

Romain Leick

Die Wahrheit der Existenz

Versuch über Paul Ricoeur

Getrost darf man Paul Ricoeur zu den nicht gerade häufig anzutreffenden Philosophen rechnen, deren Denken den Betrachter entweder in achselzuckender Indifferenz verharren läßt oder aber ihm ein stets zustimmendes Kopfnicken abverlangt; der dritte Weg einer tatsächlich kritischen Auseinandersetzung ist, so will es scheinen, nicht gangbar. So einer war auch Hegel, wenn auch auf ganz andere Weise. Immer hat Hegels Werk sich nur dem erschlossen, der sich ernsthaft mit ihm eingelassen hat; wer sich aber mit Hegel eingelassen hat, der ist unweigerlich zu einem wie auch immer gearteten Hegelianer geworden. Da hilft kein Protest gegen den totalen Anspruch des Systems und keine Verweigerung vor der verlockenden Dialektik des Kreises; diese bleibt entweder unverstanden oder wird bedingungslos akzeptiert; eine andere Alternative zu stellen ist schlecht möglich.

Die Art und Weise, wie Ricoeur seinen Leser für sich einnimmt, gestaltet sich freilich weitaus weniger gewalttätig. Wo bei Hegel die Zustimmung aus der Furcht heraus entspringen ist, sich mit kleinlicher Krittellei vor der Größe des Ganzen zu blamieren, und somit recht eigentlich den Charakter der Hilflosigkeit annimmt, da erreicht Ricoeur den Konsensus im herrschaftsfreien Bereich des intersubjektiven Dialogs: Es fällt nur deshalb schwer, Kritik an Ricoeur zu üben, weil es einem nicht gelingen will, sein Werk von einem Standpunkt aus zu betrachten, den Ricoeur nicht längst schon selbst eingenommen hätte. Es gibt nicht viele Autoren, die die angestrebten Ziele, die verwendeten Mittel, die angetroffenen und überwundenen Hindernisse mit einer derartigen Sorgfalt zu verdeutlichen wissen wie Ricoeur. Nur wenige vermögen es, Postulat, Methode und Voraussetzung ihrer Untersuchung mit ähnlicher Präzision zu belegen wie er. Ricoeur denkt das Denken der anderen immer schon mit, und das hat zur Folge, daß der Einwand des Kritikers, so er Gestalt anzunehmen beginnt, vom Verfasser selbst auch schon aufgegriffen und übernommen wird. Gewiß, es führte zu weit, wollte man behaupten, in Ricoeurs Philosophie sei schier nichts ungedacht geblieben. Aber die Energie, mit der Ricoeur sein eigenes Denken auf mögliche Unstimmigkeiten hin abklopft, läßt dem Kommentator kaum noch die Chance, im kritischen Sinn fündig zu werden: In dem Augenblick, in dem er seine Fragen zu formulieren beginnt, erhält er auch schon die Antwort. Fast scheint es, als könne es ihm nicht anders ergehen als dem Hasen in seinem bekannten Wettlauf mit dem Igel.

Worauf aber kann man Ricoeurs Sorge, sich selbst immer schon mit den Augen eines potentiellen anderen zu sehen und sonach aus der eigenen kontrollierenden Interpretation eine sozusagen metatheoretische Triebfeder der Primärreflexion zuwege zu bringen, zurückführen? Vielerorts ist die Fähigkeit Ricoeurs hervorgehoben worden, aus fremden und bereits historisch gewordenen Philosophien mit unfehlbarer Sicherheit stets das herauszunehmen und zu verarbeiten, was sich dem eigenen Anliegen zweckdienlich einfügt. Der Vorwurf des Eklektizismus geht da leicht von der Zunge, und unbestreitbar droht ja auch dem Philosophiehistoriker (der Ricoeur jahrelang an der Universität Straßburg gewesen ist) die Gefahr, über der einfühlsamen Beschäftigung mit dem anderen das Selbst zu vergessen. Das freilich würde Ricoeur am allerwenigsten für sich selbst gelten lassen. Daß die Hingabe an den anderen in der Geschichte der Philosophie die Substanz nicht entzieht, sondern zuführt, das hat Ricoeur nachgerade zum epistemologischen *Theorema* zu erheben versucht¹. Die Suche nach der Wahrheit oszilliert zwischen den beiden Polen einer radikal persönlichen Situation und dem Abzielen auf das Ganze des Seins: Einerseits hat der Philosoph immer etwas Eigenes zu enthüllen, eine Frage zu stellen, die niemand außer ihm, an seiner Statt, stellen kann; andererseits zielt die Suche nach der Wahrheit immer auf eine Rede ab, die Gültigkeit für alle besitzt: ein Universale auf dem Hintergrund einer persönlichen Situation. Es geht nicht darum, zu sagen, was beliebt, sondern was ist. Gerade hier aber kommt der Geschichte der Philosophie ihre spezifisch philosophische Bedeutung zu: Auf dem Weg von der Subjektivität der Person zur Wahrheit des Seins gelingt die Überwindung der je einzelnen Endlichkeit nur mit Hilfe der Kommunikation. Die Geschichte der Philosophie ist der Weg des Philosophen zu sich selbst; die Wahrheit ist auf radikale Weise intersubjektiv geworden.

Diese in der Nachfolge André Gides als *Disponibilität* empfundene Aufgeschlossenheit, diese prinzipielle und methodologische Offenheit des Denkens legt freilich nicht nur Zeugnis ab von Ricoeurs Modernität in seiner Abneigung gegen die Abgeschlossenheit des vollkommenen Systems; sie hat darüber hinaus seine tiefste philosophische Intention von Anfang an mitbestimmt. Stets ist es das Geschäft der Philosophie gewesen, sich dessen zu bemächtigen, was gemeinhin als *Sinn* bezeichnet wird. Der Philosoph aber, der die Frage nach dem Sinn und dem diesem korrelativen Un-Sinn stellt (und die Frage muß er stellen, fürwahr er den Anspruch aufrechterhält, ein Philosoph zu sein), der stellt sich von vornherein entweder auf die Ebene der Konstitution oder auf die Ebene der Interpretation. *Sinngebung* und *Sinnlesung* sind die beiden einzigen Ausblicke, die sich dem Forschenden gemäß der uralten Unterscheidung von Idealismus und Realismus eröffnen; kritisch der eine, hermeneutisch der andere. Der Idealismus postuliert ein transzendentes Vermögen der Sinngebung, dessen Zentrum sich unweigerlich zur Kreativität des Ich verdichten muß. Die hegelianische Gewißheit des Bewußtseins,

¹ Vgl. dazu Ricoeurs Aufsatz: Geschichte der Philosophie als kontinuierliche Schöpfung der Menschheit auf dem Wege der Kommunikation, in: Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers (München 1953) 110–125.

alle Realität zu sein, läßt dem Zweifel dadurch keinerlei Raum, daß es alle Konstitution von Objektivität auf die Tätigkeit des Ego zurückführt. Allerdings gerät ein Denken, das sich ursprünglich als kritisches begreift, damit auch schon zum Dogmatismus, der die Offenheit zum anderen hin als unerhebliche *quantité négligeable* beiseite tun muß. Man ahnt, daß Ricoeur diesen von Descartes, Fichte, Hegel und dem Husserl der Cartesianischen Meditationen vorgezeichneten Weg nicht uneingeschränkt als den seinen betrachten konnte². Viel eher mußte ihm die zweite Perspektive entgegenkommen mit ihrem Postulat, daß der Sinn im Wirklichen „liege“, im Ansich des Dings, dessen es sich in der Interpretation zu bemächtigen gilt. Denn wie gesagt: Es geht nicht darum, zu sagen, was beliebt, sondern was ist.

Ricoeur hat sehr wohl erkannt, daß mit der klassischen Unterscheidung von Idealismus und Realismus bei jeder Parteinahme für die eine oder die andere Position die Gefahr droht, die als erster Fichte in seinem berühmt gewordenen Dilemma formuliert hat, demzufolge die Wahl der Philosophie davon abhängt, was für ein Mensch man sei: hier die Evidenz des dogmatischen Realismus, dort die Freiheit des schöpferischen Idealismus. Was es hierin an Falschem gibt, das aufzuzeigen hat sich im Grund die gesamte Philosophie Ricoeurs vorgenommen: Es geht Ricoeur um eine Radikalisierung der Reflexion, um eine kritische Beschränkung des Bewußtseins, in der die zugrunde liegende Wirklichkeit freigesetzt wird, ohne daß dafür die Belange der Kritik preisgegeben würden. Den Zusammenhalt, und nicht die Auseinanderdividierung, von Freiheit und Wahrheit hat Ricoeur bereits in seiner ersten veröffentlichten Studie über das Problem der Aufmerksamkeit³ nachzuweisen versucht: Die bewußt gewollte Aufmerksamkeit ist zugleich Rezeptivität in ihrer Hinnahme des Objekts und Aktivität in ihrer frei gewählten Hinwendung zum Objekt. Man kann nachdenken, worüber man will; aber man kann darüber nicht denken, was man will.

Auf diesem Hintergrund, der, wenn man so will, vom Fichteschen Dilemma und seiner Überwindung gestellt wird, erhebt sich Ricoeurs großes Projekt einer *Philosophie des Willens*. Die Beschäftigung gerade mit dem Willen wird verständlich, wenn man das Ziel einer Wiederherstellung der Einheit der theoretischen und der praktischen Vernunft bedenkt; eine Philosophie der Freiheit *und* der (in diesem Fall leiblichen) Seinsgebundenheit muß sich unweigerlich im Brennglas des menschlichen Willens konzentrieren. Der erste Band dieser auf drei Werke hin angelegten Philosophie des Willens ist die 1950 erschienene These *Le volontaire et l'involontaire*⁴. Dieses Werk enthält die phänomenologische bzw. eidetische Beschreibung des Freiwilligen und des Unfreiwilligen. Der zweite Band soll eine empirische (und nicht mehr eidetische) Analyse des in der Schuld

² Zur Kritik an Husserls transzendentalen Idealismus vgl. Ricoeur, *Etude sur les „Méditations Cartésiennes“* de Husserl, in: *Revue philosophique de Louvain* 52 (1954) 75–109.

³ *L'attention. Etude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques*, in: *Bulletin du Cercle Philosophique de l'Ouest* 4 (1940) 1–28.

⁴ *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire* (Paris 1950) (Eine deutsche Übersetzung liegt noch nicht vor).

gefangenen Willens bieten, während der dritte in einer Willenspoetik die Bedingungen der Befreiung und Wiederherstellung des in der Schuld des Bösen entfremdeten Willens liefern soll. Seinen Plan hat Ricoeur freilich nicht einhalten können: die beiden 1960 erschienenen Bände *L'homme faillible*⁵ und *La symbolique du mal*⁶ stellen nicht mehr als die bloß vorbereitenden Präliminarien der empirischen Beschreibung des gefangenen Willens dar; Empirie und Poetik der Philosophie des Willens fehlen mithin bis auf den heutigen Tag. Das 1965 erschienene Freud-Buch⁷ und der 1969 veröffentlichte Sammelband *Le Conflit des interprétations*⁸ bilden demgegenüber die Stationen des großen hermeneutischen Umwegs, den zu gehen Ricoeur sich bei seiner Analyse des Bösen gezwungen sah.

Eine bestimmte Anschauung vom Sein, eine bestimmte Ontologie der Seinsverbundenheit scheinen also Ziel und Triebfeder der Ricoeurschen Philosophie. Der 1913 in Valence geborene Ricoeur gehört der gleichen Generation an wie Sartre und Merleau-Ponty; mit ihnen hat er sich dem Projekt einer existentiellen Phänomenologie verschrieben⁹. Sein Lehrmeister ist außer Husserl, Heidegger und Karl Jaspers Gabriel Marcel gewesen; darin auch unterscheidet er sich von Sartre. Denn während Sartres Ontologie den Weg der Negativitätsphilosophie bis zum Ende der Seinsnichtung ging, hat Ricoeur von Marcel die Impulse zu einer Philosophie der Affirmation und einer Ontologie der Seinsverbundenheit bezogen. Auch er bedenkt die Leiblichkeit der Existenz, die Rückbindung der Freiheit an einen Ursprung, der ihrer Verfügung entzogen ist. Aber anders als Merleau-Ponty und Sartre sieht er die menschliche Existenz von vornherein hineingestellt in die Dialektik von Endlichkeit und Unendlichkeit. Der existentialistische Ziehvater Kierkegaard hat Ricoeur nicht nur das Gefühl der Einsamkeit, der Freiheit und der Angst der Individualexistenz vermittelt, sondern auch die Aufgabe einer exakten Beschreibung der Subjektivität in der Herausarbeitung von existentiellen Kategorien, die der Ethik das sind, was der Physik die Kategorien der Gegenständlichkeit sind¹⁰. Für Ricoeur hat es stets zwei gefährliche Klippen auf dem Weg des französischen Existentialismus gegeben, die es zu umschiffen galt: Die Überschätzung der Einzigartigkeit des Existierenden und die Resignation vor der Kontingenz des einzelnen, die beide jeweils auf ihre eigene Art Willkür und Absurdität Tür und Tor öffnen. Auch die Existenzphilosophie muß aber die Forderung nach dem Wahrheitsgehalt des Denkens beachten; es geht nicht an, Wahrheit und Existenz in der Ver-

⁵ Deutsche Übersetzung: Phänomenologie der Schuld I. Die Fehlbarkeit des Menschen (Freiburg 1971).

⁶ Deutsche Übersetzung: Phänomenologie der Schuld II. Die Symbolik des Bösen (Freiburg 1971).

⁷ Die Interpretation. Ein Versuch über Freud (Frankfurt 1969).

⁸ Davon ist ein erster Teil unter dem Titel: Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I (München 1973) vor kurzem in einer deutschen Übersetzung erschienen. Der zweite Teil soll unter dem Titel: Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II im Frühjahr 1974 folgen.

⁹ Vgl. dazu Ricoeurs Artikel: *Phénoménologie existentielle*, in: *Encyclopédie française* XIX. Philosophie et religion (Paris 1957) 19.10 – 8 bis 19.10 – 12.

¹⁰ Vgl. Ricoeur, *Philosopher après Kierkegaard*, in: *Revue de théologie et de philosophie* 13 (1963) 303–316.

bannung auf zwei irreduzible Ebenen zu scheiden. Die Frage, was Existieren denn heißt, muß so lange unbeantwortet bleiben, wie nicht auch die Frage gestellt wird, was denn Denken heißt. Die begriffliche Klärung der Existenz ist Ziel und Aufgabe des Ricoeurschen Werks; die Philosophie des Willens liefert den Gegenstand, an dem dieses Anliegen erprobt werden soll.

Zweifellos gehört Ricoeur zu den bedeutendsten Philosophen der Gegenwart. Daß er im deutschen Sprachraum bislang noch wenig Anklang gefunden hat, mag daran liegen, daß er nicht in der Weise zum Klassiker geworden ist (und werden kann) wie Sartre oder Merleau-Ponty. Sein Werk ist noch nicht abgeschlossen; ja fast möchte man sagen, es sei kaum erst begonnen; und es ist auch sehr die Frage, ob Ricoeur den vielgliedrigen Zyklus der Philosophie des Willens je wird zu einem guten Abschluß führen können. Aber trotz der scheinbar unversiegbaren Jugendfrische Jean-Paul Sartres, dieses skandalumwitterten *Enfant terrible* der französischen Philosophie, scheint mir der bedächtigere Ricoeur das größere Maß an Modernität auf seiner Seite zu haben. Abgesehen davon, daß er mit seiner Abneigung gegen vorschnelle Lösungen und alles umfassende Systeme geradezu den Prototyp des offenen, unruhigen Intellektuellen darstellt, genügt er auch inhaltlich den drei bedeutsamen Kriterien, deren jeweiliger Themenkreis das eigentliche Untersuchungsfeld der Philosophie heute umreißt: Politik, Sprache, transzendentes Subjekt. Mir scheint, ein Verständnis Ricoeurs läßt sich besser an diesen drei Themengruppen erreichen als in einer philologisch und chronologisch exakten Rezension seiner Werke. Wir wollen deshalb seine Philosophie mit der an dieser Stelle gebotenen Kürze schwerpunktmäßig an diesen drei wichtigsten Insignien moderner Philosophie exemplifizieren.

Die Politik

Von Anfang an hat Ricoeurs Interesse an der Politik neben der theoretischen auch noch eine praktische Seite aufgewiesen: Was kann, was soll der Philosoph beitragen zum materiellen und geistigen Fortschritt der Menschheit? Als Antwort hierauf genügt es nicht, hinzuweisen auf die erstaunliche Aktivität Ricoeurs *in politicis*, auf seine Stellungnahmen zu Pazifismus, Kolonialismus, zum Algerienkrieg und dem ungarischen Volksaufstand von 1956. Ohnehin wird man mit der Aufteilung des politischen Interesses in eine theoretische und in eine praktische Komponente Ricoeur nicht ganz gerecht. Er selbst ist nicht müde geworden zu betonen, daß nichts der Art seiner Arbeit fremder sei als der sogenannte Gegensatz von „engagiertem“ und „desengagiertem“ Denken. Ricoeur glaubt vorbehaltlos an die Macht der Reflexion¹¹; gerade dadurch gelingt es ihm, den hartnäckigen Gegensatz von Theorie und Praxis, der selber immer

¹¹ Vgl. Ricoeurs Selbstdeutung in seinem Vorwort zu: *Histoire et vérité* (Paris 1955) 8 f. (Die deutsche Ausgabe erscheint unter dem Titel „Wahrheit und Geschichte“ in einer von mir angefertigten Übersetzung im Frühjahr 1974 im List-Verlag München.)

noch innerhalb der Theorie entstanden ist, zu umgehen. Denn wenn Ricoeur die Reflexion als das eigentliche Gegenstück zur Praxis einer rundheraus als materiell begriffenen Arbeit ansieht, dann identifiziert er sie beileibe nicht mit dem fernen Ideal einer rein besinnlichen Kontemplation: Der Gegensatz von Theorie und Praxis wird immer dann binfällig, wenn jene nicht mehr als *Theoria* im platonischen Sinn, sondern als die Reflexion einer Rede definiert wird, die „wirksam denkt und denkend wirkt“¹². Ricoeur reduziert den Gegensatz von Theorie und Praxis auf denjenigen von Rede und Arbeit; diese Begriffe aber müssen auch in einer sich anbahnenden Zivilisation der Arbeit mit ihrem Anspruch totaler Praxis untrennbar miteinander verbunden bleiben.

Es scheint mir bemerkenswert, in welchem Maß die bereits 1953 entstandene Studie *Arbeit und Rede*¹³ auf ein Denken hin abzielt, das sich auch die Kritische Theorie und in ihr vor allem Jürgen Habermas zu eigen gemacht haben. Ricoeurs Kritik an der einseitigen Apotheose der Arbeit und, wenn man so will, des praktischen Moments der Existenz, setzt bereits eine Revision der Marxschen Theorie voraus, mit der offenbar versucht werden soll, den Marxismus umzudeuten in eine empirischer Kontrolle sich unterwerfende Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht. Wenn Ricoeur den Nachweis zu führen versucht, daß eine menschliche Zivilisation das Moment der Arbeit *und* das Moment der Rede in sich begreifen muß, dann plädiert er im Grund für einen demokratischen Sozialismus, in dem sich zum Modell der Arbeit oder der technischen Verfügung über die Natur auch noch ein Modell der intersubjektiven oder hermeneutischen Verständigung und ein Modell der emanzipatorischen Praxis gesellen, wobei mehr als ein nur postulativer Zusammenhang deutlich wird. Der Nachweis, daß die Macht des Wortes auch in der Arbeit gegenwärtig ist, bedeutet einen gewaltigen Triumph der Reflexion – mit allen wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Konsequenzen, die das mit sich bringt. Durch ihre korrigierende, kompensierende, begründende und schöpferische Funktion drängt die Rede auf eine Organisation der Arbeit, die nicht anders als radikal demokratisch genannt werden kann.

Im Grund ist Ricoeur damit bereits positiv zu dem vorgestoßen, was er an anderer Stelle¹⁴ negativ als unumgängliche Kontrollinstanzen der politischen Macht wiedergefunden hat. Dem in der Tradition der spekulativen Philosophie Aufgewachsenen mag es verwunderlich vorkommen, daß Ricoeur als Existenzphilosoph sich zu einer politischen Theorie hat hinreißen lassen, deren Konkretion fast schon die Ausmaße eines Glaubensbekenntnisses annimmt. Aber die französische *philosophie réflexive*, zu deren Grundverfahren es gehört, den Geist nicht unmittelbar im Selbsterlebnis, sondern von seinen Objektivationen, von seinen Werken und Leistungen her zu erfassen, hat sich nie gescheut, von den großen Prinzipien auch einmal hinab in die Niederungen des detaillierten Programms zu steigen. Fast möchte man meinen, Ricoeur habe, ohne es zu wollen, so etwas wie die theoretischen Grundlagen des gegenwärtig vieldiskutierten

¹² Histoire et vérité, 9.

¹³ Französisch: Travail et parole, in: Histoire et vérité, 210–232.

¹⁴ Vgl. vor allem: Le paradoxe politique, in: Histoire et vérité, 260–285.

demokratischen Sozialismus geschaffen, wenn er auf der Grundlage einer durchaus sozialistisch zu nennenden Wirtschaftsform, in der die Ausbeutung der menschlichen Arbeit endgültig als obsolet in Aussicht gestellt werden soll, für eine Politik eintritt, die auf den vier Stützen der richterlichen Unabhängigkeit, der Presse- und Meinungsfreiheit, der Arbeiterselbstverwaltung und des Parteienpluralismus innerhalb eines parlamentarischen Systems basiert. Die Leistung der Reflexion besteht dabei wohl-gemerkt nicht so sehr in der Aufzählung dieser vier Punkte (innerhalb der zeitgenös-sischen, und nicht nur deutschen, Sozialdemokratie sind sie längst zum Topos geworden) als in ihrer Deduktion aus einer philosophischen Grundlagentheorie. Es ist ja bemer-kenswert, daß die vielerorts beschworene Reideologisierung der Politik nur auf den äußersten Flügeln stattgefunden hat; die breite Mitte nimmt sich dagegen erschreckend phantasielos gerade auf dem noch längst nicht immer verwerflichen Gebiet der Ideo-logiebildung aus. Denn unter Ideologie sollten wir ja in der Regel nicht listige Ver-schleierung und Schönfärberei verstehen, sondern den theoretisch-systematischen Kon-text, der die politische Wertskala innerhalb des breiten Spektrums der Existenzwerte determiniert. Die theoretischen Grundlagen einer praktikablen Politik gleichsam *en pas-sant* geschaffen zu haben, ist ein Verdienst, auf dessen Würdigung Ricoeur noch wartet.

Ricoeurs Beschäftigung mit Politik ist keineswegs eine unmittelbare gewesen. Die politische Meditation ist stets eine Reflexion über das Problem der Macht, da diese mit Max Weber als das Spezifikum jeder Politik angesehen werden muß. Zum Problem der Macht aber ist Ricoeur gekommen, weil die Macht in ihrer pervertierten Form als Herrschsucht neben Habsucht und Ehrsucht (welch letztere in einem gewissen Sinn auch wieder als politisch betrachtet werden können) eine der drei großen von Kant aufge-zeigten Erscheinungsformen des Bösen¹⁵ ist. Insofern die Philosophie die Verantwor-tung für den Sinn, für das Rationale und das Vernünftige trägt, muß sie beim Problem der Macht ins Handgemenge mit dem Irrationalen und Unvernünftigen geraten: Die Macht ist das andere meiner selbst; als ein rätselhaft Fremdes tritt sie mir entgegen, noch bevor ich sie als mein Werk erkenne¹⁶.

Die scheinbare Sinnlosigkeit der Macht kennzeichnet die anfängliche Kluft zwischen Philosophie und Politik und setzt die vermittelnde Reflexion allererst in Gang; diese vermag zwar Brücken zu schlagen, völlig aufheben kann sie die Differenz aber nie; letzten Endes will dem vermittelnden Denken nichts anderes übrigbleiben als der vertrauensvolle Glaube an die Kraft der christlichen Hoffnung, die als regulative Utopie den Gang der politischen Geschichte bestimmt¹⁷. Das in der Sprache der

¹⁵ Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht: Werke, hrsg. v. W. Weischedel (Frankfurt 1964) Bd. 6, 608 ff. (B 235/A 236).

¹⁶ Vgl. Ricoeurs Vorwort zu: Philibert Secrétan, *Autorité, Pouvoir, Puissance. Principes de philoso-phie politique réflexive* (Lausanne 1969) IX f.

¹⁷ Der engagierte Protestant Ricoeur hat als Philosoph ein eigentümlich gebrochenes Verhältnis zum christlichen Glauben: Eine christliche Philosophie gibt es für Ricoeur nicht, wohl aber einen christlichen Philosophen. Dieser kann seine spezifische Beziehung zur Religion auf die Dauer aus seinem Denken nicht ausklammern. Eine philosophische Neutralität kann es allein schon deswegen nicht geben, weil jede Exi-

Eschatologie mit *Hoffnung* Gemeinte fungiert geschichtsphilosophisch als Grenzidee im kantischen Sinn: Die Vorstellung des Jüngsten Tages ist die aktive Begrenzung der erscheinenden Geschichte durch einen totalen Sinn, der freilich bloß „gedacht“, nicht aber „gewußt“ wird. Wie Ricoeur richtig erkannt hat, ist die Politik nicht ein Bereich unter anderen; sie stellt vielmehr das Übergreifende, den Rahmen der Existenz dar; da sich in ihr und ihren Institutionen die zwischenmenschlichen Beziehungen zugleich brechen und kristallisieren, muß die mittels der Macht definierte Politik unweigerlich zum bevorzugten Ansiedlungsort des Bösen werden: Die Sünde entdeckt sich in der Macht, und die Macht entdeckt die wahre Natur der Sünde, welche nicht Wollust, sondern Herrschsucht ist. Im Mittelpunkt von Ricoeurs Philosophie steht das Problem des Bösen in seiner eigenen und einer exemplarischen Bedeutung, wenn es auch, gemäß der methodologischen Intention der *philosophie réflexive*, nicht direkt angegangen, sondern immer wieder behutsam umkreist wird. Die Politik ist der herausragende Ort, an dem der Mensch schuldig wird; damit aber wird sie auch zu einem der Motive, die das Bewußtsein veranlassen, sich im gefangenen Willen selbst einzuschränken, statt in eine unkontrollierbare Unmittelbarkeit zurückzufallen.

Den Gleichklang von Reflexion und Praxis hat Paul Ricoeur im Persönlichen als Hochschulpolitiker in schwieriger Zeit zu realisieren versucht. Sein pädagogisches Denken, das durchaus Interesse verdient, kann an dieser Stelle nicht berücksichtigt werden¹⁸: über Ricoeurs persönliche Erfahrung mit dem politischen Bösen in Form der Unduldsamkeit und des ideologischen Fanatismus soll dafür nicht geschwiegen werden. Als es 1966 galt, die ins Unermeßliche anwachsende Sorbonne zu entlasten und das nachmals berüchtigt gewordene Hochschulzentrum Nanterre in der Pariser Banlieue zu eröffnen, da erklärte sich Ricoeur zum Erstaunen so manches seiner Kollegen spontan bereit, seinen Lehrstuhl an der Sorbonne zugunsten der neuen Professur in Nanterre aufzugeben. Nicht wenige fragten sich mit einigem Befremden, warum ein Mann, dem zehn Jahre zuvor der Sprung von Straßburg nach Paris gelungen war, freiwillig die Sorbonne, dieses Symbol wissenschaftlichen und akademischen Arriviertseins, wieder verlassen konnte. Mag sein, daß Ricoeur darin die Chance gesehen hat, hochschulpolitische Reformvorhaben, die er seit langem schon gefordert hatte, in die Tat umsetzen zu helfen. Die Mai-Revolution kam 1968 für ihn nicht unerwartet; von allen Ordinarien, die den Mut oder auch nur die Geistesgegenwart aufbrachten, den Gang der Ereignisse in öffentlichen Stellungnahmen zu kommentieren, war Ricoeur nach Meinung vieler derjenige, der sich am weitesten in das Niemandsland zwischen dem Lager der ewig Konservativen und demjenigen der unerbittlich Revolutionären vorgewagt hat. Den Balanceakt des konsequenten Links-

stanzphilosophie sich stets im Umfeld der religiösen und insbesondere christlichen Problematik ansiedeln muß. Das ändert jedoch nichts an der Tatsache, daß der christliche Philosoph immer nur Hörer, nie aber Verkünder der Botschaft Gottes sein kann.

¹⁸ Der Leser sei verwiesen auf Ricoeurs Aufsätze: *La parole est mon royaume*, in: *Esprit* 23 (1955) 192–205; *Faire l'Université*, in: *Esprit* 32 (1964) 1162–1172; *Réforme et révolution dans l'Université*, in: *Esprit* 36 (1968) 987–1002.

liberalismus hat er freilich nicht allzulange durchzuhalten vermocht: Im März 1970 mußte er sein eigentliches Waterloo erleben, als er keinen anderen Ausweg mehr sah, als vom Amt des Rektors von Nanterre, das er erst ein Jahr zuvor übernommen hatte, zurückzutreten. *Le Monde* druckte das Rücktrittsschreiben dessen, den die fanatisierte Neue Linke als „alten Hanswurst“ zu bezeichnen sich angewöhnt hatte: „Als Institution“, so lautete die Schlußfolgerung Ricoeurs, „hat die Universität sich in die Defensive drängen lassen, und es mag sein, daß ihr der Tod droht, noch bevor sie richtig geboren ist.“¹⁹

Die Sprache

Wer behauptete, Paul Ricoeur gehöre gegenwärtig zu den kundigsten Interpreten der phänomenologischen Philosophie, könnte gewiß sein, den Mund nicht allzu voll genommen zu haben²⁰. Ricoeur hat nie ein Hehl daraus gemacht, daß er sein Handwerk bei Husserl gelernt hat; freilich eben nur das Handwerk, nicht die Ausführung selbst. Zwischen 1940 und 1945 schuf Ricoeur in deutscher Kriegsgefangenschaft eine meisterliche französische Übersetzung des ersten Buchs von Husserls „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“²¹; die Einleitung und die fortlaufende Kommentierung in den Fußnoten machen daraus auch für den deutschen Leser ein Arbeitsinstrument ersten Rangs, in dem zwar naturgemäß der Interpret vor dem Kritiker das erste Wort hat; aber bereits hier achtet Ricoeur sorgfältig auf die verräterischen Schwankungen der Husserlschen Grundbegriffe zwischen verschiedenen Bedeutungen, in denen sich der spätere transzendente Idealismus schon mehr oder weniger deutlich ankündigt, ohne sich indes bereits voll zu entfalten. Die Kritik an Husserls Phänomenologie richtet sich in erster Linie auf diesen Übergang von einem „methodischen“ zu einem „dogmatischen“ Idealismus, der mit der bekannten transzendentalen Reduktion einsetzt und am Ende dazu führt, daß dem Bewußtsein eine spezifisch schöpferische Kraft zugewiesen wird: Von der bloßen Einklammerung der ontologischen Grundannahmen gleitet Husserl unmerklich zu ihrer Negation in einer entontologisierten Phänomenologie ab, die mitzumachen Ricoeur nicht mehr bereit ist²².

¹⁹ Lettre au Ministre de l'Éducation Nationale, in: *Le Monde*, 18. 3. 1970.

²⁰ Vgl. Herbert Spiegelbergs Urteil: „There is considerable agreement that among the younger philosophers . . . the outstanding contribution to phenomenology, both in size and originality, has been made by Paul Ricoeur . . . Ricoeur is . . . the best informed French historian of phenomenology . . .“ (*The Phenomenological Movement*, Bd. 2, Den Haag 1969, 563).

²¹ Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*. Traduit, présenté et annoté par Paul Ricoeur (Paris 1950).

²² Vgl. dazu Ricoeurs Aufsätze: *Analyses et problèmes dans Ideen II de Husserl*, in: *Revue de métaphysique et de morale* 56 (1951) 357–394 und 57 (1952) 1–16; *Méthodes et tâches d'une phénoménologie de la volonté*, in: *Problèmes actuels de la phénoménologie* (Bruges, Paris 1952) 110–140; *Sur la phénoménologie*, in: *Esprit* 21 (1953) 821–838; *Kant et Husserl*, in: *Kant-Studien* 46 (1954) 44–67.

Diese kritische Einschränkung Husserls, in der sich das bereits angedeutete Zurücktreten des Ego geltend macht, tastet freilich die Bedeutung der phänomenologischen Methode als einer deskriptiven und intentionalen Analyse nicht an: im Gegenteil, ihrer bedient sich Ricoeur in reichem Maß. Die Freudsche Psychoanalyse und die moderne Hermeneutik, die Ricoeurs Arbeitskraft in den letzten fünfzehn Jahren mit zäher Hartnäckigkeit in Anspruch genommen haben, nehmen sich lediglich auf den ersten, vordergründigen Blick wie ein Fremdkörper in der geplanten Philosophie des Willens aus. Wohl haben sie das Erscheinen der Empirie und der Poetik auf unbestimmte Zeit verzögert, ihre fruchtbare Unumgänglichkeit wird jedoch deutlich auf dem Hintergrund des methodologischen Ansatzes der Ricoeurschen Reflexion. Die von Ricoeur eingehaltene Husserlsche Methode, daran sei hier kurz erinnert, folgt dem Prinzip der Intentionalität des Bewußtseins: Bewußtsein ist immer Bewußtsein *von* etwas; wenn die denkende Aktivität dabei als Noesis und das gedachte Objekt als Noema bezeichnet wird, dann heißt die Methode noetisch-noematisch. Das Eigentümliche darin ist, daß die Noesis nur im Noema analysiert, daß der Denkende nur im Gedachten erkannt werden kann. Bei Husserl hat Ricoeur gelernt, die Aktivität des denkenden Subjekts nicht introspektiv im unmittelbaren Vollzug seiner Akte zu betrachten, sondern im Spiegelbild der Objekte, in denen diese zum Ausdruck kommen. Dieses Verfahren hat den Vorteil, sich mit dem der *philosophie réflexive* lückenlos zu decken und zugleich der von Ricoeur angestrebten Ontologie der Seinsverbundenheit entgegenzukommen. Darüber hinaus hat sie Ricoeur jedoch gezwungen, in der Ausführung seiner Philosophie des Willens einen langen hermeneutischen Umweg einzuschlagen, da mit ihr zugleich die Unmittelbarkeit des Bewußtseins verworfen und die Unmöglichkeit unterstrichen wird, die Tätigkeit des Subjekts anders als in der Exegese seiner symbolischen *Zeichen* zu erfassen.

Ricoeurs Interesse für die Sprache fügt sich in der Tat nahtlos ein in das viel weiter gespannte Interesse für *Zeichen* und *Symbol*. Der Zwang, das Instrument der geistigen Interpretation des Selbst in der Exegese der Symbole zu suchen, hat Ricoeur die wissenschaftstheoretische Herausarbeitung dreier zeitgenössischer Disziplinen aufgebürdet, mit Hilfe derer die Philosophie sich aufmacht, die Doppelsinnigkeit des Symbols, das stets zugleich unmittelbar auf sich selbst und auf eine zweite, lediglich hintergründig bedeutete Realität verweist, hermeneutisch in den Griff zu bekommen. Zum ersten soll die phänomenologische Beschreibung der *religiösen Erfahrung* den Rohstoff liefern für eine Symbolik des Bösen und eine Mythik der Schuld, die sowohl als Indikator empirischer Realität wie auch als Organ menschlichen Selbstverständnisses dem Denken nutzbar gemacht werden können. Vor die Notwendigkeit gestellt, den faktischen Übergang von der sich noch in eidetischen Bahnen bewegenden Beschreibung der bloß potentiellen Fehlbarkeit des Menschen zu seiner tatsächlichen Verstrickung im Schuldigsein zu erklären, mußte Ricoeur feststellen, daß der Weg vom Paradies zum Sündenfall sich nicht nur jedem Deduktionsversuch, sondern der empirischen Beschreibung schlechthin widersetzt. Die Aufgabe, das Böse *in statu nas-*

cendi zu erfassen, läßt keinen anderen Ausweg zu als den eines Nachvollzugs des *Schuldbekennnisses*, das vom religiösen Bewußtsein abgelegt wird. Der Rückgang auf die ursprüngliche religiöse Schulterfahrung ist nur möglich, weil diese Erfahrung sich immer schon in einer Rede ausspricht. Das Medium des gesprochenen Schuldbekennnisses ist aber die mythische Symbolik. Zum unmittelbaren Gegenstand der Untersuchung kann deshalb auch nur die Symbolik des Bösen werden, nicht aber das Böse selbst. Die als *Phänomenologie der Religion* betriebene Symbolik des Bösen kennzeichnet exakt jenen Punkt, an dem Ricoeurs Philosophie des Willens vom gradlinigen Weg abgekommen ist und sich den Strapazen von Linguistik und Psychoanalyse unterzogen hat.

Die Freudsche Psychoanalyse, mit der Ricoeur sich zum zweiten eingelassen hat, ist mit ihrer reduktiven Interpretation der Träume und Neurosen, ja sogar der Kunstwerke und, zu guter Letzt, der Zivilisation schlechthin, lediglich dazu angetan, dem Mißtrauen der reflexiven Philosophie gegenüber den Trugbildern des spontanen Bewußtseins weiteren Auftrieb zu geben. In seinem Versuch über Freud greift Ricoeur die während der Analyse der Symbolik des Bösen noch in der Schwebelage stehende Frage, wie denn das Verhältnis zwischen einer Hermeneutik der Symbole und einer Philosophie der konkreten Reflexion zu begreifen sei, erneut auf²³. Dabei wird freilich deutlich, daß die exegetischen Regeln der Psychoanalyse auf das Gegenteil dessen hinauslaufen, was die Phänomenologie der Religion zutage gefördert hat: Diese stößt auf die Erfahrung des Heiligen als dem hermeneutischen Grundprinzip *par excellence*, jene hingegen ebenda auf die Erfahrung von Lust und Begierde. Das gleichzeitige Sich-Zeigen und Sich-Verbergen des doppeldeutigen Sinns mag Verschleierung des Triebwunsches sein, es kann aber auch die Offenbarung eines Heiligen sein²⁴. Der Konflikt, zu dem sich dieser Gegensatz von zwei konkurrierenden Interpretationsverfahren ausweitete, zwingt die Philosophie dazu, sich als eigentlich hermeneutische zu konstituieren. Die gesicherte Grundlage für die Begegnung und Trennung der diversen Interpretationen kann aber nichts sonst als nur die Sprache abgeben.

Die minuziöse Auseinandersetzung mit den Philosophemen der Freudschen Lehre hat Ricoeur zu der Einsicht geführt, daß der Punkt, an dem sich heute alle philosophischen Untersuchungen überschneiden, identisch mit der *Philosophie der Sprache* sein müsse. Das Interesse für die Sprache, das die französische Phänomenologie bis dahin aufgebracht hatte, war freilich zum größten Teil an den Erkenntnissen der modernen Linguistik, die sich mit Ferdinand de Saussures *Cours de linguistique générale*²⁵ etabliert hatte, vorbeigegangen²⁶. Ricoeur ist sich der frappierenden Naivität eines Denkens, das jahrelang geglaubt hatte, so etwas wie das Monopol auf

²³ Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, 10.

²⁴ Ebd. 19 f.

²⁵ Deutsche Übersetzung: Ferdinand de Saussure, Vorlesungen über allgemeine Sprachwissenschaft (Berlin 1967).

²⁶ Ein gutes Beispiel für den Versuch einer phänomenologischen Sprachphilosophie gibt Maurice Merleau-Ponty in: *Signes* (Paris 1960) 49 ff. und 105 ff.

die Enschlüsselung der sinngebenden Akte des bewußtseinsbegabten Subjekts zu besitzen, vollauf bewußt. Gewiß hat auch er an den Intentionen einer Phänomenologie der Sprache festgehalten; aber er hat zugleich auch immer gewußt, daß diese ohne die Beschäftigung mit der Sprache als wissenschaftlichem System an den eigentlichen Problemen und Zielsetzungen vorbeigieren müßte. Eine Phänomenologie der Sprache kann sich der Herausforderung durch eine strukturelle Linguistik nicht mehr entziehen, die den Anspruch erhebt, als reine Semiotik das Insgesamt der menschlichen Wirklichkeit zu erklären.

Bekanntlich geht der Strukturalismus von der Erkenntnis aus, daß in einer Sprache die Zeichengebung nicht durch das Bezeichnete bestimmt wird. Zwischen der Lautgestalt eines Worts und seiner Bedeutung besteht keinerlei natürliche Beziehung, und auf dieser Differenz zwischen Signifikant und Signifikat beruht der gesamte strukturalistische Ansatz. Die Signifikanten sind Symbole und als solche eine Frage der Konvention. Zur Sprache werden sie genau dann, wenn sie in Relationen zueinander treten und sich in einem übergreifenden System strukturieren. Um die Sprache zu verstehen, braucht der Linguist nicht darauf zurückzugreifen, *was* in dieser Sprache gesagt wird; begreifen muß er lediglich das innere Gefüge und Zusammenspiel der verschiedenen Signifikanten, wie es sich in der syntaktischen Grammatik einer gegebenen Sprache konkretisiert. Gleichmaßen versucht strukturalistische Wissenschaft, sämtliche soziale Phänomene als Bedeutungssysteme zu denken und sie in einer allgemeinen Symboltheorie zu erklären. Die Empirie geht dabei ihrer wissenschaftlichen Funktion als Kontrollinstanz total verlustig. Ähnlich wie bei Hegel (wenn auch unter anderen Vorzeichen) kann die Wirklichkeit über den Begriff der Wirklichkeit nichts aussagen. Das Kriterium der Wissenschaftlichkeit besteht einzig und allein in der inneren Konsistenz und logischen Geschlossenheit der Theorie.

Ricoeur hat zu den ersten Kritikern des überspitzten Strukturalismus gehört²⁷, und zu fragen ist ja nun gewiß, ob eine Wissenschaft, die sich vorrangig mit dem Signifikant beschäftigt und darüber das Signifikat außer Betracht läßt, nicht eine Flucht in das rein Formale der symbolischen Logik darstellt, ob nicht dort, wo die Frage nach dem Sinn des Untersuchten bloß semiologisch beantwortet wird, der Sinn des Unsinn institutionalisiert wird. Gleichwohl kommt die philosophische Hermeneutik nicht umhin, ihren Standpunkt gegenüber den Ansprüchen der Semiotik zu präzisieren; die Überschreitung des Zeichens auf das bedeutete Objekt hin in der semantischen Ebene und hin auf die pragmatische Relation, die sich im Verhältnis des Zeichens zum redenden Subjekt herstellt, muß, so sie durchschlagend sein will, selbst noch innerhalb des linguistischen Felds vollzogen werden. Was heute in Frage steht, das ist die Einheit der menschlichen Rede²⁸; der Konflikt der Interpretationen kann

²⁷ Vgl. seinen Aufsatz: Die Struktur, das Wort und das Ereignis, in: Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I (München 1973) 101–122.

²⁸ Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, 16.

erst dann gelöst werden, wenn ein Interpretationsbegriff gefunden wird, der allen hermeneutischen Disziplinen gerecht wird.

Das transzendente Subjekt

Innerhalb des allgemeinen Projekts einer Philosophie des Willens wandelt sich der Ausgangspunkt für die Herausbildung einer von Grund auf erneuerten existentiellen Problematik unterderhand zur Aufgabe einer semantischen Erhellung des allen hermeneutischen Disziplinen gemeinsamen Interpretationsbegriffs. Welcher Weg aber führt vom Umweg der Semantik zur existentiellen Frage zurück? Doch wohl nur der Nachweis, daß das Verständnis der symbolischen Bedeutungen ein Moment des Selbstverständnisses ist: Die semantische Analyse schiebt sich gewissermaßen über die reflexive Analyse; der Bedeutungsbereich wird vom Lebensbereich miteingeschlossen.

Das Subjekt freilich, das sich selbst deutet, indem es die Zeichen deutet, ist nicht mehr das Ego des Cogito. Es ist zu einem Existierenden geworden, das feststellen muß, daß es in das Sein hineingehalten wird, noch bevor es sich selbst in der Setzung seiner selbst aneignen kann. Die Hermeneutik enthüllt einen Modus der Existenz, der durch und durch vom Interpretiertsein geprägt ist. Das Symbol erweitert nicht bloß den Umkreis des Bewußtseins, sondern wandelt dieses selbst um: Das Symbol gibt zu denken, daß das Cogito im Innern des Seins ist und nicht das Sein im Innern des Cogito²⁹. Stets läuft Interpretation darauf hinaus, einen Sinn zu entschlüsseln, den das Bewußtsein selber nicht geschaffen hat, den es sich viel eher hat vorhalten lassen müssen; auf eine *Sinnkonstitution* kann sich das hermeneutische Verfahren nicht einlassen. Wohl ist es im Grund immer noch die erste Bewegung der Reflexion gewesen, sich mit dem unmittelbaren Bewußtsein zu identifizieren. Aber die Gewißheit des cartesianischen Cogito, das sich im radikalisierten Zweifel auf die Probe stellt, nur um sich anschließend sofort seiner selbst wieder zu vergewissern, ist eine ebenso nutzlose wie unleugbare Wahrheit: Unleugbar, weil sie sich als Wahrheit selber setzt und deshalb auch weder überprüft noch deduziert werden kann; sie ist zugleich Setzung von Sein und Akt, von Existenz und Denkvollzug: Ich bin, insofern ich denke.

Aber diese unleugbare Wahrheit ist eine nutzlose Wahrheit, einem Schritt vergleichbar, dem kein weiterer mehr folgt, weil er so lange in der Isolation des reinen Bewußtseins verharren muß, wie das Ego des ego cogito sich nicht im Spiegelbild seiner Akte und Werke sehen will. Die Praxis der Interpretation ist nichts anderes als eine Selbstkasteiung der Reflexion, die sich fürs erste einmal den Sinn entgehen läßt. Die gegensätzliche Hermeneutik eines reduktiven psychoanalytischen und eines

²⁹ Die Symbolik des Bösen, 405.

restaurativen religionsphänomenologischen Verfahrens zwingt das denkende Subjekt allemal zur Selbstentmachtung in der Anerkennung eines Sinns, dessen Genesis nicht mehr die Unmittelbarkeit des Bewußtseins, sondern ein schlechthin anderes ist. Im Existenzmodus des Interpretiertseins wird das transzendente Subjekt mit seinem Anspruch auf sinnvolle *creatio ex nihilo* zum Rücktritt gezwungen; es gilt, die erste „Kopernikanische Wende“, in der sich das Subjekt in seiner Eigenständigkeit aus der Welt der Dinge heraushebt, durch eine zweite „Kopernikanische Wende“, in der das Subjekt sich als Subjekt dem Sein aufs neue einfügt, ins Gleichgewicht zu bringen, um auf diese Weise die kritische Philosophie in eine Philosophie der „Kontemplation“ umzuwandeln, deren Aufgabe nicht mehr nur die Sonderung, sondern die konkrete Wiederherstellung der Wirklichkeit ist.

Die durchaus legitime Frage, auf welches andere seiner selbst das Cogito denn zurückverwiesen werde, hat ihre Antwort bereits vorweg in der Analyse der hermeneutischen Regeln gefunden: Mit Freud ist anzunehmen, daß das Bewußtsein die Wahrheit seiner selbst im physischen *Trieb* erreicht, mit der Religionsphänomenologie ist zu glauben, daß seine Wahrheit in der Transzendenz des *Heiligen* wurzelt. Das Mysterium der Inkarnation und die Transzendenz des Heiligen sind die beiden Angelpunkte, an denen das transzendente Subjekt seinen eigenen Rücktritt erfährt. Leib und Religion verfügen gemeinsam über die Kraft, den ewig leeren Kreis der Selbstsetzung des Cogito aufzubrechen, um das Selbstbewußtsein empfänglich zu machen für die Rede eines anderen.

Mit seiner zweiten „Kopernikanischen Revolution“ hat Ricoeur jedoch noch lange nicht mit dem Anspruch des Strukturalismus gleichzuziehen versucht, der mit Michel Foucault der Meinung ist, daß der subjektiv gemeinte und geschaffene Sinn lediglich eine Oberflächenwirkung sei und daß das, was vor uns da war und uns im Raum und in der Zeit trägt, das System und die Struktur sei³⁰. Keineswegs kann Ricoeurs symbolische Realität mit der Anonymität des strukturalen Systems gleichgesetzt werden. Zwar eröffnet das Symbol einen Bereich der Erfahrung, der dem Denken direkt nicht zugänglich ist; so „gibt“ es den Bezug zur religiösen Wirklichkeit, und die Philosophie kann zunächst nichts tun, als sich auf diese Vorgegebenheit einlassen. Das Symbol gibt auch zu „denken“, es ermöglicht der Philosophie einen Neubeginn in eigener Verantwortung, weil es nicht außerhalb des Logos liegt, sondern von Anfang an schon Sprache ist³¹. Die Sprache hat ihr Wesen darin, Bedeutungen weiterzugeben, gleich, ob diese sich nun in einer entsprechenden Anschauung erfüllen oder nicht; sie bietet deshalb die Möglichkeit, eine Erfahrung auf indirektem Weg wiederzubeleben, die das Cogito in der unmittelbaren Anschauung seiner selbst erzwungen hatte: Die Sprache ist immer eine menschliche Sprache, die Reflexion über das Symbol gelangt am Ende wieder zu einem Vermögen des Subjekts, Symbole zu *schaffen*.

³⁰ Michel Foucault, Absage an Sartre, in: *Alternative* 54 (1967) 91–94.

³¹ Die Symbolik des Bösen, 395 ff.

Dieses schöpferische Vermögen resümiert sich für Ricoeur in der mythisch-poetischen Funktion der *Imagination*. Mit der grundlegenden Fähigkeit der Rede, Zweifel anzumelden, vollzieht sich eine ganz und gar entscheidende Revolution im Bereich der Bedeutungen: Die zweifelnde Rede führt die Dimension des Möglichen in das Gefüge der nackten Tatsachen ein. Indem die Sprache im imaginativen Negieren des Realen der Möglichkeit zum Durchbruch verhilft, findet sie zu einer schöpferischen Rolle zurück, die zu guter Letzt der Freiheit des Menschen selbst gleichkommt. Die religiösen und mythischen Symbole enthalten gewiß stets mehr an Sinn, als dem Bewußtsein bei ihrer Interpretation je wird aufgehen können; insofern tragen sie dazu bei, dem Subjekt seine privilegierte Stellung als systematisches Zentrum menschlicher Aktivität streitig zu machen. Aber auch der permanente Überschuß des Sinns täuscht nicht über die Tatsache hinweg, daß die symbolische Realität in ihrer phänomenologisch vorfindbaren Form von keinem anderen als dem Menschen geschaffen worden ist. Das imaginative oder mythisch-poetische Vermögen des Subjekts verlangt nach einer Anthropologie, die dem Menschen zugleich die schöpferische Bejahung seiner selbst und die rezeptive Hingabe an das ihm zugrunde liegende und ihn übersteigende Sein zubilligt. Das Symbol realisiert die konkrete Einheit der Sprache des Leibes mit der Sprache des Geistes. Die Imagination ist exakt der Punkt, an dem das Geistige mit dem Animalischen im Menschen jene Verbindung eingeht, mit der sich das Ganze des Seins wiederherstellt.

Der Gedanke ist von unerhörter Kühnheit; die Skepsis freilich stellt sich darob nur um so leichter ein. Denn was könnte schon der wissenschaftstheoretische Status dieser metaproblematischen und symbolischen Ontologie sein, die das Fleisch mit dem Geist vereint, ohne indes den falschen Ehrgeiz zu hegen, zum absoluten Wissen vorgestoßen zu sein? Wie könnten sich Trieb, Geist und Gott miteinander verquicken? Diese Frage verlangt vom Philosophen nichts weniger, als die Aufgabe, die Hegel im vorigen Jahrhundert bewältigt hat, erneut anzugehen: Es gilt, eine dialektische Philosophie zu erarbeiten, fähig, die unterschiedliche Vielfalt der Erfahrungs- und Realitätsebenen zur systematischen Einheit zu führen. Das ist die Aufgabe, und Ricoeur hat sie sehr wohl erkannt. Aber er ist auch nüchtern genug, sich vom Schwindelgefühl, das mit der Größe des Projekts einhergeht, nicht berauschen zu lassen: „Das ist die Aufgabe, aber wer würde sie heute schon auf sich nehmen können?“³²

³² Le Conflit des interprétations (Paris 1969) 486.