

Burkhard Liebsch

***Zum kollektiven Versuch, Paul Ricœurs Werk  
im Kontext des 20. Jahrhunderts verständlich zu machen***

In zahlreichen Büchern, die von mehreren Hundert weiteren Veröffentlichungen flankiert werden, stellt das Werk Ricœurs speziell im Hinblick auf seinen Vermittlungsreichtum die wohl anspruchsvollste philosophische Hermeneutik der Gegenwart dar. Wie kaum ein anderer Philosoph hat Ricœur immer wieder auf Umwegen des Verstehens das interdisziplinäre Gespräch gesucht. So tangiert sein Werk die Geschichtstheorie ebenso wie die Literaturwissenschaft, die Psychoanalyse, die Religionswissenschaft und Theologie sowie die Kulturwissenschaften insgesamt. Angesichts der überbordenden Vielzahl der Publikationen stellt sich die Frage, ob es sich nur um ein Konglomerat höchst disparater Themen handelt oder ob ihnen ein Plan oder gar ein „System“ zugrunde liegt bzw. ob sich noch andere Zugänge zum Werk des Philosophen anbieten. Der Eindruck einer komplexen Architektonik mit vielen Ein- und Ausgängen drängt sich auf. Man stößt aber auch auf Geflechte miteinander eng verbundener Problematiken, die auf mehrfach und in verschiedenen Richtungen begangenen und überquerten Denkwegen eine Art Topografie sich abzeichnen lassen, deren innere Kohärenz von der Überzeugung bestimmt ist, dass der menschlichen Erfahrung vor allem die menschliche *Einbildungskraft* Gestalt verleiht, indem sie Metaphern und narrative Schemata („Intrigen“) fabriziert. Das kann auch für die Auseinandersetzung mit Ricœurs Schriften selbst gelten, wenn sie sich auf jene Metaphern stützt und wenn sie nach einem quasi narrativ darstellbaren inneren, aber nur nachträglich erkennbaren Zusammenhang des Werkes forscht. Dabei geht es um eine selektive, niemals erschöpfende Nachvollziehbarkeit, die retrograd verstehen lässt, wie sich der Schluss eines Lebens bzw. eines intellektuellen Erfahrungszusammenhangs, der durch den Tod abgebrochen (und nicht vollendet) wird, aus disparaten Anfängen ergeben konnte. Dieses untilgbare Missverhältnis bestimmt auch die folgende Kontrastierung der nur im Nachhinein erkennbaren zentralen Anliegen des Ricœur'schen Werkes mit der weit verzweigten Genealogie der philosophischen Arbeiten, die dieser Autor vorgelegt hat.

In nachträglichem Verstehen geht es nach Ricœurs Überzeugung um die *Humanisierung der Zeit*: durchlebte Zeit soll im Nachhinein *als* Geschichte verständlich werden, die man nachträglich aus einem kontingenten, weit verzweigten und divergenten Prozess auf ihr Ende zusteuern sieht. Insofern ist das Verstehen auf ein durchgängiges Grundmotiv des Ricœur'schen Œuvres angelegt: auf Versöhnung. Dieses Motiv klingt in den letzten Werken deutlich im Begriff der *Anerkennung des Anderen* und im Begriff eines *Vergessens* an, das eine teils traumatische Vergangenheit nicht etwa liquidiert, sondern im Geist des Verzeihens in sich aufhebt. Dabei fehlt nicht die *eschatologische Hoffnung* auf eine Aufhebung auch der Zeit selbst in ihrem Anderen, doch versagt sich Ricœur jeglichen bekenntnishaften Überschwang und verpflichtet sich rückhaltlos einem zwischen geschichtlicher Existenz und Wissen vermittelndem Denken, das nicht etwa Versöhnbarkeit um den Preis einer unannehmbaren Beschönigung zwischenzeitlichen Lebens einfach voraussetzen oder gar hypostasieren darf, sondern inmitten eines eminent verletzlichen, rückhaltlos geschichtlicher Gewalt ausgesetzten Lebens erst erweisen können soll. So erklärt Ricœur programmatisch, „auf Hegel verzichten“ zu wollen, hält aber im seinem Spätwerk wie schon in seinen frühen geschichtsphilosophischen Schriften mit Kant an *regulativen Ideen* bzw. Aufgaben (*tâches directrices*) geschichtlichen Handelns in einem *menschheitlichen* Horizont fest und sperrt sich gegen die angebliche Erschöpfung utopischer Energien. Andererseits widersetzt er sich einem exzessiven Negativismus, der sich aus einer wehrlosen Auslieferung an ein Übermaß des Leidens speist. Mit der Unversöhnlichkeit eines traumatisierten Gedächtnisses geht der Philosoph hart ins Gericht. Schließlich geht er so weit, Versöhnung zu *verlangen*, die kein welthistorischer Prozess von sich aus bewerkstelligt, sondern allein den einzelnen Menschen aufgegeben ist.

Das sind emphatische Schlusspunkte der verschlungenen Denkwege eines religiös inspirierten Philosophen, der das menschliche Selbst bereits im zweiten Teil seiner *Philosophie de la volonté* (1960) als in seiner vom Bösen radikal affizierten, endlichen Freiheit auf *Heilung* angewiesen verstanden hat. So ist zu erklären, dass dem Hauptwerk der mittleren Schaffensphase *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965) eine „restaurative“ Perspektive des Heils zugrundelegt wird, mit der man in einer hermeneutischen Reinterpretation der Psychoanalyse zunächst gewiss nicht rechnet. Das Selbst erweist sich hier als in sich vom Anderen unterwandert. Es ist seiner selbst nicht durchsichtig, opak und vermag nicht frei über sich zu verfügen. Der menschliche *Wille*, Ricœurs erstes großes philosophisches Thema, muss eine *Dezentrierung* als Auslieferung an den Anderen hinnehmen, die freier Selbstbestimmung im Wege steht, sie aber auch inspiriert. Dabei wissen wir nicht, behauptet Ricœur mehrfach, ob das oder der (oder die) fremde Andere von internalisierten Vorfahren, von einem toten Gott oder von einer durch nichts zu besetzenden Leerstelle, einer radikalen, in keiner Gegenwart aufhebbaren Abwesenheit her rührt. *Wer* oder *was* das/der/die Andere ist, kann menschliches *Wissen* nicht in Erfahrung bringen. An den Grenzen des Wissens wird die ethische Bedeutung radikaler Alterität zur Angelegenheit einer Bezeugung, die Ricœur im Spätwerk unter immer stärkerem Einfluss der Philosophie von Levinas zu denken versucht, deren teils gewaltsame Sprache er zugleich zurückweist. Das Selbst erweist sich ihm als von radikaler, unaufhebbarer (und vieldeutiger) Alterität inspiriert, der es in Kontexten guten Lebens und im Rahmen fairer Institutionen gerecht zu werden sucht.

Wie dieser ethisch-moralische Ansatz mit einer geschichtsphilosophischen Versöhnungsperspektive zusammen passt, die erklärtermaßen nicht mit einer Beschönigung des Leidens unter Ungerechtigkeit und eklatanter Gewalt erkaufte werden soll, steht dahin. Während Levinas die Geschichte als nicht enden wollende Herrschaft der Gewalt von „Siegern“ verachtet zu haben scheint, um ganz auf eine aus der historischen Gegenwart ausscherende Ethik im Angesicht des (und der) Anderen zu setzen, besteht Ricœur auf einer praktischen Vernunft, die der irreduziblen Pluralität Anderer politisch *künftig besser* gerecht werden sollte.

Wer in diesem Sinne die späten Werke *Soi-même comme un autre*, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, *Parcours de la reconnaissance* mit der frühen Justierung des Verhältnisses von *Ethik und Geschichte* im Zeichen des *Nächsten*, der zur *Gewaltlosigkeit* herausfordert, in *Histoire et vérité* (1955) vergleicht, wird ohne weiteres feststellen können, dass sich Ricœur am Schluss wesentlichen Ausgangspunkten seines Denkens wieder genähert hat. In dieser Perspektive legt das Gesamtwerk dieses Philosophen Zeugnis ab von der Weigerung, eine eminent gewaltsame Geschichte, der kein immanner Fortschritt im Sinne einer „List der Vernunft“ innewohnt und die keine Kompensation für äußerste Ungerechtigkeit in Aussicht stellt, sich selbst zu überlassen oder alternativ einer Ethik zu vertrauen, die keine praktischen, der Zukunft zugewandten Perspektiven eröffnet. Wie *das menschliche Selbst zwischen Ethik und Geschichte* zu situieren wäre, deren Synthese nicht mehr zu denken ist, lässt sich im Rückblick wohl als die wichtigste Herausforderung bezeichnen, die Ricœur in immer neuen Anläufen und unter ganz verschiedenen Aspekten zu denken gegeben hat; nicht zuletzt mit Blick auf Grundstrukturen menschlicher Praxis wie das Handeln, das Verstehen und Erzählen, denen er z.T. eigenständige Bücher gewidmet hat.

Betrachtet man indessen die Werke in ihrer linearen Abfolge, ergibt sich zunächst dieses Bild: Am Anfang steht eine intensive Auseinandersetzung mit der Reflexionsphilosophie (Lachelier und Lagneau), mit der Phänomenologie Husserls, mit dem christlichen Existenzialismus G. Marceles und mit der Philosophie von Jaspers. Letzteren widmet sich Ricœur in seinen ersten zwei Büchern. Noch während seiner Kriegsgefangenschaft arbeitet Ricœur an seiner Übersetzung der *Ideen I* Husserls. Das darauf zurückgehende methodisch-phänomenologische Rüstzeug bleibt bis in das Spätwerk hinein verbindlich, wie u.a. der unveränderte Nachdruck der entscheidenden Aufsätze des Frühwerks in *A l'école de la phénoménologie* (1986) zeigt, die allerdings in eine dezidiert hermeneutische Interpretation der Phänomenologie eingebettet sind. Die erste eigenständige philosophische Monografie *Le Volontaire et l'involontaire* (1950),

Auftakt zu einer dreibändigen Philosophie des Willens, deren zweiter und dritter Teil (*Finitude et culpabilité. I: L'homme fallible. II: La symbolique du mal* [1960]) eine breitere Rezeption erfahren, erprobt die phänomenologischen Methoden intentionaler Analyse und eidetischer Reduktion, übertragen auf den noematischen Gehalt des Gewollten bzw. das *Pragma* als intentionales Korrelat eines bewussten Tuns. Dem Bewusstsein wird der Status eines sich durchsichtigen Selbstbewusstseins abgesprochen mit Blick auf *absolut Unwillentliches*, das Ricœur als kontingente, nicht gewählte Figur des Existierens in der Weise eines *Charakters*, als gebürtiges *Leben* und als *Unbewusstes* analysiert. (Der Begriff des Charakters erfährt im Spätwerk als Gestalt des Selbst zwischen Selbigkeit [*mêmeté*] und Selbstheit [*ipsité*] eine wichtige Reinterpretation.) Angeregt von Marceles Begriff inkarnierter Existenz schwebt Ricœur im Bereich des Praktischen ein Gegenstück zu Merleau-Pontys *Phénoménologie de la perception* (1945) vor, er geht dann aber im 2. und 3. Band entschieden andere Wege, indem er sich auf den in *Le volontaire* nicht bedachten *bösen* Willen konzentriert. Zwischen dem endlichen Willen als praktischer Perspektive des Handelns, die radikal vom Bösen affiziert ist, einerseits und einer dezentrierten Universalität andererseits skizziert Ricœur eine anthropologisch gewendete Ontologie „fehlbarer“ Existenz, deren symbolischer Artikulation er im dritten Band anknüpfend an die „Ursymbole“ des Makels, der Sünde, der Schuld nachgeht. Neben der symbolisch-mythischen Folie der Deutung menschlicher Fehlbarkeit begreift Ricœur die Psychoanalyse als die zweite, diesmal spezifisch moderne Art und Weise, vom Bösen Rechenschaft abzulegen; und zwar in einer pathologischen Perspektive.

In der Mitte der 60er Jahre, als die große, zweifellos auch von Lacan angeregte Freud-Studie erscheint, sieht sich Ricœur in eine ganze Reihe von polemischen Gefechten verwickelt, die nachträglich eher als Abwege erscheinen. Wie, so fragt er sich unter dem Druck der strukturalistischen Provokation, lässt sich der Gedanke, dass ein leibhaftiges, inkarniertes Subjekt symbolischer Umwege des Verstehens bzw. *indirekter Reflexion* bedarf, mit einem Sprachdenken vereinbaren, das sowohl die Intentionalität des Sagens als auch die Referenz auf die Welt, in der sich das Subjekt situiert erfährt, gering schätzt, um statt dessen die Sprache (*langue*) als reines, virtuelles Zeichensystem zu begreifen? In *Le conflit des interprétations* (1969) wehrt der Autor diese Provokation im Wesentlichen ab. Die strukturalistischen Deutungen der Sprache kann Ricœur bestenfalls als Einklammerungen eines zunächst allein der Rede (*parole*) zu verdankenden Sinns der Sprache gelten lassen. Demgegenüber geht es ihm um die Rettung des *sprechenden, auf die Welt symbolisch Bezug nehmenden Subjekts* (ohne den Sinn einer strukturalistischen Erforschung der Sprache als *langue* rundweg zu bestreiten). Die Rückbesinnung auf die Rede als praktisches Tun mit Worten führt zur Anknüpfung an die sprachanalytische Philosophie (die im Falle J. L. Austins ihrerseits einer „linguistischen Phänomenologie“ gewissermaßen auf halbem Wege entgegen kam), aber darüber hinaus zu Phänomenen diskursiver Interlokution. Die an Andere gewandte Rede geschieht im Horizont einer gemeinsamen, wenn auch vielfach strittigen *Welt*, in deren Horizont sie mit ihrer *Referenz* als grundsätzlich *sagbar* und als auf *Objektivierung* angewiesen erscheint, die Ricœur nicht mit purer Entfremdung gleichgesetzt sehen will. Dieser Gedanke führt mehrfach zu einer Wiederannäherung an Hegel, auf den sich Ricœur in *De l'interprétation* zunächst noch primär methodisch gestützt hatte, um zu zeigen, wie der *archäologische* Rückgang auf frühere Gestalten der Erfahrung von einer gegenläufigen *teleologischen* Lektüre ihrer Aufhebung in späteren Gestalten inspiriert ist. Doch bleibt die sprachtheoretisch motivierte Annäherung an Hegel hochambivalent, weil sie mit vertiefter Einsicht in eine irreduzible Vielfalt von Formen des Sagens einhergeht. Der Sinn der Sprache als Rede erschöpft sich nicht in der möglichst eindeutigen Aussage und in der Aufhebung im Denkbaren; er zeigt sich nicht weniger im *nicht-veritativen Ausdruck* eines *Zeugnisses* oder einer *Bezeugung* im Modus des Glaubens an etwas oder jemanden.

Darüber hinaus dringt Ricœur in Zonen schöpferischer Rede vor, die nicht etwa nur etwas zur Sprache bringt, was schon sagbar war, sondern allererst *originär sagbar macht*; v. a. infolge einer „kohärenten Deformation“ (A. Malraux) normalen Sprachgebrauchs durch *lebendige Metaphern*, die Sinn *stiften* und nicht einfach nur wiedergeben, was ein

monologisches Bewusstsein sich ausgedacht hat. Die Kraft der Sprache als Sinnstiftung denkt Ricœur auf den Spuren Kants als eine symbolisch produktive Einbildungskraft, deren metaphorische Fruchtbarkeit er allerdings zunächst doch wieder in eine veritative Dimension zurückbiegt: sie lässt *etwas-als-etwas sehen* und dadurch erkennen, *wie etwas ist*. Dann aber drängt sich verschärft die Frage auf, ob nicht auch diese Rückbesinnung auf die Sprache als produktive Rede wie auch ihre Reduktion auf ein virtuelles Zeichensystem noch eine veritativ nicht einzuhegende Sprachlichkeit vermissen lässt. Gelingt es ihr, das Geheimnis der Dinge auszusprechen (wie Ricœur in seiner intellektuellen Autobiografie *Réflexion faite* [1995] formuliert), wenn sie sich von den engen Grenzen des eindeutigen Aussagens befreit? Geht sie als ausgesprochene womöglich nicht rückstandslos in ihre zunächst mündliche und dann auch schriftliche Objektivation ein? Oder muss sie das gleiche, von Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* beschriebene Schicksal erleiden wie das Jetzt, das gesagt und im Gesagten „aufgehoben“ wird? Warum sollte überhaupt ein – wenn nicht gänzlich un-sagbares, so doch nicht aussagbares – *Außen der Sprache* zur Geltung kommen? Und wie, wenn nicht durch Aussprache, Explizit machen?

Nachdem Ricœurs Denken (seit seiner um 1970 einsetzenden Besinnung auf die Semantik der Handlung) eine entschieden *praktische Wendung* genommen hatte, rückt mehr und mehr die *Erzählung bzw. die narrative Funktion* a) im sublunaren alltäglichen Leben, b) im Text und c) auf dem Rückweg vom Text zum Leben im Zuge seiner *mimetischen Refiguration* in den Vordergrund. Die Erzählung wird sogar zum paradigmatischen „Text schlechthin“. Sie nährt sich vom prä-narrativen Leben, erlaubt aber auch Distanznahme von ihm und soll schließlich dessen Uminterpretation nach Maßgabe einer vor allem auf metaphorischem Wege ermöglichten Neubeschreibung gestatten, der gleichwohl nicht die Macht einer radikalen Neuerfindung zu Gebote stehen soll. Die ontologische, mit Bezug auf Heidegger und Gadamer gedeutete *Zugehörigkeit* zum prä-narrativen Leben wird durch Akte der *Distanznahme* nie ganz aufgehoben; sie reduziert sich aber auch nicht auf ein schicksalhafteres Geschehen, gegen das die imaginative und fiktive Eröffnung von neuen, unvorhergesehenen Deutungsspielräumen gar nichts auszurichten vermöchte.

Dieselbe Überzeugung leitet Ricœurs Apologie einer politischen *Leidenschaft für das Mögliche*, die sich weder in einer fatalen Beschränkung eines sog. politischen Realitätsprinzips erschöpfen, noch im utopistischen Überschwang von der Aufgabe entbinden soll, eine stets mangelhafte Wirklichkeit neu zu sehen, um sie schließlich umzugestalten, wenn sie es erfordert. So sollen nicht nur vom Leben zum Text, sondern auch umgekehrt *vom Text zum (politischen) Leben* Wege denkbar werden, die von einem praktischen Selbst zu beschreiten oder allererst zu eröffnen sind. Dieses Selbst *bewohnt* die Welt nicht nur leibhaftig. Mit *ontologischer Vehemenz*, der vorzugsweise die narrative Sprache Ausdruck verleiht, kann es an einer *Umgestaltung* der Welt arbeiten. Dabei bleibt es dem „zu sagenden Sein“ zugehörig, befreit sich aber im Zuge des Sagens vom Unterworfenen unter eine Welt, die sprachlich nur „wiederzugeben“ wäre. Was Rede und Schrift wiedergeben, wenn die Einbildungskraft in ihnen arbeitet, ist nie bloß Vorgegebenes. So rücken in praktischer Perspektive imaginär und fiktiv angereicherte Spielräume praktischen Selbstseins ins Zentrum des philosophischen Interesses Ricœurs, der nun auch mehrfach auf die frühen Analysen willentlichen Handelns zurückkommt. Dabei fließt unverändert die alte Überzeugung des Philosophen ein, dass vom leibhaftig existierenden Selbst nur im Dialog mit den Wissenschaften die Rede sein kann. Wenn es bspw. in historischen Dimensionen kollektiver Lebenszeit handelt, muss man sich fragen, welchen Begriff sich Kulturwissenschaften wie die Historiografie von geschichtlicher Zeit machen. Studien zur *Annales*-Schule und besonders der dritte Band der Trilogie *Temps et récit* sind diesem Problem gewidmet. Allerdings moniert Ricœur, dass speziell in den Arbeiten der *Annales*-Historiker nicht mehr (oder allenfalls unfreiwillig) erzählt wird. So laufen sie Gefahr, das ursprünglich der menschlichen Zeiterfahrung zu entnehmende „Projekt“ narrativer Humanisierung der durchlebten Zeit aus dem Auge zu verlieren.

Diesem Ziel, *Zeit als Geschichte* verständlich werden zu lassen, bleibt auch die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit historischer Zeit verpflichtet, glaubt Ricœur. Deshalb prägt er den Begriff einer „historischen Intentionalität“,

die im Spannungsfeld zwischen geschichtlichem Leben und historiographischem Diskurs von der Philosophie zu bedenken ist. Was kann, so fragt sich Ricœur, die von jeglicher identitären Bevormundung befreite Geschichtswissenschaft dazu beitragen, dem geschichtlichen Leben vieler Menschen und anonymer Kollektive in der Dimension historischer Zeit Orientierung zu geben? Hier geht es um eine Humanisierung der historischen Zeit, die nicht Sache einiger weniger Experten sein kann: Sie ist die Aufgabe einer demokratischen Kultur des kollektiven Gedächtnisses, das sich von einer epistemologisch selbständigen Geschichtswissenschaft belehren und läutern lassen muss, im Übrigen aber eine vom geschichtlichen Wissen nicht zu ersetzende Funktion übernimmt, nämlich die Vergegenwärtigung kollektiver Vergangenheit. Dass diese weder auf traumatische Weise die Gegenwart lähmen, noch einer manipulativen Neuerfindung preisgegeben werden sollte, ist Ricœurs Hauptsorge. Vergangenes sollte ebenso wenig über die Gegenwart herrschen wie diese selbstherrlich eine Vergangenheit erfinden, die man gehabt haben möchte (Nietzsche). Der Sinn des Umgangs mit einer Vergangenheit, die das einzelne Selbst wie auch Kollektive zutiefst affiziert, steht nicht ungerufenen Sinnstiftern zu Gebote; er ist aber so zu verstehen, meint Ricœur, dass der Erwartungshorizont, in dem wir künftig Möglichen entwerfen, weder ganz unbestimmt und leer erscheint noch vollkommen verdüstert wird. Die Geschichte der menschlichen Gattung soll als „menschliche“ (humane) weitergehen, nicht als fortgesetzt unmenschliche mit Verachtung sich selbst überlassen bleiben.

So kehren am Ende in problematischer Nähe zu Hegel, von dem Ricœur sich mehrfach und mit Mühe abgrenzt, mit Macht die alten Fragen wieder, die Ricœur bereits in *Histoire et vérité* und in seiner Auseinandersetzung mit Husserls *Krisis*-Schrift gestreift hatte: Ob sich eine Philosophie noch heute denken lässt, die vom „Sinn der Geschichte“ zu sprechen erlaubt; ob sich unter Verzicht auf einen vorweg hypostasierten Sinn Perspektiven der Versöhnung entwerfen lassen, die nicht im Geringsten die Anderen angetane Gewalt als dem Fortschritt eines überlegenen Geistes (oder eines gespenstischen Surrogats) dienlich rechtfertigen. Ist eine derartige Rechtfertigung nicht der Anfang geistiger Gewalt, fragt Levinas. Mit demselben Skrupel klagt Ricœur die Achtung einer „unaufhebbaren“ Alterität des Anderen ein, die ihm noch in Kants Begriff der Person (als eines unverfügbaren Selbstzwecks) zu wenig beachtet erscheint. Wohnt diese Alterität nicht dem Selbst als einem Anderen inne? Führt nicht eine Hermeneutik des Gewissens auf diese Spur? Ricœur wirft diese suggestiven, allerdings skeptisch gemeinten Fragen zwar auf, glaubt aber, dass sie die Kompetenz jeglicher Philosophie überfordern. Ob sich eine radikale Alterität (die schließlich anders als sie selbst wäre, ohne als Nicht-Anderes wieder in Selbigkeit einzuscheren) überhaupt denken lässt – sei es als innere Herausforderung des Selbst, jedem Anderen in seiner Singularität gerecht zu werden, sei es als Auskehr aus jeglicher geschichtlichen Totalität –, ob sie nicht vielmehr auch das Denken aus sich auskehren lässt in eine radikale Fremdheit, die sich jeglichem Diskurs widersetzt, das sind Fragen, die auch andere auf teilweise parallelen Denkwegen beschäftigt haben: Vor allem Levinas, wie bereits Derridas eindringlicher Kommentar „Gewalt und Metaphysik“ (1964) zeigt, der unnachlässig mit dem Glauben ins Gericht geht, die metaphysisch-ontologische Tradition der Philosophie im direkten Zugriff auf die radikale Fremdheit einer „Exteriorität“ überschreiten zu können, der unsere Sprache dennoch mächtig wäre. Während Levinas den Eindruck erweckt, „heterologisch“ der Aufhebung dieser Exteriorität im Gesagten entsagen zu können (ohne einfach zu verstummen, so dass eine Philosophie der Exteriorität möglich bleibt), meint Ricœur, niemals einer Ontologie begegnet zu sein, die von radikaler Alterität nichts ahnen lässt. Während Levinas am Ende das ontologische Denken im Ganzen zurückweist, fragt Ricœur nach wie vor: was für ein Sein ist dem Selbst zuzusprechen, das sich als für eine solche Alterität aufgeschlossen erweist? Es soll sich um ein in keiner geschichtlichen Totalität aufhebbares, zerbrechliches Selbst handeln, das sich selbst nicht durchsichtig wird und geradezu „als Anderer“ (*comme un autre*) zu begreifen ist, wobei die Ander(s)heit, die es von innen unterwandert, fremd bleibt, das Selbst aber zur Antwort herausfordert. Ricœurs Spätwerk bezeugt den Sinn dieser Herausforderung in ethischen und moralischen Kontexten guten und gerechten Zusammenlebens. Einer fragwürdig rechtschaffenen teleologischen Ethik oder deontologischen Moral aber ist so

zugleich der Rückweg in eine erbauliche Tugendlehre oder selbstgerechte Pflichtenlehre verbaut, denn dem Guten wie auch dem Gerechten wird auf diese Weise eine außer-ordentliche Herausforderung aufgebürdet, die es als (in einem *nicht-privativen* Sinne) un-möglich erscheinen lässt, ihr je gerecht zu werden. An dieser Stelle schlägt jene Leidenschaft für das Mögliche, der sich Ricœur als politisch Denkender auf den Spuren Kierkegaards verpflichtet weiß, in eine Leidenschaft des Un-Möglichen um (wie man mit Derrida sagen könnte), die dem Selbst und der Geschichte den Eintritt in ein bruchloses Gutes und Gerechtes verwehrt – und beides eben deshalb am Leben hält.