

Ricœurs Exodus aus dem Hegelianismus

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

1. Einführung

Der Auszug aus Ägypten zählt zu den wirkungsmächtigen Bildern unserer Kultur. Vor allem seine Rolle im kulturellen Gedächtnis ist wesentlich. Das jüdische Volk hat sich die Offenbarung Gottes in Ägypten und die Wüstenjahre eingeprägt und die Erinnerung unter neuen Bedingungen einer Stadtkultur beibehalten. Diese Geschichte selbst antwortet auf zwei wesentliche Fragen, die die Menschen von jeher beschäftigen: Wie stehen wir zum Göttlichen und wer sind *wir* eigentlich?

Vom Menschen fordert die Offenbarung Gottes vornehmlich Erinnerung. Jan Assmann schreibt hierzu: »Das Buch Exodus erzählt nicht nur von dieser Offenbarung, sondern stiftet zugleich ihr unauslöschliches Gedächtnis. Es handelt sich um eine Erzählung, die dazu bestimmt ist, nie wieder vergessen zu werden, und alle, die sie lesen und hören, lebensbestimmend zu ergreifen.«¹ Folglich behandelt der Ägyptologe diese Geschichte sogar als Paradigma eines »Gedächtnismachens«. Die Gegenwart des Volkes und seine Zukunft werden im Horizont des Bundes mit Gott gelesen und entziffert. Das Gedächtnis eröffnet eine neue Seinsweise, auch eine neue Zeit, die in der Heiligkeit des Exodus begründet ist. Gerade weil die Israeliten den Blick auf die Zukunft, auf das prophetische Moment also, in ihr Bekenntnis miteinbeziehen, ist die Vergangenheit von unermesslicher Wichtigkeit.

1 J. Assmann, *Exodus: Die Revolution der Alten Welt*, München 2015, 31.

Ricœur selbst meint sich in einem Zeitraum zu befinden, in dem er einen »Exodus aus dem Hegelianismus«² beobachtet. Wie meine Einführung nahelegt, heißt das keineswegs, auch nicht für Ricœur, dass Hegel nun ein »toter Hund«³ wäre. Im Gegenteil ist auch hier eine Erinnerung (jedoch nicht bloße Reproduktion) wesentlich. So bemerkt Ricœur über den Einfluss Hegels in seiner Gegenwart in einem fast schon elegischen Ton: »Denn welcher Leser Hegels, der sich einmal von der Macht seines Denkens hat verführen lassen, verspürte nicht den Verzicht auf Hegel als eine Wunde, die im Gegensatz zu denen des absoluten Geistes eben nicht verheilt?«⁴

Dieselbe Philosophie bezeichnet Ricœur jedoch als eine Verführung, die er unter die gefährlichsten zählt. Die Antwort auf die Frage, warum gerade Hegel so verhängnisvoll sein soll, lautet lapidar: das absolute Wissen.⁵ Aus Ricœurs Sicht ist Hegels Absolutes durch und durch Rationalität, die das Individuelle und das Konkrete erklärt und damit auch entkräftet. Nicht nur aus der Retrospektive der Eule der Minerva während ihres abendlichen Flugs⁶ erscheint das Leben des Einzelnen als geringfügig. Letztlich ist die ganze Philosophie Hegels darauf ausgerichtet, das Wesentliche aus den Individuen in die Welt zu verlagern. Die eigentliche Wirklichkeit liegt nicht im Individuum, im Vollzug seiner Existenz, sondern in einer gedanklichen, rationalen Struktur (im objektiven Geist also), die sich in konkreten Institutionen verkörpert.

Aber wenn dem so wäre und wenn Ricœur dem widersprechen wollte, schiene es gerade dann nicht angemessen, von Hegels *Irrtum* zu sprechen? Warum *Verführung*? Hegel habe im Meisten recht,

2 P. Ricœur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris 1985, 298.

3 »Ist Hegel ein toter Hund?« war der Titel einer Konferenz, die in Oldenburg im Jahre 2007 stattfand. Die Wendung »toter Hund« hat Lessing für die Umgangsweise mit Spinozas Philosophie eingeführt. Später wurde sie vornehmlich auf Hegel bezogen.

4 »Car quel lecteur de Hegel, une fois qu'il a été séduit comme nous par sa puissance de pensée, ne ressentirait pas l'abandon de Hegel comme une blessure, qui, à la différence précisément des blessures de l'Esprit absolu, ne se guérit pas?« *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris 1985, 298 f.; dt.: *Zeit und Erzählung. Bd. III: Die erzählte Zeit*, München 1991, 332.

5 P. Ricœur, *Hegel aujourd'hui*, in: *Esprit*, no. 3/4 (2006), 170–192; ursprünglich erschienen in: *Études théologiques et religieuses* 49, no. 3. (1974), 335–355.

6 Vgl. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Werke*, Bd. 7 (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1986, 28.

meint Ricœur, aber eben nicht in allem. Dem Wahren sei bei ihm viel Falsches »beigemischt« und verführe dazu, es zu übernehmen.⁷ Durch Wahrheit verführt Hegel dazu, auch gewaltige Irrtümer und eine gewisse Ungerechtigkeit seiner Philosophie hinzunehmen. Worin besteht aber der eigentliche Irrtum Hegels? Im Begriff eines absoluten, und das heißt für Ricœur: in sich geschlossenen Wissens, das seines Erachtens das Individuum ausschließt. Damit ist nun auch die Ungerechtigkeit der Hegel'schen Philosophie erfasst: Da das Individuum *qua* Individuum in sich selbst nie ganz sein kann, wird es in den Bereich des Unwahren und folglich des Belanglosen gedrängt.

Dagegen behauptet Ricœur: Wer das Individuum dermaßen missachtet, missachtet auch die Philosophie. Diese erwächst doch aus dem Bedürfnis des Einzelnen, sich selbst zu erkennen, und wenn nun Vieles, oder gar das Meiste, was den Menschen interessiert, im Bereich des Flüchtigen und des Zeitlichen angesiedelt ist, so muss dem gebührend Rechnung getragen werden. Über Hegel hinausgehend konzentriert sich Ricœur wesentlich auf die Frage *Wer bin ich?*, dies jedoch, ohne den Einzelnen auf einen objektiven Geist hin zu übersteigen, der zwar konkret, aber letztlich nur im Modus des »Wir« wirklich ist.

Für Ricœur erwächst aus dieser Bindung des Menschen an die Zeit das Konzept der narrativen Identität, konkreter ausgedrückt: Der Mensch versteht seine Zeit und damit auch sich selbst als Verflechtung von Selbigkeit und Selbstheit. Dieses Ricœur'sche Begriffs-paar geht auf eine aporetische Auffassung der Natur der Zeit und damit auch des Menschen zurück. So verstehen wir unter der Zeit oftmals die »kosmische« Zeit, die sich auf die Bewegung von Plane-

7 Die »Gewaltigkeit« des Irrtums muss nicht als eine expressive Ausdrucksweise gewertet werden. Nicht Wenige sehen in Hegels Philosophie eine Tendenz zur Gewalt, die in seiner Ignoranz gegenüber dem Leid des Individuums bestehen soll. So bezeichnet Walter Benjamin Hegel als »intellektuellen Gewaltmenschen« und Levinas vergleicht Hegels Denken mit einem Kriegszug, ja mit den verheerendsten Kriegen des zwanzigsten Jahrhunderts. Bezeichnend ist, dass für beide die Geschichtsphilosophie zum Kronzeugen der Aggressivität Hegels wird. Zum Gewaltmenschen siehe W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, Bd. 1: 1910–1918, Frankfurt/M. 1995, 422 f. Zu Levinas' Einschätzung Hegels im Lichte der philosophischen Tradition siehe E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg i. Br., München ²2014, 23, 40–43.

ten bezieht. Dies ist diejenige Zeit, in der wir sind. Darin erschöpft sich aber nicht das, was wir unter Zeit verstehen: Der Mensch hat auch seine Zeit, in die er eingreifen, die er gestalten kann, eine Zeit, die, mit Augustinus gesprochen, eher in der »Zerspannung [*distention*] der Seele« erfahren wird statt als die Bewegung der Planeten.⁸

Der Zeit eignet also ein Janusgesicht, und die Auffassung des Menschen nährt sich von dieser Aporie, was wiederum darauf verweist, dass, wer »Mensch« sagt, auch »Zeit« sagt. Denn einerseits entsteht der Mensch in der Zeit – er ist somit »Sohn seiner Zeit«.⁹ Jeder Einzelne wurde geboren, hat einen Körper und einen Charakter, er gehört einer sozialen Klasse an – dies entspricht in Ricœurs Vokabular der Selbigkeit oder der »*Idem*-Identität«.¹⁰ Aber sowenig sich die Zeit in dieser Objektivität erschöpft, sowenig erfasst sie den Menschen. Denn der Mensch macht andererseits etwas aus dem, was die Zeit und andere aus ihm gemacht haben. Mit anderen Worten: er greift in die Objektivität ein. Diese Art der Identität, die für den Menschen nicht minder als die *Idem*-Identität spezifisch ist, ist die Selbstheit oder »die *Iipse*-Identität«. So, wie wir die Zeit nicht entweder nur als objektive oder nur als subjektive erfassen können, so ist auch der Mensch nie nur *Idem*- oder *Iipse*-Identität, sondern eben beides. Hier tritt das Konzept der narrativen Identität in den Vordergrund; und zwar im Sinne eines geschichtlichen Vollzugs, aus dem die eigene Geschichte hervorgeht, die man selbst formuliert. Eben diese Geschichte erwächst aus der Dialektik der *Iipse*- und *Idem*-Identität.

Auch Hegel greift auf Geschichten zurück. Seine Perspektive unterscheidet sich jedoch von derjenigen Ricœurs. Bei Hegel verweist das Selbst nicht notwendigerweise auf eine Narration, und seine Identität besteht nicht in einer Geschichte, vielmehr findet es sich in Geschichten verstrickt. Und diese gehen nicht vom Selbst als einem Autor aus, sondern werden auf es übertragen. Bereits daraus erhellt, dass sich die Philosophen oft desselben Begriffes bedienen, diesem jedoch eine andere Wendung geben. So sind Geschichten

8 Ricœur spricht von dem »genialen Gedanken des elften Buches der *Bekenntnisse* des Augustinus« in: *Zeit und Erzählung*. Bd. I: *Zeit und historische Erzählung* [1983], München 1988, 32 ff. [=ZEI].

9 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 26.

10 P. Ricœur, *Wege der Anerkennung*. *Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein* [2004], Frankfurt/M. 2006, 135 f. [=WdA].

für beide wichtig, aber nur bei Ricœur ist der Mensch nicht nur Leser, sondern auch Autor; für Hegel ist er ausschließlich Leser, der sich durch entzifferte Geschichten erfasst und seine Autonomie eher durch Modifikationen von bereits vorliegenden Erzählungen erlangt. Wenn wir denn an der schriftstellerischen Metapher festhalten, ist für Ricœur der Mensch lesender Autor, während er für Hegel redigierender Leser ist.

Ausgehend von diesen einführenden Worten will ich die Beziehung Ricœurs zu Hegel aus der Perspektive der Geschichtserzählung erläutern. In dieser Perspektive berühren sich wesentliche Interessen Ricœurs und Hegels an der Handlung, an der Zeit und an deren Verständnis in Bezug auf das individuelle Subjekt. Konkret will ich in drei Schritten vorgehen. Zunächst will ich mich auf den ambivalenten Begriff der Geschichte beziehen, zweitens werde ich mich mit der Konzeption des Selbst bei Hegel und Ricœur und seiner Bindung an Anerkennung und Versprechen auseinandersetzen. Im letzten Schritt will ich noch einmal auf die Geschichte zurückkommen, nun aber im Blick auf das Geschichtliche der Geschichten und auf die Begriffe der Erinnerung und Verzeihung.

2. Geschichten? Natürlich. Aber welcher Art?

Wie grundlegend die Tradition des gesamten Deutschen Idealismus für Ricœur war, bezeugen die vielen Passagen, in denen er einen Denkvollzug, den er als die »narrative Funktion« bezeichnet, in explizit Kantischen Begriffen darlegt. Bei diesem »narrativen Schematismus«¹¹ handelt es sich um eine tief in unserer Seele angelegte Kunst, die zwischen Sein und Sinn vermittelt, die Sein und Sinn verbindet (WdA, 60). Ricœur bemerkt hierzu: »Der spezifische Beitrag nun, den Kant zu einer großen Philosophie der *reconnaissance* leistet, besteht nicht allein in der Aufwertung der verknüpfenden, eine Beziehung oder Synthese herstellenden Funktion. [...] Es stellt ein Novum dar, das Urteil dort anzusiedeln, wo sich die ›zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis‹ berühren, das heißt das rezeptive und

11 Siehe zum Beispiel P. Ricœur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge/MA 2016, 144–155.

das Denkvermögen, wobei das erste der Sinnlichkeit und das zweite dem Verstand zugeordnet wird« (ebd.).¹²

Der Begriff der Verknüpfung ist an dieser Stelle nicht zufällig gewählt, vielmehr verweist er auf die dialektische Struktur, die unserem Denken auf paradoxe Weise eigen ist: Die dem Denken eigene Dialektik nötigt das Denken, sich selbst zu überschreiten, also wirklich zu werden. Das Dialektische ist somit der Weg der Konkretion. Dabei handelt es sich um keine bloße äußere Anwendung einer allgemeinen Kategorie auf das Einzelne. Im Bezug zur Einzelheit zeigt sich das Allgemeine stets als unzureichend, wobei dieser Mangel nicht dergestalt behoben werden sollte, dass das Einzelne für »falsch« erklärt wird; vielmehr muss der Denkende das Allgemeine durch das Einzelne verwandeln, und erst dadurch, dass er dies zulässt, denkt er wirklich.

Ricœur ist sich dessen bewusst, dass er in Hegel einen Vordenker der eigenen Dialektik gefunden hat, und zudem einen, für den die Geschichten wichtige Vermittlungsleistungen zwischen den Polen der antinomischen Wirklichkeit, vornehmlich zwischen Kontingenz und vorsätzlicher Handlung, darstellten. Bei Hegel eignet dem Begriff »Geschichte« eine Zweideutigkeit, die bereits auf der niedrigsten Stufe der *Phänomenologie des Geistes* anklingt. »Es erhellt, daß die Dialektik der sinnlichen Gewißheit nichts anderes als die einfache Geschichte ihrer Bewegung oder ihrer Erfahrung und die sinnliche Gewißheit selbst nichts anderes als nur diese Geschichte ist.«¹³ Schon im Verlauf der Analyse der sinnlichen Gewissheit sehen wir also, dass diese keine Ansammlung von Daten, sondern eine (begrenzte) Ganzheit, eine Geschichte, *ist*. Das bedeutet nun auch, dass sie Geschichte *hat* bzw. sich in der Zeit entwickelt.

Wenn wir wahrnehmen, nehmen wir nicht Einzelnes, sondern Relationen wahr, die vor einem Hintergrund erscheinen. Das Erfassen dieser Dynamik ereignet sich durch den Beobachter in der Zeit. Diese Zeit als erlebte und gedanklich erfasste ist bereits hier eine »Geschichte«. Es ist nun wahrscheinlich, dass Hegel an dieser

12 Ricœur hält fest, dass Kant in der »Synthesis der Rekognition im Begriffe« das Wort Rekognition als Neologismus ins Deutsche einführt. WdA, 78–80. »Das eine Bewusstsein erkennt sich [*se reconnaît*] in der Produktion, im Hervorbringen dieser Einheit, die der Begriff eines Gegenstandes ist« (WdA, 70; Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 105).

13 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M. ⁴1980, 90 [=PG].

Stelle unter »Geschichte« eine strukturierte, erlebte und erfasste Zeitabfolge meint. Es ist aber nicht ausgeschlossen, dass er auf eine »Geschichte« im Sinne einer Zeitabfolge abhebt, die einem einzelnen Bewusstsein gegenwärtig ist, die es interessiert und der es somit Bedeutung zuschreibt. Damit hätte »Geschichte« in der Tat die Bedeutung einer »Erzählung«, aufgrund deren das Bewusstsein nicht nur die Welt, sondern auch sich selbst erfasst. Tatsächlich mündet das wachsende Verständnis der sinnlichen Gewissheit in die Einsicht, dass man als Bewusstsein diesem Geschehen nicht entzogen ist, dass man vielmehr dessen Teil ist. Das Bewusstsein sieht die eigene »Zutat« zur Geschichte ein: »*Ich, dieser, sehe den Baum und behaupte den Baum als das Hier; ein anderer Ich sieht aber das Haus und behauptet, das Hier sei nicht ein Baum, sondern vielmehr ein Haus. [...] Was darin nicht verschwindet, ist Ich, als Allgemeines [...]*« (PG, 86).

Aus dieser Sicht ist »Geschichte« eine nachvollzogene Dynamik aus der Perspektive eines konkreten Ich. Zwar entfaltet sich auf verschiedenen Stufen allmählich eine Mehrzahl von Geschichten, letztlich wird aber die *Phänomenologie* als *eine* Geschichte bezeichnet – als *ein* Bildungsroman, in dessen Verlauf das Subjekt schrittweise entwickelt wird. Ausgehend von Hegels eigener Bezeichnung der *Phänomenologie* als eines »Weges der Verzweiflung« (PG, 72) hat vornehmlich Jean Hyppolite, ihr Übersetzer ins Französische, vorgeschlagen, diese als einen Bildungsroman zu lesen.¹⁴

Dass sich Riccœur dieser Interpretation anschließt, ist bedeutend. Denn wiewohl er Hegels Vorgehensweise als ganze ablehnt, so teilt er mit ihm doch den Begriff der Geschichte, den Hegel, *der* philosophische Prosaiker, in die Philosophie mit großer Wirkungsmächtigkeit einführt. Wenn wir uns zunächst Hegels Auffassung der *Phänomenologie* zuwenden, so sehen wir, dass diese »Geschichte« oder dieser »Roman« durch das Bedürfnis nach Selbsterkenntnis wachgerufen wird. Die einschlägige Frage nach dem »*Wer bin ich?*« wird jedoch nie unmittelbar, sondern stets in einer konkreten und kritischen Situation gestellt. Wenn wir uns nun auf Riccœurs Termini-

14 J. Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Evanston 1979, 11; *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris 1946; Riccœur, *Hegel aujourd'hui*, 178. Mit neuer Originalität verfolgt diese Gedanken in der Gegenwartsphilosophie R. B. Brandom weiter in: *A Spirit of Trust. A Reading of Hegel's Phenomenology*, Boston 2019, 109.

nologie stützen, so sehen wir, dass persönliche Identität nicht auf Selbigekeit zurückführbar ist, obwohl zum Beispiel die Identität des Körpers auch ein wesentlicher Aspekt meiner persönlichen Identität ist. Wenn Hegel aber nun die *Idem*-Identität als einen für die Menschen zureichenden Typ der Identität implizit ablehnt, so lässt sich fragen, ob er der narrativen Identität im Sinne Ricoeurs zuneigen würde. Vieles von dem, was ich bereits genannt habe, deutet in diese Richtung. Zumindest in meiner Interpretation stoßen wir jedoch auf etwas Paradoxes: Hegel, den Ricoeur als *den* Denker des absoluten Wissens auffasst und den er somit der Geschlossenheit eines rationalen Systems bezichtigt, würde in meiner Interpretation die Konzeption der narrativen Identität ablehnen, da diese die synthetisierende Kraft des Ichs übermäßig akzentuiert und damit die dem Bewusstsein eigene Negativität, die der eigentliche Grund der Freiheit ist, unterschätzt.

Diesen letztgenannten Punkt will ich in Bezug auf die Geschichtlichkeit der *Phänomenologie* weiterführen. Ausgehend von der *Phänomenologie*, jedoch über sie teilweise hinausgehend, unterscheide ich zwischen Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Person. Identität ist nicht auf der Ebene des Bewusstseins zu verorten, denn dieses *Bewusstsein* ist reine unbestimmte Dynamik oder Negativität. Das *Selbstbewusstsein* geht demgegenüber aus einem intersubjektiven Anerkennungsgeschehen hervor, worin der Andere eine wesentliche Rolle spielt. Jedoch wird erst im Rahmen einer Sozietät, also auf der Ebene des objektiven Geistes, volle *Personalität* ausgebildet. Dementsprechend kann die *Phänomenologie* als eine Sequenz von wiederkehrenden Versuchen gelesen werden, eine Mannigfaltigkeit von Erfahrungen mit sich selber, der Welt und den anderen in ein relativ stabiles Selbst- und Weltbild zu integrieren.

Im Rahmen dieses Formationsprozesses bzw. des Bildungsromans wird ein dreistufiges Schichtungsmodell der Subjektivität freigelegt. Allmählich erwächst aus dieser Reflexion der Subjektivität auf sich selbst die Struktur des objektiven Geistes. Die Bildungsgeschichte des *Bewusstseins* endet in dem Moment, in dem es einsieht, dass ein wesentlicher Aspekt seiner selbst mit der sozialen Wirklichkeit gleichgesetzt werden kann. Sodann ändert sich der Protagonist der *Phänomenologie* und nun entwickelt sich der Geist, also die soziale Wirklichkeit, während das Bewusstsein selbst, zum Beispiel in Gestalt der Antigone, als ein Störenfried erscheint.

Ausgehend davon möchte ich behaupten, dass in der *Phänomenologie* nicht etwa eine Geschichte und auch nicht nur zwei, sondern gleich drei Geschichten erzählt werden. Diese stehen für wesentliche Dynamiken des subjektiven und objektiven Geistes. Zunächst entwickelt sich vor den Augen des Lesers die Bildungsgeschichte des Bewusstseins, im Rahmen derer das Bewusstsein einsieht, dass ein wesentlicher Teil seiner selbst intersubjektiv und sozial konstituiert wird. Die zweite Bildungsgeschichte, auf die Ricœur verweist, betrifft die Entwicklung des objektiven Geistes, also des institutionellen Rahmens und der Gemeinschaft, von der das Bewusstsein ein Teil ist.

Hervorzuheben ist die dritte Geschichte, die sich vor dem Hintergrund der zweiten oder an den Rändern der zweiten entwickelt. Insofern das Bewusstsein einsieht, dass es Teil eines robusten institutionellen Rahmens ist, nimmt es selbst die Gestalt der Negativität an. Das Bewusstsein sieht ein, dass es nicht ist, was es dachte, das es ist. Dieser Prozess ist nun keine Bildungsgeschichte, sondern gewissermaßen eine »Kollapsgeschichte«. Die Idee einer solchen »Kollapsgeschichte« ist wichtig, weil gerade hier das Bewusstsein als Bewusstsein in seiner Negativität entblößt, dafür aber von sozialen Narrativen befreit wird, worin ein wesentlicher Teil seiner Freiheit besteht. Wenn Ricœur behauptet, der Geist sei ein »Kummulator« der Erfahrungen,¹⁵ so kann dem zugestimmt werden, insofern er vom objektiven Geist spricht. Für das Bewusstsein bzw. den subjektiven Geist gilt dies jedoch nicht.

3. Identitätsstiftung zwischen Versprechen und Verrat

Auf der Ebene des Selbstbewusstseins sieht das Bewusstsein ein, dass es Wirklichkeit erlangt, indem es aus sich selbst heraustritt, sich selbst entfremdet (PG, 146). Diese Entfremdung ist der Weg der Verzweigung – gerade deshalb aber auch der Weg der Bildung. Das Bewusstsein entwickelt sich arbeitend, also auf Umwegen über das Äußere, wie Ricœur in seiner Interpretation dieses Abschnittes festhält;¹⁶ es bildet sich durch den Bezug zum Anderen und in Aner-

15 Ricœur, *Hegel aujourd'hui*, 179.

16 Ebd.

kennung seiner selbst durch den Anderen. Dass es in seinem Wesen auf den Anderen dermaßen angewiesen ist, hat nun weder etwas mit Versöhnungsdenken noch mit exzessiver Kompromissbereitschaft zu tun. Im Gegenteil wird sich hier der Einzelne dessen bewusst, dass er über sich selbst nicht verfügt und die Anerkennung seitens des Anderen jederzeit zurückgezogen werden kann, was zu einer Liquidierung des Selbstbewusstseins (nicht aber des Bewusstseins) führen würde. Dem entsprechend beschränkt sich Hegels Beschreibung der gelingenden Anerkennungsbewegung auf zwei Paragraphen (PG, 145 ff.), während sich der Rest des Kapitels mit dem Kampf auf Leben und Tod beschäftigt.

Ricœur akzentuiert die Konflikträchtigkeit der Anerkennung und liest diese als Ort eines Urkonflikts, den er mit der Freud'schen Psychoanalyse, speziell mit dem Ödipus-Konflikt, verbindet. Während jedoch Freud bei dessen Diagnose stehenbleibt, bietet Hegel (aus Ricœurs Sicht) einen »pädagogischen« Wegweiser, wie wir unsere Infantilität und unseren Archaismus überwinden.

Die grundlegende Frage, die sich in dem Falle stellt, lautet: Ist es unter diesen Voraussetzungen überhaupt möglich, Reziprozität zu erlangen?¹⁷ Durch diesen Konflikt werde ich nicht nur als wirkliches Selbstbewusstsein konstituiert; darüber hinaus dringt in mich selbst durch mein Handeln Fremdheit ein. Handelnd realisiere ich nicht nur meine Intentionen in der Welt, sondern verändere mich, weil meine Intentionen nur selten so aufgehen, wie ich es mir vorstelle. Handelnd setzte ich mich also dem Unvorhersehbaren aus. »Die Individualität, die sich dem gegenständlichen Element anvertraut, indem sie zum Werke wird, gibt sich damit wohl dem preis, verändert und verkehrt zu werden« (PG, 243). Aber gerade deshalb hat die Individualität, im Unterschied zur Natur, Geschichte, wie Hegel sogleich hinzufügt (PG, 225).

Wie ist dann aber Anerkennung möglich? Für beide, Hegel und Ricœur, ergibt sie sich aus der Selbstüberwindung und für beide ist sie auch stets umkämpft. Sobald das Selbstbewusstsein erwacht, wird sogleich das Gleichgewicht mit Anderen gestört und geht laut Hegel in den Kampf auf Leben und Tod über. Auf der Ebene des Selbstbewusstseinskapitels wird kein gelingendes Anerkennungsverhältnis dargelegt. Vielmehr wird hier die Basis für ein solches gelegt: Der

17 Ricœur, *Hegel aujourd'hui*, 186.

Knecht, den der Herr zur Dienerschaft gezwungen hat, erlernt das Arbeiten. Gerade die Arbeit assoziiert Hegel mit Selbstüberwindung, auch mit der Selbstüberwindung des Eigenwillens, denn der Arbeitende sieht ein, dass er auf die Welt und auf die Anderen angewiesen ist und dass seine Arbeit nie ganz gelingt: Sie ist keine Schöpfung. Die Intentionen werden nie ganz materialisiert; dafür erlangen sie – dank der Anderen, die das Werk weiterführen oder verändern können – eine Qualität, deren das Individuum selbst nicht fähig wäre.

Auch für Ricœur ist Anerkennung mit Überwindung und Konflikt verbunden. Die für das Selbst konstitutive Reziprozität wird jedoch nicht anhand des Begriffs des Kampfes oder der Arbeit, sondern des Versprechens erschlossen. Dass Ricœur vom Versprechen ausgeht, heißt nicht, dass sich das Selbst als in seiner *Ipse*-Identität wirkliches *ausschließlich* durch das Versprechen konstituiert. Im Blick auf die Selbigekeit bietet es jedoch »das stärkste Unterscheidungsmerkmal«. ¹⁸ Das Versprechen ist somit eine Modellsituation, in der ich ein spezifisches Verhältnis zu mir selbst und zu anderen aufbaue, in die Zukunft schaue, bzw. diese antizipiere.

Halten wir also fest, dass sich auch für Ricœur das Ich in Bezug auf einen Anderen konstituiert, wobei jedoch die Zeit entscheidender als bei Hegel diesen Prozess bestimmt: Im Anderen bezieht man sich nämlich stets auch auf die Zukunft, ja man versteht sich aus der Zukunft, die man durch die Perspektive der Gemeinschaft mit Anderen versteht. Keineswegs entspringt die Selbstheit des Selbst einem beharrenden Kern (wie im Falle der *Idem*-Identität), vielmehr beruht sie auf einer Form der Permanenz, die sich im Blick auf eine mit dem Anderen geteilte Zukunft öffnet. Während die Permanenz im Falle des Charakters (*Idem*-Identität) auf erworbenen Dispositionen gründet und sich folglich eher an der Vergangenheit orientiert, ist die Permanenz des Versprechens und der Treue auf die Zukunft ausgerichtet. ¹⁹

18 WdA, 136. In diesem Werk stellt Ricœur dem Versprechen noch das Erinnern an die Seite und bemerkt hierzu, dass Erinnerung und Versprechen als Begriffspaar »an die Spitze des Fragenkreises um das Sich-selbst-Erkennen zu stellen [sind]« (WdA, 164).

19 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, 147–154; vgl. WdA, 144.

Zwar impliziert auch der Charakter Antizipationen; ganz anders aber als das Versprechen. Der Charakter lässt etwas erwarten, wie Dinge etwas erwarten lassen. Zum Beispiel dann, wenn wir ihnen Haltbarkeit zuschreiben. Das Versprechen jedoch ist ein Abkommen, in dem man sich dazu bereit erklärt, selbst seinen Charakter zu ändern, wenn es denn für das Einhalten des Versprechens erforderlich ist. Somit setzt das Versprechen dem Selbst ein Ziel, auf das man sich selbst entwirft und darin die Selbstheit neu konstituiert. Das Versprechen erkennt gegenwärtig gegebenes Sein nicht ohne Weiteres als verbindliches an. Und unter Umständen verlangt es, am Versprochenen festzuhalten, selbst wenn man alle Neigungen ändern müsste.²⁰

In diesem Hinausgehen des Versprechens über das Gegebene zeigt sich *par excellence* die Form der Selbstheit. Aber wie verhält sich diese zur narrativen Identität, die für Ricœur das Wesen des Individuums ausmacht? In dieser reinen Form wird dem Versprechen nicht nur der Charakter, sondern auch die narrative Identität untergeordnet, die ja aus der Dialektik *sowohl des Idem* (Charakter) *als auch des Ipse* (Versprechen) hervorgeht. Wäre das Versprechen ein Veto gegen Kontingenz, also auch Neigungen aller Art, so wäre das Selbst fast ohne Substanz, und der Mensch wäre der Welt fremd. In Wirklichkeit jedoch lebt das Versprechen von Brüchen. Tatsächlich ist das Versprechen eine höchst heikle Angelegenheit (WdA, 165). Regelmäßig werden Versprechen gebrochen. Gleichwohl widersetzt sich das Versprechen allen Zufälligkeiten und Unvorhersehbarkeiten, die das menschliche Leben wesentlich bestimmen. Dem entsprechend bildet sich das Individuum in der Verantwortung gegenüber dem oder den Anderen zu einem konkreten Selbst aus.

Was würde Hegel zu einer solchen Konzeption sagen? Sicherlich ist auch er an der Bindungskraft des Versprechens interessiert; aber in einem anderen Rahmen: Während für Ricœur das Versprechen den Raum der Freiheit öffnet, weil es auf die Zukunft vorausschaut und ein Telos entwirft, das uns von sozialen Gegebenheiten und Normen teilweise entbinden kann, gewinnt man laut Hegel gerade dank der Unterwerfung unter ein Versprechen Substanz, also Beständigkeit, die Hegel aus der Perspektive der Sitte betrachtet. Natürlich richtet sich auch laut Hegel das Versprechen an andere

20 Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, 154.

Menschen, aber dieses Versprechen denkt er bereits in einem institutionellen und sozialen Rahmen. Der Unterschied ist subtil, aber entscheidend: Aus Ricœurs Sicht begreift Hegel das Versprechen aus dem Kontext des Charakters, unserer »zweiten Natur« heraus, nicht als Struktur der Selbstheit.²¹

Es zeichnen sich zwei Unterschiede ab. Hegel kennt das Versprechen, verortet es aber im Institutionellen. Die Individualität wird hier natürlich ausgebildet, jedoch ist diese eben wieder eine soziale Kategorie. ›Große‹ Individuen, die eine authentische Personalität ausbilden, tun dies aufgrund der Negativität oder des Widerständigen, das dem Bewusstsein eignet. Wir können dies an Antigone beobachten oder an ›welthistorischen‹ Individuen. Ohne hier auf Hegels Antigone-Interpretation extensiv einzugehen, will ich behaupten, dass sich Antigone im Verständnis Hegels bestimmten Verpflichtungen entzieht, sich also negativ gegenüber diesen verhält. Z. B. stellt sie sich gegen die eigene Mutterschaft – *den* zentralsten weiblichen Wert der antiken griechischen Gesellschaft –, um sich desto enger an alternative Verpflichtungen zu binden. Damit entwickelt sie eine »ungeheure« Individualität, an der sie zugrunde geht.

Wesentlich ist aber, dass Negativität und Brüche für Hegel die eigentlich bewusstseinsstiftenden Merkmale sind. Nicht das Versprechen, das man einlöst, ist höchste Leistung, sondern die Fähigkeit, sich von dem zu lösen, der man einst war, oder zumindest eine Distanz zu wahren zwischen Bewusstsein als Negativität und Selbstbewusstsein als intersubjektiv und institutionell vermittelter Figur. Das Selbst wird nicht aus Versprechen und Pflicht geboren, sondern aus der Auseinandersetzung mit der Welt, die sich im Selbst reproduziert.

Als Mensch ist man eine Person, also eine sozial bestimmte Gestalt. Man ist nicht zuletzt derjenige, als der man gesehen wird. Man geht aber darin nie ganz auf. Als Mensch ist man eben auch Bewusstsein, und aufgrund dessen ist es möglich, Brüche zu vollziehen und sich neu zu bestimmen. Auch Ricœur weiß, dass es zu Brüchen kommt. Darauf baut ja sein gesamtes Konzept der Narrativität. Jedoch scheint mir, dass er den Wert der Brüche für die

21 Festzuhalten ist jedoch, dass Ricœur Hegels Auffassung der Institutionen zu den wichtigsten Bestandteilen seines Werkes zählt. Ricœur, *Hegel aujourd'hui*, 187.

Bildung des Selbst unterschätzt bzw. wesentlich negativ bewertet.²² Dazu muss aber auch gesagt werden, dass Hegel diesen Begriff des Individuellen meistens nur mit Blick auf ›große‹ bzw. ›bedeutende‹ Individuen beschrieben hat. In diesem Punkt gehe ich im Rekurs auf die Konzeption der Person bei Hegel über sein Werk hinaus.

4. Zeit, Geschichte und das Böse

Wenn Hegel und Ricœur das Selbst ausgehend vom Handeln verstehen, ist es folgerichtig, dass für beide auch die Zeit in den Vordergrund ihrer Untersuchungen tritt.²³ Im Falle von Hegel habe ich gezeigt, dass dieser das Versprechen eng an das Institutionelle bindet. Dasselbe tut er mit der Zeit, denn auch diese erleben wir als soziale Wesen.²⁴ Aus dieser Perspektive treten für ihn zwei soziale Erfahrungen der Zeit in den Vordergrund. Erstens ist es das moderne Fortschrittsdenken, mit dem Hegels Philosophie oft irrtümlicherweise identifiziert wird, zweitens die Zeitkonzeption des Christentums.

Das Fortschrittsdenken, aus dessen Perspektive Hegel die Zeit des Christentums betrachtet, zeichnet sich durch eine exzessive Gewichtung der Zukunft aus. Wichtig ist dabei, dass für Hegel eine solche Zeitauffassung mit der Freiheit des Individuums nicht vereinbar ist. Wenn wir die Zukunft als ein Fernes auffassen, das uns erst über

22 Auch Ricœurs Konzept des Vergessens weist darauf hin, dass er Vertrauensbrüche und das teilweise damit zusammenhängende Gedächtnisversagen nur negativ auffasst. So lesen wir in seinen *Wegen der Anerkennung*: »[D]as Vergessen ist der Feind der Erinnerung, und die Erinnerung ein zuweilen verzweifelter Versuch, einige Überreste vor dem Zerstörungswerk des Vergessens retten« (WdA, 148). Demgegenüber kann Hegel dem Vergessen Positives abgewinnen: Vergessen öffnet neue Handlungsmöglichkeiten, wie er an der Faust-Figur in der *Phänomenologie* illustriert. Vergesslichkeit löst das Bewusstsein von der Last der Vergangenheit, das sich immer aufs Neue auf die sich ihm anbietende Welt hin entwerfen kann. PG, 179.

23 Mit Hegels Konzept der Zeit setze ich mich ausführlich andernorts auseinander. Siehe T. Matějčková, *Hegels Zeittilgung. Ein Übergang in die Ewigkeit*, in: *Übergänge in der Klassischen Deutschen Philosophie*, München 2019, 149–167.

24 Das heißt aber nicht, dass Hegel die Zeit auf das Soziale reduziert. Eine erste Erfahrung der Zeit haben bewusste Wesen bereits als begehrende. Hegel bindet die organische Zeitlichkeit auf die Abfolge der Bedürfnisse, die der Organismus erlebt. Daraus können wir schließen, dass Zeitlichkeit wesentlich mit einer, wenn auch nur rudimentären, Intentionalität verbunden ist (PG, 40).

die Gegenwart aufklärt, deklassieren wir die Gegenwart zu einem unwesentlichen Durchgangsort, der nicht ist, was er ist, sondern ist, was er erst wird. Die Wahrheit bleibt dann ein Ausstehendes und der Mensch erwartet sich von der Zukunft eine Offenbarung. Das entfacht ein entmündigendes Streben nach potentiell Erlösendem, wobei Hoffnungen und Erwartungen wachgerufen werden, die die Gegenwart nicht zu stabilisieren vermag. Aus den Bestrebungen, die Zukunft rascher eintreten zu lassen, entwickeln sich Pathologien gesellschaftlicher und politischer Art, die die Gegenwart einer antizipierten Zukunft unterwerfen und die gegenwärtige Welt in einer »Furie des Verschwindens« (PG, 436) verheeren.

In Hegels Auffassung ist das Christentum die wahre Religion und damit auch die Religion der Freiheit, weil es eben nicht den Horizont der Zukunft, sondern der Gegenwart eröffnet und damit Hegels eigener Gewichtung des Gegenwärtigen entgegenkommt. Laut Hegel verkündet der Gottessohn nicht etwa das in Zukunft heraufkommende Gottesreich, sondern seine Gegenwart hier und jetzt. Sich offenbaren heißt nach Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, sich bestimmen und das heißt endlich, weltlich werden: Das Christentum ist somit der »Glaube der Welt«, ein Glaube in der Endlichkeit (PG, 551). Damit steht die christliche Religion am Ende des Religiösen und einer Vorstellung, die sich als Abbild einer eigentlicheren Wirklichkeit versteht, die entweder in einer mythischen Zeit war oder in einer erhofften, apokalyptischen Zukunft eintritt.²⁵

Weil das Christentum die Wirklichkeit dermaßen offenlegt, ohne – laut Hegel – auf Jenseitigkeit oder Geheimnisse zu rekurrieren, ist es die »absolute« Religion, die für weitere Offenbarungen eben keinen Raum bietet. Denn im Christentum hat sich Gott dem Menschen vollkommen gezeigt. Somit steht die absolute Religion im engen Zusammenhang mit dem Tod des jenseitigen Gottes, mit einem Tod, der in die menschliche Zeit eintritt. In der christlichen Religion ist es dem Menschen erlaubt, den Gottessohn, die Ewigkeit *in persona*, zu richten, sogar hinzurichten. Das ist die gute Nachricht des Christentums: Der Mensch ist frei zu tun, was er selbst für

25 Auch Ricoeur zeigt sich in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* geneigt, im christlichen Weltbild die Nähe von Gottes Reich hervorzuheben. Er verweist hierbei auf Kierkegaards Eulogie der Vögel, die nicht arbeiten, keine Sorgen haben und das Wunder der Schöpfung hier und jetzt ohne Erwartungen besingen. P. Ricoeur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* [2000], München 2004, 776.

richtig hält, d. h. sich auch unabhängig von Gott zu bestimmen, also tätiger Anfänger zu werden, gegen Gott handeln und damit eine neue, eigene Zeitreihe zu initiieren. Die höchste Gabe Gottes ist aus dieser Perspektive Freiheit, auch gegenüber Gott.

Wie die absolute Religion ist auch das absolute Wissen eine Offenlegung – eine Offenlegung der logischen Strukturen der menschlichen Erfahrung, eine Logik der Phänomene. Diese Offenlegung geht so weit, dass Hegel über eine Tilgung der Zeit²⁶ spricht. Er scheint damit wohl nicht zu meinen, das Bewusstsein würde nun das Zeitliche und damit das Sinnliche vernichten. Vielmehr besagt die »Tilgung«, dass weder Zeit noch Sinnlichkeit selbstständige, also ihrerseits absolute Größen sind. Sie selbst hängen von einer begrifflichen Struktur ab und sind als solche abkünftig. Deshalb unterliegen sie aber keiner ihnen fremden Begrifflichkeit. Vielmehr sind sie gerade *aufgrund* ihrer Begrifflichkeit abkünftig. Indem etwas als begrifflich ausgewiesen wird, wird es als Bezug gedeutet, der sich eben nie im Selbstbezug erschöpft, sondern wesentlich Bezug auf Anderes ist: Etwas vermag deshalb identisch mit sich selbst zu sein, weil es Anderes gibt. So hat auch ein jedes in der Zeit existierendes Seiendes sein Wesen in Anderem, und ein jeder Augenblick erstreckt sich in die Vergangenheit und in die Zukunft: Indem er dieser Bezug ist, ist er Begriff, nämlich Bezug von Identität und Differenz an sich selbst. Insofern schließt Hegel an die ehrwürdige Tradition an, das Wesen der Zeit als Geist oder Logos zu denken – und das heißt an dieser Stelle: Bezug, aber eben Bezug in der Subjektivität.

Von einer Tilgung der Zeit spricht Hegel aber noch in einem anderen, ethischen Sinne: Ein Bewusstsein, welches das absolute Wissen erreicht, erkennt, dass seine Freiheit als das Im-Anderen-bei-sich-selbst-sein eben auch diese begriffliche Struktur nachzeichnet. Daran ist bezeichnend, dass Hegel die Zeitlichkeit deshalb mit dem Menschen verbindet, weil der Mensch wesentlich tätig ist und weil jede Tat eine Ausdehnung, eine Struktur hat. Bekanntlich bezeichnet auch Fichte die Philosophie als eine »pragmatische Geschichtsschreibung des menschlichen Geistes«,²⁷ weil das Ich wesentlich spontan, ja wesentlich eine Tathandlung ist. Hier kommt Hegels

26 Wörtlich heißt es: »[Der Geist] erscheint so lange in der Zeit, als er nicht seinen reinen Begriff erfasst, d. h. nicht die Zeit tilgt« (PG, 585).

27 J. G. Fichte, *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen über diese Wissenschaft*,

Auffassung der Zeit als Erinnerung zum Tragen. Das Wesen des Bewusstseins ist seine Tat, aber für Hegel eben nicht in Gestalt einer logischen, vorbewussten Dynamik, sondern in Gestalt einer wirklichen, empirischen Tat, in und an der sich der Mensch bildet.

Mit der Tat schreitet der Mensch in das Element der Verwandlung und erst in der Tat weiß sich das Bewusstsein als wirkliches, aber damit eben auch als zeitliches und vergängliches. Indem das Wesen der Zeit so in den Bezug zum vollbrachten Werk verlegt ist, kann auch deutlich werden, dass unser Verständnis der Zeit und unser Wesen der Geistigkeit, ja Rationalität retrospektiv ist. Denn retrospektiv suchen wir Sinn im Werk. Rationalität wäre demnach nicht primär die Fähigkeit, Gründe anzugeben oder nach Gründen zu handeln, sondern diese retrospektiv, nach der vollbrachten Tat zu suchen. Die Philosophie, oder die Reflexion oder Einsicht generell, gleicht so jener Eule, die erst nachdem alles vollbracht ist, ihren Flug beginnt ...

Die *Phänomenologie* mündet demnach nicht in eine Tilgung der Zeit, wenn man unter Tilgung den Verlust der Zeitlichkeit verstünde. Ganz im Gegenteil ist die *Phänomenologie* Einleitung nicht nur in die *Wissenschaft der Logik*, sondern eben auch in die Philosophie der Geschichte. Gerade diese Verflechtung von absolutem Wissen, Logik und Philosophie der Geschichte war es, was Ricœur an Hegels Philosophie zurückwies. Das absolute Wissen deutet er als Selbstermächtigung, die Einsichten in die Wesentlichkeit der Logik als eine Rationalisierung der Welt und die Philosophie der Geschichte als eine Weiterführung dieser Rationalisierung, die deutlich macht, mit welchen Verlusten zu rechnen ist: Die Sensibilität für die Individualität geht verloren.

Ricœurs Kritik an dieser »rationaler Hybris«²⁸ Hegels hat ihre Berechtigung. Aus der Perspektive der Philosophie der Geschichte weist die Geschichte eine Struktur auf, die retrospektiv in der Gegenwart entziffert und verstanden wird und damit auch als vernünftig gelten kann – samt der Verbrechen, die ihrerseits rational sind, insofern sie den Geist vorantreiben. Bei aller Kritik an dieser Auffassung sollte jedoch beachtet werden, dass Hegel seine Geschichtsphilosophie nicht aus der Perspektive des Guten und Bösen betrachten

in: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ff., Bd. 1/2, 147.

28 P. Ricœur, *Das Böse. Eine Herausforderung für Philosophie und Theologie*, Zürich 2006, 42.

will, was natürlich nicht bedeutet, dass sich in der Geschichte nichts Gutes und Böses ereignet. Das aber beurteilt der Geschichtsphilosoph nicht, der gezielt von der moralischen und ethischen Sichtweise abstrahiert, um anderes in den Blick zu bekommen. Wenn sich Hegel auf Konkretes konzentriert, z. B. auf den jakobinischen postrevolutionären Terror, so behauptet er nicht, dieser sei etwas Gutes; aus dem Kontext geht vielmehr hervor, dass man ihn als Böses bezeichnen müsste, wollte man ihn denn moralisch beurteilen.

Jedoch hält dies Hegel nicht davon ab, zu behaupten, auch der Terror sei eine wichtige Erfahrung gewesen, wobei er fast eine phänomenologische Perspektive einnimmt. Das Böse ist wichtig, gerade weil es Böses, nicht Gutes ist. Als Böses lehrt es uns etwas über uns selbst, die Anderen und unsere Gesellschaft. Die Erfahrung des Bösen ist vielleicht für uns selbst, für unsere eigene subjektive Geistigkeit, das eigene Verständnis des Guten unerlässlich, und damit ist das Böse Teil der *Bildungsgeschichte*. Obwohl auch diese Argumentation irritierend wirken mag, so scheint es mir notwendig zu sein, sich einzugestehen, dass das Böse in seinen mannigfaltigen Erscheinungen eine wichtige, ja unerlässliche Erfahrung ist. Und letztendlich hält auch Ricœur fest, das Böse und der Tod seien Nahrung für das Denken. Dies wiederum soll natürlich nicht bedeuten, es solle provoziert werden. Das ist auch nicht notwendig. Fakt ist, dass es immer wieder eintritt, und oft gerade dann, wenn man ausdrücklich bemüht ist, nichts Böses zu tun.

Sicherlich behält Ricœur recht mit der Einsicht, dass das Individuum und sein Schmerz in Hegels Philosophie der Geschichte zu kurz kommen. Laut meiner Auffassung handelt es sich im Falle von Hegel nicht um eine ethische Entscheidung für oder wider das Individuum, sondern um eine methodologische Vorgehensweise. Während das Individuum in der *Phänomenologie* (sowie in der *Enzyklopädie*) oder in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* betrachtet wird, wird seine Perspektive in der Philosophie der Geschichte methodologisch ausgeblendet. Dies muss nicht notwendigerweise eine schlechte oder gar »böse« Entscheidung sein.²⁹ Und obwohl ein me-

29 Ich sehe hier von anderen problematischen Aspekten (etwa der eurozentrischen Ausrichtung, der These vom Ende der Geschichte und deren metaphysischer Untermauerung) der Hegel'schen Geschichtsphilosophie ab. Dass aber Hegels Geschichtsphilosophie, trotz ihrer Probleme, inspirierend sein kann, bezeugt

thodologischer Antiindividualismus nicht notwendig mit einer Missachtung der Individualität einhergeht, fällt auf, wie grundlegend es für viele Denker in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts – vor dem Hintergrund des Holocausts – war, den Begriff des kollektiven Gedächtnisses und mit ihm die Perspektive des Opfers in die Geschichtsschreibung einzuführen.³⁰ Insofern ist auch bezeichnend, dass Maurice Halbwachs, der »Erfinder« des kollektiven Gedächtnisses, im Konzentrationslager Buchenwald verstorben ist und sein Schüler Jorge Semprún, ein Holocaust-Überlebender, der Halbwachs mit Baudelaires Gedicht in den Tod begleitete, Zeugnis ablegt für seine Erfahrung des Konzentrationslagers.³¹

Mit seiner Fundierung der Geschichte im Gedächtnis gehört auch Ricœur unter diese Denker, die das Gedächtnis hervorheben.³² Besonderes Interesse hat bei ihm das Werk Maurice Halbwachs' und Jorge Semprúns hervorgerufen. Das Wesentliche ist für Ricœur zunächst, dass im kollektiven Gedächtnis die gelebte und von Individuen nachvollzogene Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft reflektiert wird. Noch wichtiger ist, dass hier Raum gegeben wird für individuelle Geschichten und Geschehnisse von Alltagsmenschen. Gerade hier kreuzt sich das Denken von Semprún und Ricœur. Semprún, der später weltweite Anerkennung für sein literarisches Werk erlangt, widmet den Großteil seiner Romane dem, was man als ein »Aufhalten des Todes« beschreiben kann. Semprún hat die Schicksale der einzelnen Konzentrationslagerinsassen erinnert und damit der Anonymität der Geschichte entrissen. »Der mit dem Tod Ringende wird zum Sprachrohr des Todes«³³, bemerkt Ricœur im Blick auf Semprún.

z. B. T. Pinkard, *Does History Make Sense? Hegel on the Historical Shapes of Justice*, Cambridge/MA 2017.

30 Siehe dazu R. Kearney, *On Paul Ricœur. The Owl of Minerva*, London, New York 2017, 91–97.

31 J. Semprún, *Schreiben oder Leben*, Frankfurt/M. 1997. Ricœur verweist auf die Begegnung von Halbwachs und Semprún in Buchenwald hin in: *Lebendig bis in den Tod*. Fragmente aus dem Nachlass (frz./dt.), Hamburg 2011, 23.

32 Mit den verschiedenen Konstellationen des Verhältnisses von Gedächtnis und Geschichte setzt sich Burkhard Liebsch auseinander in: *Register einer kritischen Erinnerungskultur: Gedächtnis, Geschichte und Vergessen*, in: B. Liebsch (Hg.), *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur. Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Sonderband 24, Berlin 2010, 245–271.

Die Missachtung des Unglücks der Individuen, auf die Ricœur in Hegels Werk verweist, macht ihn selbst auf die Wichtigkeit der Vergangenheit aufmerksam – einer Vergangenheit, die eben nicht endet und die nicht einfach aus der Retrospektive heraus als abgeschlossen behandelt werden kann. Vielmehr handelt es sich um eine Vergangenheit, die man aufhalten muss – nicht damit sie weiterlebt, sondern, ganz im Gegenteil, um sie ruhen zu lassen. Die Vergangenheit muss benannt werden, um die Hoffnung auf Versöhnung wachzuhalten.

Aus einer gewissen Perspektive ist auch dies Hegel'sches Terrain, ist doch Hegels Konzept der Erinnerung ein wesentlicher Aspekt des absoluten Wissens. In der Erinnerung werden die einzelnen Strukturmomente des Geistes nachvollzogen, ja das absolute Wissen selbst erscheint als dieser erinnernde Nachvollzug dessen, was das Individuum über sich selbst erfahren hat. Aus dieser Perspektive ist das Individuum in seinem Wesen Erinnerung, wobei Erinnerung ein kreativer Nachvollzug ist, nicht bloße Reproduktion von Vergangenheit, sondern vielmehr ein nicht endender Prozess der Selbstnachforschung, zumindest auf der Ebene des Individuums und aus seiner Perspektive.

Der Einspruch Ricœurs gegenüber dem absoluten Wissen besteht in der begrifflichen Vervollkommenung, in der restlosen Integrierung des Individuums in den objektiven Geist. In Ricœurs Auffassung ist das absolute Wissen ein Synonym für diese begriffliche Schließung und damit das Fundament der sogenannten wahren Unendlichkeit, eines Konzepts, das Hegel von der schlechten Unendlichkeit absondert. Solange das Bewusstsein im Rahmen der schlechten Unendlichkeit verbleibt, meint es, das Wahre, das Absolute sei etwas Ausstehendes, dem man sich zwar annähert, das man aber nie erreicht. Das Bewusstsein wäre damit zum Unwahren verdammt.

Es ist zwar richtig, dass Hegel das Absolute als Wirkliches, als bei uns Seiendes denken will (PG, 69). Keineswegs muss man das jedoch so auffassen, als ob im individuellen Wahrheitsvollzug das Individuelle untergehen würde. Wenn Hegel nun den Versuch unternimmt, seine Zeit als ganze zu verstehen, also vom Ende her zu denken, handelt es sich eben um einen Vollzug des Denkens, bei dem vorausgesetzt wird, dass dieses Ganze, sofern aus dem Stand-

33 Ricœur, *Lebendig bis in den Tod*, 33.

punkt des Individuellen vergegenwärtigt, eine Perspektive ist, die deshalb wesentlich ist, weil sie das Fragmentarische und Individuelle beleuchtet. Nur aus einer Perspektive der (begrenzten) Ganzheit erschließen wir konkrete, also einzelne Differenzen.

Das Ganze ist somit keineswegs eine zeitlose Substanz, sondern ein hermeneutischer Schlüssel zum einzelnen Teil. Es ist richtig, dass Hegel meint, die wahre Unendlichkeit sei hier und jetzt einholbar. In meiner Interpretation bedeutet das ganz einfach, dass es in der Tat möglich ist, in einzelnen Situationen Wahres zu sagen. Hegel kommt hier der ganz einfachen Intuition entgegen, dass der Mensch am Erkennen, am Argumentieren, kurz am Denken große Lust verspürt. Diese Lust speist sich nun in meiner Interpretation Hegels daraus, dass wir Wahrheit erfahren. Das heißt nun aber nicht, diese Wahrheit sei ein unwandelbares Absolutes.

Wahrheit kann man aussprechen, man kann sie auch haben – und sie dann im nächsten Moment verlieren. Denn nicht nur ist das Wahre das Ganze (PG, 24), wie der oft kritisierte Satz lautet; auch heißt es, das Wahre sei ein bacchantischer Taumel (PG, 46) – und Trinker verlieren und verirren sich nur allzu oft.

5. Schluss

Ricœurs Werk *Gedächtnis, Geschichte, Erinnerung* endet mit dem Kapitel »Schwierige Vergebung«. Nun hat Hegel selbst das Phänomen der Verzeihung an der Schnittstelle des subjektiven und objektiven Geistes angesiedelt.³⁴ Die Verzeihung ist in der *Phänomenologie* die höchste Gestalt des subjektiven Geistes, also des Einzelnen, der nun in konkrete Weltgestalten übergeht. Wahr ist aber, dass Hegel die Figur der Verzeihung nicht auf die Geschichte bezogen hat. Dies hat seine Berechtigung darin, dass aus seiner Perspektive an der Geschichte nicht Individuen teilnehmen, sondern Staaten.

In einem unhegelianischen Schritt denkt Ricœur die Verzeihung als eine Möglichkeit der Geschichte selbst. Dies macht deutlich, wo die Grenzen des Hegelianismus aus seiner Sicht liegen. In Ricœurs Spätwerk erscheint die Verzeihung als eine Vertikalität, die den Menschen überrascht: Überrascht wird derjenige, dem verziehen

34 Ricœur bezieht sich auf diese Passagen mit großer Achtung in *Das Böse*, 41 f.

wird, sowie derjenige, der der Verzeihung fähig ist. Somit betrachtet Ricœur die Verzeihung auf dem Hintergrund der Gabe und unter dem Blickwinkel des Religiösen. Die Verzeihung ist etwas, das zwar möglich ist, jedoch weder in meiner noch in der Möglichkeit des Anderen steht. Mit anderen Worten kann ich Verzeihung nicht erzwingen: der Andere muss mir verzeihen wollen, jedoch muss auch der Andere bereit sein zur Verzeihung, was ebenfalls nicht nur von seinem Willen abhängt. Dass die Verzeihung etwas Unwillentliches, ja Enigmatisches mit sich bringt, bezeugt der Fakt, dass ihre Institutionalisierung scheitert. Mehr oder weniger können wir eine Amnesie, also Vergessen, institutionalisieren, nicht jedoch die Verzeihung.

Für Ricœur verweist dieses Enigma auf die Unergründbarkeit des Menschen selbst, der dank der Verzeihung neu handeln und sich somit auch neu bilden kann. Die Verzeihung gibt dem Menschen also etwas Wesentliches zurück, und somit ist sie auch im Rahmen der Logik der gegenseitigen Anerkennung miteingeschlossen: Der Andere bescheinigt mir Handlungsfähigkeit »vor« der Handlung wie auch »nach« ihr.

Obwohl Hegel der Verzeihung wunderbare Passagen gewidmet hat (PG, 493 f.), war sie für ihn nie so zentral wie für Ricœur, für den sie darauf hinweist, dass unser Selbst nie Transparenz erlangt – weder in den Institutionen noch außerhalb ihrer, in der puren Negativität. Letztlich wird diese Unergründlichkeit, die sich gerade auch im Bösen manifestiert, zu einem Angelpunkt des Ricœur'schen Denkens. Damit hängt auch zusammen, dass Ricœur die Perspektive der schlechten Unendlichkeit in das Denken der Geschichte einbeziehen will, denn gerade die schlechte Unendlichkeit, eine »gebrochene also unvollendete und unbefriedigte Dialektik«³⁵ ist für ihn der Ort, wo wir dieser Unergründlichkeit gerecht werden. Gerecht werden heißt hier: nicht auf Lösungen bestehen; das wiederum bedeutet aber nicht, auf Antworten zu verzichten, denn gerade die

35 Ricœur, *Das Böse*, 45. Zu diesem Punkt auch im Blick auf Ricœur und Gadamer siehe E. Angehrn, *Grenzen der Strafe*, in: M. Kubiciel, M. Pawlik, K. Seelmann (Hg.), *Hegels Erben?*, Tübingen 2017, 29–42.

Bemühung, nichtdefinitive Antworten dennoch zu formulieren, ist die Herausforderung der Hermeneutik.³⁶

36 Die Arbeit an diesem Beitrag wurde durch das Förderprojekt »Die Wiederholung als Mutter der Originalität? Die Kopie und ihr ungewisses Versprechen« (GA23–06150S) unterstützt.

