

INTERVIEW

Der Philosoph und sein Glaube

PAUL RICCEUR (Nanterre)

interviewt von YVANKA B. RAYNOVA (Wien/Sofia)

I.

Raynova: In Ihrem Selbstportrait *Ce qui me préoccupe depuis trente ans*¹ haben Sie auf drei Etappen Ihrer philosophischen Entwicklung hingewiesen: die Etappe der reflexiven Philosophie, der Phänomenologie und der Hermeneutik. Es scheint mir jedoch, dass sich seit *Le volontaire et l'involontaire*² und *Histoire et vérité*³ bis hin zu *Le conflit des interprétations*⁴ und *Du texte à l'action*⁵ in Ihrem Werk eine große Veränderung vollzogen hat, und zwar sowohl hinsichtlich des Paradigmas Ihres Denkens als auch hinsichtlich der Art des Zugangs, sind Sie doch sukzessive von den konkreten Problemen des menschlichen Seins zu den abstrakteren Problemen der Textualität und der hermeneutischen Methodologie übergegangen. Sind wir mit *Soi-même comme un autre*⁶ wieder Zeugen einer neuerlichen Veränderung, und zwar einer gewissen Rückkehr zu den Problemen, die den „jungen Ricœur“ beschäftigten?

Ricœur: Ich bin mit dieser Interpretation meiner Entwicklung völlig einverstanden. Und ich werde hier eine Klammer öffnen, um zu sagen, dass meine Leser mehr als ich das Recht haben zu interpretieren, da sie sich auf Distanz befinden und somit die Gesamtheit meines philosophischen Werkes sehen können. Ich persönlich neige dazu – wie ich es in dem von Ihnen zitierten Text gesagt habe –, die Reihe meiner Bücher als Fragmente zu betrachten, die keine Ganzheit bilden, da jedes auf ein unterschiedliches Problem antwortet. Deshalb glaube ich, dass wir zuerst über die Entwicklung der Fragen reden sollten, bevor wir über die Entwicklung

* Die drei Gespräche, die hier in gekürzter Form publiziert werden, wurden geführt während des XIX. Weltkongresses für Philosophie in Moskau (August 1993) und am Rande von Paul Ricœurs Seminaren über „Gedächtnis – Geschichte – Vergessen – Verzeihen“ (Neapel, April 1996) sowie über „Das Recht zu strafen“ (Neapel, Oktober 2002).

1 P. Ricœur, *Ce qui me préoccupe depuis trente ans*, in: *Esprit*, 1986/8–9; vgl. ders., *Du texte à l'action*, Paris 1986, 25–35.

2 Ders., *Le volontaire et l'involontaire. Philosophie de la volonté I*, Paris 1949.

3 Ders., *Histoire et vérité*, Paris 1955; dt.: *Geschichte und Wahrheit*, München 1974.

4 Ders., *Le conflit des interprétations*, Paris 1969; dt.: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973; und: *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, München 1974.

5 Ders., *Du texte à l'action*, a. a. O.

6 Ders., *Soi-même comme un autre*, Paris 1990; dt.: *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996.

der Antworten sprechen. Zu Beginn ging es mir tatsächlich um die Struktur des menschlichen Handelns. Da Merleau-Ponty *Phénoménologie de la perception*⁷ geschrieben hatte, dachte ich, dass für mich nur das Handeln übrig geblieben sei. Doch dann kam das Problem der Symbolik, das sich mit meinem ersten, überaus Husserlischen Zugang der Deskription (inklusive der empirischen) des Willens, der Gewohnheit, der Emotion, der Geburt, des Unbewussten und des Todes überkreuzte. Der Wendepunkt war also sicherlich die Einführung der Symbolik als Zugang zum Problem des Bösen. Die Frage „Was ist der Wille zum Bösen?“ spricht ein sehr konkretes Problem an. Von diesem Problem bin ich zum nächsten Problem durch eine Art Krise gelangt. Die Krise bestand im Wesentlichen in der Begegnung mit der Psychoanalyse, weil alles, was ich über den Willen zum Bösen gesagt hatte, mit einer besonderen Tradition unserer Kultur verbunden war, nämlich derjenigen von Paulus, Augustinus, Luther, Karl Barth, einer Tradition also, die in eine philosophische Terminologie übertragen worden war. Aber mit der Psychoanalyse haben wir einen ganz anderen Zugang, der von den archaischen Trieben und den pathologischen Tendenzen des Archaismus ausgeht. Das hat folgende Wende in meinem Denken bewirkt: die Erkenntnis des konfliktuellen Charakters der Interpretation. Ich glaube, der echte Wendepunkt war der unaufhebbar konfliktuelle Charakter der Interpretation, und nicht die Einführung der Symbolik und des Mythos. Dieses Problem wird mich mein ganzes Leben quälen. Ich bin ihm auch in Bezug auf die Erzählung wieder begegnet, und zwar durch die Tatsache, dass man die Dinge, zum Beispiel die französische Revolution, ganz unterschiedlich erzählen kann. So ist der Begriff des Konflikts ins Zentrum gerückt.

Die andere Ebene, die Sie angesprochen haben, nämlich die der Methodologie, bestand – um in linguistischen Termini zu sprechen – im Übergang vom Satz zum Text, bei dem das Problem der Metapher im Wesentlichen mit dem Satz als sprachlicher Einheit verbunden ist. Eine gute Metapher ist ein Satz, wie zum Beispiel „time is bigger“. Mit dem Text jedoch ergeben sich viel breitere Sprachkompositionen. Deshalb konnte man auch einen angeblichen Widerspruch feststellen zwischen derjenigen Definition der Hermeneutik, die ich anfangs gegeben hatte, und derjenigen, welche ich später gab. Zuerst hatte ich gesagt, dass die Hermeneutik die Interpretation der Symbole ist, dann habe ich aber die Definition erweitert und gesagt, dass sie die Interpretation der Metaphern ist. Mit der Einführung der „Sache des Textes“⁸ [*chose du texte*] als einer breiteren Diskurseinheit als dem Satz selbst entstand eine Art Einschnitt. Somit konnte ich Probleme wie die der Erzählung, die natürlich aus mehreren Sätzen besteht, oder die der Komposition und Refiguration⁹ [*réfiguration*] von großen Sprachkomplexen aufgreifen. Das ist sehr wichtig für die Auffassung der Realität, denn es besteht ein großer Unterschied zwischen der Behauptung, dass die Wirklichkeit das ist, was unseren Sätzen entspricht, und der Behauptung, sie sei das, was unseren Texten entspricht. Wir haben bei der letzteren Behauptung Elemente der Komposition und Konfiguration, die uns erlauben, das Problem der Wirklichkeit in den Begriffen der Refiguration zu fassen, wobei die Refiguration als eine Einwirkung unserer Konfigurierungsarbeit auf die Realität zu

7 M. Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, Paris 1945; dt.: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966.

8 Vgl. P. Ricœur, *Du texte à l'action*, a. a. O., 116; Ricœur verweist hiermit auf Gadamers Konzept der „Sachlichkeit der Sprache“ (H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960/1990, Bd. 1, 449 ff).

9 Vgl. P. Ricœur, *Zeit und Erzählung*, Bd. 1: *Zeit und historische Erzählung*, München 1988, 120–122; ders., *Zeit und Erzählung*, Bd. 2: *Zeit und literarische Erzählung*, München 1989, 7–13.

verstehen ist. Dies führt uns zu dem Problem, das Sie ganz richtig als eine Art „Rückkehr“ bezeichnet haben, nämlich demjenigen des Übergangs *vom Text zur Handlung*. Diese Rückkehr wurde durch die Idee der Refiguration vollzogen, das heißt durch die Tatsache, dass es eine Art Refiguration der Realität entweder seitens der metaphorischen Sprache oder seitens der großen Erzählungen der Kultur gibt. Das Problem des Handelns ist wieder an die erste Stelle gerückt, vielleicht auch wegen meiner Auseinandersetzung mit dem Politischen. Es ist sicher, dass ich durch den Kalten Krieg und namentlich durch so wichtige Ereignisse wie diejenigen in Budapest geprägt wurde. Der bedeutendste Text zur politischen Philosophie, den ich je geschrieben habe, war über die russische Invasion in Ungarn.

Raynova: Sie meinen die Ereignisse 1956–1957?

Ricœur: Ja. Ich habe die Machtstrukturen und die Rolle der Macht hinterfragt.

Raynova: Nach dem Zweiten Weltkrieg hat dieses Problem die Philosophen immer wieder beschäftigt. Sie haben auch über das politische Engagement von Philosophen nachgedacht, zum Beispiel über das von Jaspers oder Heidegger. Ich denke hier an Ihr Interview mit Michel Contat in *Le Monde* vom Juni 1987. Vor allem aber erinnere ich mich an eine Bemerkung von Emmanuel Mounier Ende der vierziger Jahre, als er Sie als einen „jungen protestantisch gebildeten Mann, der neue Wege im Personalismus eröffnet“, bezeichnet hat. Eigentlich weiß man sehr wenig von ihren persönlichen und beruflichen Beziehungen zu Mounier und *Esprit*, außer dass Sie weiterhin für diese Zeitschrift schreiben. Könnten Sie uns etwas mehr darüber sagen?

Ricœur: Ich danke Ihnen für diese Frage. Sie hat für mich eher einen persönlichen als einen öffentlichen Charakter. Meine Freundschaft mit Mounier wurde unterbrochen, gerade als sie anfang. Ich hatte ihn als Student natürlich ein wenig gekannt, das war vor dem Krieg, aber seine Ideen standen nicht im Zentrum meiner Beschäftigungen. In den Jahren 1940–1945 war ich Kriegsgefangener. Also habe ich mit Mounier nur fünf Jahre lang richtig Kontakt gehabt: von 1945 bis zu seinem Tod 1950. Ich bin erst in den letzten zwei Jahren seines Lebens sein philosophischer Mitarbeiter in der Zeitschrift *Esprit* geworden. Er brauchte einen Philosophen von Beruf und dachte, dass ich der passende Mann wäre. Sein Tod war für mich ein enormer Verlust. Doch ich habe sehr gute Beziehungen zu seinen Nachfolgern beibehalten, und unsere Kontakte sind eigentlich immer enger geworden. Mehrere Mitarbeiter von *Esprit* sind meine Studenten gewesen, wie zum Beispiel der Direktor der Zeitschrift, Olivier Mongin, der im Januar nächsten Jahres ein Buch über mich veröffentlichen wird.¹⁰ Ich befinde mich mit ihnen in einer Art Lehrer-Schüler-Beziehung und bin zugleich auch ein einfaches Mitglied dieser Gemeinschaft: Ich bin so etwas wie der Ältere gegenüber den Jüngeren. Ich denke, dass die junge Generation von *Esprit* einen bemerkenswerten Durchbruch in der französischen Herausgeberszene vollzogen hat. Ich habe viel Sympathie für diese Generation.

Raynova: Haben Sie die theologische Hermeneutik und die Probleme des Glaubens beziehungsweise die Idee des „unsichtbaren Sinns“¹¹ der Geschichte und des menschlichen Daseins völlig aufgegeben?

¹⁰ O. Mongin, Paul Ricœur, Paris 1994.

¹¹ P. Ricœur, *Geschichte und Wahrheit*, a. a. O., 89–108.

Ricœur: Nein, überhaupt nicht. Aber ich lege großen Wert darauf, die Philosophie als universellen und rationalen Diskurs von meinen eigenen religiösen, protestantischen Überzeugungen, die Sie angedeutet haben, zu unterscheiden. In den Vereinigten Staaten ist jetzt eine Veröffentlichung in Vorbereitung, die ich zusammen mit Exegeten verfasst habe und die nächstes Jahr erscheinen wird.¹² Ich bin kein Exeget von Beruf und bin von den Exegeten sehr abhängig, wenn es darauf ankommt zu wissen, wer einen bestimmten Text geschrieben hat, wann er dies getan hat und für wen. Das Buch enthält so etwas wie philosophische Reflexionen über biblische Texte, zum Beispiel über die Erbsünde oder über den berühmten Text des *Exodus*: „Ich bin, der ich bin!“, oder: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“, oder über die Gebote am Sinai, wie „Du sollst nicht töten“, wobei ich die Frage stelle, in welcher Hinsicht es sich hier um ein Gebot des Himmels handelt, da es ja auch ein menschliches Gesetz ist. Aber ich unterscheide alle diese Probleme von meiner philosophischen Arbeit, denn die Texte, die ich lese, sind verschieden.

Raynova: Soll das heißen, dass Ihre Texte in *Histoire et vérité* nicht philosophisch sind, denn es gibt ja dort viele Interpretationen von biblischen Geschichten und von Texten der Kirchenväter?

Ricœur: Ja ... offensichtlich ... [eine Weile zögernd], ich wäre ja schizophran, wenn ich mich vollkommen entzweien würde. Ich versuche nur, die religiöse Motivation von meiner philosophischen Argumentation zu unterscheiden. In meinen philosophischen Arbeiten gibt es keine Zitate biblischer Texte, keine Verweisung auf die Theologie, die Philosophie lebt durch ihre eigenen Texte. Es gibt aber vereinigende Texte, wie diejenigen über die griechische Tragödie und diejenigen über spekulative Aspekte der Bibel und ihrer ganzen Tradition der Weisheit. Ich glaube, dass es zwischen der Weisheit des Mittelostens, die in der Bibel, zum Beispiel im Buch Hiob, in Salomos *Sprichwörtern* und im *Kohelet*, und vielleicht im Testament des Hl. Johannes, Ausdruck gefunden hat – einer Weisheit, die nicht so narrativ ist und viele meditative Seiten besitzt –, und meiner philosophischen Tätigkeit gewisse Schnittpunkte gibt. Ich arbeite im Moment an diesen Schnittpunkten. Im dritten Band meiner *Lektüren*¹³, der in einigen Wochen erscheinen wird, gibt es methodologische Texte, die mit diesen Schnittpunkten verbunden sind und die ich zu erklären versuche. Natürlich, damit es Schnittpunkte gibt, muss es auch zwei Wege geben.

Raynova: Zurzeit und vor allem während dieses Kongresses¹⁴ wird viel über die Bedeutung des Problems des Anderen gesprochen. Innerhalb der großen Debatten über den Anderen scheint Ihre Konzeption über den Bezug zwischen dem *Sozius* und dem *Nächsten* einzigartig zu sein, da sie die Möglichkeit eröffnet, die Brüche und Mängel an authentischer Kommunikation (Jaspers) und Intersubjektivität (Marcel) in einer ganz neuen Weise zu begreifen. Gibt es noch Platz in ihren gegenwärtigen Fragestellungen für den Anderen als *Nächster*?

Ricœur: Ich denke, dass man zwischen zwei Begriffen des Anderen unterscheiden muss. Der Andere, der ein Gesicht hat, kann ein Freund werden. Dies ist das Thema der intersubjekti-

12 A. LaCocque/P. Ricœur, *Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutical Studies*, Chicago 1998; frz.: *Penser la Bible*, Paris 1998.

13 Vgl. P. Ricœur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, 153–185, 273–326.

14 Der XIX. Kongress der Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie (FISP), Moskau, 20–25 August 1993, war dem Thema „Mankind at a Turning Point: Philosophical Perspectives“ gewidmet.

ven Beziehungen. Ich glaube, dass Levinas der Denker dieses Verhältnisses im Angesicht des Anderen ist. Aber wir müssen immer auch das Verhältnis zum Anderen, der kein Gesicht für uns hat, im Auge behalten. Für mich werden die Chinesen, die irgendwo weit entfernt von uns leben, niemals Freunde werden. Doch ich habe einen Bezug zu ihnen durch die Institutionen. Dieses Verhältnis stellt den Übergang von der Freundschaft zur Gerechtigkeit dar. Sie haben sicherlich bemerkt, dass mein letztes Buch *Soimême comme un autre* beide Beziehungen zum Anderen – die Freundschaft und die Gerechtigkeit – auf dieselbe Ebene stellt. Ich definiere übrigens die primäre ethische Beziehung in den folgenden Termini: „auf das gute Leben mit und für andere in gerechten Institutionen zielen“.¹⁵ Demzufolge betrifft die Rechtsidee den Bezug zum Anderen ohne Gesicht, der auf unbegrenzte Zeit ohne Gesicht bleiben kann. In diesem Fall bildet die Institution den Bezug und nicht die Intersubjektivität. Deshalb reagiere ich gegen jeden engen Personalismus, der alles auf das Verhältnis von „Ich“ und „Du“ reduziert. Es gibt „Ich“, aber auch „Jeder“.

Raynova: Und wo bleibt das „Man“?

Ricœur: „Man“ ist anonym, aber „Jeder“ ist distributiv. Ich glaube, dass das sehr wichtig ist, denn man hat allzu oft gesagt: Nach dem „Du“ kommt das „Man“. Nein, es kommt nicht das „Man“, sondern „Jeder“. Und das Rechtsverhältnis lautet: „Jedem sein Recht“. Ich glaube, dies ist eine Kategorie, die in der Philosophie viel zu lange vernachlässigt wurde, vor allem in der spiritualistischen Philosophie, die den Akzent auf Beziehungen wie Freundschaft und Liebe setzt, aber nicht auf Gerechtigkeit. Gerade durch diese Kategorie kann das Politische mit der Ethik verbunden werden. Denn das Politische hat unmittelbar mit Institutionen zu tun, welche die Individuen, die keine Freunde sind, miteinander verbinden. Freunde werden wenige, aber alle sind Mitwirkende in einem institutionellen Rahmen. Ob es sich um die Universität, das Unternehmen, die Staatsangehörigkeit, die internationalen Institutionen oder die philosophische Gesellschaft handelt, ich befinde mich in menschlichen Beziehungen, die institutionell oder institutionalisiert sind.

Raynova: Das heißt in fernen Beziehungen.

Ricœur: Ja, es sind ferne Beziehungen. Und in diesem Punkt ist die Analyse des Nahen und des Fernen sehr wichtig.

Raynova: Wie würden Sie dann die Anstrengungen Ihres ehemaligen Studenten Enrique Dussel bezüglich des Bewusstwerdens der radikal anderen Andersheit, die des Ausgeschlossenen, die auch nach Gerechtigkeit verlangt, einschätzen? Denken Sie nicht, dass sich das Selbstverständnis nicht so sehr „vor dem Text“, wie sie in *Du texte à l'action*¹⁶ behaupten, sondern und vor allem „vor dem Anderen“ ereignet, denn vor dem „Ich bin“ und „Ich denke“ gibt es schon den „Anderen“, wie es Marcel und Sie selbst in *Soi-même comme un autre*¹⁷ ja andeuten?

Ricœur: [Kurze Pause] Ich sehe da keinen Widerspruch. Ich schließe mich der Problemstellung von Dussel an, gerade durch seinen Begriff der Bewusstwerdung. Es ist wahr, dass es

15 Vgl. P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, a. a. O., 210.

16 Ders., *Du texte à l'action*, a. a. O., 54, 116–117.

17 Ders., *Das Selbst als ein Anderer*, a. a. O., 382–395.

eine Art Flucht vor den Problemen der Ungerechtigkeit in der Dritten Welt gibt, auch in unserem Bezug zur Dritten Welt. Denn die Dritte Welt ist jetzt bei uns – die schwarzen Amerikaner, die spanischsprachigen Lateinamerikaner, die Araber in Frankreich usw. Die Dritte Welt ist nicht „draußen“, sie ist „drinnen“. Und da gibt es das Problem der Schikanierung und Unterdrückung.

Ich bin mit Dussel ganz einverstanden, und ich will das Problem der Sprache nicht verherrlichen. Es ist kein Zufall, dass ich eines meiner letzten Bücher *Du texte à l'action* (*Vom Text zur Handlung*) genannt habe. Am Anfang haben Sie gesagt, dass das eine Rückkehr zu den Problemen meiner Jugend sei, und das ist wahr, aber es ist eine Rückkehr mittels alldem, was ich über die Textualität gelernt habe. Die Betonung der Gerechtigkeit und der politischen Dimension der zwischenmenschlichen Beziehungen nimmt einen umso größeren Platz ein, als wir in einer äußerst brüchigen und gefährlichen Welt leben.

Raynova: Was ist der Grund dafür oder, wenn Sie so wollen, welches ist das hauptsächliche Übel der gegenwärtigen Gesellschaft?

Ricœur: Das hauptsächliche Übel der gegenwärtigen Gesellschaft ist die Tatsache, dass der Zusammenbruch des Kommunismus im Osten einen Sieger hervorgebracht hat, der selbst krank ist. Jetzt können wir eine interne Kritik des kapitalistischen Systems unternehmen, ohne dass wir des Kommunismus beschuldigt werden. Wir haben nun die folgende Sachlage: Die Marktwirtschaft ist zweifelsohne die einzige Wirtschaft, die produktiv ist und die Wohlstand schafft, gleichzeitig aber erzeugt sie auch die größten Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten. Deswegen sind wir alle auf der Suche nach einer Kombination zwischen den Gesetzen des Marktes und der Intervention des Staates oder der Gesellschaft, um die Ungleichheiten zu korrigieren. Ich würde sagen, dass wir in eine experimentelle Periode eingetreten sind, wo wir Wasser und Feuer zu vereinigen haben, denn der freie Markt setzt voraus, dass es keine Intervention gibt, aber die Gerechtigkeit fordert sie. Ich glaube nicht, dass es hier einen einzigen Weg gibt. Ich bezweifle, dass die Dritte Welt zum Beispiel den Weg des amerikanischen Modells antreten wird, oder dass Europa ihn einschlägt. Ich glaube, es wird in Zukunft eine Art Sozialdemokratie mit veränderlichen Kombinationen zwischen der Marktfreiheit und der Staatsintervention geben. Doch wir kennen die Lösung nicht. Wir sind zu einer größeren Freiheit gelangt, als wir sie je angestrebt haben, da der Kommunismus mit alldem, was er an Ungeheuerlichem hervorgebracht hat, keine Lösung mehr war. In diesem Sinne sind wir frei, Versuche zu machen, oder, mit Husserls Worte gesagt, „phantasiereiche Variationen“ der Kombination zwischen der Suche nach der sozialen Gerechtigkeit und der Privatisierung auszuprobieren. Und das ist wirklich ein brisanter Widerspruch. Noch einmal, ich glaube an die Vielzahl der Lösungen.

Raynova: In *Le conflit des interprétations* betonen Sie die Notwendigkeit einer Hinterfragung des „Ich bin“ durch „Wer bin ich?“ – eine Frage, die besonders Montaigne und Marcel bewegt hat. Doch es scheint, dass Sie in *Histoire et vérité* schon eine Antwort darauf gegeben hatten, da Ihre Dialektik der Geschichte eine gemeinsame Ausrichtung zur Transzendenz hin aufwies, die den Menschen als *imago dei*¹⁸ enthüllte. Halten Sie diese Position immer noch aufrecht, oder würden Sie heute vielmehr eine Vielzahl von Diskursen über das „Ich bin“ und „Wer bin ich?“ zulassen, das heißt einen gewissen Relativismus?

18 Ders., *Geschichte und Wahrheit*, a. a. O., 143.

Ricœur: Seit der Veröffentlichung von *Histoire et vérité* sind fast dreißig Jahren vergangen. Nicht nur ich habe mich geändert, sondern auch die philosophische Landschaft. Es sind nicht mehr dieselben Bezugspunkte, um nicht „Gegner“ zu sagen. Der Existentialismus, der Personalismus, der Marxismus sind aus unserem philosophischen Horizont verschwunden, zumindest in den Formen, die wir kannten. Ich selbst bin zu einer viel komplexeren Auffassung des „Ich bin“ gekommen, die ich nicht als relativistisch, sondern als hinterfragende bezeichnen würde. Der philosophische Diskurs, den ich heute führe, akzentuiert insbesondere die Aporien und die Aporetik. Der dritte Band von *Temps et récit*¹⁹ endet mit den ungelösten Problemen des Narrativen: dem unerforschlichen Charakter der Zeit und dem unbeherrschbaren Charakter der persönlichen Identität. Es stimmt, dass ich mich vielleicht von einer affirmativen und selbstsicheren Philosophie hin zu einer viel hinterfragenderen Philosophie bewegt habe. Sie können das Relativismus nennen, doch ich mag das Wort „Relativismus“ nicht, weil...

Raynova: Ich habe es nicht behauptet, es war eine Frage.

Ricœur: Das Wort „Relativismus“ ist ein Antonym von „Dogmatismus“. Da geht man von der Voraussetzung aus, dass es nur einen Blickwinkel gibt, und sobald man behauptet, es gäbe viele Blickwinkel, ist man ein „Relativist“. Ich würde deshalb lieber das Wort „Endlichkeit“ benutzen. Ich weiß, dass ich auf die Probleme nur eine beschränkte Perspektive habe und dass andere eine andere Perspektive haben. Ich gehöre zu einer philosophierenden Gemeinschaft und nehme an, dass die Anderen Dinge erfassen, die ich nicht erfasse. Sie können das als „Relativismus“ bezeichnen, aber es ist auch ein Akt des Vertrauens in die Fähigkeit der Anderen, Sachen wahrzunehmen und zu verstehen, die ich nicht verstehe. Und ich würde das sogar in Bezug auf die eigene religiöse Tradition sagen, wenn Sie so wollen. Es gibt eine ganze Richtung des Christentums, die in den Begriffen des Neoplatonismus ausgedrückt wurde und die uns jetzt unzugänglich ist. Ich kann also annehmen, dass es Leute gab, die Dinge verstanden haben, die ich nicht mehr verstehe. Ich gehöre dennoch zu dieser großen Gemeinschaft, wo Menschen Sachen wahrnehmen werden, die ich niemals verstehen werde. Mein „Relativismus“ wird somit vom „Relativismus“ der Anderen beschränkt. [Lachen].

Raynova: Wenn Sie schon die Neoplatoniker erwähnen... Sie kennen sicher den orphischen Mythos von Dionysos-Zagreus, der uns von Plato übertragen wurde. Dort ist die Rede von der doppelten Natur des Menschen. Nach diesem Mythos wäre der Mensch genauso ein Ebenbild Gottes (auch figurativ gesprochen) wie der Titanen oder, wie man später sagte, des Satans. Dies erinnert mich an Ihre subtile Analyse des Bösen in den fünfziger Jahren. Wie würden Sie heute, nach dreißig, vierzig Jahren, das Problem des Bösen formulieren?

Ricœur: Wenn ich an meine erste paulanische, augustinische und lutheranische Erziehung zurückdenke, so erscheint sie mir heute als sehr begrenzt. Das Problem des Bösen wird dort unmittelbar auf die Schuld, das heißt auf das Innere reduziert. Meine Aufmerksamkeit gilt heute zunehmend zwei anderen Tatsachen. Zuerst der Gewalt, das heißt dem Aspekt des Bösen [mal], das man anderen angetan hat. Die Schuld ist Selbstverzehrung in der Reue. Doch

19 Vgl. P. Ricœur, *Temps et récit III, Le temps raconté*, Paris 1985, 349–392; dt.: *Zeit und Erzählung*, Bd. III: *Die erzählte Zeit*, München 1991, 389–437.

das Reich der Gewalt geht darüber hinaus, es ist riesengroß. Die Gewalt in der Welt ist nicht nur körperlich, wie der Mord und das Töten, es gibt auch eine Gewalt in der Sprache, in der Weise, wie man Geschichte schreibt. Es gibt auch die „titanische“ Seite, die sie erwähnt haben, nämlich die Selbstverherrlichung. Der ergänzende Aspekt ist das Leid [*mal*] des Schmerzes. Gewiss, es gab in meinen ersten Arbeiten keinen Platz für die Reflexion über den Schmerz, sondern nur über das begangene Böse [*mal commis*]. Es gibt aber auch das Erleiden des Bösen [*mal subi*], das eben die Kehrseite der Gewalt ist. Ich weiß nicht, ob Sie bemerkt haben, dass ich vor allem seit *Temps et récit*²⁰ immer den Ausdruck „der handelnde und leidende Mensch“ verwendet habe. Die Erzählung ist eine Refiguration des handelnden und leidenden Menschen. Man sieht das in der griechischen Tragödie, wo es sich um die Größe und den Fall handelt. Ich glaube, dass das tragische Modell sehr wichtig ist. Die Geschichte der Titanen ist übrigens mit dem archaischen Aspekt der Tragödie verbunden. Man sieht das viel mehr bei Aischylos, in *Der gefesselte Prometheus*, als bei Sophokles. Bei Sophokles handelt es sich vorwiegend um die Tragödie der menschlichen Leidenschaften, während Aischylos die mythische Form des von den Anderen verursachten Schreckens hervorhebt.

Raynova: Die Gewalt in der Sprache ist eine Tatsache, doch scheint mir, dass es heute nicht so sehr die Erzählungen und die Mythen sind, die uns Schrecklichkeiten und Tragödien bieten, sondern die Geschichte und unser Leben selbst. Nehmen wir zum Beispiel den Kalten Krieg, den Sie am Anfang erwähnt haben. Obwohl er beendet zu sein scheint und man die osteuropäischen Länder „demokratisieren“ will, leben wir weiterhin in einer durch Konflikte und Elend gespaltenen Welt, die von manchen gerade als „25. Stunde“²¹ der Geschichte erlebt wird. Haben Sie etwas von Ihrem ehemaligen „epischen Optimismus“²² und dem Glauben an die finale Sakralisierung der Geschichte behalten?

Ricœur: Ich habe mehr und mehr die Idee einer Geschichtsphilosophie aufgegeben [denkt nach]. Ich weiß überhaupt nicht, wohin die Geschichte geht. Bezüglich der Frage „Was soll ich jetzt tun?“, das heißt jetzt in den Konflikten, bin ich eher Kantianer als Hegelianer. Aber wohin wir gehen, das weiß ich wirklich nicht. Was ich sagen kann, ist, dass ich überhaupt keine Geschichtsphilosophie brauche, um verantwortlich zu sein. Unsere Betrachtungsweise ist durch den Zustand der Konflikte sehr beschränkt, ja äußerst beschränkt, weil wir uns selbst in einer Konfliktsituation befinden und den Überblick des Vogels, den Blick „von oben“, nicht haben. Ich würde nebenbei sagen, dass die gegenwärtige Geschichte undurchsichtig ist. Was mich selbst betrifft, so möchte ich in diesem Punkt eine Idee von Hegel aufgreifen und umformulieren. Hegel sagte, dass man eine Epoche erst versteht, wenn sie beendet ist. Vielleicht wären wir jetzt im Stande, die Periode von 1917 bis 1989, das heißt von der Geburt der bolschewistischen Revolution bis zu Ihrem Abschluss, zu verstehen. Hingegen wissen wir nicht, in welcher Zeit wir jetzt leben. Wir befinden uns inmitten der Konflikte, und deshalb scheint es mir, dass wir eher eine ethische als eine spekulative Betrachtungsweise hinsichtlich der Frage „Was sollen wir jetzt tun?“ einnehmen sollten.

Ich habe soeben drei Problemkreise entworfen. *Erstens*, man muss die Weise, wie wir unsere eigene Geschichte erzählen, ändern, um den Schmerz, den wir anderen zugefügt haben,

20 Ders., *Zeit und Erzählung*, Bd. 2, a. a. O., 101.

21 Vgl. ders., *Geschichte und Wahrheit*, a. a. O., 106.

22 Ebd., 124–147.

in Betracht zu ziehen; man soll also zuerst an den Schmerz denken, den man verursacht hat, als an denjenigen, den man selbst erlitten hat. Das ist schon etwas, denn es betrifft die Weise unserer Geschichtsschreibung. *Zweitens*, es stellt sich die Frage, wie man die Welt der Marktwirtschaft mit der Rechtspflicht gegenüber den Ärmsten kombinieren kann. Man kennt zwar die Lösung nicht, aber sie zu finden, ist eine Aufgabe. *Drittens*, ein Atomkrieg, der immer möglich ist, müsste vermieden werden. Ich weiß nicht, ob es eine Phantasmagorie ist, aber ich befürchte die Auslösung von Atomkriegen in der Dritten Welt. Es ist nicht ausgeschlossen, dass eines Tages ein Land in Afrika oder in Asien eine nukleare Erpressung auf ein anderes Land ausübt. Dann wäre es die Pflicht der internationalen Gemeinschaft, dort einzugreifen. Wir haben also gegenwärtig die Aufgabe, der internationalen Gemeinschaft die für den Konflikteingriff notwendigen Mittel sicherzustellen, wobei jeder Eingriff auf eine äußerst starke Gesetzlichkeit gegründet sein sollte. Der Aufbau eines Völkerrechts, das über die Macht des Eingriffs verfügt, ist sicherlich eine Aufgabe. Wir befinden uns jetzt in einem Lernprozess mit dem Irak, mit Somalia und Bosnien, und wir sehen, dass wir zuerst mit Fehlern anfangen. Wir sind in einer Lernperiode, wo es keinen Kampf zweier Blöcke mehr gibt, sondern einen Polyzentrismus, aus dem heraus man den allgemeinen Willen der internationalen Gemeinschaft gewinnen sollte, einen Willen, ausgestattet mit den Werkzeugen des Rechts und des Eingriffs.

Raynova: Soll das heißen, dass viele Probleme durch die Bildung einer internationalen Regierung gelöst werden könnten?

Ricœur: Nein. Unser Problem ist beispiellos, weil wir als Rechtssubjekte und Machtsubjekte nur nationale Staaten haben. Unsere Aufgabe besteht also nicht darin, eine internationale Einheit zu schaffen, die die Staats-Nation der Macht „X“ wäre. Jetzt haben wir eine ganz neue Realität und stehen damit vor der Aufgabe, eine Art „Konzert der Nationen“ zu bilden.

Raynova: Das habe ich eigentlich gemeint. Ich dachte dabei an Camus' Idee einer Weltföderation.

Ricœur: Ich denke, dass es Kant war, der in seinem Projekt des ewigen Friedens als Folge des *ius gentium*, der Menschenrechte, die Sachlage am klarsten erfasst hat. Es scheint mir, dass wir auf diesem Weg gehen müssen, weil es viel schwerer ist, zu einem Konzert der Nationen zu kommen, als zur Macht einer Nation. Jetzt sind wir sowohl durch die Zersplitterung der Nationen als auch durch das Übergewicht einer einzigen Macht gefährdet, das heißt durch das Weltchaos und die amerikanische Monokratie. Übrigens haben die Amerikaner selbst Schwierigkeiten, sich zu positionieren, weil die anderen Länder sie dazu verpflichten, die Weltpolizisten zu spielen, oft sogar gegen ihren eigenen Willen.

Raynova: Würde das bedeuten, dass Lyotard Recht hat, wenn er behauptet, dass es keine Lösung für die gegenwärtigen Konflikte gibt, weil bei jeder „Lösung“ eine der streitenden Parteien ihr Idiom der (den) anderen aufzwingt?

Ricœur: Nein, das ist eine zu extreme Ansicht. Das, was ich sagen will, ist, dass wir über die historische Erfahrung von Kompromiss und Verhandlung verfügen. In den öffentlichen Aktivitäten werden dauernd Verhandlungen unter Leitenden und Verwaltenden geführt. Die Demokratien, die heute mehr oder weniger gut funktionieren, sind auf Kompromisse wie Minderheitenrechte und konstitutionelle Kontrolle der herrschenden Mehrheit aufgebaut. Es ist

genau diese historische Erfahrung des Kompromisses, die man erweitern muss. Den differierend in den Vordergrund bringen heißt zwar, die Realität zu sehen, so wie sie ist, aber dass bedeutet noch lange nicht, dass er ein obligatorisches Dasein hat; er ist einfach eine Tatsache. Zu behaupten, er hätte das letzte Wort, wäre eine Kapitulation. In Wahrheit ist der differierend nur ein Teil des Problems.

Raynova: Nehmen wir an, man hätte die Lösung des Problems gefunden. Denken Sie, dass die Philosophie, vor allem die politische Philosophie und die diskursive Ethik, so wie sie zum Beispiel Karl-Otto Apel vertritt, über die notwendigen Werkzeuge zur praktischen Lösung der Konflikte verfügt?

Ricœur: Das, was Apel vorschlägt, ist keine Politik, sondern eine Reflexion auf die Bedingungen für den Konsens, welche uns erlaubt, die Unterschiede besser zu berücksichtigen. Denn was ist der differierend, wenn nicht der unlösbare Charakter eines Konflikts in Hinblick auf einen idealen Konsens? Aber wenn Sie keinen idealen Konsens suchen, dann kann Ihnen der differierend auch vollkommen gleichgültig sein. Die Aufgabe besteht darin, ein gemeinsames Dasein möglich zu machen. Auch hier bin ich Kantianer. Im Absatz über die Philosophie des Rechts der *Metaphysik der Sitten* erörtert Kant sein Projekt der Vermittlung zwischen der Politik und dem freien Willen. Er geht dabei von einem gewissen historischen Pessimismus aus, dessen Ursprung die so genannte „ungesellige Geselligkeit“ ist. So ist halt die Situation, aber die Aufgabe besteht genau darin, die Widersprüche zu versöhnen.

Raynova: Gut, aber wie kann die politische *Philosophie* die Widersprüche versöhnen, wenn sie keine Macht über die reale Politik hat?

Ricœur: Das sagte ich gerade: Die politische Philosophie ist keine Politik. Die Politik ist mit der Gewalt, der Macht und den Verhältnissen zwischen der Macht und dem Recht verbunden. Das führt zum Problem der Kreativität und der öffentlichen Meinung beziehungsweise zum Begriff der *Öffentlichkeit* des 18. Jahrhunderts. Auf dieser Ebene werden die Probleme der Philosophie gelöst. Im Moment tragen wir, Sie und ich, zur öffentlichen Meinung, zur Debatte, zur Diskussion bei.

Raynova: Und Sie denken, dass das etwas ändern wird? Ein deutscher Politiker hat unlängst eine gewissermaßen zynische Meinung ausgedrückt, die leider den Tatsachen entspricht, nämlich dass „die Politik nicht auf den Straßen gemacht wird“, das heißt nicht in der *Öffentlichkeit* oder in philosophischen Diskursen.

Ricœur: Ich schenke der bescheidenen Rede von Rorty mehr Glauben, das heißt der Tatsache, dass wir gute Vermittler zwischen unterschiedlichen Traditionen sein können, indem wir die einen durch die anderen erläutern. Ich glaube, dass wir auf dieser Ebene nützlich sind: Wir fordern von unseren Gegnern bessere Argumente. Und gerade hier sagt Apel etwas sehr Nachhaltiges: Es gibt eine Ethik der Diskussion. Wenn es sie nicht gibt, dann deswegen, weil man sich in Gewaltverhältnissen befindet. Natürlich kann die Diskussion allein die Gewaltverhältnisse nicht lösen, aber sie verpflichtet die Gewalt, sich auf den Plan des Diskurses einzulassen.

Raynova: Sie glauben also, dass die Philosophie zur Veränderung der Welt beitragen kann?

Ricœur: [resolut] *Ich weiß es nicht!* Aber ich weiß, was ich zu tun habe.

II.

Raynova: Wenn man *Le conflit des interprétations* liest, hat man den Eindruck, dass für Sie, genau wie für Heidegger, die Fundamentalfrage der Philosophie die Frage nach dem Sein ist, welche durch eine Hermeneutik des In-der-Welt-Seins erläutert wird. Doch ist Ihre Vermittlung zwischen der Seinsphilosophie und der Sprachphilosophie, das heißt die Forderung vom Text²³ und von „der Mitte der Sprache und des Sinns, die immer schon da sind“, auszugehen²⁴, nicht letztendlich eine Vernachlässigung, wenn nicht ein „Vergessen“ des Problems des Seinssinnes und infolgedessen des Daseins und der lebendigen Erfahrung zu Gunsten des Textes?

Ricoeur: Es gibt in meiner Philosophie zwei Auswege aus dem Text. Der erste besteht in der Tatsache, dass der Text nicht in sich selbst geschlossen ist, und was hier wichtig ist, das ist die Frage „Was für eine Welt eröffnet der Text?“. Der Begriff „Welt des Textes“²⁵, den ich übrigens mit Gadamer teile, enthält eine ontologische Orientierung der Analyse des Textes. Dadurch bin ich aus dem Strukturalismus herausgekommen, der gewissermaßen alles, was außerlinguistisch ist, verbietet. Ich glaube, dass ich immer tief davon überzeugt gewesen bin, dass es der Sprache nicht um die Sprache selbst geht, sondern um das Seiende. Dies gilt auch für die literarische Sprache, die im ersten Augenblick gar nichts anderes zu sein scheint: Der Sinn eines literarischen Werks besteht darin, eine mögliche Welt zu eröffnen und damit so etwas wie eine virtuelle Ontologie. Das ist meine erste Antwort. Und meine zweite Antwort ist, dass der Text nicht für sich allein existiert, er hat einen Leser. Und der Leser fügt seine erlebten Erfahrungen und *Erwartungen*²⁶ hinzu. Das heißt, der Leser bringt *seine* Welt mit ein. Das Lesen ist eine Handlung, die die Welt des Textes der Welt des Lesers gegenüberstellt. In diesem Sinne gibt es einerseits die ontologische Dimension des Autors, die vom Text eröffnet wird, und andererseits eine Gegenüberstellung von Leser und Welt des Textes.

Raynova: Ist der Text selbst ausreichend, um die Welt des Erzählers oder des Autors wiederzugeben? Denn mein Leben ist ja keine Erzählung, kein Text, wie Gabriel Marcel sagte.²⁷ Deswegen kann weder der Text noch die Erzählung den ganzen Reichtum des Erlebten zum Ausdruck bringen.

Ricoeur: In den Vorlesungen über das Gedächtnis und die Geschichte, die ich gerade halte, gehe ich genau in diese Richtung. Ich versuche, jenseits des erzählenden Textes zum Gedächtnis des Erlebten und auch jenseits des Gedächtnisses als eine Art Diskurs mit sich selbst hin zum Leben selbst vorzudringen.²⁸ Das Leben entfaltet eine tiefgreifende Zeitlichkeit, und gerade diese ist der Grund dafür, dass es eine Lebensgeschichte vor der Erzählung gibt. Ich gehe somit in die Richtung von Gabriel Marcel, nämlich dass mein Leben keine Erzählung

23 P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, a. a. O., 54.

24 Ders., *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, a. a. O., 162.

25 Vgl. ders., *Zeit und Erzählung*, Bd. 3, a. a. O., 253–257; vgl. ders., *Die lebendige Metapher*, München 1986, 54–55.

26 Sagt es auf Deutsch.

27 G. Marcel, *Etre et Avoir*, vol. 1, Paris 1968, 11–14; ders., *Le mystère de l'Être*, vol. 1, a. a. O., Paris 1951, 163–185.

28 Vgl. P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000, 495.

ist. Aber die Erzählung ist Erzählung meines Lebens. Es gibt also eine Art ontologische Priorität des Lebens, so wie es eine epistemologische Priorität der Erzählung gibt.

Je mehr man den vermittelnden Charakter der Sprache, die narrative Vermittlung, die textuelle Vermittlung betont, desto dringender muss man wiederentdecken, dass die Sprache hinter diesen Vermittlungen des Unmittelbaren steht. Ich kehre zum Lebensbegriff zurück, der mich immer mehr beschäftigt, weil es sich um ein Problem handelt, das ich in der Ethik wiederfinde, wo es vor dem Gedächtnis der Pflicht eine Ethik des guten Lebens gibt. So finde ich den Lebensbegriff nicht nur als ein biologisches Phänomen wieder, sondern als etwas, das sich zwischen der Geburt und dem Tod befindet, als einen Raum, den man kultivieren und über den man reflektieren muss. Ich denke hier an den Leitsatz von Sokrates, dass ein Leben, das nicht erforscht wird, nicht würdig ist, gelebt zu werden. Wenn man den Akzent auf das Forschen legt, gelangt man zu einer Philosophie der Meditation, der Sprache usw., aber man muss auch den Akzent auf das Wort Leben legen, weil das, was erforscht werden muss, eben das Leben ist. Der Zusammenhang des Lebens ist das, was die Erzählung nachzuvollziehen versucht. Der Bedarf der Erzählung kommt aus dem Leben, das sich zu klären versucht.

Raynova: In ihrem Buch *Du texte à l'action* sagen Sie, dass die „Sache des Textes“ als Gegenstand der Hermeneutik die Welt entfaltet²⁹, doch sollte man nicht vom In-der-Welt-sein ausgehen, um zum Text zu gelangen, wie Sie es in *Le conflit des interprétations*³⁰ nahe legen. Mit anderen Worten: Warum wird die hermeneutische Phänomenologie immer mehr als eine Hermeneutik von Texten und nicht von Existierenden, von Lebewesen aufgefasst?

Ricœur: Alle Schwierigkeiten in dieser Diskussion kommen davon, dass wir einerseits Lebewesen unter anderen Lebewesen sind, aber andererseits die spezifische Besonderheit haben, sprechende Subjekte zu sein. Es gibt keine menschliche Erfahrung, die nicht durch die Sprache strukturiert ist. Dies gilt sogar für die ursprünglichsten Gefühle, wie diejenigen, die Heidegger beschäftigten: die Angst, die Furcht, die Freude und sogar die Begierde. Ich werde ein Beispiel geben, das im ersten Augenblick als ungünstig erscheint, das ich aber auf andere Weise explizieren werde. Die ganze Psychoanalyse ist auf die Libido, auf die Tiefendimension der Sexualität gerichtet. Aber wenn die Psychoanalyse überhaupt möglich ist, dann deshalb, weil die Libido spricht. Man kann die Libido nur erreichen, wenn sie zur Sprache emporsteigt. Denn sie kommt zur Sprache, und diese ist eine gemeinsame Sprache. Im Geheimnis unseres Herzens, wenn wir Wörter benutzen, um unsere Ängste oder unsere Wünsche zu strukturieren, geschieht das in einer Sprache, die jedermann spricht. Man kann sogar sagen, dass die öffentliche Sprache sich in der Tiefe unserer Einsamkeit befindet.

Raynova: Wenn wir annehmen, dass jede Erfahrung durch die Sprache strukturiert ist, wie können wir dann das „Ungesagte“ und das Unausprechliche, alles was man mit Wörtern und Sprache nicht ausdrücken kann, erklären? Denn allzu oft bleibt etwas Ungesagtes und Unsagbares sowohl im Denken als auch im Erlebten, insbesondere in unserer Erfahrung des Anderen.

Ricœur: Das ist die Grenze der Sprache. Ich bin mir bewusst, dass es sich um eine Forderung handelt: um die Forderung, Herr des Sinnes zu sein und sein eigenes Leben auf dem Ni-

29 Ders., *Du texte à l'action*, a. a. O., 127.

30 Ders., *Hermeneutik und Strukturalismus*, a. a. O., 172.

veau all dieser Vermittlungen zu beherrschen, die übrigens auch über die Sprache hinausgehen ins Soziale und Politische. Man muss immer wieder zur Wurzel von alldem zurückkehren: zum Leben. Doch das Leben ist nichts, wenn es nicht ein Leben-mit-Anderen ist. Sobald wir aber ins Leben-mit, ins Zusammen-leben eintreten, befinden wir uns inmitten der täglichen Praxis der Sprache. Man sollte auch nicht glauben, dass die Sprache immer durch die Logik aufgebaut ist, die Sprache ist auch die tägliche Praxis des Austausches, die einfache dialogische Dimension.

Raynova: Ist die Grenze der Sprache auch gewissermaßen eine Erkenntnisgrenze?

Ricœur: Ja. Aber mich spricht Ihre Idee des „Ungesagten“ an. Es ist kein Zufall, dass wir im Ungesagten das Gesagte haben. Doch wir setzen es ins Negative, was soviel bedeutet, dass nicht alles über die Sprache geht. Gleichzeitig ist das Ungesagte eine Einladung zum Sagen, beziehungsweise das Ungesagte als solches zu respektieren. Es gibt eine ganze Reihe von Aspekten, wie die Keuschheit oder der Respekt vor dem Geheimnis. Es ist auch gut, dass nicht alles gesagt wird. Wir sind hier auch auf ein anderes Sagen verwiesen: das Sagen der Meditation, des persönlichen Geständnisses oder des Nachgrübelns.

Raynova: Das Sagen „in Gedanken“, mental...

Ricœur: Ja, ich denke, dass Platon Recht hatte, als er sagte, dass der persönlichste, der geheimste Gedanke eine Art Unterhaltung mit sich selbst ist. Es gibt übrigens einen französischen Ausdruck, den ich sehr gern habe, nämlich „fort intérieur“, der von Forum kommt.³¹ Es gibt eine Art Privatforum, wo man zu zweit ist, während man allein ist.

Raynova: Das heißt, die Grenze der Sprache ist nicht unbedingt eine Grenze der Erkenntnis, weil wir zum Beispiel spüren können, ob der Andere uns liebt oder nicht, auch wenn er oder sie es nicht sagt. Wir können gewisse Sachen intuitiv erfassen, ohne dass sie unbedingt eine sprachliche Form annehmen. Könnte es sein, dass die wichtigsten Sachen sich in der Stille und eben nicht in der Sprache ereignen, beziehungsweise dass die höchste Erkenntnis eine Art Gehör für „die Stimme der Stille“³² ist?

Ricœur: Es gibt eine untere Grenze: die Grenze dessen, was vom Leben nicht in unsere Sprache eindringt. Es gibt eine höhere Grenze: Das ist die mystische Erfahrung; das heißt, dass es jenseits der artikuliertesten Sprache der Philosophie und der Theologie eine Stille gibt. Es gibt also eine Stille vor und eine Stille nach der Sprache. Es gibt aber auch eine horizontale Grenze: Das ist die Beziehung zum Anderen, die mit dem Ungesagten in der Liebe und der Freundschaft verbunden ist. Das ist das Geheimnis. Es gibt insgesamt drei Arten von Ungesagtem: dasjenige, das vor uns kommt, dasjenige, das über uns hinausgeht, und dasjenige, das sich uns gegenüber befindet.

Raynova: Sie erklären Ihren berühmten Satz „Das Symbol gibt zu denken“ folgendermaßen: „das Symbol gibt; ich setze den Sinn nicht, vielmehr gibt das Symbol ihn; aber was es gibt, das ist ‚zu denken‘, etwas zu denken. Auf dem Boden der Gabe die Setzung. Der Sinnspruch

31 Vgl. ders., *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris 1995, 107.

32 H. P. Blavatsky, *The Voice of the Silence; being Chosen Fragments from the: „Book of the Golden Precepts“*, London/New York 1889.

enthält den zweifachen Gedanken, daß alles bereits im Rätsel gesagt ist und daß man dennoch immer alles in der Dimension des Denkens anfangen und wiederanfangen muß.³³ Dies würde bedeuten, dass die Philosophie als *Denken* und nicht als *Text* anfängt. Wie wäre dann der Bezug zwischen dem Denken, der Sprache und dem Text als schriftliche Sprache zu interpretieren? Gibt es einen Primat des Denkens gegenüber der Sprache oder vielmehr eine Gleichzeitigkeit?

Ricœur: Die erste Antwort wäre, dass wir keinen Zustand des Denkens kennen, der nicht sprachlich ist. Die Sprache ist kein Verlies für das Denken, denn es gibt viele unterschiedliche Formen von Sprache, wie die wissenschaftliche, die ästhetische, die literarische, die alltägliche, die mystische. Man muss dem ganzen Raum der Sprache in seiner Vielfalt nachgehen, um zur Einsicht zu gelangen, dass das Denken der Sprache co-extensiv ist. Die zweite Antwort ist, dass wir eine Vielzahl von Sprachen haben, was ein besonders wichtiges Phänomen ist. Ich finde, dass man nicht genug darüber nachgedacht hat. Man sagt „Denken und Sprache“, anstatt zu sagen: „Denken *ist* Sprache“. Was Denken ist, finden wir in einer sehr wichtigen Tätigkeit, derjenigen der Übersetzungsarbeit. Sie wissen ja, was das bedeutet... [lächelt]. Und so sehen wir, dass wir keine anderen Mittel haben, um das zu denken, was in einem Text gesagt worden ist, als es durch einen anderen Text zu sagen. Wenn wir sagen, dass eine Übersetzung eine „gute Übersetzung“ ist, so nehmen wir an, dass der Gedankengang in beiden Texten derselbe ist. Gleichzeitig haben wir kein Mittel, die Bedeutungsidentität von zwei Texten zu überprüfen, weil es keinen dritten Text gibt, der eine Art Text ohne Text wäre. Wir haben nur die harte und mühsame Arbeit der dauernden Verbesserung unserer Übersetzung durch die Art und Weise, auf die wir die Fremdsprache bewohnen und auf die wir sie zu Hause als Gastgeber empfangen. Es gibt eine Erfahrung der sprachlichen Gastfreundschaft, die eigentlich die Erfahrung der Überlegenheit des Denkens gegenüber der Sprache ist, doch diese Überlegenheit wird erst im Laufe der Übersetzungsarbeit sichtbar.

Raynova: Ja gut, aber in *Du texte à l'action* sagen Sie, dass das Wort [*la parole*] sich immer auf eine vorhergehende Schrift bezieht, die sie interpretiert. Gibt es wirklich einen Vorrang des Textes gegenüber dem Wort?

Ricœur: Ich bin davon überzeugt, dass die Schrift ein Grundphänomen ist. Wenn die Gesetze nicht geschrieben wären, stünde man vor der Willkür des Richters. Was wäre die Erfahrung unserer Gefühle, wenn sie nicht in Gedichten, in Romanen, in Epen niedergeschrieben wäre? Die Schrift ist das große Medium der Kommunikation. Aber andererseits haben die Menschen, noch bevor sie geschrieben haben, gesprochen, nur haben sie keine Spur hinterlassen. Die Schrift ist das eingeschriebene Wort. Ich glaube, dass man diese Dialektik des Wortes und der Schrift beibehalten muss, ohne einem dieser Teile Priorität einzuräumen. Wir haben ein historisches Beispiel des Vorranges des Wortes über die Schrift, wo die Schrift als eine Entartung angesehen wurde, nämlich die Erinnerung bei Platon und das Gefühl bei Rousseau. Andererseits haben sowohl Platon als auch Rousseau ihre Ansichten zu diesem Problem schriftlich vorgelegt. Wir würden ihre Plädoyers gegen die Schrift ja gar nicht kennen, wenn sie diese nicht geschrieben hätten. Darin liegt das Paradox. Gadamer drückt das sehr genau aus, wenn er sagt, dass die Schrift dem Wort zuerst eine Dauer und dann eine Universalität

33 P. Ricœur, *Hermeneutik und Psychoanalyse*, a. a. O., 163.

gibt. So heißt es auch im berühmten Sprichwort: Das Gesprochene vergeht, das Geschriebene besteht.³⁴ Das Wort ist gebrechlich, sodass die Schrift durch die stoffliche Form, die sie ihm gibt, ihm auch eine zweite Chance bietet.

Raynova: Ich habe Ihnen diese Frage gestellt, weil es einen Text gibt, in dem Sie den Vorrang des Textes gegenüber dem Wort explizit betonen. Sie sagen Folgendes: „Man würde die ursprüngliche hermeneutische Situation der christlichen Prophezeiung verfehlen, wenn man den Bezug zwischen Wort und Schrift nicht als Grund aller Probleme der Interpretation anerkennt. Auf all diesen Stufen [der Interpretation] unterhält das Wort einen Bezug zur Schrift, und insbesondere bezieht es sich von Anfang an auf eine vorhergehende Schrift, welche es interpretiert. Der Hl. Paulus und der Autor des Briefes an die Hebräer interpretieren das christliche Ereignis im Licht der Prophezeiungen und der Institutionen des Alten Testaments; im Allgemeinen impliziert die Verkündigung, dass Jesus Christus ist, eine Hermeneutik des Alten Testaments als gegebener Schrift [...] Es scheint also, dass die Schrift früher als das Wort gegeben sein muss, damit das Wort nicht ein *Schrei* bleibt.“³⁵

Ricœur: Das ist ein wenig übertrieben. [...] Dieser Text reagiert gegen etwas in der protestantischen Theologie, das ich Überbetonung des Wortes genannt habe. Aber ich habe einen ausgewogeneren Text, der in *Lectures 3* unter dem Titel *L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit dans le discours biblique*³⁶ (*Die Verflechtung des Wortes und der Schrift im biblischen Diskurs*) veröffentlicht wurde. Ich erkenne mich in diesem Text viel mehr. Ich zeige dort, dass man sich immer in einer Dialektik zwischen Wort und Schrift befindet, weil der Gläubige unter „Wort Gottes“ immer die Heilige Schrift versteht. Denn woher kennen wir das „Wort Gottes“, wenn nicht von der Heiligen Schrift? Die andere Möglichkeit wäre die persönliche Verschmelzung mit dem Heiligen Geist. Es stimmt, dass die westliche Theologie diesen Aspekt der Theologie des Heiligen Geistes vernachlässigt hat, ein Aspekt, der wahrscheinlich das Gleichgewicht der Schrift und des Wortes gebracht hätte, aber damit auch alle Gefahren des Charismatischen, der persönlichen Verschmelzung mit dem Heiligen Geist dieser Menschen, die sagen: „Ich trage den Heiligen Geist in mir, er inspiriert mich“. Die Tatsache ist, dass die christliche Tradition ihre Stabilität im schriftlichen Kanon gefunden hat; auch die Juden haben einen biblischen Kanon, ja sogar zwei. Es gibt zugleich eine Begrenzung des Ortes der Schrift, und sie ermöglicht unterschiedliche Traditionen. Im Text, den Sie gerade mit Recht auf kritische Weise zitiert haben, handelt es sich auch um das Prophezeien, das dem Wort wieder Priorität gibt. So entsteht eine Bewegung zwischen dem eingeschriebenen Wort und dem von der Prophezeiung wieder befreiten Wort. Man entkommt diesem reziproken dialektischen Verhältnis nicht, wo einmal das Wort der Schrift vorangeht und wo ein anderes Mal die Schrift dem Wort vielleicht nicht vorangeht, aber ihm Substanz gibt.

Raynova: In unserem ersten Gespräch in Moskau haben Sie gesagt, dass Sie viel Wert darauf legen, die Philosophie als universalen und rationalen Diskurs von ihren Glaubensüberzeugungen zu unterscheiden, und dass Sie die Probleme der theologischen Exegese von Ihrer

34 Verba volant, scripta manent.

35 P. Ricœur, *Du texte à l'action*, a. a. O., 124.

36 Ders., *L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit dans le discours biblique*, in: ders., *Lectures 3*, Paris 1994, 307–326.

philosophischen Arbeit unterscheiden, da es sich dabei um die Lektüre verschiedener Texte handelt. Ist es also nicht möglich, auf Grund ein und desselben Textes mehrere Lesarten oder Interpretationen vorzulegen, nämlich eine philosophische, eine psychologische oder eine theologische? Anders gesagt, ist es die Lektüre philosophischer Texte, die eine Analyse als philosophisch konstituiert, und wenn ja, worin bestünde dann der Unterschied zwischen der Lektüre von religiösen Texten und der von philosophischen Texten?

Ricœur: Ich spreche weiterhin für die Autonomie der Philosophie, *erstens* weil die Grundtexte der Philosophie nicht den kanonischen Charakter des religiösen Bekenntnisses haben; sie stehen für jedermann offen, sie sind nicht von Kirchenmauern umzingelt. Und *zweitens* erzeugen sie eine Sprache, die es ermöglicht, unter Gläubigen und Nichtgläubigen zu kommunizieren. Aus diesem Grund halte ich an der Autonomie der Philosophie fest. Dasselbe hat auch Thomas von Aquin im Mittelalter gefordert, dann Descartes, Kant und alle großen Philosophen, die gläubig waren. Dies ist meine erste Antwort. Und meine zweite Antwort ist, dass ich heute, am Ende meines Lebens, versuche, diese beiden Diskurse zu verbinden. Alles, worüber ich jetzt arbeite, befindet sich an dem Schnittpunkt zwischen dem religiösen und dem philosophischen Diskurs. Ich werde drei Beispiele geben.

Betrachten wir zuerst das, was ich über Liebe und Gerechtigkeit geschrieben habe. Die Liebe hat eine religiöse Quelle im breitesten Sinn des Wortes, sie ist das Heilige in der menschlichen Person und hat einen poetischen Ausdruck. Aber sie wirkt auch auf die Gerechtigkeit mit der Bitte, die Personen gerechter, universaler und respektvoller zu behandeln. So stand die Gerechtigkeit, die ein philosophisches Grundthema seit Sokrates, Platon und Aristoteles bis hin zu Kant und Hegel gewesen ist, immer unter dem Blickpunkt, dem Druck und der Forderung der Liebe. Dies ist eine Überkreuzung.

Ein zweites Beispiel. In meiner Sprachphilosophie habe ich die Frage des Ursprungs der Sprache immer ausgeklammert. Denn alles weist darauf hin, dass die Sprache vor sich selbst kommt, sodass uns die Idee eines Ursprunges der Sprache völlig entgeht. Wir wissen aus unserem Privatleben, dass man zu uns gesprochen hat, bevor wir selbst sprachen, dass wir nicht die ersten Sprechenden sind, dass wir zuerst im Hören sind, bevor wir zu Wort kommen. Auch die Grundtexte der Kultur machen es unmöglich, den Ursprung der Sprache festzustellen, sie errichten eine Grenze, um den ursprünglichen Grund der Sprache zu schützen. Auch hier haben wir einen Bezug zwischen Religion und Philosophie: die heilige Dimension der ursprünglichen Sprache und der logische und kommunikative Charakter der Sprache in ihrer wissenschaftlichen oder historischen Form, kurz: die profane Praxis der Sprache. Der Bezug zwischen dem Sakralen und dem Profanen in der Sprache ist ein anderer Schnittpunkt.

Und ein dritter Ort der Überkreuzung, den ich gerade dabei bin zu erforschen, ist derjenige des Gedächtnisses, durch den klar wird, dass es vor der Geschichte der Historiker ein persönliches Gedächtnis gibt und vor diesem das Leben [*vivre*] und das Zusammen-leben [*vivre-ensemble*]. Das Zusammen-leben beruht auf einer Art ursprünglicher Gabe, einer Großzügigkeit, die den Vertrauensakt in der Rede ermöglicht, welche ihrerseits auf einer ursprünglichen Sprache gegründet ist. Sie sehen also, dass ich besonders bemüht bin, diese beiden Arten des Denkens, das philosophische und das religiöse Denken, zu verbinden.

Raynova: Gut, aber worin besteht die *differencia specifica* des philosophischen Diskurses im Vergleich zum religiösen beziehungsweise zum theologischen Diskurs?

Ricœur: An erster Stelle ist es das, was die Texte unterscheidet. Die Texte von Platon, Aristoteles, Kant und Hegel sind philosophische Texte. Warum? Weil sie keiner Sekte, keiner Schule und allem, was einer Kirche ähnlich ist, angehören. Einer religiösen Sprache obliegt es hingegen, das Fundament einer kirchlichen Gemeinschaft zu sein. Sie entfaltet sich in einer geistlichen Dimension, zwar nicht unbedingt im Sinne einer Rangordnung mit Priestern und Bischöfen, jedoch im Sinne einer Gemeinschaft. Diese spezifische Modalität des Zusammenlebens ist auf dem religiösen Text und dem religiösen Wort gegründet. Wir finden hier wieder das Problem der Übersetzung, in dem Sinne, dass die Religion nur durch die verschiedenen Religionen und das Problem der Kommunikation zwischen diesen verschiedenen Religionen existiert; ein solches Problem gibt es in der Philosophie nicht. Es gibt eine Vielzahl von Glaubensbekenntnissen, die eine ähnliche Aufgabe stellen wie diejenige, die ich sprachliche Gastfreundschaft genannt habe, nämlich die Aufgabe der ökumenischen Gastfreundschaft.

Raynova: Aber Platon war nicht ohne Bekenntnis, er war eingeweiht in die griechischen Mysterien. Davon weiß man wenig, da er, wie Pythagoras, die Pflicht hatte, die Erkenntnisse der Initiation geheim zu halten. Wer weiß, ob seine Philosophie nicht der exoterische und stilisierte Ausdruck des esoterischen Wissens einer geheimen Gesellschaft war. Viele Philosophen haben Freimaurer-Logen angehört und die Prinzipien der Freimaurerei in ihre eigene Philosophie eingebettet. Ist die Demarkationslinie zwischen religiösem und philosophischem Diskurs wirklich „die Zugehörigkeit zu einer Sekte“ und nicht der (methodologische) Zugang zu den Problemen und den Texten?

Ricœur: Ich bestehe auf der Überkreuzung. Ja, man kann religiöse Texte einer philosophischen Lektüre unterziehen. Das Buch Hiob zum Beispiel kann Stoff für eine philosophische Reflexion über das Böse liefern. Das *Hohelied* kann Anstoß für eine Meditation über das Verhältnis zwischen Erotik und Nächstenliebe geben. Wir können einen Vergleich zwischen den Gesetzen Moses' und dem Kantschen Imperativ machen. Überkreuzte Lektüren können also in beide Richtungen gemacht werden. Doch Sie haben mir eine andere Frage gestellt, nämlich ob es einen spezifischen Unterschied zwischen philosophischem und religiösem Diskurs gäbe. Ich sehe den Unterschied in der Art und Weise, auf die Texte empfangen und weitergegeben werden.

Raynova: In ihrer Fassung der Schnittpunkte zwischen philosophischem und religiösem Diskurs sehe ich zwei Wege, die sich tatsächlich kreuzen, um danach wieder auf Distanz zu gehen.³⁷ Wenn ich Ihr Werk betrachte, so scheint es mir, dass im Lauf der Jahre diese Distanz immer größer geworden ist. Während Sie am Anfang durch die Glaubensphilosophie [*philosophie religieuse*] von Gabriel Marcel und Karl Jaspers inspiriert waren und von der Notwendigkeit einer „zweiten kopernikanischen Revolution“³⁸ sprachen, welche die Transzendenz als Horizont der Subjektivität ins Zentrum stellen und die Philosophie des Subjekts

37 Vgl. Y. B. Raynova, Philosophischer und theologischer Diskurs in der hermeneutischen Phänomenologie Paul Ricœurs, in: *Divinatio*, 14 (Autumn–Winter 2001), 67–86. Ricœur kannte die französische Version dieser Arbeit, die sich auf das Gespräch in Moskau bezog und die auch Anregung für die hier gestellten Fragen gab.

38 P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1949, 443–456.

umstürzen sollte, wird in Ihren letzten Schriften die Transzendenz nur als eine „Aporie des Anderen“ begriffen, bei welcher der philosophische Diskurs aufhört.³⁹ Ist aus dieser letzten Perspektive heraus eine Glaubensphilosophie noch möglich?

Ricœur: Kehren wir zum Anfang zurück. Ich war von Anfang an mit dieser Polarität konfrontiert. Zuerst, weil Gabriel Marcel selbst Wert darauf legte, in seinem Denken alles, was philosophisch war, von dem zu unterscheiden, was religiös war. Jaspers war kein Christ. Das, was er philosophischen Glauben nennt, ist kein konfessioneller Glaube. Andererseits hatte ich von Anfang an mit dem kritischen Denken zu tun, da meine Diplomarbeit dem französischen Neokantianismus von Lachelier und Lagneau gewidmet war. Ich war also all dieser Vielfalt gegenübergestellt. Erst jetzt, am Ende meines Lebens, beschäftigen mich die Schnittpunkte zwischen dem kritischen Denken (im weiten Sinne des Worts und nicht nur im kritischen Sinne Kants) und dem religiösen Denken. Aber ich möchte auf etwas anderes hinweisen, nämlich dass ich an der Weisheit des biblischen Denkens interessiert bin. Beachten Sie, dass ich das Wort Denken für die Bibel verwende. Ich werde in Klammern sagen, dass ich niemals geglaubt habe, dass die Philosophie die einzige Weise zu denken ist. Es gibt ein Denken außerhalb der Philosophie; es gibt auch ein Denken innerhalb der biblischen Reflexion über die Situation des Menschen, oft sogar in Formen, die dem Denken fremd sind, zum Beispiel die großen Erzählungen des Alten Testaments, wie das Buch der Könige oder die Propheten oder die Psalmen. Das ist eine Weise, ein Denken mit seinen eigenen Regeln und seiner eigenen Rhetorik zu schaffen, die sich von der philosophischen Argumentation unterscheidet. Um nun auf Ihre Frage zu antworten: Ich würde nicht sagen, dass ich von einer Phase religiösen Denkens zu einer Phase zunehmender Gespaltenheit übergegangen bin, denn gerade heute achte ich besonders auf die Überkreuzungen und den Austausch zwischen Philosophie und Religion. Ich habe mich immer bemüht, die Polaritäten zu bewahren und zur gleichen Zeit die Schnittpunkte zu erforschen.

Raynova: Ja, Sie haben diese Methode sehr überzeugend in *Lectures 3* demonstriert, wo Sie zeigen, dass die Philosophie sich mit der Frage nach dem Sein beschäftigt, auf Grund dessen sie zum Göttlichen emporsteigen kann, und dass die Religion mit der Frage nach Gott zu tun hat, sodass man von der einen Problemstellung zur anderen übergehen kann: vom Göttlichen zu Gott und umgekehrt.⁴⁰ Aber meine Frage bezieht sich weder auf diesen Übergang noch auf die Möglichkeit, Schnittpunkte zu finden und zu erforschen, was Sie ja nachgewiesen haben. Es beschäftigt mich vielmehr folgende Frage: Ist es möglich, eine *Glaubensphilosophie* [*philosophie religieuse*] zu betreiben – ich unterstreiche hier Philosophie – und zugleich eine *Glaubensphilosophie* [*philosophie religieuse*], das heißt eine Art Synthese zu erlangen, anstatt die Schnittpunkte *zweier* Wege zu erforschen, die sich irgendwo kreuzen? Anders gesagt: Kann man auf philosophische Weise, mit philosophischen Methoden und philosophischen Argumenten die Problematik des Glaubens ausarbeiten, indem man mit der Perspektive der Transzendenz (Gott) und des Sakralen beginnt, einer Perspektive, die kein „Endpunkt“ mehr für die Philosophie wäre, sondern ein Ausgangspunkt?

³⁹ Ders., *Das Selbst als ein Anderer*, a. a. O., 426.

⁴⁰ Ders., *Lectures 3*, a. a. O., 184–185.

Ricœur: Ich möchte Ihre Frage erschweren, bevor ich darauf antworte. Wir müssen zuerst in Betracht ziehen, dass es mehrere Philosophien gibt und dass wir einer Fragmentierung der philosophischen Fragestellung gegenübergestellt sind. Man befindet sich nicht in der Situation der Totalisierung, außer man ist Hegelianer. Ich werde dasselbe bezüglich der Religion sagen: Es gibt nicht nur mehrere Religionen und mehrere Glaubensbekenntnisse innerhalb des Christentums, sondern die biblische Welt selbst ist nicht einheitlich. Es gibt mehrere wetteifernde Theologien innerhalb ein und desselben Feldes der biblischen Schriften. Die Christen sind Erben des jüdischen Denkens, sodass es schon da eine Art primärer Konfliktualität zwischen dem jüdischen Erbe und der Innovation, der „frohen Botschaft“ der Christen, gibt. Aber das jüdische Erbe ist vielfältig. Wenn Sie zwei Extreme nehmen, zum Beispiel den *Levitikus* mit den detaillierten Anordnungen, was man essen muss, wie man sich kleiden soll usw., und dann das *Hohelied*, das eine Art freie Lobpreisung der Schönheit und der Liebe darstellt, so können Sie sehen, dass es sich um zwei Pole handelt. Es gibt kein allumfassendes Denken, und so haben wir [mit der Philosophie und der Religion] zwei Gebiete, die selbst zersplittert sind, und noch dazu ihre problematische Begegnung. Ich habe von der Hermeneutik gelernt, dass wir innerhalb unseres Horizonts immer auf die Ganzheit, auf die Einheit abzielen, dass wir aber immer in einem fragmentarischen Denken verbleiben. Das bedeutet, dass man diesen Horizont nicht in Besitz verwandeln kann.

Raynova: Ich weiß, dass es in dieser Vielzahl von Denkrichtungen und Denkweisen nur verschiedene *Varianten* von Glaubensphilosophie gegeben hat und geben kann. Aber denken Sie, dass man die hermeneutische Phänomenologie methodologisch verwenden kann, um eine Glaubensphilosophie auszuarbeiten?

Ricœur: In diesem Punkt bin ich Ihnen näher. Aber ich wollte zu dem Ausdruck „philosophie religieuse“ zurückkehren, der mir nicht behagt. Damit kann man zwei Sachen sagen: einerseits eine Philosophie, die eine religiöse Komponente oder einen religiösen Plan hat, wobei die Religion ihr innewohnt, und andererseits eine Philosophie der Religion.

Raynova: Ich stelle nicht die Frage nach der Philosophie der Religion.

Ricœur: Genau, ich wollte sie ja eliminieren, obwohl ich mich auch für die Philosophie der Religion bei Kant, die Religion in den einfachen Grenzen des Verstandes bei Schelling, die Philosophie der Mythologie und die Philosophie der Offenbarung interessiert habe. Was Sie „philosophie religieuse“, Glaubensphilosophie nennen, ist eben eine Philosophie, die als Philosophie eine Öffnung zur Religion hat. Trotzdem werde ich mich einer Identifizierung von Gott, der in den Psalmen und den Prophezeiungen genannt und angebetet wird, mit dem philosophischen Wort „Gott“ als der Voraussetzung einer Kultur, die nicht mehr die unsere ist, widersetzen. Nehmen wir zum Beispiel Descartes' Behauptung: „Die Vollkommenheit ist Gott“. Man befindet sich hier in einer Kultur, für die es keinen Zweifel gibt, dass man über ein und dieselbe Sache spricht, wenn man über die höchste Idee der Philosophie spricht, nämlich die Idee der Unendlichkeit, des Seins, der Vollkommenheit und Gott. Wir sind die Erben einer Kultur, die [Philosophie und Religion] getrennt hat, und diese Trennung ist vorteilhaft, in dem Sinne, dass wir uns bewusst sind, dass das, was wir in der Philosophie „Gott“ nennen, nicht jemand ist, den man anbeten, mit dem man in persönlichen Kontakt treten kann, sondern ein *Begriff*. Ich werde wieder die drei Beispiele nehmen: die Idee der Unendlichkeit, des Seins und der Vollkommenheit, einerseits weil sie wirklich in der Nähe stehen

von dem, was man in der Bibel „Gott“ nennt, andererseits weil es seitens der Kirche und der Prophezeiungen eine gewisse Wirkung auf die Philosophie gegeben hat. Ich denke hier an Thomas von Aquin, der sich in seiner Philosophie von Aristoteles entfernt hat, gerade weil sein christlicher Glaube ihn auf die Doppelsinnigkeit der Idee des Seins aufmerksam gemacht hat: Der allgemeinste Begriff des Seins ist gleichzeitig Seinsakt. Etienne Gilson unterstrich insbesondere diesen Charakter, indem er sagte, dass man, wenn Thomas von Aquinas über den Seinsakt spricht, das Gefühl habe, wie wenn das Christentum auf die rein philosophische Idee des Seins einen Schatten werfen würde. Denn bei Aristoteles gibt es keinen Grund zu denken, dass er, wenn er das Wort Sein verwendet, an Gott denkt; im Gegenteil, die Historiker sind geneigt anzunehmen, dass die Religion des späten Aristoteles eine astrale, kosmische Religion der Sphären gewesen ist. Und wenn er das Wort „Gott“ in der Einzahl verwendet, so sagt er, dass Gott uns anzieht, aber ohne auf uns zu wirken; das ist die Anziehungskraft des Objektes der Liebe. Es gibt also eine große Nähe und gleichzeitig einen großen Unterschied [zwischen Philosophie und Religionsdenken]. Wenn Sie die Entwicklung nach Descartes betrachten, so werden Sie sehen, dass das religiöse Element der Idee der Unendlichkeit sich zunehmend der Mathematik nähert. Es war Pascal, der uns insbesondere darauf aufmerksam gemacht hat, dass der Gott der Philosophen nicht der Gott von Abraham, Isaac und Jacob ist. Die Kritik der Onto-Theologie, die heute vor allem von den Post-Heideggerianern geübt wird, ist eine Art Warnung vor der Identifikation der Idee des Seins mit derjenigen von Gott. Zurzeit befinden wir uns kulturell in der Phase der Trennung. Ich denke übrigens an die Kulturphilosophie, weil es andere Perioden gegeben hat, in denen man viel sensibler war für den tiefen Zusammenhang zwischen dem griechischen Erbe der Philosophie und dem hebräischen oder christlichen Erbe der Theologie. Es gab ein Zeitalter der Integration, wir befinden uns aber in einem Zeitalter der Trennung. Wir haben das Zeitalter, in dem wir leben, nicht gewählt, wir gehören zu einer gespaltenen Kultur, die wir bestmöglichst zu bewältigen haben. Deshalb behaupte ich, dass das Problem der Vermischung durch das Problem der Überkreuzung zu ersetzen ist.

Raynova: Soll das bedeuten, dass Sie letzten Endes die Möglichkeit einer Glaubensphilosophie des Typs von Edith Stein oder von Simone Weil bestreiten?

Ricœur: Ich mag Ihre Verweise sehr. Aber wenn man zum Beispiel Edith Stein nimmt, sieht man, dass sie mit ihrem Eintritt in den Katholizismus den Thomismus annahm. Das heißt, dass es für sie selbstverständlich war, dass der Gott der Philosophen und der Gott des Katholizismus ein und derselbe ist.

Raynova: Die katholische Perspektive mag eng erscheinen, sie war es sogar für Edith Stein, die sich mit dem thomistischen Denken nicht wohl fühlte und ihm nicht blind folgte. Das erklärt auch, warum Simone Weil außerhalb der Kirche geblieben ist, und es ist wohl kein Zufall, dass sie in *Cahiers* Beispiele aus unterschiedlichen Religionen und Traditionen benutzt. Aber nehmen wir Teilhard de Chardin, der eine Glaubensphilosophie betrieben hat, die vom Kanon stark abwich. Oder Emmanuel Mounier: *Esprit* wurde als Gemeinschaft von Philosophen und religiösen Denkern, die verschiedenen Glaubensbekenntnissen angehörten, gegründet. Es gab, Sie wissen es besser als ich, Protestanten, Katholiken, Orthodoxe, Hinduisten, die durch eine gemeinsame geistige Plattform verbunden waren. Die Philosophie von Mounier war sehr offen, sie hatte nicht nur eine religiöse Perspektive, sondern auch eine so-

zialistische. Das ist heute ein wenig vergessen, für manche sogar unaktuell. Aber was würden Sie über eine religiös gefärbte Phänomenologie wie die von Levinas sagen?

Ricœur: Seine Ideen dringen durch bis zu dieser tiefen Einheit, die Sie suchen. Ich habe ihm gesagt, dass er weiter gegangen ist als ich, aber indem er meine Positionen erweitert hat. Ich wünsche mir sehr, mich zu vereinigen, um nicht in der Gespaltenheit zu bleiben, doch ich bin gehemmt durch die Furcht vor der Vermischung.

Raynova: Das ist legitim, denn wir wissen ja von Brentano, wie wichtig es ist, Philosophie und Religion nicht zu vermischen, noch die Philosophie der Theologie zu unterwerfen. Als jemand, der unter einem totalitären Regime gelebt hat, weiß ich nur zu gut, wie wichtig es ist, nicht zu erlauben, dass die Philosophie von Ideologien, von der Politik und/oder Institutionen der Macht gelenkt wird. Doch meine Frage ist: Kann ein Philosoph, der zur gleichen Zeit ein Gläubiger ist, seine Weltanschauung, die ja komplett verschieden ist von der eines Atheisten, als philosophische Konzeption ausarbeiten? Mit anderen Worten: Könnten wir, ohne Philosophie und Religion zu vermischen, eine *Philosophie* schaffen, in der die Dimensionen des „Jenseits“, des Unsichtbaren und der Transzendenz beibehalten werden? Lassen wir den Katholizismus und das Christentum bei Seite. Es gibt verschiedene hinduistische Richtungen, die philosophisches und religiöses Denken verbinden; es gibt buddhistische Philosophie und sogar zen-buddhistische Lektüren von Heidegger. Oder nehmen wir Pythagoras, Platon und die Neoplatoniker, deren philosophische Systeme eine großartige Synthese metaphysischer, ethischer und politischer Ideen waren.

Ricœur: Ich bin mit Ihnen völlig einverstanden, dass man diese großen Beispiele vor Augen behalten muss, und zwar als etwas, das mehr ist als eine Nostalgie eines verlorenen Zeitalters; sie sollten uns erinnern an eine grundlegende Aufgabe, an die Notwendigkeit, einen Horizont zu öffnen. Das, was von Pythagoras, Platon und den Neoplatonikern als tiefe Einheit gelebt wurde, können wir nicht wiederholen, aber wir können uns daran erinnern. Hier möchte ich an eine Kategorie erinnern, die ich an anderer Stelle benutze, nämlich diejenige des „nicht gehaltenen Versprechens“, da der Pythagorismus und der Platonismus etwas versprochen, was sie nicht halten konnten, und zwar eine Religion, die das ganze Volk versammeln sollte. Sie ließen die Religionen der Mysterien und die Volkskulte außerhalb ihres Systems und blieben nur eine Gesellschaft von Eingeweihten. Das ganze Denken der Neoplatoniker bleibt wenn nicht eine geheime Gesellschaft, so doch eine intellektuelle Gesellschaft, und nicht eine Gemeinschaft für alle. Das Mittelalter hat auch versucht, eine integrale Gesellschaft zu realisieren, aber alle Historiker behaupten, dass das Mittelalter viel mehr von sich geträumt hat, als dass es den Traum verwirklicht hat. Ich bin an den Untersuchungen eines französischen Historikers wie Le Goff⁴¹ sehr interessiert, denn er hat gezeigt, dass eigentlich alle modernen Institutionen im Mittelalter geschaffen wurden. Es sind aber Institutionen, die zur Zersplitterung der Einheit geführt haben. So entstand eine Vielheit: Es entstand die bürgerliche Macht der Stadtverwaltungen, die Handelsmacht der Händler, die der Universitäten, die anders waren als die Klöster, es gab sogar innerhalb der geistlichen Ordnung eine Vielfalt, einen Wettbewerb geistlicher Orden, das heißt, nicht einmal die religiöse Instanz war vereint. Wir sehen also, dass die Wurzeln der Zersplitterung bis ins Mittelalter

41 J. Le Goff, *L'imaginaire médiéval*, Paris 1985.

zurückreichen. Nur in einer bestimmten Phase der Renaissance wurde die Integration nahezu erreicht.

Ich habe vorgestern im Museum Capo di Monte gesehen, wie leicht die Maler von den profanen Themen zu den religiösen Themen übergehen: die vergewaltigte Lukrezia, die sich erdolcht, und daneben Maria Magdalena in der Ekstase. Diese zwei Figuren – Lukrezia, die vergewaltigte Römerin, und Maria Magdalena, die reuige Prostituierte – sind zwei emblematische Symbole, die uns aus einer fragmentierten Perspektive auf die verlorene Einheit verweisen. Und ich denke, dass das unser Los ist. Der letzte Versuch einer Integration war der von Hegel; er ist der Einzige, der versucht hat, die Glaubensphilosophie und die Philosophie der Religion mit der Philosophie des Geistes auf eine absolute Weise zu verbinden. Aber zu welchem Preis? Eben zum Preis der Reduktion, wobei die Religion auf eine Gnosis, auf eine Weisheit reduziert wird, die die eigenen Regeln ignoriert, das heißt die ignoriert, worin das Figurative eines konzeptuellen Denkens besteht. Man braucht dann den Philosophen, damit er der Religion klarmacht, was sie ohne das Wissen ist. Deshalb finde ich, dass es mehr Gewalt in dieser Integration der Religion in die Philosophie gibt als in der Anerkennung der jeweiligen Spezifik und der Spezifik ihrer Begegnung und ihres Austausches.

Raynova: Wollen Sie damit andeuten, dass die Philosophie vielmehr eine Vereinigung von „Allen“ und nicht eine Gemeinschaft von „Eingeweihten“ sein sollte?

Ricœur: Sie ist an erster Stelle das Ergebnis eines Erbes, das eine endliche Kulturgestalt hat. Die Philosophie ist nicht das gesamte Denken, sie hat aufgehört, die Wissenschaften, die Wirtschaft, die Humanwissenschaften zu integrieren. Meines Erachtens besteht unser Problem immer darin, das zu sammeln, was zerstreut ist, und zugleich das Los der Zerstreung anzunehmen, das viel älter und ursprünglicher ist. Diese Zerstreung ist auf die Endlichkeit des menschlichen Denkens zurückzuführen, das nie den Grund des Seins in einer einheitlichen Sicht erreicht. Diese einheitliche Sicht wird durch eine Reihe von Annäherungen unternommen oder, um das Vokabular von Leibniz zu verwenden, durch Perspektiven und Fragmente von Perspektiven von etwas, das wir anvisieren, jedoch niemals erreichen können.

III.

Raynova: Lieber Herr Professor Ricœur, in einigen Monaten werden Sie Ihren 90. Geburtstag feiern, ein großes Ereignis, sowohl für Sie als auch für die internationale philosophische Gemeinschaft. Wie fühlen Sie sich und an was denken Sie, wenn Sie auf Ihren Lebensweg zurückblicken?

Ricœur: Ich bin zuallererst beeindruckt von der Mannigfaltigkeit an philosophischen Landschaften und, allgemeiner gesagt, an historischen Epochen, die ich durchwandert habe. Ich bin aufgewachsen mit der Erinnerung an den Ersten Weltkrieg und an meinen Vater, der im Krieg getötet wurde. Deshalb habe ich mich immer einem Philosophen wie Jan Patočka nahe gefühlt, der nie aufhörte zu wiederholen, dass Europa im Jahr 1914 Selbstmord begangen hat. Das Datum 1914 ist heute ein wenig vergessen, denn es wurde von den Schrecklichkeiten des Zweiten Weltkriegs überschattet. Durch einen unbegreiflichen Fehler hat sich Europa in ein schlechtes Schicksal verstrickt. Es gab verschiedene Staaten mit verschiedenen Regimen, angefangen vom zaristischen Regime Russlands bis hin zum parlamentaristischen System

Englands. Der Zusammenbruch der großen Imperien hat ganz Europa und die kolonialen Reiche mitgerissen. Das Auseinanderfallen der kolonialen Reiche, die von den Kolonisatoren verlassen wurden, bevor sie die Reife erlangten, hatte zur Folge, dass diese Staaten in ein Abenteuer der Freiheit geworfen wurden, für das sie nicht immer vorbereitet waren. Ich möchte hier nichts mehr über diese Periode sagen, die für mich persönlich die einer glücklichen Kindheit war. Ich habe sie an der Seite meiner Großeltern verbracht, die mir gestatteten, viel zu lesen. Ich war ein großer Leser: Ich spielte wenig, aber ich las viel, was ich jetzt nicht mehr tue. So gelangte ich zum Universitätsstudium, das sehr klassisch, ganz normal und ziemlich schnell verlief. Ich war ein guter Schüler gewesen, dann ein guter Student, ich wurde sogar Assistenzprofessor, als plötzlich der Zweite Weltkrieg ausbrach. Nach einem kurzen Feldzug, in dem ich mich eher töricht als heroisch benommen habe, kam ich in [deutsche] Gefangenschaft, die fünf Jahre gedauert hat. Diese Jahre waren für mich sehr wichtig, weil ich mich viel mit deutscher Philosophie beschäftigt und viel gelesen habe. Dahinter steckte ein doppeltes Ziel: Ich wollte mich in der deutschen Philosophie, auf die ich mich spezialisiert hatte, ausbilden und gleichzeitig gegen das, was mich umgab, protestieren. Die wahren Deutschen waren nicht draußen, sie waren drinnen, in meinen Büchern. Das hat mir geholfen, mir ein respektvolles Bild der deutschen Kultur zu machen. Doch ich muss gleichzeitig gestehen, dass ich zu diesem Zeitpunkt die Realität und die Monstrosität des totalitären Systems unterschätzt habe, denn ich befand mich in dem geschützten Raum des Gefangenenlagers. Erst Jahre später erkannte ich das Ausmaß der Ungeheuerlichkeit des Systems, das durch den Bolschewismus ja verdoppelt wurde. Erst mit dem Sturz der Berliner Mauer wurden die Spuren dieser schrecklichen Periode beseitigt. Das war eine lange Periode, von 1945 bis 1989, eine Periode der Auseinandersetzung des Westens mit dem Kommunismus und – was ich am Anfang nicht bemerkt hatte – mit den Verletzungen des Zweiten Weltkrieges, besonders mit der Zerstörung des jüdischen Volkes. Das ist der politische Hintergrund, im weitesten Sinn des Worts „politisch“, das heißt der politischen Zivilisation, in der ich aufgewachsen und erwachsen geworden bin.

Was die Epochen des philosophischen Denkens angeht, so werde ich nur kurz daran erinnern, dass die Philosophie nach 1945, von 1950 bis 1970, durch die Auseinandersetzung mit dem Existentialismus, hauptsächlich in seiner Sartreschen Form, und mit dem Marxismus, der intellektuell sehr aktiv war, besonders in Italien und in Frankreich, jedoch nicht in den angelsächsischen Ländern, beherrscht wurde. Die philosophische Situation war also polemisch gefärbt, denn es gab eine tiefe Kluft zwischen dem vollkommen individualistischen Denken des Existentialismus und dem kollektivistischen Denken des Marxismus. Ich erinnere mich, wie meine marxistischen Freunde immer in der Angst lebten, außerhalb der Linie der Partei zu sein. Es gab also gewisse Hindernisse, frei zu denken.

Raynova: Wen meinen Sie mit „marxistischen Freunden“?

Ricœur: Ich denke hier an ganze Berufe, die marxisiert wurden: die französische Sprachwissenschaft, ein großer Teil der Geschichtswissenschaft, die Geographie. In den Humanwissenschaften war der Marxismus sehr präsent. Viele waren sehr oft rebellische Marxisten, aber sie waren letztendlich Marxisten. Für sie wurde das Ende der Sowjetunion zur persönlichen Tragödie, vor der ich viel Achtung habe. Jedenfalls musste man sich damals innerhalb dieser Grenzen orientieren. Ich persönlich war von der Phänomenologie Husserls und vom Personalismus Gabriel Marcells, Emmanuel Mouniers sowie der Zeitschrift *Esprit* geprägt,

die für mich ein Ort intellektueller Verwandtschaft geblieben ist. Auf diesem doppelten Boden, nämlich einerseits der Phänomenologie Husserls, die eine Art Rationalismus war, und andererseits der gefühlvollen Weltauffassung des Personalismus, versuchte ich, mein Denken anzusiedeln und meinen eigenen Weg zu finden. In den siebziger Jahren kam mir die Entdeckung des großen Werks von Hans-Georg Gadamer *Wahrheit und Methode* zur Hilfe, denn es gab mir eine Art dritten Verweis, das heißt, es bot mir eine dritte Position zwischen der Phänomenologie und dem Personalismus an. Ich hatte eine große Freundschaft mit Gadamer, eine Freundschaft, die übrigens oft kritisch war. Zum Beispiel habe ich seine Interpretationen, dass die Wahrheit der Methode entgegengesetzt ist, nicht akzeptiert. Ich wurde leider daran gehindert, diesen Gegensatz kritisch zu bewerten, dadurch, dass ich das angelsächsische Denken, besonders die analytische Philosophie, entdeckte. Ich habe in den Vereinigten Staaten viel lektoriert; ich war dort praktisch jedes Jahr seit 1954, und ab 1970 begann ich an der Universität von Chicago zu unterrichten. Ich war mit diesem sehr strengen Denken der analytischen Philosophie konfrontiert und musste mich den antirationalen Tendenzen innerhalb der europäischen Phänomenologiebewegung, hauptsächlich der deutschen und der französischen, widersetzen. Nach dem Versuch in meinem Frühwerk, zwischen der Phänomenologie und dem Personalismus zu vermitteln, kam es dann zu einem zweiten Vermittlungsversuch zwischen der Hermeneutik als Theorie der Interpretation hauptsächlich von Texten, aber auch von Gedanken, und der Analyse, wie zum Beispiel der semiotischen, der sprachwissenschaftlichen, der konzeptuellen und der argumentativen. Bei alledem habe ich einen Mittelweg gesucht.

Raynova: Wenn man Ihr philosophisches Werk bespricht, das so reich an Vermittlungen ist, ziehen Sie es offenbar vor, nicht über seine Einheit, sondern über die Entwicklung der dort gestellten Fragen zu sprechen. Die Frage nach dem Menschen als Subjekt oder Selbst bildet jedoch das Zentrum, um welches sich alle anderen Fragen gruppieren. Eben weil Sie die Frage nach dem sprechenden Subjekt in Verbindung mit der Frage nach dem handelnden und leidenden Subjekt setzen, eröffnet sich auch das Feld der praktischen und axiologischen Problematik des Bösen, der Gewalt, des Leides, der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit. Könnte man in diesem Sinn Ihr Werk als eine hermeneutische Phänomenologie des Selbst bezeichnen?

Ricœur: Die Auseinandersetzung mit den konkreten Problemen des Bösen in der Geschichte und im eigenen Leben, die Platon „Probleme der Gerechtigkeit“ nennen würde, weil dieser Bereich bei ihm die Person und den Staat umfasst, hat mich dazu gebracht, viele meiner zerstreuten Arbeiten um einen Leitbegriff herum zu vereinen, nämlich denjenigen des *l'homme capable*, des fähigen oder könnenden Menschen. Ich verdanke den Hinweis auf diesen Schwerpunkt einem meiner Kommentatoren, der auch mein Freund ist, Jean Greisch, der gerade ein Buch über mich unter dem Titel *L'itinérance du sens*⁴² (Der Streifzug des Sinnes) veröffentlicht hat. Es gibt in diesem Buch einen sehr langen Teil, den er Hermeneutik des fähigen Menschen nennt. Das sagt mir zu, weil ich vom Begriff des handelnden und leidenden Menschen, den Sie gerade erwähnt haben, ausgegangen bin und ihm dann eine dritte Komponente hinzugefügt habe, die des fähigen Menschen. Damit stellt sich

42 J. Greisch, Paul Ricœur, *l'itinéraire du sens*, Paris 2001.

die Frage, was der Mensch kann oder nicht kann. Das, was er *kann*, ist zum Zentrum meines Spätwerks geworden. Eigentlich hatte ich diesem Begriff nicht diese vereinende Fähigkeit zugesprochen. Doch Greisch untersucht mein gesamtes Werk, ausgehend von *L'homme faillible*⁴³, eine meiner ersten Arbeiten aus dem Jahr 1950 – Sie sehen, das war vor einem halben Jahrhundert –, die über die Zerbrechlichkeit der menschlichen Fähigkeiten zu denken, zu handeln und zu fühlen handelt. Der Begriff der Zerbrechlichkeit kündigte eine Entwicklung an, die ich aus den Augen verloren habe, gerade als ich begann, mich mit Sprachwissenschaft, mit Semiotik und mit den sehr technischen Problemen der Sprache zu befassen. Doch im Inneren der Philosophie der Sprache habe ich später diesen Begriff wiedergefunden, weil mich nicht nur die logischen Strukturen der Sprache, sondern auch das Engagement des sprechenden Subjekts interessierte. Das sprechende Subjekt ist ein Subjekt, das etwas kann: Es kann etwas sagen, es kann sich an andere Menschen wenden und sich mit ihnen unterhalten. Die Idee der Fähigkeit, des Könnens, erlaubte mir also, meinen Beitrag zur Sprachphilosophie mit meinen Interessen für das handelnde Subjekt, das mit und gegen Andere agieren kann, und das Interesse für die Strukturen der Macht und der Gewalt zu vereinen. Aber es handelt sich auch um die Fähigkeit zu erzählen, denn ein großer Teil meines Werks beschäftigt sich mit dem Erzählen. Der dritte Band von *Temps et récit* endet übrigens mit einer Art Rückblick. Ich hatte dort die Idee der narrativen Identität⁴⁴ eingeführt, das heißt, dass man sich selbst in der Fähigkeit des Erzählens wiedererkennt. Und eigentlich ist es das, was Sie von mir jetzt verlangen: Sie wollen, dass ich mich in narrativer Identität übe... [lacht]

Raynova: Die Philosophie des fähigen Menschen ist ohne Zweifel eine „Philosophie des Menschen“, aber ist sie eine Art Anthropologie und, wenn ja, wie soll man das im Kontext der Phänomenologie interpretieren? Denn Sie wissen, dass Husserl und Heidegger mehrmals unterstrichen haben, dass es ein Irrtum wäre, ihr Denken in einem anthropologischen Sinn zu interpretieren.⁴⁵ Scheler und Sartre dagegen haben die phänomenologische Methode mit der philosophischen Anthropologie⁴⁶ verbunden. Auf welche Seite würden Sie sich stellen?

Ricœur: Das Wort Anthropologie ist insofern problematisch, als es auf sehr unterschiedliche Weisen in den Naturwissenschaften, in der Biologie des Menschen und auch in den Wissenschaften des Verhaltens, der Ethologie, verwendet wird. Es gibt also eine physische und biologische Anthropologie und auch eine sehr materielle Anthropologie, die das menschliche Gehirn erforscht. Ich habe das Wort im Sinne von philosophischer Anthropologie verwendet, um zu erfassen, was der Mensch ist und wie er sich als Mensch versteht. Ich finde, dass man diesen Begriff auf Aristoteles zurückführen muss, weil er ganz am Anfang der Ni-

43 P. Ricœur, *L'homme faillible. Finitude et culpabilité I*, Paris 1960; dt.: *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I*, Freiburg/München 1971.

44 Vgl. ders., *Zeit und Erzählung*, Bd. 3, a. a. O., 392–400.

45 Vgl. E. Husserl, *Nachwort zu meinen „Ideen“*, Sonderdruck, Halle 1930, 551; M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993, 16–17, 48–50; ders., *Über den Humanismus*, Frankfurt/M. 1949, 21, 28; ders., *Die Zeit des Weltbildes*, in: ders. *Holzwege*, Frankfurt/M. 1950, 93, 99–100, 111–112.

46 Vgl. M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928, 14 ff.; J.-P. Sartre, *Situations IX*, Paris 1972, 83.

komachischen Ethik folgende Frage stellt: In den unterschiedlichen Handwerken gilt es, ein Ziel und sogar eine Art Vollkommenheit zu erreichen, aber gibt es für den Menschen als Mensch eine spezifische Aufgabe? Gibt es eine Aufgabe, die für den Menschen das wäre, was zum Beispiel die Musik für den Musiker oder die Medizin für den Arzt ist? Was ein „guter Arzt“ ist, wird durch die Fähigkeit des Arztes definiert, ebenso kann man, was einen „guten Musiker“ auszeichnet, durch seine Kunst definieren, doch gibt es eine Tugend, die auf die allgemeine Aufgabe des Menschen verweist? Diese Aufgabe hat Aristoteles im Glück gesehen. Also stelle ich mich gern in die Tradition dieser ersten aristotelischen Frage über die spezifische Aufgabe des Menschen. Es handelt sich also um das Gelingen, die Erfüllung und die Vollendung, die man üblicherweise Glück nennt. Ich zögere nicht, einen Sprung von Aristoteles zu Hegel zu machen – wie dies ja auch mein Kollege Joachim Ritter getan hat. Denn meine Interpretation der Prinzipien der Rechtsphilosophie als Strukturen, durch die sich die menschliche Freiheit institutionalisiert, zeigt, dass diese Frage nach den Institutionen der Freiheit mit der aristotelischen Frage nach der Tugend, welche die Aufgabe des Menschen in Richtung auf das Glück hin sucht, vergleichbar ist. Dieser Bewegung, die bei Hegel zum totalen, absoluten Wissen führt, können wir schwer bis zum Ende folgen, aber wir können Hegel jedenfalls bis zur Hälfte der Strecke begleiten, das heißt bis zu dem, was ich Institutionen der Freiheit nenne. Dieser Begriff der Institution interessiert mich insbesondere deshalb, weil ich dort die Möglichkeit sehe, den fähigen Menschen auf dem Niveau seiner Teilnahme an der kollektiven Tätigkeit unserer Gemeinschaften anzusiedeln. Wir sind fähig, in symbolische und normative Systeme einzutreten und daher auch in Institutionen.

Raynova: Man entdeckt bereits in Ihren ersten Büchern, vor allem in den drei Bänden der *Philosophie de la Volonté*, eine Auseinandersetzung mit den Problemen des Bösen und des Leidens. Ich frage mich, ob dies nicht zu einer breiteren und ursprünglicheren Frage führt, derjenigen nach dem Gerechten und dem Ungerechten. Sie haben am Anfang unseres Gespräches Ihren Vater erwähnt. François Dosse behauptet in seinem großen biographischen Werk *Paul Ricœur, les sens d'une vie*⁴⁷, dass der Tod Ihres Vaters im Ersten Weltkrieg Sie veranlasst hat, den Krieg und den Tod in Frage zu stellen. Ist das der Schlüssel zu Ihrem sowohl persönlichen als auch philosophischen Interesse an den Fragen des Rechts und der Politik?

Ricœur: [schweigt kurz] Ein Beobachter wie Dosse oder Greisch, der nicht nur ein Freund, sondern auch außenstehend ist, kann meine Motive erforschen. Aber ich bin nicht in der Lage, dies zu tun. Denn ich würde mich dann einer Art wilden Psychoanalyse unterziehen. Ein Freund und Psychoanalytiker hat mir einmal gesagt, dass der Tod meiner Mutter vielleicht wichtiger als der Tod meines Vaters gewesen sei, ja vielmehr die totale Abwesenheit der Geschichte meiner Mutter, die in meiner väterlichen Familie ausgeblendet wurde. Ich erinnere mich, dass ich dem Psychoanalytiker Folgendes antwortete: „Die Seite meiner Mutter ist eine leere Seite“. Und er erwiderte darauf: „Aber Sie haben nicht aufgehört, diese leere Seite mit Schrift zu füllen“.

Ich weiß nicht, ob diese wilde Psychoanalyse, die nicht das Ergebnis einer psychoanalytischen Kur war, einen Wert hat. Ich beherrsche nicht die tiefen Motive, keiner kennt sich

47 F. Dosse, *Paul Ricœur, les sens d'une vie*, Paris 2000.

selbst. Aber das, worüber ich sprechen kann, das sind die Probleme, die ich gestellt habe und worüber ich argumentiert habe. Die Philosophie fängt mit den Fragen, den Werken und den Autoren an. Eingegangen zu sein in das Feld bestimmter Problematiken beziehungsweise in die von Philosophen gestellten Fragen, dafür bin ich verantwortlich, aber für die Motive meiner Kindheit kann ich keine Verantwortung übernehmen.

Raynova: In diesem Fall weiß ich nicht, ob es einen Sinn hat, Sie zu fragen, ob diese leere Seite, die die Abwesenheit Ihrer Mutter symbolisiert, mit der leeren Seite der Abwesenheit der Geschlechterproblematik in Ihrem Werk zusammenhängt. Sie haben viel über die gerechten und ungerechten Institutionen, die Strukturen der Macht und in letzter Zeit über die Anerkennung geschrieben, Fragen, die auch auf die Genderproblematik und die patriarchalischen Strukturen verweisen, die heute immer noch zu sozialen Asymmetrien, zu Nichtanerkennung und zu einer Politik der Dominanz beitragen. Wie ist diese Abwesenheit der Geschlechterdifferenz, die nicht nur von feministischem, sondern auch von philosophisch-anthropologischem und sozialphilosophischem Interesse sind, aus Ihrem Werk zu erklären?

Ricœur: Was die Motive angeht: Ich kenne sie nicht. Aber reden wir über mein philosophisches Interesse. Ich kann sagen, dass ich das Buch *Männlich/Weiblich*⁴⁸ von Frau Héri-tier mit großer Genugtuung gelesen habe. Ich fühle mich sehr wohl in dieser Idee, dass der Mensch ursprünglich doppelt ist, männlich und weiblich, und ich widersetze mich sogar einigen psychoanalytischen Orientierungen, die dem Symbol des Phallus einen Primat gegenüber der Dualität geben. Ich glaube, dass es von Anfang an beides gibt. Sie werden sagen, dass es in meinem Werk fast nichts darüber gibt. Es gibt dennoch einen Text, den ich sehr mag...

Raynova: Der Sammelband über die *Sexualität*⁴⁹?

Ricœur: Nein, ich denke an einen anderen Text, obwohl es stimmt, dass dieser Band die Krise der modernen Sexualität schon 1965–1967 vorhergesehen hat. Aber ich denke hier an meinen Kommentar zum *Hohelied* in dem Buch *Penser la Bible*⁵⁰, das jetzt auch in italienischer Übersetzung erschienen ist. Dort zeige ich Leidenschaft und tiefe Zärtlichkeit. Man darf mich nicht danach beurteilen, was ich zu diesem Thema geschrieben oder nicht geschrieben habe, denn es gibt auch das, was ich erlebt habe und was ich noch lebe. Ich habe zwar mit keiner feministischen oder anti-feministischen Bewegung polemisiert, aber ich fühle mich intellektuell sehr angesprochen durch das erwähnte Konzept von Weiblich/Männlich sowie durch das Buch von Sylviane Agacinsky⁵¹, die ein großes Plädoyer in diese Richtung hält. Bei den Problemen, mit denen ich mich beschäftigt habe, gibt es keinen grundlegenden Unterschied zwischen Männern und Frauen. Nehmen wir zum Beispiel mein letztes Buch *La mémoire, l'histoire, l'oubli*; ich sehe nicht, wo man da die Geschlechterfrage stellen könnte. Ich habe nie von einer Theorie des weiblichen Gedächtnisses gehört. Die Fähigkeit des Erinnerns, des Wiedererinnerns, des Erkennens der Vergangenheit, des kollektiven

48 F. Héri-tier, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris 1996; dies., *Masculin/Féminin II : Dissoudre la hiérarchie*, Paris 2002.

49 P. Ricœur (Hg.), *Sexualität*, München 1967.

50 Ders./A. LaCocque, *Penser la Bible*, Paris 1998; vgl. Fußnote 12.

51 S. Agacinsky, *Politique des Sexes. Précédé par Mise au point sur la mixité*, Paris 2001.

Gedächtnisses, des Anschlusses der Geschichte an das Gedächtnis, sind Probleme, worin sich Männer und Frauen nicht unterscheiden. Es scheint also, dass ich Fragen gestellt habe, die man mit dem Wort „unisex“ bezeichnen könnte.

Raynova: Ich danke Ihnen vielmals für das Gespräch.

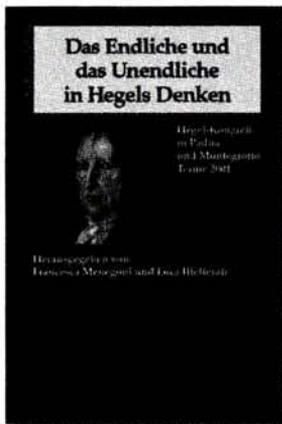
Aus dem Französischen von Yvanka B. Raynova

Prof. Dr. Paul Ricœur, Université Paris X-Nanterre/University of Chicago

Prof. Dr. Yvanka B. Raynova, Institut für Axiologische Forschungen, Schleifmühlgasse 15–4, A–1040 Wien, Österreich / Institut für Philosophie der Bulgarischen Akademie der Wissenschaften, Sofia, Bulgarien

Quellen:

1. *Quo Vadis? Une Interview avec Paul Ricœur par Yvanka Raynova*, in: *Anthropos*, 1994/3–4.
2. *Ivanka Rainova, Filozofijata v kraja na XX vek. Besedi s Pol Rikjor, Rihard Viser, Enrike Dusel i dr.*, Pleven 1995, 24–38.
3. *A fianco dell'uomo che agisce e soffre, parte 1 e 2*, *Prospettiva Persona*, N. 43, 44, 2003.
4. *All that gives us to think*, in: A. Wiercinski (ed.), *Between Suspicion and Sympathy. Paul Ricoeur's Unstable Equilibrium*, Toronto 2003, 670–696.



Francesca Menegoni/Luca Illetterati (Hg.):
**Das Endliche und das Unendliche
 in Hegels Denken**
 Hegel-Kongreß 2001: Veröffentlichungen
 der Internationalen Hegel-Vereinigung, Bd. 23
 208 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag
 € 37,- (D)/sFr 64,-
 ISBN 3-608-91153-7

Ins Zentrum der Dialektik

Wie verhalten sich Endliches und Unendliches zueinander? Diese Frage durchzieht von Anfang das Denken und Werk Hegels. Er lehnt die abstrakte Gegenüberstellung ab, möchte deren Spaltung überwinden und bestimmt diesen rettenden Gedanken in der Differenzschrift von 1801 als »die Aufgabe der Philosophie«.

Mit Beiträgen der Arbeitstagen der Internationalen Hegel-Vereinigung in Padua und Montegrotto Terme im Juni 2001 von:

Rüdiger Bubner, Klaus Düsing, Antonio Moretto,
 Rolf-Peter Horstmann, Walter Jaeschke, Robert B.
 Pippin, Jean-Marie Lardic, Ludwig Siep, Wolfhart
 Pannenberg, Adriaan Peperzak.

Klett-Cotta
 www.klett-cotta.de

