

Marion Stahl

## Zwischen Initiative und Passivität.

### Zur philosophischen Anthropologie in Paul Ricœurs Spätwerk

Im Folgenden möchte ich mich einigen Kernthemen widmen, die Paul Ricœur im Rahmen seiner philosophischen Anthropologie und hermeneutischen Phänomenologie entfaltet. Im Zentrum meiner Betrachtung stehen die Begriffe «Initiative» und «Passivität», Ricœurs «Phänomenologie des fähigen Menschen» sowie sein Konzept der erzählten Lebensgeschichte. Dabei möchte ich den Blick auf die unterschiedlichen Facetten des Lebensbegriffs in Ricœurs Spätwerk lenken.

In seiner philosophischen Anthropologie legt Ricœur besonderes Gewicht auf den Initialcharakter menschlicher Fähigkeiten. Dabei zeigt er auf, dass die Fähigkeit zur «Initiative» in der genuinen Verankerung des fähigen Subjekts im Leben begründet ist – in anthropologischer, ontologischer und epistemologischer Hinsicht. Aus der Initiative menschlichen Handelns erwächst ein Gewebe von Handlungssträngen, das in der Einheit einer Lebensgeschichte erfasst werden kann, wobei um diese Einheit erst gerungen werden muss.

Mir geht es darum, das von Ricœur aufgezeigte Spannungsverhältnis zwischen der Fähigkeit zur Initiative und der Passivitätserfahrung des Selbst herauszuarbeiten und zu zeigen, dass Ricœur dieses Spannungsverhältnis im Rückgriff auf den Lebensbegriff erhellt. Die Einbettung der eigenen Lebensgeschichte in ein Gewebe von anderen Geschichten wird in Ricœurs Spätwerk als eine Struktur aufgezeigt, die sowohl das Vermögen zur Handlungsinitiative als auch die Erfahrung von Passivität bedingt. Beide Momente – Initiative und Passivität – sind für Ricœur grundlegend mit Blick auf den fähigen, handelnden Menschen, der immer auch ein leidender ist.

## I. Philosophische Anthropologie und *Wer*-Frage

Anthropologische Fragestellungen durchziehen Ricœurs gesamtes philosophisches Werk. Anders als seine frühe Anthropologie des «fehlbaren Menschen» (*l'homme faillible*), die noch von einer transzendentalen Ausrichtung bestimmt und von theologischen Grundfragen geleitet war, verlagert sich der Schwerpunkt in seinem Spätwerk hin zu einer praktisch ausgerichteten Anthropologie und hermeneutischen Phänomenologie des «fähigen Menschen» (*l'homme capable*). Letztere entfaltet er im Ansatz bereits in seinem Werk *Soi-même comme un autre* (1990, dt. *Das Selbst als ein Anderer*, 1996), das auf die 1985/1986 gehaltenen Gifford Lectures zurückgeht.

In *Das Selbst als ein Anderer* geht es Ricœur durchaus noch um die «Ausarbeitung einer Fundamentalanthropologie<sup>1</sup>». Doch anders als in seinen früheren Werken steht nun nicht mehr die Frage *Was ist der Mensch?*, sondern vielmehr die Frage *Wer ist der Mensch?* im Vordergrund. Letztere zielt auf eine umfassende Bestimmung der personalen Identität und mündet am Ende in eine Ontologie des Selbst.<sup>2</sup>

Ricœur bezieht sich hinsichtlich der *Wer*-Frage, deren Beantwortung nur über den «Umweg» der *Was*- sowie der *Warum*-Frage<sup>3</sup> erfolgen kann, im Wesentlichen auf Heidegger, aber auch auf Hannah Arendt. Im Unterschied zu Heidegger, der die Frage nach dem *Wer* des Daseins mit einem Konzept der Sorge zu beantworten versucht, das den Selbstbezug ins Zentrum rückt, betont Ricœur gemeinsam mit Arendt die ursprüngliche Sozietät und den Praxisbezug des handelnden Subjekts.<sup>4</sup> Die Beantwortung der *Wer*-Frage kann für Ricœur nur vor dem Hintergrund eines Pluralitätskonzepts erfolgen, das diesem Grundfaktum ursprünglicher Sozietät hinreichend Rechnung trägt: «Sorge und In-der-Welt-Sein können nur gemeinsam bestimmt werden<sup>5</sup>».

---

1 Paul Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München, Fink, <sup>2</sup>2005, S. 127.

2 Siehe Jean Greisch, *Fehlbarkeit und Fähigkeit. Die philosophische Anthropologie Paul Ricœurs*, Münster et al., LIT-Verlag, 2009, S. 105.

3 Paul Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, op. cit., S. 88 ff., S. 375.

4 *Ibid.*, S. 76, S. 377, Anmerkung 18. Vgl. Jean Greisch, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble, Jérôme Millon, 2001, S. 353.

5 Paul Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, op. cit., S. 375.

## II. Die Position des Menschen im Leben

Bestimmend für Ricœurs philosophische Anthropologie – dies betrifft sein gesamtes Werk – ist die Annahme einer genuinen Verankerung des Menschen *im* Leben. In *Das Selbst als ein Anderer* verweist Ricœur insbesondere auf die ontologische Dimension einer solchen Verankerung. Die epistemologische Dimension hatte Ricœur bereits in *De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud* (1965, dt. *Die Interpretation. Ein Versuch über Sigmund Freud*, 1974) herausgestellt. Im Kontext seiner Auseinandersetzung mit dem Hegelschen Lebensbegriff bemerkt Ricœur hier: «Das Auftauchen des Selbst ist nicht ein Auftauchen außerhalb, sondern innerhalb des Lebens<sup>6</sup>». Die in Anknüpfung an Hegel formulierte Frage nach der Beziehung zwischen dem Leben als einem Bedeutungsträger und dem Geist, der die vom Leben aufgewiesenen Bedeutungen zu interpretieren und zu verknüpfen vermag, ist eine zentrale Frage, die Ricœurs gesamtes Werk durchzieht und auch seine hermeneutische Phänomenologie beeinflusst. Das Leben selbst bietet im Sinne Ricœurs gewissermaßen die Rahmenstruktur, innerhalb derer sich die Selbstbestimmung bzw. die epistemologische Selbsterkenntnis des Menschen vollzieht.<sup>7</sup>

Die Selbsterkenntnis des *cogito* erfolgt gemäß Ricœur nicht direkt, sondern vermittelt über den «Umweg» einer distanzierten und kritischen Interpretation von kulturell tradierten Zeichen und Symbolen. Auch die Phänomenologie muss diesen «Umweg» gehen und bedarf der Hermeneutik als Methode der Interpretation dieser Zeichen und Symbole. Ricœur selbst spricht diesbezüglich auch von einer «Aufpfropfung der Hermeneutik auf die Phänomenologie<sup>8</sup>».

---

6 Paul Ricœur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974, S. 482.

7 Vgl. hierzu Paul Ricœur, «Existenz und Hermeneutik (1965)», in: Creutz, Daniel/Gander, Hans-Helmuth (Hrsg.), *Paul Ricœur. Der Konflikt der Interpretationen. Ausgewählte Aufsätze (1960–1969)*, Freiburg im Breisgau/München, Alber, 2010, S. 26. Vgl. Christian Ferber, *Der wirkliche Mensch als möglicher. Paul Ricœurs Anthropologie als Grundlagenreflexion der Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht Unipress, 2012, S. 89.

8 Paul Ricœur, «Existenz und Hermeneutik», op. cit., S. 23, S. 26.

Im letzten Kapitel von *Das Selbst als ein Anderer* unternimmt Ricoeur schließlich den Versuch, seine Hermeneutik des Selbst in eine Ontologie einmünden zu lassen.

Ricoeurs Ansatz einer hermeneutischen Phänomenologie zielt letztlich auf eine Beschreibung des Lebens selbst, wobei er sich in erster Linie an Spinozas Begriff des *conatus* orientiert. Dieser Terminus bezeichnet für Ricoeur die «Schaltstelle zwischen der Phänomenologie des handelnden und leidenden Selbst und dem zugleich wirklichen und mächtigen Grund, von dem sich die Selbstheit abhebt<sup>9</sup>». Mit der Formulierung des «zugleich wirklichen und mächtigen Grundes<sup>10</sup>» versucht Ricoeur zum einen, der ursprünglichen Verwurzelung des Subjekts im Sein Rechnung zu tragen und zum anderen, die dynamische «Spannung zwischen Potenz und Wirklichkeit<sup>11</sup>» zu betonen, die er als wesentlich mit Blick auf das menschliche Sein auffasst.

### III. Initiative und Passivität

Ich möchte nun näher auf die Begriffe der Initiative und der Passivität eingehen, deren ontologische Fundierung im Kontext von Ricoeurs Anthropologie und hermeneutischer Phänomenologie aufgezeigt werden soll. Beide Konzepte sind eng mit dem Lebensbegriff bei Paul Ricoeur verbunden und bestimmen maßgeblich dessen inhärente Dynamik.

Der heterogene Begriff der Initiative tritt an zahlreichen Stellen von Ricoeurs Werk zu Tage. In der vierten Abhandlung von *Das Selbst als ein Anderer* taucht der Begriff im Zusammenhang mit der Problematik von Handlungszuschreibungen auf, der sich Ricoeur insbesondere mit Verweis auf Aristoteles und Kant widmet. In Anlehnung an Kant bezeichnet die Initiative im Sinne Ricoeurs einen «Eingriff des Handelnden in den Lauf der Welt<sup>12</sup>». Die Initiative als Handlung bzw. als ein *Tun-Können* führt unweigerlich zur «Verstrickung<sup>13</sup>» von Handlungen, zur Verkettung

---

9 Paul Ricoeur, *Das Selbst als ein Anderer*, op. cit., S. 380.

10 *Ibid.*, S. 379.

11 *Ibid.*, S. 380.

12 *Ibid.*, S. 135.

13 *Ibid.*, S. 133.

von Zielen und Ursachen. Das Erkennen der Initiative als «Urtatsache<sup>14</sup>» kann für Ricœur dabei immer erst am Ende eines dialektischen Abwägens von Argumenten stehen.<sup>15</sup>

Bezüglich des Tun-Könnens, das der Initiative zugrunde liegt, spricht Ricœur in seinem Aufsatz *L'initiative* in Anlehnung an Merleau-Ponty auch von der Kategorie des «ich kann» (*je peux*).<sup>16</sup> Diese Formulierung kann als Leitkategorie von Ricœurs «Phänomenologie des fähigen Menschen» betrachtet werden, deren Grundbau er in *Soi-même comme un autre* ansatzweise aufzeigt und die er insbesondere in seinen letzten größeren Werken *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000, dt. *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, 2004) und *Parcours de la reconnaissance* (2004, dt. *Wege der Anerkennung*, 2006) eingehend entfaltet.<sup>17</sup>

In *L'initiative* hatte Ricœur auf die affektiv-leibliche, aber auch auf die ontologische Verankerung des Vermögens eines «ich kann» im Eigenleib verwiesen, um die Vermittlungsfunktion des Eigenleibs zwischen subjektiv-leiblicher Erfahrung und kosmischer Ordnung bzw. zwischen physischer und psychischer Erfahrung herauszustellen.<sup>18</sup> In *Das Selbst als ein Anderer* wird dieser Gedanke fortgeführt. Wie Ricœur hier bemerkt, befindet sich der eigene Körper «an der Nahtstelle [...] zwischen einem Handlungsvermögen, das das unsrige ist, und einem Lauf der Dinge, der der Weltordnung angehört. Nur in dieser Phänomenologie des «ich kann» und der zum Eigenleib gehörigen Ontologie wird der Status einer Urtatsache, die man dem Handlungsvermögen zuerkennt, endgültig gesichert sein<sup>19</sup>».

Doch nicht nur das Vermögen zur Handlungsinitiative, sondern auch die Passivitätserfahrung des Selbst ist bedingt durch die leiblich-physi-

---

14 *Ibid.*, S. 127.

15 *Ibid.*

16 Paul Ricœur, «L'initiative», in: Olivier Mongin (Hrsg.), *Paul Ricœur. Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, S. 269.

17 Vgl. Jean Greisch, *Fehlbarkeit und Fähigkeit. Die philosophische Anthropologie Paul Ricœurs*, op. cit., S. 142. Zur Bezeichnung «une phénoménologie de l'homme capable» siehe Paul Ricœur, «Le destinataire de la religion: l'homme capable», in: Marco M. Olivetti (Hrsg.), *Philosophie de la religion entre éthique et ontologie*, Padua, Cedam, 1996, S. 24.

18 Vgl. Paul Ricœur, «L'initiative», op. cit., S. 269.

19 Paul Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, op. cit., S. 137.

sche Konstitution des Selbst. In der zehnten Abhandlung von *Das Selbst als ein Anderer* konkretisiert Ricœur den Eigenleib (neben dem «Anderen» und dem «Gewissen») als die erste von drei Grundgestalten der Dialektik von Passivität und Andersheit.

Um das dialektische Verhältnis zwischen Selbstheit und Andersheit zu erläutern, stützt sich Ricœur zunächst auf eine Hypothese, die er als «den *Dreifuß der Passivität, mithin der Andersheit*<sup>20</sup>» bezeichnet. Ricœur zeigt hier eine ontologische Fundierung der Selbstheit auf, die sich zwar deutlich an Husserls Leibontologie orientiert, jedoch Abstand nimmt von Husserls Konzept des Anderen, das den Anderen letztlich ausgehend vom Ego als «ein anderes Ich» denkt. Heideggers Analytik des Daseins weist in Ricœurs Augen zwar grundsätzlich das Potential auf, die Beschränkungen von Husserls egologischer Konzeption des Anderen zu überwinden. Doch da Heidegger keine Ontologie des Leibes ausgearbeitet hat, kann dessen Daseinsanalytik für Ricœurs eigene Ontologie des Leibes nicht als tragfähige Basis dienen<sup>21</sup>. Eher sieht Ricœur in einer nuancierten Phänomenologie der Passivität, wie sie etwa von Maine de Biran, Gabriel Marcel oder Michel Henry elaboriert wurde, einen fruchtbaren Ansatz, um der «doppelte[n] Zugehörigkeit des Eigenleibs zum Reich der Dinge und dem des Selbst<sup>22</sup>» jenseits egologischer Denkkonzepte und sprachphilosophischer Begrenzungen Rechnung tragen zu können. Die Phänomenologie des Leidens stellt das Leiden als Kehrseite des Handelns in den Vordergrund – das Leid, welches einem von anderen Menschen zugefügt wird, zieht die Selbstheit, vermittelt durch den Eigenleib, unweigerlich in den Einflussbereich der Andersheit und somit «in den Bereich der Gewißheit außerhalb der Vorstellung<sup>23</sup>».

An zweiter Stelle führt Ricœur die Andersheit des Anderen an. Dabei geht er auf die affektive Berührung des eigenen Selbstverständnisses durch den Anderen ein. Diese Dimension übersteigt die Domäne des Eigenleibs und bringt zudem ethische Implikationen mit sich. Neben einem vertieften Durchgang durch Husserls Konzept des Anderen bezieht sich Ricœur hier vor allem auf Levinas' Konzept der radikalen Andersheit, in

---

20 *Ibid.*, S. 384.

21 *Ibid.*, S. 392 ff., S. 394.

22 *Ibid.*, S. 385.

23 *Ibid.*, S. 387.

der die Initiative allein vom Anderen her gedacht wird. Für Ricœur ist eine solche Radikalität problematisch: Die uneingeschränkte «Aufforderung durch den Anderen» zur Gerechtigkeit und Verantwortung darf am Ende nicht zur Selbstverleugnung führen.

Allein ein Subjekt mit einer intakten Selbstschätzung sei überhaupt befähigt, die Aufforderung durch den Anderen auf adäquate Weise entgegen zu nehmen und zu erwidern – und zwar durch das Versprechen als einem Akt der Bezeugung<sup>24</sup>. Gewinnbringend scheint für Ricœur eine Konfrontation zwischen Husserls Kategorie der *Appräsentation* und Levinas' Konzept der Aufforderung zur Verantwortung. Diese Verschränkung führt Ricœur zu seinem eigenen Modell einer «überkreuzte[n] Dialektik zwischen dem Selbst und dem Anderen als dem Selbst<sup>25</sup>». Ein solches Modell gesteht beiden Polen einen adäquaten Platz innerhalb der Dialektik zwischen Selbst- und Andersheit zu.

Zuletzt führt Ricœur das Gewissen als dritte Grundform der Passivität an. Grundsätzlich kann das Gewissen für Ricœur nicht allein durch das Konzept eines Über-Ichs im Sinne Freuds hinreichend bestimmt werden. Auch um den Fallen des «schlechten» und «guten» Gewissens zu entgehen, müsse das Gewissensphänomen neu gedacht werden<sup>26</sup>. Die durch Heideggers «Stimme des Gewissens» hervorgehobene ontologische Aufforderung muss im Sinne Ricœurs in die ethische Aufforderung «gut zu leben<sup>27</sup>» münden und sich schließlich mit dem Phänomen der Bezeugung verbinden. Ricœur stellt Heideggers Modell der Unheimlichkeit und Levinas' Ansatz der radikalen Exteriorität eine dritte Perspektive entgegen: «das Aufgefordertsein als Struktur der Selbstheit<sup>28</sup>». Durch diese «dritte Modalität der Andersheit» versucht Ricœur, anhand des Gewissensphänomens die Struktur der Andersheit als eine im Selbst vorfindliche Struktur aufzuweisen.

In seinen Ausführungen zur Passivitätserfahrung des Selbst legt Ricœur deutlich dar, dass die Erfahrbarkeit von Passivität der Möglichkeit nach grundsätzlich vom Anderen her ausgeht, wobei das Moment

---

24 *Ibid.*, S. 404 ff., S. 409.

25 *Ibid.*, S. 409.

26 *Ibid.*, S. 421.

27 *Ibid.*, S. 422.

28 *Ibid.*, S. 425.

der «Selbstschätzung» nicht negiert werden darf. Das Beziehungsverhältnis zwischen Selbst- und Andersheit bietet die Grundlage, um eine epistemologische, ethische wie ontologische Bestimmung mit Blick auf das eigene Selbst als auch mit Blick auf den Anderen vorzunehmen – auch wenn dieses Unterfangen insbesondere hinsichtlich der Bestimmung des Anderen womöglich niemals vollständig gelingen kann, wie Ricoeur am Ende seines Werks selbst kritisch einräumt. Die ursprüngliche Fähigkeit zur Initiative, die sich in dem spontanen Vermögen darstellt, im Leben etwas Neues zu beginnen, steht grundsätzlich in einem dialektischen Spannungsverhältnis zur Passivitätserfahrung des Selbst, die sich mitunter als Erfahrung von Leid artikuliert.

#### IV. Phänomenologie des fähigen Menschen

In seiner «Phänomenologie des fähigen Menschen» wiederum argumentiert Ricoeur, dass alle menschlichen Fähigkeiten letztlich auf das ursprüngliche, leiblich verankerte Vermögen der Initiative im Sinne eines «ich kann» zurückgeführt werden können. Die Fähigkeiten im engeren Sinne umfassen gemäß Ricoeur das Sprechen-, Handeln- und Erzählenkönnen sowie die Fähigkeit der Imputabilität, die in dem Vermögen besteht, Handlungen der eigenen Person zuzuschreiben und sich dabei als moralisches Subjekt der Verantwortung zu positionieren. Hinzuzufügen wären die Vermögen des Erinnerns und Vergessens sowie des Verzeihens und Versprechens.

Anhand der Thematik des Erinnerns, der sich Ricoeur in seinem späten großen Werk *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, 2004) unter anderem in Auseinandersetzung mit Maurice Halbwachs' Bestimmung des kollektiven Gedächtnis nähert, erweist sich das enge Zusammenspiel von Anthropologie, Phänomenologie und sozialen Komponenten. In seiner Analyse der intersubjektiven Struktur des Erinnerns macht Ricoeur deutlich, dass die Vermögensphänomene nur unter Berücksichtigung anthropologischer und sozialer Aspekte adäquat erklärt und verstanden werden können.

Doch Ricoeurs eigener phänomenologischer Standpunkt erlaubt es ihm zugleich, Kritik an einer solchen anthropologischen und sozialen Perspektive zu äußern. Dies zeigt sich besonders deutlich in seiner kritischen Analyse von Halbwachs' Ableitung des individuellen Gedächtnis-

ses aus dem kollektiven Gedächtnis<sup>29</sup>. Wie Ricœur betont, setzt auch das kollektive Erinnern noch einen Akt der Spontaneität voraus, der allein vom Individuum ausgeht<sup>30</sup>. Dabei lässt Ricœur nicht außer Acht, dass alle Fähigkeiten grundsätzlich mit dem Makel des potenziellen Irrtums behaftet sind. Als «Ort des Verkennens schlechthin» führt Ricœur die Selbstheit an<sup>31</sup>. Grundsätzlich bedarf es der Vermittlung durch den Anderen, um von der Fähigkeit zur Durchführung, von einem potenziell angelegten «Ich kann» zu einem aktuellen Tun-Können zu gelangen<sup>32</sup>.

Ricœur legt zwar Wert auf die «Unabhängigkeit» des phänomenologischen Standpunkts, doch scheinen phänomenologische, anthropologische und soziale Aspekte insgesamt zu stark miteinander verwoben, um diesem Anspruch wirklich Rechnung tragen zu können. Ricœurs «Phänomenologie des fähigen Menschen», die vordergründig die individuellen Fähigkeiten ins Auge fasst, mündet schließlich in eine Theorie der Anerkennung. Im Vollzug wechselseitiger Anerkennung, die die Form der Gabe und schließlich die der Dankbarkeit integriert, realisiert sich nun die *gemeinsame* Initiative des «Zusammenleben-Wollen[s]<sup>33</sup>», die ebenso ursprünglich ist wie die dem Eigenleib entspringende individuelle Initiative des «ich kann».

## V. Narrative Identität und erzählte Lebensgeschichte

In seinen Schlussbemerkungen des dritten Bandes von *Temps et récit* (1985, dt. *Zeit und Erzählung* Bd. III, 1991) hatte Ricœur bereits den Grundbau einer Theorie der narrativen Identität aufgezeigt und diese in *Das Selbst als ein Anderer* eingehend entfaltet. Die hier explizierte Dialek-

29 Paul Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München, Fink, 2004, S. 186 ff. Vgl. Jean-Claude Monod, «Phénoménologie du souvenir et anthropologie de la mémoire chez Ricœur et Blumenberg», *Revue germanique internationale*, 13, 2011, S. 172.

30 Paul Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, op. cit., S. 190.

31 Paul Ricœur, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, S. 318.

32 Paul Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, op. cit., S. 221.

33 *Ibid.*, S. 239 f.

tik von Selbigkeit (*mêmeté*) und Selbstheit (*ipséité*) als den wesentlichen Aspekten der narrativen Identität verleiht der Frage nach einem «Sitz» des Menschen im Leben eine neue Dynamik: Auf ontischer Ebene nimmt die Selbigkeit, die sich vor allem anhand der zeitlich überdauernden Beständigkeit des Charakters fassen lässt, durchaus eine feste Position im Leben ein. Komplizierter gestaltet sich die Lage hinsichtlich der Selbstheit, die sich eher im Akt der Bezeugung, in der Treue zu einem vormals gegebenen Versprechen äußert. Auch die Selbstheit bezeichnet einen zeitlichen Aspekt, doch geht es hier weniger um die temporale Beständigkeit von Charaktermerkmalen als vielmehr um die kontinuierliche «Selbst-Ständigkeit» des eigenen Selbst (*le maintien de soi*)<sup>34</sup>. Wenn man bezüglich der Selbstheit von einem Sitz im Leben sprechen möchte, so ist dies eine Position, die sich vor allem anhand ethischer Kriterien begründen lässt. Dabei ist die Bezeugung vor dem Anderen, die als eine Art Vertrauen aufzufassen ist, im Wesentlichen eine Selbstbezeugung. Mit Verweis auf Levinas äußert sich die Bezeugung gemäß Ricœur in der Kraft des Sagens und Tuns, indem die Aufforderung durch den Anderen in der Akkusativform «Hier, sieh mich!» (*Me voici!*) erwidert und so der Standort des moralischen Subjekts im Akt des Versprechens festgelegt wird<sup>35</sup>.

In Abgrenzung zu seiner frühen Anthropologie erfährt die Perspektive auf den Lebensbegriff in Ricœurs späten Schriften eine grundlegende Erweiterung. Auch wenn Ricœur hier nachdrücklich auf den Aspekt einer «biologische[n] Verwurzelung des Lebens<sup>36</sup>» verweist, akzentuiert er gleichwohl, dass das Leben – sofern es sich um interpretiertes Leben handelt – mehr sei als ein biologisches Phänomen. Es ist die lebendige Erfahrung des Lebens selbst, die gemäß Ricœur eine prä-narrative Struktur aufweist und dadurch Ansatzpunkte für eine Erzählung liefert<sup>37</sup>.

34 *Ibid.*, u. a. S. 174 ff., S. 182, S. 203, S. 323 ff. Vgl. auch Jean Greisch, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, op. cit., S. 360.

35 Paul Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, op. cit., S. 34, auch S. 205 f. und S. 406. Vgl. Emmanuel Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg im Breisgau/München, Alber, 42011, S. 311, S. 327.

36 Paul Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, op. cit., S. 217.

37 Vgl. Paul Ricœur, «Life in Quest of Narrative», in: David Wood (Hrsg.), *On Paul Ricœur. Narrative and Interpretation*, London/New York, Routledge, 1991, S. 27 f.

In Anlehnung an Dilthey, MacIntyre und Arendt greift Ricœur in *Das Selbst als ein Anderer* die Begriffe der «Lebensgeschichte» und des «Lebenszusammenhangs» sowie das Thema der «narrativen Einheit des Lebens» auf. Im Ausgang von Aristoteles beschreibt er «Leben» als Gesamtheit von Handlungen, die auf den Horizont des «guten Lebens» ausgerichtet sind. Indem er den aristotelischen Terminus des *ergon* integriert, betont Ricœur die dezidiert ethische Komponente des Lebensbegriffs<sup>38</sup>. Des Weiteren rückt die ontologisch fundierte Struktur der «Verstrickung» des Lebens in Geschichten ins Blickfeld: So ist das eigene Leben von vornherein mit anderen Lebensgeschichten verwoben, was die Problematik um die Urheber- und Autorschaft hinsichtlich der eigenen Handlungen aufwirft<sup>39</sup>. Neben dem Aspekt der Verstrickung betont Ricœur ebenso die Fähigkeit zur Handlungsinitiative, um möglichen Verstrickungen des Lebens zu entkommen, bzw. dem Leben aus eigener Kraft heraus eine neue Richtung zu verleihen. Und zuletzt hebt Ricœur auch die «Initiative des Austausches<sup>40</sup>» hervor, die sich sowohl in symmetrischen als auch in asymmetrischen Beziehungsstrukturen realisieren kann.

Neben Alasdair MacIntyres neoaristotelischem Ansatz entwickelt Ricœur seine eigene Theorie der narrativen Identität auch in Auseinandersetzung mit Hannah Arendts Modell der erzählten Lebensgeschichte. Ricœur hatte das Vorwort für die französische Ausgabe von *The Human Condition* geschrieben<sup>41</sup> und sich mit unterschiedlichen Aspekten von Arendts Werk befasst. Arendt, die klar zwischen den Tätigkeitsformen des Arbeitens, Herstellens und Handelns unterscheidet, hatte das Handeln als politische Tätigkeit *par excellence* herausgestellt. Die Tätigkeitsform des Handelns gibt nach Arendt Aufschluss über das *Wer* der handelnden Person und ist in einem öffentlichen Erscheinungsraum lokalisiert, dessen

38 Vgl. Paul Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, op. cit., u. a. S. 174, S. 194, S. 217.

39 *Ibid.*, S. 196 ff., insbesondere S. 198/199. Der Terminus des «Verstricktseins» geht im Wesentlichen zurück auf Wilhelm Schapp, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Wiesbaden, Heymann, 1976. Ricœur bezieht sich auf dieses Werk insbesondere im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit Alasdair MacIntyre.

40 Paul Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, op. cit., S. 229.

41 Vgl. Paul Ricœur, «Préface à *Condition de l'homme moderne* (1983)», in: Id., *Lectures 1, Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, S. 43–66.

Struktur Arendt als ein «Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten<sup>42</sup>» beschreibt. So können innerhalb dieses Gewebes erzählbare Lebensgeschichten ausfindig gemacht werden, die gemäß Arendt zwar allgemein als «Produkte» des Handelns und Sprechens bezeichnet werden können, nicht jedoch im engeren Sinne als Produkte eines bestimmten Autors, da die eigene Geschichte immer schon mit anderen, vorgängigen Geschichten verwoben ist<sup>43</sup>.

In seinem Vorwort interessiert sich Ricœur besonders für die bei Arendt freigelegte Verknüpfung zwischen dem Handeln und der erzählten Geschichte. Wie Ricœur bemerkt, sei der «Enthüllung des Wer» durch das Handeln und dem Gewebe menschlicher Angelegenheiten als Produkt des Handelns gemeinsam, dass beide einen Prozess in Gang setzten, aus dem die individuelle Lebensgeschichte eines jeden Neankömmlings erwachsen kann. Die Verbindung von beiden Komponenten in Arendts Modell markiere die «Undurchsichtigkeit» jeder Lebensgeschichte, die für ihren eigenen «Helden» letztlich niemals ganz ergründbar sein wird. Die Lebensgeschichte erwächst vielmehr aus einem Zusammenspiel von selbst initiierten Ereignissen und irreduzibel vorfindlichen Umständen. So stehe im Ergebnis eine Geschichte, «in der jeder ein Handelnder und Leidender ist, ohne zugleich der Autor zu sein<sup>44</sup>».

Nicht nur im Fokus auf diese grundlegende Funktion des Handelns – Aufschluss über das *Wer* des Handelnden zu geben – sondern auch in der Frage nach der Autor- und Urheberschaft des Handelns ist Ricœur nahe bei Arendt. Mit Blick auf die allgemeine Frage nach der Rolle der eigenen Person in der Erzählung bzw. innerhalb des erzählten Lebens plädiert Ricœur für die These, zwar Erzähler und Figur eines Lebens zu sein, aber nicht der Urheber dieses Lebens. Letzteres sei höchstens im Sinne eines «Ko-Autors» möglich, in Anlehnung an das aristotelische Motiv des *synaition*<sup>45</sup>.

---

42 Hannah Arendt, *The Human Condition* (1958), Chicago/London, University of Chicago Press, <sup>2</sup>1998, S. 184.

43 *Ibid.*

44 *Ibid.* Vgl. Auch Paul Ricœur, «Préface à *Condition de l'homme moderne* (1983)», op. cit., S. 60.

45 Vgl. Paul Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, op. cit., S. 136, S. 198 f.

Anhand der Fähigkeit des Handelns macht Ricœur deutlich, dass der Initialcharakter des Handelns selbst eine Form der Passivitätserfahrung bedingen kann: Das eigene Handeln bewirkt unweigerlich eine «Verstrickung» der eigenen Geschichte in die Geschichte von Anderen. Die Struktur des *Verstricktseins* ist der Index einer Form von Passivität, die nicht allein durch Andere, sondern auch wesentlich durch unser eigenes Handeln evoziert wird: Passivitätserfahrung und Handlungsinitiative bedingen sich darin gegenseitig. Die Umstände, in denen wir uns im Leben wiederfinden, geben bereits Strukturen vor, die unser Handeln maßgeblich beeinflussen. Diese Form erfahrener Passivität ist ursprünglich und muss nicht immer zwangsläufig in die Erfahrung von Leid münden; vielmehr können auch neue Handlungsoptionen ermöglicht werden. In Ricœurs Philosophie überwiegt deutlich das «Ja» zum Leben: Dieses «Ja» wiederum ist auch in seiner Formulierung der teleologischen Ausrichtung des Selbst impliziert, die er als «*Ausrichtung auf das ‹gute Leben› mit Anderen [autrui] und für sie in gerechten Institutionen*» fasst<sup>46</sup>.

Hinsichtlich der anfangs gestellten *Wer-Frage* lässt sich also mit Ricœur die Antwort geben, dass es sich dabei um ein mit Fähigkeiten ausgestattetes Selbst handelt, das in seiner Wesensverfasstheit immer schon die Struktur der Andersheit miteinschließt und im Spannungsfeld zwischen Initiative und Passivität zu verorten ist. Letztlich zielt die *Wer-Frage* bei Ricœur auf die Bestimmung eines Subjekts, das keineswegs invarianten Dimensionen unterliegt – insbesondere das Konzept der narrativen Identität erinnert an die Wandelbarkeit der personalen Identität, deren Bestimmung zudem abhängig von der jeweiligen Interpretation ist. Die erzählte Lebensgeschichte kann Aufschluss über die Struktur dieses lebendigen, durchaus wandelbaren Selbst geben, das sich in Relation zu den Anderen im Leben positioniert. Diese Struktur des Selbst im Rückgang auf das Leben freizulegen, ist Aufgabe einer hermeneutischen Phänomenologie, die bei Ricœur wiederum in den umfassenden Rahmen einer philosophischen Anthropologie eingebettet ist und dabei historische sowie soziale Aspekte berücksichtigt.

---

46 *Ibid.*, S. 210.