 (1953), 285–307; repr. in: EC5, 85–118.

État, Nation, École, in: *Foi-Éducation 23*, no. 23 (1953), 54–57.

La crise de la vérité et la pression du mensonge dans la civilisation actuelle, in: *Vie enseignante 83,* 11 nov. (1953), 11.

Les conditions de la coexistence pacifique. Conditions de la paix, in: *Christianisme social 61*, no. 6–7 (1953), 297–307.

L'homme de science et l'homme de foi, in: *Le semeur. La science et la foi 51*, no. 1 (1952/3), 12–22.

Sur la phénoménologie, in: *Esprit 21,* no. 209 (12) (1953), 821–839; repr. in: AEP, 141–160.

L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai [1953]; repr. in: HV, ^{3}1967, 51–68.

Travail et parole, in: *Esprit 21*, no. 198 (1) (1953); repr. in: HV, ^{3}1964, 238–264; dt. in: GW, 190–217; engl.: *Work and the Word*, in: *History and Truth*, 197–222.

Objectivité et subjectivité dans l'histoire, in: *Revue de l'enseignement philosophique,* no. 3, juillet-sept. (1953); repr. in: HV ^{3}1967, 27–50; dt. in: GW, 39–64: engl.: *Objectivity and subjectivity in history*, in: *History and Truth*, 21–40.

Vraie et fausse angoisse, in: *L'Angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit.* Rencontres internationales de Genève 1963, Neuchâtel 1953, 33–35; repr. in: HV, ^{3}1967, 357–377; engl.: *True and False Anguish*, in: *History and Truth*, Evanston 1965, 287–304; dt.: *Wahre Angst und falsche Angst*, in: GW, 313–335.

Aux frontières de la philosophie. Sur le tragique [1953]; repr. unter dem Titel *Sur le tragique* in: L3, 187–209.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1954

Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne, in: *Revue de Métaphysique et de Morale 59,* no. 4, oct.-déc. (1954), 380–397; repr. in: AEP, 266–284.

Appendice. Quelques figures contemporaines. [I. Husserl – V. Heidegger], in: E. Bréhier (éd.), *Histoire de la philosophie allemande* [1954], Paris ^{3}1967, 181–258; der Husserl gewidmete Teil repr. in: AEP, 7–20.

Kant et Husserl, in: *Kantstudien 46,* Nr. 1 (1954/5), 44–67; repr. in: AEP, 227–250.

La relation à autrui. Le ›socius‹ et le prochain, in: *L'amour du prochain,* Paris 1954, 293–310; repr. in: HV ^{3}1967, 113–127; dt.: *Der Sozius und der Nächste* [1954], in: GW, 109–124.

Etudes sur les ›Méditations Cartésiennes‹ de Husserl, in: *Revue Philosophique de Louvain 92* (1954), 75–109; repr. in: AEP, 161–196.

1955

Histoire et Vérité, Paris 1955/^{2}1964/^{3}1967/2001 [=HV]; dt.: *Geschichte und Wahrheit*, München 1974 [=GW]; engl.: *History and Truth*, Evanston 1965.

La parole est mon royaume, in: *Esprit 23,* no. 223 (2) (1955), 192–205.

Morality without sin oder sin without moralism?, in: *CrossCurrents 5*, no. 4 (1955), 339–352.

Philosophie et ontologie I. Retour à Hegel, in: *Esprit 23,* no. 229 (8) (1955), 1378–1391; unter dem Titel *Retour à Hegel (Jean Hyppolite)* repr. in: L2, 173-188.

Vivre en adultes comme des enfants, in: *Jeunes femmes*, no. 4 (1955), 61–71.

Vraie et fausse paix, in: *Christianisme social 63*, no. 9–10 (1955), 467–479.

1956

Que signifie ›Humanisme‹?, in: *Comprendre. Revue de politique de la culture 15* [Revue de la société européenne de culture], mars (1956), 84–92.

Négativité et affirmation originaire, in: *Aspects de la dialectique. Recherches de philosophie. T. II,* Paris 1956, 101–124; repr. in: HV, ^{3}1967, 378–405; dt. in: GW, 335–365.

Note critique sur ›Chine, porte ouverte‹, in: *Esprit 22,* no. 239 (6) (1956), 897–910; repr. in: L1, 341–357.

Certitudes et incertitudes d'une révolution [*de la révolution chinoise*], in: *Esprit 24,* no. 234 (1) (1956), 5–28; repr. in: L1, 315–340.

Questions sur la Chine, in: *Christianisme social 64,* no. 5/6 (1956), 319–335.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

L'enseignement dans la Chine nouvelle, in: *Foi-Éducation 26*, no. 34 (1956), 25–30.

1957[16]

La ›philosophie politique‹ d'Eric Weil, in: *Esprit 25*, no. 254 (10) (1957), 412–429; repr. in: L1, 95–114.

Recherches d'anthropologie chrétienne sur le terrain philosophique. I. Les Grecs et le péché. II. Le philosophe en face de la confession des péchés [étude présentée à la Pastorale de Bièvres, 1957], in: *Supplément à La confiance 3*, no. 1–2 (1957), 17–32.

Le ›Traité de Métaphysique‹ de Jean Wahl, in: *Esprit 25*, no. 248 (3) (1957), 529–540; repr. in: L2, 79–91.

Phénoménologie existentielle, in: *Encyclopédie française XIX. Philosophie et religion*, Paris 1957, 19.10 – 18–19.10 – 12.

Philosophie et religion chez Karl Jaspers, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses 37*, no. 3 (1957), 207–235; repr. in: EC5, 35–83; dt.: *Philosophie und Religion bei Karl Jaspers*, in: P. A. Schilpp (Hg.), *Karl Jaspers*, Stuttgart 1957, 604–636.

Préface, in: B. Sargui, *La participation à l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*, Paris 1957, 7–9.

Renouveau de l'ontologie, in: *Encyclopédie française XIX, Philosophie et religion*, Paris 1957, 19.16 – 15–19.18 – 3.

Le paradoxe politique [1957]; repr. in: HV, [3]1967, 294–321; dt.: *Das politische Paradox*, in: GW, 248–275; engl.: *The Political Paradox*, in: *History and Truth*, Evanston 1965, 247–270.

État et violence [1957]; repr. unter dem Titel *Le problème de la violence I*, in: *Foi-Éducation,* no. 40 (1957), 7–14; repr. in: HV, [3]1967, 278–293; dt.: *Staat und Gewalt*, in: GW, 232–248.

Place de l'œuvre d'art dans notre culture, in: *Foi-Éducation 27*, no. 38 (1957), 5–11; dt.: *Der Ort des Kunstwerkes in unserer Kultur*, in: M. Hähnel (Hg.), *Memoria und Mimesis. Paul Ricœur zum 100. Geburtstag,* Dresden 2013, 101–109.

L'›Essai sur le mal‹ [1959]; in: *Esprit,* no. 7–8 (1957), 124–135; repr. in: L2, 237–252 [dort auf das Jahr 1959 datiert].

16 Beim mit Bezug auf die *Conférences annuelles du Foyer J. Knox*, Genève 1957, des öfteren zitierten Text *État et violence* handelt es sich offenbar nicht um eine Schrift aus der Feder von Ricœur.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1958

Éléments de jugement ›constitutionnel‹, in: *Christianisme social 66*, no. 8–10 (1958), 570–575.

Le droit de punir, in: Cahiers de Villemétrie, no. 6, mars-avril (1958), 2–21; repr. in: *Foi et vie 104,* no. 1 (2005), 75–96.

Les aventures de l'Etat et la tâche des chrétiens, in: *Christianisme Social 66,* no. 6–7 (1958), 452–463; repr. in: EC4, 21–35.

Perplexités sur Israël, in: *Esprit 26,* no. 262 (6) (1958), 868–876; repr. in: L1, 358–368.

L'aventure technique et son horizon planétaire, in: *Christianisme Social 66,* no. 1–2 (1958), 20–33; repr. in: *Esprit*, no. 323 (3/4) (2006), 98–109.

Responsabilité et culpabilité au plan communautaire, in: *Le Semeur 56,* no. 4 (1958), 3–6.

[Rezension von] Karl Jaspers, *Max Weber, Bd. 1*, München 1958, in: *Les Études Philosophiques 13* (1958), 551 f.

[*Cours de Mr. Ricœur sur*] *Le jugement* [Vorlesung an der Sorbonne], in: *Bulletin du groupe d'études de philosophie,* no. 8 (1958/9), 27–70 [siehe dazu die digitalisierte Revision, 2022 veröffentlicht unter dem Titel *Le jugement*].

1959

Éthique et politique, in: *Esprit 27*, no. 270 (2) (1959), 225–230; repr. in: L1, 235–240.

Les formes nouvelles de la justice sociale. Essai de conclusion, in: *Christianisme social 67*, no. 7–9 (1959), 462–471.

Le symbole donne à penser, in: *Esprit 27*, no. 275 (7/8) (1959), 60–76; repr. in: EC3, 175–199.

Du marxisme au communisme contemporain, in: *Christianisme social 67*, no. 3–4 (1959), 151–159; repr. in: EC4, 37–46.

La crise du socialisme, in: *Christianisme social 67*, no. 12 (1959), 695–702.

Le sentiment, in: *E. Husserl 1859–1959*. *Phaenomenologica 4,* La Haye 1959, 260–274; repr. in: AEP, 251–265.

Le paradoxe de la liberté politique, in: *La Liberté*. Institut canadien des affaires publiques, Montréal 1959, 51–55.

1960

L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique, in: *Il Pensiero 5,* no. 3 (1960), 273–290; repr. in: EC3, 21–47.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

L'Homme et son mystère, in: *Le Mystère. Semaine des intellectuels catholiques* (18.–25. 11. 1959), Paris 1960, 119–130.

L'insoumission, in: *Christianisme social 67,* no. 7–9 (1960), 584–588; auch in: *Esprit 28,* no. 288 (10) (1960), 1600–1604.

[La sexualité.] La merveille, l'errance, l'énigme, in: *Esprit 28,* no. 289 (11) (1960), 1665–1676; repr. in: HV, [3]1967, 225–237; dt.: *Sexualität. Wunder, Abwege, Rätsel*, Olten, München 1963.

Le ›péché originel‹: étude de signification, in: *Église et Théologie,* no. 23 (1960), 11–30; repr. in: CI, 2017, 363–385; dt.: *Die »Erbsünde« – eine Bedeutungsstudie*, in: *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, München 1974 [=HuP], 140–161.

Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. Tome I: L'homme faillible, Paris 1960/1988/2009[17] [=HF, mit jeweils unterschiedl. Paginierung]; dt.: *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I* [1960], München, Freiburg i. Br. 1971/[2]1989/[3]2002 [=FM; unveränderte Neuauflagen]; engl.: *Fallible Man*, New York 1986 (übers. v. C. Kelbley).

Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. Tome II: La symbolique du mal, Paris 1960/1988/2009 [=SM]; dt.: *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II* [1960], München, Freiburg i. Br. 1971/[2]1988 [unveränderte Neuauflagen]/Studienausg. [3]2002/[4]2018 [=SdB].

Préface, in: A. T. B. Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde,* La Haye 1960 [i. Orig. ohne S.].

Zum Grundproblem der Gegenwartsphilosophie. Die Philosophie des Nichts und die Ur-Bejahung, in: R. Wisser (Hg.), *Sinn und Sein*, Tübingen 1960, 47–65.

1961

Herméneutique des symboles et réflexion philosophique [communication de P. Ricœur suivie d'un débat avec A. Caracciolo et d'autres], in: *Archivio di Filosofia 31,* no. 1–2 (1961), 51–73; Teile I und II repr. in: CI, 2017, 387–446; erster Teil dt.: *Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion (I)* [1961], in: HuP, 162–195; KdI, 184–217.

[*Le philosophe foudroyé*] *Hommage à Merleau-Ponty*, in: *Christianisme social 69*, no. 5–6 (1961), 389–395, auch in: *Esprit 29*, no. 291 (1) (1961), 1115–1120; *Les Nouvelles Littéraires. Hebdomadaire 39*, no. 1758 (1961); repr. in: L2, 157–164.

Le socialisme aujourd'hui, in: *Christianisme social 69*, no. 7–9 (1961), 451–460; repr. in: EC4, 47–59.

17 Alle Ausgaben mit unterschiedlicher Paginierung.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Philosophie, sentiment et poésie. La notion d'›apriori‹ selon Mikel Dufrenne, in: *Esprit 29,* no. 293 (3) (1961), 504–512; repr. in: L2, 325–334.

Civilisation universelle et cultures nationales, in: *Esprit 29,* no. 299 (10) (1961), 439–453; repr. in: HV, ^{3}1967, 322–339; engl.: *Universal Civilization and National Cultures*, in: *History and Truth*, Evanston 1965, 271–84.

Histoire de la philosophie et historicité, in: R. Aron (éd.), *L'Histoire et ses interprétations*, La Haye 1961, 214–234; dt.: *Philosophiegeschichte und Geschichtlichkeit* [1961], in: GW, 70–87.

Les perspectives d'avenir de la civilisation occidentale (II), in: R. Aron (éd.), *L'Histoire et ses interprétations*, Pans-La Haye 1961, 170 f.

1962

Herméneutique et réflexion, in: *Archivo di Filosofia 32,* no. 1–2 (1962), 19–41.

L'humanité de l'homme. Contribution de la Philosophie Française contemporaine, in: *Studium Generale 15,* Nr. 5 (1962), 309–323.

Nature et liberté, in: F. Alquié et al., *Existence et natur*e, Paris 1962, 125–137.

Préface à J. Nabert, ›Éléments pour une éthique‹ [1962]; repr. in: L2, 225–236.

Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion (II) [1962]; repr. in: HuP, 196–216; KdI, 219–238.

L'acte et le signe selon Jean Nabert; repr. in: CI, 2017, 289–304; dt. in: KdI, 120–134.

Introduction au problème des signes et du langage. Cours de la Sorbonne 1962/3, in: *Cahiers de philosophie*, no. 1 (8) (1962/3), 1–76. Zit. nach der von Fonds Ricœur veröffentlichten Version.

1963

Le conflit des herméneutiques: épistémologie des interprétations, in: *Cahiers internationaux de symbolisme 1,* no. 1 (1963), 152–184.

Le symbole et le Mythe, in: *Bulletin du Centre Protestant d'Études*, no. 15/6 (1963), 14–19; auch in: *Le Semeur 61*, no. 2 (1963), 47–53.

Structure et herméneutique, in: *Esprit 31*, no. 322 (11) (1963), 596–627; repr. in: CI, 2017, 53–98; L2, 351–385; dt.: *Struktur und Hermeneutik* [1963], in: HuS, 37–79.

Symbolique et temporalité, [gefolgt von einer Diskussion mit R. Boehm et al.], in: *Archivio di Filosofia 33,* no. 1/2 (Ermeneutica e tradizione) (Atti del Colloquio internazionale, Roma 1963), 5–31, 32–41.

Philosopher après Kierkegaard, in: L2, 29–45; dt.: *Philosophieren nach Kierkegaard* [1963], in: M. Theunissen, W. Greve (Hg.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Frankfurt/M. 1979, 579–596.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Le corps dans le monde, in: F. Gaboriau (éd.), *Nouvelle initiation philosophique II. Phénoménologie de l'existence. Gravitations I*, Tournai 1963, 216 ff.

Kierkegaard et le mal [1963], in: L2, 15–28.

Le jugement [Vorlesung an der Sorbonne], in: *Cahiers de Philosophie,* no. 5, (1963/4), 87 Seiten [siehe digitalricoeurportal.org/ricoeur-bib/s/drb/item/1448[18]].

1964[19]

Technique et non-technique dans l'interprétation [1964]; repr. in: CI, 2017, 247–270; dt. in: HuP, 103–124; engl.: *Technique and Non-Technique in Interpretation* [1964], in: *The Conflict of Interpretations. Essays in Hermeneutics*, Evanston 1974, 177–195.

Faire l'Université, in: *Esprit 32*, no. 328 (5/6) (1964), 1162–1172; repr. in: L1, 369–380.

1965

De la nation à l'humanité: tâche des chrétiens, in: *Christianisme social 73*, no. 9–12 (1965), 493–512; repr. in: *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, no. 76/7 (2003), 97–112.

De l'interprétation. Essai sur Freud, Paris 1965/1995/2006 (=Points Essais, no. 298) [=DlI]; dt.: *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/M. 1969/[2]1974/[4]1993/1999[20] [=DI]; engl.: *Freud and Philosophy. An Essay on Interpretation,* New Yale 1970 (übers. v. D. Savage).

Démythiser l'accusation, in: *Archivio di Filosofia 35*, no. 1–2 (1965), 49–65, 67–75; repr. in: CI, 2017, 447–470.

Existence et herméneutique, in: H. Kuhn et al. (Hg.), *Interpretation der Welt*, Würzburg 1965, 32–51; repr. in: CI, 1969, 7–28; CI, 2017, 23–50; dt.: *Existenz und Hermeneutik,* in: HuS, 11–36.

Philosophie et langage, in: *Dossiers pédagogiques de la Radio-Télévision scolaire*, no. 11, mars (1965); repr. in: *Cahiers Philosophiques* CNDP, juin (1993), 57–69.

---

18 Dort ist auch folgender Hinweis vermerkt: »PDF confirms author, title, and pagination but not publication information or year. Polycopié. On first page is taped extract from Vansina (struck through with pen mark) that references different course, what is now Vansina II.A.108. Present course is II.A.163.«

19 Beim gelegentlich zitierten *Dialogue avec P. Ricœur sur la Psychanalyse* (vom 24. 1. 1964), veröffentlich in: *Cahiers de philosophie 2*, no. 8 (1964), handelt es sich offenbar nicht um einen Originaltext von Ricœur.

20 Unveränderte Paginierung.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Préface, in: R. Habachi, *Commencements de la créature,* Paris 1965, 7–12.

Notre responsabilité dans le monde [bzw. *la société*] *moderne,* in: *Les Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest,* no. 4 (1965), 13–21.

Tâches de l'éducateur politique, in: *Esprit 34*, no. 340 (7/8) (1965), 78–93; repr. in: L1, 241–257; engl.: *The Tasks of the Political Educator*, in: D. Steward, J. Bien (eds.), *Political and Social Essays*, Athens 1974, 271–293.

Work and the World, in: *History and Truth*, Evanston 1965, 197–222.

1966

La philosophie à l'âge des sciences humaines, in: *Cahiers de philosophie 1*, no. 2–3 (1966), 93–99.

Le projet d'une morale sociale, in: *Christianisme social 74*, no. 5–8 (1966), 285–295.

Prévision économique et choix éthique, in: *Cité libre 15*, no. 75 (1965), 7–15; repr. in: *Esprit 34,* no. 346 (2) (1966), 178–193; HV, ^{3}1967, 339–356.

Débat: Psychologie et philosophie (Entretien autour du livre de J. Piaget *Sagesse et illusions de la philosophie* avec R. Zazzo, J. Piaget, P. Fraisse, Y. Galifret et F. Jeanson), in: *Raison présente*, no. 1 (1966), 51–78.

Une interprétation philosophique de Freud, in: *Bulletin de la Société française de la Philosophie LIX,* no. 3 (1966), 73–102, 106 f.; repr. in: CI, 2017, 225–246; dt.: *Eine philosophische Freud-Interpretation*, in: HuP, 82–102.

Une lettre de Paul Ricœur [réponse de P. Ricœur à l'article de J. P. Valabrega *Comment survivre à Freud?*], in: *Critique 22*, no. 225, févr. (1966), 183–186.

Das Bewusste und das Unbewusste [1966], in: HuP, 9–35; KdI, 135–161; frz. repr. in: CI, 2017, 147–174.

L'athéisme de la psychanalyse freudienne [1966]; repr. in: EC1, 205–220.

Préface, in: J. Nabert, *Le désir de dieu*, Paris 1966/^{2}1996, 7–15; repr. in: L2, 253–262.

Doctrine de l'homme [Exposé donné au Centre Protestant de l'Ouest, 27–28 mars 1965], in: *Les Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest*, no. 5 (1966), 19–30.

L'interprétation non-religieuse du christianisme chez Bonhoeffer [Transkription eines Exposés von Ricœur, gefolgt von einer Diskussion am Centre Protestant de l'Ouest; 4./5. Juni 1966], in: *Les Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest*, no. 7 (1966), 3–20.

Présentation de la philosophie française contemporaine, in: *Bibliographie philosophique I. Bibliographie d'histoire de la philosophie 1945–1965*, Paris 1966, 9–17.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1967

Husserl and Wittgenstein on Language, in: E. N. Lee, M. Mandelbaum (eds.), *Phenomenology and Existentialism*, Baltimore 1967, 207–217.

Interprétation du mythe de la peine, in: *Archivio di Filosofia 37*, no. 1–2 (1967), 13–42; repr. in: CI, 2017, 471–499; dt.: *Interpretation des Strafmythos*, in: HuP, 239–265.

Langage religieux. Mythe et Symbole, in: *Le Langage française* (Actes du XIII[3] Congrès des Sociétés de Philosophie de langage française, Genève 1966), Neuchâtel 1967, 129–145.

La structure, le mot, l'événement, in: *Esprit 35*, no. 360 (5) (1967), 801–821; repr. in: CI, 2017, 121–143; dt.: *Die Struktur, das Wort und das Ereignis,* in: HuS, 101–122; KdI, 48–69.

Mythe et proclamation chez R. Bultmann, in*: Les Cahiers du Centre Protestant de L'Ouest 8* (1967), 21–33.

New Developments in Phenomenology in France: The Phenomenology of Language, in: *Social Research 34,* no. 1 (1967), 1–30.

R. Bultmann, in: *Foi-Éducation (Foi et langage) 37*, no. 81 (1967), 17–35.

Urbanisation et sécularisation, in: *Christianisme social 75*, no. 5–8 (1967), 327–341; repr. in: *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique 76–7* (2003), 113–126; engl.: *Urbanisation and Secularisation*, in: D. Steward, J. Bien (eds.), *Political and Social Essays*, Athens 1974, 176–197.

Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale. Conférence de Paul Ricœur [1967], Genève 2016.

Démythologisation et herméneutique [Transkr. eines Beitrags zur *Conférence au centre européen universitaire de Nancy*], Nancy 1967; vervielf. Ms.

Violence et langage, in: *Recherches et débats 16 [La violence]*, no. 59 (1967), 86–94.

Ebeling, in: *Foi-Éducation 37*, no. 81, oct.-déc. (1967), 36–57.

1968

Aliénation, in: *Encyclopædia Universalis I*, Paris 1968, 660–664; www.universalis.fr/encyclopedie/alienation/.

Die Zukunft der Philosophie und die Frage nach dem Subjekt, in: H. R. Schlette (Hg.), *Die Zukunft der Philosophie,* Olten, Freiburg i. Br. 1968, 128–165; frz. repr. in: CI, 2017, 321–359.

P. Ricœur, G. Marcel, *Entretiens,* Paris 1968 [=E].

Lénine et la Philosophie, in: *Bulletin de la Société française de Philosophie LXII*, no. 4 (1968), 127–181, bes. 161–168 [Diskussion mit J. Wahl, L. Althusser et al.; Sitzung vom 24. 2. 1968].

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Liberté: responsabilité et décision, in: W. Gabriel (Hg.), *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*, Wien 1968, 155–165.

La liberté selon l'espérance [1968], in: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* [1969], Paris 2013, 529–558 [=CI]; dt.: *Die Freiheit im Licht der Hoffnung* [1968], in: HuS, 199–226.

Heidegger und die Frage nach dem Subjekt [1968], in: HuS, 123–135; repr. in: CI, 2017, 305–319.

Vorwort zur französischen Ausgabe von Rudolf Bultmanns ›Jesus‹ (1926) und ›Jesus Christus und die Mythologie‹ (1958) [1968], in: HuS, 175–198; frz. repr. in: CI, 2017, 503–528.

L'art et la systématique freudienne, in: A. Berge, A. Clancier, P. Ricœur, L.-H. Rubinstein (éd.), *Entretiens sur l'art et la psychanalyse*, Paris, La Haye 1968, 24–36; repr. in: CI, 2017, 271–286.

L'événement de la parole chez Ebeling, in: *Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest*, no. 9 (1968), 23–31.

1969

Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, Paris 1969/1993/2013/2017[21] (=Points Essais, no. 706) [=CI]; engl.: *The Conflict of Interpretations. Essays in Hermeneutics*, Evanston 1996 (ed. v. D. Ihde); dt.: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen 1* [1969], München 1973 [=HuS]; *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II* [1969], München 1974 [=HuP] (übers. v. J. Rütsche).

Bultmann: Une Théologie sans Mythologie. Existentiel-Existential, in: *Cahiers d'Orgemont*[22] *(Importance de la théologie de Rudolf Bultmann)*, no. 72 (1969), 21–37, 38–40.

Conclusion, in: *The Symbolism of Evil*, Boston 1969, 349.

La question du sujet: le défi de la sémiologie, in: CI, 2017, 321–359; dt.: *Die Frage nach dem Subjekt angesichts der Herausforderung der Semiologie*, in: HuS, 137–173; engl.: *The Question of the Subject: The Challenge of Semiology*, in: *The Conflict of Interpretations. Essays in Hermeneutics*, London 2004, 232–264.

Le discours philosophique de l'action. Projet d'enseignement au Collège de France, in: *Archives du Fonds Ricœur*, dossier CL 14 (1969), feuillets 31752–59.

21 Unveränderter Neudruck.

22 Die *Cahiers* erschienen von 1965 bis 1970, d. h. von Heft no. 51–82 unter dem Titel *Cahiers d'Orgemont*. Von 1957 bis 1965, d. h. bis Heft no. 50, erschienen sie unter dem Titel *Cahiers de Villémetrie*, so auch wieder seit 1971 (no. 83).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Le philosophe et le politique devant la question de la liberté, in: K. M'Baye et al. (éd.), *La liberté et l'ordre social,* Neuchâtel 1969, 41–65.

Philosophie et langage, in: R. Klibansky (ed.), *Contemporary Philosophy. Philosophie contemporaine*, Firenze 1969, 272–295.

Religion, atheism, and faith, in: A. MacIntyre, P. Ricœur, *The religious significance of atheism*, New York, London 1969, 57–98; dt. in: HuP, 284–314; *Religion, Atheismus und Glaube*, in: A. MacIntyre, P. Ricœur, *Die religiöse Kraft des Atheismus,* Freiburg i. Br., München 2002, 65–102 [=RAG]; frz. repr. in: CI, 2017, 577–612.

La paternité: Du fantasme au symbole, in: *Archivio di Filosofia 39*, no. 2–3 (1969), 221–246; repr. in: CI, 2017, 613–650; dt.: *Die Vatergestalt: Vom Phantasiebild zum Symbol*, in: J. Storck (Hg.), *Fragen nach dem Vater*, Freiburg i. Br., München 1974, 25–76; HuP, 315–353.

Schuld, Ethik und Religion, in: HuP, 266–283; repr. unter dem Titel *Schuld und Ethik. Ethische und religiöse Dimensionen des Bösen*, in: K.-O. Apel, D. Böhler, A. Berlich, G. Plumpe (Hg.), *Praktische Philosophie/Ethik 1*, Frankfurt/M. 1980, 328–344; CI, 2017, 559–576.

Croyance [1969], in: *Encyclopædia Universalis V,* 171–176; www.universalis.fr/encyclopedie/croyance/.

1970

Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et comprendre, in: R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl (Hg.), *Hermeneutik und Dialektik II*, Tübingen 1970, 181–200; repr. in: TA, 137–159; [2]TA, 153–178; dt.: *Was ist ein Text?,* in: TP, 79–108.

The Problem of the Will and Philosophical Discourse, in: J. M. Edie (ed.), *Patterns of the Life-World. Essays in Honor of John Wild,* Evanston 1970, 273–289.

1971

D'où vient l'ambiguité de la phénoménologie? [Disk. mit A. Lowit], in: *Bulletin de la Société française de Philosophie 65,* no. 2 (1971), 55–68.

»J'essaye d'être un médiateur« [Entretien avec P. Ricœur], in: *La Croix 17* (1971), 17 nov.

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

Le conflit: signe de contradiction ou d'unité?, in: *Contributions et conflits: naissance d'une société. Chronique sociale de France*, Lyon 1971, 189–204.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte [1971], in: TA, 205–236; engl.: *The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text*, in: FTA, 144–167; dt.: *Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen*, in: H.-G. Gadamer, G. Boehm (Hg.), *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften,* Frankfurt/M. 1978, 83–117.

Le philosophe, in: *Bilan de la France 1945–1970 (Colloque de l'association de la presse étrangère)*, Paris 1971, 47–59.

Mythe 3. L'interprétation philosophique, in: *Encyclopædia Universalis XI,* Paris 1971, 530–537; repr. unter dem Titel *Le Mythe* in: EC3, 237–276.

Préface, in: J. Nabert, *Éléments pour une éthique*, Paris 1971, 5–16.

Préface, in: *André Philip par lui-même ou les voix de la liberté,* Paris 1971, 27–34.

Liberté, in: *Encyclopædia Universalis IX*, Paris 1971, 979–985; www.universalis.fr/encyclopedie/liberte/.

J.-P. Cometti, P. Ricœur, *Langage,* in: *Encyclopædia Universalis IX,* Paris 1971, 771–781; zit. n. www.universalis.fr/encyclopedie/philosophies-du-langage/.

Discours et communication [1971], in: *Cahiers de l'Herne* (éd. F. Azouvi u. M. Revault d'Allonnes), Paris 2004, 51–67 [transskrib. Diskussion zw. Ricœur u.a.].

1972

La métaphore et le problème central de l'herméneutique, in: *Revue Philosophique de Louvain 70*, Quatrième série, no. 5 (1972), 93–112; repr. in: EC2, 91–122; dt.: *Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik*, in: TP, 109–134.

L'herméneutique du témoignage, in: *Archivio di Filosofia 42* (1972), 35–61; repr. in: L3, 105–137; dt.: *Die Hermeneutik des Zeugnisses,* in: GH, 7–40.

Ontologie, in: *Encyclopædia Universalis XII*, Paris 1972, 94–102.

Remarques sur la communication du Professeur Karl Löwith, in: H.-G. Gadamer (éd.), *Vérité et Historicité*, La Haye 1972, 22–28.

Sprachwissenschaftliche Analyse und Phänomenologie des Handelns, in: *Wissenschaft und Weltbild 25* (1972), Nr. 4, 254–260.

1973

J. Derrida, P. Ricœur, *Philosophie et communication* [Diskussion], in: *La communication. Actes du XV Congrès de l'Association des Sociétés de philosophie de langue française*. T. II, Université de Montréal, Montréal 1973, 393–431.

Die Hermeneutik Rudolf Bultmanns, in: *Evangelische Theologie 33,* Nr. 5 (1973), 457–476.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Entretien [avec D. Bermond], in: *Lire. Le magazine des livres et des écrivains 266* (1973), 26–32.

Ethics and Culture. Habermas and Gadamer in Dialogue, in: *Philosophy Today 17*, no. 2–4 (1973), 153–165.

Herméneutique et critique des idéologies, in: *Archivio di Filosofia 43,* no. 2–4 (1973), 25–61; repr. in: TA, 333–377/[2]TA, 367–416; engl.: *Hermeneutics and the Critique of Ideology*, in: FTA, 270–303.

Préface, in: G. B. Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris 1973, 9–14.

The Hermeneutical Function of Distanciation, in: *Philosophy Today 17*, no. 2–4 (1973), 129–141; in nicht unerheblich veränderter Form auch in: FTA, 75–88; frz.: *La fonction herméneutique de la distanciation*, in: F. Bouvon, G. Rouiller (éd.), *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture,* Neuchâtel 1975, 201–215; repr. in: [2]TA, 113–131.

The Task of Hermeneutics, in: *Philosophy Today 17*, no. 2–4 (1973), 112–128.

Volonté, in: *Encyclopædia Universalis XVI*, Paris 1973, 943–948.

Sprache und Theologie des Wortes, in: X. Léon-Dufour (Hg.), *Exegese im Methodenkonflikt*, München 1973, 201–221.

1974

Conclusion, in: H. L. Van Breda (éd.), *Vérité et vérification. Actes du IV. Colloque International de Phénoménologie*, La Haye 1974, 190–209.

Hegel aujourd'hui, in: *Études théologiques et religieuses 49,* no. 3 (1974), 335–355; repr. in: EC4, 63–93; *Esprit*, no. 3/4 (2006), 170–192.

Philosophische und theologische Hermeneutik, in: P. Ricœur, E. Jüngel, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974, 24–45 [=M].

Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: M, 45–70.

Wissenschaft und Ideologie [1974], in: H. Kohlenburger (Hg.), *Die Wahrheit des Ganzen,* Wien, Freiburg, Basel 1976, 135–150; [2]TA, 335–366; engl.: *Science and Ideology*, in: FTA, 246–269

Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II [1969], München 1974 [=HuP].

Schuld, Ethik und Religion, in: HuP, 266–283.

Listening to the Parables: Once More Astonished, in: *Criterion*, no. 13 (1974)[23], 18–22; frz. in: P. Ricœur, *L'herméneutique biblique*. Présentation et traduction par F.-X. Amherdt, Paris 2001/[2]2010, 256–265.

23 Laut digitalricoeurportal.org/ricoeur-bib/s/drb/item/1399 gedruckt erstmals 1975 veröffentlicht (*Christianity and Crisis 34*, no. 23 [1975], 304–308); die Predigt wurde ursprünglich an der University of Chicago gehalten.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Science et idéologie, in: *Revue philosophique de Louvain LXXII* (1974), 326–358; engl.: *Ideology and Utopia*, in: FTA, 308–324.

1975

Biblical Hermeneutics, in: *Semeia 4* (1975), 27–148.

Herméneutique philosophique et herméneutique biblique, in: F. Bovon, G. Rouiller (éd.), *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*, Neuchâtel 1975, 216–228; repr. in: TA, 119–133; [2]TA, 133–149.

Introduction, in: *Les Cultures et le temps*. Études préparées pour l'UNESCO, Paris 1975, 19–41.

La métaphore vive, Paris 1975 [=MV]; dt.: *Die lebendige Metapher*, München 1986/[3]2004 [=LM].

Metapher und philosophischer Diskurs, in: LM, 252–304.

La tâche de l'herméneutique, in: F. Bovon, G. Rouiller (éd.), *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*, Neuchâtel 1975, 179–200; unter dem Titel *La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey* repr. in: TA, 75–100; [2]TA, 83–131.

Le ›lieu‹ de la dialectique, in: C. Perelman (ed.), *Dialectics*, The Hague 1975, 92–108.

Objectivation et aliénation dans l'expérience historique, in: *Archivio di Filosofia 45*, no. 2–3 (1975), 27–38; dt.: *Objektivierung und Entfremdung in der geschichtlichen Erfahrung*, in: *Philosophisches Jahrbuch 84* (1977), 1–12.

Parole et symbole, in: *Revue des Sciences Religieuses 49,* no. 1–2 (1975), 142–161.

Phänomenologie des Wollens und Ordinary Language Approach, in: H. Kuhn, E. Avé-Lallement, R. Gladiator (Hg.), *Die Münchner Phänomenologie*, Den Haag 1975, 105–124; frz. in EC3, 147–171.

Phénoménologie et herméneutique, in: *Phänomenologische Forschungen 1* (1975), 31–75; repr. in: TA, 39–73; [2]TA, 43–81; engl.: *Phenomenology and Hermeneutics*, in: *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge 1981, 101–128.

Puissance de la Parole: Science et Poésie, in: *La Philosophie et les Savoirs*, Paris 1975, 159–177.

La philosophie et la spécificité du langage religieux, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses 55*, no. 1, Hommage à Pierre Burgelin (1975), 13–26.

1976

Addition à la séance du 24 mai 1975 [Brief von P. Ricœur an P. Kemp], in: *Bulletin de la Société Française de Philosophie 70,* no. 2 (1976), 77 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl, in: J. Hersch (éd.), *Jean Wahl et Gabriel Marcel,* Paris 1976, 57–87, repr. in: L2, 92–117.

Gabriel Marcel et la phénoménologie, in: *Entretiens autour de Gabriel Marcel.* Colloque autour de G. Marcel au Centre Culturel de Cérisy-la-Salle, Neuchâtel 1976, 53–74 (gefolgt von einer Diskussion mit G. Marcel, J. Parain-Vial et al., 75–94).

Ideology and utopia as cultural imagination, in: *Philosophic Exchange 7,* no. 1 (1976), 17–28. *L'idéologie et l'utopie: deux expressions de l'imaginaire social*, in: TA, 379–302/[2]TA, 417–432/*Ideology and Utopia*, in: FTA, 308–324.

Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning, Fort Worth 1976.

L'imagination dans le discours et dans l'action, in: H. van Camp (éd.), *Savoir, faire, espérer. Les limites de la raison. T. 1,* Bruxelles 1976, 207–228; repr. in: [2]TA, 237–262.

L'herméneutique de la sécularisation. Foi, Idéologie, Utopie, in: *Archivio di Filosofia 46,* no. 2–3 (1976), 49–68; repr. in: EC5, 155–187.

Introduction, in: L. Gardet et al., *Les cultures et le temps*, Paris 1976, 13–33; engl.: *Cultures and Time*, Paris 1976, 13–33.

Équivalence et surabondance. Les deux logiques, in: *Esprit*, no. 353 (1976), 167–173; repr. in: *Esprit*, no. 323 (3/4) (2006), 163–169.

Entretien avec P. Ricœur in: *La philosophie d'aujourd'hui*, Paris, Lausanne 1976, 8–23.

1977

Diskurs und Kommunikation, in: *Neue Hefte für Philosophie 11* (1977), 1–24.

Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire, in: *Revue philosophique de Louvain 75,* no. 25 (1977), 126–147; repr. in: TA, 161–182; [2]TA, 179–203.

Ideologie und Ideologiekritik, in: B. Waldenfels, J. Broekman, A. Pažanin (Hg.), *Phänomenologie und Marxismus Bd. 1: Konzepte und Methoden*, Frankfurt/M. 1977, 197–233; engl.: *Ideology and Ideology Critique*, in: B. Waldenfels, J. Broekman, A. Pažanin (eds.), *Phenomenology and Marxism 1*, London 1984, 134–164.

Le discours de l'action. Première partie. La sémantique de l'action [Recueil sous la direction de D. Tiffeneau], Paris 1977; zit. n. der vom Fonds Ricœur auf dessen Webseite veröffentlichten Fassung (2014) [=DA77].[24]

24 Siehe auch die 2015er Veröffentlichung unter dem gleichen Titel durch den Fonds Ricœur (mit zusätzlichen, zuvor nur vervielfältigten, aber unveröffentlichten Materialien; Abschnitte II–IV, VI des ersten Teils).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

La structure symbolique de l'action, in: *Symbolisme religieux, séculier et classes sociales*, 1re section, no. 2, Strasbourg 1977, 29–50; repr. in: EC3, 277–304; engl.: *The Symbolic Structure of Action*, in: *Philosophical Anthropology: Writings and Lectures. Vol. 3*, Cambridge/MA 2013/2016, 176–194.

Phenomenology and the Social Sciences, in: *The Annals of Phenomenological Sociology II* (1977), 145–159.

Rückfrage und Reduktion der Idealitäten in Husserls »Krisis« und Marx' »Deutscher Ideologie«, in: B. Waldenfels, J. Broekman, A. Pažanin (Hg.), *Phänomenologie und Marxismus 3*, Frankfurt/M. 1977, 207–239; frz.: *Le ›questionnement à rebours‹ (die Rückfrage) et la réduction des idéalités dans la ›Krisis‹ de Husserl et L'›Idéologie allemande‹ de Marx*, in: *Alter. Revue de phénoménologie 5* (1997), 315–330.

Jan Patočka, le philosophe-résistant, in: *Le Monde 34*, no. 9995 (1977), 19 mars.; repr. in: L1, 69–73.

Préface à ›L'Œuvre et L'Imaginaire‹ de Raphaël Célis [1977]; repr. in: L2, 459–465.

Gott nennen [1977], in: B. Casper (Hg.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg i. Br., München 1981, 45–79; auch in: TP, 153–182; frz. unter dem Titel *Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu*; repr. in: L3, 281–305.

Herméneutique de l'idée de Révélation, in: P. Ricœur et al., *La Révélation,* Bruxelles 1977, 15–54; repr. in: EC2, 197–269; dt.: *Hermeneutik der Idee der Offenbarung*, in: GH, 41–83.

Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité, in: *La Sémantique de l'action,* Paris 1977; engl.: *Hegel and Husserl on Intersubjectivity,* in: H. Kohlenburger (ed.), *Reason, Action and Experience. Essays in Honor of Raymond Klibansky*, Hamburg 1979, 13–29; repr. in: FTA, 227–245; 2TA, 311–334.

1978

Die Schrift als Problem der Literaturkritik und der philosophischen Hermeneutik, in: J. Zimmermann (Hg.), *Sprache und Welterfahrung*, München 1978, 67–88.

From Existentialism to the Philosophy of Language, in: C. E. Reagan, D. Stewart (eds.), *The Philosophy of Paul Ricœur. An Anthology of His Work*, Boston 1978, 86–93.

History and Hermeneutics, in: Y. Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action*, Dordrecht 1978, 3–20.

Is a Philosophy of History Possible? [Diskussion mit I. Berlin, S. Hampshire, M. Black, Y. Yovel, R. Polin, D. Davidson, N. Rothenstreich u. C. Taylor], in: Y. Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action*, Dordrecht, Boston 1978, 219–240.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Philosophie et langage, in: *Revue Philosophique 103,* no. 4 (1978), 449–463.

Le ›Marx‹ de Michel Henry, in: *Esprit*[25], no. 22 (10) (1978), 124–139; repr. in: L2, 265–293.

Patočka, Jan (1907–1977), in: *Encyclopædia Universalis;* www.universalis.fr/encyclopedie/jan-patocka/.

The Task of Hermeneutics [1978], in: FTA, 53–74.

La philosophie, in: J. Havet (éd.), *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines. Deuxième partie. Tome 2: Science juridique. Philosophie,* Paris, La Haye, New York 1978, 1125–1622.

The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling, in: *Critical Inquiry 5*, no. 1 (1978), 143–159.

Avant-Propos: La Philosophie et les philosophies aujourd'hui, in: J. Havet (éd.), *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines. Deuxième partie. Tome 2: Science juridique. Philosophie,* Paris, La Haye, New York 1978, 1126–1135.

Modes of Thinking and the Different Classes of Reality, in: J. Havet (ed.), *Main Trends of Research in the Social and Human Sciences. Vol. 2: Legal Science, Philosophy*, The Hague, Paris, New York 1978, 1083–1317; entspricht den Seiten 1–227 in: *Main Trends in Philosophy*, New York, London 1978/9.

Main Trends in Philosophy, New York, London 1978/9.[26]

Myth as the Bearer of Possible Worlds [1978], in: R. Kearney, *On Paul Ricœur. The Owl of Minerva* [2004], Abingdon, New York 2017, 117–125.

Introduction, in: *Le temps et les philosophies.* Études préparées pour l'UNESCO [par H. Aguessy, B. Hama, A. Hasnaoui et al.], Paris 1978, 11–29.

1979

The Function of Fiction in Shaping Reality, in: *Man and World XII*, no. 2 (1979), 123–141; repr. in: M. J. Valdes (ed.), *A Ricœur Reader: Reflection and Imagination,* Harvester Wheatsheaf 1991, 117–136.

The Human Experience of Time and Narrative, in: *Research in Phenomenology IX* (1979), 17–34.

La fonction narrative, in: *Etudes théologiques et religieuses 54,* no. 2 (1979), 209–230.

La raison pratique [1979], in: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* [1986]. Édition complète, Paris 1998, 263–288; engl.: *Practical Reason*, in: FTA, 188–207.

25 Ab 1977 neue Zählung der Nummern.

26 Copyright des Jahres 1978; amerik. publiziert 1979.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1980

Narrative Time, in: *Critical Inquiry 7*, no. 1 (1980), 169–190; dt.: *Erzählte Zeit* [1980], in: D. Köveker, A. Niederberger (Hg.), *ChronoLogie. Texte zur französischen Zeitphilosophie des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt 2000, 155–180.

Herméneutique et sémiotique, in: *Bulletin du Centre Protestant d'Études et de Documentation*, no. 255 (1980), I–XIII.

Pour une théorie du discours narratif, in: D. Tiffeneau (éd.), *La Narrativité*, Paris 1980, 3–68.

Reply to Lewis S. Mudge, in: *Essays on Biblical Interpretation,* Philadelphia 1980, 41–45.

The Contribution of French Historiography to the Theory of History. The Zaharoff Lecture for 1978–9, Oxford 1980.

L'originaire et la question-en-retour dans la ›Krisis‹ de Husserl [1980]; repr. in: AEP, 285–295.

1981

L'histoire comme récit et comme pratique. Entretien avec P. Ricœur [propos recueillis par P. Kemp], in: *Esprit,* no. 54 (6) (1981), 155–165; repr. in: PEP, 75–92.

»Logique herméneutique?«, in: G. Fløistad (ed.), *Contemporary Philosophy. Vol. 1*, The Hague 1981, 179–223; repr. in: EC2, 123–196.

Poetische Fiktion und religiöse Rede, in: M. Seckler, J. J. Petuchowski, P. Ricœur, R. Brinkmann, *Literarische und religiöse Sprache. Teilband 2: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Freiburg 1981, 96–105.

Préface aux ›Essais hérétiques‹ (J. Patočka), in: L1, 74–83.

Appropriation [1981], in: *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on language, action and interpretation,* Cambridge 2016, 144–156; repr. in: M. J. Valdes (ed.), *A Ricœur Reader: Reflection and Imagination*, Harvester Wheatsheaf 1991, 86–98.

1982

H.-G. Gadamer, P. Ricœur, *The Conflict of Interpretations*, in: R. Bruzina, B. W. Wilshire (eds.), *Phenomenology. Dialogues and Bridges,* New York 1982, 299–320.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

L'éclipse de l'événement dans l'historiographie française [conférence à la séance plénière du Colloque International sur *La philosophie de l'histoire*, Ottawa 1980], in: Université de Ottawa (éd.), *La philosophie de l'histoire et la pratique historienne d'aujourd'hui. Philosophy of History and Contemporary Historiography,* Ottawa 1982, 159–177.

Mimesis et représentation, in: *Actes du XVIIIe Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française*, Strasbourg 1980, Université des sciences humaines de Strasbourg. Faculté de Philosophie (1982), 51–63.

Poétique et symbolique, in: B. Laurent, F. Refoulé (éd.), *Initiation à la pratique de la théologie. T. I,* Paris 1982, 37–61; dt.: *Poetik und Symbolik*, in: H.-P. Dürr (Hg.), *Die Mitte der Welt. Aufsätze zu Mircea Eliade*, Frankfurt/M. 1984, 11–34; repr. unter d. Titel *Poetik und Symbolik – Erfahrung, die zur Sprache kommt*, in: F. Jaeger, B. Liebsch (Hg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften. Bd. 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe,* Stuttgart, 2004/^{2}2011, 93–105.

Imagination et métaphore [communication à la Journée de la Société Française de Psychopathologie de l'Expression, Lille, 1981], in: *Psychologie médicale 14* (1982), 1883–1887.

La Bible et l'imagination, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses 62*, no. 4 (1982), 339–360.

Toward a Narrative Theology: Its Necessity, Its Resources, Its Difficulties [1982], in: M. I. Wallace (ed.), *Figuring the Sacred*, Minneapolis 1995, 236–248; frz.: in: P. Ricœur, *L'herméneutique biblique*. Présentation et traduction par F.-X. Amherdt, Paris 2001/^{2}2010, 326–342.

1983

Can fictional narratives be true?, in: A.-T. Tymieniecka (ed.), *Analecta Husserliana, vol. XIV* (1983), 3–19.

Fondements de l'éthique, in: *Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest 49/50* (1983), 31–43; repr. in: *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social,* no. 3 (1984), 61–71.

Meurt le personnalisme, revient la personnne..., in: *Esprit* [zum 50. Bestehen der Zeitschrift], no. 73 (1) (1983), 113–119; repr. in: L2, 195–202.

On Interpretation, in: A. Montefiore (ed.), *Philosophy in France Today*, Cambridge 1983, 175–197; teilweise entsprechend: *De l'interprétation*, in: TA, 11–35; ^{2}TA, 13–39.

Préface, in: H. Arendt, *Condition de l'homme moderne* [1961], Paris 1983, 5–31; repr. in: L1, 43–66.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Temps et récit. Tome I. L'intrigue et le récit historique, Paris 1983/1991 (=Points Essais, no. 227) [=TRI]; engl.: *Time and Narrative. Vol. 1,* Chicago 1984; dt.: *Zeit und Erzählung. Bd. I: Zeit und historische Erzählung*, München 1988 [=ZEI].

Éthique et politique [1983]; repr. in: *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, no. 5 (1985), 58–70.

L'histoire commune des hommes. La question du sens de l'histoire, in: *Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest 49/50* (1983), 3–16.

1984

Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel, in: *La pensée de Gabriel Marcel. Bulletin de la Société française de Philosophie LXXVIII,* no. 2 (1984), 3–16; repr. in: L2, 49–67.

Temps et récit. Tome II. La configuration du temps dans le récit de fiction, Paris 1984/1991 (= Points Essais, no. 229) [=TRII]; engl.: *Time and Narrative. Vol. 2*, Chicago 1988; dt.: *Zeit und Erzählung. Bd. II: Zeit und literarische Erzählung*, München 1989/^{2}2007 [=ZEII].

Le temps raconté, in: *Revue de Métaphysique et de Morale 89*, no. 4, oct.-déc. (1984), 436–452.

Paul Ricœur, philosophe de la métaphore et du récit [Interview avec C. Delacampagne], in: *Entretiens avec Le monde I. Philosophies*, Paris 1984, 167–176.

De l'Absolu à la Sagesse par l'Action [1984]; repr. in: L1, 115–130.

Whoever Loses Their Life for my Sake Will Find It [1984]; frz. in: P. Ricœur, *L'herméneutique biblique*. Présentation et traduction par F.-X. Amherdt, Paris 2001/^{2}2010, 266–272.

1985

Le récit interprétatif, in: *Recherche de Science Religieuse 73*, no. 1 (1985), 17–38.

Temps et récit. Tome III. Le temps raconté, Paris 1985/1991 (=Points Essais, no. 230) [=TRIII]; engl.: *Time and Narrative. Vol. 3,* Chicago 1988/2014; dt.: *Zeit und Erzählung. Bd. III: Die erzählte Zeit*, München 1991/^{2}2007 [=ZEIII].

Le statut de la Vorstellung *dans la philosophie hégélienne de la religion* [1985]; repr. in: L3, 41–62.

Éthique [1985], in: *Encyclopædia Universalis;* www.universalis.fr/encyclopedie/ethique/.

Ethique et politique [1985], in: ^{2}TA, 433–448; engl.: *Ethics and Politics*, in: FTA, 325–338.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1986

A l'école de la phénoménologie, Paris 1986 [=AEP].

Ce qui me préoccupe depuis trente ans, in: *Esprit,* no. 117/8 (8–9) (1986), 227–242.

Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II, Paris 1986; éd. complete 1998 [=^{2}TA]; engl.: *From Text to Action. Essays in Hermeneutics II,* London 1991/2008 [=FTA].

Edmund Husserl – La cinquième Méditation Cartésienne, in: AEP, 197–226.

Etica y cultura, Buenos Aires 1986.

Ist ›die Krise‹ ein spezifisch modernes Phänomen?, in: K. Michalski (Hg.), *Über die Krise.* Castelgandolfo-Gespräche, Stuttgart 1986, 38–63; frz. repr. in: EC4, 165–196.

Jenseits von Husserl und Heidegger, in: A. Métraux, B. Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München 1986, 56–63; frz. repr. in: L2, 165–172.

La psychanalyse confrontée à l'épistémologie, in: *Psychiatrie française 17, Entre théorie et pratique* (no. spéc.) (1986), 211–223.

Lectures on Ideology and Utopia, New York 1986 [=LIU].

Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie, Genève 1986/2004; repr. in: L3, 211–233; dt.: *Das Böse. Eine Herausforderung für Theologie und Philosophie,* Zürich 2006 [=DB].

Les implications de la théorie des actes de langage pour la théorie générale de l'éthique, in: *Théorie des actes de langage, éthique et droit,* Paris 1986, 89–105.

Préface, in: ^{2}TA, 7–10.

Rhétorique. Poétique. Herméneutique, in: *De la métaphysique à la Rhétorique*, Bruxelles 1986, 143–155; repr. in: L2, 481–495 [dort mit der Jahreszahl 1990].

The Rule of Metaphor: Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language, London 1986.

The Self in Psychoanalysis and in Phenomenological Philosophy, in: *Psychoanalytic Inquiry 6*, no. 3 (1986), 437–458; repr. in: EC1, 139–166.

Contingence et rationalité dans le récit, in: *Studien zur neueren französischen Phänomenologie. Ricœur, Foucault, Derrida. Phänomenologische Forschungen 18,* Freiburg i. Br., München 1986, 11–29; dt.: *Zufall und Vernunft in der Geschichte*, Tübingen 1986.

Éclairer l'existence [1986]; repr. in: L1, 155–158.

Ipséité/Altérité/Socialité, in: *Archivio di Filosofia 54*, no. 1–3 (1986), 17–33.

Introduction, in: A. Diemer et al., *Philosophical Foundations of Human Rights*, Paris 1986, 9–29.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Le pari protestant, in: *Bulletin du Centre Protestant d'Études et de Documentation,* no. 313 (1986), 163–170.

1987

Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie [Vortrag an der Universität Tübingen, 16. 12. 1986, transkr. u. übers. v. U. Müller-Koch], in: *Zeitschrift für Theorie und Kirche 84* (1987), 232–253.

Individu et identité personelle, in: *Sur l'individu*, Paris 1987, 54–72; repr. in: EC3, 329–353.

The Teleological and Deontological Structures of Action: Aristotle and/or Kant?, in: *Royal Institute of Philosophy Lecture Series 21* (1987), 99–111.

Narrative Identität [1987], in: TP, 209–225.

Myth and History, in: *The Encyclopedia of Religion, Vol. 10*, New York, London 1987, 273–282.

De la philosophie au politique [1987], in: L1, 15–19.

1988

Le scandale du mal, in: *Esprit*, no. 140/1 (7/8) (1988), 57–63.

Préface à ›Heidegger et le problème de l'histoire‹ de Jeffrey Barash [1988]; repr. in: L2, 294–303.

Entre ontologie et éthique: la disponibilité, in: *Gabriel Marcel*, Paris 1988, 157–165, 193–200; repr. in: L2, 68–78.

Paul Ricœur. Agir, dit-il [Interview m. E. Plouvier], in: *Politis. Le Citoyen*, no. 32 (1988), 58–61; repr. in: *Philosophie, éthique et politique. Entretiens et dialogues*, Paris 2017, 49–63.

J'attends la renaissance [Entretien avec P. Ricœur; réalisé et publié par J. Roman et E. Tassin], in: *Autrement. A quoi pensent les philosophes?* Édité par J. Message, J. Roman et E. Tassin, Paris 1988, no. 102, nov., 174–183; repr. in: *Philosophie, éthique et politique. Entretiens et dialogues*, Paris 2017, 15–31.

Le sujet convoqué. A l'école des récits de vocation prophétique, in: *Revue de l'Institut Catholique de Paris 28*, oct.-déc. (1988), 83–99.

L'identité narrative, in: P. Bühler, J. F. Habermacher (éd.), *La Narration*, Genève 1988, 278–300; repr. in: EC3, 355–375 [andere Fassung:] *Esprit*, no. 140/1 (7/8) (1988), 295–304.

Quelle éthique en politique?, in: *Bulletin du Centre Protestant d'Études et de Documentation,* no. 334, sept.-oct. (1988), III–VIII.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

L'homme comme sujet de la philosophie [1988], in: *Anzeiger 126*, Jg. 1989 [d. Österr. Akademie der Wissenschaften. Phil.-histor. Klasse], Wien 1990, 73–86; repr. in: EC3, 305–325; engl.: *The Human being as the Subject Matter of Philosophy*, in: *Philosophy and Social Criticism 14*, no. 2 (1988), 203–215.

Le cercle de la démonstration [1988]; repr. in: L1, 217–231.

Herméneutique et symbolisme [1988]; repr. in: EC2, 17–33.

Mythes de salut et raison [1988]; repr. in: EC2, 271–297.

Tolérance, intolérance, intolérable, in: *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903–2015). Actes des Journées d'étude sur l'Édit de 1787* (Paris, 9 et 10 oct. 1987), *134*, avril-juin (1988), 435–452; repr. in: L1, 295–312 [dort mit der Jahreszahl 1990].

A. J. Greimas, P. Ricœur, *On Narrativity*, in: *New Literary History XX*, no. 3 (1988/9), 551–608.

1989

Éloge de la lecture et de l'écriture, in: *Études théologiques et religieuses 64*, no. 3 (1989), 395–405.

Emmanuel Levinas: penseur du témoignage, in: J.-C. Aeschlimann (éd.), *Répondre d'autrui*, Neuchâtel 1989, 17–40; repr. in: L3, 81–103.

Entre éthique et ontologie: la disponibilité, in: M. Sacquin (éd.), *Gabriel Marcel,* Paris 1989, 157–165, 193–200.

Narrativité, phénoménologie et herméneutique, in: A. Jacob (éd.), *Encyclopédie philosophique universelle. T. 1. L'univers philosophique*, Paris 1989, 63–71.

Pouvoir et violence, in: M. Abensour (éd.), *Ontologie et politique*, Paris 1989, 141–159; repr. in: L1, 20–42.

1990

Approches de la personne [1990], in: L2, 203–221.

Interprétation, in: J. Leenhardt, R. Picht (éds.), *Au jardin des malentendus,* Arles 1990, 171–175; repr. in: L2, 453–458; dt.: *Interpretation*, in: J. Leenhardt, R. Picht (Hg.), *Esprit/Geist. 100 Schlüsselbegriffe für Deutsche und Franzosen,* München, Zürich 1989, 186–192.

J.-M. Le Lannou, P. Ricœur, *Y a-t-il une tradition française en philosophie?* [Entretien], in: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques 74,* no. 1 (1990), 87–91.

Jan Patočka et le nihilisme [1990], in: L1, 84–92; dt.: *Hommage an Jan Patočka*, in: J. Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Berlin 2010, 7–17.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

John Rawls: de l'autonomie à la fiction du contrat social [1990], in: L1, 196–216.

Éthique et morale, in: *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, no. 34 (1990), 131–142; repr. in: L1, 258–269.

L'homme comme sujet de la philosophie, in: *Anzeiger 126*, Jg. 1989 [d. Österr. Akademie d. Wissenschaften. Phil.-histor. Klasse], Wien 1990, 73–86; repr. in: EC3, 305–325.

L'éthique, la morale et la règle, in: *Autres Temps 24*, févr. (1990), 52–59.

Liebe und Gerechtigkeit. Amour et Justice (frz./dt.), mit einer deutschen Parallelübersetzung von M. Raden, hg. v. O. Bayer, Tübingen 1990.

Mimésis, référence et refiguration dans Temps et récit, in: *Études Phénoménologiques VI,* no. 11 (1990), 29–40.

Soi-même comme un autre, Paris 1990 [=Sca]; engl.: *Oneself as Another*, Chicago 1992; dt.: *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996/^{2}2005 [=SaA].

Préface à ›Médecins tortionnaires. Médecins résistants‹ [1990]; repr. in: L1, 399–404.

Langage politique et rhétorique [1990], in: L1, 161–175.

1991

D'une lucidité inquiète, in: G. Marcel, *Les hommes contre l'humain* (Philosophie européenne). Nouv. Éd. sous la dir. de J. Parain-Vial, Paris 1991, 7–11.

L'attestation: entre phénoménologie et ontologie, in: J. Greisch, R. Kearney (éd.), *Paul Ricœur. Les Métamorphoses de la raison herméneutique*. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, Paris 1991, 381–403.

Lectures 1. Autour du politique [1991], Paris 1999 [=L1].

Le juste entre le légal et le bon [1991]; repr. in: L1, 176–195.

Life in Quest of a Narrative, in: D. Wood (ed.), *On Paul Ricœur*, London, New York 1991, 20–33.

Mon premier maître en philosophie, in: M. Léna (éd.), *Honneur aux maîtres*, Paris, 1991, 221–225.

Poetry and Possibility. An Interview, in: M. J. Valdes (ed.), *A Ricœur Reader: Reflection and Imagination*, Harvester Wheatsheaf 1991, 448–464.

Pour une éthique du compromis [Entretien], in: *Alternatives non-violentes,* no. 80 (1991), 2–7; repr. in: PEP, 119–130.

Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas [1991]; repr. in: L2, 304–319.

Postface au ›Temps de la responsabilité‹ [F. Lenoir] [1991]; repr. in: L1, 271–294.

Événement et sens, in: *Raisons pratiques. L'événement en perspective*, Paris 1991, 41–56.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

La Cité est fondamentalement périssable. Sa survie dépend de nous. Entretien avec Roger-Pol Droit, in: *Le Monde*, no. 14541 (29. 10. 1991); repr. in: PEP, 67–77.

Nous sommes responsables du périssable [Interview de Jean P. Manigne], in: *L'actualité religieuse dans le monde*, no. 91 (1991), 41–45.

Le vulnérable et le responsable, in: *La Croix 111* (1991), 17 et 18 nov.

Justice et marché. Dialogue entre Michel Rocard et Paul Ricœur [1991], in: PEP, 99–128.

1992

Le retour de l'événement, in: *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerrannée modernes et contemporaines*: *MEFRIM 104*, no. 1 (1992), 29–35.

Quel ethos pour l'Europe?, in: P. Koslowski (éd.), *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique,* Paris 1992, 107–116; repr. in: EC4, 271–286; dt.: *Welches neue Ethos für Europa*?, in: P. Koslowski (Hg.), *Europa imaginieren. Der europäische Binnenmarkt als kulturelle und wirtschaftliche Aufgabe*, Berlin, Heidelberg 1992, 108–120.

D'un Testament à l'autre [1992]; repr. in: L3, 355–366.

Une herméneutique philosophique de la religion: Kant [1992]; repr. in: L3, 19–40.

Paul Ricœur ou la confrontation des héritages [Entretien réalisé par P. Cournarie, J. Greisch, G. Tabard en 1992, à l'occasion de la sortie de *Lectures 1*], in: *France catholique*, no. 2338, 17 janvier 1992.

Le pouvoir politique: fin du théologico-politique? Entretiens de Robinson [1992], in: *Études théologiques et religieuses 96,* no. 4 (2021), 419–437; dt. in: *Evangelische Theologie 80*, Nr. 3 (2020), 169–182.

Responsabilité et fragilité [1992], in: *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique,* no. 76–7 (2003), 127–141; repr. in: EC4, 115–136.

La souffrance n'est pas la douleur, in: *Revue de psychiatrie française 23* (1992), 9–18; repr. in: C. Marin, N. Zaccaï-Reyners (éd.), *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricœur,* Paris 2013, 13–33.

Une reprise de ›La Poétique‹ d'Aristote, in: B. Cassin (éd.), *Nos Grecs et leurs modernes*, Paris 1992, 303–320; repr. in: L2, 466–480.

Lectures 2. La contrée des philosophes [1992], Paris 1999 [=L2].

L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit dans le discours biblique, in: *Archivio di Filosofia 60* (1992), 233–247; dt.: *Die Verflechtung von Stimme und Schrift im biblischen Diskurs* [1992], in: GH, 95–115.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1993

De la métaphysique à la morale, in: *Revue de Métaphysique et de Morale 98,* no. 4 (1993), 455–477.

Morale, éthique et politique, in: *Pouvoirs. Revue française d'études constitutionnelles et politiques*, no. 65 (1993), 5–17; repr. in: EC4, 95–113.

Le ›soi‹, digne d'estime et de respect, in: *Le respect. De l'estime à la déférence: une question de limite*, Paris 1993, 88–99.

L'éthique, le politique, l'écologie [Entretien avec P. Ricœur. Propos recueillis par E. et J. P. Deléage], in: *Écologie politique. Sciences, Culture, Société,* no. 7 (1993), 5–17.

L'exclusion est une violence, in: *Revue Quart Monde 147*, no. 2 (1993), 14–20; www.revue-quartmonde.org/3289.

Préface, in: A. Decrosse (éd.), *L'esprit de société. Vers une anthropologie sociale du sens,* Mardaga 1993, 5–15.

Phénoménologie de la religion (1), in: *Revue de l'institut catholique de Paris 45* (1993), 59–75; repr. in: L3, 263–271; dt.: *Phänomenologie der Religion*, in: GH, 85–94.

1994

Entretien. Propos recueillis par J.-C. Aeschlimann, in: J.-C. Aeschlimann (éd.), *Ethique et responsabilité. Paul Ricœur*, Neuchâtel 1994, 11–34.

Lectures 3. Aux frontières de la philosophie [1994], Paris 2006 [=L3].

L'herméneutique et la méthode des sciences sociales, in: P. Amselek (éd.), *Théorie du droit et science,* Paris 1994, 15–25.

L'intervention: entre la souffrance des victimes et la violence des secours, in: *Esprit,* no. 199 (2) (1994), 154–159.

Note sur certaines ›Paroles de prisionniers‹; www.fondsricoeur.fr/uploads/medias/doc/note-sur-certaines-paroles-de-prisonnier-octobre-1994.pdf.

Responsable: devant qui? [Entretien avec P.-O. Monteil], in: *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique,* no. 42, juin (1994), 47–53.

The Rule of Metaphor: Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language, London 1994.

Philosophies critiques de l'histoire: Recherche, explication, écriture, in: G. Fløistad (ed.), *Philosophical Problems Today. Vol. 1.,* Dordrecht, Boston, London 1994, 139–201.

Zu einer Hermeneutik des Rechts: Argumentation und Interpretation, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie 42,* Nr. 3 (1994), 375–384; frz.: [*Pour une herméneutique juridique*:] *Interprétation et/ou argumentation*, in: LJ1, ^{2}2022, 215–242.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique [1994], in: LJ1, ²2022, 61–98.

Architecture et narrativité, in: *Catàlogo de la Mostra »Identità e Differenze«/Identity and Difference. The Imageries of Difference*. The Triennale in the City. Triennale di Milano XIX Esposizione Internationale], Mailand 1994, 64–72; repr. in: *Urbanisme*, no. 303 (1998), 44–51; zusammen mit einer engl. Fassung auch in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 7*, no. 2 (2016), 20–30; 31–42.

Le mal est un défi pour la philosophie [Entretien. Propos recueillis par F. Azouvi], in: *Le Monde 50,* no. 15355, 10 juin (1994), Le Monde des Livres, V; repr. in: PEP, 153–161.

Préface. Ce que la torture enseigne, in: A. Jacques, *L'interdit ou la torture en procès*, Paris 1994, 9–17.

Esquisse d'un plaidoyer pour l'homme capable. Entretien avec A. Spire [1994], in: PEP, 33–48.

L'Éthique, entre le mal et le pire. Dialogue avec Y. Pélicier [1994], in: PEP, 183–202.

Un autre regard sur ce siècle [Entretien avec B. Bonilauri, F.-O. Giesbert], in: *Le Figaro,* 13 juillet (1994), 9 f.

1995

Le Juste, Paris 1995 [=LJ]; erst in der 2. Aufl. als *Le Juste 1*, Paris ²2022 [=LJ1]; engl.: *The Just*, Chicago 2000.

Figuring the Sacred. Religion, Narrative, and Imagination, Minneapolis 1995.

Ethical and Theological Considerations on the Golden Rule, in: *Figuring the Sacred*, 293–302.

Expérience et langage dans le discours religieux, in: J. Greisch (éd.), *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénomenologie*, Paris 1995, 159–179; EC5, 283–310.[27]

La critique et la conviction. Entretiens avec F. Azouvi et M. de Launay, Paris 1995 [=CeC]; engl.: *Critique & Conviction*. Conversations with F. Azouvi, M. de Launay, New York 1998 [=C&C]; dt.: *Kritik und Glaube. Ein Gespräch mit F. Azouvi und M. de Launay*, Freiburg i. Br., München 2009 [*Von Valence nach Nanterre*, 11–62; *Bibellektüren und Bibelandacht*, 190–232; *Von der Psychoanalyse zur Frage nach dem Selbst – Dreißig Jahre philosophische Arbeit*, 98–133].

27 Siehe dort (430 f.) die wichtigen editor. Angaben zur hier nicht i. E. darzustellenden Vorgeschichte dieser Textfassung mit Blick auf die *Gifford-Lectures* und *Soi-même comme un autre*.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

La pluralité des instances de justice, in: LJ, 121–142/LJ1, 161–188; engl.: *The Plurality of Instances of Justice,* in: *The Just,* Chicago 2000, 76–93.

Memory – Forgetfulness – History, in: *ZiF-Mitteilungen 2* (1995), 3–12.

Réflexions d'un philosophe de la volonté, Paul Ricœur: réconcilier notre devoir de justice, in: *Événement du Jeudi,* no. 578, nov.-déc. (1995), 70–73.

Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle, Paris 1995 [=RF]; dt.: *Eine intellektuelle Autobiographie* [1995], in: TP, 3–78.

Shoah. Hommage aux ›Justes‹, in: *Esprit*, no. 208 (1) (1995), 194–196.

La place du politique dans une conception pluraliste des principes de justice, in: J. Affichard, J. B. de Foucauld (éd.), *Pluralisme et équité. La justice sociale dans les démocraties*, Paris 1995, 71–84.

1996

›Le gardien des promesses‹ d'Antoine Garapon [1996], in: LJ2, 181–192; engl.: *Antoine Garapon's Le Gardien des Promesses*, in: *Reflections on the Just,* Chicago 2007, 156–167.

Les paradoxes de l'identité, in: *L'information psychiatrique. Revue mensuelle par les psychiatres des hôpitaux,* no. 3 (1996), 201–206; repr. in: EC3, 377–392.

›Les promesses du monde: philosophie de Max Weber‹ de Pierre Bouretz [1996], in: LJ2, 173–180; engl.: *Bouretz on Weber*, in: *Reflections on the Just*, 149–155.

Les religions, la violence et la paix. Pour une éthique planétaire, Sendung auf ARTE vom 5. April 1996.

L'usure de la tolérance et la résistance de l'intolérable. in: *Diogène,* no. 176, oct.-déc. (1996), 166–176; repr. in: EC4, 219–235.

Note de lecture. Une correspondance hors-pair: Pettazzoni et Eliade, in: *Revue des sciences religieuses 70,* no. 3 (1996), juillet, 394–399.

Retour de Gadamer, in: *Libération,* no. 4703 (1996), 1–3.

The Crisis of the Cogito, in: *Synthese 106*, no. 1 (1996), 57–66.

Étranger, étrangers. Supplément au Bulletin Information – Évangélisation – Église en débat (1996), 1–14*;* engl.: *Being a stranger,* in: *Theory, Culture & Society 27*, no. 5 (2010), 37–48.

La condition d'étranger [1996], in: *Esprit,* no. 323 (3/4) (2006), 264–274; repr. in: EC4, 237–254.

Le mal dans la lecture de Dostoïevski, de S. Freud, de la Bible et comment le mal est à traiter par la justice [Entretien avec B. Sichère], in: *La régle du jeu 7,* no. 219 (1996), 88–105.

In memoriam Emmanuel Levinas, in: *Revue de sciences religieuses 70* (1996), 179–182.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Art, langage et herméneutique esthétique. Entretien avec Jean-Marie Brohm et Magali Uhl [1996], in: PEP, 203–233.

Le paradoxe de l'autorité [1996], in: LJ2, 107–23; engl.: *The Paradox of Authority*, in: *Reflections on the Just*, 91–105.

1997

A la gloire de la phronesis (Éthique à Nicomaque. Livre VI), in: J.-Y. Château (éd.), *La vérité pratique. Aristote, Ethique à Nicomaque. Livre VI*, Paris 1997, 13–22.

Autrement. Lecture d'›Autrement qu'être ou au-delà de l'essence‹ d'Emmanuel Levinas, Paris 1997/^{2}2006 [=A]; dt.: *Anders. Eine Lektüre von ›Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht‹ von Emmanuel Levinas* [1997], Wien, Berlin 2015 [=AL].

Le dialogue des cultures. La confrontation des héritages culturels, in: D. Lecourt et al., *Aux sources de la culture française,* Paris 1997, 97–105; repr. in: EC4, 287–295.

Autonomie et vulnérabilité, in: *La philosophie dans la Cité. Hommage à Hélène Ackermans,* Facultés universitaires Saint Louis, Bruxelles 1997, 121–141; repr. in: LJ2, 85–105; engl.: *Autonomy and Vulnerability*, in: *Reflections on the Just*, 72–90.

1998

A. LaCocque, P. Ricœur, *Penser la Bible*, Paris 1998/2016 [=PB].

J.-P. Changeux, P. Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle,* Paris 1998 [=NR].

Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen, Göttingen 1998/^{3}2002/^{4}2004 [=RV].

Die vergangene Zeit lesen: Gedächtnis und Vergessen, ebd., 69–156.

La marque du passé, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, no. 1, mars (1998), 7–31.

La mémoire politique, in: *Divinatio. Studia Culturologica Series 6* (1998), 27–37; dt.: *Das politische Gedächtnis*, in: B. Liebsch (Hg.), *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur. Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband 24*, Berlin 2010, 245–271.

Passé, mémoire et oubli, in: M. Verlhac (éd.), *Histoire et mémoire*, Grenoble 1998, 29–45.

Responsabilité: limitée ou illimitée?, in: *Le crime contre l'humanité: mesure de la responsabilité?*, in: *Les Cahiers de l'Ecole Cathédrale 33* (1998), 23–30.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vulnérabilité de la mémoire, in: J. Le Goff (éd.), *Patrimoine et passions identitaires: Actes des entretiens du patrimoine,* Paris 1998, 17–31, 55–68.

Die Geschichte ist kein Friedhof [Interview mit Jörg Lau], in: *Die Zeit 42* (1998), 68 ff.

La crise de la conscience historique et l'Europe, in: *Etica e o futuro da Democracia*, Lissabon 1998, 29–35 (verfügbar auf: www.fondsricoeur.fr); repr. in: EC4, 297–309.

L'histoire autrement, in: N. Frogneux, F. Mies (éd.), *Synthèse. L'histoire autrement. Emmanuel Levinas et l'histoire,* Paris 1998, 293–309.

H. Küng, P. Ricœur, *Les religions, la violence et la paix. Pour une éthique planétaire*, in: *Sens (Revue de l'Amitié judéo-chrétienne de France)*, no. *5* (1998), 211–230.

Étranger, moi-même, in: J. Boissonnat (éd.), *L'Immigration: défis et richesses*, Paris 1998, 93–110.

Paul Ricœur [Propos recueillis par D. Bermond sur l'expression ›un philosophe chrétien‹, la Bible, le mal absolu, le pardon, M. Heidegger, E. Levinas, la philosophie, Nanterre, le politique et la médiatisation de la philosophie], in: *Lire. Le magazine des livres*, no. 266, juin (1998), 26–32.

La Justice, vertu et institution, in: *La sagesse pratique. Autour de l'œuvre de Paul Ricœur*. *Actes du colloque international*, Amiens 1997, sous la direction de J. A. Barash et M. Delbraccio, C. R. D. P. de l'Académie d'Amiens 1998, 11–18 (mit anschließender Diskussion: 18–28).

Le respect de la dignité pour tous, in: *Réforme*, no. 2796 (1998), 1 f.

1999

Moral, Fundamentalethik und Bereichsethiken, in: *Jahrbuch 1998/1999 des Kulturwissenschaftlichen Instituts im Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen*, Essen 1998/9, 336–349.

Les catégories fondamentales de la sociologie de Max Weber, in: *Divinatio. Studia Culturologica Series 9* (1999), 7–20; repr. in: LJ 2, 155–171; engl.: *The Fundamental Categories in Max* Weber's *Sociology*, in: *Reflections on the Just*, 133–148.

L'unique et le singulier, Brüssel 1999.

Religion and Symbolic Violence, in: *Contagion 6* (1999), 1–11.

Vielfältige Fremdheit, in: *Andersheit – Fremdheit – Toleranz*, Ulm 1999, 11–30; frz. repr. in: EC3, 393–413.

Über das Selbst als ein Anderer. Fragen und Antworten, in: A. Breitling, S. Orth, B. Schaaff (Hg.), *Das herausgeforderte Selbst. Perspektiven auf Paul Ricœurs Ethik*, Würzburg 1999, 203–208.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2000

A. Fayard, P. Ricœur, *L'écriture de l'histoire et la représentation du passé,* in: *Annales 55*, no. 4 (2000), 731–747.

La mémoire, l'histoire, l'oubli, Paris 2000 [=MHO]; amerikan.: *Memory, History, Forgetting*, Chicago 2004/2006[28]; dt.: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004 [=GGV].

Paul Ricœur: un parcours philosophique [Propos recueillis par F. Ewald], in: *Magazine littéraire* 390 (2000), 20–26.

Aux origines de la mémoire, l'oubli de réserve, in: *Esprit,* no. 266/7 (8/9) (2000), 32–47.

Les rôles respectifs du juge et de l'historien, in: *Esprit*, no. 266/7 (8/9) (2000), 48–71.

Mémoire: Approches historiennes, approche philosophique, in: *Le Débat 122,* no. 5 (2000), 41–61.

L'écriture de l'histoire et la représentation du passé, in: *Annales. Histoire. Sciences Sociales 4* (2000), 731–747; dt.: *Geschichtsschreibung und Repräsentation der Vergangenheit*, Münster, Hamburg, London 2002.

Fragile identité: respect de l'autre et identité culturelle [2000], in: EC4, 255–268.

Promenade au fil d'un chemin, Vorwort zu F. Toroldo, *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricœur*, Padova 2000, 13–20.

Devant l'inacceptable: le juge, l'historien, l'écrivain, in: *Philosophie. Revue trimestrielle. La philosophie devant la Shoah,* no. 67 (2000), 3–18.

2001

Le Juste 2, Paris 2001 [=LJ2].

Citation à témoin: la malgouvernance, in: LJ2, 289–297.

Autour de la conférence de Hans Jonas »Le concept de Dieu après Auschwitz«. Dialogue de C. Chalier, P. Ricœur et A. Finkielkraut, in: *Sens. Juifs et chrétiens dans le monde aujourd'hui 53*, no. 259 (2001)[29], 259–274.

L'herméneutique biblique, présentation et traduction par F.-X. Amherdt, Paris 2001.

28 Gebundene und kartonierte Ausgabe, unveränderte Paginierung.

29 digitalricoeurportal.org/ricoeur-bib/s/drb/item/1917 vermerkt, es handele sich um die Transkription einer im Februar 1995 ausgestrahlten Ausgabe der Radiosendung *Répliques* von France culture.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2002

Aristote: de la colère à la justice et à l'amitié politique, in: *Esprit*, no. 289 (11) (2002), 19–31.

Esquisse d'un parcours de l'oubli, in: T. Ferenczi (éd.), *Devoir de mémoire, droit à l'oubli*?, Bruxelles 2002, 21–31.

2003

La lutte pour la reconnaissance et le don, in: *Hermenéutica y responsabilidad. Homenaje a Paul Ricœur. Actas VII Encuentros internacionales de filosofia en el Camino de Santiago*, 2003, 17–27 [verfügbar beim Fonds Ricœur]; repr. in: EC4, 313–327.

La mémoire saisie par l'histoire, in: *Revista de letras 43*, no. 2 (2003), 15–25; auch in: *Revista de Letras 46*, no. 1 (2006), 245–258 [hiernach zit.], sowie in: *Présence de Paul Ricœur*, Paris 2003, 77–90.

Quoi de neuf sur la guerre? Entretien avec Georges Guitton [2003], in: PEP, 143–152.

Erinnerung und Vergessen. Das eigenwillige Überleben der Bilder, in: *der blaue reiter. Journal für Philosophie*, Nr. 18 (2003), 40–45.

On Life Stories [Interview; 2003], in: R. Kearney, *On Paul Ricœur. The Owl of Minerva* [2004], Abingdon, New York 2017, 157–169.

Histoire et Civilisation. Neuf textes jalons pour un Christianisme social. Dossier spéc. de la Revue *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, no. 76/7, Paris 2003.

2004

Phénoménologie de la reconnaissance – Phänomenologie der Anerkennung, in: S. Orth, P. Reifenberg (Hg.), *Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricœurs Reflexionen auf den Menschen*, Freiburg i. Br., München 2004, 138–159.

Sur la traduction, Paris 2004/^{2}2016; dt.: *Vom Übersetzen. Herausforderung und Glück des Übersetzens*, Berlin 2016.

Der Philosoph und sein Glaube [Interview mit Y. Ranova], in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie 52,* Nr. 1 (2004), 85–112.

Avant la justice non-violente, la justice violente, in: *Le Genre humain 2,* no. 43 (2004), 157–172.

Projet universel et multiplicité des héritages, in: J. Bindé (éd.), *Où vont les valeurs?,* Paris 2004, 75–80.

Parcours de la reconnaissance. Trois Études, Paris 2004 [=PR]; dt.: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt/M. 2006 [=WdA]; engl.: *The Course of Recognition*, Cambridge 2005.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Considérations sur la triade: le sacrifice, la dette, la grâce selon Marcel Hénaff [2004], in: EC5, 367–382.

2005

Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999), Hamburg 2005 [=TP].

Le juste, la justice et son échec, Paris 2005.

2006

Mémoire, Histoire, Oubli, in: *Esprit,* no. 323 (3/4) (2006), 20–29.

Gerhard Ebeling. Rückwendung zur Reformation und Wortgeschehen, in: *Hermeneutische Blätter 12,* Nr. 3, Sonderheft Oktober 2006: Gerhard Ebeling, *Mein theologischer Weg*, 75–94.

2007

Vivant jusqu'à la mort, suivi de *Fragments*, Paris 2007; dt.: *Lebendig bis in den Tod.* Fragmente aus dem Nachlass (frz./dt.). Mit einem Vorwort von O. Abel und einem Nachwort von C. Goldenstein. Übersetzt und herausgegeben von A. Chucholowski, Hamburg 2011 [=LT]; engl.: *Living up to Death*, Chicago 2009.

Fragment 0 (1), in: LT, 98–101.

Fragment I, in: LT, 86–97.

Jacques Derrida, in: LT, 122–125.

Werkzeit, Lebenszeit, in: LT, 83–85.

2008

Écrits et conférences 1. Autour de la Psychanalyse, Paris 2008 [=EC1].

An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion, Freiburg i. Br., München 2008 [=GH].

Phänomenologie der Religion, in: GH, 85–94.

Comments on Philosophy, Religion, and Forgiveness, in: *Naharaim 2*, Nr. 1 (2008), 57–60.

Amour et justice, Paris 2008.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2009

Bibellektüren und Bibelandacht, in: *Kritik und Glaube.* Ein Gespräch mit F. Azouvi und M. de Launay, Freiburg i. Br., München 2009, 190–232.

2010

Der Konflikt der Interpretationen. Ausgewählte Aufsätze 1960–1969, Freiburg i. Br., München 2010 [=KdI].

Herméneutique et monde du texte, in: *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, Paris 2010 [=EC2], 35–46.

Écrits et conférences 2. Herméneutique, Paris 2010 [=EC2]; engl.: *Hermeneutics: Writings and Lectures. Vol. 2*, Cambridge 2013.

Power and Violence, in: *Theory, Culture and Society 27*, no. 5 (2010), 18–36.

2011

Être, essence et substance chez Platon et Aristote. Cours professé à l'université de Strasbourg en 1953–1954, Paris 2011; amerik.: *Being, Essence, and Substance in Plato and Aristotle*, Cambridge, MA 2013.

2013

H.-G. Gadamer, P. Ricœur, *Correspondance/Briefwechsel 1964–2000.* Transcription, édition, traduction et avant-propos par J. Grondin, in: *Studia Phaenomenologica 13* (2013), 51–93.

Cinq études herméneutiques. Textes publiés aux Éditions Labor et Fides entre 1975 et 1991, Genève 2013.

Anthropologie Philosophique. Écrits et conférences 3, Paris 2013 [=EC3].

Herméneutique. Cours professé à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain 1971–2. Éd. Électron. établie par D. Frey, M.-A. Vallée, Fonds Ricœur 2013 [=H71/2].

Vers la grèce antique. De la nostalgie au deuil, in: *Esprit*, no. 399 (11) (2013), 22–41 [zuerst spanisch 1995].

2014

Le Concept philosophique de volonté. Cours professé à Montréal (18. 9.–31. 10. 1967), éd. par O. Abel, R. Picardi, éd. digitale, Paris, Fonds Ricœur, 2014.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2015

Analyse linguistique et phénoménologie de l'action [Un inédit de P. Ricœur], in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques 99*, no. 4 (2015), 661–671.

Psychanalyse et interprétation: Un retour critique [Entretien avec P. Ricœur], in: *Esprit*, no. 420 (12) (2015), 92–111; engl.: *Psychoanalysis and Interpretation. A Critical Review* [Interview m. G. Martini], in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 7*, no. 1 (2016), 31–41.

Le Discours de l'action. Cours professé à l'Université Catholique de Louvain, sur la chair Franqui 1971/2. Éd. électronique établie par C. Goldenstein et J.-C. Monod. Fonds Ricœur 2015.[30]

2016

C. Castoriadis, P. Ricœur, *Dialogue sur l'histoire et l'imginaire social*, Paris 2016.

Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale, Genève 2016.

Über Psychoanalyse, Giessen 2016 (übers. v. E. Reinke).

2017

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

Philosophie, éthique et politique. Entretiens et dialogues, Paris 2017/2023 (=Points Essais) [=PEP].

Quoi de neuf sur la guerre? Entretien avec G. Guitton [2003], in: PEP, 143–152.

2019

Politique, Économie et Société. Écrits et conférences 4, Paris 2019 [=EC4].

2021

La Religion pour penser. Écrits et conférences 5, Paris 2021 [=EC5].

30 Teilweise bereits enthalten in *Le Discours de l'action* (1977). Vgl. den entsprechenden Text unter der entsprechenden Jahreszahl, sowie die editor. Hinweise in der 2015er Edition.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2022

Le jugement. Digitalisierte Fassung (éd. G. Vincent), Fonds Ricœur 2022.[31]

31 https://bibnum.explore.psl.eu/s/psl/ark:/18469/4ddwb

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Literaturverzeichnis B[1]

B. 1 Zitierte und weiterführende Literatur (2879) | B. 2 Sondernummern philosophischer Zeitschriften zu Ricœur (3015) | B. 3 Zusätzliche Internetquellen (3016)

B. 1 Zitierte und weiterführende Literatur

Abel, G., *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung. Bd. 15*, Berlin, New York 1984.

– *Das ethische Paradox der Gewohnheit*, in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns. Die Willensphilosophie Paul Ricœurs im Kontext*, Paderborn 2019, 69–94.

Abel, O. (éd.), *Le pardon, briser la dette et l'oubli*, Paris 1991.

– *Ricœur et la question tragique*, in: *Études théologiques et religieuses 3* (1993), 365–374.

– *Vorwort* [2007/2011], in: LT, XIX–XXXI.

– *Reponse à Robert Lévy. Autour de Paul Ricœur. Portraits, profiles et préfaces*; https://olivierabel.fr/ricoeur/reponse-a-robert-levy.php (2009) [25.11.22].

– Marinescu P. (eds.), *On the Proper Use of Phenomenology Paul Ricœur Centenary. Studia Phaenomenologica. Romanian Journal for Phenomenology XIII*, Bukarest 2013.

1 Inzwischen ist die sog. Sekundärliteratur zu Ricœur, die François Lapointe in den 1970er Jahren noch auf jeweils weniger als zwanzig Seiten auflisten konnte (*A Bibliography on Paul Ricœur*, in: *Philosophy Today 16*, no. 1 [1972], 28–33; no. 2 [1973], 176–182; *Paul Ricœur und seine Kritiker: eine Bibliographie*, in: *Philosophisches Jahrbuch 86*, Heft 2 [1979], 340–356), auf einige tausend Titel angewachsen. Nicht nur ist sie deshalb längst nicht mehr im Ganzen zu übersehen; sie droht gerade durch ihre Überfülle auch Früheres geradezu zu verschütten. Deshalb wird hier auch auf einige (vermeintlich veraltete) Schriften hingewiesen, die dem entgegenwirken mögen. Weiterführende Titel wurden so ausgewählt, dass sie mühelos Anschluss an die aktuellsten Diskussionen des Werkes von Ricœur ermöglichen. Siehe dazu auch die am Ende dieses Verzeichnisses aufgeführten Internetseiten und die dort gleichfalls zu findenden Hinweise auf Sondernummern diverser Zeitschriften zu Ricœur. Ricœurs Bibliothek und seine Archive, die sich in Paris befinden, sind im Übrigen Interessierten zugänglich.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– Porée, J., *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, Paris 2007.

Abensour, M. (éd.), *Ontologie et politique*, Paris 1989.

– *Demokratie gegen den Staat* (übers. v. A. Hemminger), Berlin 2012.

Achenbach, A., *Non-Europeans and their Presence to History. Universality, Modernity and Decolonization in Ricœur's Political Philosophy*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 12*, no. 1 (2021), 106–123.

Adloff, F., Leggewie, C., *Das konvivalistische Manifest. Für eine neue Kunst des Zusammenlebens*, Bielefeld 2014.

Adorno, T. W., *Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins*, in: ders., *Noten zur Literatur III*, Frankfurt/M. 1965, 156–209.

– *Negative Dialektik* [1966], Frankfurt/M. 1975; *Gesammelte Schriften. Bd. 6*, Frankfurt/M. 2003.

– *Ästhetische Theorie*, Frankfurt/M. 1973.

Aeschlimann, J.-C. (éd.), *Répondre d'autrui*, Neuchâtel 1989.

Affichard, J., Foucauld, J. B. de (éd.), *Pluralisme et équité. La justice sociale dans les démocraties,* Paris 1995.

Agamben, G., *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben* [1995], Frankfurt/M. 2002.

– *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge (Homo sacer III)*, Frankfurt/M. 2003.

– *Die zwei Gedächtnisse*, in: *Die Zeit*, Nr. 19, 4. Mai (2005), 45.

Agis Villaverde, M., *Knowledge and Practical Reason. Paul Ricœur's Way of Thinking*, Berlin 2012.

Aichinger, W., Türschmann, J. (Hg.), *Das Ricœur-Experiment. Mimesis der Zeit in Literatur und Film*, Tübingen 2009.

Aguessy, H., Hama, B., Hasnaoui, A. et al. (éd.), *Le temps et les philosophies*. Études préparées pour l'UNESCO, Paris 1978.

Aischylos, *Agamemnon* (übers. v. M. Otto nach der Übertragung v. J. G. Droysen), Wiesbaden, Berlin o. J.

– *Die Perser* (übers. v. J. G. Droysen), Wiesbaden, Berlin o. J.; auch in: *Die Tragödien. Gesamtausgabe* (neu hg. u. eingel. v. B. Zimmermann), Stuttgart 2014; (übers. v. K. Steinmann), Stuttgart 2017.

– *Tragödien und Fragmente* (übers. v. O. Werner), München 1969.

Aitchison, J., *The Language Web,* Cambridge 2002.

Albertus Magnus, *De Causis et Processu Universitatis. Liber Secundus*, hg. von A. Borgnet (*D. Alberti Magni. Opera Omnia 10*), Paris 1891.

– *De fato*, in: P. Mandonnet (éd.), *S. Thomae Aquinatis Opuscula Omnia. Tomus Quintus*, Paris 1927, 399–415.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Albrecht, J., Huber, J., Imesch, K., Jost, K., Stoellger, P. (Hg.), *Kultur Nicht Verstehen. Produktives Nichtverstehen und Verstehen als Gestaltung*, Zürich 2004.

Albrow, M., *Das Globale Zeitalter*, Frankfurt/M. 2007.

Alexijewitsch, S., *Die letzten Zeugen. Kinder im Zweiten Weltkrieg*, Berlin 2016.

– *Tschernobyl. Eine Chronik der Zukunft* [1997], Berlin ^{3}2021.

Alloa, E., *Du témoignage et de l'ininterprétable*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 6*, no. 1 (2015), 94–110.

– Fischer, M., *Leib und Sprache. Zur Einführung in ein verstricktes Thema*, in: dies. (Hg.), *Leib und Sprache. Zur Reflexivität verkörperter Ausdrucksformen*, Weilerswist 2013, 7–24.

Alquié, F. et al., *Existence et natur*e, Paris 1962.

Altner, G. (Hg.), *Der Darwinismus. Die Geschichte einer Theorie,* Darmstadt 1981.

Altwegg, J., *Die langen Schatten von Vichy. Deutschland, Frankreich und die Rückkehr des Verdrängten*, München, Wien 1998.

Aly, G., Heim, S., *Vordenker der Vernichtung. Auschwitz und die deutschen Pläne für eine neue europäische Ordnung*, Frankfurt/M. 1993.

Amalric, J.-L., *Ricœur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, Paris 2006.

– *Affirmation originaire, attestation, reconnaissance*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 2*, no. 1 (2011), 12–34.

– *Paul Ricœur, l'imagination vive. Une genèse de la philosophie Ricœurienne de l'imagination*, Paris 2013.

– *Finitude, Culpability and Suffering*, in: S. Davidson (ed.), *A Companion to Ricœur's Fallible Man*, Lanham, Boulder, New York, London 2019, 179–200.

Amery, C., *Die Botschaft des Jahrtausends. Von Leben, Tod und Würde,* München, Leipzig ^{3}1995.

Amherdt, F.-X., *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique. En débat avec la New Yale Theology School*, Paris 2004.

Anders, G., *Besuch im Hades. Auschwitz und Breslau 1966. Nach »Holocaust«* [1967/1979], München ^{2}1985.

Anderson, P., *Zum Ende der Geschichte*, Berlin 1993.

Angehrn, E., *Selbstverständigung und Identität*, in: B. Liebsch (Hg.), *Hermeneutik des Selbst – Im Zeichen des Anderen. Zur Philosophie Paul Ricœurs*, Freiburg i. Br., München 1999, 46–69.

– *Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik*, Weilerswist ^{2}2004.

– *Sinn und Nicht-Sinn. Das Verstehen des Menschen*, Tübingen 2010.

– *Sein Leben schreiben. Wege der Erinnerung*, Tübingen 2017.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Grenzen der Strafe*, in: M. Kubiciel, M. Pawlik, K. Seelmann (Hg.), *Hegels Erben?*, Tübingen 2017, 29–42.
– *Selbstverständigung und Alterität. Zwischen Phänomenologie und Hermeneutik*, in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns. Die Willensphilosophie Paul Ricœurs im Kontext,* München 2019, 229–248.
– Fink-Eitel, H., Iber, C., Lohmann, G. (Hg.), *Einleitung*, in: *Dialektischer Negativismus*, Frankfurt/M. 1992, 7–12.
– Küchenhoff, J. (Hg.), *Die Arbeit des Negativen. Negativität als philosophisch-psychoanalytisches Problem*, Weilerswist 2014.
– – (Hg.), *Das unerledigte Vergangene. Konstellationen der Erinnerung*, Weilerswist 2015.
Ankersmit, F., *History and Tropology. The Rise and Fall of Metaphor*, Berkeley, Los Angeles, Oxford 1994.
– *Historical Representation*, Stanford 2001.
[Anonym.] *Liber de causis. Das Buch von den Ursachen* (Hg. A. Schönfeld), Hamburg 2004.
Anscombe, G. E. M., *Intention*, Cambridge/Mass. 1957.
Antelme, R., *L'espèce humaine*, Paris 1956; dt.: *Das Menschengeschlecht* (übers. v. E. Helmle), München 1990.
Anz, W., *Kierkegaard* [Art.], in: *Religion in Geschichte und Gegenwart Bd. 3* (1959), 1270.
Apel, K.-O., *Der Denkweg von Charles S. Peirce*, Frankfurt/M. 1975.
– *Die Erklären:Verstehen-Kontroverse in transzendental-pragmatischer Sicht*, Frankfurt/M. 1979.
– Böhler, D., Berlich, A., Plumpe, G. (Hg.), *Praktische Philosophie/Ethik 1*, Frankfurt/M. 1980.
– et al., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/M. 1973.
Arel, S. N., Stiver, D. R. (eds.), *Ideology and Utopia in the Twentieth Century. The Surplus of Meaning in Ricœur's Dialectical Concept*, Lanham, Boulder, New York, London 2019.
Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism* [1951], New York 1951.
– *The Human Condition*, Chicago 1954; dt.: *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München 1981/^{4}1985/Zürich 2002; frz.: *Condition de l'homme moderne*, Paris 1961/1983.
– *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*, [1955], München, Zürich ^{3}1993/2006/2017.
– *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen* [1964], Leipzig 1990; Reinbek 1978.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– Fernsehgespräch mit Günter Gaus (Oktober 1964), in: dies., *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, hg. v. U. Ludz, München 2007, 46–72.
– *Vom Leben des Geistes. Bd. 1. Das Denken*, München, Zürich [2]1989.
– *Menschen in finsteren Zeiten*, München 2001.
– *Denktagebuch, 1950 bis 1973. Erster Band,* München, Zürich [2]2003.
– *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, hg. v. J. Kohn, München, Zürich 2003/[2]2006/2012/7.
– *Freiheit und Politik*, in: dies., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, München 2016, 201–226.
– *Die Gefahr der Weltlosigkeit*, in: B. Liebsch, M. Staudigl, P. Stoellger (Hg.), *Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte – Kulturelle Praktiken – Kritik*, Weilerswist 2016, 69–114.
– *Verstehen und Politik*, in: dies., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, hg. v. U. Ludz, München 2016, 110–127.
Ariès, P., *Das Engagement des modernen Menschen in der Geschichte* [1948], in: ders., *Zeit und Geschichte*, Frankfurt/M. 1988, 51–71.
Aristoteles, *Metaphysik* (übers. v. F. F. Schwarz), Hamburg 1984/Stuttgart 1984.
– *Nikomachische Ethik* (übers. v. U. Wolf), Reinbek [4]2013.
– *Poetik* (griech./dt.) (übers. u. hg. v. M. Fuhrmann), Stuttgart 2020; (übers. v. A. Schmitt), in: *Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 5 (Hg. H. Flashar), Berlin 2008.
– *Rhetorik* (übers. v. G. Krapinger), Stuttgart 1999.
– *Vom Himmel. Von der Seele. Von der Dichtkunst* (übers. v. O. Gigon), München 1983/[2]1987.
Arndt, A., *Schleiermachers Philosophie*, Hamburg 2021.
Aron, J.-P., *Les Modernes*, Paris 1984.
Aron, R., *La sociologie allemande contemporaine*, Paris 1935; engl.: *German Sociology* (trans. by M. & T. Bottomore), London 1957.
– *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire* [1934/5], Paris [3]1964/1969.
– *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris 1938/1986; engl.: *Introduction to the Philosophy of History: An Essay on the Limits of Historical Objectivity* (trans. by. G. J. Irwin), Westport 1976.
– (éd.), *L'histoire et ses interprétations.* Entretiens autour de A. Toynbee [École Pratique des Haute Études, Congrès et colloques III], Paris, The Hague 1961.
Arrivé M., *Linguistique et psychanalyse. Freud, Saussure, Hjelmslev, Lacan et les autres*, Paris 1986.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Le linguiste et l'inconscient*, Paris 2008.

Arthos, J., *Hermeneutics After Ricœur*, London 2019.

Ascarete, L., *De la symbolique à la psychanalyse*, in: A. Thiriez-Arjangi et al. (éd.), *Le mal et la symbolique. Ricœur lecteur de Freud*, Berlin, Boston 2023, 163–178.

Askani, H.-C., *Zwielicht und Vergessen*, in: B. Liebsch (Hg.), *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur*. Sonderband Nr. 24 der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*, Berlin 2010, 91–110.

Assmann, A., Friese, H. (Hg.), *Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität 3,* Frankfurt/M. 1998.

Assmann, J., *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität*, in: ders., T. Hölscher (Hg.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt/M. 1988, 9–19.

– *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992.

– *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, München ^{2}1995.

– *Erinnern, um dazuzugehören. Kulturelles Gedächtnis, Zugehörigkeitsstruktur und normative Vergangenheit*, in: K. Platt, M. Dabag (Hg.), *Generation und Gedächtnis*, Opladen 1995, 51–75.

– *Der Tod als Thema der Kulturtheorie*, Frankfurt/M. 2000.

– *Das kulturelle Gedächtnis*, in: *Erwägen, Wissen, Ethik,* Nr. 13 (2002), Heft 2, 239–247.

– *Exodus. Die Revolution der Alten Welt* [2015], München 2019.

– Assmann, A. [Interview], *Niemand lebt im Augenblick*, in: *Die Zeit 50* (1998), 43.

Ast, F., *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik,* Landshut 1808.

Asturias, M. A., *Legenden aus Guatemala*, Frankfurt/M. 1973.

– *Die Maismenschen*, Göttingen 1992.

Aubenque, P., *La Prudence chez Aristote,* Paris 1963.

Auerbach, E., *Mimesis*, Tübingen 2015.

Augé, M., *Les formes de l'oubli,* Paris 1998.

Augustinus, *Confessiones. Bekenntnisse* (lat./dt., übers. v. W. Thimme), Düsseldorf, Zürich 2004.

Aveline, J.-M., *Humanismes et religion. Albert Camus et Paul Ricœur*, Münster 2014.

Aymard, M., *The Annales and French Historiography (1929–72)*, in: *Journal of European Economic History 1* (1972), 491–511.

Azouvi, F., Revault d'Allonnes, M. (éd.), *Cahier de l'Herne: Paul Ricœur*, Paris 2004.

Baberowski, J., *Räume der Gewalt*, Frankfurt/M. 2015.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bachelard, G., *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes. Beitrag zu einer Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis* [1938] (übers. v. M. Bischoff), Frankfurt/M. 1987.

– *Lautréamont* [1939], Paris 1965.

– *Philosophie des Nein. Versuch einer Philosophie des neuen wissenschaftlichen Geistes* [1940] (übers. v. G. Schmidt u. M. Tietz), Frankfurt/M. 1980.

– *La Poétique de l'espace* [1957], Paris ^{4}1964; dt.: *Poetik des Raumes* (übers. v. K. Leonhard), Frankfurt/M., Berlin, Wien 1975.

Bachmann, I., *Frankfurter Poetik-Vorlesungen. Probleme zeitgenössischer Dichtung*, München 1980.

Backes, B. U. (Hg.), *Gefährdungen der Freiheit. Extremistische Ideologien im Vergleich*, Göttingen 2006.

Badinga, C. A., *Le soi capable de Paul Ricœur. Aux fondements d'une phénoménologie herméneutique de la personne humaine*, Saint-Denis 2014.

Badiou, A., *Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen* (übers. v. J. Brankel), Wien 2003.

Baer, U. (Hg.), *›Niemand zeugt für den Zeugen.‹ Erinnerungskultur nach der Shoah,* Frankfurt/M. 2000.

Bajohr, H., *Negative Anthropologie. Begriffe, Spielarten, Gegenstände*, in: ders., S. Edinger (Hg.), *Negative Anthropologie. Ideengeschichte und Systematik einer unausgeschöpften Denkfigur*, Berlin 2021, 7–42.

– Liebsch, B. (Gasthg.), *Schwerpunkt: Judith N. Shklars politische Philosophie*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie 62,* Nr. 4 (2014), 626-746.

Balibar, É., *»Es gibt keinen Staat in Europa.« Rassismus und Politik im heutigen Europa*, Hamburg 1993.

– *Der Schauplatz des Anderen. Formen der Gewalt und Grenzen der Zivilität*, Hamburg 2006.

Balke, F., *Der Staat nach seinem Ende. Die Versuchung Carl Schmitts,* München 1996.

– *Mimesis zur Einführung*, Hamburg 2018.

Ballbé, R., *Die Lebensphilosophie M. Henrys: mit den Augen eines Psychiaters*, in: R. Kühn, S. Nowotny (Hg.), *Michel Henry. Zur Selbsterprobung des Lebens und der Kultur*, Freiburg i. Br., München 2002, 243–264.

Balmer, H.-P., *Verstehen, Verständigen, Anerkennen. Ein Versuch zur Sprachlichkeit des Daseins*, München 2018.

Bambach, C., *Thinking the Poetic Measure of Justice. Hölderlin, Heidegger, Celan*, Albany 2013.

Barash, J. A., *Heidegger et le problème de l'histoire*, Dordrecht 1988.

– Bouton, C., Jollivet, S. (Hg.), *Die Vergangenheit im Begriff. Von der Erfahrung der Geschichte zur Geschichtstheorie bei Reinhart Koselleck*, Freiburg i. Br., München 2021.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– Delbraccio, M. (éd.), *La sagesse pratique. Autour de l'œuvre de Paul Ricœur. Actes du colloque international*, Amiens 1997, C. R. D. P. de l'Académie d'Amiens 1998.

Bardenhewer, O. (Hg.), *Die pseudoaristotelische Schrift Über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis*, Freiburg i. Br. 1882.

Baring, E., *Humanist Pretensions: Catholics, Communists, and Sartre's Struggle for Existentialism in Postwar France,* in: *Modern Intellectual History 7*, no. 3 (2010), 581–609.

Barth, K., *Die Kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Versöhnung, Bd. II/2*, Zürich 1953.

– *Mensch und Mitmensch. Die Grundform der Menschlichkeit*, Göttingen 1962.

Barthélémy, A., *Herméneutiques croisées. Conversation imaginaire entre Ricœur et Foucault,* in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 1*, no. 1 (2010), 55–67.

Barthes, R., *Am Nullpunkt der Literatur* (übers. v. H. Scheffel)*,* Hamburg 1959.

– *Mythen des Alltags* (übers. v. H. Brühmann), Frankfurt/M. 1964.

– *Das semiologische Abenteuer* (übers. v. D. Hornig)*,* Frankfurt/M. 1988.

– *Fragmente einer Sprache der Liebe* (übers. v. H.-H. Henschen), Frankfurt/M. 1988.

– *Der Tod des Autors*, in: U. Wirth (Hg.), *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt/M. 2002, 104–110.

Bartov, O., *Defining enemies, making victims*, in: *The American Historical Review 103*, (1998), no. 3, 771-816.

Bataille, G., *Die psychologische Struktur des Faschismus* [1933]. *Die Souveränität* [1956] (übers. v. E. Lenk u. R. Bischoff), München 1978.

– *Die Freundschaft und Das Halleluja (Atheologische Summe II)* [1961] (übers. v. G. Bergfleth), München 2002.

– *Der heilige Eros* (übers. v. M. Hölzer), Neuwied, Berlin 1963.

– *Œuvres complètes*, Paris 1970–1988.

– *Die Literatur und das Böse* (übers. v. C. Langendorf), München 1987.

– *Die Erotik* (übers. v. G. Bergfleth auf der Grundlage d. Übers. v. M. Hölzer), München 1994.

– *Die Abwesenheit des Mythos*, in: *Der Pfahl IX*, München 1995.

– *Der Zauberlehrling*, in: D. Hollier (Hg.), *Das Collège de Sociologie 1937–1939*, Berlin 2012, 269–270.

Baudet-Drillat, G., *Les légendes anéanties: Du vichysme au gaullisme,* Orthez 2020.

Bauer, G., *»Geschichtlichkeit«. Wege und Irrwege eines Begriffs*, Berlin 1963.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bauer, K., *Einander zu erkennen geben. Das Selbst zwischen Erkenntnis und Gabe*, Freiburg i. Br., München 2012.

Bauman, Z., *Postmoderne Ethik* (übers. v. U. Bielefeld u. E. Boxberger), Hamburg 1995.

Baumgartner, H. M., Rüsen, J. (Hg.), *Seminar: Geschichte und Theorie. Umrisse einer Historik,* Frankfurt/M. ^{2}1982.

Beard, M., Henderson, J., *Classics,* Oxford 2000.

Beauchamp, P., *L'une et l'autre Testament. Essai de lecture. T. 1*, Paris 1977.

– *L'une et l'autre Testament. Accomplir les écritures. T. 2,* Paris 1990.

Beaugrande, R. de, *Text, Discourse, and Process. Toward a Multidisciplinary Science of Texts*, Norwood/New Jersey 1980.

Beauvoir, S. de, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, in: dies., *Soll man de Sade verbrennen? Drei Essays zur Moral des Existentialismus* (übers. v. A. Zeller), Reinbek 1989, 77–192.

Beck, U., *Was ist Globalisierung?,* Frankfurt/M. 1997.

– *Wie Versöhnung möglich werden kann,* in: *Die Zeit 29* (2003), 34.

Becker, A., Mohr, J. (Hg.), *Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren*, Berlin 2012.

Becker, C., *Selbstbewusstsein und Individualität. Studien zu einer Hermeneutik des Selbstverständnisses,* Würzburg 1993.

Beckermann, A. (Hg.), *Analytische Handlungstheorie 2. Handlungserklärungen*, Frankfurt/M. 1985.

Bedorf, T., *Spur*, in: R. Konersmann (Hg.), *Wörterbuch der philosophischen Metaphern,* Darmstadt 2007, 401–420.

– *Erkennen, Anerkennen und Verkennen. Paul Ricœurs Öffnung des Begriffs der Anerkennung*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 38* (2013), 321–334.

Beierwaltes, W., *Identität und Differenz,* Frankfurt/M. 1980.

Beißner, F., *Hölderlins letzte Hymne*, in: ders., *Hölderlin. Reden und Aufsätze*, Weimar 1961, 211–246.

Bell, N. M., *Environmental Hermeneutics with and for Others. Ricœur's Ethics and the Ecological Self*, in: F. Clingerman, et al. (eds.), *Interpreting Nature: The Emerging Field of Environmental Hermeneutics*, New York 2014, 141–159.

Belt, J., *Between Minimal and Narrative Self: A Husserlian Analysis of the Self*, in: *Journal of the British Society of Phenomenology 50*, no. 4 (2005), 305–325.

Benda, J., *Der Verrat der Intellektuellen. ›La trahison des clercs‹* [1927/1946], München, Wien 1978.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Benedikt XVI., *Glaube, Vernunft und Universität – Erinnerungen und Reflexionen*, Univ. Regensburg, 12.9.2006; /www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html

Benjamin, W., *Über das mimetische Vermögen*, in: ders., *Gesammelte Werke. Bd. II-I*, hg. v. R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser, Frankfurt/M. 1977, 210–213.

– *Illuminationen*, Frankfurt/M. ^{2}1980.

– *Gesammelte Briefe. Bd. 1: 1910–1918*, Frankfurt/M. 1995.

– *Die Aufgabe des Übersetzers*. Vorwort zu seiner Übersetzung v. C. Baudelaire, *Tableaux Parisiens* [1923], Frankfurt/M. 2016 (Faksimile).

Benjamins, J., *Metaphorical Bridges. Paul Ricœur's Theory of the Interanimation of Discourses for Phenomenology of Religion*, in: *Research in Phenomenology 49* (2019), 403–424.

Benne, C., *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung. Bd. 49*, Berlin, New York 2005.

Benrubi, I., *Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich*, Leipzig 1928.

Berding, H. (Hg.), *Nationales Bewußtsein und kollektive Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit 4,* Frankfurt/M. 1994.

Berdjajew, N., *Der Sinn der Geschichte. Versuch einer Philosophie des Menschengeschicks* [1923], Darmstadt 1925.

Berg, N., *Der Holocaust und die westdeutschen Historiker. Erforschung und Erinnerung*, Göttingen ^{2}2003.

– Jochimsen, J., Stiegler, B. (Hg.), *SHOAH. Formen der Erinnerung. Geschichte, Philosophie, Literatur, Kunst*, München 1996.

Berger, C., Gimpel, L., *Gefangen im Netz von Mark Zuckerberg*, in: *Netzpolitik.org*, 05. 08. 2015; https://netzpolitik.org/2015/gefangen-im-netz-von-mark-zuckerberg. *Vernetzt oder verfangen? – Wie Social Networks unser Leben bestimmen!, Arte*, Sendung vom 10. 01. 2010.

Bergson, H., *Die geistige Anstrengung*, in: ders., *Die seelische Energie* (übers. v. E. Lerch), Jena 1928, 137–170.

– *Das Mögliche und das Wirkliche* [1930], in: ders., *Denken und schöpferisches Werden. Vorträge und Aufsätze* (übers. v. L. Kottje), Frankfurt/M. 1985, 110–125.

– *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* [1932], in: ders., *Materie und Gedächtnis und andere Schriften* (übers. v. R. v. Bendemann, J. Frankenberger u. E. Lerch), Frankfurt/M. 1964.

– *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist* (übers. v. M. Drewsen), Hamburg 1993/2015.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Berlin, I., *The Proper Study of Mankind*, London 1997.

Berman, A., *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique* [1985], Paris 1995.

– *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain* [1985], Paris 1999.

Bernasconi, R., *Hegel and Levinas. The possibility of forgiveness and reconciliation*, in: C. Katz, L. Trout (eds.), *Levinas. Critical Assessments*, London 2005, 49–68.

– *When the Real Crime Began: Hannah Arendt's The Origins of Totalitarianism and the Dignity of the Western Philosophical Tradition,* in: R. H. King, D. Stone (eds.), *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race, and Genocide*, Oxford, New York 2007/8, 54–67.

Berner, C., *La méthode herméneutique. Ricœur lecteur de Schleiermacher et de Dilthey*, in: G. Marmasse, R. Picardi (éd.), *Ricœur et la pensée allemande. De Kant à Dilthey*, Paris 2019, 255–271.

Berner, K., *Theorie des Bösen. Zur Hermeneutik destruktiver Verknüpfungen,* Neukirchen-Vluyn 2004.

Bernet, R., *Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewußtseins*, in: E. W. Orth (Hg.), *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger. Phänomenologische Forschungen 14,* München, Freiburg i. Br. 1983, 16–57.

– *Differenz und Anwesenheit. Derridas und Husserls Phänomenologie der Sprache, der Zeit, der Geschichte, der wissenschaftlichen Rationalität*, in: *Phänomenologische Forschungen 18* (1986), 51–112.

– *Force-Pulsion-Désir. Une autre philosophie de la psychanalyse*, Paris 2013.

Bernhardt, F., *Zur Vergebung. Eine Reflexion im Ausgang von Paul Ricœur,* Berlin 2014.

Bernstein, R. J., *Ricœur's Freud*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 4* (2013), 130–139.

Betschart, A. (Hg.), *Demokratie in der Krise – Die politische Philosophie des Existenzialismus heute. Sartre, Camus, Beauvoir im Zwiegespräch mit Kierkegaard, Nietzsche, Schmitt, Arendt, Foucault und Butler,* Frankfurt/M. 2017.

Betti, E., *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre*, in: W. Kunkel, H. J. Wolff (Hg.), *Festschrift für Ernst Rabel, Bd. II*, Tübingen 1954, 79–168.

– *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften* [1955], Tübingen 1967.

Bienenstock, M. (éd.), *Devoir de mémoire? Les lois mémorielles et l'Histoire*, Paris 2014.

Bieri, P., *Zeit und Zeiterfahrung*, Frankfurt/M. 1972.

– *Analytische Philosophie des Geistes*, Königstein/Ts. 1981.

Bindé, J. (éd.), *Où vont les valeurs?,* Paris 2004.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Biser E., *Friede*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 2*, Darmstadt 1972, 1114–1118.

Black, M., *Die Metapher* [1954], in: A. Haverkamp (Hg.), *Theorie der Metapher*, Darmstadt 1996, 55–79.

– *Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy*, Ithaca/N.Y. 1962.

Blanchot, *L'Écriture du désastre*, Paris 1980; dt.: *Die Schrift des Desasters* (übers. v. H. Weidemann), München 2005.

– *Die Apokalypse denken*, in: J. Altwegg (Hg.), *Die Heidegger-Kontroverse*, Frankfurt/M. 1988, 94-100.

– *L'Espace littéraire*, Paris 2007; dt.: *Der literarische Raum* (übers. v. M. Gutjahr u. J. Hock), Zürich 2012.

– *Die uneingestehbare Gemeinschaft* (übers. v. G. Bergfleth), Berlin 2007.

– *Die Freundschaft* (übers. v. U. Menke u. U. Kunzmann), Berlin 2011.

– *Vergehen* (übers. v. M. Coelen), Zürich 2011.

Blanke, H. W., Fleischer, D., Rüsen, J., *Historik als akademische Praxis*, in: *Dilthey-Jahrbuch 1* (1983), 182–255.

– *Historismus im Streit*, in: *Rechtshistorisches Journal 12* (1993), 85–597.

– *Aufklärungshistorie und Historismus: Bruch und Kontinuität*, in: O. G. Oexle, J. Rüsen (Hg.), *Historismus in den Kulturwissenschaften*, Köln 1996, 69–97.

Bläser, S., *Erzählte Zeit – Erzähltes Selbst. Zu Paul Ricœurs Begriff der narrativen Identität*, Berlin 2015.

Bloch, E., *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt/M. 1970.

Bloch, M., *Die seltsame Niederlage. Frankreich 1940. Der Historiker als Zeuge* [1940], Frankfurt/M. 1995.

– *Apologie der Geschichte oder Der Beruf des Historikers* [1949], München 1985.

– Braudel, F., Febvre, L. et al., *Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse* (Hg. C. Honegger), Frankfurt/M. 1977.

Blondel, M., *L'Action… Die Tat. Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praxis* [1893], Freiburg i. Br., München 2018.

– *Der philosophische Weg. Gesammelte Betrachtungen*, hg. v. F. Lefèvre, Freiburg i. Br., München 2010.

Blumenberg, *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung zur Krisis der philosophischen Grundlagen der Neuzeit* [1952], Berlin 2022.

– *Licht als Metapher der Wahrheit*, in: *Studium Generale 10* (1957), 432–447.

– *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Sonderdruck aus dem *Archiv für Begriffsgeschichte Bd. 6*, Bonn 1960/Frankfurt/M. 1998.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotenzial des Mythos* [1971], in: TuS, 11–66.
– *Schiffbruch mit Zuschauer*, Frankfurt/M. 1979/1997.
– *Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit*, in: *Schiffbruch mit Zuschauer*, 75–93.
– *Arbeit am Mythos* [1979], Frankfurt/M. 1996/2006.
– *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1981.
– *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt/M. 1981/^{5}2016.
– *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt/M. 1986.
– *Die Sorge geht über den Fluß*, Frankfurt/M. 1987.
– *Begriffe in Geschichten,* Frankfurt/M. 1998.
– *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt/M. 2002/7.
– *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M. 2006.
– *Theorie der Unbegrifflichkeit,* Frankfurt/M. 2007.
– *Quellen, Ströme, Eisberge*, Berlin 2012.
– *Schriften zur Literatur 1945–1958*, Berlin 2017.
– *Die nackte Wahrheit*, Berlin ^{2}2020.

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

Boelderl, A. R., *Geburtsräume des Daseins. Über Heideggers Sprachgebär(d)en*, in: T. Bedorf, G. Unterthurner (Hg.), *Zugänge. Ausgänge. Übergänge. Konstitutionsformen des sozialen Raums*, Würzburg 2009 (= Sonderband des *Journal Phänomenologie*), 27–39.
– *Von Geburts wegen. Unterwegs zu einer philosophischen Natologie,* Würzburg 2006.
– (Hg.), *Welt der Abgründe. Zu Georges Bataille*, Wien 2015.

Boethius, *De Consolatione Philosophiae*, hg. von der Akademie der Wissenschaften in Wien (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 67), Wien, Leipzig 1934.
– *Philososphiae Consolationes libri quinque* (Hg. K. Büchner), Heidelberg ^{2}1960
– *Trost der Philosophie* (übers. u. hg. v. K. Büchner, mit einer Einführung v. F. Klingner), Stuttgart 1971/1986.

Böhler, D., *Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode*, in: M. Fuhrmann, H. R. Jauß, W. Pannenberg (Hg.), *Text und Applikation. Poetik und Hermeneutik IX*, München 1981, 483–511.

Böhme, H., *Netzwerke. Zur Theorie und Geschichte einer Konstruktion*, in: J. Barkhoff, H. Böhme, J. Riou (Hg.), *Netzwerke. Eine Kulturtechnik der Moderne*, Köln 2004, 17–36.

Bohrer, K. H., *Friedrich Schlegels Rede über die Mythologie*, in: MuM, 52–82.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bollack, J., *Mythische Deutung und Deutung des Mythos*, in: TuS, 67–119.

Bollnow, O. F., *Paul Ricœur und die Probleme der Hermeneutik*, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung 30* (1976), 167–189.

Boltanski, L., *L'amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris 1990.

– Thévenot, L., *De la justification: Les économies de la grandeur*, Paris 1991; dt.: *Über die Rechtfertigung. Eine Soziologie der kritischen Urteilskraft* (übers. v. A. Pfeuffer), Hamburg 2007.

Bolz, N., *Das Böse jenseits von Gut und Böse*, in: C. Colpe, W. Schmidt-Biggemann (Hg.), *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*, Frankfurt/M. 1993, 256–273.

Bonnier, T., *L'utopie dans les limites de la simple raison: lectures de Bronisław Baczko et Paul Ricœur*, in: *Mouvements 108* (2021), 52–66.

Bouchindhomme, C., Rochlitz, R. (éd.), *»Temps et récit« de Paul Ricœur en débat*, Paris 1990.

Bonzon, S., *De l'attestation, une nuée de témoins*, in: R. Célis, M. Sierro (éd.), *Autour de la poétique de Paul Ricœur. Études de lettres*, Lausanne 1996, 125–139.

Borch-Jacobsen, M., *L'inconscient malgré tout*, in: *Les Études philosophiques 1* (1988), 1–16.

– *Lacan – Le maître absolu*, Paris 1992; dt.: *Lacan. Der absolute Herr und Meister* (übers. v. K. Honsel), München 1999.

Borges, J. L., *Fiktionen: Erzählungen aus 1939–1944*, Frankfurt/M. 1992.

Borisenkova, A., *Reading the City: From the Inhabitant to the Flâneur*, in: R. Savage (ed.), *Poetics, Praxis, and Critique: Paul Ricœur in the Age of Hermeneutical Reason*, Lanham 2015, 86–98.

Borsche, T., *Sprachansichten. Der Begriff der menschlichen Rede in der Sprachphilosophie Wilhelm v. Humboldts,* Stuttgart 1981.

Boscaljon, D., Keuss, J. F., *Paul Ricœur and the Hope of Higher Education: The Just University*, Lanham 2021.

Bourdieu, P., *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft* [1980] (übers. v. G. Seib), Frankfurt/M. 1993.

– Wacquant, L. J. D., *Reflexive Anthropologie* [1992] (übers. v. H. Beister), Frankfurt/M. 2006.

Bouton, C., *De la philosophie à l'histoire et retour. Heidegger, Koselleck, Ricœur*, in: P. Monnet, T. Maissen, B. Mittler (éds.), *Les usages de la temporalité dans les sciences sociales/Vom Umgang mit Temporalität in den Geistes- und Sozialwissenschaften*, Bochum 2019, 25–39.

Brabant, C., *Ricœur's hermeneutical ontology*, in: J. Verheyden, T. L. Hettema, P. Vandecasteele (eds.), *Paul Ricœur. Poetics and Religion*, Leuven, Paris, Walpole/MA 2011, 453–472.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bradley, D., *From Text to Non-Action*, in: *Journal Phänomenologie 21* (2004), 25–32.

Brague, R., *Europa. Eine exzentrische Identität*, Frankfurt/M. 1993.

Brand, G., *Entwurf einer Phänomenologie des Handelns*, in: H. Lenk (Hg.), *Handlungstheorien interdisziplinär, Band II. Handlungserklärungen und philosophische Handlungsinterpretation*, München 1978, 199–234.

Brandom, R. B., *A Spirit of Trust. A Reading of Hegel's Phenomenology*, Boston 2019.

– *Expressive Vernunft* (übers. v. E. Gilmer u. H. Vetter), Darmstadt 2000.

Brandt, L. W., *Psychoanalyse versus psychoanalysis: tradduttore, traditore*, in: *Psyche 31,* Nr. 11 (1977), 1045–1051.

Braun, H.-J., Holzhey, H., Orth, E. W. (Hg.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen,* Frankfurt/M. 1997.

Bravo, J. A., *Lo real maravilloso en la narrativa latinoamericana actual*, Lima 1984.

Breda, H. L. van (éd.), *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Paris, Bruxelles 1952.

– (éd.), *Vérité et vérification. Actes du IV. Colloque International de Phénoménologie*, La Haye 1974.

Bréhier, E. (éd.), *Histoire de la Philosophie Allemande*, Paris ^{3}1967.

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

Breitenwischer, D., Häger, H. M., Menninger, J. (Hg.), *Faktuales und fiktionales Erzählen II: Geschichte – Medien – Praktiken*, Baden-Baden 2018.

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

– *Paul Ricœur und das hermeneutische Als*, in: ders., S. Orth (Hg.), *Vor dem Text. Hermeneutik und Phänomenologie im Denken Ricœurs*, Berlin 2002, 79–97.

– *Möglichkeitsdichtung – Wirklichkeitssinn. Paul Ricœurs hermeneutisches Denken der Geschichte*, München 2007.

– Orth, S. (Hg.), *Erinnerungsarbeit. Zu Paul Ricœurs Philosophie von Gedächtnis, Geschichte und Vergessen*, Berlin 2004.

– – Schaaff, B. (Hg.), *Das herausgeforderte Selbst. Perspektiven auf Paul Ricœurs Ethik*, Würzburg 1999.

Brenneis, A., *Metaphorologie als Archäologie. Eine philosophisch-methodologische Analyse von Metaphern moderner Technikkritik,* Dissertation, TU Darmstadt 2022.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Brennan, E., *The History of Hermeneutics*, in: N. Keane, C. Lawn (eds.), *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, Blackwell 2017, 11–21.

Brentano, F., *Deskriptive Psychologie* [1887–9], Hamburg 1982.

– *Psychologie vom empirischen Standpunkt, Bd. II: Von der Klassifikation der psychischen Phänomene,* Hamburg 1925.

Breuninger, R. (Hg.), *Philosophie der Subjektivität und das Subjekt der Philosophie*, Würzburg 1997.

Breviglieri, M., *L'espace habité que réclame l'assurance intime de pouvoir. Un essai d'approfondissement sociologique de l'anthropologie capacitaire de Paul Ricœur*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 3*, no. 1 (2012), 34–52.

Breyer, T., *Handlung, Text, Kultur. Überlegungen zur hermeneutischen Anthropologie zwischen Clifford Geertz und Paul Ricœur*, in: *META – Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy 5*, no. 1 (2013), 107–129.

– Creutz, D. (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns. Die Willensphilosophie Paul Ricœurs im Kontext*, Paderborn 2019.

– – *Zur Einführung: Phänomenologie des praktischen Sinns*, in: *Phänomenologie des praktischen Sinns*, xi–xxii.

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

Brison, S., *Aftermath: the Remaking of a Self*, Princeton 2002.

Broch, H., *Mythos und Dichtung bei Thomas Mann* [1935], in: *Schriften zur Literatur 1. Kritik. Kommentierte Werkausgabe 9/1* (Hg. P. M. Lützeler), Frankfurt/M. 1975.

– *Geschichte als moralische Anthropologie. Erich Kahlers ›Scienza Nuova‹ (E. K., Man the Measure)* [1949], in: *Kommentierte Werkausgabe 10/1*, Frankfurt/M. 1977, 298–311.

– *Hugo v. Hofmannsthals Prosaschriften* [1950], in: *Kommentierte Werkausgabe 9/1*, 300–334.

– *Dichten und Erkennen,* Zürich 1955.

– *Die Idee ist ewig. Essays und Briefe,* München 1968.

– *Theologie, Positivismus und Dichtung*, in: *Philosophische Schriften 1. Kritik. Kommentierte Werkausgabe 10/1,* Frankfurt/M. 1977, 191–239.

Brocker, M., *Arbeit und Eigentum. Der Paradigmenwechsel in der neuzeitlichen Eigentumstheorie*, Darmstadt 1992.

Bröckling, U., Feustel, R. (Hg.), *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen,* Bielefeld 2010.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Brookmann, S., *Leben* im *Trauma. Zur Bewegung der Lebensselbststeigerung bei Traumatisierung,* in: R. Kühn (Hg.), *Pathos und Schmerz. Beiträge zur phänomenologisch-therapeutischen Relevanz immanenter Lebensaffektion*, Freiburg i. Br., München 2017, 109–135.

Broszat, M., *Der Staat Hitlers*, München [14]1995.

Brown, W., *Die schleichende Revolution. Wie der Neoliberalismus die Demokratie zerstört* [2015] (übers. v. J. Schröder), Berlin [2]2021.

Brumlik, M., *Trauerrituale und politische Kultur nach der Shoah in der Bundesrepublik*, in: H. Loewy (Hg.), *Holocaust: Die Grenzen des Verstehens*, Reinbek 1992, 191–212.

Brunfaut, S., *Qu'est-ce que ›raconter l'histoire de la vie‹?*, in: J.-S. Hardy, J. Leclercq, C. Sautereau (éd.), *Paul Ricœur et Michel Henry. Entre héritages et destinées phénoménologiques*, Louvain 2016, 99–109.

Brüning, W., *Geschichtsphilosophie der Gegenwart*, Stuttgart 1961.

Brunner, A., *Geschichtlichkeit*, Bern, München 1961.

Bruzina, R., Wilshire, B. (eds.), *Phenomenology. Dialogues and Bridges,* New York 1982.

Bubner, R., *Kritische Fragen zum Ende des französischen Existenzialismus*, in: *Philosophische Rundschau 14,* Heft 4 (1967), 241–258.

– *»Die Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfaßt«,* in: K.-O. Apel et al., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/M. 1971, 210–243.

– *Dialektik als Topik. Bausteine einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität,* Frankfurt/M. 1990.

– Cramer, K., Wiehl, R. (Hg.), *Hermeneutik und Dialektik II,* Tübingen 1970.

Buchheim, I., *Heidegger*, in: J. Kreuzer (Hg.), *Hölderlin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, Weimar 2002, 432–438.

Buchholz, M. B., *Das Selbst – Über den Individualismus hinaus. Einige Befunde der Säuglingsforschung – neuere psychoanalytische Perspektiven,* in: H. G. Petzold (Hg.), *Identität. Ein Kernthema moderner Psychotherapie – interdisziplinäre Perspektiven*, Wiesbaden 2012, 295–332.

Buck, G., *Rückwege aus der Entfremdung*, Paderborn, München 1984.

Bühler, K., *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache* [1934], Frankfurt/M., Berlin, Wien 1978.

Bühler, P., *Das aufgerufene Selbst nach Ricœur – als Antwort auf die Krise der Subjektivität*, in: I. U. Dalferth, P. Stoellger (Hg.), *Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas*, Tübingen 2005, 261–272.

– *Paul Ricœurs Symbolik des Bösen. Das Böse als soziale, psychische und philosophisch-theologische Herausforderung*, in: *Schriftenreihe der Bernhard-Welte-Gesellschaft*, Jahrgang 2021, 85–107.

– Frey, D., Kaennel, L. (éd.), *Paul Ricœur: un philosophe lit la Bible. À l'entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique*, Genf 2011.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bultmann, R., *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* [1941], in: H.-W. Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos, Band 1*, 1948, Hamburg [4]1960, 15–48; frz.: *Nouveau Testament et mythologie. Suivi de Paul Ricœur*, in: *Démythologisation et herméneutique*, Genf 2013, 123–177.

– *Das Problem der Hermeneutik*, in: ders., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Bd. 2*, Tübingen 1952, 211-235.

– *Zum Problem der Entmythologisierung, Kerygma und Mythos II*, in: H.-W. Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos Bd. II*, Hamburg 1952, 177–208.

– *Jesus Christus und die Mythologie. Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik*, Hamburg 1965.

Buntfuß, M., *Tradition und Innovation. Die Funktion der Metapher in der theologischen Theoriesprache,* Berlin, New York 1997.

Bürger, C., *Arbeit an der Geschichte*, in: MuM, 493–507.

Bürger, P., *Das Verschwinden des Subjekts. Eine Geschichte der Subjektivität von Montaigne bis Barthes*, Frankfurt/M. 1998.

Burke, P., *Die Metageschichte von »Metahistory«*, in: J. Stückrath, J. Zbinden (Hg.)*, Metageschichte. Hayden White und Paul Ricœur. Dargestellte Wirklichkeit in der europäischen Kultur im Kontext von Husserl, Weber, Auerbach und Gombrich,* Baden-Baden 1997, 73–85.

Busacchi, V., *Postface. Le désir, l'identité, l'autre. La psychanalyse chez Paul Ricœur après l'*Essai sur Freud, in: P. Ricœur, *Autour de la psychanalyse. Écrits et conférences 1,* Paris 2008, 303–317.

– *Ricœur vs. Freud. Métamorphose d'une nouvelle compréhension de l'homme*, Paris 2011.

– *Pour une herméneutique critique. Etudes autour de Paul Ricœur,* Paris 2013.

– *Habermas and Ricœur's Depth Hermeneutics. From Psychoanalysis to a Critical Human Science*, Cham 2016.

Busch, K., Därmann, I. (Hg.), *»Pathos«. Konturen eines kulturwissenschaftlichen Grundbegriffs,* Bielefeld 2007.

– Draxler, H. (Hg.), *Theorien der Passivität*, Paderborn 2013.

Buss, M., Jost, J., *Die Schrift als Gewebe und als Körper: Eine metaphorologische Skizze,* in: E. Birk, J. G. Schneider (Hg.), *Philosophie der Schrift*, Tübingen 2009, 169–182.

Butler, J., *Hegel in France*, in: L. D. Kritzman (ed.), *The Columbia History of Twentieth Century French Thought*, New York 2006, 245–250.

– *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London, New York 2006.

Cabestan, P., *›L'inconscient est structuré comme un langage‹. Éléments pour une réception phénoménologique de la conception lacanienne du primat du signifiant*, in: *Alter*, no. 19 (2011), 3–24.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Calin, R., *Le soi et le sens. Soi éthique et soi poétique chez Ricœur et Levinas*, in: *Journal of Jewish Thought and Philosophy 14* (2006), 17–35.

– *Levinas et le témoignage pur*, in: *Philosophie 1*, no. 88 (2006), 124–144.

– Chalier, C., *Préface* [2009], in: CC, 13–40.

– Hetzel, A. (Hg.), *Kultur – Sprache – Einbildungskraft. Gaston Bachelard und die deutschsprachige Philosophie*. Beiheft 1 der *Allgemeinen Zeitschrift für Philosophie,* Stuttgart 2021.

Callié, A., *Anthropologie der Gabe* (übers. v. F. Adloff u. C. Papilloud), Frankfurt/M. 2008.

Caminada, E., *Evaluation in Action. A Phenomenological Reassessment of Ricœur's Early Ethics,* in: *Journal of the British Society for Phenomenology 53,* no. 2 (2022), 145–162.

Camus, A., *Der Mensch in der Revolte* [1951] (übers. v. J. Streller), Reinbek 1969.

– Friedmann, G., Gandillac, M. de, Lanux, P. de, Merleau-Ponty, M., Wahl, *Le destin de l'individu dans le monde actuel*, in: F. Berge (éd.), *Chemins du monde*, Paris 1947, 19–36.

Canguilhem, G., *Hegel en France*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses 28–38* (1948–1950), 282–297.

– *Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie* (übers. v. M. Bischoff), Frankfurt/M. 1979.

– *Tod des Menschen oder Ende des Cogito?,* in: M. Marques (Hg.), *Der Tod des Menschen im Denken des Lebens,* Tübingen 1988, 17–51.

Canivez, P., *Paul Ricœur et l'éthique aristotélicienne,* in: ders., L. Couloubaritsis (éd.), *L'Ethique et le soi chez Paul Ricœur. Huit études sur Soi-même comme un autre*, Villeneuve d'Ascq 2013, 149–176.

– Couloubaritsis, L. (éd.), *L'éthique et le soi chez Paul Ricœur. Huit études*, Paris 2013.

Canullo, C., *La Traduction entre métaphore et vérité*; core.ac.uk/download/pdf/55279223.pdf [25. 11. 22].

Carney, E., *Depending on Practice: Paul Ricœur and the Ethics of Care*, in: *Les ateliers de l'éthique/The Ethics Forum 10*, no. 3 (2015), 29–48.

– *Technologies in Practice. Paul Ricœur and the Hermeneutics of Technique*, Dundee 2018.

Carpentier, A., *Premessa dell'autore*, in: ders., *Il regno di questo mondo*, Torino 1990.

– *Das Reich von dieser Welt* (übers. v. D. Deinhard), Frankfurt/M. 2004.

Carr, D., *Phenomenology and the Problem of History*, Evanston 1974.

– *Time, Narrative, and History*, Bloomington 1986.

– *Interpreting Husserl*, Dordrecht 1987.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *White und Ricœur: Die narrative Erzählform und das Alltägliche*, in: J. Stückrath, J. Zbinden (Hg.), *Metageschichte. Hayden White und Paul Ricœur. Dargestellte Wirklichkeit in der europäischen Kultur im Kontext von Husserl, Weber, Auerbach und Gombrich,* Baden-Baden 1997, 169–179.

– *Place, Memory and History*, in: A. Cruz-Pierre, D. A. Landes (eds.), *Exploring the Work of Edward S. Casey: Giving Voice to Place, Memory, and Imagination*, London, New York 2013, 45–51.

Caruth, C., *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History*, Baltimore, London 1996.

Casey, E. S., *Remembering. A Phenomenological Study* [1987], Bloomington ^{2}2000.

– *Getting Back into Place. Toward a Renewed Understanding of the Place-World* [1993], Bloomington ^{2}2009.

– *The Fate of Place. A Philosophical History*, Berkeley, Los Angeles, London 1998/^{2}2013.

– *Space*, in: S. Luft, S. Overgard (eds.), *The Routledge Companion to Phenomenology*, New York 2012, 202–210.

Casper, B. (Hg.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg i. Br., München 1981.

Cassan, M., *Paul Ricœur: Le courage du compromis*, Maisons-Laffitte 2021.

Caussat, P., *Variations philosophiques et sémiologiques autour du langage. Humboldt, Saussure, Bakhtine, Jakobson, Ricœur et quelques autres*, Louvain-la-Neuve 2016.

Causse, G., *Le geste du pardon. Parcours philosophique en débat avec Paul Ricœur*, Paris 2014.

– *Philosophy and religion in Ricœur*, in: *Archives de Philosophie 85* (2022), 157–166.

Cassin, B., *Nostalgie. Wann sind wir wirklich zuhause?* (übers. v. C. Pries), Berlin 2021.

Cassirer, E., *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften* [1921/2], in: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt ^{6}1977, 169–200.

– *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache* [1923], Darmstadt ^{7}1977; *Gesammelte Werke. Bd. 11*, Hamburg 2001.

– *Sprache und Mythos – Ein Beitrag zum Problem der Götternamen* [1924], in: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt ^{6}1977, 71–158.

– *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken* [1924], Darmstadt ^{7}1977; Text und Anm. bearb. v. C. Rosenkranz, Hamburg 2010.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Essay on Man* [1944], New York 1954; dt.: *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur* (übers. v. R. Kaiser), Hamburg 1996/2007.

– *Der Mythus des Staates* [1946/7], Hamburg ^{2}2016.

Castonguay, S., *La Généalogie de la psychanalyse de Michel Henry: des limites du paradigme de la représentation*, in: J.-S. Hardy, J. Leclercq, C. Sautereau (éd.), *Paul Ricœur et Michel Henry. Entre héritages et destinées phénoménologiques*, Louvain 2016, 133–150.

Castoriadis, C., *Gesellschaft als imaginäre Institution* [1975] (übers. v. H. Brühmann), Frankfurt/M. 1984.

– *Le Monde morcelé,* Paris 1990.

Cavalli, A., *Die Rolle des Gedächtnisses in der Moderne,* in: A. Assmann, D. Harth (Hg.), *Kultur als Lebenswelt und als Monument*, Frankfurt/M. 1991, 200–210.

Celan, P., *Der Meridian* [Rede anlässlich der Verleihung des Georg-Büchner-Preises], in: *Ausgewählte Gedichte. Zwei Reden,* Frankfurt/M. 1980, 131–148.

Centre d'études et de recherche en sciences de l'éducation (Caen), *Lectures et usages de Paul Ricœur: l'identité narrative et la transmission*, Caen 2017.

Certeau, M. de, *L'Absent de l'histoire*, Paris 1973.

– *Das Schreiben der Geschichte,* Frankfurt/M., New York 1991.

Chamberlaine, J., *Thinking Time: Ricœur's Husserl in Time and Narrative*, in: *Journal of Philosophical Research 27* (2002), 281–299.

Changeux, J.-P., *L'homme neuronal*, Paris 1983.

Château, J.-Y. (éd.), *La vérité pratique. Aristote, Ethique à Nicomaque. Livre VI*, Paris 1997.

Chaunu, P., *Der Sohn einer Toten*, in: ders., G. Duby, J. LeGoff, M. Perrot, *Leben mit der Geschichte. Vier Selbstbeschreibungen*, Frankfurt/M. 1989, 11–64.

Chiesa, L., *Subjectivity and Otherness. A philosophical reading of Lacan*, Cambridge/Mass. 2007; dt.: *Subjektivität und Andersheit. Eine philosophische Lektüre Lacans* (übers. v. M. Herrmann u. J.-P. Weise), Frankfurt/M. 2022.

Chrétien, J.-L., *La dette et l'élection*, in: C. Chalier, M. Abensour (éd.), *Emmanuel Levinas*, Paris 1991, 262–274.

Ciaramelli, F., *Jacques Derrida und das Supplement des Ursprungs*, in: H.-D. Gondek, B. Waldenfels (Hg.), *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*, Frankfurt/M. 1997, 124–152.

– *Die ungedachte Vermittlung*, in: P. Delhom, A. Hirsch (Hg.), *Im Angesicht der Anderen. Levinas' Philosophie des Politischen*, Zürich 2005, 75–86.

Cicero, M. T., *De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln* (lat./dt., übers. v. H. Gunermann), Stuttgart 2003.

Cicourel, A. V., *Cognitive Sociology*, New York 1974.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Claeys, G., *The »Survival of the Fittest« and the Origins of Social Darwinism*, in: *Journal of the History of Ideas 61*, no. 2 (2000), 223–240.

Clark, A., *Mindware*, Oxford 2001.

Coeckelberg, M., Reijers, W., *Narrative Technologies. A Philosophical Investigation of the Narrative Capacities of Technologies by Using Ricœur's Narrative Theory*, in: *Human Studies 39*, no. 3 (2016), 325–46.

Cohen, H., *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Leipzig 1919.

Cohen, R. A., *Ricœur and the lure of self-esteem*, in: *Ethics, Exegesis and Philosophy. Interpretation after Levinas*, Cambridge 2001, 283–325.

Colin, P., *Herméneutique et philosophie reflexive*, in: J. Greisch, R. Kearney (éd.), *Paul Ricœur: Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris 1991, 15–35.

Collingwood, R. G., *The Idea of History* [1946], London, Oxford, New York 1977.

Colquhoun, R., *Raymond Aron. Vol. 1. The Philosopher in History. 1905–1955*, London 1986.

Comay, R., *Die Geburt der Trauer. Hegel und die Französische Revolution,* Konstanz 2018.

Comtesse, D. et al. (Hg.), *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*, Berlin 2019.

Cooper, D. G., Laing, R. D., *Vernunft und Gewalt. Drei Kommentare zu Sartres Philosophie 1950–1960* [1964], Frankfurt/M. 1973.

Coors, M. (Hg.), *Moralische Dimensionen der Verletzlichkeit des Menschen. Interdisziplinäre Perspektiven auf einen anthropologischen Grundbegriff und seine Relevanz für die Medizinethik*, Berlin, Boston 2022.

Corballis, M. C., *Mental Time Travel as a Precursor to Language*, in: *Paradigmi XXXVIII,* Nr. 2 (2020), 237–250.

Coreth, E., *Grundfragen der Hermeneutik*, Freiburg, Basel, Wien 1969.

Costa, C. H. da, *Les risques de la symbolisation du mal. Essai de confrontation entre ›La symbolique du mal‹ et ›La Littérature et le mal‹,* in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 10*, no. 2 (2019), 52–69.

Costes, A., *Lacan: Le fourvoiement linguistique. La métaphore introuvable*, Paris 2003.

Courtney, C., *Reading Ciphers with Jaspers and Ricœur,* in: A. Cesana, G. J. Walters (Hg.), *Karl Jaspers: Geschichtliche Wirklichkeit mit Blick auf die Grundfragen der Menschheit*, Würzburg 2008, 115–126.

Coutard, J.-P., *Le soi, le temps et l'autre: autour de Husserl, Maine de Biran et Ricœur*, Paris 2013.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Courtois, S., Werth, N., Panné, J.-L., Paczkowski, A., Bartosek, K., Margolin, J.-L., *Das Schwarzbuch des Kommunismus. Unterdrückung, Verbrechen und Terror*, München, Zürich 1998.

Cox, H., *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective* [1965], Princeton 2013.

Crary, J., *Aufmerksamkeit* (übers. v. H. Jatho), Frankfurt/M. 2002.

Crépon, M., Rauen, V. (Hg.), *Aporien des Verzeihens*, Berlin, Wien 2015.

Creutz, D., *Einführung,* in: P. Ricœur, *Das Willentliche und das Unwillentliche,* Paderborn 2016, 9–20.

Croce, B., *Die Geschichte als Gedanke und als Tat*, Hamburg 1944.

Crosby, J. F., *The Selfhood of the Human Person*, Washington D.C. 1996.

Crowell, S., *Spectral History: Narrative, Nostalgia, and the Time of the I,* in: *Research in Phenomenology 29* (1999), 83–104.

Cullen, M. S. (Hg.), *Das Holocaust-Mahnmal. Dokumentation einer Debatte*, Zürich ^{2}1999.

Dainton, B., *From Phenomenal Selves to Hyperselves*, in: *Royal Institute of Philosophy Supplement 76* (2015), 161–197.

Dalbiez, R., *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, Paris 1936.

Dalferth, I. U., *Die Kunst des Verstehens. Grundzüge einer Hermeneutik der Kommunikation durch Texte*, Tübingen 2018.

– Block, M. (eds.), *Hermeneutics and the Philosophy of Religion. The Legacy of Paul Ricœur,* Tübingen 2015.

– Kimball, T. W. (eds.), *Love and Justice. Consonance or Dissonance?,* Tübingen 2019.

– Stoellger, P., Hunziker, A. (Hg.), *Unmöglichkeiten. Zur Phänomenologie und Hermeneutik eines modalen Grenzbegriffs*, Tübingen 2009.

Därmann, I., *Der Fremde im Widerstand gegen das Verstehen oder: Hermeneutik und Ethnologie auf dem Prüfstand erneuter Kritik*, in: *Philosophische Rundschau 52,* Heft 1 (2005), 21–39.

– *Lévi-Strauss und die Philosophie*, in: M. Kauppert, D. Funcke (Hg.), *Wirkungen des wilden Denkens. Zur strukturalen Anthropologie von Claude Lévi-Strauss,* Frankfurt/M. 2008, 192–224.

– *Undienlichkeit. Gewaltgeschichte und politische Philosophie*, Berlin 2020.

– Jamme, C. (Hg.), *Fremderfahrung und Repräsentation*, Weilerswist 2002.

Dastur, F., *La critique ricœurienne de la conception de la temporalité dans* Être et temps *de Heidegger*, in: *Archives de Philosophie 74* (2011), 565–580.

Datler, W., *Deutung*, in: R. Brunner, M. Titze (Hg.), *Wörterbuch der Individualpsychologie*, München, Basel ^{2}1993, 90–95.

Dau Van Hong, P., *Paul Ricœur, le monde et autrui*, Paris 2012.

Dauenhauer, B., *Paul Ricœur: The Promise and Risk of Politics*, Lanham 1998.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Daughton, A., *With and for others: Developing Ricœur's Ethics of Self using Aquina's Language of Analogy*, Freiburg 2016.

Däumer, M., Kalisky, A., Schlie, H. (Hg.), *Über Zeugen. Szenarien von Zeugenschaft und ihre Akteure*, München 2017.

Davidson, D., *Essays on Actions and Events*, Oxford 2001.

– (ed.), *Ricœur Across the Disciplines*, New York 2012.

– (ed.), *A Companion to Ricœur's Freedom and Nature: Studies in the Thought of Paul Ricœur,* Lanham 2018.

– (ed.), *A Companion to Ricœur's Fallible Man*, Lanham 2019.

– *Introduction. The Kantian Architecture of Ricœur's Fallible Man*, in: *A Companion to Ricœur's Fallible Man,* 101–124.

– *The Limitation of the Ethical Vision of the World. The Influence of Jean Nabert*, in: *A Companion to Ricœur's Fallible Man,* 65–81.

– *A Companion to Ricœur's ›The Symbolism of Evil‹,* Lanham, Boulder, New York, London 2020.

– *Affective Labor and the Henry-Ricœur Debate over Marx,* in: J. Hanson, B. Harding, M. R. Kelly (eds.), *Michel Henry's Practical Philosophy*, London 2022, 27–44.

– Vallée, M. A., *Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricœur*, Cham 2016.

Davis, C., *Traces of War. Interpreting Ethics and Trauma in Twentieth Century French Writing*, Liverpool 2018.

De Leeuw, M., *Paul Ricœur's Renewal of Philosophical Anthropology. Vulnerability, Capability, Justice*, Lanham 2022.

Decrosse, A. (éd.), *L'esprit de société. Vers une anthropologie sociale du sens,* Mardaga 1993.

Del Mastro, C., *De la co-référence à la co-impression. La phénoménologie henryenne du langage au prisme de* Temps et récit *de Ricœur*, in: J.-S. Hardy, J. Leclercq, C. Sautereau (éd.), *Paul Ricœur et Michel Henry. Entre héritages et destinées phénoménologiques*, Louvain 2016, 73–98.

Delacroix, C., *Paul Ricœur et la question de la singularité et de l'unicité de l'événement à l'épreuve de la Shoah*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 8*, no. 1 (2017), 32–44.

– Dosse, F., Garcia, P. (éd.), *Paul Ricœur et les sciences humaines*, Paris 2007.

Deleuze, G., *Proust et les signes*, Paris 1964; dt.: *Proust und die Zeichen* (übers. v. H. Beese), Frankfurt/M., Berlin, Wien 1978.

Delgado, M., Lutz-Bachmann, M., *Vorwort*, in: dies. (Hg.), *Herausforderung Europa. Wege zu einer europäischen Identität*, München 1995, 7–8.

Delhom, P., *Phänomenologie der erlittenen Gewalt*, in: M. Staudigl (Hg.), *Gesichter der Gewalt. Beiträge aus phänomenologischer Sicht*, Paderborn 2014, 155–176.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– Hirsch, A. (Hg.), *Im Angesicht der Anderen. Emmanuel Levinas' Philosophie des Politischen*, Berlin, Zürich 2005.

Delhomme, J., *Témoignage et dialectique*, in: E. Gilson (éd.), *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel,* Paris 1947, 117–201.

Dellinger, J., *Von der ›Kritik des Intellekts‹ zur Perspektivierung des ›Perspektivismus‹. Überlegungen zum Problem des Perspektivischen in FW 373, 374 und 375*, in: H. Heit, S. Thorgeirsdottir (Hg.), *Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation*, Berlin, Boston 2016, 49–61.

Delumeau, J., *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts* (übers. v. M. Hübner, G. Konder, M. Roters-Burck), Reinbek 1989.

Depraz, N. (éd.), *Première, deuxième, troisième personne*, Bukarest 2014.

Deprez, S., *Ricœur and Sociology*, in: *Revue Philosophique de Louvain 113*, no. 4 (2015), 619–643.

Derrida, J., *Edmund Husserl. L'origine de la géométrie*, Paris 1962/1975; dt.: *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie. Ein Kommentar zur Beilage III der ›Krisis‹* (übers. v. R. Hentschel u. A. Knop), München 1987.

– *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire. Cours à l'ENS Ulm 1964–1965*, hg. v. T. Dutoit, Paris 2013.

– *De la Grammatologie*, Paris 1967; dt.: *Grammatologie* (übers. v. H.-J. Rheinberger u. H. Zischler), Frankfurt/M. ^{3}1990/^{12}2013.

– *L'écriture et la différence*, Paris 1967; dt.: *Die Schrift und die Differenz* (übers. v. R. Gasché), Frankfurt/M. 1976.

– *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas*, in: *L'écriture et la différence*, 117–228; dt.: *Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas*, in: *Die Schrift und die Differenz*, 121–235.

– *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1967; dt.: *Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls* (übers. v. J. Hörisch), Frankfurt/M. 1979/2003; (übers. v. H.-D. Gondek), Frankfurt/M. ^{3}2015.

– *La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique*, in: *Poétique. Revue de théorie et d'analyse littéraires*, no. 5: *Rhétorique et philosophie*, Paris 1971, 1–52; repr. in: *Marges de la philosophie*, Paris 1972, 247–324; dt.: *Die weiße Mythologie. Die Metapher im philosophischen Text* (übers. v. M. Fischer u. K. Karabaczek-Schreiner, für die zweite Auflage überarb. v. J. Maatsch), in: *Randgänge der Philosophie,* Wien 1988, 205–258/^{2}1999, 229–290.

– *La différance,* in: *Marges de la philosophie,* Paris 1972, 1–29.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

- *Le retrait de la métaphore*, in: *Poe&sie* No. 7, Paris 1978, 103–126; repr. in: *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris 1987, 63–94; dt.: *Der Entzug der Metapher* (übers. v. A. G. Düttmann u. I. Radisch), in: V. Bohn (Hg.), *Romantik. Literatur und Philosophie*, Frankfurt/M. 1987, 317–355; repr. in: A. Haverkamp (Hg.), *Die paradoxe Metapher*, Frankfurt/M. 1998, 197–234.
- *Randgänge der Philosophie* [1972] (übers. v. G. Ahrens), Wien 1988/^{2}1999.
- *Fines homines*, in: *Randgänge der Philosophie*, 119–142.
- *Die Form und das Bedeuten. Bemerkungen zur Phänomenologie der Sprache*, in: *Randgänge der Philosophie*, 159–174.
- *Die Postkarte von Sokrates bis an Freud und jenseits. 1. Lieferung*, Berlin 1982.
- *Des tours de Babel* [1985], in: ders., *Psyché. Inventions de l'autre. T. 1*, Paris 1987, 203–235.
- *Feuer und Asche* (übers. v. M. Wetzel), Berlin 1988.
- *Mémoires für Paul de Man* (übers. v. H.-D. Gondek), Wien 1988.
- *Chōra* (übers. v. H.-D. Gondek), Wien 1990.
- *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«* (übers. v. A. G. Düttmann), Frankfurt/M. 1991.
- *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa* (übers. v. A. G. Düttmann), Frankfurt/M. 1992.
- *Falschgeld. Zeit geben I* (übers. v. A. Knop u. M. Wetzel), München 1993.
- *Politiques de l'amitié*, Paris 1994; dt.: *Politik der Freundschaft* (übers. v. S. Lorenzer), Frankfurt/M. 2002.
- *Mal d'archive*, Paris 1995.
- *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale* (übers. v. S. Lüdemann), Frankfurt/M. 1995/^{5}2016.
- *Das Problem der Genese in Husserls Philosophie* [1990] (übers. v. J. Kleinbeck), Zürich, Berlin 2013.
- *Résistances*, in: ders., *Résistances de la psychanalyse*, Paris 1996, 15–50.
- Brief an Ricœur vom 4. Januar 1996, in: B. Peeters, *Jacques Derrida. Eine Biographie* (übers. v. H. Brühmann), Berlin 2013, 200.
- *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris 1997.
- *Die unbedingte Universität* (übers. v. S. Lorenzer), Frankfurt/M. 2001.
- *Limited Inc.* (übers. v. W. Rappl u. D. Travner), Wien 2001.
- *Signatur Ereignis Kontext*, in: ders.: *Limited Inc.*, 15–45.
- *Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ›Religion‹ an den Grenzen der bloßen Vernunft* (übers. v. A. G. Düttmann), in: ders., G. Vattimo, *Die Religion*, Frankfurt/M. 2001, 9–106.
- *Von der Gastfreundschaft* (übers. v. M. Sedlaczek), Wien 2001.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Seelenstände der Psychoanalyse. Das Unmögliche jenseits einer souveränen Grausamkeit. Vortrag vor den États Généraux de la Psychanalyse am 10. Juli 2000 im Grand Amphithéâtre der Sorbonne in Paris* (übers. v. H.-D. Gondek), Frankfurt/M. 2002.
– *Provocation. Forewords*, in: P. Kamuf (ed.), *Without alibi*, Stanford/CA 2002.
– *Vom Geist. Heidegger und die Frage* (übers. v. A. G. Düttmann), Frankfurt/M. 2004.
– *La parole. Donner, nommer, appeler,* in: *Cahiers de l'Herne: Paul Ricœur* (hg. v. F. Azouvi u. M. Revault d'Allonnes, übers. v. A. R. Boelderl), Paris 2004, 19–25; auszugsweise dt. übers. v. H. Brühmann in: B. Peeters, *Jacques Derrida. Eine Biographie*, Berlin 2013; engl. übers. v. E. Pirovolakis in: ders., *Reading Derrida & Ricœur. Improbable Encounters between Deconstruction and Hermeneutics*, Albany, New York 2010, 167–175.
– *Qu'est-ce qu'une traduction »relevante«?* in: *Cahiers de l'Herne*, Paris 2004, 561–576; auch in: E. v. d. Osten, C. Sauer (Hg.), *Was ist eine relevante Übersetzung? Arbeiten mit Derrida*, Bielefeld 2022, 45–86.
– *Berühren. Jean-Luc Nancy* (übers. v. H.-D. Gondek), Berlin 2007.
– *Avowing - The Impossible: ›Returns‹, Repentance, and Reconciliation*, in: E. Weber (ed.), *Living Together*, New York 2013, 18-41.
– *Positionen. Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta* (übers. v. D. Schmidt), Wien [2]2009.
– *The Word: Giving, Naming, Calling*, in: E. Pirovolakis, *Reading Derrida and Ricœur. Improbable Encounters Between Deconstruction and Hermeneutics*, Albany/NY 2011, 167–175.
– *Schibboleth. Für Paul Celan* (übers. v. W. Baur), Wien [5]2012.
– Wieviorka, M., *Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht – unbedingt und jenseits der Souveränität*, in: *Lettre International 48* (2000), 10–18.

Descartes, R., *Méditations métaphysiques* [1641], Paris 2011.
– *Philosophische Werke. Vierte Abteilung. Über die Leidenschaften der Seele* (übers. v. A. Buchenau), Leipzig [4]1911.
– *Meditationen über die Erste Philosophie* (übers. v. C. Wohlers), Stuttgart 1971.
– *Die Leidenschaften der Seele* [1649] (übers. v. K. Hammacher), Hamburg 1996.

Descombes, V., *Das Selbe und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich 1933–1978* (übers. v. U. Raulff), Frankfurt/M. 1981.

Détienne, M., *Comparer l'incomparable*, Paris 2000.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Deuser, H., Cappelørn, N., *Was ist Wahrheit anderes als Leben für eine Idee? Kierkegaards Existenzdenken und die Inspiration des Pragmatismus. Gesammelte Aufsätze zur Theologie und Religionsphilosophie für Hermann Deuser zum 65. Geburtstag,* Berlin 2011.

Deweer, D., *Ricœur's Personalist Republicanism. On Personhood and Citizenship*, Lanham 2017.

– *Creation and renunciation in Ricœur's political ethics of compromise*, in: *Philosophy and Social Criticism 48,* no. 6 (2022), 813–832.

Di Cesare, D., *Heidegger, die Juden, die Shoah,* Frankfurt/M. 2016.

– *Torture*, Cambridge 2018.

– *Philosophie der Migration*, Berlin 2021.

Didi-Huberman, G., *Bilder trotz allem* (übers. v. P. Geimer), München 2007.

– *Wenn die Bilder Position beziehen. Das Auge der Geschichte I* (übers. v. M. Sedlaczek), München 2011.

– *Borken* (übers. v. H. Brühmann), Konstanz 2012.

Diehle, A., *Die Griechen und die Fremden*, München 1994.

Diels, H., Kranz, W. (Hg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin [10]1961.

Diemer, A., et al., *Philosophical Foundations of Human Rights*, Paris 1986.

Dierckxsens, G., *Paul Ricœur's Moral Anthropology. Singularity, Responsibility, and Justice*, Lanham 2018.

– (ed.), *The Ambiguity of Justice: New Perspectives on Paul Ricœur's Approach to Justice,* Leiden 2020.

Dierken, J., *Hegel, Schleiermacher und die Verkörperung*, in: P. David, T. Erne, M. D. Krüger, T. Wabel (Hg.), *Körper und Kirche. Symbolische Verkörperung und protestantische Ekklesiologie*, Leipzig 2021, 59–84.

Dietz, T., *Schuld und Leiden bei Opfern und Täter. Annäherung an eine Phänomenologie des Bösen bei Paul Ricœur*, in: D. Korsch (Hg.), *Paul Ricœur und die evangelische Theologie*, Tübingen 2016, 60–74.

Dilthey, W., *Die Entstehung der Hermeneutik* [1900], in: *Gesammelte Schriften. Bd. 5,* Stuttgart [4]1964, 317–331.

– *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* [1910]*, Gesammelte Werke. Bd. VII,* Stuttgart [4]1958; Frankfurt/M. 1981.

– *Die große Phantasiedichtung und andere Schriften zur vergleichenden Literaturgeschichte*, Göttingen 1954.

– *Einleitung in die Geisteswissenschaften* [1914]. *Gesammelte Schriften. Bd. I*, Stuttgart [4]1959.

– *Die geistige Welt* [1924]. *Gesammelte Schriften. Bd. V,* Göttingen [5]1968.

Diner, D., *Eigentum und Erinnerung*, in: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung*, Nr. 14, 7. April (2002), 9.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Domin, H., *Das Gedicht als Augenblick von Freiheit. Frankfurter Poetik-Vorlesungen 1987/1988*, München ^{2}1992.

– *Von der Natur nicht vorgesehen. Autobiographisches*, Frankfurt/M. 1993.

Dorey, C. M., *Rethinking the Ethical Approach to Health Information Management Through Narration: Pertinence of Ricœur's ›Little Ethics‹*, in: *Medicine, Healthcare & Philosophy 19*, no. 4 (2016), 531–543.

Dosse, F., *Une philosophie de l'agir: Paul Ricœur*, in: *L'empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*, Paris 1995, 170–179.

– *Geschichte des Strukturalismus. Bd. 1. Das Feld des Zeichens. 1945–1966. Bd. 2. Die Zeichen der Zeit. 1967–1991* (übers. v. S. Barmann), Frankfurt/M. 1999.

– *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913–2005)* [1997]. Édition revue et augmentée, Paris 2008.

– *L'histoire*, Paris 2000.

– *Un philosophe dans le siècle*, in: J. Porée, G. Vincent (éd.), *Paul Ricœur. La pensée en dialogue,* Rennes 2010, 215–236.

– *Penser la Bible en philosophe,* in: ders., *Paul Ricœur, un philosophe dans son siècle*, Paris 2012, 236–246.

– *L'histoire entre la guerre des mémoires et la Justice,* in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 8*, no. 1 (2017), 67–141.

– Garcia, P., Delacroix, C. (éd.), *Paul Ricœur et les sciences humaines*, Paris 2012.

– Goldenstein, C. (éd.), *Paul Ricœur. Penser la mémoire*, Paris 2013.

Doucy, E., *La pensée du mal chez Jean Nabert*, in: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques 84*, Heft 3 (2000), 439–474.

Douek, S. S., *Paul Ricœur e Emmanuel Levinas: um elegante desacordo*, São Paulo 2011.

Dowling, W. C., *An Introduction to Temps et récit,* Notre Dame/Ind. 2011.

Doyon, M., *Der transzendentale Anspruch der Dekonstruktion*, Würzburg 2010.

Dreitzel, H., *Die Entwicklung der Historie zur Wissenschaft*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung 3* (1981), 257–284.

Driscoll, S. D., *Metaphor as Lexis: Ricœur on Derrida on Aristotle*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 11*, no. 1 (2020), 117–129.

Droysen, J. G., *Historik. Rekonstruktion der ersten vollständigen Fassung der Vorlesungen (1857). Grundriß der Historik in der ersten handschriftlichen (1857/1858) und in der letzten gedruckten Fassung (1882)*, Stuttgart 1977.

– *Die Erhebung der Geschichte zum Rang einer Wissenschaft*, in: *Historische Zeitschrift 9* (1863), 1–22.

Dubois, J., *Larousse. Dictionnaire de français*, Berlin 2000.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Duby, G., Lardreau, G., *Geschichte und Geschichtswissenschaft*, Frankfurt/M. 1982.

– *Über einige Grundtendenzen der modernen französischen Geschichtswissenschaft*, in: *Historische Zeitschrift 241* (1985), 543–553.

Duffy, M., *Paul Ricœur's Pedagogy of Pardon: A Narrative Theory of Memory and Forgetting*, London 2012.

Dulong, R., *Le témoin oculaire. Les conditions sociales de l'attestation personnelle*, Paris 1988.

Dumas, M., Boss, M., Mathot, B. (éd.), *Paul Tillich et Paul Ricœur en dialogue,* Boston, Berlin 2022.

Duméry, H., *Die Ungeteiltheit des Geistes. Philosophische Strömungen der Gegenwart* [1956], Freiburg i. Br., München 1959.

Dummett, M., *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Frankfurt/M. 1988.

Durdovic, M., *The transformation of order in narrative as discordant concord: Using Paul Ricœur to explore narrative realism as part of social morphogenesis,* in: *Journal for the Theory of Social Behaviour 52,* no. 2 (2022), 260–278.

Durkheim, E., *Die Regeln der soziologischen Methode* [1895] (übers. v. R. König), Frankfurt/M. 1984.

Düttmann, A. G., *Philosophie der Übertreibung*, Frankfurt/M. 2004.

Duvenage, P., *Die Politik des Erinnerns und Vergessens nach Apartheid und Auschwitz*, in: B. Liebsch, J. Rüsen (Hg.), *Trauer und Geschichte*, Köln, Weimar, Wien 2001, 307–338.

Ebeling, G., *Hermeneutik*, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. III*, Tübingen 1959, 242–262.

– *Wort und Glaube*, Tübingen ^{3}1967; engl.: *Word and Faith*, London 1963.

– *Theologische Erwägungen über das Gewissen*, in: ders., *Wort und Glaube*, 429–446.

– *Dogmatik des christlichen Glaubens I*, Tübingen ^{4}2012.

Ebert, P., *Offenbarung und Entzug. Eine theologische Untersuchung zur Transzendenz aus phänomenologischer Perspektive*, Tübingen 2020.

Ebert, T., *Praxis und Poiesis. Zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung des Aristoteles*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung 30*, Heft 1 (1976), 12–30.

Ebke, T., *Lebendiges Wissen des Lebens. Zur Verschränkung von Plessners Philosophischer Anthropologie und Canguilhems Historischer Epistemologie*, Berlin 2012.

– Hoth. S. (Hg.), *Die Philosophische Anthropologie und ihr Verhältnis zu den Wissenschaften der Psyche. Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie, Bd. 8*, Berlin, Boston 2018.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Echterhoff, G., Saar, M. (Hg.), *Kontexte und Kulturen des Erinnerns. Maurice Halbwachs und das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses*, Konstanz 2002.

Eckermann, J. G., *Gespräche mit Goethe,* Stuttgart 2006.

Eckholt, M., *Hermeneutik und Theologie bei Paul Ricœur. Denkanstöße für eine Theologie im Pluralismus der Kulturen* (Benediktbeurer Hochschulschriften 19), München 2002.

– *Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre*, Freiburg i. Br. 2002.

– *Dogmatik interkulturell: Globalisierung – Rückkehr der Religion – Übersetzung – Gastfreundschaft: Vier Stationen auf dem Weg zu einer interkulturellen Dogmatik*, Nordhausen 2007.

– *»Compassion« und »Passion«. Lateinamerikanische Theologie in der Nachfolge Jesu Christi*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie 30* (2015), 323–350.

– *»Stimme der Stimmlosen« – Befreiung im Dienst des Friedens. Neue interkulturelle Dynamiken der Theologie der Befreiung*, in: F. Gmainer-Pranzl, S. Lassak, B. Weiler (Hg.), *Theologie der Befreiung heute: Herausforderungen – Transformationen – Impulse*, Innsbruck, Wien 2017, 523–546.

– *500 Jahre Reformation (1517–2017) – gemeinsam ein Christusfest feiern? Systematisch-theologische Reflexionen in ökumenischer und internationaler Perspektive*, in: *Revista Teología y Vida 58* (2017), 61–86.

– *Friedens-Räume. Neue Wege interkultureller Friedenstheologien*, in: V. Azcuy, M. Eckholt (Hg.), *Friedens-Räume. Interkulturelle Friedenstheologie in feministisch-befreiungstheologischen Perspektiven*, Ostfildern 2018, 17–41.

– *Gast eines Anderen werden. Glaubensanalyse mit Michel de Certeau in Zeiten interkultureller und interreligiöser Begegnungen*, Ostfildern 2020.

– *Fratelli tutti – und die Schwestern? Ein gendersensibler Blick auf das Konzept der sozialen Freundschaft*, in: U. Nothelle-Wildfeuer, L. Schmitt (Hg.), *Unter Geschwistern? Die Sozialenzyklika Fratelli tutti: Perspektiven – Konsequenzen – Kontroversen*, Freiburg, Basel, Wien 2021, 17-33.

Eco, U., *Grenzen der Interpretation* (übers. v. G. Memmert), München 1995.

– *Im Wald der Fiktionen* (übers. v. B. Kroeber), München 1996.

– *Die Suche nach der vollkommenen Sprache* (übers. v. B. Kroeber), München 2002.

Edelson, M., *Language and Interpretation in Psychoanalysis*, New Haven, London 1975.

Edie, J. M. (ed.), *Patterns of the Life-World. Essays in Honor of John Wild*, Evanston 1970.

Egger, S. (Hg.), *Maurice Halbwachs – Aspekte des Werkes*, Konstanz 2003.

Ehni, H.-J., *Das moralisch Böse. Überlegungen nach Kant und Ricœur*, Freiburg i. Br., München 2006.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eichel, P., *Politik mit der Erinnerung. Gedächtnisorte im Streit um die nationalsozialistische Vergangenheit,* München, Wien 1995.

Eliade, M., *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr* [1949] (übers. v. G. Spaltmann), Frankfurt/M. 1986.

– *Mythen, Träume und Mysterien* [1956] (übers. v. M. Benedikt u. M. Vereno), Salzburg 1961.

– *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen* [1957] (übers. v. E. Moldenhauer), Frankfurt/M. ^{2}1985.

– *Die Sehnsucht nach dem Ursprung. Von den Quellen der Humanität* [1969] (übers. v. H. Bronold), Frankfurt/M. 1976.

– *Traité d'histoire des religions*, Payot ^{2}1975.

– *Im Mittelpunkt. Bruchstücke eines Tagebuchs* (übers. v. B. A. Egger), Wien 1977.

Eliot, T. S., *The Love Song of J. Alfred Prufrock*, in: *The Poems of T. S. Eliot Volume I: Collected and Uncollected Poems*, London 2015, 5–9.

Ellenberger, F., *Die Entdeckung des Unbewussten*, Bern, Stuttgart, Wien 1973.

Ellul, J., *Le rôle médiateur de l'idéologie*, in: E. Castelli (éd.), *Démythisation et idéologie*, Paris 1973, 335–354.

Emden, C., *Netz*, in: R. Konersmann (Hg.), *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, Darmstadt 2007, 248–260.

Enders, M. (Hg.), *Immanenz und Einheit. Festschrift zum 70. Geburtstag von Rolf Kühn*, Leiden, Boston 2014, 46–62.

Engelmann, P. (Hg.), *Philosophien,* Wien 1985.

Engler, W., *Lexikon der französischen Literatur,* Stuttgart 1994.

Erfani, F., *Aesthetics of Autonomy: Ricœur and Sartre on Emancipation, Authenticity and Selfhood*, Lanham 2011.

Eribon, D., *Michel Foucault. Eine Biografie* [1989] (übers. v. H.-H. Henschen), Frankfurt/M. 1999.

Espeel, U., *Erwachsene Nähe. Stellvertretung nach Emmanuel Levinas. Stellvertretung und Sühne, Ethik und Erzählen*, Würzburg 2011.

Esposito, R., *Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft* (übers. v. S. Schulz und F. Raimondi), Berlin 2004.

Esquirol, J. M., *Der intime Widerstand. Eine Philosophie der Nähe* (übers. v. A.-M. Ahn), Hamburg 2021.

Etzelmüller, G., Weissenrieder, A., *Einführung*, in: dies. (Hg.), *Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie*, Berlin 2016, 1–28.

Euripides, *Die Troerinnen*, Stuttgart 2016.

– *Fragmente* (übers. v. G. A. Seeck), Darmstadt 1981.

– *Orest*, in: *Les Tragiques grecs*, Paris 1999.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ev. Kirche/Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz (Hg.), *Einnerung heilen – Jesus Christus bezeugen: Ein gemeinsames Wort zum Jahr 2017*, 16.09.2016, hg. von Hannover, Bonn 2016.

Evans, B. J., *Paul Ricœur's Hermeneutics of the Imagination*, New York u. a. 1995.

Evans-Pritchard, E. E., *Sozialanthropologie gestern und heute. Marett-Gedächtnis-Vorlesung, 1950,* in: ders., *Theorien über primitive Religionen* [1965], Frankfurt/M. 1981.

Existentialismus und Marxismus. Eine Kontroverse zwischen Sartre, Garaudy, Hyppolite, Vigier und Orcel [1961], Frankfurt/M. 1965.

Ey, H. (éd.), *L'Inconscient (VI^e Colloque de Bonneval)*, Paris 1966.

Faber, K.-G., *Ausprägungen des Historismus*, in: *Historische Zeitschrift 228* (1979), 1–22.

Fahrenbach, H., *»Lebensphilosophische« oder »existenzphilosophische« Anthropologie? Plessners Auseinandersetzung mit Heidegger*, in: *Dilthey-Jahrbuch 7* (1990/1), 71–109.

Farquhar, S., *Ricœur, Identity, and Early Childhood*, Lanham 2010.

Fashing, W., *Mineness of Experience*, in: *Continental Philosophy Review 42* (2009), 131–148.

Fassin, D., *Das Leben. Eine kritische Gebrauchsanweisung* (übers. v. C. Pries), Berlin 2017.

Fauconnier, G., Turner, M., *Conceptual Integration Networks*, in: *Cognitive Science 22*, Heft 2 (1998), 133–187.

– – *Rethinking Metaphor*, in: R. W. Gibbs (ed.). *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, Cambridge 2008, 53–66.

Fayad, M., *En hommage à Paul Ricœur. A quoi sert la philosophie?*, Jounieh 2015.

Fehér, I., *Gibt es* die *Hermeneutik? Zur Selbstreflexion und Aktualität der Hermeneutik Gadamerscher Prägung*, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie 2* (1996), 236–259.

Felber, C., *Der wirkliche Mensch als möglicher. Paul Ricœurs Anthropologie als Grundlagenreflexion der Theologie*, Göttingen 2012.

Fellmann, F., *Das Ende des Laplaceschen Dämons*, in: R. Koselleck, W.-D. Stempel (Hg.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung*, München 1973, 115–138.

– *Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte,* Freiburg i. Br., München 1976.

Ferenczi, T. (éd.), *Devoir de mémoire, droit à l'oubli*?, Bruxelles 2002.

Ferry J.-M., *Les puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine,* Paris 1991.

Ferry, L. et al., *Rejouer le politique*, Paris 1981.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– Renaut, A., *Antihumanistisches Denken. Gegen die französischen Meisterphilosophen* (übers. v. U. Bokelmann), München, Wien 1987.

Fetz, R. L., Hagenbüchle, R., Schulz, P. (Hg.), *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität Bd. 2*, Berlin, New York 1998.

Feuerbach, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* [1843], in: *Werke in sechs Bänden, Bd. 3. Kritiken und Abhandlungen (1839–1843),* Frankfurt/M. 1975, 247–322.

Fiasse, G. (éd.), *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable*, Paris 2008.

– *Ricœur's Medical Ethics: The Encounter between the Physician and the Patient*, in: C. Cowley (ed.), *Reconceiving Medical Ethics*, New York 2013, 30–42.

– *Reflection, the body, and fallibility: The mysterious influence of Marcel in Ricœur's Fallible Man*, in: S. Davidson (ed.), *A Companion to Ricœur's Fallible Man*, Lanham 2019, 43–64.

Fichant, M., *Die Epistemologie in Frankreich*, in: C. Châtelet (Hg.), *Geschichte der Philosophie. Bd. VIII. Das XX. Jahrhundert*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1975, 118–158.

– Pêcheux, M., *Überlegungen zur Wissenschaftsgeschichte*, Frankfurt/M. 1977.

Fichte, J. G., *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre (1794)*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965.

– *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen über diese Wissenschaft*, in: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ff., Bd. 1/2.

– *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797/98)*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970.

Figal, G., *Der Sinn des Verstehens*, Stuttgart 1996.

Fingerhut, J., Hufendiek, R., Wild, M. (Hg.), *Philosophie der Verkörperung. Grundlagentexte zu einer aktuellen Debatte*, Berlin ^{2}2017.

Fink, B., *Grundlagen der psychoanalytischen Technik. Eine Lacanianische Annäherung für klinische Berufe*, Wien, Berlin 2013.

Fink, E., *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie* [1957], in: *Nähe und Distanz. Phänomenologische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg i. Br., München 1976, 180–204.

– *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Den Haag 1966.

– *Traktat über die Gewalt des Menschen*, Frankfurt/M. 1974.

– *Bewußtseinsanalytik und Weltproblem*, in: ders., *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze,* Freiburg i. Br., München 1976, 280–298.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Hegel. Eine phänomenologische Interpretation der »Phänomenologie des Geistes«,* Frankfurt/M. 1977.
– *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, Freiburg i. B., München 1977.
– *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Freiburg i. Br., München 1979.
– *Existenz und Coexistenz. Grundprobleme der menschlichen Existenz,* Würzburg 1987.
Finkelde, D., Klein, R. (eds.), *In Need of a Master. Politics, Theology, and Radical Democracy*, Berlin, Boston 2021.
Finkielkraut, A., *Die vergebliche Erinnerung. Vom Verbrechen gegen die Menschheit*, Berlin 1989.
Finley, M. I., *Das politische Leben in der antiken Welt*, München 1991.
Flaig, E., *Erleichterte Erkenntnis. Wie man narrativistisch den realen Ballast abwirft und die Wissenschaft loskriegt*, in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Erfahrung und Geschichte. Historische Sinnbildung im Pränarrativen*, Berlin 2010, 73–92.
Flasch, K., *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*, München 2010.
– *Warum ich kein Christ bin. Bericht und Argumentation*, München 2013.
– *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones*, Frankfurt/M. ^{3}2016.
Flashar, H., *Sophokles. Dichter im demokratischen Athen,* München 2000.
Flatscher, M., *Philosophische Hermeneutik. Relektüren der rhetorischen Tradition*, in: G. Posselt, A. Hetzel (Hg.), *Handbuch Rhetorik und Philosophie*, Berlin, Boston 2017, 281–302.
– Seitz, S., *The Ethico-Political Turn of Phenomenology. Reflections on Otherness in Husserl and Levinas*, in: M. Summa, T. Fuchs, L. Vanzago (eds.), *Imagination and Social Perspectives: Approaches from Phenomenology and Psychopathology*, London, New York 2017, 321–341.
Fløistad, G. (ed.), *Contemporary Philosophy. Vol. 1*, The Hague, Boston, London 1981.
Fludernik, M., Falkenhayner, N., Steiner, J. (Hg.), *Faktuales und fiktionales Erzählen I: Interdisziplinäre Perspektiven*, Würzburg 2015.
– Ryan, M. L. (eds.), *Narrative Factuality. A Handbook*, Berlin, Boston 2020.
Flügel, O., Heil, R., Hetzel, A. (Hg.), *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute,* Darmstadt 2004.
Flusser, V., *Nachgeschichte. Eine korrigierte Geschichtsschreibung*, Frankfurt/M. 1997.
Flynn, T. R., *Sartre, Foucault and Historical Reason. Toward an Existentialist Theory of Reason. Vol. 1/2,* London, Chicago 1997.
Fodor, J. A., *Propositional attitudes*, in: *The Monist 61* (1978), 501–523.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Fœssel, M., *Les grecs de Paul Ricœur*, in: *Esprit,* no. 399 (11) (2013), 15–21.

Folkers, H., *Die gerettete Geschichte*, in: A. Assmann, D. Harth (Hg.), *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, Frankfurt/M. 1991, 363–377.

Foran, L., *Gadamer and Ricœur*, in: P. Rawling, P. Wilson (eds.), *The Routledge Handbook of Translation and Philosophy*, Abingdon, New York 2019, 90–103.

Formisano, R., *Vie et représentation. Henry et Ricœur sur le problème de la praxis*, in: J.-S. Hardy, J. Leclercq, C. Sautereau (éd.), *Paul Ricœur et Michel Henry. Entre héritages et destinées phénoménologiques*, Louvain 2016, 195–206.

Fornäs, J., *The Mediatization of Third-Time Tools: Culturalizing and Historicizing Temporality*, in: *International Journal of Communication 10* (2016), 5213–5232.

Forrester, J., *Language and the Origins of Psychoanalysis*, London 1980.

Foucault, M., *Introduction*, in: L. Binswanger, *Le rêve et l'existence*, Paris 1954, 9–82.

– *Folie et déraison*, Paris 1961; dt.: *Wahnsinn und Gesellschaft* (übers. v. U. Köppen), Frankfurt/M. ^{3}1978.

– *Les mots et les choses*, Paris 1966; dt.: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften* (übers. v. U. Köppen), Frankfurt/M. 1974/^{7}1988.

– *Archäologie des Wissens* [1969] (übers. v. U. Köppen), Frankfurt/M. 1981.

– *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* [1971], in: *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt/M. 1987, 69–90.

– *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France 1981/82* (übers. v. U. Bokelmann), Frankfurt/M. 2004.

– *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/83* (übers. v. J. Schröder), Frankfurt/M. 2009.

– *Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia.* 6 Vorlesungen gehalten im Herbst 1983 an der Universität von Berkeley/Kalifornien (übers. v. M. Köller), Berlin 1996.

– *Die Geständnisse des Fleisches. Sexualität und Wahrheit 4* [1984] (übers. v. A, Hemminger), Berlin 2019.

– *Von der Subversion des Wissens* (übers. v. W. Seitter), Frankfurt/M. 1987.

– *Schriften zur Literatur* (übers. v. K. v. Hofer u. A. Botond), Frankfurt/M. 1988.

– *Was ist ein Autor?* [1969], in: *Schriften zur Literatur*, 7–31.

– *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. IV. 1980–1988* (übers. v. M. Bischoff, H.-D. Gondek, H. Kocyba u. J. Schröder), Frankfurt/M. 2005.

– *Einführung in Kants Anthropologie* (übers. v. U. Frietsch), Berlin 2010.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Fowler, H. W., Gowers, E., (eds.), *A Dictionary of Modern English Usage,* Oxford 1994.

Fowler, J. W., *Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn*, Gütersloh 2000.

Frank, M., *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur neuesten französischen Hermeneutik und Texttheorie*, Frankfurt/M. 1980.

– *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt/M. 1985.

– *Die Grenzen der Verständigung. Ein Geistergespräch zwischen Habermas und Lyotard,* Frankfurt/M. 1988.

– *Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie. II. Teil*, Frankfurt/M. 1988.

– *»Unendliche Annäherung«. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt/M. 1997.

– *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*, Frankfurt/M. 2007.

– *Über Motivation oder den ›Zusammenhalt der geistigen Welt‹,* Stuttgart 2022.

Frazer, J. G., *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion,* New York, London 1890/4.

Frei, N., *Gefühlte Geschichte*, in: *Die Zeit*, Nr. 44, 21. Okt. (2004), 3.

Freud, S., *Die Traumdeutung* [1900], in: Ges.W., Bd. II/III, Frankfurt/M. 1999/2005.

– *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* [1904], in: Ges.W. Bd. IV, Frankfurt/M. ^{6}1969.

– *Totem und Tabu* [1913], Frankfurt/M. 1956.

– *Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten* [1914], in: Ges.W. X, 125–136.

– *Triebe und Triebschicksale* [1915], in: Ges.W. X, Frankfurt/M. 1948, 209–232.

– *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse* [1917], in: Ges.W. 12, Frankfurt/M. 1948, 1–12.

– *Trauer und Melancholie* [1917], in: ders., *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften*, Frankfurt/M. 1992, 171–189; auch in: Ges.W. Bd. X, London 1940–1952, 428–446.

– *Die Fragen der Laienanalyse* [1926], in: *Studienausgabe*, Ergänzungsband, Frankfurt/M. 1975, 271–349.

– *Hemmung, Symptom und Angst* [1926], in: Ges.W. XIV, 111–205.

– *Neue Folgen zur Einführung in die Psychoanalyse* [1932], Ges.W. XV.

– *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* [1933], in: ders., *Studienausgabe. Bd. I*, Frankfurt/M. 1969.

– *Die endliche und die unendliche Analyse* [1937], in: ders., *Studienausgabe. Ergänzungsband*, Frankfurt/M. 1975, 351–392.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Abriss der Psychoanalyse* [1938] – *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), Frankfurt/M. 1953/1972.

– *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften*, Frankfurt/M. 2014.

Frey, D., *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*, Paris 2008.

– *Die Meditationen eines ›sich philosophisch ausdrückenden Christen‹,* in: *Evangelische Theologie 73*, Nr. 4 (2013), 283–302.

– (éd.), *La Jeunesse d'une pensée. Paul Ricœur à l'Université de Strasbourg (1948–1956)*, Straßbourg 2015.

– *Imagination and Religion: The Myth of Innocence in ›Fallible Man‹*, in: S. Davidson (ed.), *A Companion to Ricœur's Fallible Man*, Lanham 2019, 3–18.

– *La religion dans la philosophie de Paul Ricœur*, Paris 2021.

– Grappe, C. et al. (éd.), *La réception de l'œuvre de Paul Ricœur dans les champs de la théologie*, Berlin 2013.

– Vallée, M.-A., *Note sur cette édition*, in: Ricœur, H71/2, 5–7.

Freyer, H., *Weltgeschichte Europas*, Wiesbaden 1948.

Fricker, M.. *Epistemische Ungerechtigkeit. Macht und die Ethik des Wissens*, München 2023.

Fried, J., *Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik,* München 2004.

– *Dies Irae. Eine Geschichte des Weltuntergangs*, München 2016.

Friedländer, S. (ed.), *Probing the Limits of Representation. Nazism and the »Final Solution«*, Cambridge/MA 1992.

– *Die Metapher des Bösen*, in: *Die Zeit 49* (1998), 50.

Friedrich, A., *Meta-Metaphorologische Perspektiven. Zur technotropischen Geschichte des Metaphernbegriffs*, in: *Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte 1*, Heft 1 (2012), 1–18.

– *Metaphorical Anastomoses: The Concept of ›Network‹ and its Origins in the Nineteenth Century,* in: B. Neumann, A. Nünning (eds.), *Travelling Concepts for the Study of Culture*, Berlin, Boston 2012, 119–143.

– *Vernetzte Zwischenräume*, in: U. Wirth (Hg.), *Bewegen im Zwischenraum*, Berlin 2012, 55–74.

– *Spannungen, Brüche und Nähte im Gewebe der Sprache: Untote Metaphern als philosophisches und methodisches Problem*, in: M. Lessing, D. Wieser (Hg.), *Zugänge zu Metaphern – Übergänge durch Metaphern: Kontrastierung aktueller disziplinärer Perspektiven*, München 2013, 29–42.

– *Metaphorologie der Vernetzung. Zur Theorie kultureller Leitmetaphern*, Paderborn 2015.

Friese, M., *Die Alterspyramide steht 2040 auf dem Kopf*; https://www.waz.de/staedte/bottrop/die-alterspyramide-steht-2040-auf-dem-kopf-id10600920.html; NRZ, 14. 04. 2015.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Frischmuth, B., *Nichtstun als politische Praxis. Literarische Reflexionen von Untätigkeit in der Moderne*, Bielfeld 2021.

Fritsch, M., Menga, F. (eds.), *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy 5*, no. 2, *Special Issue*: *Responsibility and Justice for Future Generations in Dialogue with Phenomenology* (2017).

Frogneux, N., Mies, F. (éd.), *Synthèse. L'histoire autrement. Emmanuel Levinas et l'histoire,* Paris 1998.

Froguel, P., Smadja, C., *Sur fond de rivalité franco-américaine, les dessous de l'affaire du sang contaminé*, in: *Le Monde diplomatique*, 1 février (1999); http://lemegalodon.net/a6080-sur-fond-de-rivalite-franco-americaine-les.html.

Frühbauer, J., *John Rawls' »Theorie der Gerechtigkeit«*, Darmstadt 2007, 78–80.

Frye, N., *Le Grand Code. La Bible et la littérature*, Paris 1984; dt.: *Der große Code. Die Bibel und Literatur* (hg. v. P. Tschuggnall, übers v. P Seyffert), Salzburg 2007.

Fuchs, T., *Randzonen der Erfahrung. Beiträge zur phänomenologischen Psychopathologie*, Freiburg i. Br. 2020.

Fuhrmann, M. (Hg.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption,* München 1971.

– *Mythos als Wiederholung in der griechischen Tragödie und im Drama des 20. Jahrhunderts*, in: TuS, 121–143.

– *Geschichte der römischen Literatur,* Stuttgart 2005.

Fukuyama, F., *Das Ende der Geschichte?,* in: *Europäische Rundschau 17*, Nr. 4 (1989), 3–25.

– *Das Ende des Menschen* (übers. v. K. Kochmann), München 2004.

Fulda, H. F., Henrich, D., *Vorwort*, in: dies. (Hg.), *Materialien zu Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹,* Frankfurt/M. 1973, 7-41.

Funk, R., *Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Levinas. Zur Frage einer neuen philosophischen Rede von Gott*, Freiburg i. Br., München 1989.

Funke, G., *Problem und Theorie der Hermeneutik. Auslegen, Deuten, Verstehen in Emilio Bettis Teoria generale della Interpretazione*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung XIV*, Nr. 2 (1960), 161–181.

– *Einleitung*, in: M.-F.-P. G. Maine de Biran, *Tagebuch*, Hamburg 1977, XII–L.

– *Abdankung der Bewußtseinsphilosophie?*, Bonn 1990.

Furet, F., *Die Methoden der Sozialwissenschaften in der Geschichtsforschung und die »histoire totale«*, in: P. Rossi (Hg.), *Theorie der modernen Geschichtsschreibung*, Frankfurt/M. 1987, 147–172.

– *Das Ende der Illusion. Der Kommunismus im 20. Jahrhundert* [1995] (übers. v. K. Bartsch u.a.), München, Zürich 1996.

Gäb, S., *Religionsphilosophie*, Baden-Baden 2022.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gabel, M., Joas, H. (Hg.), *Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie der Gabe in der Diskussion,* Freiburg i. Br., München 2007.

Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode – Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* [1960], Tübingen ^{4}1975/^{6}1990/^{7}2010.

– *Die hermeneutische Aktualität des Aristoteles*, in: *Wahrheit und Methode*, 295–306.

– *Hermeneutik und Historismus*, in: *Philosophische Rundschau 9,* Heft 4 (1965), 241–276.

– *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu ›Wahrheit und Methode‹,* in: K.-O. Apel et al., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/M. 1971, 57–82.

– *Replik*, in: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, 283–317.

– (éd.), *Vérité et Historicité*, La Haye 1972.

– *Hermeneutik,* in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 3,* Basel 1974, 1061–1073.

– *Selbstdarstellung* [1975], in: *Gesammelte Werke. Bd. 2*, Tübingen ^{2}1993, 479–508.

– *Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie*, in: *Kleine Schriften I*, Tübingen 1976, 1–10.

– *Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz,* in: *Kleine Schriften I*, 149–160.

– *Kleine Schriften IV*, Tübingen 1977.

– *Philosophische Lehrjahre*, Frankfurt/M. 1977.

– *The Hermeneutics of Suspicion*, in: G. Shapiro, A. Sica (eds.), *Hermeneutics. Questions and Prospects*, Amherst 1984, 54–65.

– *Historik und Sprache – eine Antwort*, in: *Hermeneutik und Historik* (*Sitzungsberichte d. Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-histor. Klasse, Jg. 1987*), Heidelberg 1987, 29–36, wieder abgedruckt in: R. Koselleck, *Zeitschichten*, Frankfurt/M. 2003, 97–127.

– *Neuere Philosophie I. Hegel, Husserl, Heidegger. Gesammelte Werke. Bd. 3*, Tübingen 1987.

– *Die Verborgenheit der Gesundheit*, Frankfurt/M. 1993.

– *Text und Interpretation*, in: *Gesammelte Werke. Bd. 2: Hermeneutik II*, Tübingen 1993, 330–360.

– *Destruktion und Dekonstruktion*, in: *Hermeneutik II*, 361–372.

– *Hermeneutik im Rückblick. Gesammelte Werke. Bd. 10,* Tübingen 1995.

– Boehm, G. (Hg.), *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Frankfurt/M. 1976.

– – (Hg.), *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften,* Frankfurt/M. 1978.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– Ricœur, P., *The Conflict of Interpretations*, in: R. Bruzina, B. Wilshire (eds.), *Phenomenology. Dialogues and Bridges*, New York 1982, 299–320.

– – *Correspondance/Briefwechsel 1964–2000.* Transcript., éd., traduction et avant-propos p. J. Grondin, in: *Studia Phaenomenologica 13* (2013), 51–93.

Galactéros, E., *Apport de Michel Henry à la pratique de la vie immanente dans l'intersubjectivité de la rencontre médicale*, in: J.-M. Brohm, J. Leclercq (éd.), *Michel Henry*, Lausanne 2003, 408–418.

Gallagher, S., Zahavi, D., *Bewusstsein und Welt. Phänomenologie und Kognitionswissenschaft*, Baden-Baden 2023.

Gamm, G., *Nicht nichts. Studien zu einer Semantik des Unbestimmten*, Frankfurt/M. 2000.

Gander, H.-H., *Selbstverständnis und Lebenswelt*, Frankfurt/M. 2001.

García Marquez, G., *Hundert Jahre Einsamkeit* (übers. v. D. Ploetz), Frankfurt/M. 2019.

Gardet, L. et al. (eds.), *Cultures and Time*, Paris 1976; frz.: *Les cultures et le temps,* Paris 1976.

Gasché, R., *Metapher und Quasi-Metaphorizität*, in: A. Haverkamp (Hg.), *Die paradoxe Metapher*, Frankfurt/M. 1998, 235–267.

Gatzemeier, M., Ebert, R., *Kosmos*, in: J. Ritter et al. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4*, Basel 1971–2007, 1167–1176.

Gebershuber, I. C., *Der Zeitbegriff in der Physik. Eine fundierte Einführung*, in: AUF – *eine Frauenzeitschrift 138* (2007), 27–30.

Geertz, C., *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt/M. 1983/7/ [4]1995.

Gehring, P., *Macht und Kritik. Über Machtanalyse als Kritikform*, in: H. Hastedt (Hg.), *Macht und Reflexion*, Hamburg 2016, 83–103.

Geiselberger, H. (Hg.), *Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*, Berlin [2]2017.

Geismar, E., *Kierkegaard* [Art.], in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, *Bd. 3,* 1929, 751.

Genette, G., *Die Erzählung* (übers. v. A. Knop), München 1994.

Gerlach, S., *Ist das Bewusstsein mit sich und seinen Gegenständen zugleich? Zu Husserls Modifikation der Zeittheorie um 1909*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung 67* (2013), 397–425.

Gerst, D., Klessmann, M., Krämer, H. (Hg.), *Grenzforschung,* Baden-Baden 2021.

Gessen, M., *Die Zukunft ist Geschichte. Wie Russland die Freiheit gewann und verlor*, Berlin [2]2018.

Gibson, A., *Intermittency. The Concept of Historical Reason in Recent French Philosophy,* Edinburgh 2012.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gide, A., et al., *Ein Gott, der keiner war. Arthur Koestler, André Gide [et al.] schildern ihren Weg zum Kommunismus und ihre Abkehr*, Zürich 1950/2.

– *Les caves du Vatican*, Paris 1995.

Gilbert, M., *L'identité narrative. Une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricœur*, Genf 2001.

Giles, J. (ed.), *French Existentialism. Consciousness, Ethics, and Relations with Others,* Amsterdam, Atlanta 1999.

Gillespie, M. A., *Temporality and History in the Thought of Martin Heidegger*, in: *Revue Internationale de Philosophie 43*, no. 168 (1989), 33–51.

Gillies, R. A., *Guilt and Forgiveness: A Study in the Thought and Personality of Paul Ricœur*, Haddington 2019.

Ginev, D., *Les Avantages de la Voie Longue*, in: *Divinatio 6–7* (1998), 85–97.

– *Wege der phänomenologischen Wissenschaftstheorie*, in: ders. (Hg.), *Aspekte der phänomenologischen Theorie der Wissenschaft*, Würzburg 2008, 8–34.

– *Heidegger's Concept of ›Authentic Historical Science‹*, in: *Graduate Faculty Philosophy Journal 36*, no. 1 (2015), 3–25.

– *Toward a Hermeneutic Theory of Social Practices: Between Existential Analytic and Social Theory*, London, New York 2018.

Ginzburg, C., *Just One Witness*, in: S. Friedländer (ed.), *Probing the Limits of Representation. Nazism and the »Final Solution«*, Cambridge/Mass. 1992, 82–96.

– *Die Wahrheit der Geschichte. Rhetorik und Beweis*, Berlin 2001.

Giordano, R. [Interview], in: H. Sarkowitz (Hg.), »*Als der Krieg zu Ende war....«. Erinnerungen an den 8. Mai 1945*, Frankfurt/M. 2005, 122–131.

Girard, R., *Das Heilige und die Gewalt* (übers. v. E. Mainberger-Ruh), Zürich, Düsseldorf 1994.

– *Der Sündenbock*, Zürich, Düsseldorf 1998.

Giuliani, R. (Hg.), *Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften*, München 2000.

Gléonec, A., *Vie, mortalité et histoire: l'herméneutique ricœurienne face aux phénoménologies du corps*, in: *Les Etudes philosophiques 111*, no. 4 (2014), 589–607.

Gloy, K., *Fichtes Dialektiktypen*, in: *Fichte-Studien 17* (2000), 103–124.

– *Alterität. Das Verhältnis von Ich und dem Anderen*, Leiden, Boston 2018.

Goethe, J. W., *Faust. Der Tragödie zweiter Teil*, in: *Goethes Werke*, Sophienausgabe, Weimar [17]1890; frz.: *Le Faust de Goethe*. Traduit par G. de Nerval, présentée et annotée par L. D'Hulst, Paris 2002.

– *Gott, Gemüt und Welt*, in: *Gedichte. Ausgabe letzter Hand 1827,* Stuttgart, Tübingen 1827; https://www.projekt-gutenberg.org/goethe/gediletz/chap254.html

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Wilhelm Meisters Lehrjahre. Sämtliche Werke. Bd. 7,* Zürich, München 1977.

Goetz, R. (éd.), *Paul Ricœur. Une anthropologie philosophique*, Strasbourg 2010.

Goldenstein, C., *Nachwort*, in: LT, 131–135.

Goldhagen, D. J., *Worse than War*, New York 2009.

Goldschmidt, G.-A., *Freud wartet auf das Wort. Freud und die deutsche Sprache II,* Frankfurt/M. 2008.

– *Vom Nachexil*, Göttingen 2020.

Goldschmidt, V., *La Religion de Platon*, Paris 1949.

Goltermann, S., *Opfer. Die Wahrnehmung von Krieg und Gewalt in der Moderne,* Frankfurt/M. 2017.

Gómez, M. R., *Paul Ricœur und Edith Stein: Die hermeneutische Auffassung des Selbst und die persönliche Identität*, in: *Edith-Stein-Jahrbuch 26* (2020), 111–142.

Gondek, H.-D., *Text und Unbewußtes (Freud, Lacan, Derrida),* in: *Parabel. Schriftenreihe des Evangelischen Studienwerks Villigst*, Nr. 16: *Text-Welt*, Gießen 1993, 86–110.

– *Der Leib, das Unbewußte und das Fleisch*, in: R. Giuliani (Hg.), *Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften*, München 2000, 179–198.

– *Jacques Lacan: Von der sprachlichen zur ethischen Verfaßtheit des Unbewußten*, in: M. B. Buchholz, G. Gödde (Hg.), *Macht und Dynamik des Unbewußten. Bd. 1*, Gießen 2005, 501–527.

– *Das Spiegelstadium – Versuch einer Ortsbestimmung*, in: *Zeitschrift für psychoanalytische Theorie und Praxis 25*, Heft 1/2 (2010): *Lacan*, 11–26.

– *Psychoanalyse: Traum, Spiegel und das optisch Unbewusste*, in: S. Günzel, D. Mersch (Hg.), *Bild. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart, Weimar 2014, 95–102.

– *Schriften zur Psychologie und Geisteskrankheit*, in: C. Kammler, R. Parr, U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart ^{2}2020, 14–21.

– *Der Name-des-Vaters – ein Theorem der Lacan'schen Psychoanalyse*, in: T. Vesting, S. Korioth, I. Augsberg (Hg.), *Im Namen des Vaters. Gesetz – Geschlecht – Familie*, Wien, Berlin 2021, 40–68.

– *Über's Übersetzen und über den praktischen Umgang mit Übersetzungen – am Beispiel einiger Werke von Paul Ricœur und ihrer Übertragungen ins Deutsche*, in: *Phänomenologische Forschungen* (2022), Nr. 1, 57–81.

– Tengelyi, L., *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin 2011.

– Waldenfels, B. (Hg.), *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*, Frankfurt/M. 1997.

Goodman, N., *Languages of Art*, Indianapolis 1997.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gottlöber, S., Kaufmann, R. (Hg.), *Gabe – Schuld – Vergebung*, Dresden 2011.

Gouhier, H., *Le Théâtre et l'Existence*, Paris 1952.

Goy, I., *Über Liebe. Kants Auseinandersetzung mit den biblischen Geboten der Gottesliebe, der Nächstenliebe und der Selbstliebe*, in: *Philosophical Readings 4,* no. 1 (2010), 6–29.

Gransche, B., *Narrative Hermeneutik*, in: *Vorausschauendes Denken. Philosophie und Zukunftsforschung jenseits von Statistik und Kalkül*, Bielefeld 2015, 241–311.

– *The Art of Staging Simulations: Mise-en-scène, Social Impact, and Simulation Literacy*, in: M. Resch, et al. (eds.), *The Science and Art of Simulation I*, Cham 2017, 33–50.

Grassi, E., *Kunst und Mythos* [1957], revidierte u. erweiterte Fassung, Frankfurt/M. 1990.

Graumann, C. F., *Grundlagen einer Phänomenologie und Psychologie der Perspektivität*, Berlin 1960.

Greber, E., *Textile Texte*, Köln 2002.

Green, A., *Le Travail du négatif* [1993], Paris ^{2}2011.

– *Paul Ricœur à Bonneval*, in: *L'Herne. Cahier Ricœur*, Paris 2004, 275–283.

– *Le discours vivant*, Paris 2015.

Green, A., *Lettre à Paul Ricœur*, in: A. Thiriez-Arjangi, G. Dierckxsens, M. Funk Deckard, A. Bruzzone (éd.), *Le mal et la symbolique. Ricœur lecteur de Freud*, Berlin, Boston 2023.

Gregor, B., *Ricœur's Hermeneutics of Religion. Rebirth of the Capable Self*, Lanham 2019.

Greisch, J., *Descartes selon l'ordre de la raison. Le ›moment cartésien‹ chez Michel Henry, Martin Heidegger et Paul Ricœur*, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques 4* (1989), 508–539.

– *Empêtrement et intrigue: Une phénoménologie pure de la narrativité est-elle concevable?,* in: *Études Phénoménologiques VI*, no. 11 (1990), 41–83.

– *Repenser l'Europe*, in: P. Koslowski (éd.), *Imaginer L'Europe*, Paris 1992, 361–376.

– *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte*, München 1993.

– *Témoignage et attestation*, in: ders. (éd.), *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris 1995, 305–326.

– *Le Cogito herméneutique: L'herméneutique philosophique et l'héritage Cartésien*, Paris 2000.

– *Paul Ricœur: l'itinérance du sens*, Grenoble 2001.

– *Qui sommes-nous? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, Louvain 2008/9.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Fehlbarkeit und Fähigkeit. Die philosophische Anthropologie Paul Ricœurs*, Berlin 2009.
– *Préface*, in: P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Paris 2009, 8.
– *Lire, interpréter comprendre. Vers une herméneutique philosophique de la religion*, in: J. Verheyden, T. L. Hettema, P. Vandecasteele (eds.), *Paul Ricœur. Poetics and Religion*, Leuven, Paris, Walpole/MA 2011, 3–35.
– *L'herméneutique comme sagesse de l'incertitude*, Paris 2015.
– *Henry et Ricœur lecteurs de Marx*, in: J.-S. Hardy, J. Leclercq, C. Sautereau (éd.), *Paul Ricœur et Michel Henry. Entre héritages et destinées phénoménologiques*, Louvain 2016, 169–184.
– *Wege des Anerkennens. Philosophische Einblicke und bibelhermeneutische Ausblicke*, in: S. Orth, P. Reifenberg (Hg.), *Hermeneutik der Anerkennung. Philosophische und theologische Anknüpfungen an Paul Ricœur*, Freiburg i. Br., München 2018, 70–101.
– *Das Willensphänomen und die Erfahrungen der Transzendenz*, in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns. Die Willensphilosophie Paul Ricœurs im Kontext*, München 2019, 123–156.
– Kearney, R. (éd.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, Paris 1991.
Grethlein, J. *»Narrative Referenz«. Erfahrungshaftigkeit und Erzählung*, in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Erfahrung und Geschichte. Historische Sinnbildung im Pränarrativen*, Berlin 2010, 21–39.
Grewendorf, G., Meggle, G. (Hg.), *Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik*, Frankfurt/M. 1974, 217–243.
Griswold, C. L., *Forgiveness. A Philosophical Exploration,* New York 2007.
Grondin, J., *La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique*, in: *Archives de Philosophie 44* (1981), 435–453.
– *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt 1991.
– *L'herméneutique*, Paris 2006.
– *De Gadamer à Ricœur. Peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique?*, in: G. Fiasse (éd.), *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable*, Paris 2008, 37–62.
– *Ricœur a-t-il d'abord introduit l'herméneutique comme une variante de la phénoménologie?*, in: *Studia phaenomenologica XIII* (2013), 97–116.
– *Paul Ricœur,* Paris 2013/7.
– *Paul Ricœur. Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, in: *Revue des sciences religieuses 92*, no. 1 (2018), 121–127.
Grossman, W., *Leben und Schicksal*, Berlin ²2007.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Grüny, C., *Widerstreit, Wahrheit, Versöhnung. Lyotard und die südafrikanische Wahrheits- und Versöhnungskommission*, in: B. Liebsch, J. Straub (Hg.), *Lebensformen im Widerstreit*, Frankfurt/M. 2003, 525–556.

– *Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes,* Würzburg, 2004.

Gschwandtner, C. M., *Philosophical Reflections on the Shaping of Identity in Fundamentalist Religious Communities*, in: *International Journal of Philosophical Studies 24* (2016), 704–724.

Guenancia, P., *La voie de la conscience: Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur*, Paris 2018.

Guerlac, S., *The Fragility of the Pardon (Derrida and Ricœur),* in: P. Cheah, S. Guerlac (eds.), *Derrida and the Time of the Political*, Durham, London 2009, 255–273.

Guggenheim, J. Z., et al. (Hg.), *Im Medium des Unbewussten. Zur Theorie der Psychoanalyse*, Stuttgart 2016.

Guillemin, H. et al., *Les chrétiens et la politique*, Paris 1948.

Gulian, C. I., *Mythos und Kultur. Zur Entwicklungsgeschichte des Denkens*, Frankfurt/M. 1981.

Gumbrecht, H. U., *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz,* Frankfurt/M. 2004.

Gurwitsch, A., *La science biologique d'après K. Goldstein* in: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger 129,* no. 3/4 (1940), 244–265; engl.: *Goldstein's conception of Biological Science*, in: ders., *Studies in Phenomenology and Psychology*, Evanston 1966, 69–88.

Gusdorf, G., *Le crépuscule des Illusions. Mémoires intempestifs*, Paris 2002.

Gutjahr, M., *Das Imaginäre und der Tod. Ricœurs Exorzismus der Schreckensbilder*, in: P. Stoellger, ders. (Hg.), *An den Grenzen des Bildes. Zur visuellen Anthropologie*, Würzburg 2014, 247–284.

Gutting, G., *French Philosophy in the Twentieth Century*, Cambridge 2001.

Haas, S., *Kein Selbst ohne Geschichten. Wilhelm Schapps Geschichtenphilosophie und Paul Ricœurs Überlegungen zur narrativen Identität*, Zürich, New York 2002.

Habachi, R., *Commencements de la créature,* Paris 1965.

Habermas, J., *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M. 1968/1970/^{6}1981.

– *Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹*, in: *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt/M. 1968, 48–103; engl.: *Technology and Science as ›Ideology‹*, in: *Toward a Rational Society. Student Protest, Science, and Politics*, London 1972, 81–121.

– *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, in: *Kultur und Kritik,* Frankfurt/M. 1973, 264–301.

– *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt/M. ^{4}1977.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt/M. [2]1985.

– *Eine Art Schadensabwicklung. Kleine politische Schriften VI*, Frankfurt/M. 1987.

– *Wie ist nach dem Historismus noch Metaphysik möglich?*, in: *»Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache«. Hommage an Hans-Georg Gadamer,* Frankfurt/M. 2001, 89–99.

– *Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 1/2*, Berlin [3]2019.

Hahn, L. W. (ed.), *The Philosophy of Paul Ricœur*, Chicago, La Salle 1995.

Hähnel, M., *Erkundungen zu Paul Ricœurs Theorie des Kunstwerks*, in: ders. (Hg.), *Memoria und Mimesis. Paul Ricœur zum 100. Geburtstag*, Dresden 2013, 111–116.

Halbwachs, M., *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen* [1925] (übers. v. L. Geldsetzer), Frankfurt/M. 1985.

– *Das kollektive Gedächtnis* [1950], Frankfurt/M. 1991.

Hall, D. W., *Paul Ricœur and the Poetic Imperative. The Creative Tension between Love and Justice*, New York 2007.

Hall, S., *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2* (übers. v. U. Mehlem u.a.), Hamburg 1994.

Hallpike, C. R., *Grundlagen primitiven Denkens* (übers. v. L. Häfliger), Stuttgart 1984.

Halsema, A., *Becoming an Embodied Social Self Capable of Relating to Norms. Ricœur's Narrative Identity Reconsidered in the Light of Enactivism,* in: *Journal of French and Francophone Philosophy. Revue de la philosophie française et de langue française XXVIII,* no. 1 (2020), 121–142.

Hamacher, W., *Entferntes Verstehen, Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan,* Frankfurt/M. 1998.

– *Sprachgerechtigkeit*, Frankfurt/M. 2018.

Hampe, M. (Gasthg.), *Über den Krieg. Ontologie, Moral und Psychologie*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 43*, Nr. 2 (2018).

Hansel, D., *Pour mémoire: A propos du dernier livre de Paul Ricœur*; http://ghansel.free.fr/riccnew.html.

Hansson, N., Grynberg, A. (éd.), *Emmanuel Levinas. Philosophe et Pédagogue*, Paris 1998, 13–28.

Harari, Y. N., *Homo Deus. Eine Geschichte von morgen*, Bonn 2017.

Hardt, M., Negri, A., *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, New York 2004.

Hardtwig, W., *Geschichtsreligion – Wissenschaft als Arbeit*, in: *Historische Zeitschrift 252* (1991), 1–32.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hardy, J.-S., *La vie investie. L'argent et ses affects chez Ricœur et Henry*, in: J.-S. Hardy, J. Leclercq, C. Sautereau (éd.), *Paul Ricœur et Michel Henry. Entre héritages et destinées phénoménologiques*, Louvain 2016, 155–167.

Harion, D., Welsen, P. (Hg.), *Der lange Weg der Interpretation. Perspektiven auf Paul Ricœurs hermeneutische Phänomenologie*, Regensburg 2015.

Harrison, R. P., *The Dominion of the Dead*, Chicago, London 2003.

Härtling, P., *»Wer vorausschreibt, hat zurückgedacht.« Essays,* Frankfurt/M. 1990.

Hartmann, G., Assmann, A., *Die Zukunft der Erinnerung und der Holocaust*, Konstanz 2012.

Hartog, F., *Évidence de l'histoire. Ce que voient les historiens*, Paris 2005.

Hartung, G., *Das Maß des Menschen. Aporien der philosophischen Anthropologie und ihre Auflösung in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers*, Weilerswist 2003.

Hartung, G., *Abschied von der Geschichtsphilosophie? Paul Ricœurs Geschichtsdenken im Kontext*, in: B. Liebsch (Hg.), *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur,* Sonderband Nr. 24 der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*, Berlin 2010, 311–332.

– Schaede, S. (Hg.), *Internationale Gerechtigkeit: Theorie und Praxis,* Darmstadt 2009.

Hasse, D. N., *Was ist europäisch? Zur Überwindung kolonialer und romantischer Denkformen*, Stuttgart 2021.

Hastedt, H., *Was ist ›Deutungsmacht‹? Philosophische Klärungsversuche*, in: P. Stoellger (Hg.), *Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten*, Tübingen 2014, 89–102.

Haverkamp, A., *Souvenir de Hölderlin*, in: J. Greisch, R. Kearney (éd.), *Paul Ricœur. Les Métamorphoses de la raison herméneutique. Colloque Cerisy-la-Salle*, Paris 1991, 263–279; dt.: *Verschwiegener Lorbeer – Andenken (Hölderlin und Heidegger)*, in: ders., *Laub voll Trauer. Hölderlins späte Allegorie*, München 1991, 71–92.

– (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit: Derrida–Benjamin*, Frankfurt/M. 1994.

– (Hg.), *Die Paradoxe Metapher*, Frankfurt/M. 1998.

Hederich, B., *Gründliches mythologisches Lexikon* [1770], Darmstadt 1996.

Heer, H., *Die Logik des Vernichtungskrieges*, in: ders., K. Naumann (Hg.), *Vernichtungskrieg. Verbrechen der Wehrmacht 1941–1944*, Frankfurt/M. [10]1997, 104–138.

– Naumann, K. (Hg.), *Vernichtungskrieg. Verbrechen der Wehrmacht 1941 bis 1944*, Hamburg [10]1997.

Hegel, G. W. F., *Anhang zur Jenaer Realphilosophie* [1803/4], in: *Frühe politische Systeme* (Hg. G. Göhler), Frankfurt/M., Berlin, Wien 1974, 291–335.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Phänomenologie des Geistes* [1807], Frankfurt/M. [4]1980; *Werke 3*, hg. v. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1970; *Hauptwerke 2,* Hamburg 2015.
– *Wissenschaft der Logik II. Werke in zwanzig Bänden. Bd. 6* (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1969.
– *Ästhetik. Bd. II*, hg. v. F. Bassenge, Westberlin 1985.
– *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Frankfurt/M. 1986.
– *Frühe Schriften. Werke, Bd. 1* (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1986.
– *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke 7* (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1986.
– *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I. Werke. Bd. 8.*
– *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke. Bd. 12.*
– *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I. Werke. Bd. 16.*
– *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Werke. Bd. 18.*
– *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Bd. I. Die Vernunft in der Geschichte,* Hamburg 1994.

Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation).* Ausarbeitung für die Marburger und Göttinger Philosophische Fakultät (Herbst 1922), in: GA Bd. 62, Frankfurt/M. 2005, 314–419.
– *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* [1922], in: *Dilthey-Jahrbuch 6* (1989), 237–269.
– *Sein und Zeit* [1927], Tübingen [7]1953 ff. bis [19]2006; GA Bd. 2, Frankfurt/M. 1977.
– *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [1927], Frankfurt/M. [2]1989.
– *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides (Sommersemester 1932).* GA Bd. 35, Frankfurt/M. 2012.
– *Die Zeit des Weltbildes* [1983], in: ders., *Holzwege*. Frankfurt/M. 2003.
– *Brief über den ›Humanismus‹* [1946], in: *Wegmarken*, Frankfurt/M. 1967; GA Bd. 9, Frankfurt/M. 1976, 313–364.
– *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den ›Humanismus‹* [1947], Bern [2]1954.
– *Was ist Metaphysik?,* Frankfurt/M. [4]1949; GA Bd. 9, Frankfurt/M. 2004, 103–122.
– *Die Sprache* [1950], in: ders. *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen [7]1982.
– *Bauen Wohnen Denken* [1951], in: ders., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954.
– *Was heißt Denken?,* Tübingen 1954.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Der Satz vom Grund* [1955/56]. GA Bd. 10, Frankfurt/M. 1997.
– *Unterwegs zur Sprache* [1959], Pfullingen ^{6}1979.
– *Wegmarken*, Frankfurt/M. 1987.
– *Heraklit.* GA Bd. 55, Frankfurt/M. ^{2}1987.
– *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt/M. 1989.
– *Kant und das Problem der Metaphysik*. GA Bd. 3, Frankfurt/M. 1991.
– *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. GA Bd. 29/30, Frankfurt/M. ^{2}1992.
– *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. GA Bd. 20, Frankfurt/M. ^{3}1994.
– *Logos (Heraklit, Fragment 50)*, in: *Vorträge und Aufsätze*. GA Bd. 7, Frankfurt/M. 2000, 211–234.
– *Zur Sache des Denkens*. GA Bd. 14, Frankfurt/M. 2007.
– *Identität und Differenz*, Stuttgart 2008.
– *Anmerkungen IV,* in: *Schwarze Hefte 1942–1948,* Frankfurt/M. 2015.

Hardy, J.-S., Leclercq, J. Sautereau, C. (éd.), *Paul Ricœur et Michel Henry. Entre héritages et phénoménologies*, Louvain 2016.

Hart, H. L. A., *The Ascription of Responsibility and Rights*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society 49,* no. 1 (1948/9), 171–194.

Heil, R., Hetzel, A., Hommrich, D. (Hg.), *Unbedingte Demokratie. Fragen an die Klassiker neuzeitlichen politischen Denkens,* Baden-Baden 2011.

Heinemann, F., *Existenzphilosophie – lebendig oder tot?* [1949/1950], Stuttgart ^{2}1954.

Heisenberg, W., *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburg 1955.

Heithoff, T., *Pyramidenkorrektur*, Podcast, Hessischer Rundfunk, 25. 11. 22.

Held, B., Oorschot, F. v. (Hg.), *Digitalisierung: Neue Technik, neue Ethik? Interdisziplinäre Auseinandersetzung mit den Folgen der digitalen Transformation*, Heidelberg 2021.

Held, K., *Lebendige Gegenwart. Die Frage der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Den Haag 1966.

– *Einleitung,* in: E. Husserl, *Die phänomenologische Methode*, Stuttgart 1985, 5–51.
– *Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie*, in: A. Gethmann-Siefert, O. Pöggeler (Hg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt/M. 1988, 111–139.
– *Husserl und die Griechen*, in: *Phänomenologische Forschungen 22* (1989), 137–176.
– *Husserls These von der Europäisierung der Menschheit*, in: C. Jamme, O. Pöggeler (Hg.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt/M. 1989, 13–39.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Phänomenologie der »eigentlichen Zeit« bei Husserl und Heidegger*, in: *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik. Bd. 4 Schwerpunkt: Platon und die Hermeneutik*, Tübingen 2005, 251–273.
– *Phänomenologie der politischen Welt*, Frankfurt/M. 2010.
Helenius, J., *Ricœur, Culture, and Recognition: A Hermeneutic of Cultural Subjectivity*, London, New York 2016.
– *Ricœur's Kierkegaard*, in: *International Journal of Philosophy and Theology 80*, no. 4–5 (2019), 356–473.
Hempel, C. G., Oppenheim, P., *Studies in the Logic of Explanation*, in: *Philosophy of Science 15*, no. 2 (1948), 135–175.
Hénaff, M., *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie* (übers. v. E. Moldenhauer), Frankfurt/M. 2009.
– *Gift, market, and social justice*, in: R. Gotoh, P. Dumouchel (eds.), *Against injustice. The new economics of Amartya Sen*, Cambridge/MA 2009, 112–139.
– *Die Welt des Handels, die Welt der Gabe. Wahrheit und Anerkennung,* in: *WestEnd 7* (2010), 81–90.
– *La Grèce avant la raison,* in: *Esprit,* no. 11 (2013), 58–71.
– *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité*, Paris 2012; dt.: *Die Gabe der Philosophen. Gegenseitigkeit neu denken* (übers. v. E. Moldenhauer), Bielefeld 2014.
– *Labor, Social Justice, and Recognition: Around Paul Ricœur*, in: R. Savage (ed.), *Poetics, Praxis, and Critique: Paul Ricœur in the Age of Hermeneutical Reason*, Lanham 2015, 21–33.
Hénault, A., *Greimas par Ricœur, histoire d'une longue amitié*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 11,* no. 1 (2020), 39–48.
Henrich, D., *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt/M. 1967.
– Iser, W. (Hg.), *Funktionen des Fiktiven*, München 1983.
Henriques, F., Halsema, A. (eds.), *Feminist Explorations of Paul Ricœur's Philosophy*, New York, London 2016.
Henry, M., *L'Essence de la Manifestation,* Paris 1963; engl.: *Essence of Manifestation* (trans. by G. Etzkorn), The Hague 1973; dt.: *Das Wesen des In-Erscheinung-Tretens* (übers. v. A. Hansen), Freiburg i. Br., München 2019.
– *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris 1965.
– *Phénoménologie de la conscience et phénoménologie de la vie,* in: G. B. Madison (éd.), *Sens et Existence. En hommage à Paul Ricœur*, Paris 1975, 128–151.
– *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris 1985/2011.
– *Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik* (übers. v. R. Kühn u. I. Thireau), Freiburg i. Br., München 1994.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *C'est Moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris 1996; dt.: »*Ich bin die Wahrheit«. Für eine Philosophie des Christentums* (übers. v. R. Kühn), Freiburg i. Br., München 1997.
– *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris 2000; dt.: *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches* (übers. v. R. Kühn), Freiburg i. Br., München 2002.
– *Réponses aux quatre intervenants, à Jean Greisch*, in: *Transversalités. Revue de l'Institut Catholique de Paris 81* (2002), 83–124.
– *Phénoménologie de la vie. t. III. De l'art et du politique*, Paris 2003.
– *Ricœur et Freud: entre psychanalyse et phénoménologie*, in: ders., *Phénoménologie de la vie. t. II: De la subjectivité*, Paris 2003, 163–182.
– *Signification du concept d'inconscient pour la connaissance de l'homme* [1986], in: ders., *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Paris 2004, 87–110.
– *Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen* (übers. v. R. Kühn), Freiburg i. Br., München 2005.
– *Phänomenologie des Lebens*, in: *Affekt und Subjektivität*, 13–32.
– *Genealogie des Freudianismus*, in: *Affekt und Subjektivität*, 93–105.
– *Phänomenologie und Psychoanalyse*, in: *Affekt und Subjektivität*, 106–123.
– *Phénoménologie matérielle*, Paris 1990; engl.: *Material Phenomenology* (trans. by S. Davidson), New York 2008.
– *Heidegger, Descartes, Nietzsche: Schopenhauer et le ›courant souterrain‹ de la métaphysique*, in: *Les Etudes philosophiques 102/3* (2012), 307–313.
– *Ricœur et Freud*, in: J. Greisch, R. Kearney (éd.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, Paris 1991, 127–143.
– *Lettre* [*manuscrite de Michel Henry à Paul Ricœur (28. Nov. 1986)*], in: J.-S. Hardy, J. Leclercq, C. Sautereau (éd.), *Paul Ricœur et Michel Henry. Entre héritages et destinées phénoménologiques*, Louvain 2016, 15.
– *Können des Lebens. Schlüssel zur radikalen Phänomenologie* (übers. v. R. Kühn), Freiburg i. Br., München 2017.

Herodot, *Das Geschichtswerk. Zwei Bände* (hg. u. übers. v. H.-J. Diesner u. H. Barth), Berlin, Weimar, 1985.

Hersch, J. (éd.), *Jean Wahl et Gabriel Marcel*, Paris 1976.

Herzog, M., Graumann, C. F. (Hg.), *Sinn und Erfahrung. Phänomenologische Perspektiven in den Humanwissenschaften*, Heidelberg 1991.

Hesse, M., *Models and Analogies in Science*, Notre Dame 1966.

Hettema, T., L., Verheyden, J., Vandecasteele, P. (eds.), *Paul Ricœur. Poetics and Religion*, Leuven 2011.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Autonomy and Its Vulnerability: Ricœur's View on Justice as a Contribution to Care Ethics*, in: *Medical Health Care Philosophy 17*, no. 4 (2014), 493–498.

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

– Wiechens, P. (Hg.), *Georges Bataille. Vorreden zur Überschreitung*, Würzburg 1999.

Heussi, K., *Die Krisis des Historismus*, Tübingen 1922.

Hilberath, B. J., *Sakramente als Feiern der Anerkennung. Eine theologische Perspektive*, in: S. Orth, P. Reifenberg (Hg.), *Hermeneutik der Anerkennung. Philosophische und theologische Anknüpfungen an Paul Ricœur*, München, Freiburg i. Br. 2018, 137–154.

Hilberg, R., *Die Vernichtung der europäischen Juden. Bd. 3* (übers. v. C. Seeger u. a.), Frankfurt/M. 1994.

Hintze, O., *Soziologie und Geschichte*, Göttingen 1964.

Hinz, H., *Projektive Identifizierung und psychoanalytischer Dialog*, in: *Psyche 7* (1989), 615–631.

Hirsch, E. D., *Three Dimensions of Hermeneutics*, in: *New Literary History 3* (1971), 245–261.

Hirsch, E., *Vorwort* zu *Der Begriff Angst*, in: *Kierkegaard. Gesammelte Werke Bd. 11/12* (Hg. E. Hirsch u. H. Gerdes), Gütersloh ^{3}1991, VIII.

Hirschman, A. O., *Tischgemeinschaft. Zwischen privater und öffentlicher Sphäre*, Wien 1997.

Hjelmslev, L., *Prolegomena to a Theory of Language,* Madison 1961.

Hoch, U., *Unbewusstes und Sein. Zum Verhältnis von Lebensphänomenologie und Psychoanalyse. Eine Antwort auf Rolf Kühn*, in: *Jahrbuch der Psychoanalyse 75* (2017) 47–66.

Hock, U., *Lacan – Laplanche. Zur Geschichte einer Kontroverse*, in: H.-D. Gondek, R. Hofmann, H.-M. Lohmann (Hg.), *Jacques Lacan – Wege zu seinem Werk*, Stuttgart 2001, 203–235.

Hoffmann, E., *Plato*, Zürich 1950.

Hoffmann, S.-L., *Der Riss in der Zeit. Kosellecks ungeschriebene Historik*, Berlin 2023.

Hoffmann, V., *Vermittelte Offenbarung. Paul Ricœurs Philosophie als Herausforderung der Theologie*, Ostfildern 2007, 76–82.

– *Offenbarung denken? Paul Ricœurs Begriff des Zeugnisses*, in: S. Orth, P. Reifenberg (Hg.), *Poetik des Glaubens. Paul Ricœur und die Theologie*, Freiburg i. Br., München 2009, 67–87.

– *Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe*, Freiburg 2013.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Woraus lebt das Anerkennungsgeschehen? Paul Ricœur und die gegenwärtige (Religions-)Philosophie der Gabe*, in: S. Orth, P. Reifenberg (Hg.), *Hermeneutik der Anerkennung. Philosophische und theologische Anknüpfungen an Paul Ricœur*, Freiburg i. Br. 2018, 102–118.

– Link-Wieczorek, U., Mandry, C. (Hg.), *Die Gabe. Zum Stand der interdisziplinären Diskussion,* Freiburg i. Br., München 2016.

Hofmann, J. N., *Wahrheit, Perspektive, Interpretation. Nietzsche und die philosophische Hermeneutik. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung. Bd. 28*, Berlin, New York 1994.

Holden, T., *Hartog, Koselleck, and Ricœur. Historical Anthropology and the Crisis of the Present*, in: *History and Theory 58*, no. 3 (2019), 385–405.

Hölderlin, [J. C.] F., *Aphorismen*, in: *Theoretische Schriften*, Hamburg 1998, 17–20.

– *Anmerkungen zum Ödipus*, in: *Sämtliche Werke*. Grosse Stuttgarter Ausgabe, Bd. 5 (Hg. F. Beissner), Stuttgart 1952, 195–202; Frankfurt/M. 1965.

– Brief an Christian Gottfried Schütz aus dem Jahr 1799, in: *Sämtliche Werke* (Gesamthg. F. Beissner), Bd. 6,1 (Hg. A. Beck), Stuttgart 1954, 381 f.

– *Die Bedeutung der Tragödien*, in: Bd. 4,1 (Hg. F. Beissner), Stuttgart 1961, 274.

– *Wechsel der Töne*, in: ders., *Sämtliche Werke*. Bd. 4,1, 238–240.

– *Hyperions Schicksalslied,* in: *Werke,* Tübingen o. J., 252.

– *Versöhnender der du nimmer geglaubt*, in: *Werke*, Tübingen o. J., 411 f.

Holenstein, E., *Linguistik, Semiotik, Hermeneutik*, Frankfurt/M. 1976.

Holleis, H., *Die vergebliche Gabe. Paradoxe Entgrenzung im ethischen Werk von Jacques Derrida*, Bielefeld 2017.

Hollier, D. (Hg.), *Das Collège de Sociologie 1937–1939*, Berlin 2012.

Honneth, A., *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt/M. 2003.

– *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt/M. 2005.

– *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*, Berlin 2015.

– Joas, H., *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*, Frankfurt/M., New York 1980.

Horaz, *Sämtliche Werke* (übers. v. B. Kytzler), Stuttgart 2006.

Hörisch, J., *Der Mittler und die Wut des Verstehens. Schleiermachers frühromantische Anti-Hermeneutik,* in: E. Behler, J. Hörisch (Hg.), *Die Aktualität der Frühromantik*, Paderborn 1987, 13–32.

Horkheimer, M., Adorno, T. W., *Dialektik der Aufklärung* [1944], Frankfurt/M. 1971.

Horn, S. O., Schmidt, W. (Hg.), *Hoffnung und Auftrag. Die Reden Benedikt XVI. zur Politik*, Freiburg 2017.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Horstmann, A., *Das Fremde und das Eigene - ›Assimilation‹ als hermeneutischer Begriff*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte 30* (1986/7), 7-43.

Housset, E., *Personne et sujet chez Husserl*, Paris 1997.

Howe, J. N., Wiegandt, K. (Hg.), *Trieb. Poetiken und Politiken einer modernen Letztbegründung*, Berlin 2014.

Hubert, D., Taylor, C., *Retrieving Realism*, Cambridge/Mass. 2015.

Hubig, C., Huning, A., Ropohl, G. (Hg.), *Nachdenken über Technik. Die Klassiker der Technikphilosophie und neuere Entwicklungen*, Berlin ^{3}2013.

Hübner, K., *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985.

– *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Freiburg i Br., München ^{4}1993.

Huizinga, J., *Im Bann der Geschichte*, Basel 1943.

Humboldt, W. v., *Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues*, in: *Gesammelte Schriften Bd. 6*, A. Leitzmann (Hg.), Berlin 1907, 111–303.

– *Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, in: A. Leitzmann (Hg.), *Gesammelte Schriften Bd. 7*, 1–344.

Hume, D., *Treatise of Human Nature,* Oxford 1978.

Hunziker, A., *»Der fähige Mensch« und »das mehr als Mögliche«*, in: D. Korsch (Hg.), *Paul Ricœur und die evangelische Theologie*, Tübingen 2016, 194–211.

Hüppauf, B. (Hg.), *Ansichten vom Krieg: Vergleichende Studien zum Ersten Weltkrieg in Literatur und Gesellschaft*, Hanstein 1984.

Huskey, R. K., *Paul Ricœur on Hope: Expecting the Good*, New York 2009.

Husserl, E., *Logische Untersuchungen* [1900], Tübingen 1980.

– *Philosophie als strenge Wissenschaft* [1910/1], Frankfurt/M. 1965.

– *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge.* Hua I.

– *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Buch 1: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 1*, Heft 1 (1913), 1–323; Hua III/1; Tübingen ^{4}1980; Hamburg 2009; frz.: *Idées directrices pour une phénoménologie* [1913], Paris 1950 (übers. v. P. Ricœur).

– *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Hua IV.

– *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie.* Hua VI; hg. v. E. Ströker, Hamburg 1977.

– *Naturwissenschaftliche und geisteswissenschaftliche Einstellung. Naturalismus, Dualismus und psychophysische Psychologie*, in: Hua VI, 294–313.

– *Beilage III*, in: Hua VI, 365–386.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hua VII.
– *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893–1917),* Hamburg 1985 [Text nach Hua X].
– *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*. Hua X.
– *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*. Hua XI.
– *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität.* Hua XIII–XV.
– *Gemeingeist I* [1921], in: Hua XIV, 165–183.
– *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlaß 1934–1937*. Hua XXIX; Hamburg ^{2}1982.
– *Erfahrung und Urteil*, Hamburg 1985.
– Manuskript E III 4, *Teleologie*, 22b und 23a. Husserl-Archiv, Leuven.
– *Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband III: Wille und Handlung. Texte aus dem Nachlass (1902–1934)*, in: Hua XLIII/1, 1–21.

Hutchens, B. C., *Ricœurs's Rawls. Constitutive antecendence and reflective equilibrium*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 11,* no. 1 (2020), 130–143.

Hutsebaut, D., *Post-Critical Belief. A New Approach to the Religious Attitude Problem*, in: *Journal of Empirical Theology 9* (1996), 48–66.

Hyppolite, J., *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris 1946; amerikan.: *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit* (trans. by S. Cherniak, J. Heckman), Evanston 1979.
– *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, Paris 1953.
– *Études sur Marx et Hegel,* Paris 1955.
– *Vie et existence chez Hegel*, in: *Études sur Marx et Hegel*, Paris 1965, 11–41.

Hyvernaud, G., *Carnets d'oflag*, Paris 1999.

Iggers, G. G., *Deutsche Geschichtswissenschaft*, München 1971.
– *Historismus – Geschichte und Bedeutung eines Begriffs,* in: G. Scholtz (Hg.), *Historismus am Ende des 20. Jahrhunderts*, Berlin 1996, 104–126.

Ignatieff, M., *Die Zivilisierung des Krieges* (übers. v. M. Benthack), Berlin 2000.
– *Über den Trost in dunklen Zeiten* (übers. v. S. Gebauer)*,* Berlin 2021.

Ihde, D., *Hermeneutic Phenomenology. The philosophy of Paul Ricœur*, Evanston 1971.

IJsseling, S., *Philosophie und Textualität. Über eine rhetorische Lektüre philosophischer Texte*, in: E. W. Orth (Hg.), *Zur Phänomenologie des philosophischen Textes*, Freiburg i. Br., München 1982, 57–76.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ikäheimo, H., *Anerkennung* (übers. v. N. Mooren), Berlin, Boston 2014.

Imhof, S., *Der Grund der Subjektivität – Motive und Potenzial von Fichtes Ansatz*, Basel 2014.

Ineichen, H., *Philosophische Hermeneutik*, Freiburg i. Br., München 1991.

Ingold, F. P., *Gegengabe zusammengetragen aus kritischen, poetischen und privaten Feldern*, Basel, Weil am Rhein 2009.

Inizan, Y., *La demande et le don: L'attestation poétique chez Yves Bonnefoy et Paul Ricœur*, Rennes 2013.

Irigaray, L., *Welt teilen* (übers. v. A. Dickmann), Freiburg i. Br., München 2010.

Irsigler, H., *Erzählen in biblischer Literatur: konfessorisch – faktual und fiktional*, in: B. M. Fludernik, N. Falkenhayner, J. Steiner (Hg.), *Faktuales und fiktionales Erzählen I: Interdisziplinäre Perspektiven*, Würzburg 2015, 23–46.

Iser, W., *Der Archetyp als Leerform*, in: TuS, 369–408.

– *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München 1976.

– *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie,* Frankfurt/M. 1991/3.

– *Die Wirklichkeit der Fiktion. Elemente eines funktionsgeschichtlichen Textmodells der Literatur*, in: R. Warning (Hg.), *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*, München [4]1994, 277–324.

Ivic, S., *Paul Ricœur's Idea of Reference. The Truth as Non-Reference*, Amsterdam 2019.

– *Paul Ricœur's Hermeneutics as a Bridge between Aesthetics and Ontology*, in: *Rivista Di Estetica 60,* Nr. 1 (2020), 66–78.

Iyer, A., Review of *I. Römer, Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, in: *Husserl Studies 29*, Heft 2 (2013), 163–170.

Jabès, E., *Das Buch der Fragen* (übers. v. H. Beese), Frankfurt/M. 1989.

Jacob, A. (éd.), *Encyclopédie philosophique universelle, T. 1. L'univers philosophique*, Paris 1989.

Jacobi, R.-M. E., Marx, B. (Hg.), *Schmerz als Grenzerfahrung,* Leipzig 2011.

Jacobs, W., *Einleitung*, in: J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*, Hamburg 1997, VII–XXVI.

Jaeger, F., Liebsch, B. (Hg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften. Bd. 1. Grundlagen und Schlüsselbegriffe*, Stuttgart, Weimar 2004.

– Rüsen, J., *Geschichte des Historismus*, München 1992.

Jaeger, H.-E. H., *Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte 18* (1974), 35–84.

James, W., *The Principles of Psychology. Vol. II* [1890], Cambridge, London 1981.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Die Vielfalt religiöser Erfahrungen – Eine Studie über die menschliche Natur* [1901/02] (übers. v. E. Herms u. C. Stahlhut), Olten, Freiburg 1979.

Jamme, C., *»Gott an hat ein Gewand«. Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart*, Frankfurt/M. 1991.

– Schneider, H. (Hg.), *Mythologie der Vernunft. Hegels ›ältestes Systemprogramm‹ des deutschen Idealismus,* Frankfurt/M. 1984.

Janicaud, D., *L'Ombre de cette pensée,* Grenoble 1990.

– *La phénoménologie éclatée*, Combas 1997.

– *Heidegger en France. Vol. 1, 2,* Paris 2001.

– *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris 2009.

– *Die theologische Wende der französischen Phänomenologie* (übers. v. M. Gutjahr), Wien, Berlin 2014.

Janke, W., *Fichte: Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin 1970.

– *Existenzphilosophie*, Berlin, New York 1982.

Jankélévitch, V., *Das Verzeihen* (übers. v. C. Brede-Konersmann), Frankfurt/M. 2003.

Jarczyk, G., Labarrière, P.-J., *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégelienne en France*, Paris 1996.

Jaspers, K., *Philosophie. Bd. I–III*, Berlin 1932/1973.

– *Philosophie II: Existenzerhellung* [1932], Berlin, Heidelberg, New York ^{4}1973.

– *Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen* [1935], München ^{4}1987.

– *Existenzphilosophie*. Drei Vorlesungen, gehalten am Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt a. M., Sept. 1937, Berlin, Leipzig 1938.

– *Von der Wahrheit*, München 1947.

– *Der philosophische Glaube* [1948], München 1954.

– *Das radikal Böse bei Kant*. Vortrag im Lesezirkel Hottingen, Zürich 1953.

– *Über das Tragische*, München 1954.

– *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Frankfurt/M., Hamburg 1955.

– *Von der Wahrheit. Philosophische Logik, 1. Bd.*, München, Zürich 1983.

– *Max Weber. Gesammelte Schriften*, München, Zürich 1988.

– Bultmann, R., *Die Frage der Entmythologisierung,* München 1981.

Jauß, H. R., *Wege des Verstehens*, München 1994.

– *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt/M. ^{2}1997.

– *Probleme des Verstehens*, Stuttgart 1999.

Jay, M., *The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, Berkeley, Los Angeles, London 1994.

Jean, G., *Force et temps. Essai sur le »vitalisme phénoménologique« de Michel Henry*, Paris 2015.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– Leclercq, J., *Sur la situation phénoménologique du Marx de Michel Henry*, in: *Journal of French and Francophone Philosophy 20*, no. 2 (2012) 1–18.

Jeron, M., *Hermeneutik und Energetik – zur Interpretation der Psychoanalyse durch Paul Ricœur*, in: W. Mertens (Hg.), *Neue Perspektiven der Psychoanalyse*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1981, 161–196.

Jervolino, D., *The Cogito and Hermeneutics. The Question of the Subject in Ricœur*, Dordrecht, Boston, London 1990.

– *Gadamer and Ricœur on the hermeneutics of praxis*, in: *Philosophy and Social Criticism 21*, no. 5/6 (1995), 63–79.

– *Paul Ricœur: une herméneutique de la condition humaine*, Paris 2002.

Joas, H., *Die Macht des Heiligen – Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin 2017.

– *Friedensprojekt Europa?*, München 2020.

– Vogt, P. (Hg.), *Begriffene Geschichte. Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks,* Berlin 2011.

Johannes Paul II., *Ecclesia in Europa*, Rom 2013, in: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20030628_ecclesia-in-europa.html (26.9.2020).

Johnson, G., Stiver, D. R., *Paul Ricœur and the Task of Political Philosophy*, New York 2013.

Joisten, K., *Philosophische Hermeneutik,* Berlin 2009.

– Thiemer, N. (Hg.), *Das Denken Wilhelm Schapps – Perspektiven für unsere Zeit*, Freiburg i. Br., München 2010.

Jonas, H., *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie,* Göttingen 1973.

– *Handeln, Erkennen, Denken. Zu Hannah Arendts philosophischem Werk*, in: *Merkur 341* (1976), 921–935.

– *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M. 1979/1982; amerik.: *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, Chicago 1984.

– *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme* [1984], Frankfurt/M. 1987.

– *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt/M. 1994.

Joy, M., (ed.), *Paul Ricœur and Narrative. Context and Contestation*, Calgary 1997.

– *Paul Ricœur on Life and Death*, in: *Philosophy and Social Criticism 37*, no. 2 (2011), 249–253.

Judaken, J., *Intellectuals, Culture, and the Vichy Years: Reappraisals and New Perspectives*, in: *Contemporary French Civilization 31*, no. 2 (2007), 83–115.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– Bernasconi, R. (eds.), *Situating Existentialism*, New York, Chichester 2012.

Judt, T., *Past Imperfect. French Intellectuals 1944–1956*, New York, London 2011.

Jullien, F., *Le Détour et l'Accès. Stratégies du sens en Chine, en Grèce*, Paris 1995; dt.: *Umweg und Zugang. Strategien des Sinns in China und Griechenland* (übers. v. M. Sedlaczek), Wien 2000.

– *Du »Temps«. Éléments d'une philosophie du vivre*, Paris 2001.

– *Schattenseiten. Vom Bösen oder Negativen* (übers. v. D. Weissmann), Berlin, Zürich 2005.

– *Existierend leben. Eine neue Ethik* [2016] (übers. v. D. Fastner), Berlin 2022.

Jung, M., *Symbolische Verkörperung. Die Lebendigkeit des Sinns*, Tübingen 2017.

Jung, P., *Anerkennung: Paul Ricœurs Beitrag zu einem ökumenischen Schlüsselbegriff*, Ostfildern 2019.

Jüngel, E., *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974.

– *Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie*, in: *Evangelische Theologie 34*, Supplement (1974), 71–122.

– *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977.

– *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, Tübingen ^{6}2011.

Junker-Kenny, M., *Über liberale und kommunitaristische Ethik hinaus. Inchoativer Universalismus, Erinnerungskultur und die Festlichkeit der Gabe bei Paul Ricœur*, in: S. Orth, P. Reifenberg (Hg.), *Poetik des Glaubens. Paul Ricœur und die Theologie*, Freiburg i. Br., München 2009, 141–162.

– *Religion and Public Reason: A Comparison of the Positions of John Rawls, Jürgen Habermas and Paul Ricœur*, Berlin, Boston 2014.

– Kenny, P. (eds.), *Memory, Narrativity, Self and the Challenge to Think God. The Reception within Theology of the Recent Work of Paul Ricœur*, Münster 2004.

Jureit, U., Schneider, C., *Gefühlte Opfer. Illusionen der Vergangenheitsbewältigung*, Stuttgart 2010.

Kabwana Minani, B., *Pardonner à tout prix? Du mal au pardon selon Paul Ricœur*, Paris 2016.

Kacou Oi Kacou, V. D., *Paul Ricœur. Le cogito blessé et sa réception africaine*, Paris 2014.

Käfer, A., *Von Abgötterei und Selbsthingabe, Theologische Überlegungen zur Selbstliebe*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie 53* (2011), 187–207.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kaldor, M., *Neue und alte Kriege. Organisierte Gewalt im Zeitalter der Globalisierung* (übers. v. M. Adrian u. B. Engels), Frankfurt/M. 2000.

Kallan, P., *Die Semantik der metaphorischen Welt in Bezug auf die Schriften Paul Ricœurs*, Frankfurt/M. u. a. 2009.

Kambartel, F., *Erfahrung und Struktur. Bausteine zu einer Kritik des Empirismus und Formalismus*, Frankfurt/M. ^{2}1976.

Kamper, D., *Geschichte und menschliche Natur. Die Tragweite gegenwärtiger Anthropologie-Kritik*, München 1973.

Kämpf, H., *Gabe, Dankbarkeit und Anerkennung. Überlegungen zu Paul Ricœurs Begriff der Gabe*, in: *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde 58* (2012), 135–151.

Kanabus, B., *Leben und Geschichte in Michel Henrys ›Marx‹*, in: E. Angehrn, J. Scheidegger (Hg.), *Metaphysik des Individuums. Die Marx-Interpretation Michel Henrys und ihre Aktualität*, Freiburg i. Br., München 2011, 174–193.

Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl.)* [1781], in: AA IV, 1–405; hg. v. J. Timmermann, Hamburg 1976/1998; WA IV; Zweite Auflage [1787]; AA III.

– *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* [1784], in: WA XI, 33–50.

– *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785], hg. von K. Vorländer, Hamburg ^{7}1994.

– *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* [1786], in: WA V, 267–283

– *Kritik der praktischen Vernunft* [1788], Hamburg 1974; hg. v. R. Brandt u. H. F. Klemme, Hamburg 2003.

– *Kritik der Urteilskraft* [1790], in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 5 [Erste Abtheilung, Bd. 5] (Hg. Preußische Akademie der Wissenschaften), Berlin 1913, 165–485; WA X; Hamburg 2009.

– *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [1793], in: AA VI, 1–202; Hamburg ^{2}2017.

– *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* [1794/1914], in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 20 [Dritte Abtheilung, Bd. 7] (Hg. Preußische Akademie der Wissenschaften), Berlin 1942, 193–251.

– *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* [1795/6], in: WA XI, 191–251.

– *Metaphysik der Sitten* [1797], in: AA VI, 203–494.

– *Der Streit der Fakultäten* [1798], in: WA XI, 261–393.

– *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [1798], in: WA XII, 395–690; hg. v. R. Brandt, Hamburg 2000.

Kaplan, D., *Ricœur's Critical Theory*, New York 2003.

– *Paul Ricœur and the Philosophy of Technology*, in: *Journal of French Philosophy 16*, no. 1/2 (2006), 42–56.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Paul Ricœur and the Nazis*, in: *Research in Phenomenology 37,* no. 2 (2007), 219–236.

Kaplow, I., Lienkamp, C. (Hg.), *Sinn für Ungerechtigkeit. Ethische Argumentationen im globalen Kontext. Interdisziplinäre Studien zu Recht und Staat, Bd. 38,* Baden-Baden 2005.

Kaul, S., *Narratio. Hermeneutik nach Heidegger und Ricœur*, München 2003.

– *Poetik der Gerechtigkeit. Shakespeare – Kleist*, Paderborn 2008.

Kawende, J. O., *Appartenance et distanciation. De H.-G. Gadamer et P. Ricœur à l'herméneutique africaine*, Louvain 2016.

Keane, N., Lawn, C. (eds.), *The Blackwell Companion to Hermeneutics,* Chichester 2016.

Kearney, R., *Poétique du possible. Phénoménologie herméneutique de la figuration*, Paris 1984.

– *On Paul Ricœur. The Owl of Minerva* (*Transcending Boundaries in Philosophy and Theology*), Ashgate, Aldershot 2004; London, New York 2017.

– *On the Hermeneutics of Evil*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale 50,* no. 2 (2006), 197–215.

– *Anatheism. Returning to God after God,* New York 2011.

– *Ricœur: Dying to life ›for others‹*, in: *Philosophy and Social Criticism 37*, no. 2 (2011), 221–228.

– *Between Flesh and Text. Ricœur's Carnal Hermeneutics*, in: *Eco-Ethica 5* (2016), 219–231.

– *Thinking the Flesh with Paul Ricœur*, in: S. Davidson, M.-A. Vallée (eds.), *Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricœur. Between Text and Phenomenon*, Switzerland 2016, 31–40.

– *Linguistic Hospitality – The Risk of Translation*, in: *Research in Phenomenology 49* (2019), 1–8.

– *The Recovery of the Flesh in Ricœur and Merleau-Ponty*, in: S. Horton, S. Mendelsohn, C. Rojcewicz, R. Kearney (eds.), *Somatic Desire. Recovering Corporeality in Contemporary Thought*, Lanham 2019, 41–55.

– *Foreword. The Swing Door of the Flesh*, in: R. W. H. Savage, *Paul Ricœur and the Lived Body*, Lanham 2020, IX–XV.

– *Touch. Recovering Our Most Vital Sense*, New York/NY 2021.

– O'Leary, J. S. (éd.), *Heidegger et la question de Dieu* [1982], Paris 2009.

– Treanor, B. (eds.), *Carnal Hermeneutics*, New York/NY 2015.

Keintzel, B., Liebsch, B. (Hg.), *Hegel und Levinas. Kreuzungen – Brüche – Überschreitungen*, Freiburg i. Br., München 2010.

Keller, T., *Verkörperungen des Dritten im Deutsch-Französischen Verhältnis. Die Stelle der Übertragung*, Leiden, Boston, Singapur, Paderborn 2018.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kellmann, K., *Dimensionen der Mittäterschaft. Die europäische Kollaboration mit dem Dritten Reich*, Wien, Köln, Weimar 2019.

Kelly, M., *Pioneer of the Catholic Revival. The Ideas and Influence of Emmanuel Mounier,* London 1979.

Kemp, P., *Sagesse pratique de Paul Ricœur,* Paris 2010.

– Hashimoto, N. (eds.), *Nature and Culture in Our Time. With a Second Part on Paul Ricœur and an Unpublished Text by Ricœur*, Zürich 2014.

Kempen, T. v., *Die Nachfolge Christi,* Kevelaer ^{2}2010.

Kenzo, M., *Dialectic of Sedimentation and Innovation. Paul Ricœur on Creativity after the Subject*, New York 2009.

Kerényi, K., *Hermeneia und Hermeneutike. Ursprung und Sinn der Hermeneutik*, in: ders., *Griechische Grundbegriffe. Fragen und Antworten aus der heutigen Situation*, Zürich 1964, 42–52.

Kernberg, O. F., *Objektbeziehungen und Praxis der Psychoanalyse*, Stuttgart 1984.

Kertész, I., *Die exilierte Sprache. Essays und Reden* (übers. v. G. Buda u.a.), Frankfurt/M. 2004.

– *Dossier K. Eine Ermittlung* (übers. v. K. Schwamm), Reinbek 2006.

– *Der Betrachter. Aufzeichnungen 1991–2001* (übers. v. H. Flemming u. L. Kornitzer), Reinbek 2018.

Kertscher, J., *Wirkliches Tun. G. E. M. Anscombes Intention – eine Interpretation*, Baden-Baden 2023.

Kesselring, T., *Entwicklung und Widerspruch. Ein Vergleich zwischen Piagets genetischer Erkenntnistheorie und Hegels Dialektik*, Frankfurt/M. 1981.

– *Die Produktivität der Antinomie. Hegels Dialektik im Lichte der genetischen Erkenntnistheorie und der formalen Logik*, Frankfurt/M. 1984.

Kesting, H., *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg. Deutungen der Geschichte von der Französischen Revolution bis zum Ost-West-Konflikt,* Heidelberg 1959.

Kettenacker, L., *Der Mythos vom Reich*, in: MuM, 261–289.

Keuss, J. (ed.), *Paul Ricœur and Interdisciplinarity*, Oxford 2013.

Khurana, T. et al. (Hg.), *Negativität. Kunst, Recht, Politik*, Berlin 2018.

Kierkegaard, S., Tagebucheintrag vom 1. August 1835 (Deutsche Sören Kierkegaard Edition [DSKE]) *1: Journale und Aufzeichnungen* (Hg. H. Schulz u. R. Purtkarthofer), Berlin, New York 2005, 23f.

– *Die Tagebücher, Bd. 1* [1835–1844], Düsseldorf, Köln 1962.

– *Either/Or. Kierkegaard's Writings IV* [1843] (übers. v. H. u. E. Hong), Princeton/NJ 1987.

– *Furcht und Zittern* [1843]. *Gesammelte Werke, Bd. 4* (Hg. E. Hirsch), Gütersloh 1980.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Der Begriff Angst*, in: *Werke I* [1844], o. O. 1960; *Gesamtausgabe in vier Einzelbänden* (Hg. H. Diem u. W. Rest), München [4]2012, 441–640; *Der Begriff Angst. Vorworte. Gesammelte Werke. Bd. 11/12*, Düsseldorf, Köln 1965.
– *Stadien auf des Lebens Weg. Bd. 1/2* [1845] (übers. v. R. u. E. Hirsch), Köln, Düsseldorf 1959.
– *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken* [1846], Erster Teil, Gütersloh [3]1994; *Gesamtausgabe in vier Einzelbänden* (Hg. H. Diem u. W. Rest), München [3]2013, 131–844.
– *Der Liebe Tun* [1847]. *Gesammelte Werke, Bd. 19* (Hg. E. Hirsch u. H. Gerdes, übers. v. H. Gerdes), Düsseldorf, Köln 1966.
– *Die Krankheit zum Tode* [1849], Frankfurt/M. 1984; *Gesamtausgabe in vier Einzelbänden* (Hg. H. Diem u. W. Rest), München [4]2012, 5–177.

Kim, A.-R., *Metapher und Mimesis. Über das hermeneutische Lesen des geschriebenen Textes*, Berlin 2002.

Kimball, T. W., *Love and Justice as Promise in Paul Ricœur*, in: I. U. Dalferth, T. W. Kimball (eds.), *Love and Justice. Consonance or Dissonance? Claremont Studies in the Philosophy of Religion. Conference 2016*, Tübingen 2019, 95–104.

Kirby, K. E., *The Hero and Asymmetrical Obligation: Levinas and Ricœur in Dialogue*, in: *International Philosophical Quarterly 50* (2010), 157–166.

Kirsch, J.-H., *Trauer und historische Erinnerung in der Berliner Republik*, in: B. Liebsch, J. Rüsen (Hg.), *Trauer und Geschichte*, Köln, Weimar, Wien 2001, 339–374.

Kittsteiner, H. D., *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt/M., Leipzig 1991.

Klarsfeld, S., *Vichy – Auschwitz. Die »Endlösung der Judenfrage« in Frankreich*, Darmstadt 2007.

Klauk, T., *Fiktion und Modallogik*, in: ders., Koppe (Hg.), *Fiktionalität. Ein interdisziplinäres Handbuch,* Berlin, Boston 2014, 255–273.

Klein, M., *Das Seelenleben des Kleinkindes*, Stuttgart 1983.

Klein, R. A., *Vom Sinn des Todes. Soteriologie in einer Kultur der Digitalität*, in: K. Viertbauer u.a., *Digitalisierung als struktureller Wandel*, Stuttgart 2022, 181–201.

Kleinberg, E., *Generation Existential. Heidegger's Philosophy in France 1927–1961*, Ithaca, London 2005.

Kleiser, C., *Autobiografie, Geschichtspolitik und die Pflicht zur Gerechtigkeit. Zur historischen Bedingtheit von Paul Ricœurs Alterswerk ›Gedächtnis, Geschichte, Vergessen‹,* in: B. Liebsch (Hg.), *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur*, Berlin 2010, 333–356.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Klibanski, R. (ed.), *Contemporary Philosophy. Philosophie contemporaine*, Firenze 1969.

– (Hg.), *Über die Krise. Castelgandolfo-Gespräche*, Stuttgart 1986.

Klostermann, K., *Die Erben des Böhmerwald-Paradieses*, Amberg 2002.

Kluge, F., *Religion*, in: ders., *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin, Boston [25]2012; www.degruyter.com/database/KLUGE/entry/kluge.9169/html [abger. am 2. 11. 2021].

Klun, B., *Das Gute vor dem Sein. Levinas versus Heidegger*, Frankfurt/M. 2000.

Knigge, V., Frei, N., *Einleitung*, in: dies. (Hg.), *Verbrechen erinnern*, München 2002, VII–XII.

Knöbl, W., *Die Soziologie vor der Geschichte*, Berlin 2022.

Knopp, S., Schulze, S., Eusterschulte, A. (Hg.), *Videographierte Zeugenschaft. Ein interdisziplinärer Dialog*, Weilerswist 2016.

Kodalle, K.-M., *Hegels Geschichtsphilosophie – erörtert aus der Perspektive Kierkegaards*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie 24* (1982), 277–294.

– *Verzeihung nach Wendezeiten? Über Unnachsichtigkeit und misslingende Selbstentschuldung*, Jena 1994.

Koehn, E. J., Schmidt, D., Schülein, J.-G., Weiß, J., Wojcik, P. (Hg.), *Andersheit um 1800. Figuren – Theorien – Darstellungsformen,* München 2011.

Koestler, A., *Der Yogi und der Kommissar (1941–1950)*, in: *Diesseits von Gut und Böse*, Bern, München, Wien 1965, 13–21.

– *Die Armut der Psychologie*, Frankfurt/M. 1989.

– *Sonnenfinsternis. Roman* [1940]. Nach dem dt. Originalmanuskript, Coesfeld 2018.

Kofman, S., *Paroles suffoquées,* Paris 1987; dt.: *Erstickte Worte* (übers. v. B. Wagner), Wien 1988.

– *Camera obscura. Von der Ideologie* (übers. v. M. Gutjahr), Wien, Berlin 2014.

Kogge, W., *Die Grenzen des Verstehens. Kultur – Differenz – Diskretion,* Weilerswist 2002.

Kohl, K.-H., *Entzauberter Blick. Das Bild vom guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation*, Frankfurt/M. 1981.

Kohlenburger, H. (Hg.), *Die Wahrheit des Ganzen*, Wien, Freiburg, Basel 1976.

– (ed.), *Reason, Action and Experience. Essays in Honor of Raymond Klibansky,* Hamburg 1979.

Kohut, H., *Narzissmus*, Frankfurt/M. 1971.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Was heilt die Psychoanalyse?*, Frankfurt/M. 1987.

Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la ›Phénoménologie de l'Esprit‹ professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*. Réunies et publiées par R. Queneau [1947], Paris 1968; dt. (Teilübers.): *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes. Mit einem Anhang: Hegel, Marx und das Christentum* (übers. v. I. Fetscher u. G. Lehmbruch), Frankfurt/M. 1975.

– *Hegel, das Ende der Geschichte und das Ende des philosophischen Diskurses*, in: J. Sieß (Hg.), *Vermittler. H. Mann, Benjamin, Groethuysen, Kojève, Szondi, Heidegger in Frankreich, Goldmann, Sieburg. Deutsch-französisches Jahrbuch 1*, Frankfurt/M. 1981, 119–126.

– *Die Hegelschen Begriffe*, in: D. Hollier (Hg.), *Das Collège de France 1937–1939,* Berlin 2012, 63–74.

Kołakowski, L., *Die Gegenwärtigkeit des Mythos* (übers. v. P. Lachmann), München 1973.

– *Die Illusion der Entmythologisierung*, in: *Die Moderne auf der Anklagebank,* Zürich 1991, 70–96.

Koller, P., *Die Grundsätze der Gerechtigkeit*, in: O. Höffe (Hg.), *John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Berlin ^{2}2006, 45–69.

Kong, B., *A Philosophical Inquiry into Caring in Nursing Based on Ricœur's Narrative Ethics*, in: *Taehan Kanho Hakhoe Chi 35*, no. 7 (2005), 1333–1342.

König, H., *Politik und Gedächtnis*, Weilerswist 2008.

Korn, B., *Der Mensch, die Maschine des Vergessens*, in: *Die Zeit*, Nr. 47, 15. Nov. (1996), 47.

Korsch, D. (Hg.), *Paul Ricœur und die evangelische Theologie,* Tübingen 2016.

Kortelainen, I., *Interpretation and Analysis. Conceptions of the Philosophical Method in Paul Ricœur's Hermeneutics*, Tampere 2013.

Körtner, U. H. J., *Forgiveness and Reconciliation. The Relationship of Love and Justice in the Perspective of Justification by Faith*, in: I. U. Dalferth, T. W. Kimball (eds.), *Love and Justice. Consonance or Dissonance? Claremont Studies in the Philosophy of Religion. Conference 2016*, Tübingen 2019, 107–126.

Koschorke, A., *Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer allgemeinen Erzähltheorie*, Frankfurt/M. ^{4}2017.

– Lüdemann, S., Frank, T., Matala de Mazza, E., *Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas*, Frankfurt/M. 2007.

Koselleck, R., *Kriegerdenkmale als Identitätsstiftungen der Überlebenden*, in: O. Marquard, K. Stierle (Hg.), *Identität. Poetik und Hermeneutik VIII*, München 1979, 255–276.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M. 1979; engl.: *Futures Past: On the Semantics of Historical Time* (übers. v. K. Tribe), New York 2004.
– *Hermeneutik und Historik* (*Sitzungsberichte d. Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-histor. Klasse, Jg. 1987*), Heidelberg 1987, 9–29.
– *Die falsche Ungeduld*, in: *Die Zeit 13* (1998), 48.
– *Zur politischen Ikonologie des gewaltsamen Todes*, Basel 1998.
– *Erschlichener Rollentausch. Das Holocaust-Mahnmal im Täterland*, in: M. S. Cullen (Hg.), *Das Holocaust-Mahnmal. Dokumentation einer Debatte*, Zürich ^{2}1999, 97–102.
– *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Mit einer Antwort von H.-G. Gadamer, Frankfurt/M. 2003.
– Jeismann, M. (Hg.), *Der politische Totenkult: Kriegerdenkmäler in der Moderne*, München 1992.
Kosík, K., *Dialektik des Konkreten* [1963] (übers. v. M. Hoffmann), Frankfurt/M. 1967/1986.
– et al., *Moral und Gesellschaft,* Frankfurt/M. ^{2}1970.
Koslowski, P. (éd.), *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique,* Paris 1992; dt.: *Europa imaginieren. Der europäische Binnenmarkt als kulturelle und wirtschaftliche Aufgabe*, Berlin, Heidelberg 1992.
Koyré, A., *Hegel à Jéna*, in: *Études d'Histoire de la Pensée Philosophique*, Paris 1961, 35–174.
– *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum* (übers. v. R. Dornbacher), Frankfurt/M. 1980.
Kracauer, S., *Soziologie als Wissenschaft* [1922], in: *Schriften 1*, Frankfurt/M. 1971, 7–101.
– *Geschichte – Vor den letzten Dingen* (übers. v. K. Witte), Frankfurt/M. 1971.
Krämer, S., *Symbolische Maschinen. Die Idee der Formalisierung in geschichtlichem Abriß*, Darmstadt 1988.
Krampen, M., *Ferdinand de Saussure und die Entwicklung der Semiologie*, in: ders., K. Oehler, R. Posner, T. v. Uexküll (Hg.), *Die Welt als Zeichen. Klassiker der modernen Semiotik*, Berlin 1981, 99–171.
Kraus, W., *Das erzählte Selbst,* Herbolzheim ^{2}2000.
Krebs, A., *Leben durch den Tod hindurch. Zur Symbolik des Opfers*, in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift 103*, Nr. 1 (2013), 100–121.
Kreide, R., *Verteilungsgerechtigkeit/Gerechtigkeitssinn*, in: J. J. Frühbauer, M. Reder, M. Roseneck, T. M. Schmidt (Hg.), *Rawls-Handbuch*, Stuttgart 2023, 439–443.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Krockow, C. Graf v. [Interview], in: H. Sarkowitz (Hg), »*Als der Krieg zu Ende war....«. Erinnerungen an den 8. Mai 1945*, Frankfurt/M. 2005, 149–153.

Kroebner, T., Janz, R.-P., Trommler, F. (Hg.), »*Mit uns zieht die neue Zeit.« Der Mythos Jugend*, Frankfurt/M. 1985.

Krois, J. M., *Problematik, Eigenart und Aktualität der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen*, in: H.-J. Braun, H. Holzey, E. W. Orth (Hg.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Frankfurt/M. 1988, 15–44.

Kroner, R., *Von Kant bis Hegel. Bd. 1. Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie*, Tübingen 1961.

Kronthaler, M., *The Good of Recognition: Phenomenology, Ethics, and Religion in the Thought of Levinas and Ricœur*, Waco 2014.

Krüger, G., *Die Geschichte im Denken der Gegenwart*, Frankfurt/M. 1947.

Krüger, H.-P., *Zwischen Lachen und Weinen. Bd. I. Das Spektrum menschlicher Phänomene*, Berlin 1999.

Kruip, G., *Überlegungsgleichgewicht*, in: J. J. Frühbauer, M. Reder, M. Rosenеck, T. M. Schmidt (Hg.), *Rawls-Handbuch*, Stuttgart 2023, 399–403.

– Fischer, M. (Hg.), *Gerechtigkeiten. Hannoversche Zwischenrufe*, Münster 2006.

Krutzen, H., *Jacques Lacan. Séminaire 1952–1980. Index référentiel*, Paris ^{2}2003.

Küchenhoff, J., Rez. v. P. Ricœur, *Über Psychoanalyse,* Giessen 2016, in: *Swiss Archives of Neurology, Psychiatry and Psychotherapy 168*, no. 2 (2017), 54.

Küenzlen, G., *Der neue Mensch. Eine Untersuchung der säkularen Religionsgeschichte der Moderne*, Frankfurt/M. 1997.

Kühberger, C., Sedmak, C., *Ethik der Geschichtswissenschaft*, Wien 2008.

Kuhn, H. et al. (Hg.), *Interpretation der Welt*, Würzburg 1965.

– Avé-Lallement, E., Gladiator, R. (Hg.), *Die Münchner Phänomenologie*, Den Haag 1975.

Kuhn, I., *Antoine Bermans produktive Übersetzungskritik. Entwurf und Erprobung einer Methode*, Tübingen 2007.

Kühn, R., *Französische Reflexions- und Geistesphilosophie*, Frankfurt/M. 1993.

– *Studien zum Lebens- und Phänomenbegriff*, Cuxhaven 1994.

– *Husserls Begriff der Passivität. Zur Kritik der passiven Synthesis in der Genetischen Phänomenologie*, Freiburg i. Br., München 1998.

– *Reflexionsphilosophie als Religionsphilosophie bei Jean Nabert*, in: *Kant-Studien 89*, Heft 1 (1998), 68–79.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Pierre Maine de Biran – Ichgefühl und Selbstapperzeption. Ein Vordenker konkreter Transzendentalität in der Phänomenologie*, Hildesheim, Zürich, New York 2006.

– *Französische Religionsphilosophie und -phänomenologie. Metaphysische und post-metaphysische Positionen zur Erfahrungs(un)möglichkeit Gottes*, Freiburg, Basel, Wien 2013.

– *Begehren und Sinn. Grundlagen für eine phänomenologisch-tiefenpsychologisch fundierte Psychotherapie und Supervision – zugleich ein Beitrag zu Jacques Lacan*, Freiburg i. Br., München 2015, 297–320.

– *Wie das Leben spricht. Narrativität als radikale Lebensphänomenologie. Neuere Studien zu Michel Henry*, Chams (CH) 2016.

– *Der therapeutische Akt. Seine Singularität in Bezug auf Wissen und Wahrheit in lebensphänomenologischer und Lacan'scher Perspektive*, Freiburg i. Br., München 2018.

– *Alles, was leiden kann. Zur Ursprungseinheit von Freude und Leid*, Dresden 2019.

– *Postmoderne und Lebensphänomenologie. Zum Verhältnis von Differenz und Immanenz des Erscheinens*, Freiburg i. Br., München 2019.

Kuhn, T., *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt/M. [26]2020.

Kuhne, F., *Selbstbewußtsein und Erfahrung bei Kant und Fichte*, Hamburg 2007.

Kühne-Bertram, G., *Logik als Philosophie des Logos. Zu Geschichte und Begriff der hermeneutischen Logik*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte XXXVI* (1993), 260–293.

– Scholtz, G. (Hg.), *Grenzen des Verstehens: philosophische und humanwissenschaftliche Perspektiven*, Göttingen 2002.

Kumlehn, M., *Geöffnete Augen – gedeutete Zeichen. Historisch-systematische und erzähltheoretisch-hermeneutische Studien zur Rezeption und Didaktik des Johannesevangeliums in der modernen Religionspädagogik*, Berlin, New York 2007.

– *Extravaganz und Grenzausdruck. Ricœurs Zugänge zur Bibel im Spiegel seiner Hermeneutik*, in: D. Korsch (Hg.), *Paul Ricœur und die evangelische Theologie*, Tübingen 2016, 1–13.

– *Fakt – Fake – Fiktion: Religiöse Bildung und die Rede von Wahrheit im Resonanzraum der digitalen Kultur*, in: D. T. Bauer, T. Klie, M. Kumlehn, A. Obermann (Hg.), *Von semiotischen Bühnen und religiöser Vergewisserung. Religiöse Kommunikation und ihre Wahrheitsbedingungen*, Berlin, Boston 2020, 309–333.

Kundera, M., *Die Kunst des Romans* (übers. v. U. Aumüller), München, Zürich 1987.

Kunert, G., *Nachträgliche Monologe*, München 1984.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Küng, H., *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit* [1978], München [3]1995.

Künle, I., *Das Selbst und der Andere bei Paul Ricœur und Amartya Sen: Zur Identität des fähigen Menschen*, Berlin 2014.

Küttler, W., Rüsen, J., Schulin, E. (Hg.), *Geschichtsdiskurs. Bd. 1–5*, Frankfurt/M. 1993–1999.

Kutzer, M., *Fiktionalität und Theologie*, in: L. Missine, R. Schneider, B. Th. van Dam (Hg.), *Grundthemen der Literaturwissenschaft: Fiktionalität*, Berlin, Boston 2020, 380–407.

Lacan, J., *Intervention sur l'exposé de Claude Lévi-Strauss*, in: *Bulletin de la société française de philosophie*, no. 3 (1956), 114.

– *A la mémoire d'Ernest Jones: Sur sa théorie du symbolisme*, in: *Écrits*, Paris 1966, 697–724; dt.: *Zum Gedenken an Ernest Jones: Über seine Theorie der Symbolik*, in: *Schriften II*. Vollständiger Text (übers. v. H.-D. Gondek), Wien, Berlin 2015, 205–238.

– *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*, in: *Écrits*, 493–528; dt.: *Das Drängen des Buchstabens im Unbewussten oder die Vernunft seit Freud*, in: *Schriften I*. Vollständiger Text (übers. v. H.-D. Gondek), Wien, Berlin 2016, 582–626.

– *De l'interprétation ou la machine herméneutique*, in: *Les Temps modernes 21*, no. 237 & no. 238 (1966), 1461–1493, 1629–1652.

– *La position de l'inconscient*, in: ders., *Écrits*, Paris 1966, 829–850; dt.: *Die Position des Unbewussten*, in: *Schriften II*. Vollständiger Text (übers. v. H.-D. Gondek), Wien, Berlin 2015, 369–395.

– *Préface*, in: A. Rifflet-Lémaire, *Jacques Lacan*, Brüssel 1970, 9–20: repr. unter dem Titel *Préface à une thèse* in: J. Lacan, *Autres Écrits*, Paris 2001, 393–403.

– *Le Séminaire Livre XI: Les quatres concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris 1973; dt.: *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse* (übers. v. N. Haas), Olten 1978, Weinheim, Berlin [3]1987.

– *Les écrits techniques de Freud*, Paris, 1975.

– *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris 1978.

– *Le Séminaire Livre II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris 1978; dt.: *Das Seminar Buch II: Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse* (übers. v. H.-J. Metzger), Olten 1980.

– *Le Séminaire Livre VII: L'éthique de la psychanalyse*, Paris 1986; dt.: *Das Seminar Buch VII: Die Ethik der Psychoanalyse* (übers. v. N. Haas), Weinheim, Berlin 1996.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Le Séminaire Livre XVII: L'envers de la psychanalyse*, Paris 1991; dt.: *Das Seminar Buch XVII: Die Kehrseite der Psychoanalyse* (übers. v. H.-D. Gondek), Wien, Berlin 2023.
– *Le Séminaire Livre IV: La relation d'objet*, Paris 1994; dt.: *Das Seminar Buch IV: Die Objektbeziehung* (übers. v. H.-D. Gondek), Wien 2003.
– *Des Noms-du-Père*, Paris 2005; dt.: *Namen-des-Vaters* (übers. v. H.-D. Gondek), Wien 2006.
– *Le triomphe de la religion* précédé de *Discours aux catholiques*, Paris 2005; dt.: *Der Triumph der Religion* welchem vorausgeht *Der Diskurs an die Katholiken* (übers. v. H.-D. Gondek), Wien 2006.
– *Le Séminaire Livre XVI: D'un Autre à l'autre*, Paris 2006; dt.: *Das Seminar Buch XVI, Von einem Anderen zum anderen* (übers. v. H.-D. Gondek), Wien, Berlin 2022.
– *Le Séminaire Livre XVIII: D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris 2007; dt.: *Das Seminar Buch XVIII: Von einem Diskurs, der nicht Schein wäre* (übers. v. H.-D. Gondek), Wien, Berlin 2023.
LaCapra, D., *Geschichte und Kritik* (übers. v. L. Hirt), Frankfurt/M. 1987.
– *History and Memory after Auschwitz*, Ithaca, London 1998.
Lachmann, R., *Gedächtnis und Literatur. Intertextualität in der russischen Moderne*, Frankfurt/M. 1990.
Lacoue-Labarthe, P., *Die Fiktion des Politischen: Heidegger, die Kunst und die Politik* (übers. v. T. Schestag), Stuttgart 1990.
– *Poetik der Geschichte* (übers. v. B. Nessler), Berlin 2004.
– Nancy, J.-L., *Le mythe nazi*, Paris 1991.
Ladrière, J., *Les enjeux de la rationalité*, Paris 1977.
– *Herméneutique et épistémologie*, in: J. Greisch, R. Kearney (éd.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris 1991, 107–125.
Laitinen, A., *Paul Ricœur's Surprising Take on Recognition*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 2*, no. 1 (2011), 33–50.
Lakoff, G., Johnson, M., *Conceptual Metaphor in Everyday Language*, in: *The Journal of Philosophy 77*, no. 8 (1980), 453–486.
Landgrebe, L., *Philosophie der Gegenwart*, Berlin 1957.
– *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh 1963.
Landsberg, P. L., *Sur l'expérience de la mort* [1935]; dt.: *Die Erfahrung des Todes*, Frankfurt/M. 1973.
– *Le sens de l'action*, in: *Esprit 7*, no. 10 (1938), 81–103.
Landweer, H., Bernhardt, F. (Hg.), *Recht und Emotion II. Sphären der Verletzlichkeit*, Freiburg i. Br., München 2017.
Laner, I. E., *Revisionen der Zeitlichkeit. Zur Phänomenologie des Bildes nach Husserl, Derrida und Merleau-Ponty*, Paderborn 2016.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lanfer, J., Schnell, M. (Hg.), *Gesellschaftliche Angst und Angstpolitik. Interdisziplinäre Perspektiven*, Wiesbaden, i. E.

Lange, F. de, *Affirming Life in the Face of Death: Ricœur's Living Up to Death as a modern ars moriendi and a lesson for palliative care*, in: *Med Health Care Philosophy 17*, no. 4 (2014), 509–518.

Lange, M., *Killing Others. A Natural History of Ethnic Violence*, Ithaca, London 2017.

Lange, W., *Tod ist bei Göttern immer nur ein Vorteil. Zum Komplex des Mythos bei Nietzsche*, in: MuM, 111–137.

Langer, S. K., *Fühlen und Form. Eine Theorie der Kunst* [1953], Hamburg 2018.

Langthaler, R., *Gedächtnis, Erinnerung und Trauer im Kontext der kantischen Geschichts- und Religionsphilosophie*, in: B. Liebsch, J. Rüsen (Hg.), *Trauer und Geschichte*, Köln, Weimar, Wien 2001, 85–110.

– *Geschichte, Ethik und Religion im Anschluß an Kant. Philosophische Perspektiven »zwischen skeptischer Hoffnungslosigkeit und dogmatischem Trotz«. Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 2 Bde.*, Sonderband 19, München 2014.

– Hofer, M. (Hg.), *Existenzerhellung – Grenzbewusstsein – Sinn der Geschichte. Dem Andenken an Karl Jaspers (1883–1969). Wiener Jahrbuch für Philosophie 51* (2019).

Lanier, J., *Gadget. Warum die Zukunft uns noch braucht* (übers. v. M. Bischoff), Berlin ^{2}2014.

Laoureux, S., *Remarques sur la phénoménologie herméneutique et la phénoménologie matérielle à partir d'une référence de ›Soi-même comme un autre‹ à Michel Henry*, in: P. Canivez, L. Couloubaritsis (éd.), *L'éthique et le soi chez Paul Ricœur – huit études*, Paris 2013, 177–195.

Lapidot, E., *Die postmoderne Unterbrechung der Geschichte: Jean-Luc Nancy*, in: B. Liebsch (Hg.), *Geschichtskritik nach ›1945‹. Aktualität und Stimmenvielfalt*, Hamburg 2023, 90–398.

Laplanche, J., *Leben und Tod in der Psychoanalyse* (übers. v. P. Stehlin), Olten 1974.

– *La psychanalyse comme anti-herméneutique*, in: J.-M. Salanskis, F. Rastier, R. Scheps (éd.), *Herméneutiques: Textes, sciences*, Paris 1977, 149–161; dt.: *Die Psychoanalyse als Anti-Hermeneutik* (übers. v. U. Hock), in: *Psyche 52*, Nr. 7 (1998), 605–618.

– *Interpréter [avec] Freud*, in: ders., *La révolution copernicienne inachevée. Travaux 1967–1992*, Paris 1992, 21–36.

– *L'Interprétation entre déterminisme et herméneutique. Une nouvelle position de la question*, in: *La révolution copernicienne inachevée*, 385–415; dt.: *Deutung zwischen Determinismus und Hermeneutik. Eine neue Fragestellung* (übers. v. P. Passett), in: ders., *Die unvollendete kopernikanische Revolution in der Psychoanalyse*, Frankfurt/M. 1996, 142–176.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– Leclaire, S., *L'inconscient: une étude psychanalytique*, in: *Les Temps Modernes 17*, no. 183 (1961), 81–129.

– Pontalis, J.-B., *Das Vokabular der Psychoanalyse* (übers. v. E. Moersch), Frankfurt/M. 1989.

Lapointe, F. H., *Paul Ricœur und seine Kritiker. Eine Bibliographie*, in: *Philosophisches Jahrbuch 86,* Nr. 2 (1979), 340–356.

Lardreau, G., Duby, G., *Geschichte und Geschichtswissenschaft* (übers. v. W. Bayer), Frankfurt/M. 1982.

Latour, B., *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen* (übers. v. G. Roßler), Berlin 2014.

Laurent, B., Refoulé, F. (éd.), *Initiation à la pratique de la théologie. T. I,* Paris 1982.

Lawlor, L., *A Little Daylight: A Reading of Derrida's ›White Mythology‹,* in: *Man and World 24*, no. 3 (1991), 285–356.

– *Imagination and Chance. The Difference Between the Thought of Ricœur and Derrida*, Albany 1992.

– *Merleau-Ponty. De la plasticité à la poétique à travers l'herméneutique de Paul Ricœur*, Paris, Mailand 2015.

Leach, E., *Claude Lévi-Strauss*, München 1971.

Lear, J., *Radikale Hoffnung. Ethik im Angesicht kultureller Zerstörung* [2006] (übers. v. J. Pier), Berlin ^{3}2021.

Lechner, R., *Editor's Note*, in: *Philosophy Today 17*, no. 2–4 (1973), 87.

Leclercq, J., *Peut-on vivre sans la métaphore? Réflexion sur l'idéologie et l'utopie, Henry entre Ricœur et Derrida*, in: J.-S. Hardy, J. Leclercq, C. Sautereau (éd.), *Paul Ricœur et Michel Henry. Entre héritages et destinées phénoménologiques*, Louvain 2016, 59–73.

– Perrin, C. (éd.), *Genèse et structure de l'Essence de la manifestation*, Paris 2017.

Lecourt, D. et al., *Aux sources de la culture française*, Paris 1997.

Lee, E. J., *Pour une critique phénoménologique de la psychanalyse: Henry, Freud, Lacan*, phil. Diss. Universität Straßburg 2009.

Lee, E. N., Mandelbaum, M. (eds.), *Phenomenology and Existentialism,* Baltimore 1967.

Leenhardt, J., Oischt, R. (éd.), *Au jardin des malentendus,* Arles 1990.

– Picht, R. (Hg.), *Esprit. Geist. 100 Schlüsselbegriffe für Deutsche und Franzosen,* München, Zürich 1989.

Leeuwen, T. M. v., *The Surplus of Meaning. Ontology and Eschatology in the Philosophy of Paul Ricœur*, Amsterdam 1981.

Lefebvre, H., *Kritik des Alltagslebens* [frz. 1958/61] (übers. v. B. Kroeber u. K. Held), München 1974.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Leget, C., *Retrieving the Ars Moriendi Tradition*, in: *Med Health Care Philosophy 10*, no. 3 (2007), 313–319.

LeGoff, J., *Geschichte und Gedächtnis* (übers. v. E. Hartfelder), Frankfurt/M., New York 1992.

– (éd.), *Patrimoine et passions identitaires: Actes des entretiens du patrimoine,* Paris 1998.

– *La Pensée sociale*, in: J. Porée, G. Vincent (éd.), *Paul Ricœur. La pensée en dialogue,* Rennes 2010, 237–250.

Leibniz, G. W., *Studien zur Theodizee* [1710]. *Die Hauptwerke*, Stuttgart 1967.

Lellouche, R., *Difficile Levinas. Peut-on ne pas être levinassien?*, Paris, Tel Aviv 2006.

Lentiampa Shenge, A., *La justice selon l'espérance. La structure dialectique de la justice chez Paul Ricœur et son fondement ontologique*, Bruxelles 2008.

Lenz, S., *Der unendliche Raum des Gedächtnisses,* in: *Die Zeit*, Nr. 19, 5. Mai (1989), 56.

Lepenies, W., *Soziologische Anthropologie*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1977.

– *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts*, Frankfurt/M. 1978.

Leroux, G., *Platon. La République,* Paris 2002.

Lery-Lachaume, M.-L., *Ricœur, Lacan, et le défi de l'inconscient. Entre constitution herméneutique et responsabilité éthique*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 7*, no. 1 (2016), 72–86.

Lesch, W. (Hg.), *Christentum und Populismus. Klare Fronten*?, Freiburg i. Br. 2017.

Lescourret, M.-A., *Marc Bloch: Die Ratio des Historikers. Fragen zur Methodik*, in: T. Keller, W. Eßbach (Hg.), *Leben und Geschichte. Anthropologische und ethnologische Diskurse der Zwischenkriegszeit*, München 2006, 128–146.

Lesort, P. A., *Les reins et les cœurs* [1946], Paris.

Lessing, T., *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen* [1919], München 1983.

Letzkus, A., *Dekonstruktion und ethische Passion. Denken des Anderen nach Jacques Derrida und Emmanuel Levinas*, München 2002.

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

– *La voix d'Israël* [1945], in: CC, 209–215.

– *Le temps et l'autre* [1947], in: J. Wahl u. a. (éd.), *Le Choix – Le Monde – L'Existence,* Grenoble, Paris 1947/1983; dt.: *Die Zeit und der Andere* (übers. u. mit einem Nachwort v. L. Wenzler), Hamburg 1984.

– *Freiheit des Worts* [1957], in: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum,* Frankfurt/M. 1992, 155–158; frz.: *Difficile liberté. Essais sur le judaisme*, Paris 1963.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* [1961/1971], Paris 1990; dt.: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* (übers. v. N. Krewani), Freiburg i. Br., München 1987.
– *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris [2]1967.
– *Vérité du dévoilement et vérité du témoignage*, in: *Archivio di Filosofia 1,* no. 2 (1972), 101–110.
– *Humanisme de l'autre homme*, Paris 1972; dt.: *Humanismus des anderen Menschen* (übers. v. L. Wenzler), Hamburg 1989.
– *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Dordrecht u. a. 1974; dt.: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (übers. v. T. Wiemer), Freiburg i. Br., München 1992.
– *La volonté du ciel et le pouvoir des hommes* [1974], in: *Nouvelles lectures talmudiques*, Paris 1996, 7–42.
– *Hermeneutik und Jenseits* [1977], in: *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz,* Freiburg i. Br., München [2]1988, 132–149.
– *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris 1982.
– *Über die Intersubjektivität. Anmerkungen zu Merleau-Ponty*, in: A. Métraux, B. Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München 1986, 48–55.
– *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie* (übers. v. W. N. Krewani), Freiburg i. Br., München [2]1987/[6]2012.
– *La trace de l'autre*, in: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1988, 187–202.
– *Stunde der Nationen. Talmudlektüren* [1988] (übers. v. E. Weber), München 1994.
– *La souffrance inutile*, in: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris 1991, 100–112.
– *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie* (übers. v. F. Miething), München, Wien 1991.
– *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum* (übers. v. E. Moldenhauer), Frankfurt/M. 1992.
– *Le dialogue. Conscience de soi et proximité du prochain*, in: *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris [2]1992, 211–230; dt.: *Dialog*, in: B. Liebsch (Hg.), *Emmanuel Levinas: Dialog. Ein kooperativer Kommentar*, Freiburg i. Br., München 2020, 25–53.
– *Questions et réponses*, in: *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris [2]1992, 128–157.
– *Les imprévus de l'histoire*, Paris 1994; dt.: *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte* (übers. v. A. Letzkus), Freiburg i. Br., München 2006.
– *Ein Beitrag zu Jean Wahls Buch ›Kleine Geschichte des Existentialismus‹*, in: *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*, 93–100.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Zwischen uns. Versuch über das Denken an den Anderen* (übers. v. F. Miething), München, Wien 1995.
– *Vom Sein zum Seienden* (übers. v. W. N. Krewani u. A. M. Krewani), Freiburg i. Br., München 1997.
– *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, hg. u. übers. v. P. Delhom u. A. Hirsch, Berlin 2007.
– *Der Raum ist nicht eindimensional*, in: *Verletzlichkeit und Frieden*, 221–230.
– *Carnets de captivité* suivi de *Écrits sur la captivité* et *Notes philosophiques diverses. Œuvres 1,* Paris 2009.
– *Parole et silence et autres conférences inédites. Œuvres 2,* Paris 2009.
Lévi-Strauss, C., *Traurige Tropen* [1955] (übers. v. E. Moldenhauer), Frankfurt/M. 1978.
– *Anthropologie structurale* [1958], Paris 1974; dt.: *Strukturale Anthropologie I* (übers. v. H. Naumann), Frankfurt/M. 1967/1978.
– *Das wilde Denken* [1962] (übers. v. H. Naumann), Frankfurt/M. ^{2}1977.
– *Réponses à quelques questions*, in: *Esprit 11*, no. 322, Nov. (1963), 628–652.
– *L'Homme nu*, Paris 1971.
– *Anthropologie structurale II*, Paris 1973.
– *Einleitung in das Werk von Mauss*, in: M. Mauss, *Soziologie und Anthropologie. Bd. 1*, München 1978, 7–41.
– *Mythos und Bedeutung*, hg. v. A. Reif, Frankfurt/M. 1980.
– *Von Montaigne zu Montaigne* (übers. v. E. Moldenhauer), Frankfurt/M. 2018.
– *Anthropologie in der modernen Welt* [2011] (übers. v. E. Moldenhauer), Berlin 2023.
– Eribon, D., *De près et de loin*, Paris 1988; dt.: *Das Nahe und das Ferne. Eine Autobiographie in Gesprächen* (übers. v. H.-H. Henschen), Frankfurt/M. 1989.
Levy, D., Sznaider, N., *Erinnerung im globalen Zeitalter: Der Holocaust*, Frankfurt/M. 2001.
Levy, R., *Sur la passade pétainiste de Paul Ricœur: un bref épisode?* in: *Le sens public*, no. 3 (2008); https://doi.org/10.7202/1064415ar.
Lewin, D., *Ricœur and the Capability of Modern Technology*, in: T. S. Mei, D. Lewin (eds.), *From Ricœur to Action. The Socio-political Significance of Ricœur's Thinking*, London, New York 2012, 54–71.
Lichtenberg, G. C., *Schriften und Briefe I*, München, Wien 1968.
Liebsch, B., *Eine Welt von Konsequenzen ohne Prämissen. Ein Nachtrag zur Geschichte des Theorems vom unbewußten Schluß. Mit Überlegungen zum Verhältnis von Wissenschaftsgeschichte und Phänomenologie;* in: *Archiv für Begriffsgeschichte XXXIV* (1991), 326–367.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Spuren einer anderen Natur. Piaget, Merleau-Ponty und die ontogenetischen Prozesse*, München 1992.
– *Archeological Questioning: Merleau-Ponty and Ricœur*, in: P. Burke, J. Van der Veken (eds.), *Merleau-Ponty in Contemporary Perspective*, Boston, Dordrecht 1993, 13-24.
– *Vom dezentrierten cogito zur historischen Intentionalität. Spannungsfelder zwischen Existenz und Wissenschaft in der Philosophie Paul Ricœurs*, in: D. Ginev (Hg.), *Die Verschmelzung der Untersuchungsbereiche. Formen des Dialogs zwichen Kulturwissenschaften und Wissenschaftstheorie*, Frankfurt/M., Berlin, Bern 1993, 85-104.
– *Abgebrochene Beziehungen: Merleau-Ponty und Foucault über Ontogenese und Geschichte;* Teil I in: *Philosophisches Jahrbuch 101/1* (1994), 200–217; Teil II in: *Philosophisches Jahrbuch 101/2* (1994), 178–194.
– *Von der Wahrheit moralischer Normalität* [Rez. v. T. Todorov, *Angesichts des Äußersten*, München 1993], in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie 43*, Nr. 1 (1995), 173–176.
– *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, München 1996.
– *Phänomenologische Einsprüche gegen ein verkennendes Erkennen. Spannungsfelder zwischen Phänomenologie und Epistemologie in der Philosophie Merleau-Pontys*, in: *Philosophisches Jahrbuch 103,* Nr. 2 (1996), 382-399.
– *Probleme einer genealogischen Kritik der Erinnerung. Anmerkungen zu Hegel, Nietzsche und Foucault*, in: *Hegel-Studien 31* (1996), 113-140.
– *Geschichte als Antwort*, in: J. Stückrath, J. Zbinden (Hg.)*, Metageschichte. Hayden White und Paul Ricœur. Dargestellte Wirklichkeit in der europäischen Kultur im Kontext von Husserl, Weber, Auerbach und Gombrich,* Baden-Baden 1997, 199–229.
– *Die Frage nach dem Selbst – vom Anderen her*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie 45* (1997), 466–472.
– *Von der Phänomenologie der Offenheit zur Ethik der Verwundbarkeit. Merleau-Ponty und Levinas auf den Spuren einer An-Archie der Subjektivität*, in: R. L. Fetz, R. Hagenbüchle, P. Schulz (Hg.), *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität, Bd. 2*, Berlin, New York 1998, 1249–1276.
– *Geschichte und Gegen-Geschichte: Frauen, Deserteure und marginale Menschen*, in: *Zu denken geben: Identität und Geschichte*, Ulm 1997, 67–94.
– *Vorwort,* in: P. Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen 1998, 7–18.
– *Erinnerung an die Zukunft der Geschichte*, in: *Selbstorganisation. Jahrbuch für Komplexität in den Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften 10* (1999), 73-98.
– *Moralische Spielräume. Menschheit und Anderheit, Zugehörigkeit und Identität*, Göttingen 1999.
– *Geschichte als Antwort und Versprechen*, Freiburg i. Br., München 1999.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– (Hg.), *Hermeneutik des Selbst – im Zeichen des Anderen. Zur Philosophie Paul Ricœurs,* Freiburg i. Br., München 1999.
– *Einleitung. Fragen nach dem Selbst – im Zeichen des Anderen*, in: *Hermeneutik des Selbst*, 11–43.
– *Wissenschaft des Sinns? Phänomenologie versus ›galileische‹ Psychologie oder Über die vergangene Zukunft einer nicht eingelösten Programmatik*, in: R. Giuliani (Hg.), *Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften*, München 2000, 143-177.
– *Überlieferung als Versprechen. Rudimente einer Ethik des weitergegebenen Wortes in der gegenwärtigen Phänomenologie und Hermeneutik*, in: M. Fischer, H.-D. Gondek, B. Liebsch (Hg.), *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels*, Frankfurt/M. 2001, 304-344.
– *Zerbrechliche Lebensformen. Widerstreit – Differenz – Gewalt*, Berlin 2001.
– *Lebensgeschichte und Narrativität. Ricœur und Merleau-Pontys Phänomenologie der Wahrnehmung*, in: S. Orth, A. Breitling (Hg.), *Vor dem Text. Hermeneutik und Phänomenologie im Denken Paul Ricœurs*, Berlin 2002, 51–78.
– *Ereignis – Erfahrung – Erzählung. Spuren einer anderen Ereignis-Geschichte: Henri Bergson, Emmanuel Levinas, Paul Ricœur*, in: M. Rölli (Hg.), *Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze*, München 2004, 183-207.
– *Das Selbst im Missverhältnis zwischen Erzählung und Bezeugung. Versprechen – Vertrauen – Verrat*, in: S. Orth, P. Reifenberg (Hg.), *Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricœurs Reflexionen auf den Menschen*, Freiburg i. Br., München 2004, 49–77.
– *Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur*, Weilerswist 2005.
– *Fremdheit im Gegenwartsbezug. Praktische und geschichtstheoretische Dimensionen einer Geschichte der Gewalt im Ausgang von Paul Veyne,* in: N. Ließner, R. Breuninger (Hg.), *Zur Sprache gebracht. Philosophische Facetten. FS f. P. Novak*, Ulm 2005, 149-180.
– *Die Frage nach dem Anderen zwischen Ethik und Politik der Differenz: eine vorläufige Bilanz. Kant, Ricœur und Levinas im Horizont sozialontologischen Denkens*, in: *Phänomenologische Forschungen II* (2005), 193-220.
– *Lebensformen des Selbst unter dem Druck der Bio-Politik. Kritische Überlegungen zu späten Denkwegen Michel Foucaults*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger 58,* Nr. 3 (2005), 285-307.
– *Revisionen der Trauer. In philosophischen, geschichtlichen, psychoanalytischen und ästhetischen Perspektiven*, Weilerswist 2006.
– *Kritische Kulturphilosophie als restaurierte Geschichtsphilosophie? Anmerkungen zur aktuellen kultur- und geschichtsphilosophischen Diskussion mit Blick auf Kant und Derrida*, in: *Kantstudien 98* (2007), Heft 2, 183-217.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Würdigung des Anderen. Bezeugung menschlicher Würde in interkultureller Perspektive – im Anschluss an Judith N. Shklar*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 32,* Heft 3 (2007), 227–257.
– *Für eine Kultur der Gastlichkeit*, Freiburg i. Br., München 2008.
– *Gegebenes Wort oder Gelebtes Versprechen. Quellen und Brennpunkte der Sozialphilosophie*, Freiburg i. Br., München 2008.
– *Maurice Merleau-Pontys ›Humanismus und Terror‹ heute – im Gegenlicht von Wassili Grossmans ›Leben und Schicksal‹*, in: *Journal Phänomenologie 30* (2008), 25–38.
– *Menschliche Sensibilität. Inspiration und Überforderung*, Weilerswist 2008.
– *Das menschliche Selbst in Geschichte und Gegenwart. Eine Bilanz der ›Hermeneutik‹ Michel Foucaults*, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie 2,* Nr. 1 (2008), 113–135.
– *Von den Sachen zurück zu den Menschen. Profile einer Philosophie der Aufmerksamkeit in Hans Blumenbergs nachgelassenen Schriften*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger 61*, Heft 1 (2008), 87–101.
– *A(nta)gonistische Konflikte und Lebensformen. Spuren eines neuen Ethos? – Zur zwiespältigen Aktualität des Politischen*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger 62*, Nr. 4 (2009), 375–395.
– *Die Idee der Phänomenologie im Lichte ihrer narrativistischen Verabschiedung im Werk Willhelm Schapps*, in: K. Joisten, N. Thamer (Hg.), *Das Denken Wilhelm Schapps – Perspektiven für unsere Zeit*, Freiburg i. Br., München 2010, 22–48.
– *Renaissance des Menschen? Zum polemologisch-anthropologischen Diskurs der Gegenwart,* Weilerswist 2010.
– *Menschen: Reste, Zeugnisse und Spuren. Ricœurs Spätwerk ›Gedächtnis, Geschichte, Vergessen‹ mit und gegen Foucault gelesen*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie 58,* Nr. 4 (2010), 523–542.
– (Hg.), *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur*, Sonderband Nr. 24 der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*, Berlin 2010.
– *Verfehlte Versöhnung? Probleme der Politisierung eines ethischen Begriffs*, in: *Verfolgung und Vertreibung. Zum Streit um Perspektiven der Versöhnung; epd Dokumentation 31/32* (2011), 36–50.
– *Das leibliche Selbst und der Widerstand des Anderen. Paul Ricœur mit Blick auf Maine de Biran und Emmanuel Levinas*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 58*, Nr. 2 (2011), 471–493.
– *Das Gegebene in seiner Zweideutigkeit. Begründung, Beschreibung und Bezeugung an den Grenzen der Erfahrung*, in: S. Gottlöber, R. Kaufmann (Hg.), *Gabe – Schuld – Vergebung,* Dresden 2011, 97–118.
– *Prekäre Selbst-Bezeugung. Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne*, Weilerswist 2012.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Die Politische Welt und die Ereignishaftigkeit des Demokratischen. Bestandsaufnahmen politischer Theorie*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger 65,* Nr. 2 (2012), 136–166.
– *Leib und Leben. Im Blick der Phänomenologie (Maurice Merleau-Ponty) und der Epistemologie (Georges Canguilhem),* in: S. Schaede, G. Hartung, T. Kleffmann (Hg.), *Das Leben II. Historisch-systematische Studien zur Geschichte eines Begriffs,* Tübingen 2012, 463–492.
– *Leidenschaftliche Souveränität und Unannehmbarkeit der Gewalt. Georges Bataille im Kontext politischer Theorie*, in: M. Riekenberg (Hg.), *Die Gewaltsoziologie Georges Batailles*, Leipzig 2012, 123–150.
– *Aktuelle Historisierungen der Zeugenschaft. Zur ›Kritik einer Wissenspraxis‹ und zum ›Recht der Literatur‹ jenseits von Wissen und Recht*, in: *Philosophische Rundschau 59*, Heft 3 (2012), 217–235.
– *Neue Formen des Bösen als Herausforderung des Politischen. Kritische Überlegungen zu Paul Ricœurs Projekt einer regenerativen Geschichte – mit Blick auf Hannah Arendt*, in: *Journal Phänomenologie 37* (2012), 45–56.
– *Technologien des Selbst versus Passivität als das Andere des Technischen. Zu einem missverständlichen Begriff von Technisierung*, in: *Divinatio. Studia Culturologica Series 36* (2012/3), 101–131.
– *Umsonst: Die Gabe als nachträglich zu bewahrheitende Gegebenheit. Eine Zwischenbilanz der fragwürdigen Karriere der Gabe in kulturwissenschaftlichen, philosophischen und politischen Diskursen der Gegenwart*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 38*, Nr. 1 (2013), 29–59.
– *Zum Dank – oder nicht? Phänomenologische Überlegungen zur ›Ökonomie‹ der Gabe in intergenerationeller Hinsicht. Ausgehend von Jean-Luc Marion, Lewis Hyde und Jacques Derrida*, in: *Journal für Religionsphilosophie*, Nr. 2 (2013), 26–40.
– *Zur Rekonfiguration der Sozialphilosophie. Ontologie – Phänomenologie – Kritik*, in: *Philosophische Rundschau 60*, Heft 2 (2013), 91–129.
– *Die (gebrochenen) Versprechen der Moderne und die Zukunft der Geschichte. Zur Geschichtsphilosophie Ricœurs – mit Blick auf Kant, Levinas und Derrida*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 38* (2013), 299–320.
– *Zeigen, Sagen und Verstehen. Paul Ricœurs hermeneutische Wege durch die Phänomenologie - von der Aufmerksamkeit zur Sensibilität für den Anderen*, in: *On the Proper Use of Phenomenology. Paul Ricœur Centenary* (O. Abel, P. Marinescu, eds.), *Studia Phaenomenologica. Romanian Journal for Phenomenology XIII* (2013), 117–142.
– Rez. v. B. Latour, *Existenzweisen*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger 67*, Nr. 4 (2014), 366–375.
– *Verletztes Leben. Studien zur Affirmation von Schmerz und Gewalt im gegenwärtigen Denken. Zwischen Hegel, Nietzsche, Bataille, Blanchot, Levinas, Ricœur und Butler,* Zug 2014.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Kommunikative Gewalt. Verletztes Leben und das Begehren nach dem/der Anderen in Georges Batailles Reflexionen über die Freundschaft (›Atheologische Summe II‹)*, in: A. R. Boelderl (Hg.), *Welt der Abgründe. Zu Georges Bataille*, Wien 2015, 47–71.
– Rez. v. T. Ebke, *Lebendiges Wissen des Lebens. Zur Verschränkung von Plessners Philosophischer Anthropologie und Canguilhems Historischer Epistemologie*, Berlin 2012, in: *Phänomenologische Forschungen 2014* (2015), 309–318.
– *Unaufhebbare Gewalt. Umrisse einer Anti-Geschichte des Politischen. Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie*, Weilerswist 2015.
– *Anders (als) anders – ein Adverb auf Irrwegen. Zum Verhältnis zwischen Emmanuel Levinas und Paul Ricœur*, in: P. Ricœur, *Eine Lektüre von ›Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht‹ von Emmanuel Levinas* [1997], Wien, Berlin 2015, 59–110.
– *Vergemeinschaftung und sozialer Tod. Gehör finden und Einbeziehen in politischer Perspektive – ohne Gewähr*, in: E. Gräb-Schmidt, F. G. Menga (Hg.), *Grenzgänge der Gemeinschaft. Eine interdisziplinäre Begegnung zwischen sozial-politischer und theologisch-religiöser Perspektive*, Tübingen 2016, 17–48.
– *Perspektivität, Pluralität, geteilte Welt: Ästhetik, Politik und menschliche Sensibilisierbarkeit in der Philosophie Jacques Rancières*, in: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft 61*, Nr. 1 (2016), 11–38.
– *In der Zwischenzeit. Spielräume menschlicher Generativität,* Zug 2016.
– *Landschaften der Verlassenheit - Bilder des Desasters: Maurice Blanchot und Georges Didi-Huberman*, in: M. Gutjahr, M. Jarmer (Hg.), *Von Ähnlichkeit zu Ähnlichkeit. Maurice Blanchot und die Leidenschaft des Bildes,* Wien, Berlin 2016, 237–268.
– *Zum politischen Potenzial gegenwärtiger Furcht. Auf Hobbes', Nietzsches und Freuds Spuren*, in: *Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen 70,* Nr. 7 (2016), 618–643.
– (Hg.), *Der Andere in der Geschichte. Sozialphilosophie im Zeichen des Krieges. Ein kooperativer Kommentar zu Emmanuel Levinas' ›Totalität und Unendlichkeit‹*, Freiburg i. Br., München ^{2}2017.
– *Zur Tradition der Hermeneutik in der Gegenwart einer politischen Kultur des Dissenses*, in: *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik 17* (2018), 185–215.
– *Substanz, Un-Ding, Passage. Geschichte, Gegenwart und Zukunft der Seele in deutsch-französischer Perspektive*, in: T. Ebke, S. Hoth (Hg.), *Die Philosophische Anthropologie und ihr Verhältnis zu den Wissenschaften der Psyche. Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie, Bd. 8*, Berlin, Boston 2018, 259–282.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Humanismus, Gewalt und Religion (Kap. 17 und 18)*, in: M. Kühnlein (Hg.), *Charles Taylor: Ein säkulares Zeitalter,* Berlin 2018, 179–196.
– *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale. Bd. I/II,* Freiburg i. Br., München 2018.
– *›Uralter‹ Krieg und Neue Kriege. Fordert die neuere Gewaltgeschichte zur Revision der menschlichen* conditio historica *heraus?*, in: M. Hampe (Gasthg.), *Über den Krieg. Ontologie, Moral und Psychologie. Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 43,* Nr. 2 (2018), 193–216.
– (Hg.), *Sensibilität der Gegenwart. Wahrnehmung, Ethik und politische Sensibilisierung im Kontext westlicher Gewaltgeschichte.* Sonderheft Nr. 17 der *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft,* Hamburg 2018.
– *Blendender Optimismus. Zum Versiegen radikaler Kulturkritik*, in: *Information Philosophie 1* (2019), 74–81.
– *Das ›Wort‹ und der Krieg. Zum Sinn der Sprache zwischen Ethik und Politik,* in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie 6*, Heft 1 (2019), 211–238.
– *Europäische Ungastlichkeit und ›identitäre‹ Vorstellungen. Fremdheit, Flucht und Heimatlosigkeit als Herausforderungen des Politischen*, Hamburg 2019.
– *Ansatzpunkte praktisch-negativistischer Anthropologie. Anmerkungen zur Frage, ›ob der Posthumanismus ein Humanismus ist‹*, in: G. Hartung, M. Herrgen (Hg.), *Interdisziplinäre Anthropologie. Jahrbuch 06/2018: Das Eigene & das Fremde,* Wiesbaden 2019, 129–156.
– Rez. v. K. Gloy, *Alterität*, in: *Philosophisches Jahrbuch 126/I* (2019), 159–162.
– *›Herrscht‹ Krieg – seit je her, gegenwärtig und auf immer? ›Polemologische‹ Überlegungen zur Frage, ob wir ihm ausgesetzt oder (auch) ausgeliefert sind*, in: C. Ciocan, P. Marinescu (eds.), *Conflict and Violence. Studia Phænomenologica XIX* (2019), 103–127.
– *Paul Ricœurs Philosophie praktischer Subjektivität in historischer Perspektive. Wille – Aufmerksamkeit – Gleichgültigkeit*, in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns. Die Willensphilosophie Paul Ricœurs im Kontext*, Leiden u. a. 2019, 39–68.
– *Unconditional Responsibility in the Face of Disastrous Violence. Thoughts on* religio *and the History of Human Mortality*, in: *Journal for Continental Philosophy of Religion 1* (2019), 191–212.
– *Verzeitlichte Welt. Zehn Studien zur Aktualität der Philosophie Karl Löwiths*, Stuttgart ^{2}2020.
– *Maurice Blanchots ›Schrift des Desasters‹ und die Historizität menschlicher Sterblichkeit*, in: *Zeitschrift für Genozidforschung 18,* Heft 1: *»Todeszonen«* (2020), 92–127.
– *Zu den* dark sides *›ausgesetzten‹ kulturellen Lebens. Einspruch gegen den neuerdings erhobenen optimistischen Ton in der Kulturtheorie,* in: *Filozfija i Društvo/Philosophy and Society XXXI*, Nr. 4 (2020), 515–568; http://journal.instifdt.bg.ac.rs/index.php?journal=fid

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– (Hg.), *Die Grenzen der Einen sind (nicht) die Grenzen der Anderen. Neuere Beobachtungen*, Berlin 2020.
– (Hg.), *Emmanuel Levinas: Dialog. Ein kooperativer Kommentar*, Freiburg i. Br., München 2020.
– (Hg.), *Philosophical Theories of War: Contemporary Challenges and Discussions*; Schwerpunkt von *Labyrinth. International Journal for Philosophy, Value Theorie, and Sociocultural Hermeneutics 23,* no. 2 (2021).
– (Hg.), *Radikalität und Zukunft des Krieges. Bernhard H. F. Taurecks Theorie des Krieges in interdisziplinärer Diskussion,* Baden-Baden 2021.
– *Bewegt von dem, was übrig bleibt? Robert Musils Roman ›Der Mann ohne Eigenschaften‹ mit Blick auf Hans Blumenbergs und Milan Kunderas Schriften zur Literatur*, in: *Journal Phänomenologie 56. Schwerpunkt Robert Musil und die Phänomenologie* (2021), 70–82.
– *Gewalt als Widerfahrnis und im Dissens. Metatheoretische Beobachtungen zur Phänomenologie und Hermeneutik eines strittigen Phänomens und umstrittenen Begriffs*, in: *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik 20* (2021), 91–126.
– *Verletzbarkeit, Gewalt und Schutz vor ihr: Quellen – Geschichte – neue Formen in interdisziplinären Auseinandersetzungen*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger 74*, Nr. 1 (2021), 78–103.
– *›Trostlose‹ Philosophie – sensibilisiert durch Trauer und Melancholie, Abschied und Vergänglichkeit? Zum Respekt vor dem, was Andere leben lässt*, in: *Philosophische Rundschau 69*, Heft 2 (2022), 138–163.
– Rez. v. B. Cassin, *Nostalgie. Wann sind wir wirklich zuhause?,* Berlin 2021, in: *Philosophischer Literaturanzeiger 75*, Nr. 2 (2022), 127–135.
– Rez. v. J. A. Barash, C. Bouton, S. Jollivet (Hg.), *Die Vergangenheit im Begriff. Von der Erfahrung der Geschichte zur Geschichtstheorie bei Reinhart Koselleck*, Freiburg i. Br., München 2021 in: *Philosophische Rundschau 69*, Nr. 4 (2022), 403–406.
– *Gewalt und Legitimation – Grundzüge eines unaufhebbaren Missverhältnisses*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, *Online first.* DOI 10.25162/arsp-2023-
– *Welt - Exil - Faktizität. Eine Übung in hermeneutischer Zirkularität*, in: I. Römer, G. Stenger (Hg.), *Phänomenologische Forschungen. Beiheft 5*: *Faktum, Faktizität, Wirklichkeit* (2023), 263–281.
– *Zwischen Verbot und Unvermeidlichkeit. Demokratiekritische Überlegungen zum Verhältnis von Differenzierung und Diskriminierung*, in: *Widerspruch. Münchner Zeitschrift für Philosophie 73* (2023), 107–120.
– *Zwischenzeitlicher Sinn. Sinngebung und Sinnstiftung, Sinnvolles und Sinnloses als fragwürdige Alternativen*, in: G. Jüttemann (Hg.), *Wie der Mensch sich selbst entdeckte. Zur Psychologie des Erkennens von Sinn,* Gießen 2023, 85–96.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– (Hg.), *Geschichtskritik nach ›1945‹. Aktualität und Stimmenvielfalt*, Hamburg 2023.
– *Geschichtlicher ›Sinn‹, Verantwortung und zukunftsweisende Aufgaben: Umrisse von Ricœurs Lebenswerk im Kontext radikaler Geschichtskritik nach ›1945‹*, in: *Geschichtskritik nach ›1945‹*, 454–476.
– Bajohr, H., *Geschichte, Negativismus und Skepsis als Herausforderungen politischer Theorie: Judith N. Shklar*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie 62,* Nr. 4 (2014), 633-659.
– Mensink, D. (Hg.), *Gewalt Verstehen*, Berlin 2003.
– Staudigl, M., Stoellger, P. (Hg.), *Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte - Kulturelle Praktiken - Kritik*, Weilerswist 2016.
– Stegmaier, W., *Orientierung und Ander(s)heit. Spielräume und Grenzen des Unterscheidens,* Hamburg 2022.
– Taureck, B. H. F., *Trostlose Vernunft? Vier Kommentare zu Jürgen Habermas' Konstellation von Philosophie und Geschichte, Glauben und Wissen*, Hamburg 2021.
Lienemann, W., *Frieden. Vom »gerechten Krieg« zum »gerechten Frieden«*, Göttingen 2000.
Lohmüller, M.,/jf, *Alterspyramide steht Kopf,* Deutsche Welle, 29. 04. 2002.
Löhr, M., *Die Geschichte des Selbst. Personale Identität als philosophisches Problem*, Neuried 2006.
Longerich, P., *Die Wannseekonferenz vom 20. Januar 1942: Planung und Beginn des Genozids an den europäischen Juden*, Berlin 1998.
Loraux, N., *L'invention d'athènes*, Paris 1993.
– *Das Band der Teilung*, in: J. Vogl (Hg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt/M. 1994, 31–64.
Lorenz, O., *Schweigen in der Dichtung: Hölderlin – Rilke – Celan. Studien zur Poetik deiktisch-elliptischer Schreibweisen*, Göttingen 1989, 76–128.
Lorenzer, A., *Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse* [1970], Frankfurt/M. 1973.
Lorey, I., *Die Regierung der Prekären*, Wien 2012.
Loute, A., *Philosophie sociale et reconnaissance mutuelle chez Paul Ricœur*, in: L. van Eynde, R. Gély (éd.), *Affectivité, imaginaire, création sociale*, Brüssel 2010.
Lovejoy, A. O., *Die große Kette der Wesen* [1936/4] (übers. v. D. Turck), Frankfurt/M. 1985.
Löw, F., *Logik der Frage*, in: *Archiv für die gesamte Psychologie 66* (1928), 357–436.
Lowe, W. J., *Mystery and the Unconscious: A Study in the Thought of Paul Ricœur*, Yale 1972.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Introduction*, in: P. Ricœur, *Fallible Man,* New York 1986, vii–xxxii.

Löwenthal, L., *Erzählkunst und Gesellschaft* (1928–31), Neuwied, Berlin 1971.

Löwith, K., *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* [1928], Darmstadt 1969; *Schriften 1*, Stuttgart 1981, 9–197.

– *Existenzphilosophie* [1932], in: *Sämtliche Schriften, Bd. 8*, Stuttgart 1984, 1–18.

– *L'achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard*, in: *Recherches Philosophiques 4* (1934/5), 232–267.

– *La conciliation hégélienne*, in: *Recherches Philosophiques 5* (1935/6), 393–404.

– *Natur und Geschichte*, in: *Die Neue Rundschau 62*, Heft 1 (1951), 65–74; auch in: *Sämtliche Schriften 2*, Stuttgart 1983, 280–296.

– *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie*, Heidelberg 1960.

– *Paul Valéry. Grundzüge seines philosophischen Denkens*, Göttingen 1971.

– *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Göttingen 1967.

– *Max Weber und Karl Marx*, in: C. Seyfarth, W. M. Sprondel (Hg.), *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers*, Frankfurt/M. 1973, 19–37.

– *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie,* Stuttgart [7]1979.

– *Sämtliche Schriften. Bd. 1–10*, Stuttgart 1981 ff.

– *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Frankfurt/M. 1989.

Luccelli, J. P., *Lacan. De Wallon à Kojève*, Paris 2017.

Luft, S., *Husserl's Concept of the ›Transcendental Person‹: Another Look at the Husserl–Heidegger Relationship*, in: *International Journal of Philosophical Studies 13,* no. 2 (2005), 141–177.

Luhmann, N., *Weltzeit und Systemgeschichte*, in: H. M. Baumgartner, J. Rüsen (Hg.), *Seminar: Geschichte und Theorie*, Frankfurt/M. 1976, 337–387.

– *Macht*, Konstanz, München [4]2012.

Lukács, G., *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik* [1920], Frankfurt/M. [12]1989.

Luther, M., *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, in: ders., *Ausgewählte Schriften*, hg. v. K. Bornkamm, G. Ebeling, Frankfurt/M. 1982.

Lutherisch/Römisch-katholische Kommission für die Einheit, *Vom Konflikt zur Gemeinschaft: Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017*, Leipzig, Bonifatius, Paderborn [2]2013.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lutz, A., Lachaux, J.-P., Martinerie, J., Varela, F., *Guiding the study of brain dynamics using first-person data*, in: *Proceedings of the National Academy of Science 99* (2002), 1586–1591.

Lyotard, J.-F., *La Phénoménologie*, Paris 1954.

M'Baye, K. et al. (éd.), *La liberté et l'ordre social,* Neuchâtel 1969.

Machado, R., *Archéologie et épistémologie*, in: *Michel Foucault philosophe* [Rencontre Internationale, Paris 1988], Paris 1989, 15–31.

MacAvoy, L., *Distanciation and Epoché: The Influence of Husserl on Ricœur's Hermeneutics,* in: S. Davidson, M.-A. Vallée (eds.), *Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricœur*, Cham 2016. 13–30.

Machetel, P., *L'insomnie du monde. De Ricœur à Levinas, la nécessité de l'Autre*, Saint-Guilhem-le-Désert 2015.

MacIntyre, A., *After Virtue,* London 2007/2013; dt.: *Der Verlust der Tugend* (übers. v. W. Rhiel), Frankfurt/M., New York 1987.

– Ricœur, P., *The Religious Significance of Atheism*, New York, London 1969.

Macpherson, C. B., *Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke* [1962], Frankfurt/M. ^{2}1980.

Madison, G. B., *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris 1973.

– (éd.), *Sens et Existence. En hommage à Paul Ricœur*, Paris 1975.

Mainberger, G., *Die Freiheit und das Böse. Diachronische und synchronische Lektüre der Werke von Paul Ricœur*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 19* (1972), 410–430.

Maine de Biran, P., *Von der unmittelbaren Apperzeption. Berliner Preisschrift 1807* (übers. v. R. Kühn), Freiburg i. Br., München 2008.

Major, R., *Paul Ricœur et la psychanalyse*, in: J.-C. Aeschlimann (éd.), *Éthique et responsabilité – Paul Ricœur*, Neuchâtel 1994, 175–186.

Mak, G., *In Europa. Eine Reise durch das 20. Jahrhundert* (übers. v. G. Sefeners u. A. Ecke), München 2005.

Malebranche, N., *Traité de Morale I*, in: *Œuvres de Malebranche, T. 10* (éd. A. Robinet), Paris 1960.

Maleval, J.-C., *La forclusion du Nom-du-Père. Le concept et sa clinique*, Paris 2000.

Malka, S., *Emmanuel Levinas. Eine Biografie* (übers. v. F. Miething), München 2003.

Malpas, J., *Place and Experience. A Philosophical Topology*, Cambridge 1999.

– *The Rememberance of Place*, in: A. Cruz-Pierre, D. A. Landes (eds.), *Exploring the Work of Edward S. Casey: Giving Voice to Place, Memory, and Imagination*, London, New York 2013, 63–72.

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

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mann, T., *Schicksal und Aufgabe* [1944], in: *Essays. Bd. 2. Politik*, Frankfurt/M. 1977, 245–261.

– *Deutschland und die Deutschen* [1945], in: *Essays. Bd. 2. Politik*, 281–298.

Mannheim, K., *Historismus*, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 52* (1924), 1–60.

– *Das Problem der Generationen*, in: *Wissenssoziologie*, Berlin, Neuwied 1964, 509–565.

Mansfeld, J. (Hg.), W. *Die Vorsokratiker* (griech./dt.), Stuttgart 1987.

Marcel, G., *Le mystère de l'être I*, Paris 1927.

– *Sein und Haben* [1935] (übers. v. E. Behler), Paderborn 1954/^{2}1968.

– *Du refus à l'invocation*, Paris 1940.

– *Homo Viator. Prolegomènes à une métaphysique de l'espérance*, Paris 1944; dt.: *Homo viator. Philosophie der Hoffnung* (übers. v. W. Rüttenauer), Düsseldorf 1949.

– *Ontologie und Axiologie. Entwurf einer existenzialistischen Interpretation* [1949], in: *Reflexion und Intuition. Texte zur ontologischen Teilhabe des Denkens*, Frankfurt/M. 1987, 123–150.

– *Die Erniedrigung des Menschen* [1951] (übers. v. H. P. M. Schaad), Frankfurt/M. 1957.

– *Der Mensch als Problem* [1955] (übers. v. H. P. M. Schaad), Frankfurt/M. ^{2}1957.

– *Die Menschenwürde und ihr existenzieller Grund* (übers. v. R. P. zur Lippe u. H. Fischer-Barnicol), Frankfurt/M. 1965.

– *Reflexion und Intuition. Texte zur ontologischen Teilhabe des Denkens* (hg. v. V. Berning, übers. v. A. Müller-Lissner), Frankfurt/M. 1987.

– *Les hommes contre l'humain*. Nouvelle éd. sous la direct. de J. Parain-Vial, Paris 1991.

Marcelo, G., *From conflict to conciliation and back again. Some notes on Ricœur's Dialectic*, in: *Revista Filosófica de Coimbra 19* (2010), 341–366.

Marchart, O., *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Berlin 2010.

Marcuse, H., *Konterrevolution und Revolte* [1971] (übers. v. R. u. R. Wiggershaus), Frankfurt/M. 1973.

Margalit, A., *Ethik der Erinnerung* (übers. v. R. Stach), Frankfurt/M. 2000.

Marin, C., Zaccaï-Reyners, N. (éd.), *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricœur*, Paris 2013.

Marinescu, P., *The Duty of Memory Revisited: Ricœur's Contribution to a Crisis in French Historiography*, in: *Human Studies 44* (2021), 453–471.

Marion, J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris 1989.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Étant donné*, Paris ²1998; dt.: *Gegeben sei. Entwurf einer Phänomenologie der Gegebenheit* (übers. v. T. Alferi), Freiburg i. Br., München 2015.
– *La substitution et la sollicitude. Comment Levinas reprit Heidegger*, in: D. Cohen-Levinas, B. Clément (éd.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris 2007, 51–72.
– *Das Erotische. Ein Phänomen. Sechs Meditationen* (übers. v. A. Letzkus), Freiburg. i. Br., München 2011.

Markova, I., *The origin of the social psychology of language in German expressivism*, in: *British Journal of Social Psychology 22* (1983), 315–325.

Marmasse, G., Picardi, R. (éd.), *Ricœur et la pensée Allemande. De Kant á Dilthey*, Paris 2019.
– *Ricœur as a Reader of Hegel: Between Defiance and Nostalgia*, in: A. Ferrarin et al. (eds.), *Hegel and Phenomenology. Contributions to Phenomenology*, Cham 2019, 163–175.

Marquard, O., *Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist*, in: *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1981, 117–146; auch in: M. Fuhrmann, H. R. Jauß, W. Pannenberg (Hg.), *Text und Applikation. Theologie, Jurisprudenz und Literaturwissenschaft im hermeneutischen Gespräch*, München 1981, 581–589.
– *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie,* Frankfurt/M. 1982.
– *Der Einzelne. Vorlesungen zur Existenzphilosophie*, hg. v. F. J. Wetz, Stuttgart 2013, 160–180.

Marrou, H.-I., *Über die historische Erkenntnis. Welches ist der richtige Gebrauch der Vernunft, wenn sie sich historisch betätigt?* [1954] (übers. v. C. Beumann), Freiburg i. Br., München 1973.
– *L'épistémologie de l'histoire en France aujourd'hui*, in: F. Engel-Janosi, G. Klingenstein, M. Lutz (Hg.), *Denken über Geschichte*, München 1974, 97–110.

Marten, D., *Paul Ricœur: Die lebendige Metapher und die narrative Identität*, in: *Schuld und Sprache*, Baden-Baden 2022, Kap. 4.

Martens, F., *Lacan pris au mot. Les fureurs de Bonneval ou Laplanche maudit par son maître*, Paris 2022.

Martineau, E., *Être et Temps*, Paris 1985.

Marty, F., *L'unité analogique de l'agir. Paul Ricœur et la tradition de l'analogie*, in: J. Greisch (éd.), *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénomenologie*, Paris 1995, 85–101.

Marx, B. (Hg.), *Widerfahrnis und Erkenntnis. Zur Wahrheit menschlicher Erfahrung*, Leipzig 2010.

Mason, P., *Postkapitalismus. Grundrisse einer kommenden Ökonomie* (übers. v. S. Gebauer), Berlin 2016.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Matějčková, T., *Hegels Zeittilgung. Ein Übergang in die Ewigkeit*, in: *Übergänge in der Klassischen Deutschen Philosophie*, München 2019.

– *Saying No (to a Story): Personal Identity and Negativity*, in: *Phenomenology and the Cognitive Science 20,* no. 2 (2021), 353–364.

Mattern, J., *Paul Ricœur zur Einführung*, Hamburg 1996.

– *Zwischen kultureller Symbolik und allgemeiner Wahrheit,* Nordhausen 2008.

Mauss, M., *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt/M. 1968/1990/^{2}1994.

– *Sociologie et anthropologie*, Paris 1950; dt.: *Soziologie und Anthropologie* (übers. v. H. Ritter), München 1974.

Mauz, A., *Truth in (Christian) Religion and in Genres of Religious Narrative*, in: M. Fludernik, M. L. Ryan (eds.), *Narrative Factuality. A Handbook*, Berlin, Boston 2020, 401–416.

Mayer, M., *Humanismus im Widerstreit. Versuch über Passibilität,* München 2012.

Mbembe, A., *Politik der Feindschaft* (übers. v. M. Bischoff), Berlin 2017.

McBride, W. L. (ed.), *Existential Politics and Political Theory*, New York, London 1997.

McDowell, J., *The Apperceptive I and the Empirical Self: Towards a Heterodox Reading of ›Lordship and Bondage‹*, in: *Having the World in View*, Cambridge 2009, 147–165.

McTaggart, J. M. T. Ellis, *The Unreality of Time*, in: R. Le Poidevin, M. MacBeath (eds.), *The Philosophy of Time*, Oxford 1993, 23–34.

Meggle, G. (Hg.), *Analytische Handlungstheorie 1. Handlungsbeschreibungen,* Frankfurt/M. 1985.

Mei, T., *Form and Figure: Paul Ricœur and the Rehabilitation of Human Work*, in: *Journal of French Philosophy 16*, no. 1 & 2 (2006), 57–70.

– *The Poetics of Meaningful Work: An Analogy to Speech Acts*, in: *Philosophy & Social Criticism 45*, no. 1 (2019), 50–70.

– Lewin, D. (eds.), *From Ricœur to Action: The Socio-Political Significance of Ricœur's Thinking*, London, New York 2012.

Meier, C., *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt/M. 1983.

– *Vierzig Jahre nach Auschwitz. Deutsche Geschichtserinnerung heute,* München 1990.

– *Von Athen nach Auschwitz: Betrachtungen zur Lage der Geschichte*, München 2002.

– *Das Gebot zu Vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns. Vom öffentlichen Umgang mit schlimmer Vergangenheit*, München 2010.

Meier-Oeser, S., Frank, H., *Zeichen*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, *Bd. 12*, Basel, Darmstadt 2004.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– Scholz, O. R., Seils, M., *Symbol*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, *Bd. 10,* Basel, Darmstadt 1998.

Meinecke, F., *Kausalitäten und Werte in der Geschichte,* in: *Historische Zeitschrift 137* (1928), 1–17.

– *Die Idee der Staatsraison in der neueren Geschichte* [1957], München, Wien [4]1976.

Meixner, U., *Kausalität der Ereignisse oder Kausalität der Personen*, in: *Metaphysica 0,* Vorausgabe (1999), 105–120.

Melgunow, S. P., *Der rote Terror in Russland 1918–1923* [Nachdruck von 1924], Berlin 2009.

Mende, D., *Technisierungsgeschichten: Zum Verhältnis von Begriffsgeschichte und Metaphorologie bei Hans Blumenberg,* in: A. Haverkamp, D. Mende (Hg.), *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, Frankfurt/M. 2009, 85–107.

Menton, S., *Historia verdadera del realismo mágico*, México D. F. 1998.

Merleau-Ponty, M., *La structure du comportement* [1942], Paris [6]1967/[7]1972; dt.: *Die Struktur des Verhaltens* (übers. v. B. Waldenfels), Berlin, New York 1976.

– *Phénoménologie de la perception,* Paris 1945; dt.: *Phänomenologie der Wahrnehmung* (übers. v. R. Böhm), Berlin 1966/[6]2010.

– *La Guerre a eu lieu* [1945], in: *Sens et Non-sens*, Paris [7]1966, 245–270.

– *Humanisme et terreur: Essai sur le problème communiste*, Paris 1947, 31–32; dt.: *Humanismus und Terror 1/2* [1947] (übers. v. E. Moldenhauer), Frankfurt/M. 1966; engl.: *Humanism and Terror: The Communist Problem* [1947] (übers. v. J. O'Neil), New Brunswick 2000.

– *L'U.R.S.S. et les camps* [1950], in: *Signes*, Paris 1960, 330–343.

– *L'homme et l'adversité* [1951], in: *Signes*, 284–308.

– *Die Abenteuer der Dialektik* [1955] (übers. v. A. u. H. Schmitt), Frankfurt/M. 1974.

– *Philosophie et non-philosophie depuis Hegel (I),* in: *Notes de cours 1959-61,* Paris 1996, 296-352.

– *Préface*, in: A. Hesnard, *L'œuvre de Freud et son importance dans le monde moderne*, Paris 1960, 9.

– *Le langage indirect et les voix du silence*, in: ders., *Signes*, Paris 1960, 49–104; dt.: *Das indirekte Sprechen und die Stimmen des Schweigens* (übers. v. H. W. Arndt), in: *Zeichen* (hg. v. C. Bermes), Hamburg 2007, 53–116.

– *Le visible et l'invisible*, Paris 1964; dt.: *Das Sichtbare und das Unsichtbare* (übers. v. R. Giuliani u. B. Waldenfels), München 1986.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Résumé de cours*, in: *Bulletin de Psychologie*, no. 236, T. XVIII, 3–6 (1964); dt. Teilübersetzung: *Keime der Vernunft. Vorlesungen an der Sorbonne 1949–1952* (übers. v. B. Waldenfels), München 1994; engl.: *Child Psychology and Pedagogy: The Sorbonne Lectures 1949–1952* (trans. by T. Welsh), Evanston 2010.
– *Sens et Non-Sens*, Paris [7]1966.
– *Die Prosa der Welt* [1969] (übers. v. R. Giuliani), München 1984.
– *Vorlesungen I* (übers. v. A. Métraux), Berlin, New York 1973.
– *Schrift für die Kandidatur am Collège de France*, in: *Vorlesungen I,* 3–11.
– *Der Mensch und die Widersetzlichkeit der Dinge*, in: *Das Auge und der Geist* (übers. v. H. W. Arndt), Hamburg 1984, 115–134.
– *Von Mauss zu Claude Lévi-Strauss*, in: A. Métraux, B. Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken,* München 1986, 29–36.
– *Die Natur. Vorlesungen am Collège de France 1956–1960* (übers. v. M. Köller), München 2000.
– *Parcours deux, 1951–1961*, Paris 2000.

Mersch, D., *Posthermeneutik*, Berlin 2010.

Mertens, K., *Möglichkeiten und Grenzen einer phänomenologischen Theorie des Handelns: Überlegungen zu Davidson und Husserl*, in: F. Mattens, H. Jacobs, C. Ierna (eds.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Phaenomenologica, Vol. 200,* Heidelberg 2010.

Meschonnic, H., *Humboldt heute denken*, in: J. Trabant (Hg.), *Sprache denken. Positionen aktueller Sprachphilosophie*, Frankfurt/M. 1997, 67–89.

Message, J., Roman, J., Tassin, E. (éd.), *Autrement. A quoi pensent les philosophes?,* Paris 1988.

Messner, K., *Paul Ricœurs biblische und philosophische Hermeneutik des Selbst: eine Untersuchung aus theologischer Perspektive,* Tübingen 2014.

Métraux, A., *Vorwort*, in: M. Merleau-Ponty, *Vorlesungen I,* Berlin, New York 1973, V–XXIV.

– Tilliette, X., *M. Merleau-Ponty: Das Problem des Sinnes*, in: J. Speck (Hg.), *Die Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart II*, Göttingen 1973, 181–229.
– Waldenfels, B. (Hg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München 1986.

Metscher, T., *Mimesis*, in: *Bibliothek dialektischer Grundbegriffe*, *Band 10*, hg. v. A. Hüllinghorst, Bielefeld 2004.

Metzger, L., *Philosophische Interpretation des Selbst. Untersuchungen zur Subjekttheorie bei Paul Ricœur*, Münster 2015.

Meulen, J. v. d., *Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch*, Meisenheim/Glan 1959.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Meurer, H.-J., *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Paul Ricœurs Hermeneutik der Gleichniserzählung Jesu im Horizont des Symbols »Gottes Herrschaft/Reich Gottes«*, Bodenheim 1997.

Meuter, N., *Narrative Identität. Das Problem der personalen Identität im Anschluss an Ernst Tugendhat, Niklas Luhmann und Paul Ricœur*, Stuttgart 1995.

Meyer, A., *Vorwort*, in: S. Klarsfeld, *Vichy – Auschwitz. Die »Endlösung der Judenfrage« in Frankreich*, Darmstadt 2007, 13–26.

Meyer, M., *Ende der Geschichte?,* München, Wien 1993.

Meyer, R. (Hg.), *Eine Welt oder Chaos?,* Frankfurt/M. 1996.

Meyer, U. I., *Das Symbol gibt zu denken. Eine Untersuchung zur Symbolinterpretation bei Paul Ricœur*, Aachen 1990.

– *Paul Ricœur. Die Grundzüge seiner Philosophie*, Aachen 1991.

Meyzaud, M., *Kafka pfeift auf den Ursprung des Kunstwerkes. Über ›Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse‹*, in: B. Liebsch (Hg.), *Sensibilität der Gegenwart. Wahrnehmung, Ethik und politische Sensibilisierung im Kontext westlicher Gewaltgeschichte*. Sonderheft Nr. 17 der *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft,* Hamburg 2018, 345–358.

Micali, S., *Subjektive und objektive Zeit. Genealogische und methodologische Bemerkungen zur Frage nach der Realität oder Idealität der Zeit*, in: G. Hartung (Hg.), *Mensch und Zeit*, Wiesbaden 2015, 185–203.

Michaels, A., *Fugitive Pieces*, London 1998.

Michalski, K. (Hg.), *Über die Krise. Castelgandolfo-Gespräche*, Stuttgart 1986.

Michel, J., *Narrativité, narration, narratologie: du concept Ricœurien d'identité narrative aux sciences sociales*, in: *Revue européenne des sciences sociales XLI* (2003), 125–142.

– *Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir,* Paris 2006.

– *L'anthropologie fondamentale de Paul Ricœur dans le miroir des sciences sociales*, in: *Social Science Information 47*, no. 1 (2008), 31–54.

– *Ricœur et ses contemporains. Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*, Paris 2013.

– *Homo interpretans*, Paris 2017.

– *Herméneutique et sciences humaines: l'héritage de Dilthey dans la pensée de Ricœur*, in: G. Marmasse, R. Picardi (éd.), *Ricœur et la pensée allemande. De Kant à Dilthey*, Paris 2019, 273–287.

Middell, M., Sammler, S. (Hg.), *Alles Gewordene hat Geschichte. Die Schule der Annales in ihren Texten 1929–1992*, Leipzig 1994.

Mieth, D., *Narrative Ethik in der literarischen Fiktion als Ermöglichung von »ethischen Modellen«*, in: M. Hofheinz, M. Coors (Hg.), *Die Moral von der Geschicht' … Ethik und Erzählung in Medizin und Pflege*, Leipzig, 2016, 95–108.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mijolla A. de, *La Psychanalyse en France*, in: R. Jaccard (éd.), *Histoire de la psychanalyse. T. 2*, Paris 1982.

Millet, K., *Entmenschlicht. Versuch über die Folter* (übers. v. I. Utz), Hamburg 1993.

Milosz, C., *West und Östliches Gelände* (übers. v. M. Reifenberger), Köln, Berlin o. J.

Minazzi, F., *Towards a Hermeneutic Epistemology of the Imagination: The Critical-Ontological Contribution of Paul Ricœur,* in: *Historical Epistemology and European Philosophy of Science. Studies in Applied Philosophy, Epistemology and Rational Ethics 62,* Cham 2022.

Mink, L., *Historical Understanding*, London 1987.

Minow, M., *Between Vengeance and Forgiveness. Facing History after Genocide and Mass Violence*, Boston 1999.

Missine, L., Schneider, R., van Dam, B. Th. (Hg.), *Grundthemen der Literaturwissenschaft: Fiktionalität*, Berlin, Boston 2020.

Mitscherlich-Schönherr, O., Cojocaru, M.-D., Reder, M. (Hg.), *Kann das Anthropozän gelingen? Interdisziplinäre Perspektiven*, Berlin 2024.

Möller, H. (Hg.), *Der rote Holocaust und die Deutschen. Die Debatte um das »Schwarzbuch des Kommunismus«*, München ^{2}1999.

Moltmann, J., *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie.* Sonderausgabe, Gütersloh 2016.

Monseu, N., *Les usages de l'intentionnalité. Recherches sur la première réception de Husserl en France*, Louvain 2005.

– *Injonction de l'homme responsable et attestation de l'homme capable: Levinas et Ricœur*, in: P. Fontaine, A. Simhon (éd.), *Emmanuel Levinas. Phénoménologie, éthique, esthétique et herméneutique*, Argenteuil 2007, 111–122.

Montaigne, M. de, *Essais* (übers. v. H. Stillet), Frankfurt/M. 1998.

Montefiore, A. (ed.), *Philosophy in France Today*, Cambridge 1983.

Monteil, P.-O., *Ricœur politique,* Rennes 2013.

Mootz, F., III, Taylor, G. H. (Hg.), *Gadamer and Ricœur. Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics*, London, New York 2011.

Morales, H., *Classical Mythology*, Oxford 2007.

Moran, D., *Husserl and Ricœur: The Influence of Phenomenology on the Formation of Ricœur's Hermeneutics of the ›Capable Human‹* in: *Journal of French and Francophone Philosophy 25*, no. 1 (2017), 182–199.

Moravia, S., *Beobachtende Vernunft. Philosophie und Anthropologie in der Aufklärung* (übers. v. E. Piras), Frankfurt/M., Berlin, Wien 1977.

Morikawa, T., *Verzeihen, Versöhnen, Vergessen*, in: ders. (Hg.), *Verzeihen, Versöhnen, Vergessen. Soziologische Perspektiven*, Bielefeld 2018, 3–18.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Moscovici, S., *Versuch über die menschliche Geschichte der Natur* (übers. v. M. Bischoff), Frankfurt/M. 1990.

Mosès, S., *Eingedenken und Jetztzeit*, in: A. Haverkamp, R. Lachmann (Hg.), *Memoria, Poetik und Hermeneutik XV*, München 1993, 385–405.

Mosse, G. L., *Geschichte des Rassismus in Europa*, Frankfurt/M. 1994.

Most, G., *Rhetorik und Hermeneutik: Zur Konstitution der Neuzeitlichkeit*, in: *Antike und Abendland 30* (1984), 62–79.

Mouffe, C. (Hg.), *Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft* (übers. v. A. Hofbauer), Wien 1999.

– *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion* (übers. v. N. Neumeier), Frankfurt/M. 2007.

– *Agonistik. Die Welt politisch denken* (übers. v. R. Barth), Berlin 2014.

Mounier, E., *Introduction aux Existentialismes* [1947], in: *Œuvres de Mounier, T. III, 1944–1950*, Paris 1962, 67–178.

Moxter, M., *Einleitung*, in: W. Härle, R. Preul (Hg.), *Verstehen über Grenzen hinweg*, Marburg 2006.

Moyn, S., *Judaism against Paganism: Emmanuel Levinas's Response to Heidegger and Nazism in the 1930s*, in: *History and Memory 10*, no. 1 (1998), 25–58.

– *Origins of the Other. Emmanuel Levinas between Revelation and Ethics*, Ithaca, London 2005.

Muhlack, U., *Geschichtswissenschaft im Humanismus und in der Aufklärung*, München 1991.

Mühlhölzer, F., *Die Debatte um die Objektivität der Wissenschaft*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie 49* (2001), 151–166.

Mul, J. d., *Von der narrativen zur hypermedialen Identität. Dilthey und Ricœur gelesen im hypermedialen Zeitalter*, in: F. Rodi, G. Kühne-Bertram (Hg.), *Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie. Wirkungsgeschichtliche Aspekte seines Werkes,* Göttingen 2008, 313–331.

Müller, E., *Das Pathos Zarathustras*, in: G. Pelloni, I. Schiffermüller (Hg), *Pathos, Parodie, Kryptomnesie. Das Gedächtnis der Literatur in Nietzsches ›Also sprach Zarathustra‹,* Heidelberg 2015, 11–31.

Müller, G., *Morphologische Poetik. Gesammelte Aufsätze*, Darmstadt 1974.

Müller, J., *Mittelalter,* in: M. Kühler, M. Rüther (Hg.), *Handbuch Handlungstheorie*, Stuttgart 2016, 20–33.

Müller, K., *Zum Rationalitätskonzept der Fundamentaltheologie. Analytische Rationalität und Letztbegründung aus der Theorie der Subjektivität*, in: J. Meyer zu Schlochtern (Hg.), *Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft*, Paderborn 2010, 289–306.

Müller, K. E., Rüsen, J. (Hg.), *Historische Sinnbildung*, Reinbek 1997.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Müller, O., *Von der Krankheit des Organismus zur ›Krankheit zum Bösen‹ – Schellings naturphilosophische Grundlegung der Medizin und die Erneuerung seiner Anthropologie*, in: F. Hermanni, D. Koch, J. Peterson (Hg.), *»Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist – Freiheit!« Schellings Philosophie in der Sicht neuerer Forschung*, Tübingen 2012, 246–278.

Mulot, T., *Sie schreiben einen Namen in den Himmel. Historische Überlegungen zur Politik der Multitude bei Michel Foucault, Pierre-Simon Ballanche und Jacques Rancière*, in: M. Pieper et al. (Hg.), *Biopolitik – in der Debatte*, Wiesbaden 2011, 227-262.

Münkler, H., *Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsraison in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt/M. 1987.

– *Die neuen Kriege*, Reinbek 2004.

– *Kriegssplitter. Die Evolution der Gewalt im 20. und 21. Jahrhundert*, Reinbek 2015.

Murphy, J. G., Hampton, J., *Forgiveness and Mercy*, Cambridge 1988.

Murray, G., *Aischylos,* hg. v. S. Melchinger, München 1969.

Murray, M., Wolff, E., *A Hermeneutic Framework for Responsible Technical Interventions in Low-income Households – Mobile Phones for Improved Managed Health Care as Test Case*, in: *Journal for Transdisciplinary Research in Southern Africa 11*, no. 3 (2015), 171–185.

Musil, R., *Der Mann ohne Eigenschaften*, *Bd. 1/2*, Hamburg 1978.

Nabert, J., *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, Paris 1932/^{2}1992/4.

– *Éléments pour une éthique*, Paris 1943/^{2}1962/1992.

– *Essai sur le mal*, Paris 1955/^{2}1970.

– *Le désir de Dieu* [1966]. Recueil de textes posthumes. Éd. augmentée du texte inédit *La conscience peut-elle se comprendre?*, présenté par E. Doucy, Paris ^{2}1996, mit einem Vorwort von P. Ricœur.

Nagl-Docekal, H. (Hg.), *Der Sinn des Historischen,* Frankfurt/M. 1996.

Nancy, J.-L., *Das Vergessen der Philosophie* (übers. v. H. Brühmann), Wien 1987.

– *Der Eindringling. Das fremde Herz* (übers. v. A. G. Düttmann), Berlin 2000.

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

– *singulär plural sein* (übers. v. U. Müller-Schöll), Berlin 2004.

– *Die herausgeforderte Gemeinschaft* (übers. v. E. v. d. Osten), Berlin 2007.

– *Noli me tangere* (übers. v. C. Dittrich), Zürich 2008.

– *Äquivalenz der Katastrophen (Nach Fukushima)* (übers. v. T. Laugstien), Zürich, Berlin 2013.

– *Corpus* (übers. v. N. Hodyas u. T. Obergöcker), Zürich 2014.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Que faire?,* Paris 2016; dt.: *Was tun?* (übers. v. M. Hénissart u. T. Laugstien), Zürich, Berlin 2017.
– *La Peau fragile du monde*, Paris 2020.
– Schérer, R., *Ouvertüren. Texte zu Gilles Deleuze* (übers. v. C. Dittrich), Berlin 2008.
Nascimento, F., *Technologies, Narratives, and Practical Wisdom*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 10*, no. 2 (2019), 21–35.
Naulin, P., *L'itinéraire de la conscience. Étude de la philosophie de Jean Nabert*, Paris 1963.
– *Le problème de Dieu dans la Philosophie de Jean Nabert (1881–1960)*, Paris 1980.
Nebel, G., *Weltangst und Götterzorn*, Stuttgart 1951.
Negel, J., *Ambivalentes Opfer. Studien zur Symbolik, Dialektik und Aporetik eines theologischen Fundamentalbegriffs*, Paderborn 2005.
– *Welt als Gabe. Hermeneutische Grenzgänge zwischen Theologie und Phänomenologie*, Münster 2013.
– *Zweite Naivität. Begriffsgeschichtliche und systematische Erwägungen zu einem vielbemühten, aber selten verstandenen Konzept*, in: ders., *Welt als Gabe*, 259–288.
Negele, M., *Friede – ein Sprachproblem?*, in: F. Sedlmeier, T. Hausmanninger (Hg.), *Inquire pacem. Beiträge zu einer Theologie des Friedens. Festschrift für Bischof Dr. Viktor Josef*, Augsburg 2004, 174–192.
Neiman, S., *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*, Frankfurt/M. 2004.
Neiser, U., *The Roots of Self-Knowledge: Perceiving Self, It, and Thou*, in: *Annals of the New York Academy of Sciences 818* (1997), 19–34.
Nerval, G. de, *Faust*, Paris 1999.
Neuber, W., *Fremde Welt im europäischen Horizont. Zur Topik der deutschen Amerika-Reiseberichte der Frühen Neuzeit*, Berlin 1991.
Nicholls, A., Heidenreich, F., *Nachwort*, in: H. Blumenberg, *Präfiguration. Arbeit am politischen Mythos*, Berlin 2014, 83–146.
Niehues-Pröbsting, H., *Überredung zur Einsicht. Der Zusammenhang von Philosophie und Rhetorik bei Platon und in der Phänomenologie*, Frankfurt/M. 1987.
Nielsen, C., *Archiv und Kindheit. Ricœurs Metapher der vertikalen Tiefe*, in: C. Nielsen, T. Nenon, K. Novotný (Hg.), *Kontexte des Leiblichen*. Festschrift f. H. R. Sepp, Nordhausen 2016, 177–192.
– Sepp, H. R. (Hg.), *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks,* Freiburg i. Br., München 2011.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Fiktionalität und Erzählen: Funktionen von Fiktionalität*, in: L. Missine, R. Schneider, B. Th. van Dam (Hg.), *Grundthemen der Literaturwissenschaft: Fiktionalität*, Berlin, Boston 2020, 178–202.

Niethammer, L., *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?,* Reinbek 1989.

Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, in: KSA 1, 9–156.

– *Unzeitgemäße Betrachtungen II. Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben,* in: KSA 1, 243–334.

– *Unzeitgemäße Betrachtungen IV*, in: KSA 1, 429–510.

– *Morgenröthe*, in: KSA 3, 9–331.

– *Die fröhliche Wissenschaft* [1881–82], in: KSA 3, 343–651.

– *Also sprach Zarathustra* [1886]; KSA 4; Stuttgart 2000.

– *Jenseits von Gut und Böse*, in: KSA 5, 9–244.

– *Zur Genealogie der Moral*, in: KSA 5, 245–412.

– *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885 bis Herbst 1887*; KSA 12.

– *Werke III*, Hg. K. Schlechta, München ^{8}1977.

Nigg, W., *Dichter, Büßer und Denker*, Zürich 2002.

Nikolaus v. Kues, *Vom Nichtanderen (De li non aliud),* Hamburg 1987.

Nikula, H., *Fiktivität, Fiktionalität, Fiktionalisierung und Fingieren*, in: ders., *Der literarische Text – eine Fiktion. Aspekte der ästhetischen Kommunikation durch Sprache*, Tübingen 2012, 76–103.

Nistelrooij, I. van, Schaafsma, P., Tronto, J. C., *Ricœur and the Ethics of Care*, in: *Med Health Care Philosophy 17*, no. 4 (2014), 485–491.

Noack, H. (Hg.), *Husserl*, Darmstadt 1973.

Noica, C., *Eines Menschen Leben als Stufen des Konkreten*, in: H. P. Duerr (Hg.), *Die Mitte der Welt. Aufsätze zu Mircea Eliade*, Frankfurt/M. 1984, 244–256.

Nolte, E., *Historische Existenz. Zwischen Anfang und Ende der Geschichte?,* München, Zürich 1998.

Noor, A. (ed.), *La Mémoire, l'histoire et l'oubli: A Symposium with Paul Ricœur. Part II*, in: *Naharaim 2*, no. 1 (2008).

Nora, P., *Zwischen Gedächtnis und Geschichte* (übers. v. W. Kaiser), Berlin 1990.

Nothelle-Wildfeuer, U., Schmitt, L. (Hg.), *Unter Geschwistern? Die Sozialenzyklika* Fratelli tutti*: Perspektiven – Konsequenzen – Kontroversen*, Freiburg, Basel, Wien 2021.

Novalis*, Aphorismen*, Frankfurt/M. 1992.

Novotný, K., *Einführung. Struktur des Erscheinens und endliche Freiheit*, in: J. Patočka, *Vom Erscheinen als solchem*. Texte aus dem Nachlaß, hg. v. H. Blaschek-Hahn u. K. Novotný, Freiburg i. Br., München 2000, 11–35.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nussbaum, M., *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge 2000.

– *Creating Capabilities*, Cambridge 2011.

– *Zorn und Vergebung. Plädoyer für eine Kultur der Gelassenheit* (übers. v. A. Walter), Darmstadt 2017.

Nygren, A., *Eros und Agape. Gestaltwandlungen christlicher Liebe*, Gütersloh ^{2}1954.

Ó Murchadha, F., *Violent Times the horror of the unspeakable and the temporality of religious experience,* in: *Continental Philosophy Review 53* (2020), 298–300.

Oberprantacher, A., Siclodi, A. (eds.), *Subjectivation in Political Theory and Contemporary Practices*, New York 2016.

Oehler, K., *Ein Mensch zeugt einen Menschen*, Frankfurt/M. 1963.

Oexle, O. G., *›Historismus‹. Überlegungen zur Geschichte des Phänomens und des Begriffs*, in: *Jahrbuch der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft 4* (1986), 119–155.

– *Einmal Göttingen – Bielefeld einfach: auch eine Geschichte der deutschen Geschichtswissenschaft*, in: *Rechtshistorisches Journal 11* (1992), 54–66.

– (Hg.), *Memoria als Kultur*, Göttingen 1995.

– *Meineckes Historismus*, in: ders., J. Rüsen (Hg.), *Historismus in den Kulturwissenschaften*, Köln 1996, 139–199.

Ohlendorf, V., *Paul Ricœur: »Die Metapher und das Grundproblem der Hermeneutik« und Donald Davidson: »Was Metaphern bedeuten«. Ein Vergleich zwischen hermeneutischer und semantischer Metapherntheorie*, München 2009.

Olivier A., *Le pardon. Briser la dette et l'oubli*, Paris 1991.

Olson, R., *The Knot between Ricœur and Derrida: A look at Rhetoric in the Human Sciences*, in: *Janus Head 3* (2000), 3–17.

Oppermann, M., *Raymond Aron und Deutschland. Die Verteidigung der Freiheit und das Problem des Totalitarismus*, Ostfildern 2008.

Orth, E. W., *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie: Studien zur Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Würzburg 1996.

Orth, S., *Das verwundete Cogito und die Offenbarung. Von Paul Ricœur und Jean Nabert zu einem Modell fundamentaler Theologie*, Freiburg i. Br., München 1999.

– *Zwischen Philosophie und Theologie*: *Das Verzeihen*, in: A. Breitling, S. Orth (Hg.), *Erinnerungsarbeit. Zu Paul Ricœurs Philosophie von Gedächtnis, Geschichte und Vergessen*, Berlin 2004, 223–236.

– *Der Philosoph und das theologische Denken. Ein Querschnitt durch Paul Ricœurs Werk*, in: ders., P. Reifenberg (Hg.), *Poetik des Glaubens. Paul Ricœur und die Theologie*, Freiburg i. Br., München 2009, 11–28.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– Reifenberg, P. (Hg), *Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricœurs Reflexionen auf den Menschen,* Freiburg i. Br., München 2004.

– – (Hg.), *Poetik des Glaubens. Paul Ricœur und die Theologie*, München 2009.

Ott, M., *Welches Außen des Denkens? Französische Theorien in (post)kolonialer Kritik,* Berlin, Wien 2018.

Otto, S., *Rekonstruktion der Geschichte*, Bd. II, München 1992.

Otto, W. F., *Das Wort der Antike*, Stuttgart 1962.

Outka, G., *Agape. An ethical analysis*, New Haven, London 1972.

Ovid, *Metamorphosen* (übers. v. M. von Albrecht), Stuttgart 2010.

Parkinson Zamora, L., *Magical Realism: Theory, History, Community*, Durham/NC 1995.

Paluku Tsongo, A., *Paul Ricœur. L'herméneutique du récit au carrefour des sciences*, Louvain-la-Neuve 2013.

Pascal, B., *Gedanken über die Religion und einige andere Themen* (übers. v. U. Kunzmann), Stuttgart 1997.

– *Gedanken,* hg. u. übers. v. W. Rüttenauer, Birsfelden-Basel, 2011.

Patočka, J., *Zeit, Mythos und Glaube*, in: ders., *Kunst und Zeit. Kulturphilosophische Schriften*, Stuttgart 1987, 70–84.

– *Die Kriege des zwanzigsten Jahrhunderts und das zwanzigste Jahrhundert als Krieg,* in: *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte* (übers. v. S. Lehmann), Stuttgart 1988/Berlin 2010.

– *Die Bewegung der menschlichen Existenz* (hg. v. K. Nellen et al.), Stuttgart 1991.

– *Vom Erscheinen als solchem*. Texte aus dem Nachlaß, hg. v. H. Blaschek-Hahn u. K. Novotný, Freiburg i. Br., München 2000.

Peeters, B., *Jacques Derrida. Eine Biographie*, Berlin 2013.

Pellauer, D., *Remembering Paul Ricœur*, in: B. Treanor, H. I. Venema (eds.), *A Passion for the Possible. Thinking With Paul Ricœur*, New York 2010, 41–48.

Penner, P., *Versuch über Gelassenheit*, *Postcartesianische Meditationen*, Baden-Baden 2022.

Peperzak, A. [T. B.], *Le jeune Hegel et la vision morale du monde,* La Haye 1960.

– *Autrui et moi-même comme autrement autres*, in: Institut Catholique de Paris (éd.), *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Beauchesne 1995, 73–84.

– *Daß ein Gespräch wir sind,* in: B. Waldenfels, I. Därmann (Hg.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik,* München 1998, 17–34.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Ricœur and Philosophy: Ricœur as Teacher, Reader, Writer*, in: S. Davidson (ed.), *Ricœur Across the Disciplines*, New York, London 2010, 12–29.

Perelman, C. (ed.), *Dialectics*, The Hague 1975.

Perrot, M., *Die Frauen, die Macht und die Geschichte*, in: A. Corbin et al. (Hg.), *Geschlecht und Geschichte. Ist eine weibliche Geschichtsschreibung möglich?,* Frankfurt/M. 1989, 225–258.

Peterson, E., *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zum Problem der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935.

Petit, J.-L. (éd.), *L'événement en perspective*, Paris 1991.

Pfänder, A., *Phänomenologie des Wollens. Eine psychologische Analyse. Motive und Motivation* [1900], Leipzig 1911/^{2}1930/München ^{3}1963.

Pfeifer, M., *Das Sagen als autonome Sinnordnung*, in: *Die Frage nach dem Subjekt. Levinas' Philosophie als Ausdrucksform nachmetaphysischen Denkens*, Würzburg 2009, 138–193.

Pfeiff, K. A., *Nachwort,* in: Aischylos, *Prometheus,* Paderborn 1964, 48–91.

Pfeuffer, S., *Die Entgrenzung der Verantwortung. Nietzsche – Dostojewski – Levinas. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung. Bd. 56*, Berlin, New York 2008.

Philip, A., *André Philip par lui-même ou les voix de la liberté,* Paris 1971.

Philipsen, B., *Mnemosyne*, in: J. Kreuzer (Hg.), *Hölderlin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, Weimar 2002, 375–378.

Piaget, J., ›*L'expérience humaine et la causalité physique*‹ *de L. Brunschvicg*, in: *Journal de Psychologie 21* (1924), 856–607.

– *Erkenntnistheorie der Wissenschaften vom Menschen* (übers. v. E. Höhnisch), Frankfurt/M., Berlin, Wien 1973.

– *Weisheit und Illusionen der Philosophie* [1965] (übers. v. F. Herborth), Frankfurt/M. 1974.

Picard, Y., *Le temps chez Husserl et chez Heidegger,* in: *Deucalion I* (1946), 93–124.

Picardi, R., *Le lieu de la dialectique hégélienne dans la pensée de Paul Ricœur,* in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques 99*, no. 4 (2015), 599–639.

Pierron, J.-P., *Paul Ricœur, lecteur de Jean Nabert*, in: *Revue philosophique de Louvain 108*, no. 2 (2010), 335–359.

– *Ecologie et herméneutique. Le franciscanisme de Paul Ricœur*, in: *Ricœur: Philosopher à son école*, Paris 2016, 187–208.

– *Entre habiter et politiser: urbaniser*, in: *Ricœur: Philosopher à son école*, Paris 2016, 171–186.

– *Ricœur. Philosopher à son école*, Paris 2016.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Piette, A., *Contesting Realms of Memory in Early Cold War France. Tulle, Oradour and Ricœur's Memory, History, Forgetting*, in: *Theory, Culture & Society 27*, no. 5 (2010), 86–106.

Pinard-Legry, J.-L., *Alexandre Kojève. Zur französischen Hegel-Rezeption*, in: J. Sieß (Hg.), *Vermittler. H. Mann, Benjamin, Groethuysen, Kojève, Szondi, Heidegger in Frankreich, Goldmann, Sieburg. Deutsch-französisches Jahrbuch 1*, Frankfurt/M. 1981, 105–118.

Pindar, *Siegeslieder* (übers. v. von D. Bremer), München 1992.

Pinkard, T., *Does History Make Sense? Hegel on the Historical Shapes of Justice*, Cambridge 2017.

Pinker, S., *Gewalt* (übers. v. S. Vogel), Frankfurt/M. 2013.

Pirktina, L., *Das Ereignis. Martin Heidegger, Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion,* Freiburg i. Br. 2020.

Pirovolakis, E., *Reading Derrida & Ricœur. Improbable Encounters Between Deconstruction and Hermeneutics*, Albany 2010.

Plant, B., *Wittgenstein and Levinas. Ethical and Religious Thought*, London, New York 2005.

Plante-Gonthier, P., *Ricœur et Derrida à Montréal*, in: *Ithaque 30* (2022), 1–23.

Platon, *Alkibiades I*, in: *Sämtliche Werke, Bd. 1* (übers. v. F. Schleiermacher), Reinbek ^{30}2007, 123-180.

– *Charmides*, 159a ff., in: *Sämtliche Werke, Bd. 1,* 215-246.

– *Hippias II*, in: *Sämtliche Werke, Bd. 1,* 83-104.

– *Lysis*, in: *Sämtliche Werke, Bd. 2,* 11-36.

– *Der Staat* (übers. v. G. Krapinger), Stuttgart 2017.

– *Le Banquet* (übers. v. L. Brisson), Paris 1999.

– *Politeia* (übers. v. F. Schleiermacher), Darmstadt 1971.

Plessner, H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* [1928], Berlin 1974.

– *Über die Rätselhaftigkeit der Philosophie* [ca. 1943], in: ders., *Politik. Anthropologie. Philosophie. Aufsätze und Vorträge*, München 2001, 217–230.

– *Die Frage nach der Conditio humana. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie,* Frankfurt/M. 1976.

Plotin, *Enneaden,* in: *Ausgewählte Schriften* (übers. v. C. Tornau), Stuttgart 1986.

– *Schriften in deutscher Übersetzung, Teilband 1. Schriften 1–38*, hg. u. übers. v. R. Harber, Hamburg 2020.

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

Pöggeler, O., *Dilthey und die Phänomenologie der Zeit*, in: *Dilthey-Jahrbuch 3* (1985), 105–139.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Hegels Kritik der Romantik*, München 1999.

Poirié, F., *Emmanuel Levinas: Qui êtes-vous?,* Lyon 1987.

Poliakov, L., *Der arische Mythos. Zu den Quellen von Rassismus und Nationalismus* (übers. v. M. Venjakob), Hamburg 1993.

Politzer, G., *Critique des fondements de la psychologie*, Paris 1928; dt.: *Kritik der Grundlagen der Psychologie* (übers. v. H. Füchtner), Frankfurt/M. 1978.

– *Principes élémentaires de philosophie* [1935/6], Paris 1977.

Porée, J., *Paul Ricœur*: *Le philosophe, l'architecte et la cité*, in: *Revue juridique de l'Ouest 21,* no. 3 (2008), 301–320.

– *La philosophie au miroir de la psychanalyse*, in: *Laval théologique et philosophique 65,* no. 3 (2009), 405–429.

– *Finitude et transcendence. Une philosophie à deux foyers*, in: J. Verheyden, T. L. Hettema, P. Vandecasteele (eds.), *Paul Ricœur. Poetics and Religion*, Leuven, Paris, Walpole/MA 2011, 189–212.

– *Expliquer, comprendre et vivre la maladie*, in: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses 92*, no. 1 (2012), 5–20.

– *L'existence vive. Douze études sur la philosophie de Paul Ricœur*, Strasbourg 2017.

– *Karl Jaspers: The clarification of existence*, in: S. Davidson (ed.), *A Companion to Ricœur's Fallible Man*, Lanham 2019, 19–42.

– Vincent, G. (éd.), *Paul Ricœur. La pensée en dialogue*, Rennes 2010.

Portier, P., *La question politique*, in: J. Porée, G. Vincent (éd.), *Paul Ricœur. La pensée en dialogue,* Rennes 2010, 195–214.

Posselt, G., Seitz, S., *Theorien der Metapher. Die Provokation der Philosophie durch das Unbegriffliche*, in: A. Hetzel, G. Posselt (Hg.), *Handbuch Rhetorik und Philosophie*, Berlin, New York 2017, 411–437.

Poster, M., *Existential Marxism in Postwar France*, Princeton 1975.

Poulet, G., *Études sur le temps humain, IV: Mésure de l'instant*, Paris 2006.

Pradines, M., *Philosophie de la sensation*, Paris 1932.

Prammer, F., *Die philosophische Hermeneutik Paul Ricœurs in ihrer Bedeutung für eine theologische Sprachtheorie*, Innsbruck 1988.

– *Von der naiven zur kritischen phronèsis*, in: A. Breitling, S. Orth, B. Schaaff (Hg.), *Das herausgeforderte Selbst. Perspektiven auf Paul Ricœurs Ethik,* Würzburg 1999, 13–26.

– *Dichtung und Wirklichkeit. Zum Neuansatz der Hermeneutik Ricœurs in* Zeit und Erzählung, in: S. Stoller, G. Unterthurner (Hg.), *Entgrenzungen der Phänomenologie und Hermeneutik. FS H. Vetter*, Nordhausen 2012, 69–83.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Poetic discourse: A resource for thinking and acting differently in a time of crisis? Ricœur's perspectives on poetry's relation to reality*, in: *Archivio di Filosofia 81* (2013), Heft 1–2, 223–232.

Preda, R., *Die orthodoxen Kirchen zwischen nationaler Identität und »babylonischer Gefangenschaft« in der EU*, in: I. Gabriel (Hg.), *Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik*, Ostfildern 2008, 285–306.

Proença, N. M., *La signification de l'inconscient: psychanalyse, herméneutique et phénoménologie de la vie,* in: J.-S. Hardy, J. Leclercq, C. Sautereau (éd.), *Paul Ricœur et Michel Henry. Entre héritages et destinées phénoménologiques*, Louvain 2016, 111–132.

Proust, M., *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, Ausgabe in 10 Bänden (übers. v. E. Rechel-Mertens) Frankfurt/M. ^{6}1979.

– *Die wiedergefundene Zeit. Auf der Suche nach der verlorenen Zeit,* Bd. 7 (übers. v. E. Rechel-Mertens), Frankfurt/M. 2004.

Quadflieg, D., *Die Unmöglichkeit der Gabe anerkennen. Anerkennung und Zeitlichkeit bei Hénaff, Ricœur und Derrida*, in: A. Hetzel, D. Quadflieg, H. Salaverría (Hg.), *Alterität und Anerkennung*, Baden-Baden 2011, 77–91.

Quéré, F., *Conscience et neurosciences*, Paris 2001.

Quine, W. V. O., Ullian, J. S., *The Web of Belief*, New York 1970.

Rabinow, P., *Anthropologie der Vernunft. Studien zu Wissenschaft und Lebensführung* (übers. v. C. Caduff u. T. Reese), Berlin ^{2}2022.

Rahner, K., *Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums. Sämtliche Werke. Bd. 26*, Zürich u.a. 1999.

Rancière, J., *Die Namen der Geschichte. Versuch einer Poetik des Wissens* (übers. v. E. Moldenhauer), Frankfurt/M. 1994.

– *Gibt es eine politische Philosophie?,* in: R. Riha (Hg.), *Politik der Wahrheit*, Wien 1997, 64–93.

– *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie* (übers. v. R. Steurer), Frankfurt/M. 2002.

– *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris 2000; dt.: *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien* (übers. v. M. Muhle), Berlin ^{2}2008.

– *Politisches Denken heute. Die normale Ordnung der Dinge und die Logik des Dissenses* (übers. v. U. Müller-Schöll), in: *Lettre International 5* (2003), 5–7.

– *Das Unbehagen in der Ästhetik* (übers. v. R. Steurer), Wien 2007.

Rasmussen, D., *Mythic-Symbolic Language and Philosophical Anthropology. A Constructive Interpretation of the Thought of Paul Ricœur*, Den Haag 1971.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rasmussen, J. D. S., *Paul Ricœur: On Kierkegaard, the Limits of Philosophy, and the Consolation of Hope*, in: J. Stewart, *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, *Vol. II: Kierkegaard's Influence on Philosophy*, *Tome II: Francophone Philosophy*, Farnham, Burlington 2012, 233–255.

Raulet, G., *Gehemmte Zukunft. Zur gegenwärtigen Krise der Emanzipation,* Darmstadt, Neuwied 1986.

– *Philosophische Anthropologie – auch eine französische Wissenschaft?*, in: *Das kritische Potenzial der philosophischen Anthropologie. Studien zum historischen und aktuellen Kontext*, Nordhausen 2020.

– Plas, G. (Hg.), *Philosophische Anthropologie nach 1945. Rezeption und Fortwirkung*, Nordhausen 2014.

Raulff, U., *Marktwert der Erinnerung. Ein Historiker bekämpft den aktuellen Gedächtniskult*, in: FAZ, Nr. 103, 5. Mai (1998), 41.

– *Vorwort zur deutschen Ausgabe*, in: M. Bloch, *Die seltsame Niederlage. Frankreich 1940. Der Historiker als Zeuge* [1940], Frankfurt/M. 1995, 7–38.

– *Der unsichtbare Augenblick. Zeitkonzepte in der Geschichte,* Göttingen 1999.

Ravaisson, F., *De l'habitude*, Paris 1838; dt.: *Abhandlung über die Gewohnheit* (übers. v. G. Funke), Bonn 1954; engl.: *On Habit* (trans. by C. Carlisle u. M. Sinclair), London 2008.

Rawls, J., *The sense of justice*, in: *The Philosophical Review 72*, no. 3 (1963), 281–305.

– *Eine Theorie der Gerechtigkeit* [1971] (übers. v. H. Vetter), Frankfurt/Main [9]1996.

– *Gerechtigkeit als Fairness* (übers. v. J. Schulte), Freiburg i. Br., München 1977.

Raynova, Y., *All that gives us to think*, in: A. Wiercinski (ed.), *Between Suspicion and Sympathy. Paul Ricœur's Unstable Equilibrium*, Toronto 2003, 670–696; repr. in: Y. Raynova, *Between the Said and the Unsaid. In Conversation with Paul Ricœur*, Frankfurt/M. 2009, 101–104.

– *Phänomenologie als Antwort und Verantwortung. Von Husserl bis Derrida*, in: *Labyrinth: An International Journal for Philosophy, Value Theory and Sociocultural Hermeneutics 18*, no. 1 (2016), 5–30.

– *Menschenrechte und Menschenwürde: Auf der Suche nach einer anthropologischen Neubegründung durch die menschlichen Fähigkeiten*, in: dies., *Sein, Sinn und Werte. Phänomenologische und hermeneutische Perspektiven des europäischen Denkens*, Frankfurt/M. 2017, 243–267.

Reagan, C. E., *Paul Ricœur. His Life and his work*, Chicago 1996/8.

Reckwitz, A., *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, Berlin 2017.

Reichel, P., *Politik mit der Erinnerung. Gedächtnisorte im Streit um die nationalsozialistische Vergangenheit,* München, Wien 1995.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Reicher, M. E., *Fiktionalität und Philosophie/Phänomenologie/Ontologie*, in: L. Missine, R. Schneider, B. Th. van Dam (Hg.), *Grundthemen der Literaturwissenschaft: Fiktionalität*, Berlin, Boston 2020, 355–378.

Reif, A. (Hg.), *Antworten der Strukturalisten*, Hamburg 1973.

– (Hg.), *Gespräche mit Hannah Arendt*, München 1976.

Reijers, W., Coeckelbergh, M., *The Blockchain as a Narrative Technology: Investigating the Social Ontology and Normative Configurations of Cryptocurrency*, in: *Philosophy & Technology 31*, no. 1 (2016), 103–30.

– – *Narrative and Technology Ethics*, Cham 2020.

– Romele, A., Coeckelbergh, M., *Interpreting Technology. Ricœur on Questions Regarding Ethics and Philosophy of Technology*, Lanham 2021.

Reinke, E., *Psychoanalyse und Übersetzung – Psychoanalyse der Übersetzung*, in: *Psychosozial 15,* Heft IV (2019), 91–110.

Reinmuth, E. (Hg.), *Subjekt werden. Neutestamentliche Perspektiven und politische Theorie*, Berlin, Boston 2013.

Renan, E., *Was ist eine Nation? Und andere politische Schriften*, Wien, Bozen 1995.

Rendtorff, J. D., *Paul Ricœur and Danish Philosophy: Dissemination of Ricœur's Philosophy in the Philosophical Debate in Denmark, Ricœur's Influence on Particular Danish Philosophers and Themes of Discussion in Denmark*, in: *Danish Yearbook of Philosophy 53* (2020), 84–107.

Rentsch, T., *Die Konstitution der Moralität. Transzendentale Anthropologie und praktische Philosophie,* Frankfurt/M. 1999.

– *Negativität und praktische Vernunft*, Frankfurt/M. 2000.

Reuß, R., *»… Die eigene Rede des andern«. Hölderlins »Andenken« und »Mnemosyne«*, Basel, Frankfurt/M. 1990.

Reynolds, A., *The Afterlife of Dead Metaphors*, in: *Revista de Letras 49,* Heft 2 (2009), 181–195.

Richards, I. A., *Die Metapher* [1936], in: A. Haverkamp (Hg.), *Theorie der Metapher*, Darmstadt 1996, 31–52.

Richir, M., *Der Sinn der Phänomenologie in ›Das Sichtbare und das Unsichtbare‹,* in: A. Métraux, B. Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München 1986, 86–110.

– *Phänomenologische Meditationen*, Wien 2001.

Ricken, N., Casale, R., Thompson, C. (Hg.), *Subjektivierung. Erziehungswissenschaftliche Theorieperspektiven*, Weinheim, Basel 2019.

Rickert, H., *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Heidelberg ^{3}1924.

Riedel, M., *Theorie und Praxis im Denken Hegels. Interpretationen zu den Grundstellungen der neuzeitlichen Subjektivität* [1965], Frankfurt/M., Berlin, Wien 1976.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– (Hg.), *Rehabilitierung der Praktischen Philosophie, Bd. 1, 2*, Freiburg i. Br. 1972.
– *Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften,* Stuttgart 1978.
– *Dialektik des Logos? Hegels Zugang zum »ältesten Alten« der Philosophie*, in: ders. (Hg.), *Hegel und die antike Dialektik*, Frankfurt/M. 1990, 13–41.
– *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*, Frankfurt/M. 1990.
Rilke, R. M., *Die Sonette an Orpheus (XI)*, in: ders., *Die Gedichte*, Frankfurt/M., Leipzig 1998, 681.
Ringer, F., *Max Weber on Causal Analysis, Interpretation, and Comparison*, in: *History and Theory 41*, no. 2 (2002), 163–78.
Rioux, J.-F., *Ricœur et l'anonymat des institutions*, in: *Dialogue 60* (2021), 395–402.
Ritter, H., *Notizhefte,* Berlin [7]2011.
Riva, F., *L'angoscia dell'abitare. Ricœur, Lyotard e la città postmoderna*, in: ders., *Leggere la città. Quattro Testi di Paul Ricœur*, Roma 2018, 5–72.
Robillard, S., *Témoignage et attestation*, in: *Philosophie 1*, no. 88 (2006), 107–123.
Rochlin, G. I., *Trapped in the Net: The Unanticipated Consequences of Computerization,* Princeton 1998.
Rochlitz, R., *Das Gift der Geschichte. Paul Ricœurs Erinnerungspolitik*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik 45* (2000), Nr. 10, 1249–1256.
Röd, W., *Dialektische Philosophie der Neuzeit*, München 1986.
Rodi, F., *Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von »Sein und Zeit«. Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträgen (1925)*, in: *Dilthey-Jahrbuch 4* (1986/7), 161–177.
– *Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts*, Frankfurt/M. 1990.
– Lessing, H.-U. (Hg.), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys,* Frankfurt/M. 1984.
Rogozinski, J. et al., *Le retrait du politique*, Paris 1983.
Rolf, E., *Metapherntheorien. Typologie. Darstellung. Bibliographie*, Berlin, New York 2005.
Rolland, J., *Parcours de l'autrement. Lecture d'Emmanuel Levinas*, Paris 2000.
Rölli, M. (Hg.), *Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze,* München 2004.
Romano, C., *Identity and Selfhood: Paul Ricœur's Contribution and its Continuations*, Cham 2016.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rombach, H., *Über Ursprung und Wesen der Frage*, in: *Symposium. Jahrbuch für Philosophie III*, München 1952, 135–236.

Romele, A., *Narrative Identity and Social Networking Sites*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 4*, no. 2 (2013), 108–122.

– *Digital Traceability and the Right to be Forgotten: Ricœurian Perspectives*, in: *Tropos. Journal of Hermeneutics and Philosophical Criticism 8*, no. 2 (2015), 105–118.

– *From Registration to Emagination*, in: *Towards a Philosophy of Digital Media,* London 2018, 257–273.

– *Imaginative Machines*, in: *Techné: Research in Philosophy and Technology 22*, no. 1 (2018), 98–125.

– *Digital Hermeneutics: Philosophical Investigations in New Media and Technologies*, New York 2020.

– Severo M., *From Philosopher to Network. Using Digital Traces for Understanding Paul Ricœur's Legacy*, in: *Azimuth 4*, no. 7 (2016), 113–128.

Römer, I., *Eskapistisches Vergessen? Der Optativ des glücklichen Gedächtnisses bei Paul Ricœur*, in: B. Liebsch (Hg.), *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur*, Berlin 2010, 291–308.

– *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York 2010.

– *Narrativität als philosophischer Begriff. Zu Funktion und Grenzen eines Paradigmas,* in: M. Aumüller (Hg.), *Narrativität als Begriff. Analysen und Anwendungsbeispiele zwischen philologischer und anthropologischer Orientierung*, Berlin, New York 2012, 233–258.

– *Anthropologie der Disproportion und Kritik der ethischen Weltanschauung. Ricœurs Auseinandersetzung mit Kant vor dem Hintergrund der Reflexionsphilosophie Jean Naberts in ›Die Fehlbarkeit des Menschen‹*, in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns. Die Willensphilosophie Paul Ricœurs im Kontext*, München 2019, 157–183.

– *Phénomène et langage. Vers une phénoménologie herméneutique à partir de Paul Ricœur*, in J.-C. Monod, C. Sommer, N. Zambon (éd.), *Langages de la phénoménologie,* Paris 2022, 77–93.

Rorty, A. O., *Aristotle on the Metaphysical Status of ›Pathe‹,* in: *The Review of Metaphysics 37*, no. 3 (1984), 521–546.

Rorty, R., *Freud und die moralische Reflexion*, in: *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays,* Stuttgart 1988, 38–81.

– *Kontingenz, Ironie und Solidarität* (übers. v. C. Krüger), Frankfurt/M. 1992.

– *Eine Kultur ohne Zentrum. Vier philosophische Essays* (übers. v. J. Schulte), Stuttgart 1993.

– *Dekonstruieren und Ausweichen*, in: *Eine Kultur ohne Zentrum*, 104–146.

– *Politik & die Zukunft*, Frankfurt/M. [2]2001.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Philosophie als Kulturpolitik* (übers. v. J. Schulte), Frankfurt/M. 2019.
– *Pragmatismus als Antiautoritarismus* (übers. v. J. Schulte), Berlin 2023.
Rosa, H., *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt/M. 2005; engl.: *Social Acceleration: A New Theory of Modernity* (trans. by J. Trejo-Mzthys), New York 2013.
Rosanvallon, P., *Die Prüfungen des Lebens* (übers. v. U. Schäfer), Hamburg 2022.
Rosenberg, A., *Der Mythos des 20. Jahrhunderts,* München 1930.
Rosenzweig, F., *Hegel und der Staat* [1920], Berlin 2010.
– *Der Stern der Erlösung* [1921], Frankfurt/M. ^{4}1993/^{5}1996.
Rößner, C., *Anders als Sein und Zeit. Zur phänomenologischen Genealogie moralischer Subjektivität nach Emmanuel Levinas*, Nordhausen 2012.
– *Der »Grenzgott der Moral«. Eine phänomenologische Relektüre von Immanuel Kants praktischer Metaphysik im Ausgang von Emmanuel Levinas*, Freiburg i. Br., München 2018.
– *Ultima Utopia – oder: Das Absolute jenseits der Totalität. Negative Dialektik bei Levinas und Adorno*, in: S. Hüsch, I. Koch, P. Thomas (Hg.), *Negative Erkenntnis*, Tübingen 2020, 325–341.
Roth, J. K., *The Failures of Ethics. Confronting the Holocaust, Genocide & Other Mass Atrocities*, Oxford 2018.
Roth, M. S., *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Ithaca, London 1988.
Röttgers, K., *Der kommunikative Text und die Zeitstruktur von Geschichten,* Freiburg i. Br., München 1982.
– *Kopflos im Labyrinth,* Essen 2013.
– *Identität als Ereignis,* Bielefeld 2016.
– *Schapp und Nancy.* Publikationsserver der Universitätsbibliothek der Fern-Universität in Hagen 2019.
Roudinesco, É., *La Bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse 2. 1925–1985*, Paris 1986.
– *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris 1993; dt.: *Jacques Lacan. Bericht über ein Leben, Geschichte eines Denksystems* (übers. v. H.-D. Gondek), Köln 1996; Wien, Berlin 2011.
– *Histoire de la psychanalyse en France. 1. 1885–1939*, Paris 1994.
Rousseau, J.-J., *Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale*, in: *Collection complète des œuvres, vol. 8,* Genf 2012, 355–433; édition en ligne, version du 7 octobre 2012; http://www.rousseauonline.ch/Text/essai-sur-l-origine-des-langues.php
– *Les Rêveries du promeneur solitaire,* éd. H. Roddier, Paris 1960.
Rousset, D., *L'univers concentrationnaire*, Paris 1946.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rousso, H., *The Vichy Syndrome* (trans. by A. Goldhammer), Cambridge 1991.
– *La hantise du passé*, Paris 1998.
– *Das Dilemma eines europäischen Gedächtnisses*, in: *Zeithistorische Forschungen*, Nr. 1 (2004), 363–378.
Rudd, A., *Self, Value, Narrative*, Oxford, 2012.
Rulfo, J., *Pedro Páramo*, Berlin 2010.
Rüsen, J., *Begriffene Geschichte. Genesis und Begründung der Geschichtstheorie J. G. Droysens,* Paderborn 1969.
– *Überwindung des Historismus?*, in: *Philosophische Rundschau 20* (1974), 269–286.
– *Ursprung und Aufgabe der Historik*, in: H. M. Baumgartner, R. Rüsen (Hg.), *Seminar: Geschichte und Theorie. Umrisse einer Historik*, Frankfurt/M. 1976, 59–96.
– *Der Teil des Ganzen. Über historische Kategorien*, in: K. Acham, W. Schulze (Hg.), *Theorie der Geschichte, Bd. 6*, München 1990, 299–322.
– *Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens*, Frankfurt/M. 1990.
– *Konfigurationen des Historismus*, Frankfurt/M. 1993.
– *Historische Orientierung*, Köln, Weimar, Wien 1994.
– *Historismus als Wissenschaftsparadigma*, in: O. G. Oexle, J. Rüsen (Hg.), *Historismus in den Kulturwissenschaften*, Köln 1996, 119–137.
– *Historik: Umriss einer Theorie der Geschichtswissenschaft*, in: *Erwägen – Wissen – Ethik 22,* Heft 4 (2011), 477–490.
Russell, B., *On Denoting*, in: *Mind 14* (1905), 479–493.
Rustemeyer, D., *Formen von Differenz – Ordnung und System*, in: F. Jaeger, B. Liebsch (Hg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften*, *Bd. 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe,* Stuttgart, Weimar ^{2}2011, 76–91.
Rütsche, J., *Freud in der französischen Philosophie*, in: *Philosophisches Jahrbuch 78* (1971), 401–423.
Ryle, G., *The concept of mind* [1949], Chicago 2002.
– *On Thinking*, Oxford 1979.
Saar, M., *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt/M. 2007.
Sacquin, M. (éd.), *Gabriel Marcel*, Paris 1989.
Safranski, R., *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*, Frankfurt/M. 2015.
Saint-Cheron, M. de, *Entretiens avec Emmanuel Levinas 1983–1994*, Paris ^{2}2010.
– *Du juste au saint. Ricœur, Rosenzweig et Levinas*, Paris 2013.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sanchez Guerrero, G. A., Stephan, A., *Eine genuin menschliche Affektivität: Ricœurs Auffassung des emotional bedingten Handelns vor dem Hintergrund zeitgenössischer Affektivitätstheorien,* in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns. Die Willensphänomenologie Paul Ricœurs im Kontext,* München 2019, 307–325.

Sander, H.–J., *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, in: P. Hünermann, B. J. Hilberath (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 4*, Freiburg, Basel, Wien 2005, 581–869.

Sandherr, S., *Die heimliche Geburt des Subjekts. Das Subjekt und sein Werden im Denken Emmanuel Levinas'*, Stuttgart, Berlin, Köln 1998.

Sandkaulen, B., *Dass, was oder wer?*, in: W. Jaeschke, dies. (Hg.), *Friedrich Heinrich Jacobi*, Hamburg 2004, 217–237.

Sandkühler, J. (Hg.), *Philosophie im Nationalsozialismus*, Hamburg 2009.

Sargui, B., *La participation à l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*, Paris 1957.

Sarraute, N., *Zeitalter des Mißtrauens. Essays über den Roman,* Frankfurt/M. 1975.

Sartre, J.-P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique,* Paris 1943/2004; dt.: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* (über. v. H. Schöneberg u. T. König), Reinbek 1993; engl.: *Being and Nothingness* (trans. by H. E. Barnes), New York 1956.

– *L'existentialisme est un humanisme* [1945], Paris 1996.

– *Situations I*, Paris 1947.

– *Bewußtsein und Selbsterkenntnis* [1947] (übers. v. M. Fleischer u. H. Schöneberg), Reinbek 1973.

– *Kritik der dialektischen Vernunft. Bd. I. Theorie der gesellschaftlichen Praxis* [1960] (übers. v. T. König), Reinbek 1967.

– *Der Idiot der Familie. Gustave Flaubert 1821–1857* [1971], Bd. 1–4 (übers. v. T. König), Reinbek 1977/8.

– *L'Universel singulier*, in: *Situations IX,* Paris 1972, 152–190.

– *Drei Essays,* Frankfurt/M., Berlin, Wien 1975 [ohne Übers.-angabe].

– *Tagebücher. Les carnets de la drôle de guerre. November 1939 – März 1940* (übers. v. E. Moldenhauer), Reinbek 1984.

– *Überlegungen zur Judenfrage* (übers. v. V. v. Wroblewsky), Reinbek 1994.

– *Entwürfe für eine Moralphilosophie* (übers. v. H. Schöneberg u. V. v. Wroblewsky), Reinbek 2005.

Savage, R. W. H. (ed.), *Paul Ricœur in the Age of Hermeneutical Reason: Poetics. Praxis, and Critique*, New York, London 2015.

– *Paul Ricœur and the Lived Body*, Lanham 2020.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Paul Ricœur's Philosophical Anthropology as Hermeneutics of Liberation. Freedom, Justice, and the Power of Imagination,* New York, Abingdon 2021.

Savigny, E. v., *Die Philosophie der normalen Sprache. Eine kritische Einführung in die »ordinary language philosophy«,* Frankfurt/M. 1974.

Scarano, N., *Der Gerechtigkeitssinn (Kapitel 8)*, in: O. Höffe (Hg.), *John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Berlin ^{2}2006, 231–249.

Scarry, E., *Der Körper im Schmerz. Die Chiffren der Verletzlichkeit und die Erfindung der Kultur* [1985] (übers. v. M. Bischoff), Frankfurt/M. 1992.

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

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

Schadewaldt, W., *Die griechische Tragödie*, Frankfurt/M. 1991.

Schadt, M., *Psychiatrie und Lebensphänomenologie*, in: G. Funke, R. Kühn, R. Stachura (Hg.), *Existenzanalyse und Lebensphänomenologie: Berichte aus der Praxis*, Freiburg i. Br., München 2005, 11–20.

Schaede, S., Hartung, G., Kleffmann, T. (Hg.), *Das Leben II. Historisch-systematische Studien zur Geschichte eines Begriffs,* Tübingen 2012.

Schaeffler, R., *Einführung in die Geschichtsphilosophie*, Darmstadt 1973.

– *Verstehen*, in: H. Krings, H. M. Baumgartner, C. Wild (Hg.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 6*, München 1974, 1628–1641.

Schäfer, A., Wimmer, M. (Hg.), *Tradition und Kontingenz*, Münster, New York, Berlin, München 2004.

Schäfer, P., *Aus der Erstarrung. Hellas und Hesperien im ›freien Gebrauch des Eigenen‹ beim späten Hölderlin*, Hamburg 2020.

Schäfer, W., *Die unvertraute Moderne*, Frankfurt/M. 1985.

Schalamow, W. [Schalanov; sic!], *»Artikel 58«. Die Aufzeichnungen des Häftlings Schalanov* (übers. v. G. Drohla), Köln 1967.

– *Über Prosa* [1965] (übers. v. G. Leupold), Berlin 2009.

– *Über die Kolyma. Erinnerungen* (übers. v. G. Leupold), Berlin 2018.

Schapp, W., *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding* [1953], Wiesbaden ^{2}1976/^{4}2004.

– *Philosophie der Geschichten*, Frankfurt/M. 1981.

Scharfenberg, S., *Narrative Identität im Horizont der Zeitlichkeit. Zu Paul Ricœurs »Zeit und Erzählung«*, Würzburg 2011.

Schauer, A., *Mensch ohne Welt. Eine Soziologie spätmoderner Vergesellschaftung,* Berlin 2023.

Scheidegger, J., *Radikale Hermeneutik. Michel Henrys Phänomenologie des Lebens*, Freiburg i. Br., München 2012.

Scheler, M., *Wesen und Formen der Sympathie* [1912], Bern, München 1974.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Zum Phänomen des Tragischen*, in: *Vom Umsturz der Werte* [1915], Bern, München [5]1972.
– *Probleme der Religion. Zur religiösen Erneuerung* [1921], in: ders., *Vom Ewigen im Menschen, Gesammelte Werke. Bd. 5*, Bern [4]1954.
– *Mort et survie*, suivi de *Le phénomène du Tragique*. Traduit et préfacé par M. Dupuy, Paris 1952.

Schelling, W. A., *Sprache, Wunsch und Bedeutung*, Berlin 1978.

Scheper-Hughes, N., Bourgois, P., *Introduction*, in: dies. (ed.), *Violence in Peace and War*, Oxford 2004, 1-32.

Schiller, F., *Die Jungfrau von Orleans* [1801], III, 2; zit. n. H. Weinrich, *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, München 1997, 219.

Schilpp, P. A. (Hg.), *Karl Jaspers*, Stuttgart 1957.

Schindler, A. (Hg.), *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Gütersloh 1975.

Schindler, R., *fort–da. Psychoanalyse intensiv / extensiv, 2 Bände*, Baden (CH) 2017.

Schlegel, F., *Über die Unverständlichkeit*, in: *Athenäum. Dritten Bandes Zweites Stück,* Berlin 1800, 335–352 (digitale Edition v. J. A. Bär, Vechta 2012).
– *Rede über die Mythologie*, in: ders., *»Athenäums«-Fragmente und andere Schriften*, Stuttgart 2005, 190–201.

Schleier, H., *Historisches Denken in der Krise der Kultur*, Göttingen 2000.

Schleiermacher, F. D. E., *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens* [1813], in: H. J. Störig (Hg.), *Das Problem des Übersetzens. Von Luther bis Gadamer*, Darmstadt 1963, 111 f.
– *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* [[2]1830/31]. *Teilband 1*, hg. v. R. Schäfer, Berlin, New York 2003.
– *Sämmtliche Werke III*, Abt. 3, Berlin 1835.
– *Hermeneutik*, hg. v. H. Kimmerle, Heidelberg 1959.
– *Die allgemeine Hermeneutik*, hg. v. W. Virmond, in: *Internationaler Schleiermacher-Kongreß*, Berlin 1985, 1271–1310.
– *Hermeneutik und Kritik*, Frankfurt/M. [6]1995.

Schlette, H. R. (Hg.), *Die Zukunft der Philosophie,* Olten, Freiburg i. Br. 1968.

Schlette, M., *Authentizität durch Selbstbezeugung. Ricœur vs. Heidegger*, in: M. Hofer, C. Rößner (Hg.), *Zwischen Illusion und Ideal: Authentizität als Anspruch und Versprechen. Interdisziplinäre Annäherungen an Wirkmacht und Deutungskraft eines strittigen Begriffs*, Regensburg 2019, 263–284.

Schlimgen, E., *Nietzsches Theorie des Bewußtseins. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung. Bd. 41*, Berlin, New York 1999.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schlitte, A., *Narrative and Place*, in: B. B. Janz (ed.), *Place, Space, and Hermeneutics. Contributions to Hermeneutics 5*, New York u.a. 2017, 35–48.

– *Building, Dwelling, Narrating. Ricœur on Architecture*, in: S. Barć, P. Korobczak, A. Lorczyk (eds.), *Rzecz piękna, mądra, dobra... tom III,* Wroclaw 2017, 17–26.

– *Verortung im Unfertigen. Der Begriff des Ortes zwischen Be- und Entgrenzung*, in: T. Breyer, C. Grüny (Hg.), *Zu den halben Sachen selbst! Philosophische Zugänge zum Unfertigen*, Darmstadt 2023 (i. E.).

Schlögel, K., *Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik,* Frankfurt/M. ^{5}2016,

Schlüter, G., *(The) Self, le Soi(-même), das Selbst. Ein terminologischer Coup um 1700*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte 62* (2020), 133–162.

Schmid, W., *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*, Frankfurt/M. ^{5}1999.

Schmidt, A., *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*, München, Wien 1976.

Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin ^{6}1996.

– *Politische Theologie II* [1970], Berlin ^{3}1990.

– *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin 2015.

Schmitt, J.-C., *Die Geschichte der Außenseiter*, in: J. LeGoff, R. Chartier, J. Revel (Hg.), *Die Rückeroberung des historischen Denkens. Grundlagen der neuen Geschichtswissenschaft*, Frankfurt/M. 1990, 201–243.

Schnädelbach, H., *Geschichtsphilosophie nach Hegel*, Freiburg i. Br., München 1974.

Schneider, M., *Le sujet en souffrance*, in: A. David, J. Greisch (éd.), *Michel Henry, l'Epreuve de la vie*, Paris 2001, 281–298.

Schneider, U. J. *Die Vergangenheit des Geistes. Eine Archäologie der Philosophiegeschichte,* Frankfurt/M. 1990.

– (Hg.), *Der französische Hegel*, Berlin 2007.

Schnell, M., W., *Narrative Identität und Menschenwürde*, in: A. Breitling, S. Orth, B. Schaaff (Hg.), *Das herausgeforderte Selbst. Perspektiven auf Paul Ricœurs Ethik,* Würzburg 1999, 117–130.

– *Zugänge zur Gerechtigkeit. Diesseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, München 2001.

– *Ethik im Zeichen vulnerabler Personen. Leiblichkeit – Endlichkeit – Nichtexklusivität,* Weilerswist 2017.

– *Das Ethische und das Politische. Sozialphilosophie am Leitfaden der Vulnerabilität*, Weilerswist 2020.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– Nehlsen, L. (Hg.), *Begegnungen mit künstlicher Intelligenz. Intersubjektivität, Technik, Lebenswelt*, Weilerswist 2022.

Schockenhoff, E., *Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt*, Freiburg i. Br. 2018.

Scholem, G., *Bekenntnis über unsere Sprache* [1926], in: ders., *Poetica – Schriften zur Literatur, Übersetzungen, Gedichte,* Berlin 2019.

Scholtz, G., *Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften*, Frankfurt/M. 1991.

– *Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften,* Frankfurt/M. 1995.

Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung I/II. Sämtliche Werke Bd. II/III,* hg. v. A. Hübscher, Wiesbaden ^{3}1972.

– *Sämtliche Werke Bd. I/I–II* (hg. v. W. Frhr. v. Löhneysen), Frankfurt/M. 1986.

– *Die Welt als Wille und Vorstellung. Ergänzungen zum dritten Buch*, in: *Sämtliche Werke Bd. I/I–II*, 469–586.

Schrag, C. O., *La récupération du sujet phénoménologique. En dialogue avec Derrida, Ricœur et Levinas*, in: *Analecta Husserliana 50* (1997), 183–192.

Schroffner, P., *Erinnerung – Herausforderung und Quelle christlicher Hoffnung. Paul Ricœur und J. B. Metz im Spannungsfeld von maßvoll gerechtem Gedächtnis und gefährlicher Erinnerung*, Innsbruck, Wien 2018.

Schües, C., *Philosophie des Geborenseins*, Freiburg i. Br., München 2008.

Schuhmann, K., *›Phänomenologie‹. Eine begriffsgeschichtliche Reflexion*, in: *Husserl Studies 1* (1984), 31–68.

Schulz, H., *Der grausame Gott. Kierkegaards »Furcht und Zittern« und das Dilemma der Divine Command-Ethics*, in: *Essener Unikate 21* (2003), 72–81.

– *Aneignung und Reflexion II. Studien zur Philosophie und Theologie Søren Kierkegaards,* Berlin, Boston 2014.

Schüssler-Fiorenza, E., *Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München, Mainz ^{2}1993.

Schütt, H.-P., *Die Adoption des »Vaters der modernen Philosophie«. Studien zu einem Gemeinplatz der Ideengeschichte,* Frankfurt/M. 1998.

Schütz, A., Gurwitsch, A., *Briefwechsel 1939–1959*, München 1985.

– Luckmann, T., *Strukturen der Lebenswelt, Bd. 1,* Frankfurt/M. 1979; *Bd. 2,* Frankfurt/M. 1984.

Schwan, G., *Politik und Schuld. Die zerstörerische Macht des Schweigens*, Frankfurt/M. 1997.

Schwarz, G. T., *Philosophisches Lexikon zur griechischen Literatur,* München 1956.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schwarz Wentzer, T., *Vermächtnis und Geschichte. Überlegungen zu Figuren responsiver Geschichtlichkeit im Anschluss an Waldenfels*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie 68*, Nr. 1 (2020), 121–138.

Schweidler, W., *Der sich selbst noch sich zutragende Ursprung. Zu Ricœurs »Ontologie des Heiligen«,* in: J.-L. Marion, W. Schweidler (Hg.), *Christentum und Philosophie. Einheit im Übergang*, Freiburg i. Br., München 2014, 287–309.

– *Der Ort des Gewesenen*, in: A. Schlitte, T. Hünefeldt, D. Romić (Hg.), *Philosophie des Ortes. Reflexionen zum Spatial Turn in den Sozial- und Kulturwissenschaften*, Bielefeld 2014, 217–230.

– *Wahrheit und Person*, in: ders. (Hg.), *Zeichen-Person-Gabe. Metonymie als philosophisches Prinzip*, Freiburg i. Br. 2014, 173–190.

– *Vollendete Präsenz*, in: *Archivio di Filosofia/Archives of Philosophy 86*, Nr. 2 (2018), 61–70.

– *Time's Redeeming Urgency*, in: C. Montemayor, R. Daniel (eds.), *Time's Urgency,* Leiden 2019, 291–301.

– *Das mitgeteilte Selbst. Symbol und Spiegel in Goethes Novelle »Wer ist der Verräter?«*, in: A. Hilt, R. Torkler, A. Waczek (Hg.), *Erzählend philosophieren – ein Lehr- und Lesebuch*, Freiburg i. Br. 2020, 109–116.

– *Wiedergeburt*, Freiburg i. Br., München 2020.

Schweikard, D., Schmid, H. B., *Kollektive Intentionalität und kollektives Handeln*, in: M. Kühler, M. Rüther (Hg.), *Handbuch Handlungstheorie*, Stuttgart 2016, 118–128.

Scott-Baumann, A., *Ricœur and the Hermeneutics of Suspicion*, London, New York 2009.

Searle, J. R., *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen,* Reinbek 1997; ders., *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, Oxford 2010.

Sebald, W. G., *Austerlitz,* München, Wien 2001.

Secrétan, P., *Vérité et pouvoir*, Lausanne 1968.

Sédat, J., *Ricœur, Freud et la démarche psychanalytique,* in: C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia (éd.), *Paul Ricœur et les sciences humaines*, Paris 2007, 97–115.

Sedmak, C. (Hg.), *Frieden. Vom Wert der Koexistenz*, Darmstadt 2016.

– Horn, S. O. (Hg.), *Die Seele Europas. Papst Benedikt XVI. und die europäische Identität*, Regensburg 2011.

Seeck, G. A., *Die griechische Tragödie,* Stuttgart 2013.

Seel, M., *Sich bestimmen lassen*, Frankfurt/M. 2002.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Seidensticker, B., *Die Grenzen der Katharsis*, in: M. Vöhler, D. Linck (Hg.), *Grenzen der Katharsis in den modernen Künsten. Transformationen des aristotelischen Modells seit Bernays, Nietzsche und Freud,* Berlin, New York 2009.

Seifert, A., *Cognitio historica*, Berlin 1976.

Seitz, S., Posselt, G., *Theorien der Metapher. Die Provokation der Philosophie durch das Unbegriffliche*, in: G. Posselt, A. Hetzel (Hg.), *Handbuch Rhetorik und Philosophie*, Berlin, Boston 2017, 421–447.

Semprun, J., *Schreiben oder Leben* (übers. v. E. Moldenhauer), Frankfurt/M. ^{2}1995.

– Was *für ein schöner Sonntag!* (übers. v. J. Piron), München 2007.

Sen, A., *Commodities and Capabilities*, Amsterdam 1985.

– *The Standard of Living*, in: *The Tanner Lectures on Human Values* (1985), March, 11/2.

Senghaas, D. (Hg.), *Den Frieden denken. Si vis pacem, para pacem*, Frankfurt/M. 1995.

– (Hg.), *Zum irdischen Frieden. Erkenntnisse und Vermutungen*, Frankfurt/M. 2004.

Serban, C., *De l'hylétique à l'herméneutique. Henry et Ricœur face à Husserl*, in: J.-S. Hardy, J. Leclercq, C. Sautereau (éd.), *Paul Ricœur et Michel Henry. Entre héritages et destinées phénoménologiques*, Louvain 2016, 111–132.

Seyler, F., *Eine Ethik der Affektivität: Die Lebensphänomenologie Michel Henrys*, Freiburg i. Br., München 2010.

Shakespeare, W. [1606], *Macbeth* (ed. N. Brooke), Oxford 1990.

Shapiro, G., *The Metaphysics of Presents: Nietzsche's Gift, the Debt to Emerson, Heidegger's Values*, in: A. D. Shrift (ed.), *The Logic of the Gift. Towards an Ethic of Generosity*, New York, London 1997, 274–291.

Sheerin, D., *Deleuze and Ricœur. Disavowed Affinities and the Narrative Self*, London 2009.

Shklar, J. N., *Über Ungerechtigkeit* (übers. v. C. Goldmann), Frankfurt/M. 1997.

– *Political Thought and Political Thinkers*, Chicago 1998.

Siep, L., Ihäheimo, H., Quante, M. (Hg.), *Handbuch Anerkennung*, Wiesbaden 2021.

Sievernich, M., *Sprache, Mystik und Missionen. Zum linguistischen, spirituellen und missionarischen Werk von Antonio Ruiz de Montoya in der Frühzeit der Reduktionen*, in: M. Sievernich, K. Vellguth (Hg.), *Christentum in der Neuzeit. Geschichte – Religion – Mission – Mystik. Festschrift für Mariano Delgado*, Freiburg i. Br. 2020, 585–606.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Silva Arévalo, E. A., *Poética del relato y poética teológica. Aportes de la hermenéutica filosófica de Paul Ricœur en Temps et récit para una hermenéutica teológica*, Santiago de Chile 2000.

Silva, T. S., Sampaio, N., Dos Santos, M. d. J. B., *Environmental Ethics and Theory of Responsibility in Paul Ricœur and Hans Jonas: An Approach on Sustainability in Postmodernity*, in: *International Journal of Development Research 9*, no. 12 (2019), 32396–32400.

Simmel, G., *Das Problem der historischen Zeit*, Berlin 1916.

– *Fragmente und Aufsätze.* Aus dem Nachlass und Veröffentlichungen der letzten Jahre, hg. v. G. Kantorowics [1923], Hildesheim 1967.

Simms, K., *Paul Ricœur*, London, New York 2003.

– *Ricœur and Lacan*, London 2007.

Simon, J., *Philosophie des Zeichens*, Berlin, New York 1989.

– *Das neue Nietzsche-Bild,* in: *Nietzsche-Studien 21* (1992), 1–9.

Singer, P., *Reflections*, in: J. M. Coetzee, *The Lives of Animals*, ed. by A. Gutmann, Princeton NJ 1999.

Sinnreich, J., *Die Aristotelische Theorie der Metapher. Ein Versuch ihrer Rekonstruktion*, München 1969.

Sirovátka, J., *Wie autonom ist die böse Tat? Zum Verhältnis von Willensfreiheit und Moral bei Kant und Ricœur*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 47,* Nr. 2 (2022), 223–238.

Skinner, Q., *Hermeneutics and the Role of History*, in: *New Literary History 7* (1975), 209–232.

Slaby, J., Bernhardt, F., *Der verblassende Glanz des Cogito. Zum frühen Subjektdenken Paul Ricœurs*, in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns. Die Willensphilosophie Paul Ricœurs im Kontext*, Paderborn 2019, 251–282.

Smith, G., Margalit, A. (Hg.), *Amnestie oder Die Politik der Erinnerung*, Frankfurt/M. 1997.

Smith, N. H., *Between Philosophical Anthropology and Phenomenology: On Paul Ricœur's Philosophy of Work*, in: *Revue internationale de philosophie 278*, no. 4 (2017), 513–534.

Snowden, E., *Permanent Record*, Frankfurt/M. 2019.

Sobrino, J., *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Santander 1992.

Sohn, M., *The Paris Debate. Ricœur's Public Intervention and Private Reflections on the Status and Meaning of Christian Philosophy in the 1930s*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 4*, no. 1 (2013), 159–169.

Solschenizyn, A., *Der Archipel GULAG* (übers. v. A. Peturnig), Bern 1974.

– *Folgeband. Arbeit und Ausrottung, Seele und Stacheldraht* (übers. v. A. Peturnig), Bern 1974.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sontag, S., *Gegen Interpretation*, in: *Kunst und Anti-Kunst. 24 literarische Analysen*, Frankfurt/M. ^{6}2003, 11–22.

Sophokles, *Die Tragödien* (übers. v. H. Weinstock)*,* Frankfurt/M. 1963.

Sorel, G., *Über die Gewalt* [1906] (übers. v. L. Oppenheimer), Frankfurt/M. 1981.

Spahn, C., *Phänomenologische Handlungstheorie. Edmund Husserls Untersuchungen zur Ethik*, Würzburg 1997.

Spence, D., *Narrative Truth and Historical Truth*, Toronto 1982.

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

Spiegelberg, H., *The Phenomenological Movement*, Den Haag ^{3}1982.

Spinoza, B. de, *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt* [1677] (übers. v. C. Vogl), Hamburg 1976/1994; engl.: *Ethics* (trans. by E. Curley), London 1996.

– *Die Ethik. Schriften und Briefe*, hg. v. F. Bülow, Stuttgart 1976, 1–305; (lat./dt., rev. Übers. v. J. Stern, Stuttgart 1977.

Spotts, F., *The Shameful Peace. How French Artists and Intellectuals Survived the Nazi Occupation*, New Haven, London 2008.

Sprondel, J., *Textus – Contextus – Circumtextus. Mythos im Ausgang von Joyce, Aristoteles und Ricœur*, Berlin, Boston 2013.

– *Die Geschichte geht in Spuren. Verfolgen, Neudeuten und Stolpern*, in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Erfahrung und Geschichte. Historische Sinnbildung im Pränarrativen*, Berlin 2010, 217–236.

Stahl, M., *Zwischen Initiative und Passivität. Zur philosophischen Anthropologie in Paul Ricœurs Spätwerk*, in: T. Ebke, C. Zanfi (Hg.), *Das Leben im Menschen oder der Mensch im Leben? Deutsch-Französische Genealogien zwischen Anthropologie und Anti-Humanismus*, Potsdam 2017, 483–495.

Starobinski, J., *Jean-Jacques Rousseau: La transparence et l'obstacle,* Paris 1971.

– *Das Rettende in der Gefahr. Kunstgriffe der Aufklärung* (übers. v. H. Günther), Frankfurt/M. 1992.

– *Fabel und Mythologie im 17. und 18. Jahrhundert*, in: *Das Rettende in der Gefahr. Kunstgriffe der Aufklärung,* Frankfurt/M. 1992, 342 f.

– *Aktion und Reaktion. Leben und Abenteuer eines Begriffspaares* (übers. v. H. Günther), Frankfurt/M. 2003.

Staudigl, M., *Phänomenologie der Gewalt*, Cham 2015.

– *On Seizing the Source: Toward a Phenomenology of Religious Violence*, in: *International Journal of Philosophical Studies 24*, no. 5 (2016), 744–782.

Stegmaier, W., *Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche*, Göttingen 1992.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Die Zeit und die Schrift. Berührungen zwischen Levinas und Derrida*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 21,* Nr. 1 (1996), 3–24; wiederabgedruckt in: T. Freyer, R. Schenk (Hg.), *Emmanuel Levinas – Fragen an die Moderne*, Wien 1996, 51–72.
– *Levinas' Humanismus des anderen Menschen – ein Anti-Nietzscheanismus oder Nietzscheanismus?*, in: ders., D. Krochmalnik (Hg.), *Jüdischer Nietzscheanismus. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung. Bd. 36*, Berlin, New York 1997, 303–323.
– *Nietzsches Zeichen*, in: *Nietzsche-Studien 29* (2000), 41–69.
– *Philosophie der Orientierung*, Berlin, New York 2008.
– *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft,* Berlin, Boston 2012.
– *Orientierung im Nihilismus – Luhmann meets Nietzsche*, Berlin, Boston 2016.
– *Levinas zur Einführung*, Hamburg ^{3}2019.
– *Nietzsches Religionsprojekt. Seine Kritik, Analyse und Funktionalisierung der Religion*, in: *Nietzscheforschung 27* (2020), 55–74.
– *Nietzsche an der Arbeit. Das Gewicht seiner nachgelassenen Aufzeichnungen für sein Philosophieren*, Berlin, Boston 2022, 220–236.
– *Nietzsches Philosophie der Orientierung*, in: S. Kaufmann, P. Schwab, A. U. Sommer (Hg.), *Nietzsches Philosophien*, Berlin, Boston (i. E.).

Steinbach, T.-F., *Gelebte Geschichte, narrative Identität. Zur Hermeneutik zwischen Poetik und Rhetorik bei Hans Blumenberg und Paul Ricœur*, Freiburg i. Br., München 2020.

Steiner, G., *In Blaubarts Burg. Anmerkungen zur Neudefinition der Kultur*, Frankfurt/M. 1972.
– *Sprache und Schweigen. Essays über Sprache, Literatur und das Unmenschliche,* Frankfurt/M. 1973.
– *Der Tod der Tragödie*, Frankfurt/M. 1981.
– *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?,* München, Wien 1990.

Steinmetz, M., *Subjekt und Psychoanalyse. Die Freud-Interpretationen Paul Ricœurs und Jacques Lacans*, Baden-Baden 2023.

Stekeler, P., *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*, Hamburg 2014.

Stellardi, G., *Heidegger and Derrida on Philosophy and Metaphor. Imperfect Thought*, New York 2000.

Stern, F., *Der Nationalsozialismus als Versuchung*, in: O. Hofius (Hg.), *Reflexionen finsterer Zeit. Zwei Vorträge von Fritz Stern und Hans Jonas*, Tübingen 1984, 1–59.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sternberger, D., *Der verstandene Tod. Eine Untersuchung zu Martin Heideggers Existenzialontologie* [1934], in: *Schriften I: Über den Tod*, Frankfurt/M. 1977, 69–264.

– *Drei Wurzeln der Politik,* Frankfurt/M. 1984.

– *Die Politik und der Friede*, Frankfurt/M. 1986.

Stierle, K., H., *Mythos als ›Bricolage‹ und zwei Endstufen des Prometheusmythus*, in: TuS, 455–472.

– *Text als Handlung*, München 1977.

– *Zeit und Werk. Prousts* À la Recherche du Temps perdu *und Dantes* Commedia, München 2008.

– Warning, R., (Hg.), *Das Ende. Figuren einer Denkform. Poetik und Hermeneutik XVI*, München 1996.

Stirner, M., *Der Einzige und sein Eigentum und andere Schriften*, Stuttgart 1972.

Stiver, D. R., *Ricœur and Theology*, London 2012.

Stoellger, P., *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebensweltthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Tübingen 2000.

– *Selbstwerdung. Ricœurs Beitrag zur passiven Genesis des Selbst*, in: I. U. Dalferth, ders. (Hg.), *Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas*, Tübingen 2005, 273–316.

– *Missverständnisse und die Grenzen des Verstehens. Zum Verstehen diesseits und jenseits der Grenzen historischer Vernunft*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche 106*, Nr. 2 (2009), 223–263.

– *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer ›categoria non grata‹*, Tübingen 2010.

– *Bild, Pathos und Vergebung. Ricœurs Phänomenologie der Erinnerung und ihr bildtheoretischer Untergrund (mit Blick auf G. Didi-Huberman)*, in: B. Liebsch (Hg.), *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur*, Berlin 2010, 179–213.

– *Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten*, Tübingen 2014.

– *Deutungsmachtanalyse. Zur Einleitung in ein Konzept zwischen Hermeneutik und Diskursanalyse*, in: *Deutungsmacht*, 1–85.

– *Im Zirkel von Schuld und Sühne. Die Unsichtbarkeit der Schuld als Problem »bildgebender Verfahren«,* in: *Rechtsanalyse als Kulturforschung II* (Schriftenreihe des Käte Hamburger Kollegs »Recht als Kultur« 9), Frankfurt/M. 2015, 395–426.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Symbolische Ordnung und Sinn für's Außerordentliche. Ricœurs dialektische Moderation religiöser Rede und sein Exorzismus der Imagination*, in: D. Korsch (Hg.), *Paul Ricœur und die evangelische Theologie*, Tübingen 2016, 75–106.

– *Vom dreifaltigen Sinn der Verkörperung – im Blick auf die Medienkörper des Geistes*, in: G. Etzelmüller, A. Weissenrieder (Hg.), *Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie*, Berlin 2016, 289–316.

– (Hg.), *Figurationen des Menschen. Studien zur Medienanthropologie*, Würzburg 2019.

– Kumlehn, M. (Hg.), *Wortmacht – Machtwort. Deutungsmachtkonflikte in und um Religion*, Würzburg 2017.

Stoianovich, T., *French Historical Method. The Annales Paradigm*, London 1976.

Stone, D., *Paul Ricœur, Hayden White and Holocaust Historiography*, in: J. Stückrath, J. Zbinden (Hg.), *Metageschichte. Hayden White und Paul Ricœur. Dargestellte Wirklichkeit in der europäischen Kultur im Kontext von Husserl, Weber, Auerbach und Gombrich,* Baden-Baden 1997, 254–274.

Stoppel, H., *Das mythische Subjekt*, in: P. Stoellger (Hg.), *Figurationen des Menschen. Studien zur Medienanthropologie*, Würzburg 2019, 179–201.

Storch, W. (Hg.), *Mythos Orpheus. Texte von Vergil bis Ingeborg Bachmann*, Leipzig ^{3}2001.

Storck, J. (Hg.), *Fragen nach dem Vater*, Freiburg i. Br., München 1974.

Strässle, T., *Fake und Fiktion: über die Erfindung von Wahrheit*, München 2019.

Straub, J., *Handlung, Interpretation, Kritik. Grundzüge einer textwissenschaftlichen Handlungs- und Kulturpsychologie*, Berlin, New York 1999.

– *Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte. Erinnerung, Geschichte, Identität 1*, Frankfurt/M. 1998.

– *Das erzählte Selbst. Konturen einer interdisziplinären Theorie narrativer Identität*, Gießen 2018.

– Rüsen, J. (Hg.), *Die dunkle Spur der Vergangenheit. Psychoanalytische Zugänge zum Geschichtsbewußtsein. Erinnerung, Geschichte, Identität 2,* Frankfurt/M. 1998.

Strauss, B., *Die Fehler des Kopisten*, München, Wien 1997.

– *Allein mit allen. Gedankenbuch*, München 2014.

Strauss, L., *Gesammelte Schriften. Bd. 3. Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe,* Hamburg ^{3}2022.

Strawson, G., *Selves*, Oxford 2009.

Strawson, P. F., *On Referring*, in: *Mind 59,* no. 235 (1950), 320–344.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Einzelding und logisches Subjekt (Individuals)* (übers. v. F. Scholz), Stuttgart 1972.

Stricker, N., *Thinking the Revelation*, in: I. U. Dalferth, M. A. Block (eds.), *Hermeneutics and the Philosophy of Religion. The Legacy of Paul Ricœur. Claremont Studies in the Philosophy of Religion, Conference 2013* (Religion in Philosophy and Theology 78), Tübingen 2015, 209–224.

– *Ricœurs Hermeneutik im Dialog mit Rudolf Bultmann*, in: D. Korsch (Hg.), *Paul Ricœur und die evangelische Theologie*, Tübingen 2016, 14–30.

Ströker, E., *Einleitung/Editorischer Bericht*, in: E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Hamburg 1977, XI–XXXIV.

Stückrath, J., *Der Sinn der Geschichte. Eine moderne Wortverbindung und Vorstellung?,* in: K. E. Müller, J. Rüsen (Hg.), *Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*, Reinbek 1997, 48–78.

– Zbinden, J. (Hg.), *Metageschichte. Hayden White und Paul Ricœur. Dargestellte Wirklichkeit in der europäischen Kultur im Kontext von Husserl, Weber, Auerbach und Gombrich,* Baden-Baden 1997.

Sugimora, Y., *Pour une philosophie du témoignage: Ricœur et Heidegger autour l'idée d'attestation (Bezeugung),* in: *Études Théologiques et Religieuses 80: Hommage à Paul Ricœur* (2005), 483–493.

– *›Demeurer vivant jusqu'à…‹. La question de la vie et de la mort et le ›religieux commun‹ chez le dernier Ricœur*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 3*, no. 2 (2012), 26–37.

Svandra, P., *Rethinking Ethics with Paul Ricœur. Nursing: Between Responsibility, Care and Justice*, in: *Recherche en soins infirmiers 124* (2016), 19–27.

Szondi, P., *Die Bedeutung der Tragödien*, in: ders., *Hölderlin-Studien. Mit einem Traktat über philologische Erkenntnis*, Frankfurt/M. 1970, 170–172.

– *Er selbst, der Fürst des Festes. Die Hymne* Friedensfeier, in: *Hölderlin-Studien*, 62–92.

– *Einführung in die literarische Hermeneutik. Studienausgabe der Vorlesungen, Bd. 5,* Frankfurt/M. 1975.

Szymborska, W., *Psalm*, in: *Die Gedichte*, Hamburg o. J.

Taminiaux, J., *The Husserlian Heritage in Heidegger's Notion of the Self*, in: T. J. Kisiel, J. Van Buren (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, Albany/NY 1994, 269–290.

Tasso, B. C., *The Vicissitudes of Justice in the Ethical Triad of Desire, Norm and Prudential Judgment, According to Paul Ricœur*, in: *The Ambiguity of Justice: New Perspectives on Paul Ricœur's Approach to Justice*, Leiden 2020, 13–34.

Taureck, B. H. F., *Die Sophisten*, Hamburg o. J.

– *Französische Philosophie im 20. Jahrhundert,* Reinbek 1988.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Ethik im Kontext Lacans*, in: ders. (Hg.), *Psychoanalyse und Philosophie. Lacan in der Diskussion*, Frankfurt/M. 1992, 138–172.
– *Nietzsche und der Faschismus. Ein Politikum*, Leipzig 2000.
– *Metaphern und Gleichnisse in der Philosophie. Versuch einer kritischen Ikonologie der Philosophie*, Frankfurt/M. 2004.
– *Drei Wurzeln des Krieges und warum nur eine nicht ins Verderben führt,* Zug 2019.

Taylor, B., *Ricœur's Challenge for a 21st Century Anthropology*, in: A. Kumar Giri, J. Clammer (eds.), *Philosophy and Anthropology. Border Crossing and Transformations*, New York 2013, 201–216.

Taylor, C., *Hegel* (übers. v. G. Fehn)*,* Frankfurt/M. 1978.
– *Philosophical Arguments,* Cambridge, London 1995.
– *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität* (übers. v. J. Schulte)*,* Frankfurt/M. 1994.
– *Ein säkulares Zeitalter* (übers. v. J. Schulte), Berlin 2012.

Taylor, G. H., Nascimento, F., *Digital Ricœur*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 7*, no. 2 (2016), 124–145.
– *Adressing Contemporary Challenges to Hermeneutics*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 12*, no. 1 (2021), 71–89.

Tellenbach, H., *Hiob und das Problem der Selbst-Übersteigung. Einübung im Transzendieren als Prinzip einer psychotherapeutischen Melancholie-Prophylaxe,* in: *Festschrift »Werden und Handeln« zum 80. Geburtstag von V. E. Freiherr von Gebsattel (1963).* Nachdruck in: *Existenzanalyse,* Heft 1 (1996), 27–30.

Tengelyi, L., *Phänomenologie der Zeiterfahrung und Poetik des Zeitromans in Paul Ricœurs »Temps et récit«,* in: *Mesotes 1*, Nr. 3 (1991), 28–36.
– *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*, München 1998.
– *Gesetzesanspruch und wilde Verantwortung*, in: B. Liebsch (Hg.), *Hermeneutik des Selbst – im Zeichen des Anderen. Zur Philosophie Paul Ricœurs*, Freiburg i. Br., München 1999, 260–272.
– *Ricœurs realistische Wende der Selbstauslegung*, in: A. Breitling, S. Orth, B. Schaaff (Hg.), *Das herausgeforderte Selbst. Perspektiven auf Paul Ricœurs Ethik*, Würzburg 1999, 155–162.
– *Husserls Blindheit für das Negative? Zu Ricœurs Deutung der Abstandserfahrung in der Erinnerung*, in: A. Breitling, S. Orth (Hg.), *Erinnerungsarbeit. Zu Paul Ricœurs Philosophie von Gedächtnis, Geschichte und Vergessen*, Berlin 2004, 29–40.
– *The Wild Region in Life History* (trans. by G. Kállay), Evanston 2004.
– *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*, Dordrecht 2007.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *In Verteidigung der Geschichtserfahrung. Zur Auseinandersetzung von Paul Ricœur mit Hayden White*, in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Erfahrung und Geschichte. Historische Sinnbildung im Pränarrativen*, Berlin 2010, 185–199.

Terdiman, R., *Present Past. Modernity and the Memory Crisis,* Ithaca, London 1993.

Ternon, Y., *Der verbrecherische Staat. Völkermord im 20. Jahrhundert* (übers. v. C. Langendorf), Hamburg 1996.

Tétaz, J.-M., *Eine Philosophie des Selbst, aber keine Reflexionsphilosophie. Hermeneutik als Theorie der konkreten Subjektivität*, in: B. Liebsch (Hg.), *Hermeneutik des Selbst – Im Zeichen des Anderen. Zur Philosophie Paul Ricœurs*. Freiburg i. Br., München 1999, 130–145.

– *Introduction*, in: P. Ricœur, *Cinq études herméneutiques.* Textes publiés aux Éditions Labor et Fides entre 1975 et 1991, Genève 2013, 7–18.

– *La métaphore entre sémantique et ontologie. La réception de la philosophie analytique du langage dans l'herméneutique de Paul Ricœur*, in: *Ricœur Studies/Études Ricœuriennes*, no. 1 (2014), 67–81.

– Leiner, M., *Die theologische und philosophische Rezeption der Texthermeneutik Paul Ricœurs*, in: *Theologische Rundschau 85*, Heft 1 (2020), 46–71.

Thanassekos, Y., Wismann, H. (éd.), *Révision de l'histoire. Totalitarismes, crimes et génocides nazis*, Paris 1990.

Theißen, G., *Das Verschwinden des hermeneutischen Konflikts*, in: *Evangelische Theologie 73* (2013), 258–272.

Theobald, C., *La règle d'or chez Paul Ricœur. Une interrogation théologique*, in: J. Greisch (éd.), *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris 1995, 139–158.

Theunissen, M., *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart* [1965], Berlin ^{2}1977.

– *Das Menschenbild in der ›Krankheit zum Tode‹,* in: ders., W. Greve (Hg.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards,* Frankfurt/M. 1979, 496–510.

– *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt/M. 1991.

– *Sartres negationstheoretische Ontologie der Zeit und das Phänomen der Zeitdimensionen*, in: *Negative Theologie der Zeit*, 131–193.

– *Der Begriff der Verzweifelung. Korrekturen an Kierkegaard*, Frankfurt/M. 1993.

Thiboutot, C., *Le sujet entre approches phénoménologique et psychanalytique: la lecture et la contribution de Michel Henry*, in: *Collection Cercle interdisciplinaire de recherches phénoménologiques 2* (2007) 74–81.

Thomä, D., *Erzähle dich selbst*, München 1998.

– (Hg.), *Heidegger-Handbuch*, Stuttgart, Weimar 2003.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Thomas v. Aquin, *Pars Prima Summae Theologiae*, hg. v. Fratrum Eiusdem Ordinis (Editio Leonina: *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici. Opera omnia iussu Leonis XIII. P.M.,* 5), Rom 1889.

– *Prima Secundae Summae Theologiae*, hg. v. Fratrum Eiusdem Ordinis (Leonina 6), Rom 1891.

– *S. Thomae Aquinatis Scriptum super sententiis magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis. Tomus I*, hg. von P. Mandonnet, Paris 1929.

– *De Potentia*, in: *S. Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae. Vol. 2*, hg. v. P. Bazzi et al., Rom 1949.

– *Quaestiones disputate. De Veritate*, hg. v. Fratrum Praedicatorum (Leonina 22/3), Rom 1973.

Thomasset, A., *Paul Ricœur. Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Leuven 1996.

Thompson, J. B., *Critical Hermeneutics. A study in the thought of Paul Ricœur and Jürgen Habermas*, New York 1995, 60–64.

Tiaja, D., *Paul Ricœur et le paradoxe de la chair. Brisure et suture*, Paris 2009.

– *La vie de la subjectivité corporelle. L'entre-jeu de l'intériorité et de la subjectivation. Henry et Ricœur*, in: *Revue Internationale Michel Henry 9* (2018), 45–83.

Tichy, A., Tichy, R., *Die Pyramide steht Kopf. Die Wirtschaft in der Altersfalle und wie sie ihr entkommt,* München 2001.

Tietjen, R., *Religious Zeal, Affective Fragility, and the Tragedy of Human Existence*, in: *Human Studies 46* (2023), 1–19.

Timm, H., *Remythologisierung? Der akkumulative Symbolismus im Christentum*, in: MuM, 432–456.

Todorov, T., *Angesichts des Äußersten* (übers. v. W. Heuer u. A. Knop), München 1993.

Tomka, M., Zulehner, P. M., *Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas*, Ostfildern 1999.

Topitsch, E., *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, München 1972.

Toroldo, F., *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricœur*, Padova 2000.

Tort, M., *De l'interprétation ou la machine herméneutique*, in: *Les temps modernes 21* (1966), 1461–1493.

– *Fin du dogme paternel*, Paris 2005.

Trabant, J., *Traditionen Humboldts,* Frankfurt/M. 1990.

– *Artikulationen. Historische Anthropologie der Sprache,* Frankfurt/M. 1998, 88–114.

– *Europäisches Sprachdenken. Von Platon bis Wittgenstein,* München 2006.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Das Gespräch. Wilhelm von Humboldt über den unabänderlichen Dualismus des Denkens und Sprechens – mit Blick auf Emmanuel Levinas*, in: B. Liebsch (Hg.), *Emmanuel Levinas: Dialog. Ein kooperativer Kommentar*, Freiburg i. Br., München 2020, 74–88.

– *Sprachdämmerung – Eine Verteidigung*, München 2020.

Traulau, J., *Unterirdische Territorien der Moderne: Die Auflösung des Subjekts in Ernst Jüngers ›Der Arbeiter‹,* in: P. Koslowski, R. Schenk (Hg.), *Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover 9* (1998), 163–190.

Trautmann, F., *Nichtmitmachen. Zur Negativität der Gemeinschaft*, in: B. Liebsch, A. Hetzel, H. R. Sepp (Hg.), *Profile negativistischer Sozialphilosophie. Ein Kompendium.* Sonderband Nr. 32 der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie,* Berlin 2011, 181–200.

Traverso, E., *Auschwitz denken. Die Intellektuellen und die Shoah* (übers. v. H. Dahner), Hamburg 2000.

– *Moderne und Gewalt. Eine europäische Genealogie des Nazi-Terrors* (übers. v. P. B. Kleiser), Köln 2003.

– *Gebrauchsanweisungen für die Vergangenheit. Geschichte, Erinnerung, Politik* (übers. v. E. Müller), Münster 2007.

– *Im Bann der Gewalt. Der europäische Bürgerkrieg 1914–1945* (übers. v. M. Bayer), München 2008.

Treanor, B., *Mind the Gap*, in: R. Kearney, B. Treanor, *Carnal Hermeneutics*, New York/NY 2015, 57–73.

– Venema, H. I., *Introduction. How Much More Than the Possible?,* in: dies. (eds.), *A Passion for the Possible. Thinking with Paul Ricœur*, New York 2010, 1–21.

Troeltsch, E., *Moderne Geschichtsphilosophie*, in: *Theologische Rundschau 6* (1903), 25–27.

– *Die Krisis des Historismus*, in: *Die Neue Rundschau XXXIII* (1922), 572–590.

– *Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*, Tübingen 1922.

Tugendhat, E., *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt/M. 1997.

– *Anthropologie statt Metaphysik*, München 2007.

Tymieniecka, A.-T. (ed.), *Analecta Husserliana XIV. The phenomenology of man and of the human condition: Individualisation of nature and the human being part I: plotting the territory for interdisciplinary communication*, Reidel, Dordrecht 1983.

Uggla, B. K., *Ricœur, Hermeneutics, and Globalization*, London 2011.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Umbelino, L. A., *A l'école du biranisme. Paul Ricœur et Michel Henry, lecteurs de Maine de Biran*, in: J.-S. Hardy, J. Leclercq, C. Sautereau (éd.), *Paul Ricœur et Michel Henry. Entre héritages et destinées phénoménologiques*, Louvain 2016, 185–194.

Université de Ottawa (éd.), *La philosophie de l'histoire et la pratique historienne d'aujourd'hui. Philosophy of History and Contemporary Historiography,* Ottawa 1982.

Unterthurner, G., *Foucaults Archäologie und Kritik der Erfahrung*, Wien 2007.

Urban, P., *Nachwort*, in: I. Babel, *Die Reiterarmee* [1926], Berlin 1994, 287–317.

Utsler, D., *Paul Ricœur's Hermeneutics as a Model for Environmental Philosophy*, in: *Philosophy Today 53*, no. 2 (2009), 173–178.

Vaget, H. R., *»Wehvolles Erbe«. Richard Wagner in Deutschland. Hitler, Knappertsbusch, Mann*, Frankfurt/M. 2017.

Valabrega, J.-P., *Comment survivre à Freud? Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique français contemporaine,* in: *Critique 22*, no. 224 (1966), 68–78.

Valdes, M. J., *Cultural Hermeneutics. Essay after Unamuno and Ricœur*, Toronto 2016.

Valéry, P., *Die Krise des Geistes* [1919], in: *Werke. Frankfurter Ausgabe. Bd. 7. Zur Zeitgeschichte und Politik,* Frankfurt/M., Leipzig 1995.

– *Préface*, in: M. A. Asturias, *Légendes du Guatemala*, Marseille 1932.

– *Theorie der Dichtkunst*, Frankfurt/M. 1975.

– *Werke, Bd. 7. Zur Zeitgeschichte und Politik*, hg. v. J. Schmidt-Radefeld, Frankfurt/M., Leipzig 1995.

Vallée, M.-A., *Le premier écrit philosophique de Paul Ricœur. Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 3*, no. 1 (2012), 144–155.

– *Gadamer et Ricœur: la conception herméneutique du langage*, Rennes 2012.

– (éd.), *Du texte au phénomène. Parcours de Paul Ricœur*, Paris 2015.

– *Ricœur and Merleau-Ponty: From Perception to Action*, in: S. Davidson (ed.), *A Companion to Ricœur's Freedom and Nature*, New York 2018, 3–15.

Van de Loo, S., *Versöhnungsarbeit. Kriterien – theologischer Rahmen – Praxisperspektiven*, Stuttgart 2009.

Van den Haak, N., *Narrativiteit bij Paul Ricœur en Hannah Arendt*, in: *Jaarboek voor esthetica* (2001), 75–90.

van Leeuwens, T. M., *The Surplus of Meaning. Ontology and Eschatology in the Philosophy of Paul Ricœur*, Amsterdam 1981.

Vansina, F. D., Vandecasteele, P., *Paul Ricœur. Bibliographie primaire et secondaire 1935–2008*, Leuven, Paris 2008.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vattimo, G., *Glauben – Philosophieren* [1996] (übers. v. C. Schultz), Stuttgart 1997.

– *Jenseits der Interpretation. Die Bedeutung der Hermeneutik für die Philosophie* [1994] (übers. v. M. Kempter), Frankfurt/M., New York 1997.

Venclova, T., *Vilnius. Eine Stadt in Europa* (übers. v. C. Sinnig), Berlin ^{3}2017.

Venema, H. I., *Identifying Selfhood. Imagination, Narrative, and Hermeneutics in the Thought of Paul Ricœur*, Albany 2000.

Vergote, A., *L'intérêt philosophique de la psychanalyse freudienne*, in: *Archives de Philosophie 21* (1958), 26–59.

Verlhac, M. (éd.), *Histoire et mémoire*, Grenoble 1998.

Verheyden, J., Hettema, T. L., Vandecasteele, P. (eds.), *Paul Ricœur: Poetics and Religion*, Leuven 2011.

Vernant, J.-P., *Die Entstehung des griechischen Denkens* (übers. v. E. Jacoby), Frankfurt/M. 1982.

Vetter, H., Flatscher, M. (Hg.), *Hermeneutische Phänomenologie – phänomenologische Hermeneutik,* Frankfurt/M. 2005.

Veyne, P., *Glaubten die Griechen an ihre Mythen?* (übers. v. M. May), Frankfurt/M. 1987.

– *Die Originalität des Unbekannten. Für eine andere Geschichtsschreibung* (übers. v. F. Weinert), Frankfurt/M. 1988.

– *Geschichtsschreibung. Und was sie nicht ist* [1971] (übers. v. G. Roßler), Frankfurt/M. 1990.

– *Foucault: Die Revolutionierung der Geschichte* (übers. v. G. Roßler), Frankfurt/M. 1992.

– *Die griechisch-römische Religion. Kult, Frömmigkeit und Moral* (übers. v. U. Blank-Sangmeister), Stuttgart 2015.

Vico, G., *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker* [1725/^{3}1744] (übers. v. E. Auerbach), Reinbek 1966.

Vidal-Naquet, P., *Les assassins de la mémoire*, Paris 1987.

– *Les juifs, la mémoire et le présent. T. 1*, Paris 1995.

Vieillard-Baron, J.-L., *Bergson et Nabert, lecteurs de Fichte*, in: *Fichte-Studien 13* (1997), 89–107.

Vieweg, K., *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, München 2012.

Virgil, *Aeneis*, Stuttgart 1989.

Virno, P., *Grammatik der Multitude. Öffentlichkeit, Intellekt und Arbeit als Lebensformen. Mit einem Anhang Die Engel und der General Intellect. Individuation bei Duns Scotus und Gilbert Simondon* (übers. v. K. Neundlinger), Wien 2014.

Vlacos, S., *Ricœur, Literature and Imagination*, London 2014.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Voegelin, E., *Rasse und Staat*, Tübingen 1933.

– *Die Neue Wissenschaft der Politik – Eine Einführung* [1951], Freiburg i. Br., München [4]1991.

Vogelsang, F., *Die Rede von Gott in einer offenen Wirklichkeit. Phänomenologisch-hermeneutische Untersuchungen nach Merleau-Ponty, Ricœur und Waldenfels*, Freiburg i. Br., München 2016.

Vogl, J., *Das Gespenst des Kapitals,* Berlin [2]2011.

Vogt, E. M., *Slavoj Žižek und die Gegenwartsphilosophie. Agamben, Vattimo, Dennett, Badiou, Fanon, Rancière*, Wien, Berlin 2011.

Volpi, F., *Praktische Klugheit im Nihilismus der Technik: Hermeneutik, praktische Philosophie, Neoaristotelismus*, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Heft 1 (1992), 5–23.

Wach, J., *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert. I. Die großen Systeme,* Hildesheim 1966.

Waelhens, A. de, *Pensée mythique et philosophie du mal*, in: *Revue philosophique de Louvain 59* (1961), 315–347.

Wahl, J., *La Conscience malhereuse dans la philosophie de Hegel*, Paris 1929.

– *Vers le concret*, Paris 1932.

– *Traité de Métaphysique,* Paris 1957.

– et al., *Vom Nichts, vom Sein und von unserer Existenz*, Augsburg, Basel 1954.

Waldenfels, B., *Philosophie und Nicht-Philosophie*, in: *Philosophische Rundschau 12* (1964), 13–58.

– *Im Zwischenreich des Dialogs,* Berlin 1971.

– *Wider eine reine Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie*, in: ders., J. M. Broekman, A. Pažanin (Hg.), *Phänomenologie und Marxismus. Bd. 4. Erkenntnis und Wissenschaftstheorie*, Frankfurt/M. 1979, 9–45.

– *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt/M. 1980.

– *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M. 1983/1987.

– *Phänomenologie in Deutschland: Geschichte und Aktualität*, in: *Husserl Studies 5* (1988), 143–167.

– *Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie*, in: *Phänomenologische Forschungen 22* (1989), 39–62.

– *Phänomenologie, Existenzphilosophie und Seinsdenken*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 7*, Basel 1989, 742–752.

– *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt/M. 1990.

– *Einführung in die Phänomenologie*, München 1992.

– *Antwortregister,* Frankfurt/M. 1994.

– *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt/M. [2]1994.

– *Deutsch-Französische Gedankengänge,* Frankfurt/M. 1995.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt/M. 1997.
– *Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie*, in: ders., I. Därmann (Hg.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München 1998, 35–49.
– *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4,* Frankfurt/M. 1999/^{2}2015.
– *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik,* Frankfurt/M. 2002.
– *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt/M. 2004.
– *Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II*, Frankfurt/M. 2005.
– *Sagen und Gesagtes*, Kap. 11, in: *Idiome des Denkens*, 208–223.
– *Schattenrisse der Moral,* Frankfurt/M. 2006.
– *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung*, Frankfurt/M. 2009.
– *Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung*, Berlin 2010.
– *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*, Berlin 2012.
– *Ordnung im Zwielicht*, München ^{2}2013.
– *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*, Berlin 2015.
– *Erfahrung, die zur Sprache drängt. Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht,* Berlin 2019.
– Broekman, J. M., Pažanin, A. (Hg.), *Phänomenologie und Marxismus 1–4*, Frankfurt/M. 1977 f.
Walker, M. U., *Moral Repair. Reconstructing Moral Relations after Wrongdoing*, Cambridge 2006.
Wall, J., *Phronesis, Poetics, and moral creativity*, in: *Ethical Theory and Moral Practice 6* (2003), 317–341.
– *Moral Creativity. Paul Ricœur and the Poetics of Possibility,* Oxford 2005.
– Schweiker, W., Hall, W. D. (eds.), *Paul Ricœur and contemporary moral thought*, New York 2002.
Wallace, M. I., *The Second Naiveté: Barth, Ricœur, and the New Yale Theology*, Macon ^{2}1995.
Walzer, M., *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York 1983; dt.: *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit* (übers. v. H. Herkommer), Frankfurt/M. 1992.
Watkin, C., *Phenomenology or Deconstruction? The Question of Ontology in Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricœur et Jean-Luc Nancy*, Edinburgh 2009.
Webb, E., *Philosophers of Consciousness: Polanyi, Lonergan, Voegelin, Ricœur, Girard, Kierkegaard*, Seattle, London 2014.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Weber, E., *Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Levinas' ›Autrement qu'être ou au-delà de l'essence‹*, Wien 1990.

– (Hg.), *Jüdisches Denken in Frankreich.* Gespräche mit Pierre Vidal-Naquet et al., Frankfurt/M. 1994.

Weber, M., *Der Sinn der ›Wertfreiheit‹ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1922.

– *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1922, 215–290; engl.: *Critical Studies in the Logic of the Cultural Sciences*, in: *The Methodology of the Social Sciences* (trans. and ed. by E. A. Shils, H. A. Finch), Glencoe 1949, 113–188.

– *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Vol. 1,* Tübingen 1922.

– *Politik als Beruf* [1919], in: *Max Weber-Studienausgabe. Bd. I/17*: *Wissenschaft als Beruf (1917/19). Politik als Beruf (1919)* (hg. v. W. J. Mommsen, W. Schluchter), Tübingen 1994, 35–88; auch in: *Geistige Arbeit als Beruf. Vier Vorträge vor dem Freistudentischen Bund. Zweiter Vortrag*, München 1919; unter dem Titel *Der Beruf zur Politik,* in: *Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen, Politik*, Stuttgart 1968, 167–185; engl.: *Politics as a Vocation*, in: *From Max Weber: Essays in Sociology* (ed. by H. H. Gerth, C. Wright Mills), London 1991, 77–128.

– *Wirtschaft und Gesellschaft* [1922], Paderborn 2006; engl.: *Economy and Society: A New Translation* (trans. by K. Tribe), Cambridge/MA 2019.

– *Le savant et le politique,* Paris 1959.

Weder, H., *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, Göttingen 1978.

Wegener, M., *Neuronen und Neurosen. Der psychische Apparat bei Freud und Lacan. Ein historisch-theoretischer Versuch zu Freuds* Entwurf *von 1895*, München 2004.

Weigel, S. (Hg.), *Märtyrer-Portraits*, München 2007.

Weil, E., *Hegel et l'état*, Paris 1950.

Weiland, M., *Mensch und Erzählung. Helmuth Plessner, Paul Ricœur und die literarische Anthropologie*, Stuttgart 2019.

Weill, N., *Mémoire, histoire, Ricœur*, in: *Le monde*, 18 décembre (2012) u. 04 janvier (2013); www.lemonde.fr/idees/article/2012/12/18/memoire-histoire-ricoeur_5983299_3232.html; deuxième partie: www.lemonde.fr/idees/article/2013/01/04/memoire-histoire-ricoeur-deuxieme-partie_5994703_3232.html.

Weingart, P., Kroll, J., Bayertz, K., *Rasse, Blut und Gene. Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland,* Frankfurt/M. 1992.

Weinrich, H., *Metapher*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5: *L–Mn*, hg. v. J. Ritter u. K. Gründer), Basel 1980, 1179–1186.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, München 1997.

– *Privates und öffentliches Vergessen*, in: *ZiF–Mitteilungen 1* (1998), 8–20.

Weiß, M. G. (Hg.), *Bios und Zoë. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit,* Frankfurt/M. 2006.

Weissmahr, B., *Ontologie. Grundkurs Philosophie. Band 3*, Stuttgart 1985.

– *Die Wirklichkeit des Geistes. Eine philosophische Hinführung*, Stuttgart 2006.

Weixler, A., et al. (Hg.), *Postfaktisches Erzählen? Post-Truth – Fake News – Narration*, Berlin, Boston 2021.

Welsen, P., *Philosophie und Psychoanalyse. Zum Begriff der Hermeneutik in der Freud-Deutung Paul Ricœurs*, Tübingen 1980.

– *Das Subjekt und sein Anderes – Subversion und Wiederaneignung des Subjekts bei Paul Ricœur und Jacques Lacan*, in: *Philosophisches Jahrbuch 95,* Heft 2 (1988), 307–320.

– *Die Ethik des rechten Sprechens – zur Frage der Verantwortung bei Jacques Lacan*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung 42*, Heft 4 (1988), 682–693.

– *Opazität und Transparenz – zum Verhältnis von Sprache und Bewußtsein bei Jacques Lacan und Paul Ricœur*, in: E. W. Orth (Hg.), *Logik, Anschaulichkeit, Transparenz. Phänomenologische Forschungen. Bd. 23.* Freiburg i. Br., München 1990, 74–103.

– *Die Aporien der elementaren Ethik. Paul Ricœurs Einwände gegen Emmanuel Levinas*, in: A. Noor, J. Wohlmuth (Hg.), *»Jüdische« und »christliche« Sprachfigurationen im 20. Jahrhundert*, Paderborn, München, Wien, Zürich 2002, 93–107.

– *Energetik und Hermeneutik – zu Ricœurs früher Deutung der Psychoanalyse*, in: D. Harion, P. Welsen (Hg.), *Der lange Weg der Interpretation. Perspektiven auf Paul Ricœurs hermeneutische Phänomenologie*, Regensburg 2015, 105–121.

– *Ricœurs frühe Deutung der Freudschen Psychoanalyse*, in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns. Die Willensphilosophie Paul Ricœurs im Kontext*, Paderborn 2019, 185–206.

Welte, B., *Wahrheit, Sprache und Geschichte*, in: K. Rahner, H. Fries (Hg.), *Theologie in Freiheit und Verantwortung*, München 1981, 70–95.

Wendorff, R., *Zeit und Kultur*, Opladen 1980.

Wenzel, K., *Glaube in Vermittlung. Theologische Hermeneutik nach Paul Ricœur*, Freiburg, Basel, Wien 2008.

– *Zur Narrativität des Theologischen*, Frankfurt/M. 1997.

Werbick, J., *Umkehren? – Umgekehrt werden! Was Paul Ricœurs Bibel-Hermeneutik der Fundamentaltheologie zu denken gibt*, in: S. Orth, P. Reifenberg (Hg.), *Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricœurs Reflexionen auf den Menschen*, Freiburg/Br., München 2004, 115–136.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Gebetsglaube und Gotteszweifel*, Münster [2]2005.
– *Was zeigt der Verdacht? Paul Ricœurs Relecture der Religionskritik*, in: S. Orth, P. Reifenberg (Hg.), *Poetik des Glaubens. Paul Ricœur und die Theologie*, Freiburg i. Br., München 2009, 29–43.
– *Vergewisserungen im interreligiösen Feld*, Münster u.a. 2011.
Werner, J., *Die sieben Todsünden. Einblicke in die Abgründe menschlicher Leidenschaft,* Stuttgart 1999.
Wertheimer, H., *Digitaler Humanismus*, in: *IWMpost,* no. 129 (2022), 22.
Wesche, T., *Kierkegaard. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart 2013.
Westerkamp, D., *Via negativa. Sprache und Methode der negativen Theologie*, München 2006.
Wetz, F. J., Timm, H. (Hg.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Frankfurt/M. 1999.
White, H. V., *Metahistory*, Baltimore, London 1975; dt.: *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa* (übers. v. P. Kohlhaas), Frankfurt/M. 2008.
– *Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des Faktischen* (übers. v. B. Brinkmann-Siepmann u. T. Siepmann), Stuttgart 1986.
– *The Content of the Form*, Baltimore, London 1987; dt.: *Die Bedeutung der Form. Erzählstrukturen in der Geschichtsschreibung* (übers. v. M. Smuda), Frankfurt/M. 1990.
– *Die Metaphysik der Narrativität. Zeit und Symbol in Ricœurs Geschichtsphilosophie,* in: *Die Bedeutung der Form*, 175–193.
– *Historical Emplotment and the Problem of Truth*, in: S. Friedländer (ed.), *Probing the Limits of Representation. Nazism and the »Final Solution«*, Cambridge/MA 1992, 37–53.
– *The Fiction of Narrative. Essays on History, Literature and Theory 1957–2007*, ed. by R. Doran, Baltimore 2010.
Whitehead, A. N., *Prozess und Realität – Entwurf einer Kosmologie* [1927/28] (übers. v. H. G. Holl), Frankfurt/M. [2]1984.
Widman, A., Renn, J., *Gespräch über Einsteins Relativitätstheorie: Was aber ist die Zeit?*, in: *Berliner Zeitung* vom 31. 5. 2015.
Wiechens, H. (Hg.), *Bauen Wohnen Denken. Martin Heidegger inspiriert Künstler,* Münster 1994.
Wiemer, T., *Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Levinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs*, Freiburg i. Br., München 1988.
Wiener, N., *Mensch und Menschmaschine. Kybernetik und Gesellschaft*, Bonn [3]1966.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wiercinski, A. (ed.), *Between Suspicion and Sympathy. Paul Ricœur's Unstable Equilibrium*, Toronto 2003.

Wieviorka, A., *L'ère du témoin*, Paris 2013.

Wiggershaus, R. (Hg.), *Sprachanalyse und Soziologie*, Frankfurt/M. 1975.

Williams, B., *Scham, Schuld und Notwendigkeit* (übers. v. M. Hartmann), Berlin 2000.

Willms, B., *Der Weg des Leviathan. Die Hobbes-Forschung von 1968–1978*, Berlin 1979.

Wilson, S., *Paris Post War: In Search of the Absolute*, in: F. Morris, *Paris Post War: Art and Existentialism 1945–1955,* London 1993, 25–52.

Winch, P., *Die Idee der Sozialwissenschaften und ihr Verhältnis zur Philosophie* [1958/[4]1965], Frankfurt/M. 1974.

Wink, W., *Verwandlung der Mächte. Eine Theologie der Gewaltfreiheit*, Regensburg 2014.

Wirth, U., *Aufpfropfung als Figur des Wissens in der Kultur- und Mediengeschichte*, in: L. Engell, B. Siegert, J. Vogl (Hg.), *Kulturgeschichte als Mediengeschichte (oder vice versa?)*, Weimar 2006, 111–121.

Wischke, M., *Schuld ohne Gedächtnis?* in: P. Nitschke (Hg.), *Kulturwissenschaften der Moderne*, *Bd. 3: Das 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 2015, 81–93.

– *Kommunikative Übergänge und Grenzsituationen. Über Schuld und Gedächtnis bei Jaspers*, in: A. Cesana (Hg.), *Kulturkonflikte und Kommunikation. Zur Aktualität von Jaspers' Philosophie*, Würzburg 2016, 345–35.

– *Wenn Sprache verstummt. Hannah Arendt über Gewalt*, in: M. Wischke, G. Zenkert (Hg.), *Macht und Gewalt. Hannah Arendts »On Violence« neu gelesen*, Berlin 2019, 55–76.

– *Die Gewalt des Bösen*, in: M. Gaffal (ed.), *Language, Truth and Democracy*, Berlin, Boston 2020, 213–231.

Wisser, R. (Hg.), *Sinn und Sein*, Tübingen 1960.

Wittgenstein, L., *Bemerkungen über Frazers ›The Golden Bough‹*, in: R. Wiggershaus (Hg.), *Sprachanalyse und Soziologie*, Frankfurt/M. 1975, 37–58.

– *Tractatus logico-philosophicus* [1921], Frankfurt/M. [14]1979/1984.

– *Philosophische Untersuchungen* [1955], *Werkausgabe Bd. 1*, Frankfurt/M. 1977/1984.

– *Vortrag über Ethik*, Frankfurt/M. 1989.

Wodak, R. et al., *Zur diskursiven Konstruktion nationaler Identität,* Frankfurt/M. 1998.

Wolf, F. A., *Vorlesungen über die Altertumswissenschaft, Bd. 1,* Leipzig 1939.

Wolf, U., *Aristoteles' ›Nikomachische Ethik‹. Werkinterpretation*, Darmstadt 2002.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wolff, E., *Transmettre et interpréter*, in: *Médium 6* (2006), 30–47.
– *Mediologie en hermeneutiek*, in: *Tydskrif vir Geesteswetenskappe 47*, no. 1 (2007), 81–94.
– *Political Responsibility for a Globalised World. After Levinas' Humanism*, Bielefeld 2011.
– *Ricœur's contribution to a notion of political responsibility for a globalised world*, in: *Political Responsibility for a Globalised World*, 221–266.
– *Habitus – Means – Worldliness. Technics and the Formation of ›Civilisations‹*, in: O. Kozlarek, J. Rüsen, E. Wolff (eds.), *Shaping a Humane World – Civilizations, Axial Times, Modernities, Humanisms,* Bielefeld 2012, 25–53.
– *Compétences et moyens de l'homme capable à la lumière de l'incapacité*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 4*, no. 2 (2013), 50–63.
– *Hermeneutics and the Capabilities Approach: A Thick Heuristic Tool for a Thin Normative Standard of Well-being*, in: *South African Journal of Philosophy 33*, no. 4 (2014), 487–500.
– *Responsibility to Struggle – Responsibility for Peace: Course of Recognition and a Recurrent Pattern in Ricœur's Political Thought*, in: *Philosophy & Social Criticism 41*, no. 8 (2015), 771–790.
– *The Place of Max Weber in Ricœur's Philosophy*, in: *Journal of French and Francophone Philosophy – Revue de la philosophie française et de langue française XXVIII*, no. 2 (2020), 70–93.
– *Ricœur and the philosophy of technology*, in: *Studia z Historii Filozofii – Studies in the History of Philosophy 11*, no. 4 (2020), 97–121.
– *Between Daily Routine and Violent Protest. Interpreting the Technicity of Action*, Berlin 2021.
– *Lire Ricœur depuis la périphérie. Décolonisation, modernité, herméneutique*, Brussels 2021.
– *Ricœur's Polysemy of Technology and its Reception*, in: W. Reijers, A. Romele, M. Coeckelbergh (eds.), *Interpreting Technology. Ricœur on Questions Regarding Ethics and Philosophy of Technology*, Lanham 2021, 3–25.
Wolin, R., *Paul Ricœur as Another: How a Great Philosopher Wrestled with His Younger Self*, in: *The Chronicle of Higher Education* (2005), Sec. B, 10–11.
Wondracek, K., *Psychoanalyse und Lebensphänomenologie. Ein Beitrag zur Klinischen Psychologie* (übers. v. A. Schüttel), Freiburg i. Br., München 2013.
Wood, D. (ed.), *On Paul Ricœur*, London, New York 1991.
Wulf, C., *Mimesis*, Hamburg 1992.
Wulff, D. M., *Psychology of religion. Classic and contemporary*, New York, [2]1997.
Wyschogrod, E., *Crossover Queries. Dwelling with Negatives, Embodying Philosophy's Others*, New York 2006.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Yamada, T., *Une réception de la ›philosophie sans absolut‹ de Pierre Thévenaz dans les dernières années de Paul Ricœur*, in: *Revue de Théologie et de Philosophie 146*, no. 3/4 (2014), 255–266.

Yerushalmi, Y. H. et al., *Les usages de l'oubli*, Paris 1988.

Yi, M.-K., *Herméneutique et psychanalyse, si proches … si étrangères*, Paris 2000.

Yorck v. Wartenburg, P., *Bewußtseinsstellung und Geschichte. Ein Fragment*, Hamburg 1991.

Young, J. E., *The Texture of Memory. Holocaust Memorials and Meaning,* New Haven, London 1993.

Yovel, Y. (ed.), *Philosophy of History and Action*, Dordrecht, Boston 1978.

Zaborowski, H., *Anerkennung, Dankbarkeit, Frieden. Zu Ricœurs Denk-Wegen der Anerkennung*, in: S. Orth, P. Reifenberg (Hg.), *Hermeneutik der Anerkennung. Philosophische und theologische Anknüpfungen an Paul Ricœur*, München, Freiburg i. Br. 2018, 34–52.

Zafiropoulos, M., *Lacan et les sciences sociales. Le déclin du père (1938–1953)*, Paris 2001.

– *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud (1951–1957)*, Paris 2003.

Zahavi, D., *Self and consciousness*, in: *Exploring the self. Philosophical and psychopathological perspectives on self-experience*, Amsterdam 2000, 59–64.

– *Subjectivity and Selfhood,* Cambridge/Mass. 2005.

– *Husserls Phänomenologie* (übers. v. B. Obsieger), Tübingen 2009.

– *Self and Other*, Oxford 2014.

Zambe, J., *Une relecture de l'altérité selon Paul Ricœur. Nos différences sont toutes humaines*, Paris 2017.

Zank, W., *Stille Vernichtung*, in: *Die Zeit 48* (2008), 20. Nov.

Zarnow, C., *Identität und Religion. Philosophische, soziologische, religionspsychologische und theologische Dimensionen des Identitätsbegriffs*, Tübingen 2010.

Zeillinger, P., *Phänomenologie des Nicht-Phänomenalen. Spur und Inversion des Seins bei Emmanuel Levinas*, in: M. Blamauer, W. Fasching, M. Flatscher (Hg.), *Phänomenologische Aufbrüche*, Frankfurt/M. 2005, 161–179.

Zielinska, A. C., *Paul Ricœur*, in: T. O'Connor, C. Sandis (eds.), *A Companion to the Philosophy of Action*, New Jersey 2012.

Zill, R., *Meßkünstler und Rossebändiger*, Berlin 1994.

Zimmerling, R., *Rationalität*, in: J. J. Frühbauer, M. Reder, M. Roseneck, T. M. Schmidt (Hg.), *Rawls-Handbuch*, Stuttgart 2023, 359–365.

Zimmermann, J. (Hg.), *Sprache und Welterfahrung*, München 1978.

Zuboff, S., *The Age of Surveillance Capitalism,* London 2019.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zulehner, P., *Wandlung. Religionen und Kirchen inmitten kultureller Transformation. Ergebnisse der Langzeitstudie Religion im Leben der Österreicher*innen 1970–202*, Ostfildern 2020.

Zürcher Bibel 2007, Zürich [2]2008.

B. 2 Sondernummern philosophischer Zeitschriften zu Ricœur

Dossiê 100 anos de Paul Ricœur, Sapere Aude. Revista de Filosofia 4, no. 8 (2013).

Études Théologiques et Religieuses, no. 80: *Hommage à Paul Ricœur* (2005).

L'homme capable. Autour de Paul Ricœur, Paris 2006; *Rue Descartes*, no. 53.

On the Proper Use of Phenomenology: Paul Ricœur Centenary, Studia Phaenomenologica 13 (2013).

Paul Ricœur (1913–2005). Schwerpunkt der *Allgemeinen Zeitschrift für Philosophie 28,* Nr. 3 (2013).

Paul Ricœur and Interdisciplinarity, Literature and Theology 27, no. 2 (2013).

Paul Ricœur and the Future of the Humanities, International Journal of Philosophy and Theology 75, no. 2 (2014).

Paul Ricœur et l'histoire. Archives de philosophie 74, no. 4 (2011).

Paul Ricœur et les revues, *La Revue des revues 66*, no. 2 (2021).

Paul Ricœur, penseur des institutions justes. Esprit 439 (2017).

Paul Ricœur. De la volonté à l'action. Revue des sciences théologiques et philosophiques 99, no. 4 (2015).

Paul Ricœur. Interprétation et reconnaissance. Cité, no. 33 (2008).

Paul Ricœur. La pensée sans nostalgie. Esprit 399 (2013).

Paul Ricœur. La philosophie face aux défis des changements. Divinatio 6 (1998).

Paul Ricœur. Philosophie, Nr. 132 (2017).

Paul Ricœur. Special Section. Theory, Culture & Society 27 (2010), no. 5.

Paul Ricœur. Une herméneutique de l'agir humain. Laval théologique et philosophique 65, no. 3 (2009).

Paul Ricœur: Temporalité et narrativité. Études Phénoménologiques VI, no. 11 (1990).

Ricœur et l'eschatologie. A la croisée de la phénoménologie herméneutique et de la psychanalyse. Études théologiques et religieuses 92, no. 2 (2017).

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

B. 3 Zusätzliche Internetquellen[2]

http://www.fondsricoeur.fr/fr/pages/accueil.html.
http://www.ricoeursociety.org.
http://ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur/article/view/383.
https://ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur/index.
https://omekas.obspm.fr/s/psl/ark:/18469/292sw.
https://ciph.org/fichiers_papiers/papiers11.pdf.
https://de.wikipedia.org/wiki/Memorial_(Menschenrechtsorganisation).
journals.openedition.org/rsr/4409.
www.erudit.org/fr/revues/sp/2008-sp04857/1064415ar/ [25.11.22].
www.psychosozial-verlag.de/catalog/rezensionen.php?id=3482&return=2394 [06.01.2023].

2 Die weiterhin zuverlässige Verfügbarkeit der hier und zuvor angegebenen Links/URLs über das nicht jedes Mal eigens angegebene Datum der letzten Einsichtnahme hinaus kann nicht verbürgt werden.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sachregister[1]

Abendland/-ländisch (s.a. Okzident) 401, 1019, 1145, 2121, 2696ff.
Abhängigkeit *(dépendance)* 160, 232, 1191, 1353, 1364, 1420, 1646, 1680, 1690, 1694–8, 1705, 1910
– absolute/schlechthinnige (Schleiermacher) 133, 1659ff., 1697f., 1718, 1831, 2736
Abschattung 152, 338
Absolutes 762, 1241, 1258, 1395, 1414, 1710, 1731ff., 2115f., 2360f., 2532ff.
– ohne ~ *(sans absolu)* 1252, 1395
Abweichung 552, 681ff., 945f., 1473ff., 2493
Abwesendes u. Vergangenes 1025, 2176, 2217, 2265, 2324, 2430
Abwesenheit 461, 539ff., 1132f., 1281, 1302, 1661, 1781, 2258, 2519
Académisme 98, 204
Achtung 152, 178, 339f., 449ff., 495, 567ff., 1187, 1594, 1810, 2029ff.
Adoption 1928, 2776
Affektion u. Passion 426, 459ff., 508, 535, 574, 651, 851, 1277ff., 1587, 1752ff., 2264f., 2276ff., 2780
Affirmation 237, 242, 281, 332, 668, 1729, 1961
– *éthique et ontologique* 518, 2658
– originäre (Ur-Bejahung) 101f., 154, 341, 489, 492, 496, 552f., 556f, 582, 923, 1156, 1162, 1168, 1178–86, 1189f., 1700, 2776f.
Affiziertwerden 168f., 883, 1144, 1155, 2277ff., 2452 2509f., 2559ff.
– u. Machen 510
Agape 196f., 350, 363f., 1350, 1377, 1812, 1835ff.
Agency 1789, 2377, 2478
Agnostizismus/Agnostiker 123, 135, 171, 858, 1209, 1239, 1393, 1399, 1894, 2733
Agonal 275, 863, 1900f., 1923, 1929, 2216, 2758, 2806
Ähnlich(er) *(semblable)* 453, 502, 1660, 1908, 2257, 2522, 2747
Ähnlichkeit *(similitude)* 453, 620, 944ff., 963f., 1379, 1462, 2175f., 2488ff., 2518, 2747
Akkreditieren 2521, 2553
Akroamatisch 815f.
Aktanten 2388
Alethéia 883, 1477f.
Alteration 494, 524, 528ff., 535, 543, 860, 1765, 2773
Alterität *(altérité)* 61ff., 118ff., 298ff., 440ff., 488, 494ff., 561, 664, 817ff., 847f., 891, 1161ff., 1254f., 1275f., 1288ff., 1599, 1687ff., 1766ff., 1898, 2087f., 2183, 2254ff., 2276ff., 2490ff., 2731ff., 2770ff.
– d. Vergangenheit 2493, 2499
– d. Welt 501, 507
– Gnade d. ~ 507, 2604
– minimale ~ 505
– *platonicienne* 488
– *temporelle* 502, 2247ff.
– u. *passivité* 344, 390, 468, 2549
Alteritätskomponente d. Selbst 1943, 2611
Alteritätsvergessenheit (s.a. *oubli de l'autre*) 63, 450

1 Als philosophischer Autor hat sich Ricœur vielfach frei zwischen mindestens fünf Sprachen bewegt, zwischen dem Altgriechischen und Lateinischen, dem Französischen, Englischen und dem Deutschen. Je nach dem, in welcher Sprache jeweils Schlüsselbegriffe und zentrale Konzepte in seinen Schriften primär auftauchen, waren sie auch hier zu verzeichnen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ambiguität *(ambiguïté)* 1004, 1133, 1284, 2042ff., 2050, 2056
– d. Politischen 247, 1893, 1959, 1974
Amnestie 188, 1877
Analogie 167, 931f., 937, 2216f., 2494
Anarchie/An-Archie, das Anarchische 986, 1844f., 1848, 2549
Andere, der 61ff., 118ff., 175ff., 274ff., 297ff., 390, 399ff., 439ff., 481ff., 513ff., 525ff., 730, 829ff., 860ff., 921ff., 985ff., 1023, 1164ff., 1257ff. 1283ff., 1360, 1367ff., 1576f., 1596ff., 1670ff., 1684ff., 1694f., 1705ff., 1748f., 1767ff., 1778, 1794f., 1813, 1898, 1912f., 1978, 1992ff., 2024, 2245, 2257, 2273ff., 2349ff., 2486, 2492, 2501, 2511, 2550, 2649, 2669f., 2711ff., 2731ff., 2746ff., 2777ff., 2807ff.
– als Herr oder Lehrer *(dominating or teaching)* 2756
– als Zeuge 1747ff., 2542, 2601, 2713, 2801, 2808
– *apprésenté* 74, 1280
– d. ganz ~ *(tout Autre)* 284, 517, 845, 1913
– *énigme de l'autre/semblable* 503, 873
– *méta-catégorie de l'autre* 183, 390, 505, 1288, 1669ff., 2271
– Primat d. ~ 175, 491, 1281
– *relation à autrui ›déprésentative‹* 74, 441
– vs. *l'immédiateté du ›propre‹* 274, 873, 1180, 1200, 2776
– vs. *réduction de la métacatégorie de l'autre à l'altérité de l'autrui* 504f., 1164, 1277
Anderes der Zeit 121, 232, 287, 434, 2244, 2257
Anders gesagt 862, 1845
Andersheit *(altérité)* 118, 170ff., 479, 830, 906, 987ff., 1122, 1288f., 1596ff., 1676, 1687ff., 2026ff., 2072, 2220, 2245f., 2254ff., 2271ff., 2733
– dreifache, dem Selbst innewohnende 183, 390, 501ff., 1186ff., 1275ff., 1669ff., 1740
– Polysemie d. ~ 505, 517, 891
– Selbstheit konstituierende 182f., 343f., 387ff., 467, 528ff., 985, 1174, 1639, 1747ff., 1767f., 1806, 2021f.
Anderssein u. Negation 478, 487
Aneignung *(appropriation)* 358, 603f., 855, 873, 1200ff., 1230, 1264, 1300ff., 1434, 1443, 1660ff., 2272, 2312, 2808
Anerkennung *(reconnaissance)* 181, 191ff., 282, 345ff., 580, 1639, 1773ff., 1790ff., 1801ff., 1833ff., 1963ff., 2182, 2350
– Verweigerung v. ~ 194, 374
Angst (*angoisse*) 461, 599, 626f., 722, 1157, 1622ff., 1730, 2042, 2644
– existenzielle 231, 360
– u. ontologische Differenz 461
Anklage 609, 660f., 763ff., 976
Ankunft *(avènement)* 1044, 2738
– d. Menschen 410f., 2804
Annales E. S. C. 116, 1057, 1922, 2404, 2464f.
An-ökonomie/-misch 2603
Anrufung *(invocation)* 288, 1292, 2817
Anspruch *(demande)* 61f., 177, 195, 452f., 550, 819, 1270, 1283ff., 1898, 2183, 2287, 2501ff., 2775
– an d. Andere(n) 71f., 533, 1569, 2273, 2801
– auf Verlässlichkeit vs. Wahrheit 276f., 1676f., 1970
Anstrengung (*effort*) 330, 506, 557, 1122, 1575, 1189f., 1200f.
Antagonismus/antagonistisch 712f., 1189, 1229, 1900, 1923
Anthropologie 32f., 109, 151ff., 178, 333ff., 461ff., 523ff., 547, 553ff., 573ff., 660, 690, 1104ff., 1183, 1447, 1857ff., 2190, 2654, 2730
– fundamentale 1629
– transzendentale 155, 334ff., 474, 1168
– u. Ontologie 110, 844, 1919
– u. Terror 314, 2787
Anti-Cogito 386, 1235, 1735
Anti-Dialektik 448, 2783
Antihumanismus/-tisch 287, 333, 1054, 1917
Antinomie(n) 233, 478f., 1701, 2783
Anti-Phänomenologie 1117
Antisacrificielle (Dupuy) 1937
Antisemitismus/-semitisch 209, 214, 217, 833
– d. Vernunft (Hitler) 296
Antlitz 177, 1101, 1287, 1846, 2502f., 2576
Antwort(en) 119, 275, 442ff., 452f., 517, 595, 717, 888ff., 1009f., 1033, 1239, 1285, 1288ff., 1327f., 1399f., 1641, 1664,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1685f., 1836, 2270, 2290ff., 2428, 2443ff., 2663
Aperspektivischer Sinn 414
Apodiktizität u. Adäquatheit 419, 438, 1196
Apophansis (ἀπόφανσις) 872, 2814
Aporetik 125, 165f., 608, 1588f., 1644f., 1671, 2172, 2197ff., 2400ff., 2616
– d. Zeit 385, 2164, 2198ff., 2240, 2249, 2343, 2408ff.
Aporie(n) 78, 125, 186, 605ff., 658ff., 765ff., 1439, 1594, 1670, 1682, 1737, 2163ff., 2198ff., 2229ff., 2249, 2399ff., 2517, 2761
– Arbeit d. ~ 166, 2411
– d. Existenz 1035
Appel (*appel*) 62, 1292, 2544, 2800
Apperzeption 1176, 1780, 1978
Arbeit 150, 902, 1024, 1100, 1255, 1264, 1669, 1740, 1867, 1901ff., 2044, 2046ff., 2056f., 2065, 2082, 2091ff., 2336, 2351, 2489
Archaismus 590, 882, 2350
Archäologie 913, 929, 937, 1086, 1112, 1141, 1154, 1205f.
– u. Teleologie 160, 295, 420, 1115, 1213, 1225ff., 1331, 1495, 1659, 2317ff., 2338
Arché (ἀρχή)/télos (τέλος) 112, 602, 905, 1124, 1206, 1210, 1218, 2238ff., 2268, 2549
Archipel Gulag 103, 255ff.
Architektur 1294, 1409, 1658, 2059, 2633ff.
Asyl 862
Asymmetrie 197, 504, 679, 702, 1367, 1389, 1671, 1698, 1778, 1794, 1832, 2182, 2273ff., 2771ff., 2810
Atheismus/atheistisch 283, 668, 975f., 1054, 1090, 1211, 1420, 1911, 2812, 2818
Athen u. Jerusalem 69, 2808
Atombombe 108, 250, 850
Aufforderung/Aufgefordertsein *(sollicitation; être-enjoint)* 664, 1242f., 1289, 1364, 1600, 1670ff., 1748f., 2022f., 2669
– als Struktur d. Selbstheit 517, 525, 664, 1641, 1672, 1749, 2183, 2021, 2275
– *d'autrui* 1375, 1598, 1687, 1694, 1748f.
Aufgabe(n) 123, 295, 610, 659, 820, 1227, 1708, 1785, 1947, 2093, 2117, 2316, 2651, 2804
– d. Vernunft 2322, 2440
Aufhebung 112, 276, 303, 420, 433, 478f., 488, 828, 869, 1030, 1114, 1160, 2122, 2783
Aufklärer 2021, 2100
Aufklärung/*enlightenment* 815, 1022, 1706, 1964, 2572, 2667, 2810
Ausnahme *(exception)* 220, 275f., 362f., 1595, 1793, 1847, 1935, 2029, 2737f.
Auschwitz 81, 253, 255, 312, 1065, 1341, 1425, 1769, 1771, 1941, 2098, 2500, 2526, 2609, 2817

Band, soziales *(lien social/humain)* 855, 894, 1191, 1934, 1943, 1948ff.
Bedürfnis *(besoin)* 489, 916, 1032, 1062, 1792, 1814, 2000, 2309, 2343, 2347, 2634
Befindlichkeit 288, 301, 307, 383, 821, 871, 874, 1036, 1277, 2428, 2562, 2786, 2800, 2804, 2813
Begegnung 177, 275, 481, 528, 717, 723f., 730, 1817, 1912, 2732
Begehren *(désir)* (Verlangen; s.a. Wunsch) 153, 225, 340, 393, 404, 414, 448, 459, 496, 551, 557, 882, 884, 1092, 1152f., 1161, 1167f., 1181f., 1188ff., 1200ff., 1207, 1901f., 2004
– *désir raisonnable (ὄρεξις/orexis)* vs. Begierde (*ἐπιθυμία/epithymia*) 1888
Begehrungsvermögen 337
Beherrschung *(domination; maîtrise)* 136, 315, 425, 512, 978, 1418, 1776, 1932, 1950, 2508f., 2810
Behinderung (*incapacitation)* 512, 514, 1925, 1932, 2029
Bekenntnissprache/Sprache d. Bekennens 619, 850, 1189
Benachteiligung/Benachteiligte *(défavorisés)* 127, 1370, 2003, 2661
Besitz 146, 176, 249, 269, 300, 302, 430, 510, 576, 880, 991, 1145, 1317, 1914, 2770, 2773, 2800, 2804, 2808
Beständigkeit in d. Zeit *(permanence)* 331, 359, 388, 476, 1392, 1617, 1632, 1640f., 1665ff., 1783, 2178, 2267, 2352, 2662
Bewahrheitung 122, 260, 262ff., 277f., 310, 483, 506, 1046, 2801, 2815
Bewährung 277, 289, 385, 828, 2005, 2112, 2815

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bewohnbarkeit d. Welt *(habitabilité du monde)* 184, 316, 342, 535, 885, 1027, 1063, 2741
Bewusstsein, unglückliches 197, 350, 493, 1811
Bezeugung *(attestation)* 41, 113, 120, 181, 288, 304, 344, 385, 388, 422, 442, 448, 506, 513, 541f., 842, 844, 879, 887, 1241, 1288, 1629, 1638f., 1646, 1669, 1672, 1676f., 1727f., 1733–49, 1818, 2205, 2267ff., 2274ff., 2281f., 2539, 2544, 2547, 2551, 2698, 2715, 2755
Bilde(r) *(εἰκών/image[s])* 205, 852, 1008, 1059, 1227, 1232, 1499, 2366, 2386, 2402, 2709, 2718
Bildung 632, 882, 1115, 1385, 2349, 2354, 2673, 2676
Billigkeit *(equity)* 511, 1934, 2029
Biologie 262, 394, 888, 2024, 2417, 2434, 2571, 2691
Bio-Politik/-politisch 1916, 2738, 2740, 2766
Bios (βίος) 508, 694, 929, 962, 1036
– vs. *zoé (ζωή)* 2739
Bipolarität 320, 1390, 1617
Bleibe *(demeure)* 579, 1036, 1561, 2801
Blinder Fleck 380, 1223, 1722
Böse, das (*le mal*)
– Banalität d. ~ 108, 686, 1872f.
– Geburtsort d. hermeneutischen Problems 856
– *multiplicité du mal* 1937
– u. Übel *(les maux)* 80
Bouleusis (βούλευσις) (s.a. *déliberation*) 1888
Brüderlich/-keit (*fraternité*) 503, 1949, 1951, 2094f., 2102, 2594
Buchenwald 309, 2098, 2359, 2708, 2808
Bürger:innen 34, 177, 263, 1317, 1372, 1381ff., 1838, 1990, 2012, 2014, 2019, 2647, 2663, 2665

Capabilities 1789, 2055
Cartesianische Meditation (Husserls V.) 502, 1115, 2170, 2772
Chaos 241, 600, 632, 652, 755, 811, 1035, 1318, 1380, 1421, 2370
Charakter 100, 106, 147f., 152, 173f., 231, 330f., 334f., 457, 1187, 1612, 1738, 1863ff., 2177ff., 2267, 2300, 2352f., 2553, 2698
– affektive u. praktische Perspektive *(perspective pratique)* 416, 568–73
Charité (caritas) 1949, 2089
Chiffre 223, 242, 244, 1041f., 1080, 1115, 2809
Cité, la 1908, 1925, 1944, 2586
Cohistorialité 844, 895
Compassion 50, 539, 2090, 2102, 2726, 2818
Conatus (essendi) (Spinoza) 182, 340, 389, 408, 427, 489, 519, 1157, 1189, 1565, 1668, 1678, 1681, 1686f., 1767, 1929, 2270, 2807
Conditio historica 40, 99, 893, 895, 2196, 2220, 2276f., 2280, 2282, 2287, 2449, 2575f., 2598, 2600, 2606, 2612, 2616, 2622
Conditio humana/condition humaine 38, 40, 109, 514, 540, 560, 654, 894, 920, 1061, 1859, 1928, 2699, 2818
Constitution ontologique 513, 870, 1164, 2770
Convivialité 97, 512, 1932, 1940, 1947, 2740, 2757, 2790, 2799
Courage de vivre 1941
Credibility gap 1972

Dämonologie/dämonisch/*démonisme* 247, 611, 647f., 652, 656f., 676f., 688, 690, 695, 699, 745, 1010, 1013, 1049
Dankbarkeit *(reconnaissance, gratitude)* 191, 197, 345, 351, 461, 465, 842, 1794, 1812, 1836, 1839, 2533
Daseinsanalytik 153, 156, 340f., 377f., 390, 459, 575, 2187, 2368f., 2373, 2699
Datierbarkeit 2371
Dauerhaftigkeit *(persévération)* 174, 1306f., 1333
Defaitismus/*défaitisme* 52, 1912, 2604, 2780
Defatalisierung/-isieren 280, 2158, 2816
Dekonstruktion 174, 488, 511, 891, 905f., 910f., 1125, 1259, 1459, 1466, 1472, 1574, 1926, 2298, 2572, 2766f.
Délibération 425, 1630, 1888, 2019, 2062
Demographie/demografisch 1902, 2436, 2790, 2809
Demokratie/demokratisch 208, 306, 1471, 2015, 2029, 2071, 2094, 2662, 2666, 2672, 2675, 2737, 2769
Demütigung 195, 492, 760, 977, 1361, 1368, 1833, 2799

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Denken, fragendes *(pensée interrogative)* 46, 403, 852, 1048
Denkereignis *(événement de pensée)* 1337, 1785, 2728
Deontische Theorie 2027
Deontologie/deontologisch 119, 1355, 1381, 1613, 1895, 1927, 1938, 1950, 1995, 2011, 2019, 2030, 2032, 2337, 2738, 2758, 2812
Depositum 2783
Dépossession 517, 2010
Desakralisierung/-lisiert 515, 1049, 2582
Desaster 60, 78, 250, 284, 833, 837, 1007, 1940, 2576
Déshumanisation 307
Désidentification 2792
Desire 413, 489, 1755, 1763, 1962, 2057, 2726, 2738
Des-œuvré (entwerkt) 1945, 2725
Destruktion 909, 1048, 1163, 1224, 1657, 2119
Deutschland 126, 203, 208, 253f., 802, 832, 834, 1001, 1895, 1933, 2070f., 2092, 2120, 2587, 2609
Dezentrierung *(décentrement)* 124, 277, 306, 416, 531, 842, 888, 1153, 1159–64, 1167, 1183, 1191ff., 1205, 1215, 1517, 1668, 1680, 2317f., 2572, 2646, 2803
Diachronie 1053, 1079, 1215, 1849, 2238, 2242, 2246, 2249, 2252f., 2259f., 2270, 2286, 2406
Dialektik(en) 79, 496, 499, 1429, 2738
– d. Aufklärung 1022
– (in sich) gebrochene 608, 657, 1258
– ohne Aufhebung 276, 488, 501
– ohne Synthese 125, 308, 2783
– ohne Vermittlung 368
Dialogisch *(dialogale)* 498, 630, 645, 811, 814, 829, 863ff., 869, 883f., 891f., 1282, 1357, 1414, 1467, 1641, 1661, 1678, 1697, 1705, 1719, 1883, 1913, 1992, 2027, 2075, 2553, 2747, 2778, 2786, 2801
Dialogizität 2750
Diaspora 62, 91, 115, 419f., 841, 1201, 2811
Diastase/*diastasis*/diastatisch 525, 883f., 2238, 2247, 2259, 2270, 2278, 2286, 2560, 2750, 2776, 2778
Différance 891, 905, 1310, 2238, 2242, 2249, 2253, 2259, 2270, 2286, 2290ff.
Digital/-isierung 89, 2788
Dingkonstitution 847
Disproportion 151, 153, 244, 344, 336ff., 381, 415f., 459, 471f., 554f., 560, 562, 567, 569, 573, 575, 577, 582, 690, 692, 694ff., 1168, 1347, 1356, 1359ff., 1377, 1383, 1859ff., 2655
Dissens/-uell 1030f., 1937, 1944f., 2201, 2587f., 2595f., 2616, 2786
Dissymmetrie 179, 347, 504, 1241, 1389
Distanzierung 604, 708, 877, 886, 890, 1178, 1231, 1429, 1436ff., 1440–7, 1516f., 1523, 2187f., 2193, 2446, 2575
Distentio (animi) 163, 429f., 495, 883f., 2165, 2196, 2201, 2205, 2209f., 2239f., 2255, 2258ff., 2324, 2344, 2402, 2410, 2560
Diversität (diversité) 1289, 1908, 1926, 2010
Doppelsinn(-igkeit) 519, 822, 961, 967, 1087f., 2320, 2655
Dritte(r), d. *(le tiers)* 61f., 65, 451, 504, 518, 565, 570, 582, 819, 845, 987, 991, 1095, 1303, 1599, 1846, 1849, 1852, 1898, 1928, 2025, 2216, 2273, 2520, 2748
– ausgeschlossene(r) ~ 177
Drittes Reich 1013, 1020, 1059, 1908, 1522, 2599, 2796
Du 61, 179, 465, 490, 498, 515f., 650, 829f., 845, 890, 1101, 1281, 1354f., 1576, 1586, 1814, 1927, 2670
»Du sollst nicht töten« (s.a. Gebot, Fünftes) 179, 304, 663, 1283, 1334, 1353
»Du bist besser als deine Taten« 1878, 2187
Dualität 142, 145, 152f., 241, 339, 459, 473, 554, 565, 573, 575, 702, 914, 1150, 1187, 1619, 2206, 2684

Eidetik 317, 326, 406, 474, 548, 551, 613, 617ff., 624, 690, 850, 1079, 1083, 1859, 2185, 2656
Eidetisch 143, 319f., 552, 1134, 1167, 1570f., 2434
– e. Phänomenologie 143, 320, 1571, 2185
– e. Reduktion 106, 146, 321, 325
Eigenheitssphäre 1597
Eigenleib *(corps propre)* 144, 172, 183, 344, 390, 468, 529, 532, 542, 1167, 1288, 2268, 2272
Einbildungskraft *(imagination)* 115, 152, 154, 161f., 175, 338f., 342, 423f., 473, 558, 564–73, 926, 939, 946ff., 953,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

989, 1053, 1187, 1273f., 1400f., 1431, 1495, 1592, 1804, 1860, 1881, 2300, 2323, 2325ff., 2366, 2370, 2479, 2491f., 2499f., 2505, 2519, 2523, 2620, 2814f.
Einsamkeit *(solitude)* 496, 503, 630, 737, 873, 1178, 1742, 1826, 2547
Eintracht 1924, 1944
Einverständnis 829, 851, 1265, 1295
Einwilligung *(consentement)* 146ff., 328ff., 334ff., 458, 469, 497, 514, 653, 1575f., 1617, 1923, 2694f., 2699
– in d. Traurigkeit 1942, 2605
Ekstase(n) 426, 754, 1148, 1153, 2391
Élan 1616, 1623f., 1153f.
Eltern 751, 753, 1351, 1808, 2659, 2701
Emotion 456ff., 660, 1122f.
Empfang(en) 177, 197, 351, 1037, 1165, 1285, 1380, 1678, 1693, 1706, 1721, 1831, 1836, 1839, 1999, 2024
– d. Anderen *(accueil de l'autre)* 502, 1913
Empirik/Empirie 318, 341, 474, 475, 546, 552, 557, 613f., 617, 624, 1048, 1079, 1187, 1189, 1083, 2235
Ende d. Geschichte 104, 301, 1812, 1897, 1901, 2358, 2563
Energeia (*ἐνέργεια; actus)* vs. *dynamis (δύναμις; potentia)* 182, 389, 1654, 1667, 1679
Energetik 903, 1072, 1097ff., 1103, 1108, 1125, 1128, 1137, 1203ff.
Entfremdung *(aliénation)* 112, 289, 296, 315, 360, 499, 579, 602, 622, 629, 831, 860, 873, 908, 972, 1035, 1115, 1440, 1599, 1730, 1849, 1902, 2046ff., 2185, 2349, 2673
Entitäten
– erster Ordnung 2478, 2480ff.
– zweiter Ordnung/anonyme ~ /über-individuelle/kollektive ~ 2447, 2475f., 2480, 2512, 2605
– sozietäre 2435, 2480
Entmythologisierung 586ff., 632, 928, 936, 1003, 1019, 1031, 1039, 1041, 1045, 1048, 1212, 1222, 1246, 1321ff., 1425
Empörung/Entrüstung *(indignation)* 195, 207, 348, 511, 697, 739, 759, 1003, 1361, 1380, 1983, 1993, 1996ff., 2004, 2010, 2455f., 2780
Entscheidung *(prohairesis; προαίρεσις)* 137, 328, 384, 491, 515, 589, 615, 635, 681, 707, 742, 958, 1203, 1244, 1250, 1371, 1574ff., 1587, 1616–33, 1635–42, 1738, 1785, 1787, 1888, 1993, 2004, 2358, 2592, 2644, 2652, 2672
Entschleierung *(dévoilement/désocculation)* 883, 1115
Entsetzen 168, 464, 723, 759, 826, 1502, 1623, 2448, 2456, 2500, 2526
– als *tremendum horrendum* 464, 2500
– d. Entsetzliche (auch *terror/l'horrible/horreur*) 313, 1064, 2500
Entwurzelung *(déracinement)* 91, 833, 843, 1938
Entzauberung *(désenchantement)* 1003, 1022, 1050, 1935, 2454, 2582
Entzifferung *(déchiffrage)* 91, 244, 1124, 1142, 1414
Epiphanie d. Anderen 1283f., 1687
Epistemologie 172, 249, 847, 962, 975, 1054, 1429, 1431, 1439, 1611, 2158, 2212, 2418, 2437, 2440, 2453, 2547, 2570, 2575, 2762
Epistemologischer Einschnitt/Bruch *(coupure épistémologique)* 1057, 1694, 1712, 2374, 2445, 2447, 2572, 2748
Epoché 475, 1088f., 1991, 1519, 2637
Erde 142, 525f., 744, 885, 1016, 1036, 1062, 1914, 1941, 2223, 2454, 2740, 2797, 2803, 2805
Ereignis *(événement)* 906, 1031, 1038f., 1254f., 1297, 1310f., 1432, 1442, 1462f., 1589, 1606, 1609f., 1819, 1823f., 1863, 1877, 1922, 2081, 2184, 2214, 2224, 2231, 2253, 2263, 2270, 2272, 2282, 2284, 2287f., 2292f., 2301, 2328f., 2404, 2410, 2430, 2465, 2468, 2478f., 2482f., 2492f., 2496ff., 2500ff., 2508, 2516, 2520, 2528f., 2542, 2642
Erfahrung *(experience, expérience)*
– *par excellence* 413, 439, 451, 729
– stumme 423, 447, 631, 883, 1034
– *term vigorously resisted* 432
– -sansprüche 2446, 2452, 2458
Erfahrungsraum 2267, 2632
– u. Erwartungshorizont 2179f., 2277, 2279f., 2283, 2579
Erforschung d. Möglichen 1046, 2564
Ergon 864, 1785, 2725
Erinnerungsarbeit 185, 190, 212, 216, 766, 1115, 1875, 1886, 2113f., 2386, 2390ff., 2698
Erinnerungskultur 269, 1493, 1502, 2587, 2593, 2598, 2600, 2603, 2611
Erklärung, historische 168, 464, 2330, 2404, 2423, 2465, 2469, 2500

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eros *(ἔρως)* 196, 339, 350, 459, 471, 559, 575f., 581, 745, 1050, 1189, 1227, 1340, 1350, 1377
Erscheinen, das/erscheinen *(apparaître)* 427, 430, 445, 447, 449, 451, 518, 567, 841, 1126, 1130, 1148, 1648, 1752f., 2166, 2204, 2237, 2291, 2385, 2485, 2498
Erscheinungsraum *(espace d'apparition)* 583, 690, 855, 1950, 2015
Erschlossenheit/erschlossen sein 248, 400, 403, 524, 1693
Erstreckung (d. Daseins/Lebenszusammenhangs/d. Selbst/d. Zeit) 1631, 1788, 2203, 2206, 2214, 2263, 2410, 2816
Erwartung u. Erfahrung 2332, 2449, 2567
Erzählung, Ende der ~ 164, 435, 2405
Erziehung 579, 651, 1115, 1893, 1895, 2656
Eschatologie/-isch 160, 280, 411f., 430, 600, 638, 647, 654, 661, 848, 878, 929, 936f., 1250f., 1317, 1421, 1659, 2288f., 2317f., 2338, 2416, 2603, 2612f., 2718
Esprit systématique 289, 1911
Essence 109, 1730, 1909, 2729, 2800
Essentia 182, 389, 1668, 2728
Ethik u. Ontologie 518, 881, 1684, 1686f., 1694, 1698, 1714, 1748, 1849, 1851, 2457, 2603, 2658, 2771, 2797, 2812
Ethizismus 2732
Ethos (*éthos)* 47, 75, 559, 647, 658f., 1274, 1374, 1384f., 1562, 1883, 1893, 1895, 2069ff., 2075, 2078, 2082f., 2092, 2096, 2099f., 2715, 2780f.
Être (Sein, s. a. dort) 222, 237, 492, 520, 823, 870, 1199, 1913
– *-á-dire* 422, 867
– *affecté* 448, 509, 517, 2453f., 2456
– *agissant* 506, 1897, 1939
– als Dasein *(être-là)* 227, 260, 386, 390, 492f., 523, 549, 562, 605, 801f., 817, 820f., 827, 844, 870f., 874, 1039, 1044, 1166, 1185, 1422, 1668, 1680, 1783, 1902, 2022, 2286, 2437f., 2487, 2544ff., 2750
– an sich *(en soi)* 222, 404f.
– *-au-monde* 248, 512, 893, 1062, 1519, 1932, 2436
– *-avec, coêtre, co-esse* 844, 871, 881, 2800
– *comme acte* 107, 448, 506, 1889
– *dans la vérité* 269, 299, 414
– *disponible* 288, 2797
– *en acte* 1889
– *-enjoint* (Aufgefordertsein) 2183
– *exposé* 62, 288, 450
– *interprété* 93, 1646
– ontologische Konstitution 513
Europa 78, 128, 177, 210, 265, 289f., 293, 295f., 314, 826, 885, 2068–73, 2077–81, 2086, 2088, 2090–2103, 2297, 2602, 2609, 2789, 2808
Europäisierung 296, 307
Exegese 93, 593, 600, 643, 985, 1084f., 1101, 1198, 1232, 1331ff., 1422ff., 1431, 1438, 1496, 1510, 1657, 1818, 2187, 2369, 2542, 2681
Exil 427, 841, 843, 1035, 1065, 2605, 2802
Existenz
– *brut* 847
– *effort pour exister* 489, 506, 1200f.
– *existentialité de l'~* 2436
– u. Denken 99, 2420
– u. Intensität 527, 955, 1100, 1331
Existenzerhellung 221, 223, 228, 235f., 244, 264, 272, 468
Existenzial(-ien) *(existentiaux)* 127, 153, 459, 844, 847, 1045, 1657f., 2438f.
Existenzialismus 41, 79ff., 105, 281, 289, 319, 407, 416, 552, 822, 847, 867, 1007, 1035, 1616, 1622f., 1917, 1924, 2724
Exodus 1965, 2341
Expressivität 1042, 2320
Expressivismus 63, 2735
Exteriorität 48, 119, 194, 452, 504, 516, 525ff., 652, 891, 992, 1164, 1281, 1283, 1669, 1686, 1694, 1697, 1718, 1748, 2274, 2532, 2544ff., 2550f., 2747, 2771

Fabelkomposition *(mise en intrigue)* 933, 936, 1037, 1499, 2324, 2366ff., 2370ff., 2377, 2403, 2460, 2471f., 2476ff., 2523
Fähigkeit(en) *(abilities)* 189, 193, 195, 346f., 557f., 762, 980, 1378, 1777, 1785, 1789, 1792, 1813, 1884, 1928
– vs. Unfähigkeit *(incapacité)* 2810
Fairness 1374, 2008
Faktum
– d. Vernunft *(fait de la raison)* 405
– d. Erfahrung 1023
Faschismus 210, 253, 1904, 1906

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Feindesliebe 1328, 1363ff., 1373, 1381, 1831, 2102, 2181, 2603, 2767
Feindschaft 542, 634, 1032, 1364, 1897, 2079, 2590, 2592, 2594, 2608, 2772
Feld 277, 403, 417, 430, 485, 1864, 2495
– hermeneutisches 1087, 1140, 1142, 1145, 1310, 1408
– d. Freiheit 1889
Finalität *(finalité)* 284, 607, 1707, 1710, 1945, 1990, 2415
Fleisch *(chair)* 71, 421, 620, 1101, 1148f., 1340
Followability 1037, 1767, 2470, 2473
Folter 34, 305, 511, 760, 803, 2669, 2777, 2817
Frage u. Antwort 1292, 1399, 2211, 2240, 2279
Fragilität 103, 51, 516, 518, 520, 555, 591, 1339, 1736, 1749, 1857, 1862, 1929, 1932, 2101, 2174, 2655, 2657f., 2659ff., 2670, 2810f.
Frankreich 64f., 67, 80, 99, 128, 206, 208f., 312, 250, 253, 256, 258ff., 262, 270ff., 278, 333, 407, 409, 480, 597, 823, 868, 978, 1082, 1090, 1919ff., 2092f., 2105, 2120, 2157, 2417f., 2569f., 2611, 2765
Freigiebigkeit *(générosité)* 517, 1523f., 1632, 1930, 2803
Fremdbezug 1163f., 1813, 2276, 2450
Front populaire 138, 208, 1904, 1906
Furcht *(φόβος; metus; peur)* 96, 156, 275, 627, 708, 720ff., 725, 1062, 1808, 2449
– Heuristik d. ~ *(heuristique de la peur)* (Jonas) 2660, 2818
– Liberalismus d. ~ 2799
Fürsorge *(sollicitude)* 177f., 363f., 465, 1375, 1378ff., 1382, 1594f., 1993, 1997ff., 2024ff., 2029, 2658, 2669, 2716
Futurismus 1562, 1893

Gabe *(le don)*
– d. Seins 146, 279f., 1930, 2812
– d. Sinns *(donation de sens)* 1930
– d. Sprache 867
– d. Verantwortung 72, 441, 1937, 2807
– u. Gegengabe 196f., 350f., 364, 517, 1794, 1835, 1836ff., 2182
– zweite erste ~ 1794, 1836
Gastfreundschaft 2075, 2078, 2080, 2082, 2084, 2095, 2100, 2113, 2115, 2181
Gastlichkeit *(hospitalité)* 37, 62, 315, 887, 1036f., 1063, 2598, 2603, 2758, 2775, 2803
Gattungen, große (*grand genres;* Platon) 446, 952, 1648, 1650, 1671, 2216, 2490, 2494
Gattungswesen 307
Gebet 137, 1292, 1334, 1341
Geborensein 72, 1864, 1928, 2699, 2816
Gebot 439, 678, 1338, 1348, 1351f., 1377, 1742, 1831, 2557
– d. Feindesliebe 1328, 1363ff., 1373, 1381f.
– Fünftes 304, 1283, 1353
Geburt *(naissance)* 275, 348, 378, 428, 458, 513, 751, 867, 1146, 1240, 1354, 1862ff., 1864, 1866ff., 1885, 1930, 2579, 2696–2701, 2709, 2713, 2758, 2781
Gedächtnis *(mémoire)*
– gerechtes (*juste mémoire)* 213
– glückliches 2605
– missbrauchtes 212
– verhindert, manipuliert, übermäßig eingefordert 2611
Gedächtnisorte *(lieux de mémoire)* 2598, 2631, 2637, 2639
Geduld *(patience)* 146, 149, 458, 1683, 1687
Gefangenschaft 68, 77, 203, 253, 274, 631, 1243, 2067, 2105, 2155, 2731, 2791
Gefühl(e) 133, 146, 178, 195, 339, 348, 360, 458ff., 473, 551, 554, 567f., 570–8, 581, 645, 671, 721, 878, 929, 983, 1157, 1187, 1352, 1364, 1370, 2500, 2512, 2547, 2650, 2659
Gegenseitigkeit *(réciprocité)* 177, 191, 345, 363, 453, 465, 504, 580, 985, 992, 994, 1241, 1287, 1354, 1359, 1368, 1387, 1521, 1561, 1778 1801, 1809, 1811ff., 1832ff., 1874, 1879, 1884, 2013, 2089f., 2273, 2670, 2767, 2772, 2783
Gegenwart, Primat d. 426
Geheimnis 114, 135, 137, 227, 364, 380, 461, 469, 574, 1683, 2185, 2714
Gemeinschaft *(communauté)* 128, 167, 234, 577, 740, 911, 930, 933, 971, 1146, 1298, 1308, 1331f., 1423, 1796, 1877, 1879, 1884, 1914f., 1944, 1950, 1998, 2018, 2218, 2319, 2332, 2334, 2337, 2349, 2359, 2580, 2582, 2585, 2588–

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

91, 2594ff., 2653, 2671, 2673ff., 2708, 2710, 2713, 2718, 2764
– *de l'exister* 843, 2803
– -lich *(communautaire)* 1086, 1241, 1245, 1250, 1331, 1342, 1679, 1703, 1879, 1914, 2333, 2378, 2586, 2588f., 2670, 2737, 2803
– ohne ~ 2590f., 2595, 2597
Gemischter Diskurs 903, 1203
Gemüt 154, 508, 573, 575, 581, 851, 1861, 2279
Genealogie 90, 267, 423, 910f.. 1139, 1148, 1154, 1916, 2416, 2418, 2432, 2435, 2514, 2573, 2612
– d. Moral 102, 1852, 2729, 2734, 2766
Generation 2578f., 2723, 2816
– -enfolge 166, 2172f., 2212f., 2481, 2483, 2633
Generativität 1928
Gerechtigkeitssinn 177ff., 465, 1346, 1361, 1371, 1377, 1379–84, 1990f., 1995–2002, 2004ff., 2010ff., 2027, 2029
Geschichte *(history, histoire)* 33, 37, 52, 66f., 69, 78, 82
– als *cohistorialité* 844, 895
– als Schrift 2614
– als Text 878
– beurteilte 1057, 1062
– *condition ontique de l'histoire* 2436
– d. Philosophie 87, 141, 150, 306, 916, 960, 1644, 1657, 1815
– *doctrine immanentiste* 2815
– Einheit d. ~ 1058, 1062, 2179, 2182
– im Sozialen verankert 1943, 2610
– universell geworden 2561
– v. Sterblichen 2575
Geschichtlichkeit *(historicité)* 240, 279, 436, 878, 2219, 2436, 2445, 2676
Geschichtsphilosophie *(philosophie de l'histoire)* 33, 37, 82, 100, 186, 249, 252, 258, 263ff., 286, 292, 295, 298, 307, 411, 843, 914, 1008, 1562, 2157, 2197, 2212, 2310, 2343, 2357, 2400, 2416, 2425, 2471, 2514, 2614, 2680, 2804
Geschichtswissenschaft 37, 87, 117, 186f., 267, 298, 813, 836, 936, 2108, 2220, 2264, 2277, 2370, 2378, 2400, 2404, 2412, 2418f., 2425, 2435, 2442, 2446, 2452, 2460f., 2462, 2466, 2470, 2472, 2274ff., 2480f., 2489, 2492, 2522, 2570, 2575f., 2587
Geschichtszeichen 246, 834, 2438
Geschick 134, 684, 686, 711, 722, 724, 740, 824, 2287, 2378
Gesellschaft 150, 177, 195f., 254, 258, 283, 289, 337, 349, 1023, 1358, 1370, 1376, 1381, 1419, 1421, 1639, 1792, 1808, 1810ff., 1839, 1883, 1895, 1900, 1909ff., 1915, 1990, 1995, 2002, 2010, 2016f., 2025, 2027, 2033, 2069, 2353, 2358, 2480, 2554, 2565, 2582, 2613, 2657, 2660, 2671f., 2675f.
Gesetz *(loi; nomos)* 629, 634, 682, 697, 724, 736, 1017, 1095, 1142, 1306, 1333, 1352, 1362, 1595, 1743ff., 1883, 1907, 2029f., 2465, 2653, 2664f., 2718
Gesicht (*visage*) 360, 443f., 452, 518, 697, 739, 988, 1844, 1927, 2747, 2750
Gesprächsgemeinschaft *(communauté langagière)* 890
Gestaltpsychologie 407, 1627
Gewalt *(violence)* 1960, 1964f., 1971, 1973, 1976, 1980
– *et non-violence* 266, 1915
– *initiale, médiane, terminale* 1906
– *institutionelle* 1948
– *originelle/originaire* 1914, 2791
– Physiologie d. ~ 304, 308, 312
– progressive 1958
Gewaltlosigkeit 120, 305f., 1741
Gewohnheit *(habitude)* 329f., 1122, 2623, 2628
Geworfenheit *(déréliction)* 1045, 1642, 2368
Glaube *(foi)* 236, 1089, 1827, 2762
– *fondamental* 2814
– *mauvaise* ~ (Unaufrichtigkeit) 912
– *ontologique* 868
– *perceptive* (Wahrnehmungsglaube) 501
– *post-religieuse* 1211
Gleichheit *(égalité)* 178, 465, 502, 719, 827, 848, 991f., 1174, 1358f., 1361, 1373, 1378, 1380f., 1665, 1715, 1908, 1916, 1924, 1926, 1951, 1997ff., 2008, 2010, 2015, 2592
Glück *(bonheur)* 147, 190, 416, 569, 573f., 582, 589, 599, 631, 718, 721, 1700, 1785, 1861f., 2115, 2480, 2614, 2653
Gnade *(grâce)* 38, 74, 145, 507, 607, 639, 1251, 1286, 1513, 1707, 1829, 2604, 2645, 2707, 2738
Gnosis 405, 440f., 606, 642, 646ff., 746, 1244, 2117

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Goldene Regel *(règle d'or)* 1328, 1363, 1365, 1367ff., 1379, 1831, 2009, 2011, 2026
Grausamkeit *(cruauté)* 676, 695, 2088, 2098, 2547, 2810
Grenzidee *(idée-limite)* 1574, 2089, 2563
Grenzsituationen *(situations-limites)* 230, 242, 700, 916f., 1508
Griechenland/griechisch 65, 68, 379, 445, 1018, 1386, 2572
Grundgüter 195, 306, 348
Grundlosigkeit 1896, 2720
Gute, d. 507, 556, 655, 876, 1065, 1378, 1635, 1683, 1699, 1847, 1895, 1927, 1945, 1995, 1997, 2655, 2783
Güter *(biens)* 177, 740, 1358, 1360, 1380, 1924, 2014
– Heterogenität d. ~ 1995, 2016f., 2027, 2029, 2661, 2672
– primäre soziale ~ 2013
Guter Wille (Kant) 638, 1573, 2547

Haben *(avoir)* 154, 340, 579, 691, 695, 1142, 2797, 2808
– *passion de l'avoir* 275
Habitus *(hexis; ἕξις)* 331, 568f., 1130, 2181
Handlungslogik 2222, 2259, 2268ff., 2282, 2290, 2463, 2512, 2515
Handlungssemantik 172, 1588, 2372, 2376, 2462
Häresien/häretisch *(hérétique)* 43, 276, 404, 849
Hass 482f., 688, 751, 1028, 1905
Hegelianismus 265, 420, 2216, 2342, 2361
Heil *(salut)* 145, 662, 732, 915, 1065, 1148, 1391f., 1928, 2719, 2811
Heilige, d. 475, 586ff., 590, 623, 926, 936f., 1084ff., 1117, 1197, 1209f., 1225f., 1231, 1308, 1397, 1420f., 1659, 2317ff., 2320f., 2338, 2539
Heilsgeschichte 1326, 2308
Heilung *(guérison)* 124, 740, 853, 1982, 1206
Heiterkeit 190, 485, 2605, 2612f., 2617
Hermeneia (*ἑρμηνεία*; Aristoteles) 509, 872, 1496, 1651
Hermeneutik
– Aufpfropfung auf Phänomenologie 1084, 1443, 1475, 1643, 2745
– d. Alterität (Jauß) 817f., 863
– d. Verdachts 357, 589, 601f., 619, 804, 898f., 907, 909ff., 923, 929, 1223f., 1227, 1223, 1236, 1319, 2315, 2318
Hermeneutiken 508, 1114, 1117, 1207, 1224f., 1234, 1403, 1411, 1438, 1659
Hermeneutischer Zirkel 163, 357, 588, 643, 1089, 1117, 1296, 1333, 1458, 1581, 1638, 1657, 1663, 2279, 2369, 2373, 2753
Hermeneutisches ›Als‹ 93, 260, 518, 801, 815, 872, 1037, 1295
Herr u. Knecht *(maître/esclave)* 1112, 1913
Herrschaft *(domination)* 49, 60, 68, 289, 427, 461, 500, 555, 1051, 1380, 1581, 1687, 1844, 1946, 1951, 2016, 2092f., 2493, 2503, 2674, 2782, 2796, 2801, 2807
– d. Begriffs 857, 1213
– d. Krieges 251
– d. Rechts 281
– d. Vorstellung 977
– d. Zeit 121, 429
– über d. Natur 1056, 1417
Heteronomie 629, 1353, 2030
Hilflosigkeit 1129, 1937, 2515
Hinfälligkeit 563, 918, 2716
Hiroshima 108, 311, 887
Histoire événementielle (Lacombe) 2447
Historik 37, 41, 43, 247, 270f., 813, 836, 838, 2157, 2415–57, 2762
Historikerstreit 2587, 2613
Historismus 2417, 2420, 2426f., 2431ff., 2439f.
Historizismus *(historicisme)* 2417
Hitlerismus 206, 210, 209, 253, 267f., 443
Hochmut *(avarice)* 667f., 1910f.
Hoffnung *(espérance)* 49, 74, 78, 84, 100, 122, 125, 135, 148f., 157, 247, 260, 277, 281, 299, 336, 342, 383, 412, 430, 458, 470f., 554f., 583, 609, 847, 850, 853, 1061, 1249ff., 1250ff., 1263, 1364, 1397f., 1419f., 1426f., 1574, 1730, 1831, 1940, 2069, 2087, 2089, 2098, 2101, 2314, 2238, 2355, 2360, 2411, 2457, 2565, 2596, 2610, 2612ff., 2616, 2649, 2701, 2798, 2804
Hölle 108, 915, 1082f.
Holocaust 68, 210, 253, 443, 916, 1522, 2359, 2530
Homme capable 82, 305, 359, 672, 2189f., 2194, 2196, 2220, 2255, 2265–

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

71, 2275f., 2280, 2282, 2285ff., 2289, 2292
Homo
– *capax* 1300
– *respondens* 2292
– *simplex in vitalitate* 152, 339
– *viator* 844
Hören *(listening)* 69, 863, 892, 906, 1278, 1309, 1393f., 1597, 1701, 1714, 2535, 2812
Hörer *(hearer)* 816, 861, 1246, 1261f.
Horizontverschmelzung 1445, 2211, 2278, 2370
Hospitalität 53, 281, 862, 887, 895, 1896, 1938, 2603, 2744
Humanisierung 116f., 579, 2213, 2600,
– d. Zeit 121f., 424, 436ff., 2218, 2237, 2436
Humanismus 286, 333, 812, 1007, 1023, 1030, 1055f., 1910, 1917, 1920, 2069, 2098, 2643, 2676, 2757
Humanwissenschaften 155, 159, 342, 1055, 1084, 2158, 2468
Hunger 256, 1023, 1925, 1940, 2651, 2710ff., 2742
Hybris *(ὕβρις)* 82, 157, 301, 357, 710, 718f., 732, 883, 1239, 1334, 1339, 1394f., 2033, 2171, 2357, 2643
Hyperbolik 495, 503, 805, 894, 1064, 1853, 2603
Hyperbolisch 497, 503, 1284, 1585, 1597, 1851, 2449, 2549, 2602
Hypermoral 2610
Hypostasierung 501, 559, 566, 654, 841, 1042, 1161, 1175, 1185, 1192, 1920, 2605

Ich *(Je)*, transzendentales 106, 399, 438, 2303
– *Moi* 1044, 1161, 1178
– ›ich kann‹ 183, 344, 2190, 2268–74, 2276, 2278, 2280ff., 2285ff., 2292
Idealisierung 1465, 1792, 2375f.
Idealismus 134, 226, 249, 321, 324, 370, 379, 550, 565, 917, 1099, 1169, 1192, 1206, 1802f., 1809, 2079, 2082, 2319, 2345, 2433, 2514, 2626, 2676, 2801
Idem(-identité) 170, 331, 1077, 1279, 1281, 1284ff., 1288, 1392, 1504, 1591, 1632f., 1665, 1738, 1758, 1805ff., 1875, 2177f., 2267, 2332, 2336, 2344, 2348, 2351f., 2413, 2550, 2718
Identitär 185, 1000, 1059, 2072f.
Ideologie 246, 249, 305, 878, 886, 911, 1028, 1410, 1431, 1568, 1579, 1819, 1956f., 1965–87, 2050, 2484, 2589
– -kritik 168, 604, 802, 907, 909, 1002, 1021, 1319, 1312, 1443, 1445, 2012, 2179f.
Idol 581, 976, 1226, 2719
Ikonische Anreicherung *(augmentation icônique)* (Dagognet) 885, 1951, 2565, 2814
Ikonographie 108, 2565
Ikonologie, politische 2591f.
Illeität 364, 1599, 1644, 2670
Illusion 122, 145, 149, 193, 530, 535, 624, 1081, 1150, 1211, 1222, 1224, 1235, 1420, 1502, 1513, 1738, 1760, 2217f., 2423, 2499, 2642, 2671, 2708
Images 74, 852, 2049, 2630
Imagination 372, 412, 558, 578, 621f., 945, 962, 1011, 1033, 1063, 1087, 1494, 1506, 1510, 1970, 1983f., 2062, 2070f., 2081, 2084, 2320f., 2527f., 2524, 2529, 2625, 2814
– u. Mögliches 1046, 1274, 1322, 2564, 2815
Immanenz 223, 1080, 1148, 1162, 1165, 1117, 1213, 1217, 1420, 1447, 1458, 2486
Immémorial (unvordenklich) 1290, 1762, 1768, 2184, 2572
Imputabilität 180, 1785
Indifferenz 668, 732, 1359f., 1381, 1873, 2245
– vs. Nicht-Indifferenz 441f., 990f., 1064, 2456
Indiskretion 848, 1845
Individualität 229, 281, 283, 829, 1045, 1655, 1685f., 1692ff., 1697, 1702, 1719ff., 1991, 1996, 2334, 2350, 2353, 2357
Individuum 172, 225, 228, 275, 310, 350, 813, 1665, 1693, 1785, 1804, 1810, 1881, 1884, 1914, 2033, 2319, 2324, 2335, 2342ff., 2358, 2404, 2464, 2472f., 2478ff., 2529, 2671
Ineffable/ineffabile (unaussprechlich/-ausdrückbar) 275, 813, 845, 2761
Infrastruktur 1895, 1910, 2424
Initium 1866f., 2255, 2259, 2266, 2268f.
Inkarnation 135, 144, 319, 322, 415, 529, 1295
Inkognito 189, 1338, 2603
Innerlichkeit *(inwardness)* 238, 482, 562, 564, 574ff., 637, 650f., 885, 899,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

901, 903, 1049, 1732, 1907, 1935, 2314, 2541, 2624
Innerzeitigkeit 1456, 2205, 2212, 2238f., 2242f., 2366ff., 2371, 2373, 2382, 2410
Insociable socialité (ungesellige Geselligkeit) (Kant) 1924
Inspiration 144, 467, 1165, 1298, 1308, 1683, 2661
Institution(en) 177, 1317, 1639, 1884, 1965, 2040, 2484, 2521, 2544, 2666, 2670
Intelligibilität 424, 432f., 566, 1081, 1084, 1282, 1286
– u. Rationalität 2423, 2436
Intentionalität 110, 136, 389, 398, 459, 550, 565f., 574, 620, 903, 1105, 1121, 1153, 1283, 1454, 1495, 1572, 1604, 1687, 1706f., 1712, 1724, 1844, 2167, 2203, 2231f., 2302, 2518, 2548, 2626, 2688
– affektive 456
– doppelte 620, 929ff., 952, 1222, 2250, 2316f.
– fungierende 426, 1132
– historische 2452, 2464, 2474f., 2477, 2481, 2483, 2494, 2496
– leistende 1126, 1129
– operative 1127
– referentielle 2750
– thetische 425
Inter homines esse 855, 1950
Interpretanten 1034, 1456, 1662, 1891, 2324
Interpretationsarbeit 66, 160, 176, 887, 1140, 1423, 1659, 1638, 2335
Intersubjektivität 494, 564, 1102f., 1179, 1280, 1801, 2302, 2380, 2605, 2771
Intertextualität 1340, 2750
Intolerable, d. 511, 1064, 1939f., 2566, 2799
Intransparenz/intransparent 860, 863, 877, 899, 907, 911, 2798
Inversion ins Universelle 415
Ipseität *(ipséité)* 444, 1077, 1128, 1149, 1152f., 1157, 1161f., 1167f., 1186, 1284f., 1697, 1738, 1785, 1818, 2218, 2380, 2413, 2550, 2553, 2712
– u. Alterität 1161f., 1164, 1168, 1192, 2278
Ironie 374, 811, 1673
Irrationalität 39, 67, 225, 709
Irre, d. *(l'errance)* 99, 493, 1004, 2391
Irreversible, d. *(l'irréversible)* 2565

Jemand (vs. ›Etwas‹) 419, 1858, 1867f., 2120, 2292, 2649, 2659, 2665, 2757
Jemeinig/-keit *(mienneté)* 174, 388, 529, 802, 844, 1631, 1686, 1688, 1783, 1911, 2159, 2568, 2770
Jenseits des Seins *(au-delà de l'être/beyond being)* 109, 442, 444, 449, 505, 868. 1282, 1645, 1697, 1843
Jetzt 72, 114, 427, 891, 1126, 2202, 2222, 2251, 2253, 2258, 2266, 2380, 2487, 2704
Juden 108, 210, 267f., 988, 1273, 1301, 1522, 1683, 2098, 2444, 2574, 2657, 2776
Juridisch/-e Dimension 2062, 2794
Justice à venir 1908, 2795

Kampf *(lutte)* 49, 138, 196, 239, 847, 1791f., 1808, 1810, 1912, 1945, 2186, 2350, 2442f., 2584, 2588, 2787, 2806, 2809, 2818
– gegen d. Fremde 499, 873
– um Anerkennung 349f., 491, 572, 1561, 1790f., 1795, 1834, 1837, 1929, 2182, 2772f.
Kantianismus 869, 1007, 2028
Kapitalismus 1904, 1906, 1984, 2769, 2788, 2797
Katastrophe 827, 1900, 1927, 2527, 2593
Kategorien 99, 154, 197, 221f., 228, 230f., 233, 240f., 244, 247, 341, 349f., 370, 445, 474, 494, 582, 758, 841, 947f., 1250, 1644, 1654, 1665, 2080, 2179, 2211, 2277, 2321f., 2326, 2464, 2495
Katharsis *(κάθαρσις)* 721, 728, 847, 1136
Kénosis 501
Kerygma/-tisch 158, 589, 1054, 1117, 1227, 1244, 1246, 1249, 1291, 1850
Kind 304, 1032, 1051, 1133, 1354, 1809, 2659, 2759, 2776, 2781
Kindheit 590, 596, 751, 804, 1051, 1227, 1623, 2759
Klage *(plainte)* 458, 463, 472, 605, 609, 642, 645, 647f., 658, 660ff., 743, 896, 1334, 1341, 1941, 2667, 2817f.
Kleine Ethik 80, 176, 180, 387, 1345f., 1355, 1360, 1374, 1367, 1376f., 1592, 1739, 1773, 1989, 1991f., 2031
Klugheit *(phrónesis; φρόνησις)* 179f., 346, 835, 880, 1638, 1895, 2024, 2744
Knechtschaft 288, 475, 631, 1051, 1244

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– freiwillige *(servitude volontaire)* (Boëtié) 1931
Koexistenz *(coexistence)* 52, 96, 846, 881, 1040, 1561, 1897, 1925f., 1945, 1959, 2802
Kohärente Deformation *(déformation réglée)* (Malraux) 113, 2736
Kollaboration 203, 206f., 210, 213f., 218, 253
Kollektive/anonyme/sozietäre Entitäten 2435, 2447, 2475, 2478, 2480ff., 2512, 2605
Kolonialismus/kolonialistisch 803, 1000, 1896, 2085, 2791, 2795
Kompossibilität/inkompossibel 262, 415, 845, 1058, 1272, 2725, 2752
Konfiguration 2209, 2211, 2217f., 2240, 2299, 2325, 2380f., 2406, 2466, 2489, 2634
– narrative 164, 174, 934, 1504, 2332, 2387, 2403, 2478
Konflikt 153, 263, 339, 357, 459, 473, 582, 589, 591, 649, 694, 705f., 711f., 969, 1123, 1156, 1198, 1203, 1207, 1221ff., 1228f., 1231–5, 1411, 1574, 1593, 1798, 1862, 1902, 2014, 2029, 2350, 2587
– *conflictualité constitutive* 1936
Konkrete, das 567, 590, 842, 1326, 1700, 1709, 1890, 1913, 2342
Können 49, 276, 381, 417, 508, 519, 533, 540, 543, 760, 762, 875, 877, 1146, 1148, 1380, 1623ff., 1807, 1876, 1927, 1929, 1932, 1998, 2272f., 2469, 2519, 2688, 2771, 2807f.
Konsens 994, 1790, 1798f., 1947, 2029, 2806
Konsonanz 2209f., 2260, 2324, 2405, 2410, 2560
– -bedürfnis 164
– dissonante 2403, 2472
Konstanz 1487
Kontingenz 38, 96, 146ff., 334, 378f., 402, 422ff., 433, 443, 458, 468, 500, 836f., 1037f., 1665, 1686, 1705, 1724, 1874, 1893, 1899, 2029, 2219, 2331, 2352, 2467, 2473, 2482, 2573, 2578, 2804
– d. Fragens 1736, 2792
– irrationale vs. geregelte ~ 2243
Konversion 416, 2719
Kopernikanische Revolution/Wendung 145
– zweite ~ 277, 588, 842, 1779f., 2646
Kopula 952f., 1648, 2497
Kosmologie/kosmologisch 802, 2200, 2787
Kosmopolitisch 310, 1058, 1883, 2562, 2566, 2609, 2738, 2794, 2803
Kraft
– bindende 1874, 1883
– d. Rede/d. Sprache/d. Sagens 113, 1236, 1629, 1736f.
– d. Symbols/d. Symbolischen 733, 854, 1036
– *néantisante*/d. Negation 332, 441
– rückwirkende 2429
– u. Sinn 903, 1097ff., 1124, 1138, 2695, 2753
– weltbildende 1578, 1581
Krankheit 268, 293, 314, 740, 847, 918, 1932, 2565, 2605f., 2811
– d. modernen Menschen 1908, 2796
Kreativität 204, 1891, 1910, 2089, 2563, 2736
Kredit *(créance)* 1258, 1736, 1879, 1944, 2181, 2521, 2525
Krieg *(guerre)* 59, 102, 253f., 263, 280f., 289, 293, 295, 443, 833, 836, 1050, 1894ff., 1939, 2100
Krise 97, 176, 288, 290, 293, 434, 762, 1741, 1777, 1894, 2312, 2555
– d. Sprache 77, 853, 858
Kritik d. Erscheinens *(critique de l'apparaître)* 404f., 447, 449, 453, 848
Kritizismus 262, 293, 480
Kultur 204, 254, 287f., 294f., 497, 515, 534, 578, 853, 934f., 1029, 1034, 1092, 1140f., 1231f., 1136, 1408f., 1413, 1455, 1584, 1892ff., 1926, 1932, 2069f., 2075, 2078ff., 2085, 2095, 2312, 2321f., 2326f., 2334ff., 2338, 2572, 2671f., 2726, 2780, 2810
– demokratische/politische 117, 2667, 2795
– d. Gastlichkeit 27, 625, 1036f.
– säkulare 625, 2591
– u. Erinnerung/Gedächtnis 856, 2442, 2563f., 2566, 2587
– u. Erzählen 164, 435, 2405, 2568
Kunst 38, 63, 748, 750, 964, 968, 999, 1027, 1208, 1408f., 1451, 1495, 1500f., 2397, 2524, 2643
– d. Erzählens 164
– d. Gesprächs 1798
– d. Interpretierens 1410
– d. Schreibens 2741f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– d. Verstehens 155, 904

Lager/KZ 70, 206f., 210, 253, 278, 288f., 309, 311ff., 1059, 2106f., 2731
Laizität/laizistisch 1258, 1893f.
Landschaft d. Praxis 880, 1932
Langeweile 302, 534, 2300
Language game(s) 1004, 1980
Langue (vs. parole) 110f., 406f., 859, 1006, 1110, 1215ff., 1261, 1432, 1579, 1819, 2073, 2406
Lassen (sehen, sichzeigen etc. ~) *(laisser)* 448, 871f., 882f., 1304
Lebbar/-keit *(livability)* 75, 881, 1926, 2773, 2794
– vs. unlebbar *(invivable)* 2763, 2781
Lebensform(en) *(form[es] de la vie; form of life)* 36, 47, 94, 114, 120, 128, 414, 500, 504, 507, 855, 859, 874f., 877, 889f., 893, 900, 909, 1002f., 1005f., 1011–6, 1018f., 1029f., 1035, 1040f., 1047, 1052, 1056, 1063f., 1396f., 1418, 1426, 1465, 1560f., 1663, 1789, 1924f., 1932, 1935, 1938, 1941, 1946, 2366, 2382, 2580, 2587f., 2590, 2592, 2600, 2737ff., 2777–81
Lebensplan 2017, 2023
Lebenswelt 302, 413f., 423, 567, 864, 871, 880, 901, 951, 1272, 1483f., 1519, 2303, 2312, 2431, 2433, 2440, 2445, 2572f., 2578, 2625, 2628, 2637, 2691f., 2750, 2762
Lebenszusammenhang 342, 429, 438, 534, 1738, 1777, 2395, 2424, 2435, 2569, 2715, 2816
Legalität 1744, 1907
Legitimation 202, 763, 1358, 1650, 2015, 2029, 2439, 2651
Legitimationskrise (Habermas) 2015
Legitimität 146, 249, 1812, 2400
– v. Macht u. Gewalt 254, 256, 1900, 1937, 1949
Leid(en) *(souffrance)* 238, 490, 514, 519, 955
– aus/durch ~ lernen *(πάθει μάθος/apprendre par la souffrance)* 498, 509, 519, 726, 732, 1416
– tragisches 509, 718
– um zu verstehen 852
Leidenschaft 153, 276f., 340, 458f., 473, 581, 1816, 2185
– für d. Mögliche 115, 119f.
Lesbarkeit (*readability)* 854, 1034, 1456, 2208, 2528, 2774
Lesen 812, 1259ff., 1264–8, 1270–5, 1303, 1661, 1783, 2083, 2119, 2211, 2389, 2407
Liberalismus 2737, 2799
Licht 69, 188, 983, 1138, 1147f., 1412
Linguistische Phänomenologie (Austin) 43, 111, 407, 876
List der Vernunft *(ruse de la raison)* 121, 657, 1899, 2315
Logik
– d. Äquivalenz *(logique d'équivalence)* 1831
– d. Überfülle *(logique de surabondance)* 1328, 1339, 1356, 1829ff., 1837f., 2181
Logos 69, 241, 445, 563, 587, 658f., 694, 862, 916, 929, 938, 962, 1024, 1036, 1089, 1300, 1305, 1412, 1559, 1571, 2024, 2419, 2421, 2452, 2457, 2510, 2801
– d. praktischen Welt 1559, 2419, 2423f., 2446f.
Longue durée 1922, 2464
Lüge 266, 287, 475, 696, 866, 975, 977, 992, 1495, 1664, 2264, 2796
Lustprinzip 460, 1154

Macht *(pouvoir sur/avec; puissance; power)* 71, 83, 97, 103, 120, 265, 288, 290, 444, 559, 628, 710, 733, 878, 995, 1012, 1030, 1951, 1317, 1380, 1424, 1464, 1467, 1509, 1753, 1767, 1816, 1831, 1873f., 1892, 1907, 1949ff., 1900, 1972ff., 1980, 1998, 2014, 2017f, 2039f., 2043, 2051, 2057f., 2093, 2272f., 2425, 2588, 2643, 2662, 2666, 2780, 2800
– modale 1500
– u. Gewalt 1874, 1892
– Wille zur ~ 976f., 979, 992, 1233, 1422, 2430
Makel *(souillure)* 243, 600, 620, 626ff., 637, 641, 649ff., 912, 1318
Manifestation 248, 706, 870f., 937, 1187, 1226, 1304, 2319
Markt (*marché*) 515, 1836, 2661
Märtyrer 1733, 2537
Marxismus 79f., 204, 252, 255, 308f., 1115, 1559, 1890, 1907, 1917, 2741
Massa perdita 49, 885, 2708, 2710
Mediatisierung 1914, 1916
Medien 959, 1287, 1294, 1834, 2750

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Melancholie 103, 485f., 667, 764, 767ff., 1041, 1942, 2605
Menschenrechte 266, 803, 1789, 1948, 2031, 2094, 2099, 2795
Menschheit 62, 232, 296, 305, 307, 311, 411, 451, 462, 465, 569f., 648, 693, 1035, 1281, 1404, 1594, 1742, 1893, 2026f., 2100, 2180ff., 2298, 2313, 2562, 2656, 2659, 2674, 2744, 2816
Metakategorie 505, 1673, 2281
Metaphorisierung 464, 1350, 1482, 1486, 1488, 2366
Metaphysik 143, 223, 244, 333, 381, 505, 815, 832, 986, 1143, 1282, 1465, 1474, 1655, 2190, 2255, 2287, 2374, 2507
– d. Präsenz 2255, 2260, 2265, 2280
– *metaphysica generalis/specialis* 2191ff.
Methode 135, 159, 220ff., 228ff., 235, 243, 320, 361, 422, 547, 551, 564, 585, 599, 624, 824, 958, 1084, 1134, 1232, 1331, 1440, 1566, 1603, 1612, 1643, 2187, 2311, 2313, 2399, 2418, 2423, 2425, 2452
Methodologie 270, 290, 325, 406, 1436, 1464, 2416, 2418, 2426, 2432, 2434f., 2440, 2681, 2689
Milieu (*de comportement/ambiant/ambient culture)* 324, 408, 875, 1884, 1909, 1936, 1944, 2045, 2080, 2635, 2656
Minderung d. Handlungsvermögens 2271
Missachtung 492, 1808, 1834, 1902, 2360
Misstrauen *(méfiance)* 699, 1628, 1736, 2552
Mitleid *(ἔλεος)* 96, 177, 211, 518, 539, 636, 708, 714, 721ff., 2712, 2748
Mitsein 461, 518, 844, 881, 2748
Mitwelt 2213
Moderne 70, 156, 312, 394, 827, 937, 966, 1019, 1027, 1041, 1222, 1745, 1918, 2033, 2068, 2086, 2155, 2318, 2321, 2578
Monstration (Aufzeigung) 427, 871, 2814
Mönströs/d. Monströse *(la monstruosité)* 70, 217, 267, 304, 314, 843, 1922
Moralischer Imperativ 1365, 1382
Moskauer Prozesse 256, 306
Motivation 329, 556, 741, 1362, 1368, 1390, 1606, 1618, 1620, 1622, 1645, 1757, 1792, 1971ff.. 2002
Musik 316, 981f., 1026f., 1052, 1396, 2759
Mysterium 144f., 148, 321f., 348, 413, 550, 840f., 846, 1016, 1930, 2711f., 2748
– *iniquitatis* 636, 714f., 718f., 723
Mystik 1026, 1050, 2712
Mythik 1006, 1039, 1050, 1081, 1083f., 2735
Mythologie 558, 710, 976, 998ff., 1003, 1011ff., 1015ff., 1028, 1040, 1056ff., 1420, 2156
– d. Vernunft 1025
– Neue ~ 1006, 1027, 1060
– Trieblehre als ~ 753
– Weiße ~ 1467, 1469ff., 1825, 2506, 2508

Nachahmung 163, 933, 950, 1452, 1502, 1567, 1590, 2325, 2403
Nächste, d. *(le prochain)* 61, 85, 95, 120, 190, 315, 363f., 440, 540, 805, 990f., 1031, 1250, 1317, 1351, 1353, 1599, 1685, 1702, 1846, 1849, 1895, 2647, 2658, 2709, 2714f., 2719, 2748, 2751, 2783, 2806
Nächstenliebe *(charité)* 363, 1049, 1351, 1353, 1356, 1377, 1907, 1949, 2123
Nacht *(nuit)* 278, 280, 295, 493, 1133, 1135, 1138, 1144f., 1153, 1424, 1730, 1939
Nachträglichkeit 315, 394, 452f., 515, 863, 1046, 2252, 2277, 2284, 2290, 2293, 2419f., 2454, 2807, 2423, 2435
Nähe *(proximité)* 371, 373, 441, 524, 527, 539, 625, 887, 1660, 1873, 2224f.
– d. Anderen 75, 891, 1683, 1843, 1846f., 2750, 2803, 2811
– d. Nächsten 990
– d. Seins 315
Naivität *(naïveté)* 48, 882, 1089, 1621
– disziplinierte 2793
– Verlust d. ~ 1232, 1623
– zweite/sekundäre 156, 550, 585–94, 622, 643, 853, 1223, 1226, 1624f.
Namengebung 419
Narrative Identität 124, 175, 244, 388, 762, 934, 937, 949, 957, 985, 991, 1592, 1738, 1783, 1875, 2172, 2176, 2218, 2220, 2333, 2352, 2381, 2413, 2572, 2695
Narratives In-der-Welt-sein 422, 429, 2435

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Natalität *(natalité)* 72, 513, 1787, 1858, 1863ff., 1872, 1878, 1880, 1885, 1928, 2696, 2816
Nation 309, 1023, 2015, 2082, 2085, 2094, 2427
Nationalsozialisten/Nazis(-mus) 60, 68, 103, 218, 253, 256, 292f., 269, 988, 1050, 1060, 1912, 2561, 2731, 2782
Nationalstaat 2071, 2094, 2099f., 2079
Natur 484, 709, 870, 1180, 1216, 1256, 2044, 2046
– *humaine* 894, 2045
– *poétisable* 1063
Naturzustand 267, 347, 695, 697
– als Kriegszustand 194, 251
Negation 147f., 154, 242, 308, 332, 341, 378, 411, 469f., 478f., 481f., 485ff., 491ff., 496, 552, 582, 668, 685, 1160ff., 1168, 1171f., 1178, 1180, 1182ff., 1189ff., 1616, 1633, 1729ff., 1961, 2392, 2541, 2586, 2777
Negationisten 2611
Negative, d. *(le négatif)* 242, 245, 485, 487, 495, 604, 607, 914, 917, 1186
– Arbeit d. ~ *(travail du négatif)* 103, 416, 485ff., 1795
Negativismus/negativistisch 123, 312, 490, 496, 850, 1938, 1941, 2795
Negativität 102, 121, 295ff., 302, 307f., 316, 469f., 475, 477ff., 481, 483, 487ff., 490f., 493ff., 499, 504, 514ff., 514f., 536, 552, 558, 634, 650, 655, 709, 900, 913, 915, 917ff., 921, 1161, 1193, 1729f., 1810, 2155, 2195, 2348f., 2353, 2493, 2529, 2560, 2600, 2605, 2738f., 2779f., 2803, 2809
Neo-aristotelisch 890, 1895, 1897, 1901
Neo-Vergangenheit *(néo-passé)* 92
Neubeschreibung *(rédescription)* 114, 949, 1469, 1477, 1480, 1520, 1523, 1951, 2496f., 2506f.
Neugeborenes 247, 894, 1354, 1937, 2726, 2772, 2781
Neuzeit 647, 810, 819, 827, 832, 837f., 848, 1000, 1267, 1512, 1910, 2074, 2155f., 2305f., 2308, 2310, 2312, 2339, 2484
Nichtassimilierbares *(l'inassumable)* 920
Nicht-Gewalt *(non-violence)* 275, 1913ff., 1926
Nicht-Koinzidenz 561f., 907, 1160, 1168, 1177, 1182, 1188, 1859, 2655, 2764
Nicht-Philosophie (*non-philosophie*) 39, 52, 95ff., 370, 562, 2759, 2793, 2797
Nicht-Präsenz 2502, 2528
Nichts (*néant*) 484, 709, 1192
Nicht-Unmittelbarkeit 961
Nicht-Wissen 235, 2791
Nichtzurechtfertigendes *(l'injustifiable)* 686, 759, 1940, 2534, 2547, 2555, 2566
Nihilismus/-istisch 102, 923, 976, 1700, 1977
Noema/-tisch 106, 328, 406, 408, 446, 565, 1131, 1148, 2249, 2248, 2394
Non-congruence within reality 2565, 2815
Normale, d. 102, 327, 1081, 1932, 2690
Normale Sprache 867, 2735
Normalisiert 1964, 2734f., 2802
Normativität 195, 489, 2519, 2656, 2812
– Idee d. ~ neu zu fassen 520
Nostalgie 103, 1028, 1062, 1913, 2118, 2598, 2769

Objekte 227, 229, 1128, 1130f., 1139, 1141, 1217, 1621, 1626, 2212, 2229f., 2682
– ökonomische 579
– verlorene 2612
– Welt d. ~ 868
– Widerstand d. 515
Objektivismus 293, 296, 322, 358
Obsession 293, 986, 1049, 1917, 2729, 2739
– d. Ursprünge 91
– *for reconciliation* 2784
Ödipus-Frage/-mythos 174, 602, 719, 748, 1086
– -konflikt/-komplex 750ff., 1116f., 1208, 1413, 1415f., 2350
Odyssee 90, 99, 189, 192, 508, 1004f., 1047, 1878, 2743, 2764, 2788, 2807
Œcuménisme 869, 2760
Offenbarung 629, 657, 833, 1026, 1087, 1089, 1101, 1248, 1260, 1295ff., 1304, 1323, 1335, 1338, 1352, 1399f., 1420, 1742, 2355, 2390
Öffentlichkeit *(publicité)* 83, 198, 858, 1886, 2667
Ökonomie/*economy* 315, 1019, 1251, 1896, 1938, 2047, 2159, 2211, 2268, 2273, 2647, 2726, 2755, 2798
– d. Gabe (*économie du don)* 1139, 1346, 1354, 1363ff., 1383f., 1830f., 1837, 2090

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– Markt~ 770
– psychoanalytisch 1136, 1138, 1149, 1153
– vs. An-Ökonomie 2603
– Wohlfahrts~ 2005
Ökonomik u. Hermeneutik 1109
Okzident/-al 31, 401, 823, 1062, 1939, 2567, 2799, 2819
Ontologie 107, 119, 156, 492f., 522, 623, 848, 883, 1037, 1165, 1404, 1439, 1446, 1611, 1643ff., 1647ff., 1740, 1843, 1898, 2021, 2453, 2729, 2805
– aristotelische 182, 389, 1645, 1666, 1668, 1670
– d. *être comme acte* 107, 448, 506
– d. Faktizität 401, 821
– d. Geschichtlichkeit 410, 438, 836f., 2158, 2436
– d. Leibes *(corps propre)* 522, 877, 1588, 2268
– d. Menschen 109, 1039
– d. Seins im Entwurf 172, 387
– d. Selben *(même)* 509
– d. Selbst 171, 182, 1631, 1645, 1651, 1664, 2269, 2271
– d. Verstehens 383f., 422, 1656, 1658, 1668
– direkte 111, 400, 422, 436, 865, 1657
– distributive 1672
– negative 1649, 2417
– ohne ~ 517, 550, 1849
– paradoxale 469, 841
– unpersönlicher Ereignisse 172f., 181, 1588, 1608
– vs. Anthropologie 1919
Onto-Theologie 607, 1394f., 1398
Opazität/*opaque* 447, 549, 1121, 1123f., 1166f., 1183, 1191, 2726
Opfer *(victim)* 68, 171, 186, 256, 265, 342, 346, 511, 19, 5605, 619, 632, 645f., 648, 661, 665f., 677, 688, 696, 717, 763, 992, 1279, 1768–72, 1853, 1908, 1933, 1937, 2027, 2086, 2091, 2530, 2568, 2588, 2593ff., 2606f., 2609f., 2613, 2667, 2718f., 2720
– als Zeugen *par excellence* 66, 2810
– u. *victimage* 2601
– u. *victimisation* 1937, 2799, 2817
Opposition 485, 497, 649, 1180, 1215, 1817
– soziale 491, 847, 2806
Optativ 178, 2023, 2181
Ordinary language 859, 876, 2523
Ordre juridique 1913, 2794
Organisch(es) 512, 519, 1155, 1861, 1932
Orientierung 117, 252, 291, 942f., 946, 993ff., 1002, 1021, 1595, 1619, 1637, 1646, 1676, 1993, 2303, 2427, 2441, 2444, 2504, 2589
Originäre Affirmation *(affirmation originaire)*/ursprüngliche bzw. Ur-Bejahung 101f., 154, 341, 489, 552, 923, 1156, 1160, 1162, 1168, 1178–86, 1190f., 1729
Ort 158, 2772ff.
– Bewusstsein als ~ d. Erscheinens 399
– d. Bösen 690f., 694
– d. Gemüt als ~ 573, 581
– d. Herz als ~ 152
– d. Leib 523, 525, 529, 531
– d. ~ verlassen 2776
– d. Unbewusste 861
– d. Verkennens 1054
– Geister d. ~ 1050
– *lieux de la mémoire* (Nora) 2597, 2631
– paradigmatischer 70
– Schrift als ~ 1295, 1297, 1304
– u. Gedächtnis 2620, 2628ff., 2630, 2637ff.
– Wüste als ~ 833

Pädagogik 304, 2610, 2656, 2674
Pakt 1622, 1883
Pantragisch 843, 1901
Paradies 302, 413, 579, 1017, 1035
Paradox 48, 95, 125f., 162, 223, 232f., 291, 307, 468f., 478f., 561, 693, 811, 841, 1029, 1122f., 1181, 1187ff., 1281, 1367, 1620, 1629f., 1732, 1835, 1843, 1851, 1893, 1915, 1930, 2323f., 2384, 2386f., 2390ff., 2395, 2477, 2755f., 2761, 2782f.
– d. Ausdrucks 413
– d. Freiheit 223, 469, 639
– d. Geschichte 297, 846
– d. Nachträglichkeit 452f.
– d. Politischen 247, 1031, 1887, 1946, 1958ff., 2018, 2051, 2662
– Kierkegaards 368, 370, 374, 497
Parole parlante 407, 866f., 1043
Partizipation/*participation* 622, 842 1164f., 1655, 1661, 2047
Passion/-iert 95, 289, 299, 444, 509, 581, 651, 851, 1587, 2542, 2761, 2780
– d. Habens *(~ de l'avoir)* 275, 2797

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– d. Umherirrens 508
– *de la nuit* 278, 414
– Inter~ 536
– *passions* 1752, 1755
Passive Genesis 430, 1290
Passivität 38, 178, 183, 206, 344, 390, 507, 510, 514, 533, 554, 605, 635, 645, 664, 667ff., 883f., 896, 986, 1056, 1122, 1140, 1242, 1271, 1275, 1277ff., 1283f., 1988, 1293, 1339, 1568f., 1575f., 1587, 1589, 1596f., 1599, 1669ff., 1681, 1684, 1687, 1694, 1724, 1747, 1898, 1929, 2183f., 2271, 2274, 2287, 2289, 2547ff., 2555, 2762, 2771, 2784, 2808, 2811, 2816
Pathétique 508, 824, 1151, 2748
Pathologie(n) 76, 154, 269, 293, 340, 409, 580, 582, 1743, 1788, 1895, 1908, 1938
– d. Verzeitlichung 2561
– im/d. Politischen 290, 1959, 2050, 2355, 2796
Pathos (πάθος) 95, 450, 491, 509, 651, 658f., 668, 824, 895, 1143, 1148f., 1151, 1154, 1568, 1889, 2077, 2290, 2451, 2571, 2764, 2780f.
Patristik 1244
Pazifismus 138, 203, 1904f., 1912, 2798
Person(s) 61, 67, 179, 405, 449, 465, 510, 529ff., 568, 570ff., 580, 692, 697, 982, 1281, 1368, 1372f., 1586, 1613, 1640, 1664, 1757, 1760ff., 1769f., 1836, 1991, 1927, 2537, 2660
– als Selbstzweck 118, 1594
– als singuläre Existenz 385, 501, 1594, 1893, 2674
– Andersheit d. ~ 2027, 2029
– -en höherer Ordnung *(personnalités d'ordre supérieur)* 1978, 2480f.
– Wiedererkennen 173, 331, 1778, 1782f., 2627
Persona 1291, 1764
Personale Identität 174f., 762, 1590, 1615, 1631ff., 1665, 1738, 1776, 1786, 1875, 1880, 2005, 2177, 2218, 2381
Personalismus 67, 261, 286, 1924
Perspektivität 415ff., 564, 568, 624, 1610, 1691, 1718f., 1862, 1885
Pertinenz 941, 1474, 1486f.
Pétainismus 205, 210, 215
Pétain-Kreis 202f., 205, 207f., 210f., 214
Pflicht 178, 180, 184, 188, 391, 609, 678, 1352, 1354, 1397, 1410, 1594, 1683, 1882, 1992ff., 2273, 2353, 2575, 2653, 2664, 2669, 2713
Phänomenalisierung 550, 1126, 1147, 1152f.
Phänomenalität 396, 404, 427, 445, 447, 452, 1126f., 1138, 1143, 1146, 1148, 1152, 1254, 1307, 2262, 2285
Phänomene retten (*sauver les phénomènes*) 72
Phänomenologie
– asubjektive 399, 1930
– d. Religion 979, 1085, 1087f., 1210–4, 1301, 1311, 1420, 1508, 1658
– d. Wahrnehmung (Merleau-Ponty) 322, 408, 417, 425f., 430, 432ff., 548, 854, 1566, 1570, 1627, 1781, 2200, 2235, 2688, 2763
– d. Willentlichen 144f., 148, 152, 173, 338, 458, 466f.
– *existentielle* 99
– implizite 423
Phantasievariation 1493, 2208
Phantasma/-tisch 1142, 1150, 1153, 1156, 2517
Philia 196, 350, 1351f., 1377, 1876
Philosophie von 1945 407, 867
Phronesis *(φρόνησῐς)* 179f., 346, 835, 880, 1638, 1785, 1895, 1962, 2022, 2024, 2029, 2034
Pluralisierung 929, 953, 2412
Pluralität 101, 125, 181, 194, 239, 296, 298, 539f., 621, 1015, 1299, 1320, 1332, 1594, 1599, 1651, 1865f., 1869f., 1883, 1885, 1937, 2015, 2025ff., 2169, 2373f., 2481, 2547, 2562, 2587, 2711, 2761, 2795, 2804
Poésie 754, 966, 1010, 1349, 1519, 1526
Poetik
– d. Freiheit 101, 145, 383
– d. Willens *(poétique de la volonté)* 35, 72, 107, 143, 145, 318f., 549, 555, 558, 613, 622, 639, 1079, 1117
Polémique originaire 1929
Pólemos (πόλεμος) 295, 833, 1041, 1939, 2585, 2792
Pólis 563, 1029, 1050, 2033, 2049, 2078, 2083, 2086, 2787
Politik
– d. Differenz 284, 2740
– d. Vergebung 1876, 1944, 2612
– die ~ *(la politique)* 150, 1911
Politische, das *(le politique)* 247, 290, 498, 805, 1029, 1060, 1065, 1788, 1890,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1901, 1903f., 1912, 1920, 1924f., 1931, 1935, 1944f., 2018, 2336, 2667, 2737
– Autonomie d. ~ 305, 1896
Politische Theologie 1949, 2086, 2090
Politisches Bewusstsein 125, 2665
– als krankes 1908, 2795
Polysemie/-a 517, 856, 1327, 1472, 1477, 1487f., 1567, 1583, 1628, 1774f., 2623, 2663
– *de l'être/of Being* 505f., 1337
– u. Alterität 505, 891
Polytheismus d. Werte (Weber) 1945
Populismus 306, 2796
Posthistoire 2415
Practical turn 1570f.
Pragma (πράγμα) 106, 2055
Pragmatisch (~e Absicht d. Geschichte) 85, 249, 560, 577
Praktische Weisheit *(sagesse pratique)* 725, 1362, 1377, 1593ff., 1991, 1994, 2013, 2022, 2029ff., 2034, 2744, 2756
Praxis 39, 41, 45, 47, 78, 82ff., 110, 249, 301, 442, 496, 839, 859, 876, 881, 887, 1029, 1063, 1342, 1561, 1570ff., 1581, 1590, 1608, 1637, 1678f., 1788, 1871, 1888, 2218, 2280, 2332ff., 2381, 2495, 2633, 2739, 2783
– d. Überschusses 1276, 1282
– gesellschaftliche ~ 1362ff., 1909
– *interhumaine* 2804
– Landschaft d. ~ 880, 1932
– politische 1889ff., 1922, 1951, 2014, 2045, 2737
Prädikation 1465, 1486, 1847, 2365
Prä-narrativ(-ität) 115, 163, 424, 436, 2377, 2378, 2462, 2469
– u. Struktur d. Zeiterfahrung 935, 2239, 2325, 2367ff.
Präsenzfeld 425, 430
Précarité ontologique, existentielle 62, 512, 843, 866, 1932, 2779, 2802
Présence 74, 1199, 1451, 2224
Primat d. Wahrnehmung 414, 2231
Privative Auffassung v. Behinderung, Unfähigkeit etc. 512, 1932, 1942, 2762, 2818
Progression u. Regression 420, 1116, 1225, 1951
Proletariat 283, 1023
Psyche/*é* 621, 1086, 1131, 1137, 1154f., 1197, 1205, 1652, 1757, 2413, 2688
– als Text *(à déchiffrer)* 863
Psychologie 95, 229, 262, 320, 327, 455, 1081, 1117, 1129, 1141, 1149, 1204, 1291, 1572, 1853, 2200, 2385, 2432, 2690f., 2714
– deskriptive 397
– »ohne Seele« 2743
– verstehende 821, 870

Quasi-Text(-uell) 804f., 1434, 1456, 1559, 2774

Radikal
– böse/Böses *(mal radical)* 178, 360, 680, 699
– fremd *(radicalement étrangère)* 527, 541, 543, 2770
Rassismus/-istisch 127, 267, 1119, 2589
Rationalismus 262, 281, 293, 324, 1420
Realismus 418, 551, 628, 1099, 1205, 1245, 1948, 2225, 2248, 2273, 2275, 2524
– d. Historikers 2499
– magischer ~ 1514ff.
– naiver ~ 2527
– ontologischer ~ 2246, 2273
– politischer ~ 1948, 2673
Realitätsprinzip 115, 1134, 1142, 1149, 1154, 1165, 1227, 1419, 2605
Réalité humaine 109, 823, 2784
Rechtsstaat 1812, 1933, 2807
– als *formalisme juridique* 1914
– -lichkeit 1357, 2798
Rechtssubjekt 1807
Redlichkeit *(probité)* 272ff., 277, 311, 623, 1069
Reduktion
– d. Bewusstseins 849, 860, 1137, 1205, 1657
– eidetische u. transzendentale 106, 143, 146, 320, 325, 403, 1571
– phänomenologische 414, 949, 1597, 1669, 1848, 1850, 2311, 2313, 2325, 2696
Referenz 110, 112, 115, 162, 186, 224, 246, 248, 447, 556, 866, 1052, 1217, 1230, 1309, 1432f., 1442, 1463, 1480, 1483ff., 1488, 1491, 1497, 1580, 1648, 1658ff., 2211, 2217, 2265, 2460f., 2483, 2489, 2497, 2506, 2517, 2525, 2750
– fiktionale 1509
– identifizierende 1586

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– metaphorische 949, 952, 963, 1038, 1465, 2365
– mit ontologischer Vehemenz 115, 871
– überkreuzte 166, 1502
Refiguration 114, 174, 875, 889, 947f., 1059, 1234, 1257, 1327, 2209, 2211, 2217, 2240ff., 2331, 2372, 2387, 2403, 2413, 2459, 2461, 2489, 2505, 2508, 2634, 2788
Reflexionsphilosophie 105, 135, 154, 156f., 248, 319, 341, 346, 377, 384, 462, 466, 468, 475f., 481, 497, 546, 557, 867, 920, 1168, 1175ff., 1183, 1230, 2067f., 2316, 2532ff., 2543, 2680, 2683
Reflexive Philosophie 105, 860, 1227, 1912, 2642
Regeln 933, 935, 1029, 1054, 1107, 1139, 1460, 1927, 2015, 2034, 2321, 2472
– d. Gebens 364
– d. Wirklichkeit 233
– hermeneutische/d. Interpretation 813, 817, 819, 821, 856f., 892, 1206, 1268, 1330, 1411, 1559
– konstitutive 1591, 1635f.
– moralische 683, 1381
– soziale 1358, 1376, 1634, 1637f., 1639, 1786f., 2661f.
Regulative Idee 412, 2192, 2454, 2564
Relativismus 235, 238, 2434, 2526, 2780
Religio 304, 933, 2786, 2812
Religionsphänomenologie 621, 623, 936, 1197f., 1203, 1208, 1213ff., 1218f., 1307, 1415, 1659, 2317
Remythisierung 882, 1001f., 1008, 1012
Renaissance 286, 290, 812, 1401, 2121
– d. Ereignisbegriffs 1923
– d. Politischen 1900, 1922
– d. Praktischen Philosophie 1895
Repräsentation 1121, 1183, 1281, 1306f., 1399, 2202, 2264, 2397, 2496, 2516, 2548f., 2556, 2686ff., 2801
– Grenzen d. ~ 2526
– historische 2524f., 2528, 2582, 2613, 2619
– politische 1519
Repräsentanzfunktion d. Historie 167, 2215, 2489, 2494
Republik (III., V.) 203, 1915
Réserve de sens 2566, 2759
Respekt 305, 627, 672, 848, 1379, 1382, 1790, 1833, 1873
– für Differenz 1817
– vor d. Gesetz 1744
– vor d. Realität 767
Responsive self 513, 2270
Responsiv(-ität) 490, 517, 658, 815, 841, 889, 894, 1673, 2268, 2270, 2286, 2289f., 2292, 2724, 2759, 2800, 2807
Retraktationen 422
Retrospektive Fatalitätsillusion (Aron) 122, 1046, 2423
Revisionismus 2425, 1611
Revolution 138, 214, 628, 832, 1798
– d. Denkart 416
– Französische ~ 287, 1691, 2071
– industrielle ~ 2043f.
– kopernikanische (erste u. zweite) ~ 277, 421, 842, 2646
– neolithische 1010
Rezeptivität 178, 554, 565f., 1277, 1286f., 1310, 1678, 2030, 2279f., 2762
Reziprozität *(réciprocité)* 194, 347, 448, 504, 1241, 1574, 1793, 1838f., 1898, 1927, 2255, 2273, 2279, 2350f., 2521, 2603, 2660, 2668, 2670f., 2771
– d. Willentlichen u. d. Unwillentlichen 143, 147, 327f., 1589, 1622
– v. Endlichkeit u. Unendlichkeit 574, 1573
– zw. Narrativität u. Temporalität 2366
Rhetorik 161, 354, 472, 563, 816, 832, 869, 886, 943, 952, 1282, 1467f., 1850, 1919
Ricœurisme 90, 2769
Romantik, romantisch 98, 103, 811, 819, 835, 868, 964, 999f., 1019, 1025f., 1692, 2112, 2121, 2124
Romantisme 414, 843
Rückfrage(n) *(questionnement à rebours; backward questioning)* 402, 404, 436, 1285, 1978, 1981, 2330, 2455, 2692, 2806
Rückkehr 1139, 1625, 2283, 2549, 2764
– d. Odysseus 192, 497
– zu Freud 1090, 1108
– zu Hegel 480, 1061
– zum Ereignis 1922
– zum Menschen 2785
– zum Ursprung 2507
– zur Handlung 1259, 1311
– zur symbolischen Sprache 622ff., 856, 882
Rückläufige Bewegung d. Wahren *(movement rétrograde du vrai)* 122, 262f.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sachen selbst 68, 136, 322, 1779f., 1798
Sagbarkeit *(dicibilité)* 303, 312, 447, 564, 854, 955, 2457, 2735
Sagen (*dire*) 124, 281, 44f., 862, 864, 866
– *de l'être* 1930
– *être-á-dire/being-demanding-to-be-said* 422, 867, 872
– vs. d. Gesagte *(le dit)* 859, 1442, 2745f.
– vs. *redire, dédire* 991, 1647
Sakralisierung
– d. Geschichte 1421
– d. Politischen 1908
Säkularisierung *(sécularisation)* 517, 886, 1031, 1248, 1341, 1894, 1949
– d. Bösen *(du mal)* 336, 497, 916
– *ontologique* 507
Scheitern *(échec)* 35, 166, 222, 234, 239f., 243f., 278, 287, 360, 496, 660, 685, 726, 768, 843, 850, 1706, 1859, 1872, 2166, 2171, 2231, 2411, 2547, 2560, 2751
Schematismus 581, 945ff., 2034, 2209, 2323, 2325f., 2345
Schleier d. Nicht-Wissens *(voile de l'ignorance)* 1358, 2002, 2011
Schmerz *(douleur)* 48, 303, 463, 481, 512f., 514, 763, 881f., 967f., 973, 983, 988, 992, 995, 1100, 1932, 2089, 2571, 2573, 2577, 2607, 2613
Schrecken/d. Schreckliche *(φόβος)* 256, 304, 316, 487, 626, 689, 699, 708, 716, 721, 748, 811, 1017, 1059, 1063f., 1096, 2067, 2088, 2113, 2449, 2555, 2601
Schuld
– -erfahrung 155f., 335, 343, 462, 475, 583, 672, 681, 684
– -frage 278, 677, 1933, 2561, 2596, 2647
– -gefühl 603, 630, 650f., 672, 692f., 1742, 2650
Schwäche 472, 682, 694ff., 900, 969, 1425f., 1580, 1677, 2656
– konstitutionelle 552, 690, 1859
Schwärmerei 235, 491
Seele *(âme)* 114, 137, 224, 338, 457f., 475, 508, 563, 632, 883, 963, 1098, 1137, 1143, 1147, 1300f., 1352, 1644, 1649, 1689, 2192, 2402, 2646, 2717, 2743
– *voyageuse, itinérant* 62
– Zeit d. ~ 166, 2165, 2198, 2201, 2221, 2260, 2300f., 2411
Sehen-wie *(voir-comme)* u. sein-als *(être-comme)* 2175
Sein *(s.a. Être)* 101, 119, 137, 143, 146, 222f., 226ff., 240f., 280, 288, 315, 322, 372, 384, 421, 448f., 461, 470, 488, 490f., 501, 505, 520, 562, 576, 623, 830, 841, 882, 888, 938, 958, 960, 962, 981, 984f., 962, 1002, 1035, 1039, 1045, 1143, 1146, 1185, 1422, 1439, 1645, 1647, 1655, 1668, 1679f., 1715, 1724, 1843, 1900, 1939f., 2286, 2290, 2292, 2410, 2770, 2797, 2800
– als Anstrengung/Akt *(effort, acte/actus, puissance d'exister; potentia)* 855, 1628, 2270, 2281
– als Lebensform *(bíos)* 855
– gegen d. Tod 542f., 2706
– im Entwurf 170, 172, 387
– Können 1622f., 2275, 2545
– leibliches/leibhaftiges 432, 524, 538
– Rückzug d. ~ *(retrait de l'être)* 1940
– Sinn von ~ 1648
– u. Aussage 857
– u. Sprache 1406, 2680
– ~ wie 952f., 2497, 2498
– Wunsch nach ~ (*desir d'être*) 884, 962, 1644
– zu Sagendes ~ 115
– -zum-Tode *(être pour la mort)* 146, 234, 385, 391, 540, 1045, 1392, 1507, 2205, 2366, 2410, 2697, 2709, 2711, 2715
Seinsbegehren 160
Seinsbindung 2776
Seinsfrage 276, 379, 402f., 443, 445
Seinsgeschichte 550, 826, 2287
Seinsmangel 975, 1180, 1189f., 2560
Seinsvergessenheit *(oubli de l'être)* 401, 849
Seinsverständnis/Verstehen d. Seins 162, 617, 1192, 1165f., 1844
Seinsweise(n) *(mode[s] d'être)* 345, 386, 420, 535, 820, 870, 877, 1182, 1645, 1656, 1663f., 1668, 1679f., 1699, 1735, 1740, 1747, 2277, 2285, 2341, 2728
– Vielfalt v. ~ 112
Seinszugehörigkeit 460, 576
Selbe, das *(le même)* 499, 504, 869
Selbigkeit (*mêmeté*) 118, 170, 172ff., 181f., 331, 343, 351, 359, 386ff., 438, 496, 499, 891, 959, 985, 1128, 1188, 1289, 1504, 1590ff., 1632, 1640, 1644, 1652, 1666, 1677, 1738, 1740, 1747, 1805, 1875, 2177ff., 2267, 2343f., 2348, 2351, 2381, 2553, 2697, 2729, 2733

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Selbstachtung *(respect de soi)* 760, 768, 1116, 1384, 1739, 2026, 2030
Selbstaffirmation 489, 491, 493, 519, 2650
Selbstauslegung 1612, 1614, 1617, 1642
Selbstbehauptung 176, 178, 195, 331, 348, 909, 1678, 1707, 1711, 1921
Selbstbezeugung 876, 1600, 1629, 1664, 1672, 1728, 1734, 1736, 1742, 1749, 2268, 2275, 2764, 2808
– u. Aufgefordertsein v. Anderen 517
Selbstdarstellung *(auto-présentation)* 871
Selbstgegeben/-heit 400, 441
Selbstheit *(ipséité)* 102, 275, 288, 343, 359, 499, 959, 985, 1122, 1128, 1640, 1855, 2268, 2733
Selbstinterpretation 176, 1264, 2023
Selbstschätzung *(estime de soi)* 176ff., 181, 193, 196, 346, 350, 364f., 580, 1276, 1279, 1377, 1384, 1639, 1739, 1998, 2024, 2026, 2030
Selbstsein 491, 496, 506, 508, 535, 910, 1274, 1633, 1640
Selbstständigkeit (*maintien de soi*) 388, 476, 1161, 1641, 1765, 1809, 2267f., 2273, 2550
Self-interpreting language animals 888
Semantik 112, 620, 927, 1044, 1124, 1128, 1269, 1405, 1423, 1446, 1528, 1658, 1662, 1823f., 1847, 2365, 2498, 2663, 2691, 2758
– d. Begehrens 903
– d. Handlung 114, 172, 387, 1587f., 1611, 2372, 2376, 2378, 2380, 2462
– d. Narrativität 926
– d. Zeugnisses 2535, 2538, 2543
Semantische Innovation 925f., 938f., 942, 944, 954, 1035, 1462, 1466, 2323, 2365
Semiologie 87, 859, 1053, 1216, 1261, 1824, 1847, 2765
Semiotik 92, 164, 839, 866, 1396, 1823, 2372, 2406
Sensibilität *(sensibilité)* 440, 494, 516, 552, 896, 966, 1568, 1683, 2252, 2357, 2767, 2779
Sentiment 404, 485, 571, 874, 879, 1181, 1184, 1292, 1370, 1517, 2057, 2813
– *de dépendance* 1910, 2736
– *de l'ineffable* 414
– ontologisch 1036
Servum arbitrium 143, 157, 178, 342, 475, 630, 651
Setzung *(position)* 156, 506, 1099, 1139, 1171, 1283f., 1286, 1670, 2203, 2222, 2258, 2450
Shoah 80, 443, 2090f., 2101
Sich-geben 1146, 1149
Sicherheit (*assurance*) 62, 197, 1928, 1946, 2015
– in d. Weise der Selbstheit 1236, 1677, 1746
– sozialer Bindung 1818, 2521, 2554
Signifikat/Signifikant 1106, 1109, 1215
Signum 239, 1806
Singularisiert *(singularisé)* 275, 890
Singularität 94, 119, 232, 451, 568, 576f., 1254, 1595, 1651, 1653, 1893, 1936f., 2031, 2288, 2527, 2674, 2802
– d. Ereignisses 1823
– *insubstituable* 1594
Sinn
– d. Geschichte 33, 118, 247, 252, 259, 285ff., 295f., 298, 301, 309, 410, 825, 846, 849, 1914f., 2197, 2302, 2314, 2337, 2426, 2429
– d. Konkreten *(le sens du concret)* 480
– d. Menschen *(sens de l'homme)* 290, 294, 497, 2561, 2809
– für Ungerechtigkeit 511, 2010, 2028, 2779
– historischer *(sens historique/de l'histoire)* 33, 247, 2454
– idealer 293, 414, 2312, 2751
– identischer, unauffindbarer 881, 2119
– u. Bedeutung *(sens; référence; dénotation)* 881
– v. Sein/d. Seins 401, 832
– Wiederherstellung von ~ 469, 589, 936, 966, 1223
Sinneffekt 421, 423, 2176
Sinnesfundament 901
Sinngebung *(donation de sens)* 852, 1032, 1126, 1137, 1146, 1515, 1724, 2122, 2297f., 2401
Sinnlosigkeit 230, 852, 918, 923, 1048, 2449, 2454, 2594, 2674
Sinnüberschuss 559, 567, 905, 2302
Sittlichkeit 179f., 263, 1594, 1810, 1936, 2014, 2022, 2032, 2033f.
Skandal(on) 149, 470, 731, 759, 768, 920, 1425f., 1561, 1849, 1928, 1933
Skeptizismus 238, 1410, 1843, 2780

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Solidarität 1359f., 1374, 1713, 1797, 1941, 2648, 2661, 2664
– anamnetische 1950
– d. Erschütterten 295, 519, 2810
Sorge 151, 153, 182, 288, 336f., 340f., 378, 385, 389, 426, 431, 459f., 551, 575, 668, 1045, 1089, 1238, 1274, 1565, 1680, 1693, 1702, 1705f., 1713, 1721, 1724, 1746, 1998, 2205, 2219, 2222f., 2239, 2281, 2410, 2544f., 2705, 2710, 2713, 2716, 2771
– um sich *(souci de soi)* 84, 400, 1927, 2568, 2573, 2613, 2617, 2803
Sorglosigkeit 176, 461, 667, 1391f., 2819
Souveränität *(sovereignty)* 305, 507f., 510, 555, 918, 1375, 1568f., 1921, 2094, 2651, 2770
Soziale, das 1021, 1944, 2354
Soziales
– Band *(lien social)* 1934, 1943, 1948, 2554
– Leben 1014, 1888, 1924, 2773
Sozialismus 68, 206, 249, 255, 283, 306, 1031, 1894, 1900, 1905f., 1941, 2642, 2731
Sozialphilosophie/-isch 67, 402, 439, 518, 1000, 1890, 2022f., 2028, 2033, 2732, 2797
Speakability (dicibilité) 447, 854
Sphären 349, 621, 1593, 1908, 2014, 2016ff., 2661, 2663
Sprachlichkeit 76, 85, 98, 112, 114, 815, 854, 860, 864ff., 879, 1524, 1914, 2735f.
Sprachspiele *(jeux de langage)* (Wittgenstein) 112, 171, 422, 857, 877, 1004, 1405f., 2366, 2777, 2781, 2802
Sprechakt(e) *(speech-act[s])* 171, 986, 1352, 1582, 1584, 1588, 1786, 1818, 1823, 1882
Spur *(trace; marque)* 67, 186f., 905, 1128, 1297, 2173f., 2213ff., 2217, 2242, 2247, 2261–5, 2285, 2289ff., 2385ff., 2395, 2483–94, 2498, 2501ff., 2505, 2508, 2511, 2518ff., 2528ff., 2569f., 2584, 2612
– d. Anderen 446, 1283, 1599, 1687, 1714, 1943
– d. Sagens 1848
– u. Zeugnis 2570
Staat 204, 232, 247, 253f., 256, 263, 265f., 279, 305f., 315, 445, 990f., 1316, 1892, 1895, 1901, 1914f., 1933, 1939, 2033, 2071, 2427, 2599, 2607, 2647, 2653, 2662, 2783
Stalinismus/-tisch 80, 101, 250, 252, 255f., 266, 269, 311, 1894
Staunen 401, 716, 728, 1649, 1774, 1801, 2573
Stellvertretung *(substitution)* 992, 1670, 1843, 1847, 1853ff., 2550, 2720, 2767
Sterblichkeit 49, 146, 177, 378, 390, 481, 512, 645, 662, 885, 1783, 1911, 2155, 2710f.
Stiftung 802, 1018, 1786
– d. Politischen 1031
– -sereignisse 1029
Stimme 815f., 883, 1023, 1260, 1267, 1294, 1301ff., 1308, 1324, 2010, 2091, 2275, 2715, 2733, 2747
– d. Anderen 892, 1242, 1283f., 1287, 1712, 1722
– d. Gewissens 439, 1291, 1681, 1701, 1748, 2545
– Entmachtung d. ~ 884
– innere 750f.
– narrative 2387ff.
Streben 143, 178
Streit *(discorde/eris;* Ἔρις*/stásis)* 300, 473, 966, 973, 1583, 1934, 1939f., 1944, 2585, 2588
Strukturen d. Existenz 412f., 919
Sublimierung 1113ff., 1118, 1142, 1213, 1410, 1413
Sublunar 114, 412, 2419, 2423, 2472, 2801
Substanz 234, 241, 527, 650, 731, 1008, 1647, 1652ff., 1666f., 1676, 1720ff., 1723, 2279, 2434
– d. Geschichte 305
– sittliche 712, 1936
Substitution 869, 1661, 2718, 2817
Subversion 2583, 2746
– d. Phänomenologie 422, 867
– d. Willens 880
– ontologische 401
– v. Kategorien 99, 501, 841
Suizid Europas in Weltkriegen 70, 313, 893
Sujet 273, 510, 1163, 1175, 1177f., 1187, 1206, 1215ff., 2731, 2807
– *capable* 276, 506, 519, 855, 883, 896, 1056, 1929, 2456, 2726, 2770f.
– *convoqué* (an-/aufgerufen/vorgeladen) 171, 1277, 1291, 2548
– *exilé/déraciné* 843

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sünde (*péché*) 35, 107, 157, 243, 368, 475, 599f., 606, 626ff., 630, 634, 643–51, 653f., 662–9, 690, 692, 917, 1039, 1083, 1243ff., 1318, 1742f., 2717
Sündenbock *(bouc émissaire)* 1937, 2720
Supplement 2242, 2290, 2507f.
Supra-ethisch/-moralisch 1364
Survol (Merleau-Ponty) 415, 871
Symbol 620ff., 626, 637, 643, 857, 895, 929, 931ff., 937, 942ff., 960–5, 967ff., 976f., 981–5, 989–93, 1036, 1086f., 1093ff., 1115, 1117, 1197, 1202, 1222, 1227, 1352, 1408ff., 2316ff., 2320, 2338
– doppelsinniges, mehrdeutiges 519
– gibt zu denken 73, 98, 156, 475, 587, 590, 600, 614, 623, 642, 705, 733, 856, 905, 959, 1048, 1084, 2680, 2777
– kosmisch, onirisch, poetische Dimensionen 1197, 1209
– u. Idol 581, 2719
Sympathie 275, 404, 440, 588, 592, 727, 1333, 2024, 2081, 2098, 2748
Synchronie 428, 1215, 2249, 2252, 2257, 2260, 2270f., 2277, 2279, 2286
Synthese(n) 121, 125f., 259, 291, 429, 560, 564, 573ff., 1115, 1401, 2263, 2318, 2333, 2656, 2783
– passive 1130
Synthesis
– d. Heterogenen 163, 174, 342, 423f., 463, 1038, 1457, 1776, 2209, 2243, 2472ff., 2480, 2482, 2681
– d. Rekognition 345, 1804, 2346
System 42, 98, 104, 222, 226, 264, 278, 291, 301, 368f., 371, 373ff., 406f., 412, 429, 1169, 1235, 1819

Technik 315, 1050, 1404, 2035f., 2563, 2631
– *du bien-être/industrialisme* 1945
– politische ~ d. Mythos 1014, 1028
– psychoanalytische 1072, 1152
Teilhabe 322, 348, 576, 735f., 830, 1648, 1662, 1864, 1998f., 2018
Teilnahme 144f., 461
Teleologie 160, 262, 286, 295, 410, 412, 420, 662, 847, 911, 1113, 1115, 1141, 1153, 1206, 1213, 1225ff., 1234, 1331, 1495, 1659, 1687, 1895, 1997, 1999, 2032, 2241, 2288, 2296f., 2304–13, 2315, 2317ff., 2331, 2335ff., 2454, 2672f., 2726, 2738
– d. Guten u. Deontologie d. Gerechten 1938
Terrorismus, verbaler 986, 1851
Textur 573, 1231, 1887
Textwelt 166f., 1254f., 1260, 1272ff., 1433ff., 1442, 1447
Theodizee 605ff., 642, 646, 655f., 661, 745, 914, 919, 1342, 1404, 1730, 1916, 1941
Theoría 94, 249, 314, 964, 1651f., 1668, 1888, 2045
Thymos (θυμός) 508, 575, 577, 581f., 1118f., 1861
Tiefe (gegenwärtige, aufgehobene) 112, 420, 1040, 2704f., 2749
Tiefenhermeneutik 909
Tiefensemantik 1582, 1662
Tod 190, 378f., 431, 537–43, 644f., 922, 1342, 1391f., 1506f., 1826, 2359, 2412, 2592ff., 2608, 2693, 2697ff., 2706–12, 2714, 2719f., 2742
– anonymer 2816
– bezeugter 66
– d. Anderen 844, 921, 2596
– d. Autors 1583
– d. Menschen 2766
– Gottes 486, 2727
Todestrieb 1103, 1154
Toleranz 196, 349, 1947, 2015
Topik 1125, 1137f., 1140, 2472
Tora(h) 268, 629, 858, 1293, 1307, 1742
Totalisierung *(totalisation)* 168, 292, 899, 2179, 2400, 2796
– d. Geschichte 1153, 2473
Totalitäre, d./Phänomen 315, 1908, 2801
Totalitarismus/-men 40, 267f., 2034, 2796
Tradition 168f., 625, 633, 635f., 698, 836, 838, 1298ff., 1301, 1389f., 2084, 2180, 2279, 2439, 2446, 2456, 2583f., 2587
Traditionalität 168, 2180, 2446, 2580
Tragik/d. Tragische 180, 192, 289, 314, 469, 633, 722, 725, 732, 1006, 1592f., 1595, 1901, 1933, 2560, 2734, 2761
Transzendenz 143, 145f., 161, 221ff., 232, 239–44, 319, 321, 336, 471, 482, 516, 549, 551, 565, 588, 592, 626, 639, 712, 764, 1081, 1177, 1213, 1226, 1303, 1458, 1843, 2645f., 2707
– d. Anderen 2545, 2670
– d. Sagens 1868
Trauerarbeit *(travail de deuil; work of mourning)* 103, 133, 185, 190, 463,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

486, 609f., 660f., 758, 765–70, 1902, 1942, 2114f., 2117, 2575, 2605ff., 2726, 2756, 2814
Traum 961f., 1081, 1086f., 1101f., 1414
Trauma(-tismus) 213, 435, 1060, 1850, 1852, 2449, 2451
Traurigkeit (*tristesse*) 485, 487, 491, 1156, 1942
– d. Endlichen (*du fini*) 147f., 190, 458, 2560
– d. Negativen 709, 2403
– Einwilligung in ~ 485, 1942, 2605
Treue *(fidélité)* 174, 842, 974, 1633, 1640, 1732, 1738, 1883, 2115ff., 2176, 2598f., 2601, 2610, 2615, 2668ff.
Trieb *(pulsion)* 418, 463, 962, 1098, 1113, 1123, 1131f., 1136f., 1144, 1147, 1152–7, 1205f., 1414, 1417f., 1681
Trieblehre 753, 902, 1018, 1082
Trost *(consolation)* 84, 100, 610, 873, 1911, 2155, 2790f.
Trostlosigkeit 1003, 2155, 2818
Trotzdem *(malgré/en dépit de)* 59, 67, 85, 2790
Tun-Können *(pouvoir-faire)* 506, 760, 762, 1367, 1623, 1631, 1777, 1898, 1925, 2269, 2469

Übel (Plural) *(les maux)* 80
Übergangssynthese 426
Über-Ich 663, 1413, 2275
Überleben 49, 60f., 431, 538, 540, 988, 1251, 2159, 2396, 2457, 2591ff., 2601, 2606, 2613, 2707–11, 2713, 2716–20, 2726, 2742f., 2803
Überlegungsgleichgewicht (*équilibre réfléchi*) 1371f., 1381f., 2001, 2003f., 2012
Überlieferung 31, 38, 60, 68, 82, 103, 122, 168, 403, 803, 819, 827, 829f., 1115, 1118, 1040, 2084, 2180, 2417, 2439, 2446, 2465, 2563, 2566, 2581, 2724, 2788, 2808f.
Übersetzung 1824, 2072–8, 2089
Übertragung 195, 348, 607, 939f., 1071, 1077, 1135, 1149, 1152, 1155, 2084
– als Metapher 1472, 1484
– analogisierende 1280, 1283, 1340
– metaphorische 1826
Überzeugung *(conviction)* 50, 438, 1638, 2053, 2780
– *éthique de* ~ (Gesinnungsethik; Weber) 1901, 1960
Umschreiben 2425
Umwege *(détours)* 99, 110, 273, 384, 598, 603, 1459, 2808
Umwelt *(milieu/monde ambiant; environnement)* 322, 408, 417, 875, 1433, 1452, 1580, 2469, 2509, 2586, 2628, 2687f.
UN 266, 2794
Unbestimmtheit 154, 340, 474, 621, 753, 1289, 1356, 1370f., 1379, 1625, 1693, 1862
Unendlichkeit 151, 225, 339, 382, 560, 564, 570, 575, 635, 644, 764, 1150, 1161, 1186, 1861, 1885
– schlechte 635, 906, 1810f., 1930, 2360, 2362, 2656
Unersetzlichkeit *(irremplacibilité; insubstituabilité)* 1379, 1794, 1991, 1999, 2726
Ungerechtigkeit/-en (*injustice/-s)* 34, 121, 194, 438, 492, 760, 768, 802, 858, 1361, 1892, 1907, 1938, 1940, 1946, 1990, 1996, 1998, 2565, 2731, 2780
– Sinn für 511, 2010, 2028, 2779
Ungleichheit *(inégalité)* 465, 713, 718f., 723, 1379
– mit sich selbst 2548
Univers concentrationnaire 314, 1908, 2796
Universalität/Universalisierung 80, 348, 415, 1787, 2786
– laterale 80, 415, 2786
Unmenschlichkeit *(inhumanité)* 695, 858, 2704
Unmittelbares *(l'immédiat)* 156, 588, 864, 1716
Unmittelbarkeit *(immediacy)* 432, 1759f.
Un-Möglich(-es) 117, 119, 1816, 2693
Unschuld 555, 557f., 580, 618, 633, 655, 690ff., 702, 851, 1081, 1083f., 1340, 1573, 2548, 2654, 2656, 2720
Unsinn/Un-Sinn 850, 1010, 1473, 2314
Unterbrechung 1372, 1791f., 1817, 2156, 2291
– durch d. Unbewusste 1111
– -seffekt 1276, 1282
– Tod als 378
– v. Geschichte 2804
Unterscheidung *(distinction)* 106, 488, 503, 873, 2784
Unterwerfung (*soumission)* 83, 140, 329, 444, 475, 504, 1153
Unverborgenheit 248, 1466, 1477

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Unvertretbarkeit *(insubstituabilité)* 922, 1379, 1999
Unverzeihliches *(the unforgivable)* 689, 914, 1812, 1816, 2091
Unvordenkliches *(immémorial; in illo tempore)* 1046, 1050, 1361
Unwillentliches 106, 330, 458, 1167, 1245, 1573
Urbejahung (*affirmation originaire*) 154, 341, 1160, 1168, 1180, 1184, 1186, 1732, 2534, 2541–6, 2776
Urerfahrung zeitlicher Distanz 2265, 2604
Urgeschichte 600
Ursprung *(origine)* 82, 84, 167, 173, 224, 232ff., 307, 321, 393, 402, 479, 562, 852, 899, 938, 1029, 1046, 1085, 1213, 1427, 2171, 2184, 2240, 2313, 2507, 2511, 2572
– d. Bösen 360f., 606, 632f., 647, 656, 676, 681, 695, 916
– d. Ethischen 1927
– d. Geometrie 825, 1820
– d. Gesetzes 1306
– d. Hermeneutik 856
– d. Historie 2438
– d. Leidens 609
– d. Metapher 2507
– d. Negation 485, 1185
– d. Sinns 432, 2455
– d. Tragödie 716
– d. Wahrheit *(origine de la vérité)* 270, 2446
– Europas 267, 409
– supplementiert 2238, 2270
– vs. Anfang 2510
Ur-Spur *(archi-trace)* 905, 2291
Ursymbole 107, 157, 243f., 600, 649, 651, 653, 696, 1318
Utopie 169, 204, 412, 603, 878, 1948, 2100f., 2018, 2671, 2674, 2676f., 2818

Vater 590, 740, 751, 983, 1018, 1073, 1114, 1118, 1142, 1413, 1415
– Verzicht auf d. ~ 1051, 2756
– vs. Sohn 982, 2539
Vaterschaft 1118, 2756
Vehemenz 681, 1734
– *d'exister* 280
– ontologische 115, 871, 875
Veränderlichkeit *(changement)* 1632, 1779f., 1798f.
Verantwortlichkeiten 512, 713, 2660
– Familienähnlichkeit v. ~ 1898
Verantwortung
– dissymmetrische 177
– für d. Zerbrechliche, d. Verschwinden Preisgegebene *(le périssable)* 513, 894, 2780
– politisch(e) 2741
Verbannung (d. Seele) 632f., 636
Verbot 439, 626f., 634, 663, 916, 1017, 1744, 2023, 2664
Verbrechen 65, 209, 256, 265, 269, 700, 1415, 1851, 1944, 2091, 2444, 2451, 2500, 2589f., 2608f., 2667, 2794, 2804
Verdacht *(soupçon)* 82, 182, 214, 388, 419, 675, 898, 1022, 1054, 1157, 1236, 1739, 2520ff., 2529, 2553
Verdinglichung *(chosification; réification)* 1062, 1109, 1115, 1859, 2186, 2565, 2605
– *de-reifying* 2565
– *as sickness of history* 2565
Verdrängung 490, 1060, 1109, 1137f., 1145, 1152, 1212
Verfeindung 2591, 2602, 2608
Verfremdung 603f., 752, 1232, 1272, 1323, 1441, 1499, 1519, 2186
– als *distanciation aliénante* 1444
Verfügbarkeit (*disponibilité*) 137, 299, 515f., 841, 880, 2775
Verführung 651ff., 691, 696, 1394, 2342
Vergebung *(forgiveness)* 65, 79, 189f., 217, 237, 683, 685, 758, 1039, 1795, 1831ff., 1876, 1878f., 2087ff., 2096, 2102, 2181ff., 2288, 2361, 2504, 2567, 2598, 2601, 2767
– d. Unverzeihlichen 1812, 1816, 2602
– Politik d. ~ 279, 364, 1944, 2612
Vergessen *(oubli)*
– *de l'autre* 63, 401
– *de l'être* 849
– entwerktes *(oubli désœuvré)* 2725
– glückliches 2612
– Ursprungs~ 855
– verwahrendes *(oubli de réserve)* 187, 2612
Vérification 653, 879, 2815
Verkennen/Verkennung *(méconnaissance)* 191f., 194, 263, 345, 347, 580, 1107, 1191, 1271, 1782, 1784, 1795, 1798, 2606, 2754
Verlangen 271, 374, 434ff., 459, 511, 577, 579, 582, 816, 857, 1063, 1293, 1662,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1775, 1791, 2004, 2430f., 2438, 2452, 2457, 2560, 2572, 2711, 2719, 2726
– nach Totalität d. Sinns 568, 850, 2787
Verlassenheit *(abandon*; *déréliction)* 62, 287f., 310, 802, 1028, 1045, 2813
Verlässlichkeit 802, 1561, 1788, 2554, 2600
– d. Erinnerung 519
Verletzbar *(vulnérable)* 513, 580, 2767
– -keit/-wundbarkeit *(vulnérabilité/vulnerability)* 316, 511ff., 1928f., 1932, 2608
Verlorenheit 419, 972, 2811
Verlust 102, 111, 190, 264, 303, 394, 485, 491, 539, 541f., 766f., 854, 871, 1027, 1049, 1084, 1200, 1623, 1781, 2215, 2225, 2245, 2265, 2488, 2563, 2577, 2604–9, 2742, 2800
Vermarktung 516, 2756, 2792
Verminderung *(diminuation)* 1367, 1617
Vermittlung *(médiation)* 432, 509, 1444, 1925, 1963, 1975, 1983, 2066
– ohne 2783
– unvollkommene *(imparfaite)* 2179
Vermögen *(puissance)* 119, 173, 433, 441, 733, 855, 869, 1186, 1191, 1951
– vs. Unvermögen *(non-puissance)* 512
Verrat *(trahison)* 305, 843, 1016, 1845, 1847f., 1908f., 2086, 2115ff., 2121, 2670, 2800
– d. Intellektuellen 251, 1908f., 2643
Verrechtlichung 1933, 2775, 2794f.
Versailles 254
Verschiedenheit 450, 644, 1180, 1715, 1747
– vs. Verneinung 502
Verselbigung 891, 2729
Versöhnung *(conciliation)* 278, 291, 313, 321f., 469, 485, 497, 554f., 590, 712f., 744, 765, 828, 957, 966, 1035, 1139, 1153, 1233, 1422, 1574, 1896, 1901f., 1936, 2086, 2088, 2097, 2102, 2175, 2181, 2201, 2238, 2360, 2605f., 2609f., 2612f., 2783, 2811, 2814
– falsche ~ 892
– Politik d. ~ 1944
Verspätung 891, 1216, 2253, 2270, 2282, 2284, 2286, 2290ff.
Versprechen *(promesse)* 189, 193, 258, 303, 331, 465, 536, 576, 733, 760, 967, 1032, 1592, 1631, 1633f., 1640, 1671, 1788f., 1806f., 1849, 1870ff., 1874ff., 1880–6, 1885f., 1909, 1926, 1937, 1946, 2029, 2085ff., 2177ff., 2267f., 2289, 2351ff., 2456f., 2457f., 2509, 2554, 2568, 2576, 2598, 2605, 2616, 2668ff., 2773, 2780, 2790, 2804, 2816
– nicht eingelöste/gebrochene ~ 78, 894, 2086, 2568, 2576, 2598, 2780, 2804
– u. Europa 78, 826, 894f., 1941
– vor d. Versprechen 2553
Verstand 224, 226, 236, 554, 565, 711, 932, 1715, 1804
Verstehen *(compréhension)* 855, 865, 870, 873, 890, 1181, 1203, 1447, 1767
– Grenzen d. ~ 85, 920, 2189
Versuchung 148, 180, 595, 635, 1017, 1239, 2034, 2185, 2187
– Hegel'sche 100
– identitäre 185
– totalitäre 1908
Verteilungsgerechtigkeit 1358, 2018
Vertikal(-ität)/vertikale Dimension 364, 411, 1303, 1992, 2361, 2708, 2715
Vertrag 179, 1874, 2653
– als Fiktion 1497
– -stheorie/-theoretisch 1031, 1995, 2005f.
Vertrauen *(confiance)* 193, 313, 858, 1157, 1628f., 1677, 1732, 1736, 1746, 1781, 1788f., 1818, 1879, 1883f., 1944, 2267, 2405, 2521, 2535, 2553, 2597, 2600, 2608, 2610, 2670, 2716, 2736
– in Sprache 69, 1089, 1236, 2801
Vertrauenswürdig(-keit) 500, 2520f.
Verwundbarkeit (s. a. Verletzbarkeit) 293, 507, 512ff., 519, 536, 541, 1338, 1869, 1928f., 2451, 2811
Verwurzelung (*enracinement*) 874, 1188, 2774, 2781
Verzeitlichung 428, 2156, 2219f., 2378, 2434, 2561, 2788
Verzweif(e)lung (*désespoir*) 67, 203, 242, 280, 368, 311, 414, 469, 416, 697, 716, 764, 843, 850, 1916, 1941, 2347, 2349, 2560, 2611, 2758, 2794, 2817
Vichy 202, 206, 211, 213f., 216, 252ff., 2106
View from nowhere 412, 1797, 1931
Volk *(peuple)* 128, 306, 992, 999f., 1006, 1060, 1305, 1308, 2118, 2341, 2538
Voluntarismus/voluntaristisch 457, 489, 1632, 1636, 1948, 2804, 2819
Vorfall/Vorkommnis *(occurence)* 1922, 2430, 2454, 2573

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vorgängiges *(toujours antérieur)* 1065, 1288
Vorgegebenes 115, 643, 959, 2777
Vorstellung, Untergang d. ~ 1776f.

Wahrhaftigkeit *(véracité)* 271ff., 276f., 300, 542, 909, 1732, 1735, 1737, 1846, 1849, 2522, 2536
Wahrheit (*vérité*)
– als Manifestation (*vérité-manifestation)* 248, 871
– als Übereinstimmung *(adéquation)* 299
– *dialogale* 276
– die ich bin *(que je suis)* 237, 274, 1191, 2800
– *du monde* 277
– entdeckt *(découverte)* 300
– existenzielle 239f.
– im Wahren sein *(être dans la v.)* 269, 279, 299, 414
– multiple ~ 276
– Pathetik d. ~ 824
– *vérité-à-faire* 300
– *vérité-fidélité* 2176
– vs. Besitz *(relation possesive)* 249, 269f., 300, 2800
– vs. Entschleierung *(dévoilement)* 2531
– wahrgenommene vs. ideale 415
Wahrscheinliches/Wahrscheinlichkeit 43, 252, 1104, 1230, 2009, 2405, 2479, 2523
Was-Frage 386, 1611, 1614, 1666, 2155
Wechselseitigkeit *(mutualité)* 453, 1050, 1389, 1670, 1778, 1833, 1835f., 1838, 1998, 2211
Weg *(voie longue* vs. *courte)* 2187
Weisheit *(sagesse pratique)* 45, 725, 2033, 2744, 2756
Welt
– bewohnbare 75, 384, 886
– d. Textes 167, 542, 881, 1255, 1260, 1293, 1323, 1484, 1519, 1616, 1660f., 2209, 2211, 2217
– entwaffnete 1904
– hospitable 518, 2730, 2790, 2811, 2813
– kulturelle 290
– v. Widerständen 880
– zerbrochene *(cassé)* 2801
Weltanschauung, ethische 570, 629, 636, 695
Weltbegriff 414, 802, 1049, 2793, 2815
Weltbezug 98, 274, 770, 814, 824, 865, 1164
Weltbild 111, 413, 1027, 2309
Weltgericht 483, 838
Weltgesellschaft 2069, 2096
Weltkrieg(e) 297, 833, 2071, 2079, 2757
– Erster 102, 264, 313, 596, 827, 2433, 2561, 2594
– Zweiter 103, 249f., 254, 313, 435, 597, 735, 832, 846, 849, 1014, 1626, 1894, 1912, 1917, 1933, 2067, 2086ff., 2300, 2592, 2731, 2791, 2805
Weltlosigkeit 77, 81, 274, 802, 811, 889, 1028, 2776, 2813
Weltmarkt 2798
Wer-Frage 386, 389, 419, 1608, 1613f., 1727, 1736, 1867, 2442, 2730
Werk *(ergon)* 864, 1785, 2725
Werte *(valeurs)* 492, 1893, 1901, 1932, 1935f.
Wertungen *(valorisations)* 492, 1081, 1893, 1902, 1936
Westen, d. 268f., 10209, 1031, 1914, 1920, 2778f., 2795, 2810
Widerruf(en) 434, 1848, 2450, 2744
Widerspruch *(contradiction)* 307, 479, 485, 495, 508, 618, 631, 678f., 1173f., 1268, 1486, 1670, 1853, 1936, 2725
Widerstand *(résistance; resistance)* 330, 427, 442, 467, 481, 515, 533, 733, 854, 888, 983, 1099ff., 1103, 1122, 1135, 1145, 1179, 1761, 1281, 1568, 1575f., 1599, 2047, 2055, 2113, 2737, 2755, 2799
– *à l'oubli* 2792
– ethischer ~ 442, 1938, 2502f.
– gegen Widerstand (~ *à la résistance*) 484
Widerstreit *(différend)* 125, 427, 485, 811, 946, 1030f., 1173f., 1923, 1934, 1944f., 1947f., 2587, 2599, 2601, 2605, 2799
– *irréductible* zw. Ethik d. Alterität u. Ethik argumentativer Kommunikation 1898, 2812f.
Wiedererinnerung 2166f., 2202ff., 2254
Wiederfinden 861, 1918, 2283, 2393, 2573
Wiederherstellung 145, 332, 1090, 1210, 1879, 1951, 2492, 2595, 2605, 2715
– d. Sinns *(restauration du sens)* 469, 589, 937, 966, 1047, 1223
Wiederholung 45, 180, 402, 592, 620, 1016, 1103, 1052, 1843, 1846, 2282ff.,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2410, 2492, 2566, 2600, 2615f., 2743, 2809
– als *repetition of founding events* 1062, 2253, 2256
– -szwang 1103, 2176, 2185
Wildes Denken *(pensée sauvage)* 1041, 1052
Wirklich gewesen(es) 167, 2385
Wirksamkeit *(efficacité)* 146, 150, 260, 1609, 1892, 1942
Wirkungsgeschichte (Gadamer) 824, 877, 883, 890, 1331, 1464, 2278f., 2564
Wissenschaft d. Sinns 95, 287, 857, 898
Wohnen/Bewohnen *(dwelling/habiter)* 315, 885f., 893, 1028, 1037, 1500, 2075ff., 2100, 2634f., 2757
– im Sein 75, 856, 895, 2757
Wort, d. 69, 302, 858, 1089, 1249, 1295ff., 1301, 1303–8, 1410, 1818f., 2111, 2706, 2802
Wunsch *(souhaite*; s. a. *désir)* 448, 661, 765f., 861, 863, 884, 966, 1087, 1092, 1107, 1413, 1418, 1496, 1644, 1659, 1664
Würde *(dignité)* 178, 308, 439, 449, 848, 1115,1373, 1381f., 1594, 2098, 2799
Wüste 587, 833, 1026, 1851, 2454

Yogi u. Kommissar 252, 305, 311

Zeigen/Aufzeigung *(monstration)* 871, 2814
Zeit
– d. Seele 166, 2165, 2198, 2201, 2260, 2300f., 2411
– d. Physik 2156, 2816
– dritte (*tiers-temps)* 2172, 2208, 2411, 2461
– hybride 2174, 2242
– legendäre 1016, 1052
– menschliche 889, 2172, 2174ff., 2192, 2218f., 2237, 2355, 2411, 2461, 2703
– öffentliche 2173, 2212f.
– soziale 889, 2404, 2565
– wiedergefundene 2174, 2283, 2390, 2392–8
Zeitbegriff, vulgärer 2109, 2206f., 2212, 2221, 2228, 2371, 2375, 2400, 2408, 2411, 2483, 2487
Zeitbewusstsein, konstituierendes 2171, 2204, 2227f.
Zeiterfahrung 116, 165f., 184, 400, 422ff., 430, 433, 437, 883, 889, 934f., 1457, 1505, 2173, 2196, 2200, 2208f., 2214f., 2219ff., 2225f., 2236ff., 2242–7, 2249f., 2256ff., 2260, 2323ff., 2386f., 2403, 2442, 2459f., 2604, 2632
Zeitliche Distanz 499, 1201, 1849, 2258, 2490, 2492f., 2604f.
Zeitlichkeit(en) (*temporalité[s]*) 242, 276, 2565
Zeitobjekte 408, 2170, 2202, 2204, 2227f., 2230, 2250
Zerrissenheit 223, 286, 313, 558, 841, 843, 1592, 1861, 2259, 2324
Zeugnis *(témoignage)* 37, 62, 82, 94, 113, 186f., 257, 269, 305, 309, 442, 664, 844, 865f., 879, 919f., 1044, 1283f., 1287, 1290, 1400, 1728, 1731–9, 1745, 1749, 1818, 1846, 2215f., 2264f., 2281f., 2418, 2451, 2455, 2519–57, 2570, 2600f., 2606, 2610, 2625, 2801
Zivilisation 150, 1051, 1892f., 2083, 2671, 2675, 2809
– *mondiale* 1893
Zugehörigkeit *(appartenance)*
– teilnehmende 2481
– zum Sein 850, 954, 1164, 1187, 1445, 1447, 2187, 2259, 2381
Zukunft im Kommen *(à venir)* 1061, 1908, 2288, 2795
– -sorientierung 2561, 2667
Zur-Welt-sein *(être-au-monde)* 248, 512, 893, 1062, 1519, 1932, 2436
Zusammenleben(-wollen) *(vouloir-vivre ensemble)* 97, 1923, 1931, 1934, 1947, 2015, 2662
Zuschreibung *(ascription)* 170ff., 177, 180, 244, 387, 675, 680, 1589, 1597, 1629ff., 1664f., 1732, 1737, 1787, 2512f., 2515, 2536, 2664
Zweck an sich selbst 152, 339
Zweite Reflexion (*réflexion seconde)* 135, 421, 842, 2680
Zwietracht *(neikos; Νεῖκος/discorde)* 694, 1937, 1940, 1944
Zwischen, d. 399, 446, 527, 855, 1836, 2098, 2103

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Namenregister[1]

Abel, C. 1110
Abel, O. 212, 705, 725, 1145, 2693, 2707
Abensour, M. 1900, 1921f., 2732
Abraham 1342, 1372
Achill 941, 952
Adam 361, 633f., 654, 990, 1417, 2716, 2786
Adler, A. 1125
Adler, L. 1816
Admet (b. Euripides) 737
Adorno, T. W. 108, 915f., 974, 1022, 1845, 2189, 2739
Aeschlimann, J.-C. 2668
Agamben, G. 70, 312, 1315, 1560, 2574
Agamemnon 519, 724, 726, 736
Ahasvérus 362
Aias 742
Aischylos 498, 519, 714, 724, 735ff., 741–7, 1004, 1029, 1389, 1416
Ajax 974
Alain 248, 425
Alexijewitsch, S. 435, 2805
Alexos, K. 1052
Alferi, P. 1815
Alkestis 737
Alloa, E. 2532
Althusser, L. 78, 1057, 1072f., 1089, 1907, 1969f., 2445, 2763
Altwegg, J. 127, 253
Aly, G. 2455
Amalric, J.-L. 619, 1160, 1184
Amery, C. 82
Améry, J. 70, 2256
Amos (Prophet) 95
Anaxagoras 1650
Anders, G. 108, 312
Angehrn, E. 35, 86, 499, 508, 804, 818, 1763, 2328, 2362
Anouilh, J. M. 735
Anscombe, G. E. M. 79, 87, 406, 876, 1587, 1601–14, 1737
Antelme, R. 278f., 2556
Antigone 96, 180, 1593, 2028, 2348, 2353
Anzenbacher, A. 1717
Apel, K.-O. 910, 1383
Apoll 748
Aragon, L. 256
Arendt, H. 52, 68, 72, 77, 94, 108, 188, 250, 267ff., 312, 364, 378, 419, 446, 500, 504, 520, 560, 671, 686, 697–701, 759, 761, 802, 855, 885, 1017, 1060, 1380, 1411, 1727, 1768, 1787f., 1857–86, 1888, 1892, 1923, 1948ff., 1990, 1998, 2014, 2415, 2444, 2610, 2696f., 2729, 2738, 2772, 2775, 2782, 2813, 2816
Ariste (literar. Figur) 2506
Aristoteles 79, 93, 114, 161ff., 166, 173, 176, 184, 193, 259, 346, 394, 460, 489, 501, 505, 511, 569, 703, 708, 716f., 720f., 723, 739ff., 764, 810, 815, 821, 852, 872, 876, 925, 933, 939f., 957f., 963, 985, 991, 999, 1018, 1037, 1091, 1278f., 1325, 1351, 1360, 1378, 1404, 1452, 1454, 1459, 1467f., 1471, 1520, 1567, 1626, 1628, 1634f., 1644–80, 1716, 1737, 1785, 1807, 1815, 1873ff., 1888, 1897, 1901f., 1928, 1934, 1994, 2022ff., 2026, 2034, 2078, 2122, 2166, 2198, 2201, 2207, 2221, 2228, 2244, 2305ff., 2309, 2324f., 2337, 2385, 2400, 2403, 2405, 2408, 2410f., 2423, 2459f., 2478, 2488, 2511, 2517ff., 2525, 2536f., 2559, 2619, 2624, 2629, 2725, 2730, 2766, 2768, 2780f., 2790, 2808

1 Um den Umfang des Registers in vertretbaren Grenzen zu halten, werden hier in der Regel Namen, die zu einfachen Literaturhinweisen gehören, nicht eigens verzeichnet, von einigen begründeten Ausnahmen abgesehen.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aron, R. 122, 270f., 280, 1046, 1901, 1950, 1956, 1958, 1983, 2158, 2417, 2423, 2465
Arrivé, M. 1109
Artaud, A. 2759
Arthos, J. 829
Ahasvér(us) 362
Askani, H.-C. 35, 2612
Assmann, A. 2589
Assmann, J. 247, 2341, 2455, 2563, 2574, 2577, 2585–97
Ast, F. 827f.
Asturias, M. A. 1514f.
Atossa (Königin) 714
Aubenque, P. 880
Augé, M. 2615
Augustin(us) 495, 554, 606f., 624, 647ff., 656, 665, 690, 883, 1243f., 1291, 1325, 1418f., 2074, 2198ff., 2244, 2260, 2281, 2283, 2399f., 2402f., 2408, 2410
Austin, J. L. 43, 87, 111, 826, 864, 876, 1577, 1786
Azouvi, F. 50, 205f., 216f., 856, 867, 1077, 1128, 1240, 2709, 2766

Bach, J. S. 1252, 1396
Bachelard, G. 262, 621, 803, 852, 882, 1036, 1041f., 1085, 1087, 2417, 2570f., 2744f., 2763, 2765
Bachelard, S. 1821
Bachmann, I. 477, 2735
Bachtin, M. 2750
Bacon, F. 1412
Badiou, A. 700, 1315, 1923, 2732
Bajohr, H. 1865
Balibar, E. 2810
Balke, F. 1921
Balmer, H.-P. 972
Barash, J. A. 2417, 2439
Barbusse, H. 255
Barth, K. 134, 274, 402, 607, 656–66, 1237, 1292, 1314
Barthes, R. 87, 111, 424, 1002f., 1583, 2754, 2765
Bartoli, H. 2046
Basile, G. P. 34
Bataille, G. 64, 283f., 481, 488, 862, 997, 1001, 1017, 2590, 2701, 2765
Baucis 739
Baudelaire, C. 2114, 2359
Baudet-Drillat, G. 211f.
Bauer, K. 36, 1561
Bauman, Z. 267, 2451
Beardsley, M. C. 1459
Beauchamp, P. 1306, 2118
Beaufret, J. 279, 379
Beauvoir, S. de 101, 297, 2655
Beck, U. 1425, 2609
Beckett, S. 1047, 2766
Beethoven, L. v. 190, 982, 2605, 2759
Béguin, A. 95
Beierwaltes, W. 500, 1192
Beißner, F. 966f., 971
Belaval, Y. 114
Bell, N. 2064
Belt, J. 1757
Benda, J. 251, 1909, 2643
Benedikt XVI. 1113, 1421, 1424, 2095
Benjamin, W. 64, 164, 435, 703, 1927, 1950, 2113f., 2117, 2343, 2426, 2457, 2568, 2614, 2816
Benrubi, I. 480
Benveniste, É. 87, 826, 1216, 1432, 1579
Berdjajew, N. 285–90
Berg, A. 2759
Berger, G. 315
Bergson, H. 122, 191, 262, 330, 345, 403, 405, 461, 480, 1046, 1404, 1788, 1806, 2384f., 2388, 2395, 2421, 2447, 2623f., 2628
Berlin, I. 63, 2734f., 2815
Berman, A. 2112, 2114, 2121ff.
Bermond, D. 2814
Bernanos, G. 170
Bernasconi, R. 81, 267, 1917
Berner, C. 1438
Berner, K. 109
Bernet, R. 2168, 2221, 2231, 2302
Bernhardt, F. 1569
Betti, E. 86, 824, 2430
Bichat, X. 489
Binswanger, L. 86, 1125, 1918
Bion, W. R. 1125
Biser, E. 2100
Black, M. 1035, 1459, 1461, 2815
Blake, W. 95
Blanchot, M. 48, 71, 279, 1023, 1847, 1944, 2590, 2597, 2724, 2765, 2790
Blanke, H. W. 2427
Bläser, S. 36, 805, 1128
Bloch, E. 838
Bloch, M. 60, 64, 87, 186, 253, 840, 1029, 2264, 2464, 2486, 2569
Blondel, M. 480, 498, 1698–705
Bloom (lit. Figur) 1004

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Blum, L. 1904, 2731
Blumenberg, H. 69, 99, 162, 413, 538, 857, 1009–12, 1015, 1024, 1263, 1282, 1484, 1490ff., 2155, 2245f., 2417, 2460, 2510–5, 2528, 2586, 2743, 2755, 2774, 2785f., 2790
Boeckh, A. 821
Boehm, R. 404, 414
Boelderl, A. 38, 72, 1815, 2159
Boethius 2155
Boétie, E. de la 1795f., 1931
Bollack, J. 999f.
Boltanski, L. 196, 1835, 1926, 1944, 1954, 1976, 2661
Bolz, N. 676
Bonhoeffer, D. 1049, 1237, 1248, 1314, 1338, 1425f.
Borch-Jacobsen, M. 1104
Borges, J. L. 1005, 1514f.
Borisenkova, A. 2064
Bosch, H. 108
Bougainville, L.-A. de 1000, 1041
Bourdieu, P. 1051, 1053, 1954, 2740, 2753
Bouretz, P. 1941, 1966, 1977
Bourget, P. 2642f.
Boutroux, É. 105, 248
Brague, R. 128, 389, 445
Brandom, R. 2734f.
Brandt, W. 2088
Brasillach, R. 211
Braudel, F. 1057, 2464f., 2482
Bréhier, É. 404, 1905
Breitling, A. 945, 1501, 2404, 2411, 2523
Brémond, C. 87
Brennan, E. 1438
Brentano, F. 398, 455ff.
Breuer, J. 1136
Breviglieri, M. 2064
Breyer, T. 34, 38, 2158
Brison, S. 1768ff.
Brisson, L. 746
Broca, P. 2689
Broch, H. 46, 59, 1004f., 1014, 1028, 1064, 2766, 2801
Broekman, J. M. 413, 1890
Brown, W. 2737
Browning, C. 2444
Brun, J. 1072
Bruni, L. 812
Brüning, A. 264
Brunner, A. 286
Brunschvicg, L. 105, 248, 262, 306
Buber, M. 61, 63, 450, 763, 891, 988, 1710, 2747, 2778
Buber-Neumann, M. 256
Bubner, R. 2724
Buchheim, I. 966
Buckle, H. T. 2427
Bühler, K. 859
Bühler, P. 34ff., 530, 805, 1560
Bultmann, R. 357, 588f., 623, 632, 820f., 844, 853, 928, 1003, 1039–45, 1237, 1246–50, 1292, 1322ff.
Burckhardt, J. 1030, 2443
Burgelin, P. 95
Burke, P. 2500, 2719
Burkert, W. 2719
Busacchi, V. 1071, 1078, 1111
Busch, K. 2771
Bush, G. W. (Jr.) 2805
Butler, J. 2765, 2779

Cabestan, P. 1070
Caillois, R. 64, 1001, 1017, 1050, 2765
Calderòn, P. de la Barca 749
Calin, R. 61, 2551
Camus, A. 141, 147, 335, 492, 914, 1005, 1017, 2800
Canguilhem, G. 32, 44, 102, 262, 407, 489, 512, 519, 888, 1007, 1054, 1821, 1932, 2417, 2571, 2727f., 2739
Čapek, J. 36, 1560
Carney, E. 2063
Carossa, H. 2743
Carpentier, A. 1514f.
Carr, D. 2463, 2510, 2638
Caruth, C. 843
Casale, R. 2767
Casalis, G. 150
Cäsar, J. 1425
Casey, E. S. 2565, 2619–39, 2774
Cassin, B. 99, 1005, 2789
Cassirer, E. 151, 157, 336, 382f., 842, 930, 934f., 961, 1009, 1012ff., 1034, 1040, 1088, 1197, 1287, 1408f., 2462, 2514
Castelli, E. 1071f., 2531
Castoriadis, C. 68, 314, 1894, 1900, 1931, 2445, 2815
Cavaillès, J. 60, 1007, 2571
Celan, P. 103, 812, 971
Célis, R. 441
Certeau, M. de 87, 1943, 2417, 2456, 2493, 2570, 2572, 2584
Cézanne, P. 2759

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Chalier, C. 1941, 2817
Chamberlain, N. 253
Changeux, J.-P. 38, 44, 87, 394, 407, 519, 1932, 2158, 2191, 2679–88
Chaplin, C. 2737
Chouraqui, A. 2118
Chaunu, P. 66, 87, 2559
Chevallier, J. 138
Chiesa, L. 1107
Chomsky, N. 1111, 2406
Chouraqui, A. 1241, 2118
Christus 138, 607, 633, 657f., 661, 744, 971, 980f., 984, 1248, 1296f., 1300, 1303, 1317, 1328, 1415, 1423, 1426, 1433, 1745, 2097, 2539, 2542, 2707, 2718
Chruschtschow, N. 269
Churchill, W. S. 311
Cicourel, A. V. 859
Claparède, E. 87
Claudel, P. 1077, 2107
Clausewitz, C. v. 1020
Coeckelberg, M. 2062, 2065
Coetzee, J. M. 1511, 1521–7
Cohen, H. 61, 63
Cohen, J. 874, 2813
Cohn-Bendit, D. 158
Cojocaru, M.-D. 2793
Colette, J. 374
Colin, R. 1162f.
Colleville, M. 141
Collier, P. 1896
Collingwood, R. G. 896, 1292, 2491f.
Comay, R. 1022
Cometti, J.-P. 414, 825, 865f.
Comte, A. 394, 1021, 1910
Comtesse, D. 2796
Condillac, É. de 394, 2785
Connes, A. 2682
Coors, M. 1929
Corbin, H. 102
Cortázar, J. 1514, 2789
Coste, P. 102
Costello, E. 1521–27
Courbet, G. 1101
Cournarie, P. 67, 501, 849
Courtois, S. 257, 265
Cox, H. 2049f.
Creutz, D. 1081, 2108f.
Croce, B. 2431

Dagognet, F. 885, 1951, 2565
Dainton, B. 1753
Dalbiez, R. 105, 134, 1082, 1090
Dannhauser, J. C. 810, 820f.
Dante Alighieri 108, 812
Danto, A. C. 47, 1587, 1609, 2330, 2404, 2469, 2473
Danton 310
Dareios 745
Därmann, I. 2771, 2810
Darwin, C. 1404
Dastur, F. 2183
Davidson, D. 1587f., 1601, 1606–11
Davidson, S. 546, 551, 2815
De Gaulle, C. 65, 208, 2106
Debussy, C. 2759
Delacampagne, C. 104, 2452
Delaunay, R. 217, 2111
Delbo, C. 70, 1769
Deléage, E. 1056, 1929, 2741
Deléage, P. 2741
Deleuze, G. 48, 556, 1076, 2387, 2389, 2396, 2732, 2765f.
Delhom, P. 37, 2158
Delumeau, J. 1899, 2791, 2805
Derrida, J. 37, 63, 79, 119f., 126, 128, 133, 151, 162, 189, 276, 281, 285f., 290, 292ff., 304, 409, 444f., 450f., 556, 809, 815, 825f., 828, 857, 871, 887, 891f., 923, 953, 978, 986, 1023, 1069, 1073, 1076, 1119, 1129, 1218, 1259, 1262, 1265, 1279, 1282, 1294, 1302, 1306, 1459, 1466f., 1469–75, 1481f., 1489ff., 1561, 1577, 1595, 1727, 1815–27, 1835, 1843, 1851, 1877, 1895, 1908, 2075, 2118, 2168, 2189, 2195, 2197, 2199, 2214, 2224, 2226, 2238, 2241f., 2246ff., 2252ff., 2257, 2261–8, 2270ff., 2276f., 2280, 2282, 2284, 2286–91, 2242, 2505–11, 2515, 2528, 2572, 2597, 2602f., 2616, 2748, 2765ff., 2776, 2785, 2790, 2808, 2812
Derrida, Jean 1815
Derrida, M. 1815
Desbiez, J. 138, 207
Descartes, R. 144, 165, 170, 229–34, 274, 329, 337, 345, 372, 388, 419, 457, 461, 466, 472, 474, 503, 508, 547, 554, 561, 567, 957f., 975ff., 985, 991, 1091, 1163, 1169, 1196, 1235, 1282, 1407, 1410, 1513, 1515, 1585, 1597, 1619, 1623, 1657, 1682, 1727f., 1734ff., 1753, 1776, 1779, 1795, 1802ff., 2296, 2684, 2737
Descombes, V. 1024, 2764
Détienne, M. 2122

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Di Cesare, D. 127, 305, 814, 833, 2803
Diderot, D. 1000, 1041, 2330
Didi-Huberman, G. 2593
Diehle, A. 1000
Dietz, T. 642
Dilthey, W. 31, 43, 86, 151, 159, 270, 279, 342f., 428f., 482, 802, 810ff., 820ff., 828, 839, 864, 869f., 880, 1043, 1057, 1228, 1320, 1430, 1432, 1436, 1438ff., 1447f., 1464, 1656, 1659, 2058, 2213, 2407, 2416, 2421, 2424, 2429, 2434ff., 2491f., 2683, 2695f., 2728, 2743
Diner, D. 2608
Dinesen, I. 1060
Dionysos 747f., 971, 976, 980, 982, 984
Diotima 971
Domin, H. 2735, 2763, 2790, 2797
Dorey, C. M. 2063
Dos Santos, M. de Jesus Bezerra 2064
Dosse, F. 110, 113, 205, 207–13, 291, 313, 374f., 1007, 1072, 1919, 2046, 2611, 2795
Dostojewski, F. 287, 310f., 2648
Douek, S. S. 1842
Dray, W. H. 2328, 2467, 2473, 2513
Dretske, F. 2685f.
Drillat, E. 212
Droit, R.-P. 513
Droysen, J. G. 270, 813, 820f., 836, 839, 2157, 2416, 2418–27, 2431–5, 2440, 2452
Dubuffet, J. 2759
Duby, G. 1057, 2609
Dufoix, G. 2665
Dufrenne, M. 60, 105, 138, 141, 158, 206f., 219, 228, 274–9, 480f., 493, 516, 874, 1052, 1063, 2107, 2644, 2647, 2787, 2813
Dumas, G. 87
Dumberger, H. 2309
Duméry, H. 158, 2760
Dumézil, G. 1007, 1031, 1037
Dummet, M. 1602
Dupuy, J.-P. 1937, 2817
Durkheim, É. 1013, 1021, 1052, 1108, 1560, 1910, 1980, 2580, 2753
Düttmann, A. G. 1282

Ebeling, G. 820, 1237, 1247ff., 1929, 1314, 1322, 1328, 1746
Ebert, P. 37, 2157, 2483, 2501f., 2509
Ebke, T. 2418
Eckholt, M. 37, 1396f., 1562
Eco, U. 845, 857, 1503, 2118
Edelson, M. 1111
Ehni, H.-J. 616, 635
Eichmann, A. 1872
Eisenhower, D. D. 250
Eisenmann, P. 2574
Eliade, M. 87, 159, 209, 316, 621, 811f., 839, 844, 851, 929, 962, 1001ff., 1007f., 1018f., 1027ff., 1031, 1035, 1037, 1046–50, 1059, 1085f., 2317, 2431
Elias, N. 2040
Ellacuría, I. 2090
Ellul, J. 1967
Empedokles 939, 1940
Encrevé, P. 374
Engelmann, P. 74
Engels, F. 289
Epikur 2698
Erasmus v. Rotterdam 598, 630f.
Erikson, E. H. 1125
Esposito, R. 1560
Esquerre, A. 1896
Esquirol, J. M. 2768
Esterbauer, R. 36, 805
Estrangin, L. 139, 202, 254
Étienne de la Boétie 1795, 1931
Euripides 735–41, 755
Eva 654, 2786
Ewald, F. 91, 1933, 2754, 2763
Ey, H. 1070, 1078
Ezechiel 2086

Fanon, F. 1941, 2732
Faurisson, R. 2611
Faust 739, 982, 2109f., 2354, 2384, 2386, 2805
Faye, J.-P. 1052
Febvre, L. 87, 186
Fehér, I. 821
Ferber, C. 1185
Ferry, J.-M. 1919, 2611
Feuerbach, L. 450, 1233, 1392, 1410, 1902, 1909, 1948f., 2759
Feyerabend, P. 2235
Fiasse, G. 2063
Fichte, J. G. 386, 506, 616, 860, 1162, 1168–78, 1181, 1186, 1189, 1192f., 1196ff., 1699, 1801, 1803, 2356, 2424, 2546
Figal, G. 86
Fink, E. 48, 52, 398, 403, 479, 833, 1099, 1925f., 2785, 2792

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Finkielkraut, A. 1941, 2817
Fischer, J. 1257
Flacius Illyricus 821
Flaig, E. 2529
Flasch, K. 1416f., 1708
Flatscher, M. 36, 805, 1600, 2766
Fleck, L. 2235
Fleischer, D. 2432
Flynn, T. R. 2765
Fodor, J. A. 2687
Fornäs, J. 2062
Forrester, J. 1094
Forster, E. M. 311
Foucault, M. 32, 48, 74, 114, 315, 333, 337, 433, 566, 910, 1007, 1011, 1023f., 1055, 1058, 1073, 1076, 1083, 1119, 1255, 1419, 1473, 1727, 1917ff., 1931, 2278, 2442, 2569–74, 2579, 2598f., 2611, 2724, 2727, 2732, 2757, 2764ff., 2803
Fourier, C. 1891ff.
Fowler, J. 593
Fraisse, P. 95, 407
France, A. 2506
Frank, M. 86, 865, 1027, 1045, 1169, 1172, 1199, 1945
Frankel, C. 2466
Frankl, V. E. 1125
Franz von Assisi 1368
Fraser, N. 1801
Frazer, J. G. 859, 1013, 1040
Frege, G. 864, 881, 1044, 1432, 1602f., 2312
Frei, N. 2611
Freud, S. 31, 69, 103, 134, 159, 357, 374, 463, 485f., 589f., 593, 601ff., 621f., 637, 735, 746–754, 758, 765ff., 852, 855, 863, 898, 908, 912, 920, 961, 975, 1018f., 1067–1119, 1125–56, 1182, 1196ff., 1203–8, 1212, 1224, 1227f., 1232, 1235, 1319, 1403–23, 1599, 1760, 1815, 1942, 2033, 2113–19, 2176, 2185, 2191, 2252, 2317, 2338, 2350, 2593, 2605
Freund, J. 1960
Frey, D. 592, 867, 1226, 1435
Freyer, H. 837
Fried, J. 1427, 2571
Friedländer, S. 2613
Friedrich, A. 805, 857, 1010f.
Froman, W. J. 1597
Frühbauer, J. 2000, 2002
Frye, N. 87, 1315, 1327
Fuchs, T. 532ff.
Fuentes, C. 1514
Fukuyama, F. 32, 104, 2727
Funkenstein, A. 2601
Furet, F. 258

Gadamer, H.-G. 43, 86, 93, 110, 114, 155, 271, 302, 389, 498f., 604, 815–24, 828–839, 856ff., 873–80, 891, 896, 906, 910, 1026, 1260, 1406, 1430–48, 1459, 1464f., 1615, 1638, 1890, 1895, 1964–86, 2120, 2158, 2179, 2187, 2416, 2436, 2439f., 2448ff., 2683, 2691
Galifret, Y. 95, 407
Galilei, G. 1403f., 2570
Gallie, W. B. 2470, 2473
Gander, H.-H. 86
Gandhi, M. 311, 1368, 2051
Gandillac, M. de 64
Garapon, A. 1816, 2795
Garber, M. 1523
Garff, J. 354, 357
Gauchet, M. 1935
Geertz, C. 1034, 1584, 1947, 1971ff., 1975, 2079, 2111, 2334
Gehlen, A. 33, 104, 333, 2145
Geiger, M. 399
Genette, G. 159, 2407
Gide, A. 256ff.
Gigon, O. 720
Giles, J. 1917
Gilson, E. 882, 1905
Ginev, D. 37, 50, 2157
Ginzburg, C. 2526, 2613
Giordano, R. 2590
Girard, R. 2719f.
Giraudoux, J. 735
Gloy, K. 518
Gödel, K. 1097
Goethe, J. W. 287, 382, 737, 379, 741, 747, 982, 999, 1405, 2109f., 2112, 2384, 2388f., 2397f., 2805
Goldenstein, C. 190, 432, 2706
Goldschmidt, G.-A. 485, 888f., 2782
Goldschmidt, V. 485
Goldstein, K. 44, 102, 1920, 1932
Goltermann, S. 2568, 2799
Gondek, H.-D. 36, 804, 860, 891, 1129, 2163
Goodman, N. 885, 1263, 1272, 1484
Gorbatschow, M. 2608
Gorki, M. 255
Gouhier, H. 712

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gramsci, A. 1922
Gransche, B. 2063
Grassi, E. 811, 1002
Grathoff, R. 129
Green, A. 463, 508, 1075
Gregor, B. 555f.
Greimas, A. J. 47, 87, 111, 159, 164, 407, 839, 1319, 2406, 2436
Greisch, J. 39, 49f., 67, 86, 330f., 501, 546ff., 563, 566, 574f., 578, 583, 619, 622, 849, 932, 1127, 1148, 1161f., 1186, 1191, 1438, 1448, 1737, 1782, 2105, 2120, 2670
Grethlein, J. 2463
Grimm, J. 2790
Grimm, W. 2790
Groethuysen, B. 33, 64
Grondin, J. 86, 623, 737f., 812, 821, 824, 872, 1430, 1437, 1445, 1449
Grossman, W. 258, 1682, 2591, 2738, 2800
Grotius, H. 2807
Gschwandtner, C. M. 586
Guillaume, P. 67, 87, 849
Gulian, C. I. 1032
Gumbrecht, H. U. 1260, 1302
Gurwitsch, A. 64, 442, 1040, 1920
Gusdorf, G. 140, 150f., 210f.
Gutjahr, M. 1256, 1843
Gutting, G. 2756

Haar, M. 2163
Habachi, R. 1938
Habermas, J. 86, 116, 306, 604, 814, 877, 908ff., 971, 1022, 1031, 1069, 1204, 1339, 1383, 1560, 1703, 1890–5, 1936, 1951, 1964ff., 1972ff., 1974ff., 1986, 2015, 2050, 2068, 2179ff., 2439, 2444
Hähnel, M. 36, 1560
Halbwachs, M. 60, 66, 186, 246, 2359, 2441, 2569, 2577–86
Hall, S. 2810
Halter, M. 1941
Hamacher, W. 86, 511, 812, 877, 2766
Hamelin, O. 2107
Hamlet 303
Hampshire, S. 79, 87, 307, 406, 876, 2815
Hansel, D. 139f., 209–13
Harari, Y. N. 32
Hardt, M. 2740
Hart, H. L. A. 1583, 2536
Härtling, P. 2756
Hartmann, G. 2563
Hartmann, N. 681–7
Hartog, F. 1902, 2429, 2795
Hartung, G. 2728
Havel, V. 2091
Haverkamp, A. 966ff., 974
Hegel, G. W. F. 31, 37, 60, 63ff., 68, 71, 73, 79, 99f., 103, 112f., 117, 123, 168, 179, 181, 191, 194, 197, 220, 226, 229, 245, 259–70, 273f., 276, 279, 281–5, 289, 301ff., 308, 313, 316, 337, 345ff., 353, 368, 369–74, 379, 384, 394f., 402, 409, 413, 420, 427, 433, 444, 448, 450, 476, 477–88, 494–8, 500ff., 509, 515, 557, 560, 604, 607f., 616, 624f., 629f., 635ff., 656f., 663, 687, 703, 711ff., 818, 826, 828, 831f., 847, 861, 863, 865, 868f., 882, 906, 1024f., 1040, 1051, 1061, 1091, 1112ff., 1118, 1129, 1141, 1153, 1160f., 1168, 1173, 1191ff., 1206–10, 1227f., 1234, 1235, 1265, 1276, 1299, 1308, 1326, 1332, 1421, 1465, 1477, 1561, 1594, 1639, 1644, 1671, 1676, 1727, 1729, 1748, 1774, 1778, 1790ff., 1795, 1801ff., 1807–14, 1891, 1899ff., 1908, 1911–6, 1921, 1927, 1931, 1936, 1941f., 1950, 1956, 1959, 1970, 1978ff., 2014, 2022, 2026ff., 2028, 2031ff., 2053, 2079, 2086, 2113, 2122, 2157f., 2168, 2179ff., 2189f., 2193, 2212, 2216, 2267, 2279, 2296ff., 2304ff., 2315–20, 2333–8, 2341–63, 2374, 2400, 2416, 2434, 2449f., 2605, 2613, 265f., 2662, 2695, 2725, 2727, 2730, 2734, 2743, 2748f., 2758, 2760, 2766, 2768, 2772, 2775, 2780, 2784, 2794, 2807
Heidegger, M. 34, 43, 64, 68, 75, 86, 92f., 109, 111, 114, 127, 146, 151–5, 162, 166, 171f., 182, 218, 220, 231, 234, 248, 260ff., 276, 279, 315, 333ff., 340ff., 355, 359, 367, 377–91, 399ff., 408f., 413, 422, 426ff., 436, 443ff., 459f., 485, 493, 495, 537, 540, 550, 553, 559, 566f., 575, 663, 734, 801f., 812ff., 820ff., 832, 833–9, 842, 844, 847, 849, 856, 862, 867f., 870–5, 881–90, 901, 912, 919, 921f., 953, 957, 965ff., 975f., 980, 983, 994, 1036f., 1039–44, 1053, 1077, 1128, 1148, 1162–6, 1192, 1210, 1247ff., 1321f., 1328, 1337, 1392ff., 1406, 1408, 1412, 1429ff., 1436, 1438ff., 1441, 1448f., 1456, 1459, 1465ff., 1477, 1519, 1598, 1602, 1622, 1627, 1631,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1640, 1644, 1656ff., 1668, 1671f., 1678, 1680f., 1690, 1727, 1733f., 1746ff., 1777, 1780, 1783, 1815, 1885, 1900, 2021f., 2061, 2077, 2119f., 2157f., 2166, 2168, 2187, 2196, 2198, 2200, 2204–8, 2212, 2221ff., 2228, 2232f., 2238f., 2260f., 2265f., 2275, 2279, 2281f., 2286–91, 2312, 2366–80, 2399f., 2408–13, 2416, 2436ff., 2486ff., 2493f., 2544–50, 2626, 2629, 2644, 2646, 2683, 2697, 2699f., 2709, 2715, 2730, 2747, 2751, 2757f., 2765, 2771ff., 2786, 2792, 2797, 2803, 2805
Heidenreich, F. 1006
Heim, S. 2455
Heinemann, F. 273, 286, 822, 2724
Heisenberg, W. 1407
Hekuba 736
Held, K. 399, 402, 2167f., 2409
Heller, A. 1561
Hempel, C. G. 2327f., 2465
Hénaff, M. 63, 197, 350, 450, 1062, 1790, 1834, 1836–40, 1930, 2065, 2603, 2772, 2274
Henrich, D. 1170, 1495
Henry, M. 459ff., 568, 805, 1121–57, 1278–83, 1753f.
Herakles 736f.
Heraklit 379f., 443, 559, 833, 967, 1041, 1650, 1940, 2759, 2792
Herder, J. G. 63, 287, 810, 1692f., 2112, 2734
Hermes 742f., 810, 2124
Herodot 738, 740, 1000, 1057, 2562
Hersch, J. 2647
Hesekiel 2068
Hesnard, A. 1039
Hesse, M. 950, 1035, 2497
Hessel, S. 97
Hettema, T. 2063
Heussi, K. 2432ff., 2489
Heydrich, R. 60, 108
Hilberg, R. 126f.
Hildebrandt-Wackwitz, L. 34
Hilt, A. 36, 1560
Hintze, O. 2434
Hiob/Job 72, 378, 606, 609, 647, 661, 758, 763–9, 914, 976
Hirsch, E. D. 357, 887, 1372
Hitler, A. 68, 139, 202, 206, 208ff., 253, 265ff., 296, 443, 833, 988, 1020, 1904
Hjelmslev, L. 87, 839, 1819
Hobbes, T. 194, 347, 847f., 1019, 1032, 1778, 1791, 1808, 1930, 1968, 2772, 2807
Hock, U. 1069f.
Hoffmann, E. 868
Hoffmann, V. 36f., 805, 853, 1295, 1309, 1400, 1561
Hofmann, J. N. 975, 1069
Hofmannsthal, H. v. 1028, 2727
Hölderlin, F. 162, 282, 380, 428, 515, 713, 719, 728, 732, 809, 834, 964, 966–74, 980ff., 992ff., 1063, 1948, 2112
Holenstein, E. 86, 866
Holzhey, H. 1040
Homer 192, 721, 974, 1004, 1027, 1047, 1784, 2743, 2789, 2808
Honneth, A. 194, 348, 1774, 1808f., 1834, 1840, 1974, 2758, 2772
Horaz 738, 741, 743, 980
Horkheimer, M. 78, 1022, 2614, 2816
Hountoundji, P. J. 2795
Hubble, E. 2786
Hubig, C. 2036
Hugo, V. 2107
Huizinga, J. 2447
Humboldt, W. v. 61, 450, 801f., 811f., 815f., 861, 863f., 1063, 1937, 2074, 2083, 2112, 2734
Hume, D. 176, 1752ff.
Huning, A. 2036
Hunziker, A. 664, 1949
Husserl, E. 37, 44, 67–71, 92f., 105f., 112, 118, 126, 135f., 141ff., 156, 166, 194, 259, 285–98, 302, 307, 312, 317–26, 333, 347, 355, 377, 390, 395–410, 414, 419, 422, 426, 430, 436–42, 446f., 451, 481f., 485f., 494, 502, 529, 545f., 548ff., 564ff., 597, 624, 821, 825, 846f., 859, 871, 880, 892, 901, 904, 906, 949, 957, 990, 1023, 1044, 1079f., 1105, 1115, 1123, 1125–34, 1137, 1144, 1148, 1152, 1166, 1196f., 1217f., 1275–83, 1311, 1432, 1482, 1512, 1519, 1566, 1570f., 1597f., 1602ff., 1606, 1631, 1657, 1669f., 1672, 1707, 1756ff., 1763–67, 1777ff., 1781, 1815, 1820ff., 1848, 1850, 1889, 1912, 1931, 1956, 1978ff., 1986, 2067ff., 2105–11, 2122f., 2157, 2165–74, 2177, 2183, 2187–91, 2196–04, 2211, 2223–37, 2246–59, 2266, 2272ff., 2278, 2283, 2286f., 2290, 2295–304, 2305–39, 2408ff., 2561f., 2624–31, 2637, 2639,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2652, 2656, 2676, 2683, 2692, 2696, 2747, 2760, 2772, 2782f., 2786, 2791
Hutchens, B. C. 2007, 2009, 2011
Hutsebaut, D. 593
Hyppolite, J. 141, 265f., 284, 480, 487f., 493f., 1112, 2347
Hyvernaud, G. 2107

Ignatieff, M. 873
Ihde, D. 546, 1430
Ikäheimo, H. 1810
Ikor, R. 138, 203, 206f.
Ingold, F. P. 1723
Invidia (b. Ovid) 739
Iokaste 751f.
Irenäus v. Lyon 1317
Irigaray, L. 52, 2739, 2766
Isaak 1372
Iser, W. 998, 1341, 1495, 1500, 1503
Iyer, A. 2190
Izambard, G. 192

Jabès, E. 2723
Jacobson, R. 1024
Jaeger, F. 839, 925, 1033f., 2444
Jaeger, H.-E. H. 810, 820
Jaeger, W. 1652
Jago 739
Jahwe 764, 2538
Jambet, C. 2738
James, W. 87, 457, 1406, 1620, 1889, 2421
Janet, P. 87, 417
Janicaud, D. 109, 397, 2136, 2746
Jankélévitch, V. 699, 2091, 2384, 2606, 2700
Jason 742
Jaspers, K. 31, 34, 43, 49ff., 60f., 81f., 85f., 91ff., 98–102, 105, 107, 109, 135, 138, 141f., 161, 219–44, 248, 250, 261, 264f., 269–75, 277ff., 281, 285, 291f., 307, 317ff., 321, 355, 367, 377, 440, 468, 490, 497, 500, 516, 546, 553, 559, 677f., 687, 701, 802f., 814, 822f., 839f., 843, 845–9, 852, 916, 921, 957, 1007, 1026, 1039, 1041ff., 1053, 1057, 1123, 1422, 1815, 1909, 1912, 1915, 1933, 1951, 1955, 2426, 2560f., 2596, 2644–50, 2654f., 2658, 2730, 2738, 2754f., 2761, 2770, 2774, 2779, 2782, 2787, 2791, 2800, 2802, 2808, 2811
Jauß, H. R. 86, 90, 302, 818, 863, 896, 1435, 2391
Jay, M. 815, 2765
Jeanne d'Arc 2093, 2647
Jeanson, F. 95, 407
Jeremiah 380
Jervolino, D. 546, 558, 617, 639, 1162, 1578
Jesus 607, 744, 960, 981ff., 990, 992, 1048, 1248, 1273, 1317, 1351, 1389, 1416, 1426, 1733, 2064, 2096f., 2538ff., 2707, 2717f., 2720
Joas, H. 1421f., 1424f., 2100
Johannes (Apostel) 744, 1089, 1273, 1510, 2538f.
Johannes Paul II. 2095
Joisten, K. 86
Jonas, H. 46, 85, 181, 408, 489, 513, 515, 518f., 894, 1065, 1425, 1864, 1898, 1932, 1941, 1949, 2053, 2451, 2593, 2657–60, 2676, 2767, 2772, 2775, 2778, 2780, 2817
Joyce, J. 65, 1003ff., 1047, 1064, 2303
Judaken, J. 81, 253, 1917
Judt, T. 256, 2765
Jülicher, A. 1324f.
Jullien, F. 82, 125, 245, 427, 477, 479, 1065, 2122, 2732, 2739, 2777
Jung, C. G. 621, 852, 1086
Jüngel, E. 604, 642, 646, 664–8, 932, 1237ff., 1249, 1254, 1313f., 1324, 1500
Jünger, E. 1026
Junker-Kenny, M. 1346, 1509
Jureit, U. 2607

Kadishman, M. 2806
Kafka, F. 353, 630, 999, 1005, 1524f.
Kamper, D. 2728
Kämpf, H. 35
Kandinsky, W. 2759
Kant, I. 31, 37, 44, 54, 73, 85, 103f., 107, 113, 118, 123, 149, 151–5, 157, 161, 166, 173, 176, 178f., 191, 198, 220, 230, 233f., 236, 249, 251, 261, 263, 267, 280, 283, 285, 293, 305, 315, 333–51, 360, 370, 372, 380ff., 385, 393, 395f., 400, 404f., 408, 412, 414, 416, 419, 421, 423f., 426, 430, 437, 439f., 446f., 449ff., 461, 469, 471, 473ff., 482, 493, 495, 501, 509, 546f., 556, 558ff., 565–71, 574, 577f., 582, 608, 616, 623f., 634, 656f., 659f., 666ff., 674–

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

89, 693–9, 703, 743, 760, 803, 812, 842, 848, 851, 856, 869f., 905, 926, 939, 945–9, 953, 957, 959, 964, 968, 976, 978, 990, 1007, 1021, 1039, 1058, 1091, 1098f., 1105f., 1139, 1142f., 1169, 1176, 1196f., 1205, 1215, 1249, 1257, 1317, 1332, 1339, 1347, 1352, 1354f., 1362, 1369f., 1394, 1397, 1401, 1573f., 1588, 1593f., 1613, 1629, 1644, 1664, 1666, 1691, 1697, 1715, 1727, 1742, 1744, 1776f., 1779f., 1787, 1803f., 1815, 1860f., 1868, 1882, 1896, 1923f., 1927, 1941, 1994, 2001, 2005ff., 2022–6, 2028–33, 2068, 2070f., 2079, 2081f., 2089, 2101, 2122, 2155, 2157, 2166, 2179ff., 2189–93, 2204, 2207, 2216, 2221f., 2228, 2233, 2269, 2279, 2296ff., 2305–39, 2345f., 2370, 2399ff., 2408ff., 2416, 2434, 2438, 2450, 2452, 2454, 2491, 2505, 2535, 2561ff., 2566, 2577, 2603f., 2610, 2614, 2651, 2653, 2730, 2733, 2737f., 2745, 2753, 2757ff., 2765, 2768, 2775, 2792f., 2807, 2814f.
Kaplan, D. 212, 1905, 2060
Kearney, R. 379, 522f., 536f., 641, 657, 758, 883, 1034, 1047, 1127, 1432, 2708, 2771
Keller, T. 64, 80, 840
Kellmann, K. 215
Kemp, P. 1034, 1706f., 2183, 2445, 2741
Kempen, T. v. 1706f.
Kerényi, K. 810
Kermode, F. 87
Kernberg, O. F. 1125, 1138
Kertész, I. 70, 81, 127, 245, 2606, 2763, 2790
Kertscher, J. 1601, 1605
Kesting, W. 1021
Kierkegaard, S. 34, 39, 44, 64, 81, 96, 98f., 102, 107, 120, 220, 229, 231, 237, 261, 271f., 274f., 279, 281, 289, 298, 353–65, 367–75, 401, 418, 443, 482, 497, 501, 563, 599, 630, 703, 841, 845, 1024, 1042, 1077, 1157, 1271, 1372, 1426, 1620, 1622f., 1727, 1765f., 1806, 1913, 1918, 2355, 2420, 2429, 2644, 2726, 2730, 2748, 2755, 2758, 2761, 2783, 2802, 2805
King, M. L. 1368
Kittler, W. 1097
Kittsteiner, H. D. 1291
Klarsfeld, S. 253
Klein, M. 1125
Klein, R. A. 35
Kleinberg, E. 64, 273, 1950
Kleiser, C. 212–7, 254
Klossowski, P. 2765
Klostermann, K. 1702
Klun, B. 1849
Knöbl, W. 1921
Kodalle, K.-M. 683, 2603
Koestler, A. 103, 252, 257, 309ff.
Koffka, K. 87, 407
Kofman, S. 279, 1949, 2735, 2766
Kogon, E. 126
Kohl, K.-H. 1041
Kohut, H. 1116, 1125
Köhler, W. 87, 407
Kojève, A. 64, 104, 261–5, 276, 279, 281–5, 302, 477–83, 487, 1112, 1161, 1192, 1912, 2415, 2738, 2765, 2772
Kołakowski, L. 1026, 1039
Konersmann, R. 1010, 1482
Kong, B.-H. 2063
König, H. 2574
Koselleck, R. 168, 186, 247, 271, 836, 1032, 1768, 2157, 2179, 2277, 2416f., 2438, 2449, 2456, 2578, 2591ff.
Kosík, K. 79, 1561, 1890
Kossert, A. 76
Koyré, A. 262, 284, 480, 1027
Kozin, A. 37, 2157
Kracauer, S. 90, 287, 845
Krämer, S. 1097
Krawschenko, V. 256
Kreon 1593
Kristeva, J. 218
Krockow, C. Graf v. 2599
Kruip, G. 2003
Krutzen, H. 1073
Küchenhoff, J. 508, 2123
Kühn, R. 36, 804, 1176, 1281
Kuhne, F. 1174
Kühne-Bertram, G. 812
Kulischer, A. 76
Kumlehn, M. 36, 805, 1493, 1510
Kundera, M. 2787
Kunert, G. 845
Küng, H. 1423, 1894, 2745f., 2780
Kutzer, M. 1510

Lacan, J. 47, 110, 159, 448, 463, 481, 652, 804, 860, 863, 1018, 1067–119, 1125, 1129, 1149, 1152, 1155, 1159, 1192, 1214
LaCapra, D. 2601, 2610, 2613

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lachelier, J. 105, 135, 248, 377, 859, 868, 2642
Laclau, E. 1900
LaCocque, A. 59, 316, 367, 1314, 1316, 1329f., 1334ff., 1345, 2092, 2681, 2802
Lacoue-Labarthe, P. 267, 1059, 1900, 1921f.
Lactantius 877
Ladrière, J. 872, 882, 2084
Lafcadio 1622
Lagache, D. 1073
Lagneau, J. 105, 135, 248, 377, 425, 859, 868, 1955, 2642
Laios 748, 751f.
Laitinen, A. 1805
Lalande, A. 306
Lamarck, J. B. 2434
Lambert, J. H. 395, 871
Landgrebe, L. 399, 401f., 419, 825, 837, 2786
Landmann, M. 33
Landsberg, P.-L. 33, 60, 64, 85, 101, 333, 510, 1956, 1958
Laner, I. E. 2203, 2231
Lange, F. A. 469, 2743
Langer, S. K. 1040, 2835
Langrand, F. 138
Langthaler, R. 823, 2577
Lanier, J. 2739
Lannou, J.-M. 2746
Lapidot, E. 2729
Laplace, P.-S. 2424
Laplanche, J. 1069f., 1075, 1078, 1108
Lapointe, F. 2879
Lardreau, G. 2609
Latour, B. 1062, 2740f.
Launay, M. de 50, 205ff., 216, 856, 867, 1128, 1240, 2709, 2766
Lautréamont (I. L. Ducasse) 2763
Lawlor, L. 2238
Le Brun, A. 1021
Le Lannou, J.-M. 76, 481
Le Roy Ladurie, E. 1057
Le Senne, R. 141
Lear, J. 859
Lecerf, A. 1905
Leclaire, S. 1069f., 1078
Leenhardt, M. 2317
Leeuw, G. v. d. 1047, 2317
Lefebvre, H. 79, 158, 1070, 1890
Lefort, C. 256, 1561, 1900f., 1925, 2780
LeGoff, J. 67, 87, 2559, 2569, 2582
Leibniz, G. W. 347, 607f., 655, 914, 1182, 1201, 1404f., 1941, 2562
Leiris, M. 64, 1001
Lejas, S. 134
Lenin, V. I. 269, 1911
Lenoir, F. 2052, 2660
Lenz, S. 2612
Leonardo 1114
Leonardo Bruni 812
Léon-Dufour, X. 1249, 2719
Leroux, G. 747
Lery-Lachaume, M.-L. 1069
Lesort, P. A. 138, 206f., 264
Lessing, G. E. 2342
Lessing, T. 285, 721, 1048, 2423
Lesskow, N. 435
Letzkus, A. 2224, 2262
Levi, P. 103, 295, 2556, 2810
Levinas, E. 36f., 44, 60ff., 66ff., 109, 113, 118–29, 158, 177, 183, 194, 251ff., 265ff., 272, 280f., 284, 288, 297f., 303, 334, 390, 400f., 405, 409, 412, 439–53, 482, 494, 503ff., 510, 513, 515ff., 521, 525ff., 533, 550, 571f., 663, 814ff., 825f., 829, 844, 846, 862, 867f., 880ff., 888, 891f., 917, 920ff., 960, 984–95, 1050f., 1054, 1056, 1119, 1132, 1242, 1257ff., 1264, 1275–88, 1292, 1315, 1337, 1375, 1423, 1561, 1569, 1597ff., 1644, 1670ff., 1677f., 1681–7, 1690, 1694ff., 1727, 1733f., 1736ff., 1748f., 1766f., 1778, 1815, 1821f., 1841–55, 1895ff., 1899, 1927f., 1934, 2024, 2030, 2075, 2178, 2195, 2197ff., 2214ff., 2231f., 2238, 2241f., 2245f., 2250ff., 2254, 2257, 2260–6, 2270f., 2274ff., 2280ff., 2285f., 2291, 2298, 2301, 2343, 2442, 2456, 2485–90, 2501ff., 2508, 2511, 2515, 2528, 2531f., 2544–57, 2559, 2570, 2603, 2648, 2644, 2668ff., 2697, 2729, 2731f., 2738, 2745–51, 2767, 2771–8, 2783ff., 2796, 2801, 2803, 2812f., 2817
Lévi-Strauss, C. 32, 87, 110f., 157, 159, 342, 350, 407, 803, 839, 1000ff., 1005ff., 1019, 1023ff., 1033f., 1039ff., 1051ff., 1076, 1097, 1104ff., 1214, 1263, 2079, 2757, 2771
Levy, D. 2609
Levy, R. 139, 201, 209ff., 2107
Lévy-Bruhl, H. 1013, 1040
Lewin, K. 87, 407, 1889, 2061
Lichtenberg, G. C. 251

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Liebsch, B. 320, 532f., 766, 987f., 1505, 1568, 1600, 1640, 1647, 1684, 1727f., 1734, 1738f., 1841ff., 1847, 1857, 2100, 2108, 2183, 2219f., 2237, 2243, 2265, 2267, 2359, 2378, 2500, 2504, 2511, 2648
Lindworski, J. 1889
Lipps, H. 812, 880, 890
Locke, J. 102, 394, 510, 848, 1802, 1805, 2758, 2785
Loraux, N. 96, 1030f., 1561, 1901, 1923, 1944, 2585f.
Lorenz, O. 968ff.
Lorenzer, A. 908, 1418
Lorenzo Valla 812
Lorey, I. 1928, 2779
Lotze, R. H. 395
Löw, R. 2308
Lowe, W. J. 546, 574
Löwenthal, L. 435
Löwith, K. 46, 61ff., 127, 250, 274, 286, 831, 866, 1049, 2786, 2793
Lubac, H. de 1905
Lübbe, H. 284
Lucifer 108
Luft, S. 1757
Luhmann, N. 479, 2578
Lukács, G. 435, 1561
Lukrez 1024
Lurija, A. R. 2615
Luther, M. 143, 157, 217, 598, 630, 637, 655, 821, 1237f., 1243–51, 1261, 1286, 1295, 1745, 1939, 1961, 2109
Lyotard, J.-F. 104, 1030f., 1058, 1727, 1901, 1923, 1945, 2415, 2735, 2765

MacArthur, D. 250
MacAvoy, L. 1448
Macbeth 739, 997
MacIntyre, A. 174, 1591, 1635f., 1761f., 2024, 2782, 2812
Macron, E. 184, 2034
Maesschalck, M. 1151
Maine de Biran 102, 105, 152, 281, 288, 329, 339, 459, 473, 480, 507, 559, 575, 880, 1121ff., 1150, 1198, 1669, 2272, 2770
Major, R. 1075
Malebranche, N. 137, 461, 1619
Malinowski, B. 1792
Mallarmé, S. 277, 427, 493, 858, 2798
Malpas, J. 2638
Malraux, A. 113, 128, 503, 1906, 1949, 2736
Man, P. de 2616
Mandry, C. 36f., 805, 1562
Manemann, J. 296
Mann, T. 165, 1020, 1026, 1028, 1064, 1506, 2174, 2299, 2303, 2407
Mannheim, K. 1931, 1947, 2213, 2578
Mao Tse Tung 2731, 2797
Márai, S. 82
Marcel, G. 32, 34, 36, 43f., 72, 91f., 98, 101f., 105f., 114, 130, 135ff., 140ff., 174, 219ff., 242f., 248, 261, 265, 269, 271, 277, 279, 288f., 299, 313ff., 317, 319, 321f., 332, 334, 350, 355, 367, 377, 421, 449f., 460, 467, 469, 480, 497, 502, 515, 546, 550ff., 559, 585, 802f., 823, 839–47, 852, 879ff., 888, 891, 957, 1062f., 1123, 1164, 1404, 1641, 1910, 1912, 1915, 1935, 2560, 2669f., 2730, 2747, 2755, 2761, 2770, 2775f., 2797, 2800, 2802, 2808, 2811
Marchart, O. 1900
Marchetti, F. 2445
Marcuse, H. 1090, 1419
Margalit, A. 2451, 2600, 2799
Marin, L. 2528
Marinescu, P. 253, 2441
Marion, J.-L. 461f., 550, 1279, 1283, 1337, 1688, 1704, 1853ff., 2163
Maritain, J. 134, 1905
Markus (Apostel) 1273, 1335
Marmasse, G. 1954
Marquard, O. 1275, 1434, 1438
Márquez, G. G. 1514f., 2789
Marrou, H.-I. 270f., 1820, 2158, 2417, 2465
Martens, F. 1070
Martineau, E. 2545
Martini, G. 2726
Marty, F. 932
Marx, K. 83, 89, 159, 250, 269, 282, 289, 308, 374f., 601ff., 898, 908, 912, 975, 1088, 1139, 1196, 1198, 1224, 1232, 1319, 1404f., 1410f., 1888, 1890f., 1894, 1900, 1906f., 1909ff., 1969ff., 1975f., 1981f., 2317, 2506, 2509, 2753, 2760, 2803
Marx, W. 1895
Mason, P. 90, 1896, 2789
Matějčková, T. 36f., 1561, 1633, 1804, 2157
Mattern, J. 625, 1494, 2023
Mattheus (Apostel) 746, 1315, 1317, 1335

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Maury, P. 1905
Mauss, M. 197, 284, 1013, 1017, 1790, 1832, 1834, 1838f., 1876, 1879, 1886, 1930, 2024, 2603
Mayer, H. 64, 1001
Mbembe, A. 2732, 2810
McCarthy, J. R. 2737
McDowell, J. 1808, 2334
Medea 742
Mehl, R. 150
Meier, C. 1030, 2596
Meier, G. F. 821
Meinecke, F. 2443
Meister Eckhart 861, 1150, 1706, 1709f.
Meister, W. 2389, 2392, 2395, 2398
Meixner, U. 1608f.
Melden, A. I. 876
Melgunow, S. P. 255
Menga, F. G. 36, 805
Mengele, J. 1771
Menoikeus 2698
Mephisto(pheles) 2386, 2805
Merleau-Ponty, M. 34, 39, 44, 72, 83, 95, 98, 102f., 125f., 252, 258f., 262, 269f., 294, 297, 302, 305, 307f., 315, 319, 322–6, 400, 407, 410f, 413f., 417, 421f., 425, 427f., 430f., 442, 449, 481, 564, 801, 822, 842, 854, 857, 864, 866f., 871, 901, 1006, 1040, 1076, 1083, 1091, 1129, 1132, 1205, 1459, 1566, 1571, 1727, 1762, 1820, 1888, 1890, 1920, 1932, 1956, 1958, 2189f., 2200, 2203, 2208, 2222f., 2239, 2243, 2268, 2272, 2421, 2436, 2446, 2560, 2628, 2652, 2751, 2759f., 2763, 2765, 2783, 2800, 2804
Mersch, D. 1114
Messiaen, O. 2759
Messner, K. 357, 1326, 1328, 1745
Metz, J. B. 1950, 2090
Metzger, A. 85
Meuter, N. 2367f., 2373
Meyer, A. 253
Meyer, E. 2479
Meyer, U. 546, 961
Meyerson, É. 2570
Michaels, A. 1949, 2808
Michaux, H. 2759
Michel, J. 1429, 1448f., 1985
Michelet, J. 186, 2584
Mijolla, A. de 1078
Miller, J.-A. 1073
Milosz, C. 2808
Minerva 738, 2342
Mink, L. O. 2331, 2377, 2470ff.
Minkowski, H. 1129
Misch, G. 151, 812, 825
Mitscherlich-Schönherr, O. 2793
Moira 748
Mol, H. 2586
Moldenhauer, E. 1089, 1092, 1109, 1117
Molly Bloom (literar. Figur) 2786
Moltmann, J. 1237f., 1250
Monod, J.-C. 432
Montaigne, M. de 329, 507, 1000, 1795f., 2770
Monteil, P.-O. 247, 2761
Montoya, A. R. de 2074
Morin, E. 128, 1922
Moses 156, 2538
Motzkin, G. 2611
Moyn, S. 401, 443, 517f.
Mouffe, C. 1900, 2806
Mounier, E. 109, 137, 151, 248, 261, 265, 271, 273, 275, 281, 286ff., 299, 333, 510, 1893
Muhlack, U. 2425
Mul, J. de 2061
Müller, G. 2407
Murray, G. 744
Murray, M. 2063
Musil, R. 90, 174, 1063, 2421, 2788

Nabert, J. 37, 105, 135, 154, 280, 319, 332, 341, 377, 384, 472f., 489, 506, 546, 551ff., 557f., 563, 582, 615, 759, 855, 860, 868, 1092, 1123, 1156, 1162, 1168ff., 1175–83, 1188ff., 1195, 1200ff., 1729ff., 1940, 2068, 2532ff., 2540–57, 2566, 2680, 2683
Nagel, R. 35, 641–69
Nagel, T. 305, 2562
Nancy, J.-L. 31, 52, 84, 446, 526f., 537, 1059, 1260, 1321, 1561, 1900, 1921, 1925, 1944, 2590, 2729, 2766, 2771, 2790
Naomi (b. J. M. Coetzee) 1511, 1521
Napoleon 281
Nascimento, F. 2062f.
Naulin, P. 1177ff.
Navrátilová, O. 35, 1624
Negel, J. 2719
Negri, A. 2740
Néher, A. 95
Neiman, S. 671, 678, 698ff.
Nerval, G. de 2110, 2116, 2124
Nestle, W. 1024

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nicholls, A. 1006
Nielsen, C. 38, 2159, 2792
Nietzsche, F. 31f., 50, 83, 102f., 117, 159, 162, 170, 187, 220, 247, 271, 289, 335, 353, 372ff., 386, 433, 479, 559ff., 637, 652, 663, 703, 735, 746ff., 754f., 801f., 821f., 865, 898, 908ff., 960, 966, 968, 974–95, 997ff., 1008, 1012f., 1026, 1049, 1054, 1058ff., 1064, 1088, 1146, 1157, 1182, 1196ff., 1212, 1224, 1232ff., 1257, 1319, 1337, 1341, 1403–13, 1422ff., 1576, 1585, 1588, 1597, 1620, 1671, 1689f., 1728, 1735f., 1748, 1813f., 1852, 1889, 1909, 1943, 1954, 2106, 2218, 2299, 2317, 2425, 2429ff., 2438, 2453f., 2512f., 2567, 2571ff., 2586, 2601, 2610, 2670, 2714, 2727ff., 2751, 2756, 2763, 2780, 2805, 2817
Nikolaus v. Kues 118
Nixon, R. M. 2769
Noah 2118
Nolte, E. 837, 2613
Noor, A. 2611
Nora, P. 186, 247, 1922, 2441, 2574, 2577–87, 2595ff., 2611, 2631
Norma 1523
Novalis 95, 1710, 2112
Nussbaum, M. 193, 346, 1389, 1789
Nygren, A. 1350

O'Leary, J. 379f.
Ó Murchadha, F. 36, 1560
Oberprantacher, A. 2767
Ockham, W. v. 1913
Ödipus 192f., 602, 719, 737, 742, 746–55, 1116, 1208, 1413ff., 2350
Odysseus 99, 192, 819, 1004, 1015, 1785
Oexle, O. G. 2427, 2431
Olick. J. 2569
Ollé, J.-M. 201
Oppenheim, G. 2327f.
Oppermann, M. 1921
Orest 741f., 745
Origenes 1299, 1340
Orpheus 142, 467, 497, 1015
Orth, E. W. 1012
Orth, S. 364, 1185, 1190, 1260
Orwell, G. 311, 2425
Osiel, M. 2596
Othello 739
Ott, M. 48, 2732
Otto, M. 618, 724
Otto, R. 357
Otto, S. 2450
Otto, W. F. 703, 707, 713, 727
Outka, G. 1347
Ovid 738ff.

Parain-Vial, J. 515
Parfit, D. 174f., 1590, 1613, 1738
Parmenides 99, 307, 493, 816, 871, 1649, 1673, 1699, 2699
Pascal, B. 95, 191, 229, 281, 337, 345, 466, 472, 508, 547, 554, 563, 598, 1150, 1301, 1347, 1860f., 1893, 2038, 2730, 2804
Patočka, J. 295, 393, 399f., 519, 550, 826, 893, 1010, 1039, 1041, 1057, 1939f., 2594, 2810
Paulus (Apostel) 598, 630, 633, 637f., 651, 654, 981, 1245f., 1290f., 1316, 1328, 1342, 1443, 1745
Pažanin, A. 1890
Peeters, B. 125, 127, 825,
Peirce, C. S. 395, 857, 871, 965
Pelagius 648
Pélicier, Y. 2750
Pellauer, D. 1645, 2724f.
Penner, P. 36, 1560
Peperzak, A. T. B. 446, 1842, 1916
Perroux, F. 2674
Pessoa, F. 507, 2770
Pétain, M. 139, 201–8
Peters, R. 876
Peterson, E. 1949f.
Petitot, J. 2685
Pettazzoni, R. 1047, 2431
Pfänder, A. 142, 399, 876, 1889, 2652
Pfeiffer, G. 67, 297
Philemon 739
Philip, A. 138, 140
Piaget, J. 95, 262, 306, 407, 415, 822, 1011
Picardi, R. 494ff.
Pierron, J.-P. 1176f., 2064
Piketti, T. 1896
Pindar 738, 741, 980
Pinker, S. 1021
Piskorski, J. M. 76
Platon 183, 259, 339, 379, 390, 446, 472, 485, 488, 491, 498, 505, 563, 575, 703, 745–53, 868, 892, 998, 1013, 1077, 1091, 1150, 1156, 1188, 1404, 1468, 1512, 1644–55, 1661f., 1666, 1860f., 2072, 2078, 2119, 2155, 2296f., 2374, 2400,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2517ff., 2524f., 2730, 2757ff., 2768, 2834
Plessner, H. 33, 44, 110, 333, 1722, 1919, 2728., 2788
Plotin 259, 495, 883, 1650, 2155, 2560
Plouvier, E. 1915, 1950
Plumb, J. H. 1025
Pöggeler, O. 814, 1025
Poirier, F. 1821
Poliakov, L. 126, 833
Polin, R. 307, 1821, 2815
Politzer, G. 60, 418, 480
Pollack, M. 2611
Polyphile (literar. Figur) 2506
Pomian, K. 186
Pontalis, J.-B. 1076
Ponticus, E. 667
Popper, K. 1911
Porée, J. 955, 1445, 2063f.
Poster, M. 1917, 2765
Poulet, G. 2391, 2396
Pradines, M. 44, 87, 324, 326
Prammer, F. 36, 805
Prometheus 714, 719, 742ff., 747, 1005, 1019
Propp, V. 87, 1053, 2406
Proudhon, P.-J. 288, 1021
Proust, M. 165, 192, 330, 845, 1506, 1780ff., 2157, 2174, 2283, 2299, 2383–98, 2407, 2631
Pufendorf, S. 2807
Putin, V. 257

Quéré, F. 117
Quine, W. v. O. 1482

Rabenstein, H. 1815
Rabinow, P. 2739
Raffael 982
Rahner, K. 1698, 1717
Rancière, J. 816, 1030, 1901, 1921, 1948, 2732, 2752, 2796
Ranke, L. v. 2175, 2494
Ranke-Graves, R. v. 1015
Rasmussen, D. 1160
Ratzel, F. 2774
Raulet, G. 1919f.
Raulff, U. 2599, 2611
Ravaisson, F. 105, 319
Ravel, M. 158
Rawls, J. 179, 313, 802, 887, 1358ff., 1366, 1370ff. 1381ff., 1789, 1831, 1895, 1989, 1991, 1995ff., 1999–2016, 2022, 2027f.
Raynova, Y. 34, 37, 91, 255, 1401, 2107, 2158
Reagan, C. E. 70, 93, 1071, 2765
Reagan, R. 1921, 2769, 2805
Reder, M. 2793
Reichel, P. 2607, 2609, 2615
Reijers, W. 2062, 2065
Reinach, A. 399
Reinke, E. 37, 1562
Rembrandt 1252, 1396
Renan, E. 2444
Renaut, A. 1919
Rentsch, R. 2739
Reuß, R. 967f.
Richard III. 739
Richards, I. A. 1459, 1461
Richir, M. 1129, 2163
Ricken, N. 2767
Rickert, H. 2421, 2452
Ricœur, A. 133
Ricœur, O. 169, 180, 1330, 2762
Riedel, M. 402f., 816, 1895
Rilke, R. M. 142f., 147, 162, 467, 497, 1617
Rimbaud, A. 192, 346, 493, 507, 858
Ritter, C. 2774
Ritter, H. 1030, 2723
Ritter, J. 804, 939
Riva, F. 2064
Rivain, J. 139, 201f., 208, 210
Robert, D. 138
Robillard, S. 2545
Rocard, M. 2769
Rochlitz, R. 1459
Röd, W. 1159f.
Rodi, F. 838
Rohde, E. 980
Rolf, E. 939
Rolland, R. 256
Roman, J. 2748
Romano, C. 1640
Rombach, H. 830
Romele, A. 2061f., 2065f.
Römer, I. 37, 546, 551, 565f., 568, 2157, 2198, 2200, 2205, 2221, 2230ff., 2238, 2244, 2255, 2259, 2403, 2408, 2489, 2504
Romero, O. A. 2090
Roos, J. 95
Ropohl, G. 2036

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rorty, R. 101, 903, 1482, 1889, 2735f., 2787
Rose, H. J. 1015
Rosenberg, A. 833, 1001, 1026
Rosenzweig, F. 31, 51, 61, 71, 264, 298, 402, 443, 448, 450, 846, 891, 988, 1292, 1338, 1352f., 1363
Rosch, E. 2685
Rößner, C. 37, 124, 1561
Roth, J. K. 278, 2648
Roth, M. S. 64, 2765
Rothenstreich, N. 307, 2815
Rotpeter (literar. Figur) 1524f.
Röttgers, K. 37, 2157, 2380
Roudinesco, E. 1067, 1070ff., 1074, 1076f., 1105
Rousseau, J.-J. 95, 194, 347, 851, 1023, 1029, 1031, 1405, 1727, 1902, 1959, 2407, 2807
Rousset, D. 256, 278, 1908
Rousso, H. 65, 201, 213, 253, 2107f., 2611
Rudd, A. 1765f.
Rulfo, J. 1514f.
Rüsen, J. 2416, 2425, 2427, 2432, 2440, 2442ff. 2457
Russell, B. 864, 876
Rütsche, J. 1071
Ruyer, R. 874, 1931, 2813
Ryle, G. 76, 864, 2111

Sachs, N. 70, 2735
Sacre, É. 1436f.
Sahl, H. 70
Saïd, E. 2732
Saint-Pierre, B. de 2614
Saint-Simon, H. de 1948
Sampaio, N. 2064
Sandherr, S. 1852
Sandkaulen, B. 2730
Sarraute, N. 2729
Sartre, J.-P. 81, 86, 92, 101, 109, 126, 141, 220, 261, 273, 275, 281, 297, 299, 308f., 335, 355, 398, 420, 438, 440, 469, 477, 481ff., 486f., 490, 494, 559, 735, 822f., 844, 850, 867, 912, 1007, 1023, 1091, 1159, 1166, 1185, 1192, 1577, 1616, 1620, 1633, 1635f., 1640, 1704, 1727, 1757, 1765, 1820, 1887, 1912f., 1917, 2644, 2650, 2655, 2765, 2776
Saussure, F. de 87, 159, 509, 839, 864, 964, 1053, 1076, 1104, 1106, 1109f., 1214
Savinas, L. 138
Scannone, J. C. 2075
Scarano, N. 2002
Schadewaldt, W. 708, 716, 720
Schaeffler, R. 259, 872
Schäfer, P. 971f.
Schalamow, W. 256f.
Schaller, P. 1600
Schapp, W. 142, 301, 464, 1788, 2081, 2378ff.
Schauer, A. 2578
Scheler, M. 33, 44, 333, 399, 440, 518, 704, 706, 847, 1355, 1421, 1919, 1936, 2024, 2429, 2747
Schelling, F. W. J. 157, 918, 1024, 1142, 2210
Schiller, F. 739, 741, 838, 2559
Schlegel, A. W. 2112
Schlegel, F. 809, 811, 999, 1002, 1063, 2112, 2423
Schlegel, J.-L. 1645
Schleiermacher, F. 31, 43, 86, 133, 801f., 810, 817f., 821, 831, 839, 853, 864, 868, 1263, 1267f., 1271, 1273, 1292, 1298, 1430, 1436, 1438f., 1464, 1494ff., 1718, 1721, 2114, 2424, 2434, 2736, 2751
Schlette, M. 2730
Schlimgen, E. 978
Schlitte, A. 37, 2158
Schlögel, K. 2774, 2782, 2808
Schlüter, G. 102
Schmid, W. 1689
Schmidt, A. 78
Schmitt, C. 80, 517, 1030, 1921ff., 1949f., 2094, 2586
Schnabel, F. 2444
Schnädelbach, H. 2427
Schneider, M. 1150
Schneider, U. 2573
Schnell, M. 37, 1562
Scholem, G. 1412
Scholtz, G. 838
Schönberg, A. 858, 2759
Schönherr-Mann, H.-M. 36, 805
Schopenhauer, A. 143, 335, 559, 703, 706, 717, 838, 1008, 1143, 1182, 1201, 1889, 2704, 2714
Schroffner, P. 2090
Schües, C. 72
Schüssler-Fiorenza, E. 602
Schütz, A. 442, 1956, 1979, 2213, 2753
Schütz, C. G. 728
Schweidler, W. 37, 2157
Searle, J. R. 79, 87, 1034, 1786, 2816

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sebald, W. G. 2808
Secrétan, P. 841
Sédat. J. 1075
Seel, M. 2771
Seidensticker, B. 739
Seifert, F. 333
Seitz, S. 36, 805, 1560, 1612, 2766
Sellars, W. 1023
Semprun, J. 49, 60, 66, 103, 295, 922, 2359, 2609, 2708, 2810
Sen, A. 193, 346, 1789, 2770 2807
Seneca 703, 739, 741
Sepp, H. R. 2792
Serres, M. 2765f.
Severo, M. 2062
Shakespeare, W. 303, 739, 741, 982, 997, 1008, 2159
Shapiro, M. 1114
Shklar, J. N. 2779f., 2799
Sichère, B. 101, 504, 1941, 2744
Siclodi, A. 2767
Sievernich, M. 2074
Silva, T. S. 2064
Simmel, G. 889, 916, 2452, 2579, 2810
Simms, K. 1068f., 1575
Simon, E. 585
Simon, J. 965
Singer, P. 1511ff., 1516, 1521, 1526f.
Sinnreich, J. 939
Sisyphus 1759
Skinner, Q. 887
Slaby, J. 1569
Smith, A. 1019
Smith, N. 2065
Snow, C. P. 1660
Snowden, E. 2739
Sobrino, J. 2090
Sokrates 229, 354, 498, 761, 1651, 2686
Solschenizyn, A. 257f., 295, 2810
Sontag, S. 32
Sophokles 180, 192, 346, 602, 735ff., 741, 745f., 750ff., 755, 1004, 1116, 1208, 1593
Sorel, G. 1003
Souriou, E. 141
Spaemann, R. 2308
Spahn, C. 1603
Spence, D. 845
Spencer, H. 2434
Spencer Brown, G. 479
Spengler, O. 104, 288, 2415, 2434
Sperber, M. 266, 310, 316
Špet, G. 812
Spinoza, B. de 101, 391, 408, 458, 461, 489, 491f., 508, 519, 975, 1092, 1113, 1157, 1182, 1201, 1565, 1644, 1668, 1678, 1681f., 1686, 1765, 2342, 2685, 2693
Spivak, G. C. 2732
Spotts, F. 65
Staehler, T. 37, 2157
Staiger, E. 815
Stalin, J. 40, 68, 256, 258, 265f., 268f., 281, 306, 1906, 1911
Starkey, J. 1645
Starobinski, J. 1032
Staudigl, M. 35, 532
Stegmaier, W. 36, 450, 479, 804, 2756, 2814
Steinbach, T.-F. 36f., 804, 2157, 2460
Steiner, G. 313, 857f., 1005, 1020, 1064
Steinmetz, M. 36, 805
Stekeler, P. 1808
Stern, F. 1941
Sternberger, D. 1030
Stifter, A. 1405
Stirner, M. 2730
Stoellger, P. 36, 528, 532f., 668f., 805, 896, 1494, 1501, 2216, 2505
Stone, D. 2504, 2530
Stoppel, H. 37, 2158, 2266
Strasser, S. 851
Straub, J. 813
Strauss, B. 59, 83, 2755, 2788f., 2817
Strauss, L. 127, 826f.
Strawinski, I. 1027
Strawson, G. 1756
Strawson, P. F. 79, 87, 171f., 418, 876, 1586, 1608
Streeck, W. 1896
Stricker, N. 1399
Striedter, J. 998
Ströker, E. 67
Sugimora, Y. 2715
Svandra, P. 2063
Sznaider, N. 2609
Szondi, P. 86, 810

Tabard, G. 67, 501, 849
Taminiaux, J. 389
Tapié, M. 2759
Tassin, E. 2748
Taubes, J. 1255
Taureck, B. H. F. 35, 62, 857, 1006, 2774
Taylor, C. 63, 174, 304, 349, 434, 888, 1615, 1638, 1692f., 1744, 1890, 1898,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1902, 1935f., 1947, 1966, 2050, 2734, 2782, 2793, 2803, 2815
Taylor, G. H. 1947, 2063, 2789
Taylor, R. 876,
Teireisias 746
Tellenbach, H. 764, 769
Tengelyi, L. 1766, 1768, 1846, 1852, 1855, 2163, 2178f., 2188, 2231, 2262, 2276
Terenz 503
Ternon, Y. 312
Tétaz, J.-M. 1165, 1396, 1435
Thatcher, M. 1921
Theis, E. 140
Theißen, G. 2597
Theobald, C. 1837
Ther, P. 76
Theunissen, M. 121, 418, 482, 487, 490, 496, 2156, 2835
Thévenaz, P. 849, 1395
Thévenot, L. 196, 1926, 1944, 1954, 1976, 2661
Thomas v. Aquin 508, 1285, 1404, 1605, 2307, 2730
Thomas v. Kempen 1706f.
Thomasset, A. 955, 1837
Thompson, C. 2767
Thompson, E. 2685
Thompson, J. B. 1567, 1581
Thrasymachos 62
Thukydides 1057, 2562
Tiaja, D. 1128
Tillich, P. 122, 1237, 1239, 1292, 1329
Titus Livius 1030
Todorov, T. 312, 2444
Tolman, E. 87
Tolstoi, L. 287, 310
Torkler, R. 37, 1561
Tort, M. 1073, 1088, 1208
Touraine, A. 158
Towarnicki, F. de 64
Toynbee, A. 98, 302, 896
Trabant, J. 816, 1409f., 1412
Tran Duc Thao 418
Trautmann, F. 2590
Traverso, E. 312, 2601
Treanor, B. 89, 537, 2748
Trocmé, A. 140
Troeltsch, E. 2432ff., 2440, 2452, 2563, 2590
Trubetzkoi, N. S. 87, 1053
Truman, H. S. 2737
Tugendhat, E. 1630
Tukachewsky, M. 1906
Turing, A. 1097
Tyler, E. B. 1013

Ullian, J. S. 1482
Unterthurner, G. 2571
Utsler, D. 2064

Valabrega, J. P. 110, 1073
Valéry, P. 290, 396, 888, 1515f., 2765
Valla, L. 812
Vallée, M.-A. 499, 1435, 1444, 1571
Van Breda, H. L. 2783
Van Den Haag, N. 1867
Van Leeuwen, T. M. 546, 550f., 553f., 571, 574, 578
Vandevelde, P. 1645
Vansina, F. D. 88, 219, 2833, 2836, 2838, 2848
Varela, F. 2685, 2689, 2691
Vargas Llosa, M. 2789
Vattimo, G. 822, 1411, 1416f., 1426f., 2812
Venama, H. I. 89
Venclova, T. 68
Vergil 99, 1004, 1082, 2789
Vergote, A. 95, 112
Veyne, P. 87, 412, 999, 1011f., 1038, 2417, 2472, 2474, 2492f., 2522, 2584
Vico, G. 250, 1025, 1029
Vidal-Naquet, P. 312, 2613
Vieillard-Baron, J.-L. 1178
Vieweg, K. 1812
Vincent, G. 67, 280, 1905, 1924
Virno, P. 2768
Voegelin, E. 1404, 1424
Vogl, J. 2797
Volpi, F. 389
Voltaire 249, 914
Vorochilov, K. 1906
Vovelle, M. 87

Wacquant, L. J. D. 2753
Waelhens, A. de 64, 432, 441, 546, 549, 1855, 1890
Wagner, R. 982, 1026
Wahl, J. 123, 141, 262, 273, 276, 401, 443, 480, 487f., 1890, 1913, 2761, 2773
Waldenfels, B. 103, 129, 302, 395, 446, 450ff., 518, 536, 545, 547, 550, 557, 582, 903, 1092, 1168, 1202, 1205, 1278ff., 1292, 1459, 1503, 1571ff., 1578, 1685ff., 2183, 2197, 2226, 2234–44,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2257, 2265, 2270f., 2275–86, 2724, 2733, 2764
Wallenstein, A. W. E. v. 739
Walzer, M. 80, 305, 1895, 1938, 2014, 2016ff., 2661, 2782, 2803
Warburg, A. 1266
Wartenburg, Y. v. 889
Webb, J. 2786
Weber, E. 2735
Weber, M. 829, 1003, 1561, 1890, 1900f., 1935, 1937, 1945, 1953–87, 2042, 2050f., 2053, 2479, 2672
Weber, S. 1091
Wegener, M. 1097
Weil, E. 64, 74, 247, 265f., 284, 313, 1900, 1913ff., 1949f., 1959f., 1986, 2038, 2794
Weil, S. 267, 2738
Weiland, M. 1505
Weill, N. 217
Weimar, K. 1267
Weinrich, H. 188, 2407, 2614
Weissmahr, B. 1698, 1716–21
Welsen, P. 36, 805, 1068, 1095, 1261, 1852f.
Welte, B. 2074
Wenzel, K. 1401, 2081
Werbick, J. 1233f.
Werner, J. 668
Westerkamp, D. 518
White, H. V. 1502, 2370f., 2377, 2404, 2471f., 2474, 2494ff., 2499f., 2510, 2523, 2525ff., 2529
Whitehead, A. N. 1425
Wieder, A. 36, 1612
Wiener, N. 75
Wieviorka, M. 2602
Williams, B. 1784
Winch, P. 859, 1034, 1560
Winkler, C. 1769
Wischke, M. 35
Wittgenstein, L. 76, 406, 826, 859, 864, 874, 887, 921f., 1034, 1405f., 1465, 1560, 1606, 1845, 1898, 2366, 2736, 2746, 2777, 2802
Wolf, F. A. 828
Wolff, C. 2191f.
Wolff, E. 37, 48, 1056, 1561f., 2742
Wolin, R. 212, 1905
Woolf, V. 165, 845, 1506, 2174, 2299, 2407
Wright, G. H. v. 2266, 2269, 2328f., 2331, 2336, 2468f., 2473, 2513, 2515, 2523
Wulf, J. 126
Wulff, D. M. 593
Wundt, W. 2421
Wust, P. 585, 622
Wyschogrod, E. 267, 2738

Xerxes 714f., 744
Xi Jinping 2797

Yerushalmi, Y. H. 186f., 2615
Yi, M.-K. 1095
Young, J. E. 2569
Yovel, Y. 307, 2815

Zaborowski, H. 1812
Zac, S. 158
Zafiropoulos, M. 1107f.
Zahavi, D. 175 f., 1755–60, 1762, 1769, 1770
Zarka, Y.-C. 1968
Zazzo, R. 95, 407
Zeus 714, 724, 726, 736, 741ff.
Zill, R. 1010, 1489
Zuboff, S. 2739
Zweig, S. 1020

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zu den Autor:innen

Emil Angehrn, emeritierter Professor für Philosophie an der Universität Basel, Schweiz. Neuere Veröffentlichungen: *Sinn und Nicht-Sinn. Das Verstehen des Menschen*, Tübingen 2010; *Die Herausforderung des Negativen. Zwischen Sinnverlangen und Sinnentzug*, Basel 2015; *Sein Leben schreiben. Wege der Erinnerung*, Frankfurt/M. 2017; *Vom Anfang und Ende. Leben zwischen Geburt und Tod*, Frankfurt/M. 2020; *Zur Sprache kommen. Von der Sprachlichkeit des Menschseins*, Basel 2021; *Die Zeit des Anderen. Geteilte Erinnerung, gestohlene Zukunft, geschenkte Zeit*, Hamburg 2023.

Hans-Christoph Askani ist Prof. em. an der Universität Genf/Schweiz. Von 1994 bis 2005 lehrte er systematische Theologie am Institut protestant de théologie in Paris; von 2005 bis 2019 war er Professor für dasselbe Fach in Genf. Das besondere Interesse Askanis gilt dem Aufeinandertreffen verschiedener Diskurse, so dem Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie, Theologie und Literatur, sowie der Begegnung von Christentum und Judentum. Wichtige Veröffentlichungen: *Das Problem der Übersetzung dargestellt an Franz Rosenzweig. Die Methoden und Prinzipien der Rosenzweigschen und Buber-Rosenzweigschen Übersetzungen*, Tübingen 1996; *Schöpfung als Bekenntnis*, Tübingen 2006; *Le pari de la foi*, Genf 2019.

Giovanni Pietro Basile ist Associate Professor an der philosophischen Fakultät von Boston College/USA. Nach dem Studium der Physik, der Theologie und der Philosophie promovierte er in Philosophie an der LMU München, wo er auch die Habilitation erhielt. Er ist Mitglied des Gutachterstabs der Zeitschrift *Gregorianum* und der *Kant-Studien*. Zu seinen wichtigsten Publikationen zählen zwei Monographien über Kant: *Transcendance et finitude. La synthèse transcendantale dans la* Critique *de la raison pure de Kant*, Paris 2005; *Kants Opus postumum und seine Rezeption*, Berlin, Boston 2013; sowie Artikel über Kant, Karl Jaspers und Paul Ricœur. Zu-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sammen mit Ansgar Lyssy hat er als Mitherausgeber die Bände *System and Freedom in Kant and Fichte*, London 2022 und *Perspectives on Kant's Opus postumum*, London 2022, veröffentlicht.

Katharina Bauer ist Associate Professor für Praktische Philosophie an der Erasmus Universiteit Rotterdam. Ihre Forschungsschwerpunkte sind praktische Philosophie, normative und angewandte Ethik, Metaethik und Moralpsychologie. In ihrer Forschung verbindet sie verschiedene philosophische Traditionen und schlägt Brücken zwischen der akademischen Philosophie, anderen Disziplinen und der Zivilgesellschaft. Sie untersucht aktuell die Auswirkungen aktueller gesellschaftlicher, technologischer und ökologischer Herausforderungen auf die Selbstkonstitution moralischer Akteure und das Verständnis grundlegender ethischer Ideale (wie Würde, Authentizität, Autonomie). Zu ihren Veröffentlichungen gehören: *Einander zu erkennen geben. Das Selbst zwischen Erkenntnis und Gabe*, Freiburg i. Br., München 2012. *Was ich tun muss. Praktische Notwendigkeit und persönliche Grenzen*, Tübingen 2021.

Stefanie Bläser, nach ihrem Studium Neuerer Deutscher Literaturwissenschaft, Politischer Wissenschaften und Philosophie an der RWTH Aachen studiert sie aktuell Angewandte Psychologie (MSc.) an der ZHAW Zürich. Ausgewählte Publikationen: *Erzählte Zeit – erzähltes Selbst. Zu Paul Ricœurs Begriff der Narrativen Identität*, Berlin 2015; *Narrative Identität vor dem Hintergrund Integrativer Konzepte und poesie- und bibliotherapeutischer Praxis*, in: H. G. Petzold u.a. (Hg.), *Wenn Sprache heilt. Handbuch für Poesie- und Bibliotherapie, Biographiearbeit und Kreatives Schreiben*, Bielefeld 2018, 185–208.

Artur R. Boelderl, Dr. phil. habil., ist Universitätsdozent am Institut für Philosophie der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt/Österreich und Senior Scientist am Robert-Musil-Institut für Literaturforschung/Kärntner Literaturarchiv ebenda. Außerdem ist er Kuratoriumsmitglied des Internetportals MUSIL ONLINE und Redaktionsmitglied des *RISS. Zeitschrift für Psychoanalyse.* Jüngste Veröffentlichungen: *Musil – diskursweise. Wirklich mögliche Kontexte zum »Mann ohne Eigenschaften«* (i. Dr.); Hg. u.a. von: *Von den Schwie-*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rigkeiten, zur Welt zu kommen, Gießen 2021; *Robert Musil und die Phänomenologie*, Bochum, Wien 2022.

Thiemo Breyer ist Professor für Phänomenologie und Anthropologie am Philosophischen Seminar der Universität zu Köln und Direktor des dortigen Husserl-Archivs. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der Philosophie des Bewusstseins, der Verkörperung und der Emotionen sowie der wissenschaftstheoretischen Grundlagen von Kognitionswissenschaft, Psychologie und Ethnologie. Aktuelle Buchveröffentlichungen: *Empathie,* Zürich 2023; Hg. u.a. von: *Handbuch Phänomenologie*, Tübingen 2023; *Perspectives on the Philosophy of Culture*, Darmstadt 2022; *Phenomenology of Phantasy and Emotion*, Darmstadt 2022.

Pierre Bühler ist emeritierter Professor für Systematische Theologie, insbesondere Hermeneutik und Fundamentaltheologie, an der Universität Zürich, Schweiz. Seine Forschungsschwerpunkte sind Luther- und Kierkegaard-Forschung; theologische und philosophische Hermeneutik (Bultmann, Ebeling, Ricœur); Theologie und Literatur (Dürrenmatt); Text und Bild; Asyl- und Migrationspolitik. Neuere Veröffentlichungen: (Hg.), *Die Bibel und die Wissenschaften. Wechselwirkungen in Geschichte und Gegenwart*, Zürich 2019; *Bewegende Begegnung. Rencontre interpellante. Aufsätze, Einmischungen, Predigten. Articles, interventions, prédications*, Zürich, Genf 2020; mit M. Betschart, J. Röthinger (Hg.), *Wege und Umwege mit Friedrich Dürrenmatt/Parcours et détours avec Friedrich Dürrenmatt. Bände I-III*, Göttingen u.a. 2021–2; *Das Tragikomische als Tiefendimension des Menschseins – im Lichte der Kreuzestheologie*, in: F. Lienhard, M. Oeming (Hg.), *Das Heilige und das Lachen. Humor und Spiritualität*, Leipzig 2023, 193–213.

Jakub Čapek, Dozent für Philosophie an der Prager Karls-Universität, Tschechien. Forschungsschwerpunkte: Deutsche und französische Philosophie des 20ten Jahrhunderts mit besonderem Augenmerk auf Phänomenologie, Hermeneutik, philosophischen Handlungstheorien und Rezeptionsphilosophie. Neueste Veröffentlichungen: *Sharing and Exposure: Merleau-Ponty and The Cartesian Meditations*, in: *Edmund Husserl's Cartesian Meditations: Commentary, Interpretations, Discussions*, Baden-Baden 2023, 281–302;

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Freedom of Will and Freedom from Will: Personal Autonomy in Paul Ricoeur, in: *The Challenges of Autonomy and Autonomy as a Challenge*, Bratislava 2022; *Phenomenological Approaches to Personal History*, in: *Phenomenology and the Cognitive Sciences 20* (2021), 217–234; mit O. Švec (Hg.), *Pragmatic Perspectives in Phenomenology*, New York 2017.

Pascal Delhom, Dr. habil., akademischer Rat am philosophischen Seminar der Europa-Universität Flensburg. Zu seinen Forschungsschwerpunkten gehören die Philosophie Emmanuel Levinas', eine Phänomenologie der erlittenen Gewalt und der Verletzung, und eine Philosophie des Friedens aus historischer und systematischer Perspektive. Neuere Veröffentlichungen: *L'expérience de la violence subie: accès aux phénomènes*, in: *Studia Phaenomenologica XIX: On Conflict and Violence* (2019), 37–58; *Justice is a right to speak*, in: *Levinas Studies 14* (2020), 81–105; *Weil and Levinas on Human Rights and the Sense of Obligation toward Others*, in: *Levinas Studies 15* (2021), 85–106; *Die Ordnungen des Friedens. Über einen Paradigmenwechsel des europäischen Friedensdenkens im 17. Jahrhundert*, in: *Philosophisches Jahrbuch 126*, Nr. 2 (2019), 246–263.

Jacques Derrida, Begründer und Hauptvertreter der Philosophie der Dekonstruktion. Seit 1983 arbeitete er an der École des hautes études en sciences sociales in Paris. Seines Lebens bekleidete er Gastprofessuren u.a. an der John Hopkins University, der Yale University, der New York University und der New School for Social Research. Zu seinen Hauptwerken gehören: *La Voix et le phénomène*, Paris 1979 [dt.: *Die Stimme und das Phänomen. Ein Essay über das Problem des Zeichens in der Philosophie Husserls*, Frankfurt/M. 1979]; *De la grammatologie*, Paris 1967 [dt.: *Grammatologie*, Frankfurt/M. 1983]; *L'écriture et la différence*, Paris 1972 [dt.: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1972]. Derrida starb am 8. Oktober 2004 in Paris.

Patrick Ebert, Dr., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Systematische Theologie: Dogmatik und Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg. Forschungsschwerpunkte: Phänomenologie, Dekonstruktion, Hermeneutik, Fundamentaltheologie, Wissenschaftstheorie, Eschatologie,

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Geschichtsphilosophie/Geschichtstheologie. Ausgewählte Veröffentlichungen: *Christologie im Zeichen ursprünglicher Supplementarität und das Andere des Mediums. Oder: Vom Ersten zum Zweiten zum durchgestrichenen Ersten*, in: J. Wolff u.a. (Hg.), *Der Zweite – Christus denken*, Tübingen 2023, 121–153; *Offenbarung und die Anökonomie der Tora. Ein systematisch-theologischer Blick in die Talmudlesungen Emmanuel Levinas'*, in: *Etica & Politica/Ethics & Politics 23,* no. 1 (2021), 323–357; *Offenbarung, Außer-ordentliches und Ordnung im Potentialis*, in: N. Schmidt u.a. (Hg.), *Wissensoikonomien. Ordnung und Transgression vormoderner Kulturen,* Wiesbaden 2021, 179–196.

Margit Eckholt, Dr. theol., Dr. theol. h.c., Professorin für Dogmatik am Institut Katholische Theologie der Universität Osnabrück, Direktorin des Instituts und Prodekanin von Fachbereich 3 Erziehungs- und Kulturwissenschaften der Universität Osnabrück, Präsidentin der Europäischen Gesellschaft für katholische Theologie (ESCT). Forschungsschwerpunkte*:* Interkulturelle Dogmatik, methodische Grundfragen des interkulturellen und interreligiösen Dialogs, Christologie und Ekklesiologie, 2. Vatikanisches Konzil in weltkirchlichen Bezügen, Theologie, Kirche und Kultur in Lateinamerika, Kirche, Mission und Frauen. Letzte Buchpublikationen*: Frauen in der Kirche. Zwischen Entmächtigung und Ermächtigung*, Würzburg 2020; *Gast eines Anderen werden. Glaubensanalyse mit Michel de Certeau in Zeiten interkultureller und interreligiöser Begegnungen*, Ostfildern 2020; mit H. E. Mallouki (Hg.), *Offenbarung und Sprache. Hermeneutische und theologische Zugänge aus christlicher und islamischer Perspektive*, Göttingen 2021; mit J. Rahner (Hg.), *Christusrepräsentanz. Zur aktuellen Debatte um die Zulassung von Frauen zum priesterlichen Amt*, Freiburg i. Br. 2022.

Reinhold Esterbauer, Dr. phil. Dr. theol., Professor am Institut für Philosophie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz, Österreich. Schwerpunkte: Religionsphilosophie, Philosophische Anthropologie, Phänomenologie. Aktuelle Veröffentlichungen: *Der Leib des sterbenden Menschen*, in: J. Anneser, E. Frick (Hg.), *Psychosomatische Medizin und Palliative Care. Perspektiven und Ansätze aus multiprofessioneller Sicht*, Stuttgart 2023, 75–84; *Gegen Gott über den Menschen hinaus? Zur theologischen Relevanz trans- und*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

posthumanistischer Ideen, in: C. Böttigheimer, A. Fritz (Hg.), *(K)ein sinnvoller Plan Gottes*, Freiburg i. Br. 2023, 181–201; *Rudolf Ottos »Das Heilige«. Erkenntnistheoretische Perspektiven*, in: *Zwischen Gott und Welt: das Heilige. Religiöse Erfahrung und theologische Reflexion*, Innsbruck 2023, 37–55. Hg. u.a. von: *Das Unfassbare vor Augen. Neue phänomenologische Annäherungen an Religion*, Baden-Baden 2023; mit A. Paletta, J. Meer (Hg.), *Der Leib und seine Zeit. Temporale Prozesse des Körpers und deren Dysregulationen im Burnout und bei anderen Leiberfahrungen*, Freiburg i. Br. 2019.

Matthias Flatscher arbeitet als Post-Doc-Assistent im Bereich Politische Theorie am Institut für Politikwissenschaft an der Universität Wien, Österreich. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der Politischen Theorie sowie der Praktischen Philosophie und der Sprachphilosophie unter besonderer Berücksichtigung phänomenologischer, dekonstruktiver und alteritätsorientierter Ansätze. Publikationen: mit G. Posselt, *Einführung in die Sprachphilosophie,* Wien 2018; mit S. Herrmann (Hg.), *Institutionen des Politischen. Perspektiven der radikalen Demokratietheorie,* Baden-Baden 2020.

Alexander Friedrich, Dr., promovierte an der Justus-Liebig-Universität Gießen und kam dann als PostDoc-Stipendiat ans DFG-Graduiertenkolleg »Topologie der Technik« an die TU Darmstadt. Hier arbeitete er als Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Institut für Philosophie (FB Gesellschafts- und Geschichtswissenschaften) und vertrat 2020/1 die Professur für Theoretische Philosophie. Derzeit arbeitet er als Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Leibniz-Zentrum für Literatur- und Kulturforschung (ZfL) Berlin im Schwerpunktprojekt »Das 20. Jahrhundert in Grundbegriffen«. Aufenthalte als Gastwissenschaftler führten ihn an die University of Sydney und das ZfL Berlin. Friedrichs Arbeitsschwerpunkte sind u.a. Sprachphilosophie, Digitale Methoden und Wissenschaftstheorie der Geisteswissenschaften sowie Technik- und Kulturphilosophie. Veröffentlichungen: *Unter dem Ideenkleid. Blumenbergs Metaphorologie im Kontext seiner Husserl-Kritik*, in: *Phänomenologische Forschungen 2* (2023), 79–98 (i. E.); *The Rise of Cryopower. Biopolitics in the Age of Cryogenic Life*, in: J. Radin, E. Kowal (Hg.), *Cryopolitics. Frozen Life in a Melting World,* Cambridge, Mass. 2017, 59–69; mit C. Biermann (Hg.), *Digitale Begriffsgeschichte? Methodologische Überlegun-*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gen und exemplarische Versuche am Beispiel moderner Netzsemantik, in: *Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte 5*, Nr. 2 (2016), 87–96.

Dimitri Ginev, habilitierte sich 1987 an der Bulgarischen Akademie der Wissenschaften. Seit 1989 war er Professor für Geschichte und kulturwissenschaftliche Diskurse an der Universität Sofia. 1992 gründete er die internationale Zeitschrift *Studia Culturologica.* Ausgewählte Monografien: *Grundriss einer kritischen Wissenschaftstheorie*, New York, Frankfurt/M. 1989; *Essays in Hermeneutics of Science*, Aldershot 1997; *Critique of Epistemological Reason*, Sofia 2000; *Toward a Hermeneutic Theory of Social Practices: Between Existential Analytic and Social Theory*. London, New York 2018. Er starb im Juni 2021 im Alter von 64 Jahren in Sofia.

Hans-Dieter Gondek, Dr. phil., lebt als freier Publizist und Übersetzer in Bremen. Letzte Veröffentlichung: mit L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin 2011. Wichtigste neuere Übersetzungen: J. Lacan, *Schriften. Vollständiger Text. 2 Bände*, Wien, Berlin 2015/6; M. Vetö, *Von Kant zu Schelling*, Berlin, Boston 2018; J. Lacan, *Das Seminar Buch VI: Das Begehren und seine Deutung*, Wien, Berlin 2020; J. Michel, *Homo interpretans*, Freiburg, München 2024. Zudem übersetze er zusammen mit M. Sedlaczek Ricœurs *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004.

Jean Greisch, Professor Emeritus der Philosophischen Fakultät des Institut Catholique in Paris. Titular der Hans-Georg Gadamer-Chair in Boston College, USA (2007); Titular der Chaire Cardinal Mercier in Louvain-la-Neuve (2007); Titular der Chair for Christian Philosophy an der Villanova-University, USA (2008); Titular des Romano-Guardini-Lehrstuhls an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin (WS/09–SS/12). Ausgewählte Publikationen: *Fehlbarkeit und Fähigkeit, Paul Ricœurs philosophische Anthropologie*, Münster 2009; *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte*, München 1993; *Herméneutique et Grammatologie,* Paris 1977; *L'Âge herméneutique de la Raison,* Paris 1985; *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble 2001. Er hat u. a. Ricœurs, *Das Selbst als ein Anderer* ins Deutsche übersetzt.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Martin Hähnel, Dr. phil, wissenschaftlicher Koordinator an der Universität Bremen im Rahmen des BMBF-Verbundvorhabens »Verantwortungsvoller Umgang mit Künstlicher Intelligenz in der Medizin«. Aktuelles Habilitationsverfahren zur neo-aristotelischen Bioethik. Publikationen: *Praxeologischer Neoaristotelismus. Anscombe und Thompson über ethische Strukturen des Handelns*, in: *Rechtsphilosophische Zeitschrift für Grundlagen des Rechts 4* (2018), 356–371. Hg. u.a. von: *Memoria und Mimesis. Paul Ricœur zum 100. Geburtstag*, Dresden 2013.

Lina Hildebrandt-Wackwitz, Dr., Studium der Politikwissenschaften in Nancy und der Ev. Theologie in Göttingen, Amsterdam und Berlin; Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Systematische Theologie und Ethik an der LMU München; 2021 Promotion; 2020–2022 Vikariat in der Auenkirche Berlin-Wilmersdorf; 2023 Auslandsvikariat in Paris (Église Protestante Unie de Pentemont-Luxembourg); seit Oktober 2023 landeskirchliche wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Praktische Theologie mit Schwerpunkt Homiletik, Liturgik und Kirchentheorie an der HU Berlin. Ausgewählte Publikationen: *Schuld und Narration. Zur anthropologischen Bedingtheit und narrativen Aufarbeitung von Schuld in Auseinandersetzung mit Søren Kierkegaard, Hannah Arendt und Paul Ricœur*, Tübingen 2022*; Reflexionen und Impulse zur Diskussion, Response auf die Vorträge zum Glaubensartikel über die Geistempfängnis und Jungfrauengeburt*, in: J. Herzer u.a. (Hg.), *Die Rede von Jesus Christus als Glaubensaussage*, Tübingen 2018, 167–179.

Annette Hilt vertritt die Professur für Philosophie und ihre Didaktik an der PH Karlsruhe. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen in der Phänomenologie und Hermeneutik sowohl in ihren historischen Kontexten als auch in zeitgenössischen Herausforderungen ihrer Anwendung Darüber hinaus beschäftigt sie sich mit Fragen der Philosophischen Anthropologie, der Kultur- und Sozialphilosophie, Philosophie der Bildung und Ethik. Sie ist Mitherausgeberin der Eugen Fink Gesamtausgabe und des Jahrbuchs für Psychotherapie, Philosophie und Kultur ›psycho-logik‹. Neuere Publikationen: mit R. Torkler, A. Waczek (Hg.), *Erzählend philosophieren – Ein Lehr- und Lesebuch*, Baden-Baden 2020; mit H. Zaborowski (Hg.), *Oase*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Glücks – Gedanken zu einer Ontologie des Spiels, Baden-Baden 2023.

Veronika Hoffmann ist Professorin für Dogmatik an der Universität Fribourg, Schweiz. Zu Ihren Arbeitsschwerpunkten gehört die Bedeutung des religiösen Zweifels, die Verwendung von Modellen und Metaphern in der Theologie und die religiöse Indifferenz als Herausforderung für die theologische Anthropologie. Neuere Veröffentlichungen: *Glaubensverunsicherungen. Beobachtungen zum religiösen Zweifel*, Ostfildern 2024; *The Gift Model of Recognition*, in: O. Hirvonen, H. J. Koskinen (Hg.), *The Theory and Practice of Recognition*. New York 2023, 113–128; *Wirklich? Konzeptionen der Wirklichkeit und der Wirklichkeit Gottes*, Stuttgart 2022; *Eine Leerstelle, die nur Gott füllen kann? Zur Frage nach der anthropologischen Relevanz des Glaubens angesichts religiöser Indifferenz*, in: J. Knop (Hg.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch. Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen*, Freiburg i. Br. u.a. 2019, 145–160.

Heike Kämpf, lehrt seit ihrer Habilitation in der Philosophie an der Universität Darmstadt an verschiedenen Universitäten und ist derzeitig als Dozentin und Autorin tätig. Ausgewählte Veröffentlichungen: *Gabe, Dankbarkeit und Anerkennung*, in: *Paideuma 58* (2012), 135–151; *Aspekte der Kulturanthropologie. Kultur, Mensch, Verstehen*, Saarbrücken 2012; *Das spezifisch Humane in der philosophischen Anthropologie und die Begründung der Logotherapie*, in: *Aufgang. Jahrbuch für Denken, Dichten, Kunst 18* (2022), 59–66; *Das Aufbegehren des Subjekts. Die Entunterwerfung und die Restrukturierung des Politischen*, in: *Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren*, Bielefeld 2018, 169–188.

Rebekka A. Klein, Professorin für Systematische Theologie an der Universität Frankfurt/M. Für ihre Forschung wurde sie 2019 mit dem Hanns-Lilje-Wissenschaftspreis für Freiheit und Verantwortung und 2009 mit dem Karl-Heim-Preis ausgezeichnet. Von 2011 bis 2017 war sie Dilthey-Fellow der Volkswagen Stiftung. Zu ihren Arbeitsschwerpunkten gehören Politische Theologie und Demokratietheorie, Theorien der schwachen Macht Gottes, Nächstenliebe und Altruismus sowie Verletzlichkeit und leibliche Subjektivität als

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Paradigmen einer neuen interdisziplinären Anthropologie. Publikationen: *Sozialität als Conditio Humana,* Göttingen 2010; *Depotenzierung der Souveränität*, Tübingen 2016; mit D. Finkelde (Hg.), *In Need of A Master. Politik, Theologie und radikale Demokratie*, Berlin 2021.

Alexander Kozin promovierte in ›Philosophy of Communication‹ an der Southern Illinois University, Carbondale/USA. Er war Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Freien Universität Berlin und lehrte am Earlham College (Richmond, Indiana), an der Humboldt Universität Berlin und der University of Edinburgh. Veröffentlichungen: *Consecutive Interpreting: An Interdisciplinary Study,* Heidelberg 2017; *Andrei Tarkovsky's Mythopoetics,* Berlin 2020; *Andrei Tarkovsky: Philosophical Illuminations,* 2022; *The Mythopoetic Roots of Play,* 2023.

Rolf Kühn, Dr. phil., ab 1992 Univ.-Dozent für Philosophie in Wien, Beirut, Nizza, Lissabon, Louvain-la-Neuve, Ehrenpräsident der Forschungsstelle für jüngere französische Religionsphilosophie an der Universität Freiburg i. Br. Zuletzt veröffentlichte Werke: *Postmoderne und Lebensphänomenologie*, Baden-Baden 2019; *Primärerfahrungen, Ursprung und Nachträglichkeit. Grenzgänge zwischen Psychoanalyse und Kultur*, Gießen 2021; *Präsenz und Immanenz. Hinführung zu Grundfragen der Phänomenologie*, Dresden 2021; *›Ich kann‹ als Grundvollzug des Lebens. Analysen zur material phänomenologischen Handlungsstruktur*, Dresden 2022; *Das Begehren der Mystik. Eine Kriteriologie für Erkenntnis und Praxis*, Baden-Baden 2022; *Originarität und Nicht-Wissen. Skizzen zur Begrenztheit der Diskursivität*, Dresden 2023; sowie *Seinserfahrung durch Lebenserprobung*, Heidelberg 2023.

Martina Kumlehn, Professorin für Religionspädagogik an der Theologischen Fakultät der Universität Rostock; Sprecherin des DFG-Graduiertenkollegs 1887 »Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten« (2015–2023); Mitglied im DFG-Netzwerk »Dimensionen religionspädagogisch-hermeneutischer Forschung«. Forschungsschwerpunkte: Religion und Ästhetik, Narratologie, Fiktionalität, religiöser Sprache, Hermeneutik, religiöse Bildung. Neuere Veröffentlichungen: mit P. Stoellger (Hg.),

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wortmacht / Machtwort. Deutungsmachtkonflikte in und um Religion, Würzburg 2017; mit S. Wodianka (Hg.), *Kulturen des Streits. Deutungsmachtkonflikte zwischen Konsens und Zerwürfnis*, Bielefeld 2022; *Akteure – Bilder – Narrationen. Deutungsmachtsensible Religionspädagogik und die Macht der Erzählungen am Beispiel der Corona-Krise*, in: T. Klie u.a. (Hg.), *Machtvergessenheit. Deutungsmachtkonflikte in praktisch-theologischer Perspektive*, Berlin, Boston 2021, 277–306; *Erzählkultur. Narrativität, narrative Identität und religiöse Bildung*, in: T. Heller (Hg.), *Religion und Bildung – interdisziplinär*, Leipzig 2018, 293–306.

Burkhard Liebsch, Professor für Philosophie an der Ruhr-Universität Bochum. Arbeitsschwerpunkte: Praktische Philosophie/Sozialphilosophie; Theorie der Geschichte; spezielle Forschungsthemen: das Politische, Gewaltforschung, Kulturtheorie, Lebensformen, Europäisierung, Erfahrungen der Negativität, Geschichte des menschlichen Selbst. Neuere Veröffentlichungen: *Unaufhebbare Gewalt. Umrisse einer Anti-Geschichte des Politischen*, Weilerswist 2015; *Zeit-Gewalt und Gewalt-Zeit*, Zug 2017; *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale. 2 Bde.*, Freiburg i. Br. 2018; *Europäische Ungastlichkeit und ›identitäre‹ Vorstellungen*, Hamburg 2019; *Verzeitlichte Welt*, Stuttgart ²2020; mit B. Taureck, *Drohung Krieg*, Wien ²2020; mit B. Taureck, *Trostlose Vernunft?*, Hamburg 2021; mit W. Stegmaier, *Orientierung und Ander(s)heit*, Hamburg 2022. Hg. u.a. von: *Der Andere in der Geschichte. Sozialphilosophie im Zeichen des Krieges*, Freiburg i. Br. ²2017; *Sensibilität der Gegenwart*, Hamburg 2018; *Radikalität und Zukunft des Krieges*, Baden-Baden 2021; *Geschichtskritik nach ›1945‹*, Hamburg 2023.

Christof Mandry, Professor für Moraltheologie und Sozialethik an der Goethe-Universität Frankfurt am Main. Arbeitsschwerpunkte: Narrative Ethik, Sozialethik, Werte in der europäischen Politik, Medizin- und Gesundheitsethik. Jüngere Veröffentlichungen: mit G. Wanderer (Hg.), *Narrative Ethik in der Klinikseelsorge. Ethische und theologische Analysen und Diskussionen von Fallerzählungen*, Stuttgart 2023; *Ethical and Theological Approaches to the Value Discourses in Europe*, in: R. Polak, P. Rohs (Hg.), *Values – Politics – Religion. In-depth Analysis – Interdisciplinary Perspectives – Future Prospects*, Cham 2023, 315–337; *Alter(n) als normativer Erwartungs-*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

raum. Kulturelle Spurensuche in sozialethischer Absicht, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 64* (2023), 75–99; als Hg., *Suffering in Theology and Medical Ethics*, Paderborn 2022; mit S. Meyer-Ahlen (Hg.), *Ermutigung zur Verantwortung*, Münster 2022.

Tereza Matějčková, Ph.D., ist wissenschaftliche Mitarbeiterin an dem Insitut für Philosophie und Religionswissenschaft der Karls-Universität in Prag, Tschechien. Ihr Schwerpunkt ist Klassischer Deutscher Idealismus und Philosophie der Religion. Zu ihren wichtigsten Publikationen gehört *Gibt es eine Welt in Hegels Phänomenologie des Geistes?*, Tübingen 2018; *Kdo tu mluvil o vítězství. Osm cvičení ve filosofické rezignaci,* Prag 2022; und *Perspectives on the Self. Reflexivity in the Humanities*, New York 2022.

Ferdinando G. Menga, Dr. Phil., Dr. iur. et pol. rer., ist Professor für Rechts- und politische Philosophie and der Juristischen Fakultät der Università della Campania »Luigi Vanvitelli« bei Neapel, Italien. Ebenfalls ist er als Annual Visiting Professor am Institut für Ethik der Ev.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen tätig. Er ist Autor u.a. von folgenden Monographien: *Ausdruck. Mitwelt, Ordnung. Zur Ursprünglichkeit einer Dimension des Politischen im Anschluss an die Philosophie des frühen Heidegger*, Paderborn 2018; *Etica intergenerazionale*, Brescia 2021; *Cura*, Milano 2023.

Rasmus Nagel, Dr., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft (FEST). Zu seinen Forschungsschwerpunkten gehören u.a. neuere politische Theorie, theologische Anthropologie sowie Reflexionsformen religiöser Indifferenz. Er ist Mitherausgeber von *Cursor. Zeitschrift für explorative Theologie*. Neuere Veröffentlichungen: als Mit-Hg.: *Der Zweite – Christus denken*, Tübingen 2023; *Universale Singularität. Ein Vorschlag zur Denkform christlicher Theologie im Gespräch mit Ernesto Laclau, Alain Badiou und Slavoj Žižek*, Tübingen 2021; *Total fidelity? About the Exclusivity of the Excluded*, in: R. A. Klein, D. Finkelde (Hg.), *In Need of a Master*, Berlin 2021, 205–220; *Individuum est ineffabile'. Der Eigenname als anthropologisches Minimalmedium*, in: P. Stoellger (Hg.), *Figurationen des Menschen. Studien zur Medienanthropologie*, Würzburg 2019, 227–250.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Olga Navrátilová, Ph.D., unterrichtet Philosophie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Karlsuniversität in Prag. Ihre Forschungsschwerpunkte sind die Philosophie der deutschen Aufklärung, die deutsche klassische Philosophie und die philosophische Hermeneutik, insbesondere im Hinblick auf Themen, bei denen sich Philosophie und Theologie überschneiden. Dazu hat sie u. a. die Monografie *Stát a náboženství v Hegelově filosofii* [dt.: Staat und Religion in Hegels Philosophie], Prag 2015, veröffentlicht.

Cathrin Nielsen ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Phänomenologie und Theoretische Philosophie an der Bergischen Universität Wuppertal, Mitherausgeberin der Eugen Fink Gesamtausgabe und seit 2019 Wissenschaftliche Geschäftsführerin des Eugen Fink Zentrums Wuppertal. Aktuelle Veröffentlichungen: *Rhythmus bei Klee und Nietzsche*, in: *Jahrbuch für Hermeneutik* 2023 (i. E.); *Mythos als Mitwisserschaft des Lebens. Fink, Pavese, Kenzaburo Ôe*, in: B. Kaiser, H. Schmiedl-Neuburg (Hg.), *Philosophie und Literatur*, Nordhausen 2019, 124–139; *Archiv und Kindheit. Ricœurs Metapher der vertikalen Tiefe*, in: *Kontexte des Leiblichen. FS f. H. R. Sepp*, Nordhausen 2016, 177–191. Mit H. R. Sepp (Hg.), *Eugen Fink. Annäherungen| Approaches| Rapprochements. PHAINOMENA. Journal of Phenomenology and Hermeneutics 31* (2022), 122–123; mit A. Schnell (Hg.), *Eugen Fink und die Klassische Deutsche Philosophie. Phänomenologische Forschungen 2* (2022); mit K. Novotný (Hg.), *Die Welt und das Reale /The World and the Real /Le monde et le réel*, Nordhausen 2020.

Felix Ó Murchadha ist Professor für Philosophie an der University of Galway, Irland. Arbeiten vor allem zur Phänomenologie mit besonderem Schwerpunkt auf Religion, Zeit, Gewalt und das Selbst. Ausgewählte Publikationen: *The Formation of the Modern Self: Reason, Happiness and the Passions from Montaigne to Kant*, London 2022; *A Phenomenology of Christian Life: Glory and Night*, Indiana 2013; *The Time of Revolution: Kairos and Chronos in Heidegger*, London 2012.

Peter Penner, Dr. phil., Oberstudienrat in Ruhestand, ehemals Lehrer für Geschichte, Gemeinschaftskunde und Ethik an einer beruflichen Schule in Villingen-Schwenningen. Ausgewählte Veröffentlich-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ungen: *Die Außenperspektive des Anderen. Eine formalpragmatische Interpretation zu Enrique Dussels Befreiungsethik*. Hamburg, Berlin 1996; *Das Einvernehmen. Grundriss einer phänomenologischen Konsenstheorie*. Freiburg i. Br. 2014; *Versuch über Gelassenheit. Postcartesianische Meditationen*, Baden-Baden 2022.

Franz Prammer unterrichtete ander Kirchlichen Pädagogischen Hochschule Wien/Krems sowie am Philosophischen Institut der Universität Wien. Seit 2010 im Ruhestand. Aktuelle Veröffentlichungen: *Poetic Discourse: a Resource for Thinking and Acting Differently in a Time of Crisis? Ricœur's Perspectives on Poetry's Relation to Reality*, in: *Archivio di Filosofia 81*, Heft 1–2 (2013), 223–232; *Philosoph und Christ: Zum 10. Todestag Paul Ricœurs*, in: *Geist und Leben 88*, Heft 3 (2015), 279–287; *Die spezifische Eigenart religiöser Sprache bei Ian Ramsey und Paul Ricœur,* in: H.-W. Ruckenbauer, S. Moser (Hg.), *Säkularismus, Postsäkularismus und die Zukunft der Religionen. FS f. Y. B. Raynova zum 60. Geburtstag*, Berlin 2022, 91–107.

Yvanka B. Raynova ist ordentliche Professorin für Gegenwartsphilosophie am Institut für Philosophie und Soziologie der Bulgarischen Akademie der Wissenschaften in Sofia und Leiterin des Instituts für Axiologische Forschungen in Wien. Zu ihren Forschungsschwerpunkten gehören Phänomenologie, Hermeneutik, Werttheorie und Religionsphilosophie. Sie ist Herausgeberin diverser Bücherreihen, sowie der Zeitschrift *Labyrinth: An International Journal for Philosophy, Value Theory and Sociocultural Hermeneutics* sowie Übersetzerin von Sartres *L'être et le néant* und Ricœurs *Le conflit des interprétations* ins Bulgarische. Ausgewählte Publikationen: *The Abyss of the Self and the Reflection of the Absolute* (auf Bulgarisch), Wien 2019; *Sein, Sinn und Werte: Phänomenologische und hermeneutische Perspektiven des europäischen Denkens*, Wien 2017; *Feministische Philosophie in europäischem Kontext: Gender-Debatten zwischen ›Ost‹ und ›West‹, Wien* 2010; *Être et être libre: Deux ›passions‹ des philosophies phénoménologiques,* Frankfurt/M. 2010; *Between the Said and the Unsaid. In Conversation with Paul Ricœur,* Frankfurt/M. 2009.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ellen Reinke ist Psychoanalytikerin und psychologische Psychotherapeutin in eigener Praxis. Von 1991 bis 2007 war sie Professorin für Psychologie an der Universität Bremen. Forschungsschwerpunkte: Psychoanalyse und Neuropsychoanalyse, reflexive Kompetenz, Geschlechterforschung, Kriminalpsychologie, Generationentransfer und tiefenhermeneutische Kulturanalyse. Ausgewählte Veröffentlichungen: *Alfred Lorenzers psychoanalytische Hermeneutik*, in: *Zwang und Utopie. Das Potential des Unbewußten. Zum 100. Geburtstag von A. Lorenzer*, Weinheim 2022, 46-63; *Das Öffnen der Blende. Psychoanalytische Streifzüge durch literarische Texte aus dem zerrissenen 20. Jahrhundert*, Gießen 2021; *Paul Ricœur: Psychoanalyse und reflexive Philosophie*, in: P. Ricœur, *Über Psychoanalyse. Schriften und Vorträge*, Gießen 2016, 245–273; Hg. u.a. von: A. Lorenzer, *Freuds metapsychologische Schriften*, Gießen 2022.

Inga Römer ist seit 2023 Professorin für Philosophie mit dem Schwerpunkt Hermeneutik und Phänomenologie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, wo sie außerdem das Husserl-Archiv leitet. Von 2016 bis 2023 war sie Professorin für deutschsprachige Philosophie an der Université Grenoble Alpes, Schweiz. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen in der Kant-Forschung sowie vor allem in der deutsch- und französischsprachigen Phänomenologie und Hermeneutik. Sie ist Autorin von *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, Dordrecht 2010; *Das Begehren der reinen praktischen Vernunft. Kants Ethik in phänomenologischer Sicht*, Hamburg 2018; und *Temps – éthique – métaphysique. Etudes phénoménologiques et herméneutiques,* Dixmont, Wuppertal 2022.

Christian Rößner, Dr. phil. Lic. theol., war von 2016 bis 2023 Assistenz-Professor am Institut für Theoretische Philosophie der Katholischen Privat-Universität Linz und ist seitdem Verwalter des Lehrstuhls für Philosophie an der Theologischen Fakultät Trier. Er ist Alumnus der Studienstiftung des deutschen Volkes und Mitglied der Jungen Akademie der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz. Ausgewählte Publikationen: *Anders als Sein und Zeit*, Nordhausen 2012; *Der »Grenzgott der Moral«,* Baden-Baden 2018; und *Kant als Mystiker?*, Hamburg 2022.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kurt Röttgers, bis 2009 Professor für Philosophie, insbes. Praktische Philosophie an der Fernuniversität in Hagen. Neueste Veröffentlichungen: *Namenlosigkeit. Oder: Die Perversion der Postmoderne: Pandemie-Politiken*, in: *META: Research in Hermeneutics, phenomenology, and practical philosophy XIII* (2021), 138–161; *Das Soziale denken. Leitlinien einer Philosophie des kommunikativen Textes*, Weilerswist 2021; *Monetäre Textualität,* Marburg 2022.

Annika Schlitte ist Professorin für Ästhetik und Kulturphilosophie an der Universität Greifswald. Zu ihren Forschungsinteressen zählen die Philosophie des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts (Kulturphilosophie, Phänomenologie, Hermeneutik), die Naturästhetik sowie Theorien von Ort und Raum. Sie ist Autorin der Monografie *Die Macht des Geldes und die Symbolik der Kultur,* Paderborn 2012; und u.a. Mitherausgeberin der Bände *Die Handlungsmacht ästhetischer Objekte*, Berlin 2021; *Sublimation/Sublimierung. Transformationen von Materialität in der Kunst nach dem Modernismus*, Hamburg 2021.

Martin W. Schnell, Dr. phil., ist Lehrstuhlinhaber für Sozialphilosophie und Ethik im Gesundheitswesen, Leiter des Bereichs 2: Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin und stellv. Leiter des Masterstudiengangs Ethik und Organisation an der Fakultät für Gesundheit der Universität Witten/Herdecke. Dazu ehem. Bundesvorsitzender der Ethikkommission der Deutschen Gesellschaft für Pflegewissenschaft e.V. Heute ist er u.a. Berater von Hochschulen bei der Einrichtung von Ethikkommissionen und Mitherausgeber der Buchreihe *Palliative Care und Forschung*, sowie der Zeitschrift *Journal Phänomenologie*. Ausgewählte Publikationen: *Medizinethik und Vulnerabilität*, Weilerswist 2023; *Begegnungen mit künstlicher Intelligenz. Intersubjektivität, Technik, Lebenswelt*, Weilerswist 2022; *Das Ethische und das Politische. Sozialphilosophie am Leitfaden der Vulnerabilität*, Weilerswist 2020.

Hans-Martin Schönherr-Mann, Professor für politische Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Gastprofessuren an den Universitäten von Turin, Innsbruck, Regensburg, Passau, Eichstätt und der Venice International Univ. Aktuelle Themenfelder: Politische Philosophie, Philosophie der Bildung, Sprach-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

philosophie, Hermeneutik, Existentialismus und Poststrukturalismus. Buchpublikationen: *Staat und Kriegsmaschine – Das Staatsverständnis der Schizo-Analyse von Deleuze und Guattari*, Baden-Baden 2023*; Hannah Arendt – Vom gefährlichen Denken*, Wiesbaden 2023; *Übergang zum Untergang -Nietzsches politische Philosophie des Genius*, Norderstedt 2022; *Gesicht und Gerechtigkeit – Lévinas' politische Verantwortungsethik*, Innsbruck 2021; *Dekonstruktion als Gerechtigkeit – Derridas Staatsverständnis*, Baden-Baden 2019.

Walter Schweidler, ehem. Lehrstuhlinhaber für Philosophie der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, Herausgeber der Reihe »Phänomenologie. Texte und Kontexte«, Visiting Professor an der University of California at Berkeley University (2002), ehem. Geschäftsführender Direktor des Instituts für Philosophie der Ruhr-Universität Bochum. Ausgewählte Publikationen: *Die Kultur des Lebens*, Baden-Baden 2024; *Wiedergeburt*, Freiburg i. Br., München 2020; *Kleine Einführung in die Angewandte Ethik*, Berlin 2018.

Sergej Seitz ist Postdoktorand im ERC-Projekt *Prefiguring Democratic Futures* an der Universität Wien. Er leitet das Subprojekt *Conceptualizing Democratic Imagination*, welches eine Theorie des demokratischen Imaginären erarbeitet. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der politischen Philosophie, der Sozialphilosophie und der radikalen Demokratietheorie. Er arbeitet primär mit Ansätzen der Phänomenologie, des Poststrukturalismus und der Kritischen Theorie. Jüngste Veröffentlichungen: mit M. Bstieler, A. Oberprantacher (Hg.), *Confronting Discrimination: Phenomenological and Genealogical Perspectives,* Sonderausgabe von: *Genealogy+Critique 8,* no. 1 (2022); *Affirmative Refusals: Reclaiming Political Imagination with Bonnie Honig and Lola Olufemi*, in: *Genealogy+Critique 8,* no. 1 (2022), 1–22.

Tanja Staehler ist Professor of European Philosophy an der University of Sussex (UK). Ihre Veröffentlichungen umfassen Aufsätze zu Platon, Hegel, Husserl, Heidegger, Levinas, Derrida, Tanz, Schwangerschaft, Geburt und die folgenden Monographien: *Die Unruhe des Anfangs. Hegel und Husserl über den Weg in die ›Phänomenologie‹, Heidelberg* 2003; mit M. Lewis, *Phenomenology: An Introduction* Cambridge 2010; *Plato and Levinas. The Ambiguous Out-Side of*

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ethics, London 2010; *Platon und Levinas. Ambiguität diesseits der Ethik*, Würzburg 2011; *Hegel, Husserl, and the Phenomenology of Historical Worlds,* Lanham 2016.

Michael Staudigl, PD Dr., habil., lehrt und forscht am Institut für Philosophie sowie am Forschungszentrum »Religion and Transformation in Contemporary Society« an der Universität Wien. Seine Arbeitsschwerpunkte liegen im Bereich der Phänomenologie, der politischen sowie der Sozialphilosophie und der interdisziplinären Gewaltforschung. Neuere Publikationen: *Phänomenologie der Gewalt*, Heidelberg 2015; *Phenomenology and the Post-Secular Turn*, London u.a. 2018; als Mit-Hg.: *The philosophy of fanaticism*, London u.a. 2022; *Religionsphilosophie heute*, Baden-Baden 2023.

Werner Stegmaier war Gründungsdirektor des Instituts für Philosophie der Universität Greifswald, baute dort das *Nord- und osteuropäische Forum für Philosophie* auf, leitete 18 Jahre lang die *Nietzsche-Studien* und ist Gründungsmitglied der *Hodges Foundation for Philosophical Orientation* in Nashville/Tennessee, USA. Seine wichtigsten Arbeitsschwerpunkte sind die Philosophie der Orientierung, die Nietzsche-Forschung, die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition besonders bei Levinas und Derrida, das philosophische Gewicht von Niklas Luhmanns Systemtheorie und die Formen philosophischen Schreibens in der Geschichte der (westlichen) Philosophie. Zurzeit arbeitet er an einem Forschungsprojekt zum späten Wittgenstein: *Techniken der Vergewisserung. Zum Gewinn von Orientierungssicherheit*. Jüngste Monographien: *What is Orientation? A Philosophical Investigation*, Berlin 2019; *Formen philosophischer Schriften zur Einführung*, Hamburg 2021; mit B. Liebsch, *Orientierung und Ander(s)heit. Spielräume und Grenzen des Unterscheidens*, Hamburg 2022; *Nietzsche an der Arbeit. Das Gewicht seiner nachgelassenen Aufzeichnungen für sein Philosophieren*, Berlin 2022.

Tim-Florian Steinbach ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter (Post-Doc) an der Bergischen Universität Wuppertal. Dort wurde er 2018 mit einer Arbeit über das hermeneutische Geschichtsdenken bei Hans Blumenberg und Paul Ricœur promoviert und fungiert gemeinsam mit Oliver Victor (HHU) und Sebastian Hüsch (Aix-Marseille Université) als Herausgeber der Reihe »Studien zur Anthro-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

pologie und Kulturphilosophie« (Nomos). Aktuelle Publikationen: *Gelebte Geschichte, narrative Identität. Zur Hermeneutik zwischen Rhetorik und Poetik bei Hans Blumenberg und Paul Ricœur,* Freiburg i. Br., München 2020; *Die Theorie der modernen Kultur*, in: G. Hartung, T.-F. Steinbach (Hg.), *Georg Simmel: Philosophie des Geldes,* Berlin 2020, 191–208; *Hans Blumenberg*, in: M, Heßler, K. Liggieri (Hg.), *Technikanthropologie. Handbuch für Wissenschaft und Studium*, Baden-Baden 2020, 169–175.

Michael Steinmetz ist Referent der Rektorin der Universität Duisburg-Essen. Aktuelle Publikationen: *Subjekt und Psychoanalyse. Die Freud-Interpretationen Paul Ricœurs und Jacques Lacans*, Baden-Baden 2023; mit D. Zink (Hg.), *Facettenreiche Existenz. Schopenhauers Philosophie als Knotenpunkt der Disziplinen*, Würzburg 2023; *The Interrelation of Hermeneutics and Dialectic in Paul Ricœur's Philosophy of the Self*, in: *Journal of French and Francophone Philosophy 31*, no. 2 (2023).

Philipp Stoellger, Prof. Dr., seit 2015 Lehrstuhlinhaber für Systematische Theologie: Dogmatik und Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg; Gründer des Instituts für Bildtheorie (ifi) der Universität Rostock; Fellow des Marsilius-Kollegs, Heidelberg; Leiter der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST), Heidelberg. Forschungsschwerpunkte: Christologie und Anthropologie; Hermeneutik, Phänomenologie und Religionsphilosophie; Bild- und Medientheorie. Ausgewählte Publikationen: *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebensweltthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Tübingen 2000; *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer categoria non grata*, Tübingen 2010. Als Hg. u.a.: *Deutungsmacht: Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten*, Tübingen 2014; *Bild und Tod I + II: Grundfragen der Bildanthropologie II*, Tübingen 2016; *Figurationen des Menschen. Studien zur Medienanthropologie*, Würzburg 2019; *Verantwortung wahrnehmen als Verantwortung aus Leidenschaft*, Berlin 2022.

Hendrik Stoppel vertritt ab Oktober 2023 den Lehrstuhl für Systematische Theologie/Ökumene und Dogmatik an der Ruhr-Universität Bochum. Neuere Veröffentlichungen: mit J. Wolff, R. A. Klein

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

u.a. (Hg.), *Der Zweite – Christus denken*, Tübingen 2023; *Gewaltfreiheit als U-Topie und Un-Möglichkeit. Ausbruch aus der Dichotomie des Gewaltfreiheitsdiskurses*, in: ders., A. Dörfler-Dierken (Hg.), *Gewaltfreiheit zwischen Anspruch und Realität*, Wiesbaden 2022, 207–228; *Echokammern und Selbstbespiegelung*, in: F. van Oorschot, B. Held (Hg.), *Neue Technik – neue Ethik? Interdisziplinäre Auseinandersetzung mit den Folgen der digitalen Transformation*, Heidelberg 2021, 165–188.

Bernhard H. F. Taureck, Professor für Philosophie i. R. an der TU Braunschweig. Verfasste mehr als dreißig Bücher. Zuletzt u.a. *Überwachungsdemokratie,* München 2014; *Drei Wurzeln des Krieges*, Zug 2019. mit B. Liebsch, *Drohung Krieg*, Wien ²2020; mit B. Liebsch, *Trostlose Vernunft?*, Hamburg 2021; *Die Absolutheit der Atombombe,* in: B. Liebsch (Hg.), *Geschichtskritik nach ›1945‹*, Hamburg 2023.

René Torkler, Prof., ist seit 2021 Inhaber des Lehrstuhls für Philosophie und ihre Didaktik an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Er arbeitet besonders zu Hannah Arendt, zur Bedeutung von Narrativität für die ethische Bildung und zum Verhältnis von Philosophiegeschichtsschreibung und Philosophiedidaktik. In diesem Zusammenhang erschienen zuletzt: mit A. Hilt, A. Waczek (Hg.), *Erzählend Philosophieren*, Freiburg i. Br. 2020; *Der narrative Ansatz,* in: J. Peters, M. Peters (Hg.), *Moderne Philosophiedidaktik*, Hamburg 2021, 193–212.

Peter Welsen war von 2002 bis 2021 Professor für theoretische Philosophie an der Universität Trier und erfüllt seit 2021 Lehraufträge an der Universität Regensburg. Ausgewählte Publikationen: *Grundriß Schopenhauer. Ein Handbuch zu Leben und Werk*, Hamburg 2021; *Ricœurs frühe Deutung der Freudschen Psychoanalyse*, in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns. Die Willensphilosophie Paul Ricœurs im Kontext*, München 2019, 185–206; als Hg.: *Der lange Weg der Interpretation. Perspektiven auf Paul Ricœurs hermeneutische Phänomenologie,* Regensburg 2015; mit S. Gäb, D. Harion (Hg.), *Person und Identität,* Regensburg 2018.

Anna Wieder ist Emil Boral-Stipendiatin und promoviert am Institut für Philosophie der Universität Wien zum Verhältnis von poli-

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tischem Widerstand und (radikaler) Demokratie. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen in der Politischen Philosophie, insbes. der Demokratietheorie, der kritischen Theorie und dem Postmarxismus. Ausgewählte Publikation: *The Limits of Europe: European Border Politics between Immunization and Auto-Destruction*, in: *The Future of Europe – An Urgent Challenge to Global Philosophy*, Berlin 2021, 9–18.

Mirko Wischke, aktuell Lehrer an der Neuen Schule Wolfsburg, bis 2021 Privatdozent an der Universität Hildesheim. Gastprofessur in Kolumbien (2015), Vertretungsprofessor an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg (2012–2014), Gastprofessor in der Ukraine (2006, 2009–2012), Polen (2007, 2008) und Tschechien (2002–2005); Fellow am Forschungsinstitut für Philosophie Hannover (2008). Arbeitsschwerpunkte: Ethik und Politische Philosophie. Ausgewählte Herausgeberschaften: mit A. Przylebski, *Recht ohne Gerechtigkeit? Hegel und die Grundlagen des Rechtsstaates*, Würzburg 2011; *Freiheit ohne Recht? Politik und Recht in der Metamorphose*, Berlin 2012; mit P. Nitschke, *Öffentlichkeit und Demokratie in der Metamorphose*, Berlin 2013; mit G. Zenkert, *Macht und Gewalt bei Hannah Arendt,* Heidelberg 2018; sowie *Das Böse und seine Gewalt* (in Planung).

Ernst Wolff ist Professor am Institut für Philosophie der KU Leuven/Belgien und ebenfalls co-editor der *Etudes Ricœuriennes/Ricœur Studies.* Seine Forschungsschwerpunkte sind Sozialphilosophie, politische Philosophie, Handlungstheorie, Hermeneutik und Afrikanische Philosophie. Zwei seiner aktuellen Monografien sind von Bedeutung für die Ricœur-Forschung: *Lire Ricœur depuis la périphérie. Décolonisation, modernité, herméneutique*, Bruxelles 2021; *Between Daily Routine and Violent Protest. Interpreting the Technicity of Action*, Berlin 2021.

https://doi.org/10.5771/9783495993361 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -