

Patricia Löwe

Die Erlösung des cartesianischen Subjekts

Die Philosophie des Cogito als Ausdruck
der Zerbrechlichkeit des Menschen



Berliner
Wissenschafts-Verlag

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	11
Erster Teil	
Die Zerbrechlichkeit des Menschen	21
I. Eidetik des Bösen	23
§ 1 Reflexive Philosophie und Hermeneutik: Auf dem Weg zu einer dialektischen Anthropologie	23
§ 2 Der Mensch als Mischwesen	28
§ 3 Die Zerbrechlichkeit des transzendentalen Subjekts	31
§ 4 Die Zerbrechlichkeit der Person	36
§ 5 Annäherung an die Pathetik des Elends: das Gefühl	42
§ 6 Die Reflexion zerbricht	46
II. Empirie des Bösen	47
§ 7 Die Ordnung der Symbole	47
§ 8 Am Ursprung der Sprache	52
1. Symbole erster Ordnung: Bekenntnis	57
§ 9 Der Makel (<i>La souillure</i>)	58
§ 10 Die Sünde (<i>Le péché</i>)	65
§ 11 Die Schuld (<i>La culpabilité</i>)	77
§ 12 Nicht originär, aber radikal	87
2. Symbole zweiter Ordnung: Mythos	90
§ 13 Vom Bekenntnis zum Mythos	90
§ 14 Der theogonische Mythos – Das Böse als „ <i>Vergangenheit des Seins</i> “	94
§ 15 Der tragische Mythos – Das Böse als Disproportion von Schicksal und Freiheit	97
§ 16 Der anthropologische Mythos – Das Böse als Übertretung	101
§ 17 Der orphische Mythos – Das Böse als Leib-Seele-Differenz	110
§ 18 Glaubensbekenntnis und Hermeneutik	114

Zweiter Teil

Der Fall des Menschen 117

I. Zur Methodik 119

§ 19 Ricœurs Wette 119

§ 20 Historische und mythische Geschichtlichkeit 123

§ 21 Die Entstehung der Zeit 127

§ 22 Der dramatische Aufbau der Schuld erfahrung 130

II. Die mythischen Existenzialien 132

§ 23 Vergangenheit: Sehnsucht 132

§ 24 Das Ereignis: der Fall 140

§ 25 Gegenwart: Entfremdung und Einsamkeit 149

§ 26 Zukunft: Hoffnung 156

§ 27 Existenzialien in narrativer Ordnung 158

Dritter Teil

Der Fall des Philosophen 161

I. Descartes 164

§ 28 Die Notwendigkeit der Dekonstruktion des cartesianischen Subjekts 164

§ 29 Mythos vom Anfang und vom Ende der Neuzeit 168

§ 30 Descartes im Paradies 170

§ 31 Ereignis und Zweifel 173

§ 32 *Non serviam* – Das Cogito erhebt sich 177

§ 33 Ausweg aus dem Solipsismus 182

§ 34 Theodizee des Irrtums 187

§ 35 Glaube und Vernunft 191

§ 36 Der Übergang in die neue Zeit 193

§ 37 Vom Symbol zum Cogito und zurück 196

II. Husserl	201
§ 38 Husserl, Ricœur und die reflexive Philosophie	201
§ 39 Weltkrieg, Weltverzicht, Weltentdeckung	203
§ 40 Progression der Historie und Intersubjektivität	208
§ 41 Die Gottwerdung des Menschen und die Menschwerdung Gottes	215
§ 42 Die Reflexion zerbricht II	222
III. Heidegger	224
§ 43 „ <i>Sein und Zeit</i> “: eine Fallgeschichte?	224
§ 44 Die Hermeneutisierung der Phänomenologie	234
Schluss	
Erlösung	243
§ 45 Anthropologie der Differenz	245
Anhang	257
I. Kurztitel- und Siglenverzeichnis	259
II. Literaturverzeichnis	263
III. Danksagung	273

Einleitung

Die Philosophie als Wissenschaft hat ihre Wurzeln in einer Epoche der Menschheitsgeschichte, in der an die positiven Wissenschaften in ihrem heutigen Sinne noch nicht zu denken war. Man betrieb damals sehr wohl bereits frühe Formen von Mathematik, Astronomie und Physik, aber die technische Verlängerung des Körpers durch Instrumente, die mangelnde Wirkmächtigkeit und Wahrnehmungsfähigkeit ausgleichen, war, jedenfalls aus unserer gegenwärtigen Perspektive, noch nicht besonders weit fortgeschritten. Ja selbst der Begriff „Wissenschaft“ mit all seinen heutigen Konnotationen – methodische Integrität, Neutralität etc. – ist im weitesten Sinne eine Erfindung der damals noch weit in der Zukunft liegenden Neuzeit.

Obgleich es an diesem Punkt der Philosophiegeschichte, an dem wir uns heute befinden, geradezu anstößig ist, es überhaupt wagen zu wollen, von *der* Philosophie zu sprechen, die sich seit ihrer Entstehung methodisch und inhaltlich immer wieder gewandelt und in verschiedene Disziplinen und Schulen aufgespalten hat, hat sie doch ihre wesentliche Eigenschaft seither behalten: Ihr wichtigstes, wenn nicht einziges Werkzeug ist der menschliche Verstand. Philosophieren bedeutet zunächst einmal, sich die Welt durch Nachdenken zu erschließen. Dieses Nachdenken kann verschiedene Formen annehmen, beispielsweise die der logischen Analyse oder des Gedankenexperiments, aber auch die der Einfühlung oder Imagination.

Das 20. Jahrhundert hat, korrelierend mit der Erschütterung der Welt durch zwei große Kriege, noch eine weitere Eigenschaft der Philosophie zum Mittelpunkt der Betrachtung erhoben: Jede Form der Philosophie, und sei sie noch so logisch aufgebaut, kann, jedenfalls zum gegenwärtigen Zeitpunkt, nicht anders, als sich den Mitteln der Sprache zu bedienen, um ihre Erkenntnisse zu transportieren.¹ Nun hat Sprache in den meisten Fällen die nur schwer zu übersehende Eigenschaft, Mehrdeutigkeit zu produzieren. Man kann durchaus versuchen, solche Mehrdeutigkeiten auf ein Minimum zu reduzieren, etwa indem man sich der Sprache der Formeln und Zahlen bedient, um Ergebnisse darzustellen, oder mithilfe einer konsequenten Rationalisierung; wie wir aber beispielsweise an den zahlreichen existierenden Mathematik- und Informatikwitzen erkennen können, die sich auf formalisierte Sprachen beziehen, erlauben selbst solche den Ausdruck humoristischer Vieldeutigkeit.

Die Erkenntnis, dass Philosophie es zwangsläufig mit den Eigenschaften der Sprache, insbesondere der Tatsache, dass diese Bedeutungen erzeugt, die von ihrem Produzenten nicht intendiert sind, zu tun bekommt, ist vornehmlich ein Resultat der Linguistischen Wende. Es scheint, als stelle diese Erkenntnis die Deutungshoheit des Denkens über seine eigenen Werke infrage. Sobald eine Theorie Sprache ist, kann sie interpretiert und damit schlimmstenfalls anders verstanden werden, als der Architekt der Theorie es vorgesehen hatte. Wenn Sprache mehrdeutig ist, besteht zudem die

1 Dies gilt im Übrigen auch für alle anderen uns bekannten Wissenschaften, selbst dann, wenn deren bevorzugte Sprache sich lediglich einer Anordnung von Ziffern bedient, um sich auszudrücken.

Gefahr, dass das Gesagte nicht nur etwas über den Gegenstand der Theorie verrät und diesen mit dem Verständnishorizont des Rezipienten verbindet, sondern auch Schlüsse über den Sprechenden (oder Schreibenden) selbst zulässt. Vermittels des gesagten oder geschriebenen Wortes treten Philosoph und Rezipient in eine Beziehung zueinander, deren Ausgang ungewiss ist.² Diese doppelte Kontingenz ist nichts anderes als ein *hermeneutischer Zirkel*, der manch einem wie ein *circulus vitiosus* erscheinen mag.

Die Behauptung, Philosophie könne sich von ihrer sprachlichen Verfasstheit nicht lösen, ist eine wesentliche Prämisse der vorliegenden Untersuchung: Philosophie, so lautet die Hypothese, ist zunächst und zumeist Deskription – Beschreibung ihres Gegenstandes, Beschreibung der Situation, in der sich ihr Gegenstand befindet und schließlich, gewollt oder ungewollt, Beschreibung des Beschreibens und des Beschreibenden. Jedes Wort ist Aussage über die Welt, über den Sprechenden (oder Schreibenden) und schließlich über die Sprache selbst. Insofern Philosophie Wort und Sprache ist, gilt für sie, was für jede Art des sprachlichen Ausdrucks gültig ist. Sie ist neben ihrem theoretischen – ätiologischen – Gehalt, Ausdruck der Situation der Menschen, die Theorien erzeugen oder die sich am Verständnis von Theorien versuchen.

Infolge dieser Einsicht entwickeln sich im 20. Jahrhundert zunehmend philosophische Schulen, die die Verflochtenheit von Sprache und Denken in ihre Methodik integrieren. Phänomenologie und Hermeneutik, Konstruktivismus, Dekonstruktivismus und Poststrukturalismus, um hier nur einige dieser Schulen und Denkrichtungen zu nennen, berufen sich auf die Einsicht, dass Sprache und Wissen untrennbar miteinander verknüpft sind.

Auf diese Einsicht beruft sich auch die vorliegende Untersuchung, wenn sie Fragen aufwirft, von denen behauptet wird, sie seien unbeantwortbar geworden. Die Entdeckung der Vieldeutigkeit der Theoriesprache bedeutet nicht das Ende der Theorie. Ohne die Deutungshoheit der Rationalität anzutasten, wollen wir uns auf hermeneutische Art und Weise mit Problemen der Ontologie, der Metaphysik und der Anthropologie auseinandersetzen. Erklärtes Ziel der Untersuchung ist es, mit den theoretischen Entwicklungen und Moden der letzten Jahrzehnte im Rücken noch einmal das Abenteuer zu wagen, über die Möglichkeit ihrer Lösung nachzudenken.

Angeregt, geleitet und motiviert wird diese Unternehmung von den frühen Schriften Paul Ricœurs, dessen Denken einerseits unzweifelhaft Produkt der Linguistischen Wende gewesen ist, dessen Werk aber andererseits immer wieder eine Sehnsucht nach einer Zeit vor dieser Wende erkennen lässt, nach einem „naiven“ Glauben an das Sein des Seienden, das Sein der Welt und schließlich an das Sein der

2 Ein wunderbares Beispiel für die Kontingenz der Verständniserzeugung ist Lichtenbergs Notat zur Kantischen Philosophie: „*Es wäre möglich, daß manche Lehren der Kantischen Philosophie von Niemand gantz verstanden würden und jeder glaubte, der andere verstünde sie besser als er; und sich daher mit einer undeutlichen Einsicht begnügte oder gar mitunter glaubte es sey seine eigene Unfähigkeit, die ihn verhinderte so deutlich zu sehn als andere.*“ Lichtenberg, *VS*, S. 41.

Welt als Schöpfung. Von Ricœur stammt das Hermeneutikverständnis, das wir zur Anwendung bringen werden und das sich im Fortgang der Ausführungen immer weiter vertiefen wird: Hermeneutik verstanden als Deutungs- und Interpretationsarbeit. Von ihm übernehmen wir außerdem die Geisteshaltung des christlichen Philosophen, der nicht anders kann, als über die Probleme, die sich ihm stellen, aus der Perspektive eines Gläubigen nachzudenken. Diese dezidiert christliche Perspektive werden wir immer wieder in unsere Reflexion miteinbeziehen. In diesem Sinne bewegt sich die vorliegende Arbeit auf einem schmalen Grat zwischen Philosophie, Religionswissenschaft, Theologie und Anthropologie.

In seiner „*Phänomenologie der Schuld*“ wirft Ricœur die erste und wichtigste Frage auf, die uns im Rahmen unserer Untersuchung immer wieder beschäftigen wird, eine Frage, die einerseits mit Recht als anstößig bezeichnet werden kann, weil der Anschein des Unzeitgemäßen ihr anhaftet, und die andererseits gerade wegen ihres unzeitgemäßen Charakters in dieser historischen Zeit, in der wir heute leben, umso dringlicher und mit Nachdruck gestellt werden muss: Wie kommt das Böse in die Welt?

Die Frage nach der Herkunft des Bösen ist voraussetzungsreich. Sie unterstellt, dass es überhaupt eine Unterscheidung von Gut und Böse geben kann, im moralischen, im existentiellen und schließlich womöglich sogar im metaphysischen Sinne – sofern nach dem Bösen gefragt werden kann, muss es *etwas sein*. Sie unterstellt außerdem, dass dieses Böse, von dem die Rede sein wird, nicht bereits von vornherein Teil des Weltgefüges gewesen ist, sondern dass es einen Anfang gegeben hat und vielleicht ein Ende geben wird, d. h. dass eine Art Dramaturgie des Auftretens und Abtretens des Bösen beschrieben werden kann. Schließlich unterstellt sie eine Bruchstelle, ein Erscheinungsfeld, eine Labilität in der Welt, durch die es eindringen konnte. Ricœur erarbeitet sich mit seiner Haltung der liebevollen Einfühlsamkeit, die er als „*Imagination und Sympathie*“³ bezeichnet, die Möglichkeit, eine solche Frage mit aller gebotenen Nachdrücklichkeit und Ernsthaftigkeit zu stellen. Weil sie bereits ausgesprochen ist, weil Menschen im Laufe der Geschichte, auch heute noch, auf diese Weise nach den Zusammenhängen und Kausalitäten ihrer Wirklichkeit zu fragen pflegen, kann das *mysterium iniquitatis* zur Philosophie erhoben werden.⁴ Anstatt jedoch seinem Leser eine theologische Rationalisierung oder eine gnostische Spekulation als zufriedenstellende Antwort zu offerieren, dringt Ricœur zur Quelle der Frage, zur Quelle der Sprache selbst vor. Er untersucht die Verflechtung von

3 Ricœur, *Symbolik*, S. 9.

4 Das Thema des Bösen eignet sich deshalb so gut als exemplarisches Beispiel für die Zusammenführung von philosophischer Anthropologie und Hermeneutik, weil es Geschichtlichkeit hervorbringt und damit wesentlicher Bestandteil der Geschichtlichkeit des Menschen ist: „*Die Symbolik des Bösen versinnbildlicht in ihrem Grund nie bloß die Subjektivität, das abgetrennte menschliche Subjekt, die Bewußtwerdung, den vom Sein gesonderten Menschen, sondern immer auch die Verflechtung des Menschen mit dem Sein. So müssen wir notwendigerweise zu diesem Punkt vordringen, wo das Böse als ein Abenteurer des Seins erkenntlich wird, wo es an der Geschichte des Seins selbst partizipiert.*“ Ebd., 2010, S. 211.

Ich, Selbst und Welt, von Innen und Außen, von Freiheit und Determination, von Begehren und Wollen. Auf diese Weise formiert sich eine Theorie in phänomenologisch-hermeneutischer Tradition, die den Menschen als Erscheinungsfeld des Bösen behandelt, ohne dabei jedoch zu unterstellen, das Böse selbst sei lediglich Begriff und Rationalisierung, ein Kunstgriff zur besseren Strukturierung der Wirklichkeit. Sofern es ausgesprochen wird, ist es Ausdruck und Selbstausslegung des Sprechenden und tritt damit in die Wirklichkeit ein. Alle Begriffe, die verwendet werden, um das Phänomen zu umschreiben und es umschreibend zu bannen, verweisen auf ihren Urheber und verbinden diesen zugleich mit seinem Außen, mit der Welt.

Damit haben wir bereits die wichtigste Relation erkannt, die in dieser Untersuchung vorausgesetzt wird: die Verbindung von Sprache und Wesen, von Wesen und Sein. Jede Form der Sprache ist, dies ist die Prämisse Ricœurs, Selbstaussage des Sprechenden und sofern dieser Teil des Seins der Seienden ist, Aussage über das Sein selbst. Es lässt sich also jenseits der Sprache doch ein Gegenstand des Sprechens erahnen, nicht (nur) der Gegenstand, über den gesprochen wird, sondern die Quelle der Sprache: der Sprechende und seine Situation in der Welt. Sprachliche Zeichen sind ihrer Funktion gemäß niemals relations- und bedeutungslos. Sie werden nicht beliebig hervorgebracht. Bedeutendes ist mit Bedeutetem verknüpft. In ihrer sinnstiftenden Funktion sind Zeichen und Symbole nicht willkürlich austauschbar. Ihr Verweischarakter, der Horizont ihrer Bedeutung, ist historisch gewachsen.

Ricœurs Studie zum Bösen wird uns als Ausgangspunkt der Untersuchung dieser Relation dienen. Seine „*Phänomenologie der Schuld*“⁵ war ursprünglich als dreibändiges Werk angelegt.⁶ Die Voruntersuchung, der erste Band, beschäftigt sich mit den Möglichkeitsbedingungen des Bösen, mit der Fehlbarkeit des Menschen. Dort erarbeitet Ricœur sich mithilfe einer reflexiven, phänomenologischen Methodik einen begrifflichen Rahmen für seine weitere Vorgehensweise. In der Voruntersuchung soll der Mensch als Erscheinungsfeld des Bösen bestimmt werden, insofern er disproportional angelegt ist: Der Mensch ist mit sich selbst nicht koinzident.⁷ Dies ist die große These des ersten Bandes, die uns bis zum Ende unserer Untersuchung begleiten wird.

5 Der französische Originaltitel des Werkes lautet „*Finitude et culpabilité*“, „Endlichkeit und Schuld“. Diese titelgebende Verbindung der beiden wesentlichen Begriffe verrät Ricœurs wichtigste Prämisse: Jede Form der Schuld ist Ausdruck menschlicher Endlichkeit.

6 Als Vorstudie und Wegweiser der beiden uns vorliegenden Bände der „*Phänomenologie der Schuld*“ muss Ricœurs Erstlingswerk „*Das Willentliche und das Unwillentliche*“ von 1950 benannt werden. Beide Werke sind mit dem Titel „*Philosophie de la volonté*“ überschrieben. In Verbindung mit seiner intensiven Beschäftigung mit Husserl – zeitgleich mit diesem Werk erscheint Ricœurs französische Übersetzung von Husserls „*Ideen I*“ – legt er hier, noch ganz Phänomenologe, eine deskriptive Untersuchung der Disproportionalität des Willens vor. Diese Studie ist zwar Voraussetzung für seine Auseinandersetzung mit dem Problem der Fehlbarkeit und der Fehlerfahrung, ist aber noch nicht von der Bestürzung angesichts des Auseinanderdriftens von Wirklichkeit und Möglichkeit durchdrungen, die die „*Phänomenologie der Schuld*“ motiviert. Daher wird der Erstling Ricœurs, obwohl er sich inhaltlich an unsere Fragestellung angliedern ließe, kein Gegenstand der vorliegenden Untersuchung sein.

7 Vgl. Ricœur, *Fehlbarkeit*, S. 17.

An seine reflexive Studie anschließend legt Ricœur eine umfassende hermeneutische Untersuchung der verschiedenen sprachlichen Ausdrücke des Schuldgefühls vor. Die eidetische Betrachtung wird empirisch fortgesetzt. Er vollzieht den Sprung von der Möglichkeitsbedingung, der Ontologie, zur Wirklichkeit, den Erscheinungsformen des Bösen, durch einen Methodenwechsel. Das Vorhaben des zweiten Bandes ist es, so differenziert und divers wie nur möglich die Sprache des Schuldgefühls als Sprache des bereits begangenen Bösen, des eingetretenen Übels zu ergründen. Die hermeneutische Herangehensweise bricht mit einer Prämisse Husserls (und Descartes'), der sich Ricœur bis zu diesem Punkt verpflichtet hatte: Sie stellt die Möglichkeit der unmittelbaren Selbsterkenntnis des Cogito infrage. Stattdessen postuliert Ricœur, sogar das Cogito schöpfe seine Evidenz aus Zeichen und Symbolen, die es bereits im kulturellen Gedächtnis der Gesellschaft, in die es hineingeboren wird, vorfindet.⁸

Die „*Phänomenologie der Schuld*“ sollte allerdings mit der Hermeneutik der Schuldsymbolik noch nicht abgeschlossen sein. Ein dritter Band war geplant, um die Studie zu vervollständigen. Die Begriffe der Fehlbarkeit und der Fehlerfahrung sollten dort in einer Philosophie der Schuld verknüpft werden, aus der schließlich eine dialektische Anthropologie des Menschen zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit hervorgehen sollte. Dieses Vorhaben wurde bis heute weder von Ricœur noch von einem seiner Schüler realisiert.⁹

Die theoretische Lücke, die die unabgeschlossene Unternehmung Ricœurs hinterlässt, ist das *Movens* unserer Untersuchung.¹⁰ Daher werden wir uns zunächst ausführlich mit der Argumentation der vorliegenden Bände befassen. Daran anschließend soll gezeigt werden, dass eine hermeneutische Phänomenologie des Schuldgefühls zwangsläufig über die bloße Deskription des Phänomens hinausgeht. Im Aussprechen des Schuldgefühls sagt sich der Mensch als disproportionales Wesen selbst aus. Er erkennt sich an seinem Gegenstand. Diese Qualität der Sprache der Schuld (im Bekenntnis und im Mythos) als Selbstausslegung lässt es zu, daraus anthropologische Schlussfolgerungen zu ziehen. Bekenntnis und Mythos sind nicht nur Rationalisierungen und Verzweiflungsrufe angesichts einer begangenen Fehlthat, sondern auch Beschreibungen des Verhältnisses, in das sich der Mensch zu sich selbst und zur Welt gesetzt vorfindet.

Ricœur formuliert zum Abschluss seiner Beschäftigung mit der „*Symbolik des Bösen*“ eine Aufgabenstellung, die unser weiteres Vorgehen bestimmen wird. Wir werden auf Grundlage der Hermeneutik des Schuldgefühls Existenzialien ausarbeiten, mit deren Hilfe sich Aussagen über die Situation des Menschen im Sein treffen lassen. Dabei gehen wir davon aus, dass sich die Struktur spezifischer Wahrheiten verallge-

8 Vgl. ebd., 2005, S. 23.

9 Vgl. ebd., *Symbolik*, S. 9 u. ebd., 2005, S. 22. Außerdem: Vgl. Prammer, 1988, S. 51.

10 Nachdem Ricœur die „*Symbolik des Bösen*“ abgeschlossen hatte, leitete seine Monographie über Freud, die 1965 erschien, eine neue Phase seines Denkens ein. Sein Fokus lag nun zunehmend nicht mehr auf dem anthropologischen Problem der Zerbrechlichkeit bzw. Fehlbarkeit, sondern auf den positiven menschlichen Vermögen und der Befähigung zur Konstruktion von Identität und Selbstheit. Vgl. Aime, 2015, S. 25 f.

meinern und auf universelle Zusammenhänge übertragen lässt. Das Phänomen des Bösen eignet sich deshalb besonders gut als Ausgangspunkt der deduktiven Arbeit, weil es als Existenzkrise (des Schuldgefühls) eine tief mit der Existenz des Sprechenden verwobene Sprache hervortreibt. Die Schuld ist mehr als nur ein zufällig gewähltes, beispielhaftes Phänomen, das Erkenntnis über das menschliche Bewusstsein ermöglichen soll; sie ist in ihrer Gestalt als „*Nicht-Koinzidenz des Menschen mit sich selbst*“¹¹ ein entscheidendes Konstitutiv dieses Bewusstseins. Der hermeneutische Ansatz, den wir verfolgen, bringt die Schwierigkeit mit sich, verschiedene, paradoxe, einander widersprechende Deutungen unseres Untersuchungsgegenstandes aufzurufen und diese schließlich, im Bestreben, eine einheitliche Philosophie der Schuld zu entwerfen, auf einen gemeinsamen Nenner bringen zu wollen. Die Widersprüchlichkeit dessen, was wir erkennen werden, soll uns aber nicht schrecken, sondern wir werden im Sinne einer Anerkennung der Differenz versuchen, aus ihr zu lernen. Ziel ist der Entwurf einer Anthropologie, die den Menschen als Mittelwesen charakterisiert, d. h. als Wesen, das zu steter Vermittlung genötigt und zugleich befähigt ist, Vermittlung mit sich selbst, mit der Welt, mit den anderen darin und schließlich mit dem Heiligen.

Mit dieser anthropologischen Hypothese wollen wir uns jedoch nicht zufriedengeben. Daher ist der dritte Teil der vorliegenden Untersuchung ihrer Überprüfung gewidmet. Es soll gezeigt werden, dass die aus Ricœur's Studie deduzierten Existenzialien sich nicht nur in der Sprache der Schuld abbilden, sondern jede Form des fragenden Denkens bzw. Sprechens strukturieren. Wir werden das Wagnis eingehen, uns an einer hermeneutischen Analyse philosophischer Texte zu versuchen und dabei nachzuweisen, dass sich der Mensch auch dort in seiner Disproportionalität selbst aussagt und damit seine Situation in der Gegenwart beschreibt. Exemplarisch werden wir diese Form der Existenzialhermeneutik an Descartes' „*Meditationes de Prima Philosophia*“ erproben. Diese Erprobung wird durch einige Anmerkungen zu Husserls „*Cartesischen Meditationen*“ und Heideggers „*Sein und Zeit*“ ergänzt werden. Die genannten Autoren beschäftigt nicht das Problem des Bösen, wohl aber das Selbst- und Weltverhältnis des menschlichen Bewusstseins, das, wie wir behaupten, von jener Disproportionalität, die wir „das Böse“ nennen werden, durchdrungen ist. Im Aufsatz „*Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion (I)*“, der sich thematisch in der Peripherie der „*Phänomenologie der Schuld*“ bewegt, versucht sich Ricœur an einer philosophischen Reformulierung des symbolischen Denkens. Zu diesem Zweck charakterisiert er rationale (theologische und philosophische) Theorien zum Bösen, beispielsweise die Kants und Augustins, als Spekulationen, als eine neue Form der symbolischen Ausdrucksform der anthropologischen Disproportionalität, eine Ausdrucksform, die zugleich Philosophie und Symbol genannt werden kann.¹² Es soll aber gezeigt werden, dass das Problem, das uns beschäftigt, auch andere Theoriemodelle durchdringt als die, die unsere Fragestellung unmittelbar aufgreifen und Lösungsvorschläge anbieten. Die Auswahl der Autoren folgt einem be-

11 Ricœur, *Fehlbarkeit*, S. 17.

12 Vgl. ebd., 2010, S. 199ff.

stimmten Schema, das sich aus der vorangegangenen Beschäftigung mit Ricœur ableiten lässt und zugleich über die dort gewonnenen Erkenntnisse hinausgeht. Ricœur selbst versteht sich als Phänomenologe, d. h. als Nachfolger Husserls, dessen Methode er allerdings um eine Art empirische Hermeneutik ergänzt. Die Anwendung der anthropologischen Hypothese auf Husserl dient damit zugleich der Rückführung des symbolischen Denkens in die Strenge der Reflexion, aber auch der Rückschau auf Ricœurs theoretische Wurzeln. Die Fundamentalontologie des Marburger Heidegger wiederum ist für uns deshalb von Interesse, weil Ricœur sich, ohne diese im Rahmen der „*Phänomenologie der Schuld*“ explizit zu zitieren, dennoch an ihren Begrifflichkeiten und weltanschaulichen Prämissen orientiert. Heidegger tritt ebenfalls mit dem Anspruch auf, Phänomenologie und Hermeneutik miteinander zu vereinen.

Protagonist dieses dritten Teils unserer Untersuchung aber wird der meditierende Descartes sein. Wir werden sehen, dass dessen Philosophie, obwohl sie Metaphysik ist, sich immer wieder auf jene Existenzkrisen beziehen lässt, mit denen sich Ricœur befasst. Die Nicht-Koinzidenz des Menschen mit sich selbst wird bei Descartes als ontologisches Problem des Mangels thematisiert, der aus der Position des Menschen in der platonischen Hierarchie des Seienden zwischen Gott und Nichts resultiert. Jene Denkprobleme – Erkenntniskrisen und mangelnde Sicherheit über die Gewissheit von Erkenntnissen –, die die Nicht-Koinzidenz aufbringt, nötigen ihn zur Niederschrift seiner „*Meditationen*“. Seine Philosophie arbeitet gegen den Mangel an; sie kann als Aufbegehren des Menschen gegen die Zumutungen der Wirklichkeit verstanden werden, als Selbstausslegung im hermeneutischen Sinne. Dabei wird deutlich, dass das cartesianische Subjekt wie eine mythische Figur die Situation des Menschen universalisiert. Dieser sieht sich einer Wirklichkeit ausgeliefert, die zwar sichtbar ist, aber deren Wahrheiten nicht unmittelbar zugänglich sind. Aus diesem Dilemma erhebt sich die Philosophie; in dieser Situation behauptet sich das Cogito als letzte Gewissheit gegenüber den Anfechtungen des Zweifels.

Ricœur spricht sich in seiner „*Phänomenologie der Schuld*“ gegen eine Philosophie des Cogito aus.¹³ Für einen Phänomenologen ist diese Positionierung al-

13 In seiner deskriptiven Untersuchung des Willens „*Das Willentliche und das Unwillentliche*“ verwendet Ricœur den Begriff des Cogito in Husserl’scher Manier als Ausgangspunkt seiner phänomenologischen Beschreibung. Vgl. ebd., *Willen*, S. 29 ff. Auf diese Weise bezieht er sich auch später auf die Philosophie des Cogito, indem er sie gleichzeitig für überkommen und dennoch für notwendig erklärt. Will man die Position Ricœurs gegenüber Descartes bestimmen, so ist dies mit Sicherheit ein komplexes Unterfangen. In einem Aufsatz über Heidegger schildert er beispielsweise, wie Descartes trotz aller Selbstsetzung doch bereits die Bedeutung des Begriffs „Sein“ erahnt haben mag. Vgl. ebd., 2010, S. 72 ff. In einem früheren Text zum Verhältnis von Hermeneutik und Reflexion hatte er andererseits ausgeführt: „*Gewiß besitze ich eine Apperzeption meiner selbst und meiner Akte, und diese Apperzeption bildet eine Art Evidenz; niemand vermag Descartes von der unbestreitbaren Aussage zu vertreiben: Ich kann nicht an mir selbst zweifeln, ohne dabei wahrzunehmen, daß ich zweifle. Aber was bedeutet diese Apperzeption? Eine Gewißheit ist sie bestimmt, doch eine Gewißheit ohne Wahrheit.*“ Ebd., S. 231. Die cartesianische Philosophie bleibt Voraussetzung der Reflexion und der Husserl’schen Phänomenologie; insofern verdankt Ricœur ihr zugleich seine Methodik und arbeitet an ihrer Abschaffung.

lerdings nicht unproblematisch.¹⁴ Husserl bestimmt im Rahmen seiner „*Cartesischen Meditationen*“ das Cogito als Ausgangspunkt der reflexiven Betrachtung.¹⁵ Die „*transzendente Subjektivität*“¹⁶ des Cogito ist in diesem Kontext nicht Produkt des Zweifels, sondern der archimedische Punkt der phänomenologischen Reduktion. Mit dieser Veränderung der Ausgangslage versucht der Phänomenologe, den verheerenden Auswirkungen des methodischen Zweifels zu entgehen und seine Neubegründung der Philosophie mit Descartes und doch ohne dessen Methodik zu vollziehen. Die Phänomenologie bleibt aber ihrer Herkunft nach cartesianisch. Das cartesianische Subjekt ist Voraussetzung jeder reflexiven Philosophie. Ricœur schreibt, die Reflexion sei nichts als blinde Intuition, „*solange das Ego des Ego cogito sich nicht im Spiegel seiner Objekte, seiner Werke und schließlich seiner Handlungen zurückgewonnen*“¹⁷ habe. Die Phänomenologie verhält sich, das wird zu zeigen sein, zu ähnlichen Problemen, wie Descartes sie im Rahmen seiner „*Meditationen*“ aufwirft, möchte diese aber zugleich mithilfe neuer Prämissen umgehen: Sie fragt nicht nach Existenz (im Sinne von Vorhanden-Sein); ihre Wahrheiten lassen sich jenseits dieser Kategorie verorten; sie sind dem Kriterium der Evidenz unterworfen. Wir werden sehen, ob die Strategie Husserls aufgeht und ob es ihm gelingt, Zweifel und Verzweiflung auszuschließen, um eine Philosophie jenseits der Denkprobleme zu etablieren, die Descartes zu Beginn der Neuzeit aufgeworfen hatte. Es wird darüber hinaus zu ergründen sein, ob und inwieweit auch Husserls Philosophie als Selbstbeschreibung des Menschen angesichts der von Ricœur postulierten Nicht-Koinzidenz mit sich selbst verstanden werden kann. Verweist das reflexive Denken, obwohl es vom Menschen abstrahiert, um die Reinheit der Erkenntnis nicht zu gefährden, dennoch auf seinen Urheber?

Wir schließen den dezidiert philosophischen Teil der Arbeit mit einigen Anmerkungen zu Heidegger und seinem Verhältnis zu Husserl ab. Wie wir sehen werden, ist Heidegger, wenngleich er im Rahmen der „*Phänomenologie der Schuld*“ merkwürdig unerwähnt bleibt, ein wichtiger Vordenker Ricœurs. Die Hermeneutisierung der Phänomenologie, an der sich Ricœur versucht, ist von Heidegger bereits mit großem Erfolg in den 20er-Jahren des 20. Jahrhunderts betrieben worden. Insofern wird zu prüfen sein, inwieweit Ricœurs frühe theoretische Versuche von der Marburger Fundamentalontologie beeinflusst sind und in welchen Punkten sie sich klar von ihr abgrenzen lassen.

Im Laufe der Untersuchung werden uns verschiedene Stile des philosophischen Denkens begegnen. Allein Ricœur arbeitet sich im Rahmen seiner „*Phänomenologie der Schuld*“ an der Verknüpfung zweier methodisch und bezüglich ihrer Voraussetzungen sehr unterschiedlicher Denkschulen, der der Hermeneutik und der der Phänomenologie, ab. Das Problem, das sich am Versuch der Verknüpfung dieser beider

14 Vgl. Cristin, 1999, S. 158 ff.

15 Vgl. Husserl, *CM*, § 8.

16 Husserl, *CM*, S. 20.

17 Ricœur, 2010, S. 39.

Disziplinen abbildet, ist die Relation von Möglichkeit und Wirklichkeit, von reflexiver Philosophie, die mit dem Anspruch der Voraussetzungslosigkeit auftritt, und symbolischem Denken, das von der Fülle der Voraussetzungen der Sprache ausgeht. Beide Disziplinen nähern sich ihren Gegenständen deskriptiv; beide gehen vom Menschen aus. Mit Descartes, Husserl und Heidegger begegnen uns weitere Theorien und Methoden, die wir hermeneutisch als Beschreibungen der Situation des Menschen betrachten werden, die sich aber sowohl inhaltlich als auch sprachlich grundlegend voneinander unterscheiden. Unsere Untersuchung wird daher zwangsläufig nach und nach einen eklektischen Charakter ausbilden. Die Verschiedenheit der Methoden, der „*Fächer der Stile*“¹⁸, soll uns aber nicht schrecken, sondern dient zur Unterfütterung einer Anthropologie der Differenz, also einer Anthropologie, die nicht nur, wie Ricœur es tut, von einer dialektischen Verfassung des Menschen – „*Einheit des Geschicks und die Differenz der Schicksale*“¹⁹ – ausgeht,²⁰ sondern die den Begriff der Nicht-Koinzidenz mit sich selbst umfassender und radikaler interpretiert. Nicht-Koinzidenz impliziert mehr als nur die Notwendigkeit einer erfolgreichen Vermittlung zwischen jeweils zwei Polen, die sich schließlich synthetisch zu einer Einheit verbinden. Sie ist der Ursprung einer universalen Vielgesichtigkeit des Menschen in seiner Eigenschaft, in jedem Augenblick zugleich mehr und weniger als er selbst zu sein. Diese Vielgesichtigkeit bildet sich auch in der Widersprüchlichkeit der philosophischen Schulen und Disziplinen untereinander ab. Jede einzelne Theorie, jedes System eröffnet die Perspektive auf eine je einzigartige, aber dennoch unter dem Zeichen des Menschlichen stehende Wahrnehmung und Interpretation von Wirklichkeit. In ihrer Vielfältigkeit gibt sich die Philosophie als Wissenschaft zu erkennen, die doch mehr zu leisten vermag als bloße Deskription. Philosophie ist stets der Versuch, Verständnis zu entwickeln und verstanden zu werden, indem sie zum Beispiel immer wieder neue Sprachen etabliert, mit denen sich über ihren Gegenstand sprechen lässt und die eine Verbindung der Sprechenden miteinander ermöglichen. Indem sie sich zum Ausdruck der Nicht-Koinzidenz macht, ist sie zugleich Überwindung der tiefen anthropologischen Zerrissenheit. Überwindung ist sie auch, indem sie Ordnung schafft, Chaos ausschließt, Fremdes vertraut werden lässt und Unaussprechliches nicht verschweigt. Die Philosophie geht in ihrer Verfasstheit als Sprache auf. Gerade diese Eigenschaft, Ausdruck zu sein, begründet die Notwendigkeit von Disziplinen wie Metaphysik und Ontologie, von systemischem Denken und reduktiver Methodik. Die Entdeckung der Vieldeutigkeit ist ein Komplexitätsgewinn. Sie stellt den rationalen Gehalt der Philosophie nicht infrage, sondern ergänzt ihn.

18 „*Fächer der Stile*“ lautet der Titel des zweiten Bandes der theologischen Ästhetik von Hans Urs von Balthasar. Wir verwenden den Begriff hier in ähnlichem Kontext: Die verschiedenen Theologien, die Balthasar in seinem Werk behandelt, fügen sich zu einem „*reichen Orchester*“, einer „*Konkordanz der Gegensätzlichkeit*“ zusammen. Balthasar, *Herrlichkeit II*, S. 20. So wollen wir unsere Autoren als Repräsentanten einer Vielstimmigkeit betrachten, die um immer denselben Gegenstand kreist.

19 Ricœur, *Fehlbarkeit*, S. 179.

20 Vgl. ebd., S. 176 ff.

1961, kurz bevor Ricœur die Problematik des Bösen und der anthropologischen Disproportionalität fallen lässt und sich anderen Themen zuwendet, formuliert er eine Frage, die uns als Leitfaden unserer Untersuchung dienen soll: „Ist es aber möglich, eine sinnvolle Geschichte zu konzipieren, in der die Kontingenz des Bösen und die Initiative der Konversion gewahrt und umgriffen würden? Kann man ein Werden des Seins denken, in dem die Tragik des Bösen – die Tragik dieses immer schon vorfindlichen Bösen – zugleich anerkannt und überwunden würde?“²¹

Wir wollen versuchen, die Kontingenz der Wirklichkeit, die uns begegnen wird, als „sinnvolle Geschichte“ zu begreifen. Die Anthropologie der Differenz, die wir als Fortsetzung der Ricœur’schen dialektischen Anthropologie entwickeln wollen, ist keine negative Anthropologie. Dies hat sie mit Ricœurs Modell gemein. Die Nicht-Koinzidenz als anthropologisches Konstitutiv ist weder Ursprung noch Telos des Menschen; sie begründet lediglich seine Verstrickung mit der unmittelbaren Wirklichkeit des Jetzt; sie steht am Anfang und am Ende seiner Gegenwart; der Mensch aber ist über diese Gegenwart hinaus mit dem Heiligen verbunden, dem Heiligen als Quelle aller Bedeutung, als Medium aller Vermittlung, schließlich als Rückseite der Wirklichkeit. Wir werden daher unsere Untersuchung nicht mit der Beschreibung einer düsteren Ausweglosigkeit beenden, in der sich der Mensch ob seiner disproportionalen Verfasstheit befindet. Beginnen werden wir mit der Frage nach der Herkunft des Bösen. Enden werden wir mit der Gewissheit, dass der Schaden, den es anrichtet, begrenzt ist. Dies wird in der Rückschau auf jeden einzelnen Schritt unserer Untersuchung erkennbar werden: Die Philosophie vermag sich nicht nur trotzdem, sondern gerade weil sie Sprache ist, gegen das Chaos der Disproportionalität zu behaupten. Der Mensch arbeitet gegen seinen eigenen Zerfall an, indem er sich zu ständiger Vermittlungsleistung anhält. Der Schuldige sagt seine Schuld aus und überwindet sie damit gleichsam, indem er einerseits den verborgenen Gott²² in seine Wirklichkeit zurückruft und andererseits die Verzweigung seiner Isolation und Selbstentfremdung mit anderen teilt.

21 Ebd., 2010, S. 216.

22 Vgl. ebd., *Symbolik*, S. 14.