

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	58 (2011)
Heft:	2
Artikel:	Das leibliche Selbst und der Widerstand des Anderen : Paul Ricœur mit Blick auf Maine de Biran und Emmanuel Levinas
Autor:	Liebsch, Burkhard
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-761066

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 24.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

BURKHARD LIEBSCH

Das leibliche Selbst und der Widerstand des Anderen

Paul Ricoeur mit Blick auf Maine de Biran und Emmanuel Levinas

*Von keinem Widerstande beschränkt, [...]
fühlt [wir] uns und andre nicht.
Sich aber nicht zu fühlen, ist der Tod.*
Friedrich Hölderlin¹

1. VOM LEBEN ZUM MENSCHLICHEN LEIB²

Mit dem Widerfahrnis von Widerstand hängt engstens zusammen, was wir als leibliches Leben erfahren und warum es uns als solches fraglich wird. Würde leibliches Leben ungestört bzw. widerstandslos verlebt, so hätte es kaum je Anlass dazu, sich *als Leben* zu befragen. Jedoch ist die Erfahrung von Widerstand dafür nur eine notwendige, nicht hinreichende Bedingung. In der *Auslieferung* an schmerzhaften Widerstand schwindet jeder Spielraum, in dem sich das Leben als Leben fraglich werden könnte. Durch *Überwindung* von Widerständen gedeiht leibliches Leben und beweist sich seine Kraft. Selbst ein durch immer neue Überwindung von Widerständen erarbeitetes und erkämpftes Leben kann – ob als normales oder intensiv sich verausgabendes, als gesundes oder exzessiv gesteigertes, als gutes oder glückliches – sich selbst genügen, solange sich ihm kein hemmender oder auch einschneidender Widerstand in den Weg stellt, der sich *nicht einfach durch mit neuer Kraft sich anstrengendes oder gesteigertes Leben (im Sinne der Intensität, der Gesundheit, des Guten oder des Glücks) überwinden oder aus dem Weg schaffen lässt*. Wo das *nicht* gelingt, schlägt die im Widerstand erfahrene Störung des Lebens sehr leicht in Verstörung um, vor allem dann, wenn sie nicht mehr abzuwenden ist und irreversibel bleibt wie eine Läsion, eine Wunde oder eine Verletzung, die nicht mehr heilen wird.

¹ HÖLDERLIN, Friedrich: *Werke*. Tübingen: Rainer Wunderlich, o. J., 605.

² Ich knüpfte hier an Vorüberlegungen an; i.E. unter dem Titel *Leib und Leben. Im Blick der Phänomenologie (Maurice Merleau-Ponty) und der Epistemologie (Georges Canguilhem)*, in: SCHÄEDE, Stephan/HARTUNG, Gerald/KLEFFMANN, Tom (Hgg.): *Das Leben II. Historisch-systematische Studien zur Geschichte eines Begriffs*. Tübingen: Mohr Siebeck (i.V.).

In diesem Falle keimt aus dem verletzten Leben (wenn es nicht ganz und gar im Schmerz aufgeht und auf diese Weise jeglichen Spielraum einbüßt) ein ganz anderes Staunen als dasjenige, auf das sich die Philosophie traditionell als Quelle der *theoria* beruft (*taumazein*). In Anlehnung an Georges Canguilhem³ könnte man von einem „vitalen“ oder *pathischen Staunen* sprechen, das sich, wie er meint, zunächst in der Angst, dann aber auch in der befremdlichen Frage äußert, warum uns bar jeglicher Rechtfertigung in einer irrationalen Kontingenz geschieht, was uns verstört, verletzt, verwundet und uns so einen Vorgeschmack von einem rückhaltlosen Ausgesetztsein gibt, in dem schließlich der Tod triumphiert.

Leibliches Leben kann aufgrund seiner rückhaltlosen Verletzbarkeit durch ihm Widerfahrendes jederzeit in eine solche Fraglichkeit stürzen, die es nicht durch mit neuer Kraft angestrengtes oder gesteigertes Leben auszugleichen vermag und die sogar *das Leben als Leben in Frage stellt*. Verdient es diesen Titel überhaupt, wenn es sich im ständigen Streben nach schierer Intensität, Gesundheit, Glück oder nach dem Guten als im Prinzip jederzeit derart verletzbar und verwundbar erweist, oder verdient den Namen Leben in Wahrheit erst, was nicht länger derart rückhaltlos affizierbar zu sein verspricht (wie ein Leben nach dem Tod, mit dem die Philosophie seit Platon spekuliert)?

In radikaler Fraglichkeit des Lebens als Leben steht auf dem Spiel, was es *als Leben* eigentlich ausmacht und wie (bzw. in welchem Sinne) es gedeiht, verkümmert oder zerstört zu werden droht. Alle diese Fragen sind durch ein anonym sich vollziehendes (genetisch reproduktives und evolutionäres) Geschehen, das weit vor der Geburt des Einzelnen seinen Ursprung hat und weit nach seinem Tod zum Ende kommen wird, in keiner Weise vorentschieden.

Zwar hat der Begriff des Lebens, das als ein solches Geschehen gedacht wird, nicht zuletzt durch eine äußerst einflussreiche Gruppe von sog. *life sciences* heutzutage Hochkonjunktur, doch können wir uns bei dem Versuch, zu bestimmen, was Leben diesseits des Todes eigentlich ausmacht, weniger denn je auf diese Wissenschaften stützen, in die der Begriff des Lebens sozusagen ausgewandert scheint, wie bereits Canguilhem feststellte. Folgen wir diesen Wissenschaften, allen voran der Biologie, so findet Leben da statt, „wo Evolution möglich ist“, die sich im heute vorherrschenden Verständnis bekanntlich auf eine reproduktionsfähige DNS sowie auf die Mechanismen genetischer Variation und Selektion stützt.⁴ Das Leben, von dem in diesem Sinne die Rede ist, vollzieht sich anonym durch

³ CANGUILHEM, Georges: *Das Normale und das Pathologische* ['1943/²1966]. München: Hanser 1974, 65.

⁴ Vgl. CANGUILHEM, Georges: *Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979, 149; v. VERF.: *Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2005, 420; MAYR, Ernst: *Eine neue Philosophie der Biologie*. München: Piper 1991.

die Lebewesen hindurch – zu welchem Zweck auch immer. Es nimmt weder auf die Geburt oder auf den Tod des Einzelnen noch auf das langfristige Überleben einer Art oder Gattung Rücksicht. Aus dem Tod der Lebewesen schlägt es gerade Kapital, um sich, scheinbar zwecklos, über ihn hinweg fortzusetzen. Dieses Leben nun bezeichnet Canguilhem als geradezu „entvitalisiertes Leben“.⁵

So gesehen gewinnt man auf dem Weg von der naiven Lebens-Erfahrung zu den Wissenschaften vom Leben, die es zu erkennen versprechen, nicht nur etwas, sondern verliert gerade die Vitalität des Lebens aus dem Blick, wie Canguilhem andeutet. Haben wir nicht allen Grund, uns an die „vitalen Fragen“ zu erinnern, die schließlich überhaupt erst auf die Spur dieser Wissenschaften geführt haben?⁶ Bringen uns Wissenschaften, die diese Fragen vergessen lassen, geradezu um ein Verständnis der Vitalität unseres Lebens, seiner Störungen und Verletzungen? Müssen sie auf diese *Quellen der Fraglichkeit des Lebens als Leben* nicht ihrerseits zurückkommen, wenn sie sich nicht auf bloß intellektuelle, kostspielige Abenteuer reduzieren sollen?

Die u.a. von Canguilhem angeregte Rückbesinnung auf „vitale Fragen“ leibhaften Lebens, das sich als Leben selbst befragt, zwingt, so gesehen, auf das zwischen Geburt und Tod sich vollziehende Leben zurückzukommen, das sich stets als *schon geboren* und *noch lebend* (zwischen anderen) vorfindet, wie übereinstimmend Merleau-Ponty und Ricœur feststellten. Während Geburt und Tod in der Geschichte des Lebens nur absolut unbedeutende Vorkommnisse sind, verweist die Geburt auf den vorgängigen, gastlichen oder ungastlichen Empfang im Leben Anderer, der Tod auf das Scheiden aus dem Leben unter und mit ihnen. So gesehen kann von leib-

5 CANGUILHEM: *Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie*, 153. Um es sich erklärbar zu machen und um sich eine Wissenschaft des Lebens zu verdienen, müsse der Mensch die „naiven Objekte seines vitalen Fragens“ vielfach verfremden (heißt es hier) und einen Begriff des Lebens konstruieren, dessen Schicksale eine historische Epistemologie nachzeichnen kann, die dezidiert auf die Ambitionen einer Phänomenologie verzichtet, die glauben macht, dieser Begriff sei heute noch auf die naive Erfahrung des Lebens zu gründen; vgl. CANGUILHEM, Georges: *Tod des Menschen oder Ende des Cogito?*, in: MARQUES, Marcelo (Hg.): *Der Tod des Menschen im Denken des Lebens*. Tübingen: edition discord 1988, 17–51.

6 Davon war Canguilhem tatsächlich überzeugt, wie u.a. seine Überlegungen zu den Grenzen der Rationalität, sog. Wissenschaften vom Leben wie der Biologie, mehr noch aber der Medizin hinreichend zeigen (CANGUILHEM, Georges: *Grenzen medizinischer Rationalität*. Tübingen: edition discord 1989). Diese Überlegungen bringen mit Nachdruck ein *leibhaftiges Leben* wieder zur Sprache, von dem in den Wissenschaften, die sich dieses Begriffs bemächtigt haben, allenfalls noch indirekt die Rede ist. – Während man vom Leben in den sog. *life sciences* allgemein ohne Weiteres gemäß objektiver Kriterien reden kann, die (bis auf Grenzfälle) auf jedes Lebewesen zutreffen, hebt die Rede von leibhaftigem Leben auf die im gelebten Leben selber erfahrene Vitalität ab. Lebend erfährt sich dieses Leben als mehr oder weniger (gesund, gut, glücklich, intensiv) lebend, ohne normalerweise Grund zu der Frage zu haben, was das Leben als Leben eigentlich ausmacht. Erst dann hat es wie gesagt Grund, danach eigens zu fragen, wenn es in seinem Leben gestört, verstört und mit der Möglichkeit seiner Zerstörung konfrontiert wird.

haftigem Leben nur als einem „zwischenzeitlichen“ die Rede sein, das sich geschichtlich mit dem Leben Anderer verflochten weiß, die früher oder später leb(t)en. In ihm brechen originär jene Fragen danach auf, was menschliches Leben als Leben eigentlich ausmacht.

Das ist auch in Ricœurs Schriften von seiner frühen Theorie des Willentlichen und des Unwillentlichen bis hin zu seinem Spätwerk *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* ein maßgeblicher Ansatzpunkt für eine Philosophie der Leiblichkeit, die zwar nirgends als solche im Zentrum der Aufmerksamkeit dieses Philosophen steht, die aber sein Denken immer wieder als ein Desiderat beschäftigt hat, das er auch in der für ihn maßgeblichsten Schrift zur Philosophie der Leiblichkeit, in Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung*, noch nicht eingelöst gesehen hat. Im Folgenden werde ich mich allerdings weniger mit Ricœurs Abgrenzung von Merleau-Ponty⁷, als vielmehr mit Kernpunkten seines eigenen Ansatzes zu einer solchen Philosophie befassen. Dabei folge ich seinen verschlungenen, in hunderten von Schriften entwickelten Denkwegen nicht in erster Linie chronologisch, sondern in der Absicht, im Sinne einer Art Bilanz die für Ricœur durchgängig wichtigsten Hauptprobleme⁸ herauszupräparieren, die ich thesenartig zuspitze (2.). Diese Probleme konzentrieren sich auf die Vorstellung einer leibhaften, irdischen Subjektivität, die sich vor allem im *Widerstand*, den sie an sich selbst, durch die Dinge und durch Andere erfährt, als endliche zu realisieren gezwungen ist. Wie schon in seinem Frühwerk, so rekuriert Ricœur auch in seinem späten Hauptwerk *Das Selbst als ein Anderer* auf die Philosophie Maine de Birans, deren Analyse der Widerstandserfahrung (3.) er als einen Vorgriff auf Heideggers Hermeneutik der Endlichkeit des Daseins interpretiert, die ihrerseits aber energisch im Zeichen einer paradoxalemente *dem Selbst eigenen Andersheit* revidiert wird, mit der Ricœur die Erfahrung des Widerstands verknüpft sieht (4.); und zwar zunächst *im Verhältnis des Selbst zu sich als einem*

⁷ Vgl. dazu v. VERF.: *Erfahrene Zeit, Wahrnehmung und Narrativität. Ricœur und die Phänomenologie der Wahrnehmung*, in: *Studia Culturologica* 1 (1992) 39–58. Revidiert und erweitert unter dem Titel: *Zeit, Lebensgeschichte und Narrativität. Ricœur und Merleau-Pontys Phänomenologie der Wahrnehmung*, in: ORTH, Stefan/BREITLING, Andris (Hgg.): *Vor dem Text. Hermeneutik und Phänomenologie im Denken Paul Ricœurs*. Berlin: Technische Universität Berlin 2002, 45–70.

⁸ Wenn ich hier von „durchgängig“ wichtigsten Problemen spreche, so möchte ich damit nicht unterstellen, Ricœur habe sie in seinen frühen, mittleren und späten Schriften unverändert aufgeworfen. Das gilt schon für den im Spätwerk zentralen Begriff des *Selbst* nicht, den Ricœur ausdrücklich gegen einen allzu sehr in Begriffen der Selbigeit gefassten „Charakter“ abgrenzt, wie er noch in *Le volontaire et l'involontaire* (Paris 1950; ²1967) verwandt worden war. Für das, was ich im Folgenden als *Filiation* bezeichne, müssen sich daraus erhebliche Konsequenzen ergeben, die ich ansatzweise zur Sprache bringe in dem Aufsatz *Leben im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit? Zur Kritik vorgreifender Macht über das Leben Anderer: Kant, Levinas und Habermas in bio-politischer Perspektive*, in: KADI, Ulrike/UNTERTHURNER, Gerhard (Hgg.): *sinn macht unbewusstes. unbewusstes macht sinn*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2005, 230–264.

Anderen, dann aber auch *im Verhältnis zum Anderen in seiner Fremdheit*. Wie sich Ricœur hier mit Levinas auseinandersetzt, führt auf die Frage, (5.) ob der dem Anderen zu verdankende Widerstand nicht ein Verständnis des Selbst sprengt, das in dem, was ihm widersteht, nur negative Hemmnisse, Störungen oder Herausforderungen zu deren Überwindung und zur Bestätigung der (willentlichen) Lebenskraft des Selbst erkennt. Am Ende wird die – bis heute offene – Frage aufgeworfen, ob und wie dieser andere Widerstand als leibhaftig widerfahrender zu denken ist.

2. ANSATZPUNKTE ZU EINER PHILOSOPHIE DER LEIBLICHKEIT IM DENKEN PAUL RICŒURS

Um eine Philosophie der Leiblichkeit entfalten zu können, die Ricœurs ganzes Werk begleitet, sich aber nirgends bei ihm ausformuliert findet, müsste man viel weiter ausholen, als es hier möglich ist. Ich nenne nur kurz einige Stationen seiner Denkwege, an denen sich besonders prägnante Elemente einer solchen Philosophie finden.

(1) An erster Stelle ist die bereits angesprochene, 1950 veröffentlichte Theorie des Willentlichen und des Unwillentlichen zu nennen, wo der Leib als Medium und zugleich als Hindernis eines praktischen *cogito* in den Blick kommt, das dem Leben Artikulation und Richtung verleihe.⁹ Gesucht wird hier nach einem „inkarnierten“ (weder bloß objektiven noch transzental reduzierbaren) Subjekt, das im Leben verwurzelt bzw. situiert zu denken ist, ohne in ihm aufzugehen, insofern es auf Projekte abzielt und sich in Entwürfen realisiert, die sich den eigenen Leib gefügig machen und auf seine Mitwirkung im Sinne einer vorgängigen Gefügigkeit (*docilité*) angewiesen sind.¹⁰

(2) In *Die Fehlbarkeit des Menschen* (1960) (dem ersten Teil der *Phänomenologie der Schuld*) tritt der Leib als Inbegriff einer je-meinigen, in der Welt situierten endlichen „Perspektive“ auf, die zugleich jegliche Öffnung auf die Welt hin ermöglicht und eine im Denken angestrebte, ungetrübte Universalität vereitelt; und zwar auf radikale, unüberwindliche Art und Weise. Deshalb ist von der wesentlich dem Leib bzw. der Überantwortung an leibliche Existenz zuzuschreibenden „Fehlbarkeit“ die Rede. Bereits in Arbeiten der 50er Jahre rückte der ursprünglich von Gabriel Marcel und Karl Jaspers inspirierte Begriff der leibhaften Existenz mehr und mehr an das Dasein im Sinne Heideggers heran¹¹, doch bleibt diese begriffliche

⁹ Vgl. die Zusammenfassung bei WALDENFELS, Bernhard: *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983, 272–287.

¹⁰ RICŒUR, Paul: *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier Montaigne 1950.

¹¹ Vgl. RICŒUR, Paul: *Le renouvellement du problème de la philosophie chrétienne par les philosophies de l'existence*, in: *Le problème de la philosophie chrétienne*. Paris: Presses Uni-

Zuordnung bis ins Spätwerk hinein problematisch.¹² (Ich komme darauf zurück). Unter Verweis auf die Einfügung des *cogito* ins Sein redet Ricœur einer ontologischen Dezentrierung des Subjekts das Wort, die die sog. Kopernikanische Wende im Sinne Kants konterkariert. Diese Gedankenfigur greift Ricœur immer wieder auf und suggeriert damit, er habe sich der Heideggerschen Kritik an einem nicht in der Welt situierten Subjekt konsequent angeschlossen, das sich ein „Weltbild“ bzw. eine umfassende Repräsentation des Seienden fabriziere.

(3) Das Dasein, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, wird schließlich mit Spinozas *conatus essendi* kurzgeschlossen, aber so, dass es im Streben nach Sein nicht etwa darum geht, sich bloß zu erhalten, sondern darum, im vollen Sinne da zu sein.¹³ So wird das Dasein bzw. das, was zuvor als leibliche Existenz charakterisiert worden ist, zum Medium eines Begehrrens, das sich im zwischenzeitlichen, sterblichen Leben niemals befriedigen lässt. Das erklärt die eschatologische Perspektive der Hermeneutik des Freud-Buchs *Die Interpretation* (1965).

(4) Was den Leib angeht, so zeigt sich hier die schon in den frühen Kommentaren Ricœurs zu Merleau-Ponty deutlich spürbare Skepsis gegenüber einer die Leiblichkeit primär von der Wahrnehmung her denkenden Philosophie. Ricœur besteht auf der Sagbarkeit alles Erfahrenen und misstraut der „stummen Finsternis“ des Leibes. Er besteht des Weiteren auf der hermeneutischen Kompetenz, jegliche noch so „tief“ in einer unbewussten Leiblichkeit verborgene Signifikanz des Gelebten (*vecu*) explizit zum Vorschein zu bringen. So trägt in seiner mittleren Schaffensphase¹⁴ eine expressive Vernunft¹⁵ den Sieg davon, die bis in die 70er Jahre hinein unverkennbar von einer Hegelschen Theorie des Sagens und Gesagten geprägt bleibt (und von deren rigoroser Kritik, die sie bei Levinas erfahren hat, noch nichts ahnen lässt).¹⁶ Wie auch immer der Leib von einer *Kraft* des Begehrrens unbewusst bestimmt wird, die Signifikanz dieses leiblich realisierten Begehrrens bleibt für Ricœur grundsätzlich sagbar und lässt ihn

versitaires de France 1949, 43-67; DERS.: *L'Humanité de l'homme*, in: *Studium Generale* 15 (1962) 309-323, hier: 320, linke Kolumne.

¹² RICŒUR, Paul: *Sur la phénoménologie*, in: *Esprit* 21 (1953) 821-839; DERS.: *Que signifie „Humanisme“?*, in: *Comprendre. Revue de politique de la culture*, no. 15 (1956) 84-92.

¹³ RICŒUR, Paul: *Zum Grundproblem der Gegenwart philosophie. Die Philosophie des Nichts und die Ur-Bejahung*, in: WISSE, Richard (Hg.): *Sinn und Sein*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1960, 47-65.

¹⁴ Vgl. die Übersicht v. Verf.: *Paul Ricœur*, in: BEDORF, Thomas/RÖTTGERS, Kurt (Hgg.): *Die französische Philosophie im 20. Jahrhundert*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2009, 291-298.

¹⁵ Hier liegen Bezüge zur aktuellen Diskussion um die unter diesem Titel firmierenden, die Phänomenologie der Leiblichkeit aber ignorierenden Philosophie Robert Brandoms und zum Paradox des Ausdrucks bei Merleau-Ponty nahe.

¹⁶ RICŒUR, Paul: *Objektivierung und Entfremdung in der geschichtlichen Erfahrung*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 84 (1977) 1-12.

darauf hoffen, dass der Lebenszusammenhang eines leiblichen Selbst narrativ zum Vorschein zu bringen ist.

(5) Erstaunlicherweise verliert sich die Spur der in den 60er Jahren zentralen Begriffe wie Kraft und Begehrten weitgehend in der späteren Theorie der Narrativität sowie im Spätwerk, das vor allem durch *Das Selbst als ein Anderer* (1990/dt. 1996) *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* (2000/dt. 2004) und durch *Wege der Anerkennung* (2006) repräsentiert wird. Allerdings zeigt sich Ricœur im zuletzt genannten Buch nach wie vor der ontologischen Hermeneutik des In-der-Welt-Seins (und somit der bereits angeprochenen Revision von Kants kopernikanischer Revolution) verpflichtet, gibt ihr aber mit Bezug auf Levinas', 1959 zuerst veröffentlichte Schrift *Der Untergang der Vorstellung*¹⁷ nun eine ganz andere Wende. Levinas wird mit den Worten zitiert, „die Philosophie des eigenen Leibes lässt die intentionale Bewegung hin auf das Vorgestellte in allen impliziten – nicht vorgestellten – Horizonten der leiblichen Existenz wurzeln“.¹⁸ Diese Bemerkung geht in ihrer Tragweite erheblich über die Heideggersche Kritik des „Weltbildes“ hinaus (in die sie sich hier gleichwohl auf den ersten Blick einzufügen scheint). Am Horizont dieser Horizonte, wenn man so sagen darf, zeichnet sich nämlich die eigentümliche, nicht zu vergegenwärtigende Präsenz des Anderen ab, die jegliche Philosophie der Leiblichkeit radikal zu überfordern droht.

Während Merleau-Ponty einer *Offenheit* des Leibes für alles Wahrnehmbare das Wort geredet hatte, setzt Levinas eine *Verwundbarkeit* des leibhaften Subjekts dagegen, die es gerade für die Andersheit des Anderen dort *sensibilisiert*, wo seine „Aufgeschlossenheit“ nicht hinreicht (und die gerade nicht davon abhängen soll, ob sich das fragliche Subjekt aus freien Stücken dazu bereit findet, sich als für den Anderen aufgeschlossen zu erweisen). Nur weil diese Sensibilität nicht in der Offenheit eines für die Welt aufgeschlossenen *corps-sujet* (Subjekt-Leib¹⁹) aufgeht, steht dieses in Verbindung mit dem Anderen als (radikal) Anderem.

Wir erfahren in *Wege der Anerkennung* zwar einiges darüber, wie sich Ricœur eine Anerkennung des Anderen vorstellt, der sich dem Anerkennenden letztlich in einer radikalen Alterität entzieht; doch bleibt gerade die leibhafte Dimension dieser Anerkennung und dieses Entzugs rätselhaft. Und an den Begriff der Sensibilität, der in Levinas' zweitem Hauptwerk, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (1978; dt. 1992), von zentraler Bedeutung ist, knüpft Ricœur hier gar nicht an.

(6) In *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* bekennt sich Ricœur wiederum zum Vokabular einer ontologischen Hermeneutik, die mittels ge-

¹⁷ In: LEVINAS, Emmanuel: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Freiburg i.B.: Alber Verlag 1987, Kap. 4.

¹⁸ RICŒUR, Paul: *Wege der Anerkennung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006, 83, 86.

¹⁹ Vgl. MERLEAU-PONTY, Maurice: *Vorlesungen I*. Berlin: de Gruyter 1973, 98.

wisser Existenzialien angeben können sollte, wie ein leibhaftiges Dasein „auf den Schauplätzen der Welt auftaucht“ und wie es sich dort von Ansprüchen affizierbar erweist, die ihm nicht zur Disposition stehen.²⁰ Nach wie vor hält Ricœur an der in Heideggers *Sein und Zeit* begründeten Unterscheidung des Existenzialen vom Existentiellen fest, obgleich er die außerordentliche Schwierigkeit sieht, hier eine eindeutige Grenze zu ziehen. Wie soll man etwa eine existentielle, sei es persönliche, sei es gemeinschaftliche Empfänglichkeit für geschichtliche Ansprüche Anderer von einer leiblichen Affizierbarkeit unterscheiden, die als Existenzial geschichtlichen Lebens einzustufen wäre? Ricœur spricht mit Bedacht von einer *conditio historica*, die auf eine *direkte Ontologie* geschichtlicher Existenz verzichtet, weil er sich in dieser Frage keine unanfechtbare Antwort zutraut. *Wie und inwieweit* leibliches geschichtliches Leben (bzw. Dasein) für die Ansprüche Anderer aufgeschlossen ist oder sein muss (auch unwillentlich), das ist nur aus ihrerseits erst hermeneutisch zu rekonstruierenden Bedingungen geschichtlicher Existenz zu ersehen.²¹

Gerade deren leibliche Dimensionen vermisst Ricoeur bei Heidegger. Er findet das „Existenzial des Leibes“ verborgen bzw. verschüttet in den Meditationen über Geburt und Tod, das Zwischen und die Geschichtlichkeit, in der das Dasein sich als zu verstehendes entfaltet. Doch verlange es nach einer Überwindung des „logischen Abgrunds zwischen den Existenzialien, die sich um die Sorge als Kern drehen, und den Kategorien, unter denen die Seinsweisen der bloß vorhandenen und zuhandenen Dinge aufgegliedert werden“ (GGV, 533).²² In der Tat gibt jene Zweideutigkeit leiblichen Lebens, das „geführt“ und entworfen wird, während es zugleich ohne unser Zutun abläuft, einen unübersehbaren Hinweis in diese Richtung. Etwas derart Zweideutiges, das *gelebt wird* und *sich zugleich durch uns*, aber ohne eigenes Zutun, *vollzieht*, ohne dass wir hier je eine eindeutige Grenze zu ziehen vermöchten, kann niemals bloß vorhanden oder zuhanden sein für uns (obgleich der Leib auch als Körper zu traktieren und biotechnisch manipulierbar ist). Im Zeichen der Sorge mag das leibliche Leben bewusst verlebt und geführt werden; aber auch als unbesorgtes bzw. sorgloses geht es voran und kommt zu Tode. So gesehen kümmert es sich nicht um die Sorge; und die Sorge kann am „Ablauf“ des Lebens nichts ändern.

²⁰ RICŒUR, Paul: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. München: Fink 2004, 533 (= GGV).

²¹ Zu den theoretischen Konsequenzen dieser Kritik einer Ontologie der Geschichtlichkeit vgl. den Sonderband 24 der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* (2010) *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur*.

²² Ricœur spricht gelegentlich von einem Existenzial, aber auch von einer „Kategorie“ des Leibes; vgl. seinen Aufsatz *Philosophieren nach Kierkegaard*, in: THEUNISSEN, Michael/GREVE, Wilfried (Hgg.): *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979, 579–596.

Das Existenzial des Vorlaufens zum *je-meinigen Tod* lässt Ricœur so wenig wie vor ihm Sartre und Levinas unverändert gelten. Mit Spinoza gibt er zu bedenken, ob nicht „der freie Mensch [...] an nichts weniger [denkt] als an den Tod“ (GGV, 549). Heidegger hätte das für durchaus vereinbar gehalten mit seiner Beschreibung des Existenzials der Sorge, das doch unterschiedliche existenzielle Haltungen zum eigenen Tod und zum Tod Anderer keineswegs ausschließen sollte. Ricœur aber scheint die Trennbarkeit zwischen existenzieller und existenzialer Hermeneutik selber grundsätzlich in Zweifel ziehen zu wollen und stellt in Aussicht, dass sich die in *Sein und Zeit* durchgeführten Analysen möglicherweise revidiert wiederholen ließen; und zwar so, dass man der Gebürtigkeit mit Hannah Arendt gegenüber dem Sein zum Tode Vorrang einräumt (GGV, 577).

„Nirgendwo vielleicht wird das Fehlen einer Reflexion über den Leib lebendiger spürbar, die es erlaubt hätte, die Gebürtigkeit als Bedingung des Bereits-da-Seins und nicht nur als Ereignis der Geburt in falscher Symmetrie zu dem noch nicht fälligen Ereignis des Todes auszuweisen“ (ebd.).²³ Diese Reflexion ist bis heute Desiderat geblieben. Würde man sie im Sinne Ricœurs umsetzen wollen, so wären die folgenden Eckpunkte seiner Hermeneutik des Selbst dabei zu berücksichtigen:

(1) Von einem leiblichen Selbst und seinem Lebenszusammenhang wissen wir durch *Selbst-Bezeugung und Narrativität*. In beiden Hinsichten zeigt sich, um wen es sich handelt. Das Selbst ist die Antwort auf die Frage, *wer es ist*.

(2) Die praktisch bezeugte oder narrativ gegebene Antwort auf diese Frage stiftet oder rekapituliert einen Lebenszusammenhang, der sich am leibhaften Selbst auch abspielt.²⁴ So überkreuzt sich die *Wer-Frage* mit der Frage, *was* unter dem Leib so gesehen vorzustellen ist. Diese Überkreuzung hat Ricœur als ein Chiasma von *Selbsttheit (ipséité)* und *Selbigkeit (mémenté)* zu denken versucht, um verständlich zu machen, wie das Selbst an der Selbigkeit des Leibes teilhaftig und wie umgekehrt der Leib als inkarnierte Wirklichkeit eines Selbst zu verstehen ist, ohne sich in der Selbigkeit eines Körpers zu erschöpfen.

²³ Zu bestimmen, welche Konsequenzen von einem entsprechend neuen Ansatz für die Klärung der Begriffe Genealogie, Abstammung und Überlieferung zu erwarten sind, bleibt gleichfalls vorläufig ein Desiderat (vgl. GGV, 584, 608, 626).

²⁴ Der Zweideutigkeit des Lebens, das einerseits in der realen Zeit befristet ist und andererseits seine zwischenzeitlichen Horizonte selbst konstituiert, können wir nach der von Ricœur ausführlich in *Zeit und Erzählung* entfalteten Theorie der Narrativität nur *poetisch* Rechnung tragen, indem wir einen Lebenszusammenhang erzählen, von dem wir zugleich voraussetzen, dass er sich am leibhaften Leben zuvor abgespielt hat. (Von Ricœurs Theorie dreifacher Mimesis sowie der narrativen Refiguration des gelebten Lebens bzw. eines [prä]-narrativen In-der-Welt-Seins sehe ich hier ebenso ganz ab wie vom fragwürdigen Zusammenhang der Theorie der Narrativität mit der späteren Apologie der *Selbst-Bezeugung* bei Ricœur.)

(3) Das leibliche, ungefragt in die Welt gesetzte *Selbst* existiert zwischenzeitlich, so aber, dass es das Zwischen als Spielraum seines eigenen Lebens *selbst konstituiert*.

(4) Der Lebenszusammenhang geht auf natürliche Weise aus dem Leben Anderer hervor, artikuliert sich aber erst in späterer geschichtlicher Anknüpfung an ihr Leben. Aus der Natur steigt jemand, ein personales Wesen, auf und „bewohnt die Natur“ (wie Merleau-Ponty schreibt), um wieder in sie zurückzufallen. Zwischenzeitlich wird ein Leben *gelebt*, das zugleich *abläuft* und sich als solches in *historische Horizonte* anonymer Zeitgenossenschaft und der Überlieferung einfügt.

(5) Eine zeitgemäße Hermeneutik des *leiblichen Selbst* verlangt nach einer (bis heute nur in Ansätzen entwickelten) Theorie der *Generativität*. Leibliches Leben wird nicht bloß anonym „reproduziert“²⁵, sondern setzt das Leben Anderer auf mehr oder weniger weit verzweigten Wegen der Filiation, der Erbschaft, von (teils ökonomischen, teils moralischen) Schuldzusammenhängen und des Versprechens fort.²⁶ Als überlebendes Leben erweist es sich mannigfaltig verflochten mit dem Leben Anderer, die ihm, sei es als Verwandte, sei es als lediglich Bekannte oder anonyme Zeitgenossen und längst Verstorbene, vorausgegangen sind. Zugleich erweist es sich als sterblich und muss sich im Vorgriff auf seine Sterblichkeit seinerseits als ein Leben begreifen, das von Anderen überlebt werden wird.

Ungeachtet einer Reihe von Arbeiten, die sich dem einen oder anderen Punkt widmen, steht eine Philosophie des leiblichen *Selbst*, die es in seiner gelebten Geschichtlichkeit (etwa als generatives) differenziert entfalten würde, bis heute aus.²⁷ Das erklärt zu einem guten Teil, warum man sich nach wie vor primär an die Biologie wendet, um zu erfahren, was es mit dem menschlichen Leben speziell in generativer Hinsicht auf sich hat. Doch für die Biologie gibt es nur das anonyme Sterben wie auch ein namenloses Zur-Welt-kommen im Verlauf eines unaufhörlichen Reproduktionsgeschäfts (GGV, 550), in dem wir unsere vitalen Fragen (um Canguilhems Formulierung noch einmal aufzugreifen) nicht wiedererkennen, selbst wenn wir die Lektionen der Biologie verinnerlichen und uns selbst bloß als Lebewesen verstehen. Zur Welt kommen, heißt das aber nicht, als

²⁵ Dass man sich heute nicht mehr mit der alten, aristotelischen Einsicht begnügen kann, dass Menschen aus Menschen entstehen, versteht sich von selbst, denn so wird die Geschlechterdifferenz in der menschlichen Generativität zum Verschwinden gebracht. Vgl. OEHLER, Klaus: *Ein Mensch zeugt einen Menschen*. Frankfurt am Main: Verlag G. Schulte-Bulmke 1963.

²⁶ Ausführlich zu diesen vier Kategorien vgl. v. VERF.: *Generative Erfahrung: Leben, Überleben und Versprechen*, in: SHCHYTSOVA, Tatjana (Hg.): *Intergenerative Erfahrung*. Bautz Verlag Nordhausen i.E..

²⁷ Vgl. v. VERF.: *Geschichte im Zeichen des Abschieds*. München: Fink 1996; TENGELYI, László: *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*. München: Fink 1998; WALDENFELS, Bernhard: *Das leibliche Selbst*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000; SCHÜES, Christina: *Philosophie des Geboreneins*. Freiburg i.Br.: Alber Verlag 2008.

Sohn oder Tochter dieser oder jener leiblichen, Pflege- oder Adoptiveltern (oder analoger Anderer) mehr oder weniger gastliche Aufnahme zu finden? Wird eine solche Welt, die uns überhaupt erst das Überleben ermöglicht, nicht sozial originär gestiftet bzw. buchstäblich eingeräumt?

Dabei kommt es nicht notwendig auf sog. leibliche, allemal auf eine *legal fiction* (James Joyce) gegründete Verwandtschaft derer an, die in einer geteilten Lebensform Nachkommen nicht nur das Überleben sichern, sondern womöglich auch Bedingungen eines guten Lebens bieten. Und der Horizont der Welt, die sozial gestiftet wird, kann sich schließlich weit über die Nächsten hinaus erstrecken – in Verflechtungen von Generationen, die synchron weit in eine anonyme Zeitgenossenschaft und diachron bis tief in vielfach verzweigte Vor-Geschichten weisen.²⁸ Wäre es einer hermeneutischen Ontologie unwürdig, zu erforschen, wie diese Horizonte leibhaftig im Leben des Einzelnen präsent sein können? Und verdankt sich die Sachlichkeit einer Biologie, die von geschichtlichen Filiationen, Erbschaften und Schuldzusammenhängen rein gar nichts weiß, nicht einer *artifiziellen Reduktion menschlicher Generativität auf schiere Reproduktionsvorgänge* (und deren evolutionäre Konsequenzen), von denen aus man mühsam zu rekonstruieren versucht, wie ein leibliches Leben aus der Natur auftauchen, geschichtliche Form annehmen und schließlich wieder zu Materie zerfallen kann?

In Frankreich stand diese, schon in den Vorlesungen Merleau-Pontys an der Sorbonne und am Collège de France nahezu allgegenwärtige Frage²⁹ der Biologie nie so fern wie diesseits des Rheins die Erforschung der Existenzialien einer Wissenschaft vom Menschen und vom Leben. Ungeachtet der bis heute mit den Namen Kurt Goldstein und Helmuth Plessner verbundenen Brückeschläge zwischen diesen Wissenschaften waren die bekannten Abgrenzungen Heideggers von der Anthropologie und Biologie hierzulande höchst folgenreich, wohingegen vor allem Goldstein bei Aron Gurwitsch, Maurice Merleau-Ponty und auch bei Georges Canguilhem starke Beachtung fand; vielfach in Verbindung mit Rückgriffen auf Henri Bergson und Affinitäten zur deutschsprachigen romantischen Biologie und Psychologie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die sich zu der Zeit, als Ricœur an seinem ersten Hauptwerk (*Le volontaire et l'involontaire*) arbeitete, breiter Resonanz erfreute.³⁰ Das Gleiche gilt für die nach dem Zwei-

²⁸ Vgl. RICŒUR, Paul: *Zeit und Erzählung III*. München: Fink Verlag 1991, 173ff.

²⁹ Vgl. MERLEAU-PONTY, Maurice: *Keime der Vernunft. Vorlesungen an der Sorbonne 1949–1952*. München: Fink Verlag 1994; DERS.: *Die Natur. Vorlesungen am Collège de France*. München: Fink Verlag 2000, 76, 86, 94.

³⁰ CANGUILHEM, Georges: *Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 52 (1947) no. 3/4, 322–332; KLEIN, Marc: *Sur les ressources de la philosophie de la nature en biologie moderne et contemporaine*, in: *Revue Philosophique* 144 (1954) 514–543.

ten Weltkrieg verstärkt einsetzende Hegel-Rezeption, die die Frage nach der Möglichkeit einer dialektischen Biologie provozierte.³¹

Statt aber in dieser Richtung danach zu suchen, was die von Canguilhem so genannte „ontologische Originalität“ des Lebens ausmachen könnte, ließ sich Ricœur, abgesehen von Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* (und spärlichen Hinweisen auf dessen posthumes Werk *Das Sichtbare und das Unsichtbare*) von den existenziellen Analysen der Leiblichkeit bei Gabriel Marcel leiten, auf dessen Werk er immer wieder zurückgekommen ist.³² Bis zum Schluss gilt ihm Marcel (neben Michel Henry und Merleau-Ponty) als Kronzeuge einer intimen, leiblichen Passivität, die in *Das Selbst als ein Anderer* schließlich zum *ersten Paradigma der dem Selbst innewohnenden Andersheit* aufrückt. Das Verdienst, den deutlichsten Hinweis auf diese Andersheit liefert und damit überhaupt erst die philosophische Arbeit am „eigenen Leib“ (*corps propre*) angebahnt zu haben, schreibt Ricœur allerdings einem anderen zu: Maine de Biran nämlich.

3. MAINE DE BIRAN

Bis heute bekannt ist Maine de Biran für seine Analyse der Erfahrung des Widerstands bzw. der Anstrengung (*sensation d'effort*³³), der sich menschlicher Anstrengung entgegen stellt. Durch Dilthey ist diese Analyse in den Kontext des sog. Realitätsproblems, d.h. der epistemischen Frage gestellt worden, wie es zum Glauben an die Realität der Außenwelt kommt.³⁴ Ricœur dagegen erkennt im Werk Maine de Birans weit mehr, nämlich den Keim der Heideggerschen Ontologie der Befindlichkeit.³⁵ Es lohnt sich, die entscheidende Anmerkung, die auf diese Spur führt, ausführlich zu zitieren:

„In gewissem Sinne kann Heideggers Theorie der Befindlichkeit als Krönung des Biranschen Unternehmens interpretiert werden. Die Analytik des *Daseins* wendet sich von vornherein dem zu, was für Maine de Biran am Rand der Analyse der Anstrengung blieb, nämlich der Anerkennung der äußeren Existenz als einen Widerstand der Dinge in der Erfahrung der aktiven Berührung. In der Tat mußte man bei Maine de Biran zunächst durch die Beziehung von

³¹ CANGUILHEM, Georges: *Hegel en France*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 28–30 (1948–50) 282–297.

³² Vgl. bes. RICŒUR, Paul/MARCEL, Gabriel: *Entretiens*. Paris: Aubier Montaigne 1968; RICŒUR, Paul: *Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl*, in: LEVINAS, Emmanuel/TILIETTE, Xavier/ RICŒUR, Paul: *Jean Wahl et Gabriel Marcel*. Paris: Beauchesne 1976, 57–87. Im Übrigen ist *Le Volontaire et l'involontaire* bereits Gabriel Marcel gewidmet.

³³ Vgl. kritisch zu diesem Begriff vor allem SARTRE, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts*. Reinbek: Rowohlt 1993, 540f., 574ff.

³⁴ Vgl. DILTHEY, Wilhelm: *Gesammelte Schriften*. Bd. V. Stuttgart: Teubner 1922ff., 90–135.

³⁵ Vgl. RICŒUR, Paul: *Le Volontaire et l'involontaire*, 323.

Anstrengung und Widerstand hindurch, ehe man sozusagen am Rande der Erfahrung des dem wollenden Ich immanenten tätigen Körpers die Tastprobe der Realität machen konnte. Dadurch daß er das Existenzial des ‚In-der-Welt-Seins‘ zum Rahmen der gesamten Analyse macht, eröffnet Heidegger den Weg zu einer Ontologie des Leibes, in der dieser sich nicht nur als Inkarnation des ‚Ich bin‘ zu denken gäbe, sondern als praktische Vermittlung des In-der-Welt-Seins, das wir alle je neu sind. Diese Verbindung von Leib und Welt würde es erlauben, die eigentlichen passiven Modalitäten unserer Begierden und Stimmungen als Zeichen, Symptom und Anzeige des Kontingenzcharakters unserer Einfügung in die Welt zu denken“ (SaA, 393, Anm. 35).

„Gäbe“, „würde“... – der Konjunktiv zeigt deutlich genug an, dass Ricœur auch hier weit entfernt davon ist, sich auf *Sein und Zeit* als zureichende Grundlage einer Ontologie des Leibes berufen zu wollen. Die Gründe, die aus seiner Sicht dagegen sprechen, ähneln stark denjenigen, die noch in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* genannt werden (s.o.).³⁶

Statt nun zu fragen, wie Maine de Biran möglicherweise Heidegger gewissermaßen vorgearbeitet hat³⁷, möchte ich im Folgenden näher darauf eingehen, ob sich der Beitrag seiner Philosophie (bzw. seines *Tagebuchs*, auf das ich mich weitgehend beschränken werde) in der besagten Analyse der Widerstandserfahrung erschöpft bzw. ob sie nicht einer reichhaltigeren Hermeneutik der dem Selbst paradoxaweise, wie Ricœur sagt, *innewohnenden* und es sogar *konstituierenden* Andersheit Vorschub leistet (SaA, 394). *Wird diese Andersheit nur den so genannten Lastcharakter des Da-seins bestätigen, wie es Ricœur suggeriert?* Wie wichtig diese Frage für das Ricœursche Projekt einer Hermeneutik des (leiblichen) Selbst sein muss, erhellt schon daraus, dass genau hier, wo es um die mit Maine de Biran und Heidegger ins Auge gefasste Passivität einer als Last geltenden Befindlichkeit geht, „zum erstenmal dem Ausdruck des ‚Selbst als eines Anderen‘ [„soi-même comme un autre“] seine volle Stärke“ zukommen soll (SaA, 394). So scheinen die nachfolgenden Überlegungen zu Maine de Biran zwar ins Abseits der Philosophiegeschichte zu führen; tatsächlich drehen sie sich aber um den hier zur Sprache gekommenen Kern dieser Hermeneutik.³⁸

³⁶ Das Thema der Verleiblichung wird in *Sein und Zeit* demnach insbesondere durch die Vorherrschaft sog. uneigentlicher Formen der Sorge geradezu erstickt; vgl. SaA, 394f.

³⁷ Schon in *Le Volontaire et l'involontaire* äußert Ricœur in dieser Hinsicht deutliche Vorbehalte. Vor allem bemängelt er, Maine de Biran habe niemals deutlich den eigenen Leib (*corps propre*) vom Organismus unterschieden (302f.). Im Übrigen folgt Ricœur der Generalthese Maine de Birans keineswegs kritiklos, die Realität der sog. Außenwelt ergebe sich nur aus (primär taktilen) Widerstandserfahrungen und als Korrelat eines aktiven bzw. handelnden Selbst. Man vergleiche nur, was er zum Geruchssinn oder zum Gehör ausführt (ebd., 314ff.). Ricœurs Kritik rehabilitiert schließlich eine Objekte repräsentierende Wahrnehmung, in der der willentliche Anteil minimal, wenn überhaupt vorhanden ist, und weigert sich, die Wahrheit, die in ihr erschlossen sein mag, etwa voluntaristisch zu fundieren.

³⁸ Ricœur rekurriert auch deshalb auf die Widerstandserfahrung, weil sie ihm zu beweisen scheint, wie der Eigenleib vermittelt „zwischen der Intimität des Ich und der Exteriorität

Maine de Biran fragt sich: was oder wer bin ich im Lichte von Widerstand, der sich mir in den Weg stellt? Seine Antwort: *puissance spontanée*, dann auch *effort volontaire*, d.h. freies und spontanes Wollen, aber auch gewollte Anstrengung: *effort voulu*.³⁹ So *stoße* ich auf Hindernisse, *suche* sie aber auch. Dinge stehen mir nicht nur im Weg, die ich umgehen oder aus dem Weg räumen kann; sie hindern und hemmen nicht nur meine Bewegung, meine Vorhaben etc.; sie bieten sich mir auch als zu überwindende Herausforderungen eines Willens an, der sich durch ihre Überwindung als solcher bewährt und deshalb des Widerstands unumgänglich bedarf, um seinerseits Widerstand auszuüben.

Fassen wir den Begriff des Dinges an dieser Stelle nur weit genug, so erkennt man, wie Maine de Biran hier einen Ansatzpunkt für eine Phänomenologie der Arbeit und menschlicher Praxis generell gewinnt, die sich in einer Welt voller Hindernisse bewegt und nach ihnen sucht.⁴⁰ Maine de Birans Aufmerksamkeit richtet sich freilich dezidiert nach innen, wie es auch der Titel seines *Journal intime* ankündigt. Den ihm selbst gewissermaßen widerständigsten Widerstand entdeckt er nicht in der sogenannten Außenwelt, sondern in dem, was Ricoeur die innere Andersheit des Selbst nennen wird; und zwar in dreierlei, allerdings analytisch nicht fein säuberlich zu trennenden Hinsichten: a) in einer beharrlichen *Defizienz, Schwäche und Kraftlosigkeit* seiner selbst; b) in einer nicht zu beherrschenden *Alteration seiner selbst*; und c) in einem *Sichentzogensein*, das sich ebenfalls der Macht über sich widerersetzt.

Zu a): die Erfahrung der Defizienz, Schwäche und Kraftlosigkeit äußert sich in Bekenntnissen geringen Selbstvertrauens, mangelnder Tatkraft, schlechten Gedächtnisses, nervöser Unruhe und ständiger Unzufriedenheit.⁴¹ Gelegentlich werden die Erfahrungen der Unruhe und der Unzufriedenheit in einem „aus den Fugen geratenen“ Leben temporal akzentuiert, so dass sich (zu b) eine nicht zu beherrschende, andauernde Alteration in einer „Zeit, die sich verzettelt“, abzeichnet, die den Menschen „auf nichts festlegen“ und „in ganz andere sich verwandeln“ lässt.⁴² Das geschehe auf natürliche Weise im Altern, aber auch in einem „Wind der Unbeständigkeit“, dem nichts entgegenzusetzen sei. So herrschen Zerstreutheit und Geistesabwesenheit in einem Leben ohne Einheit, gegen das sich verzwei-

der Welt“ (SaA, 388) – als ob das eine zunächst ohne das andere gegeben sein könnte. Handelt es sich hier nicht um einen (ontogenetisch gesehen) späten Ansatzpunkt, ohne dass Ricoeur ein originäres Sichabzeichnen der Differenzierung zwischen Ich und Welt eigens bedenken würde?

³⁹ MAINE DE BIRAN: *Tagebuch*. Hamburg: Meiner 1977, XXXIX (= T).

⁴⁰ In seinen frühen Auseinandersetzungen mit Merleau-Ponty verwendet Ricoeur die Rede von einer Welt von Hindernissen und Wegen mehrfach (im Gegensatz zu einer zum Schauspiel reduzierten Welt, die sich einem bloß „sehenden cogito“ darbiete).

⁴¹ Vgl. T, 45, 50, 52, 55, 57.

⁴² T, 17, 30, 59.

felt der Wille zu behaupten sucht, ein „geistiges Leben“ über dem animalischen (*vie animale*) bzw. „äußerlichen“ Leben zu führen. Das geistige Leben sollte sich „abtrennen“ können vom animalischen und äußerlichen Leben, um schließlich über ihm zu stehen und sogar aus ihm herauszutreten (T, 105). Eben das bleibt aber der beschränkten Macht über sich versagt (T, 170) – aus unverständlichen Gründen.

Zu c): In sich selbst findet Maine de Biran nicht die dort mit Augustinus gesuchte eigene Wahrheit (T, 96). Gegen seinen Willen sieht er sich deshalb dazu gezwungen, sich mit anderen einzulassen, ja sogar nur durch die anderen zu sein, und realisiert, dem ständigen Vergleich mit ihnen nicht entgehen zu können.⁴³ Dem eigenen, inneren Leben wohnt der Mensch „gleichsam nur als Zeuge bei“ (T, 174); aber er kann sich als Zeuge niemals selbst genügen, denn ihm bleiben die Gründe seiner Lebensschwäche und seiner ständigen, unzuverlässigen Veränderlichkeit verborgen, die ihm einen unüberwindlichen Widerstand in ihm selbst entgegengesetzt⁴⁴ und den eigenen Willen schwächt. Deshalb liebäugelt er damit, sich der Passivität des Unwillentlichen einfach zu überlassen.

Keineswegs erschöpft sich die Bestandsaufnahme Maine de Birans in einer Liste von Mängeln.⁴⁵ Genau so aber wird sie Ricœur deuten: als Ansatz zu einer Hermeneutik der „belastenden“ Passivität des Daseins, die sich der willentlichen Selbstbestimmung hartnäckig entzieht und ihr auf diese Weise Autonomie verwehrt. Was Ricœur in seinem frühen Werk über das Willentliche und das Unwillentliche in Aussicht stellt, ist letztlich vor allem das *Sichabfinden* mit dem – bzw. die bewusste *Einwilligung* in das –, was sich dem Willen relativ oder absolut entzieht. Aber so weit ich sehe kommt im Zeichen der Passivität als der von Maine de Biran beschriebenen inneren Andersheit des Selbst keine „positive“ Bedeutung dessen zum Tragen, was ihm als Widerstand begegnet – es sei denn die Bedeutung einer *Provokation zur Überwindung des Widerstands durch einen gesteigerten Willen*. Dieser Ansatz gerät nun aber unvermeidlich in

⁴³ T, 111, 148, 165. Dem Vergleich ausgesetzt bleibt Maine de Biran nicht zuletzt deshalb, weil er sich als unfähig erkennt, sich aus eigener Kraft wertschätzen können (T, 95).

⁴⁴ Wie aber, das bleibt phänomenologisch aufzuklären. Keineswegs handelt es sich um einen aktiven Widerstand, den man einemrätselhaften, vielfach als „böse“ einzustufenden Gegen-Subjekt in sich selbst zuschreiben könnte. Eher geht es um eine anonyme Widersetzlichkeit (*adversité*), wie sie Merleau-Ponty immer wieder bedacht hat, u.a. in dem einschlägigen Aufsatz in MERLEAU-PONTY, Maurice: *Das Auge und der Geist*. Hamburg: Meiner 1984, 114–134. Erstaunlicherweise greift Merleau-Ponty hier aber nicht auf seine eigene, in den Jahren 1947/48 geführte Auseinandersetzung mit Maine de Biran zurück. Sie blieb ohnehin auf die bekannte cartesianische Erblast beschränkt. Vgl. MERLEAU-PONTY, Maurice: *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris: J. Vrin 1968.

⁴⁵ Er wäre deshalb reizvoll, Maine de Biran mit Friedrich Schlegels romantischer Apologie der Passivität zu vergleichen.

eine Krise, wo Ricœur die zweite Gestalt der Andersheit⁴⁶ in Betracht zieht, die das Selbst affiziert, um es *in sich zu verandern*.

4. ZURÜCK ZU RICŒUR: DIE DEM SELBST INNEWOHNENDE ANDERSHEIT UND DER WIDERSTAND DES ANDEREN

Die komplexen Analysen der leiblichen Passivität als erster Gestalt der dem Selbst eigenen Andersheit täuschen über eine alte Überzeugung nicht hinweg, von der Ricœur kaum abzurücken bereit war: dass diese Passivität als eine Kategorie (oder als ein Existenzial) des *Leidens* aufzufassen ist. Dafür benennt Ricœur bezeichnende Beispiele: lauter Unfähigkeiten nämlich, die als „Minderungen des *Handlungsvermögens*“ eingestuft werden (SaA, 385f.). Das Selbst wird als ein primär „vermögendes“, als Subjekt eines Könnens beschrieben, das sich Einschränkungen seiner praktischen Kompetenzen gefallen lassen und sie in gewisser Weise akzeptieren lernen muss; vor allem dort, wo es mit der Freiheit Anderer in Konflikt gerät.

Das jedenfalls lehrt die bis heute fast unangefochten vorherrschende politische Theorie, die allein im Recht das Mittel der Wahl erkennt, mit dem einander ins Gehege kommende Freiheiten zu befrieden sind. Nahtlos fügt sich in diese Theorie eine Sozialphilosophie ein, die im Anderen kein bloßes Hindernis, sondern einen Widerstand *sui generis* erkennt, der nicht zu liquidieren, sondern als solcher anzuerkennen ist. Im Einzelfall mag dieser, sei es im Streit, sei es im Widerspruch oder schweigend ausgetragene Widerstand zu umgehen sein; und es sind verschiedene „Wege der Anerkennung“ denkbar. Aber nichts, so scheint es, ist daran zu ändern, dass jeder Andere unbedingt nach Anerkennung verlangt und sogar einen Kampf um Leben und Tod heraufbeschwören kann, wenn dieses Verlangen nicht befriedigt wird.⁴⁷

So setzt diese Sozialphilosophie im Prinzip zu allem fähige Subjekte voraus, die im Kampf um Anerkennung einander als Quellen des Widerstands einer potenziell tödlichen Freiheit begegnen, wie es schon Thomas Hobbes gelehrt hatte. Doch soll die darin liegende dramatische, im Kampf um Leben und Tod zu bestehende Herausforderung schließlich in gegenseitiger Anerkennung aufzuheben sein, zu der sich jeder aus eigener Einsicht durchringen muss. So beschränkt sich die zunächst zu tödlicher Gewalt befähigte Freiheit am Ende selbst. Dass aber im Anderen ein Widerstand liegen könnte, der sich nicht als derart bedrohlich und *nicht nur als*

⁴⁶ Vgl. zu den drei „Arten“ der Andersheit, die als aufeinander irreduzibel und doch als klar voneinander trennbar beschrieben werden, SaA, 426.

⁴⁷ Kritisch zur hier ausgesparten Theorie der Anerkennung vgl. v. VERF.: Rezension von RICŒUR, Paul: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006; *Vom Text zur Person. Hermeneutische Texte (1970–1999)*. Hamburg: Meiner 2005, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 60 (2006) Nr. 4, 609–615.

negative Einschränkung des eigenen Handlungsvermögens deuten lässt, kommt nicht in den Blick.

Genau diese Frage drängt sich Ricœur indessen in *Das Selbst als ein Anderer* auf, wo er die zweite Form der Passivität in Betracht zieht: das Affiziertwerden von der Andersheit des Anderen. Die Rede ist hier von einem Selbst, das sich nur durch das hindurch erkennt, was ihm leibhaftig widerfährt (SaA, 395). Aber widerfährt ihm denn vom Anderen her vor allem eine Einschränkung seiner Handlungs- und Verfügungsmacht? Und wäre die, wenn es sich so verhält, vor allem als negative zu begreifen, d.h. so, dass es allemal besser wäre, *nicht* unter ihr zu leiden? Ihre äußerste Zuspitzung erfährt diese Frage, wo Ricœur sich gezwungen sieht, auf die Herausforderung einer Gabe der Verantwortung zu antworten, die wir, Levinas zufolge, dem Anderen gerade deshalb verdanken, weil er als Fremder in einer jeglichen theoretischen und praktischen Zugriff entzogenen, absoluten Exteriorität beheimatet ist (SaA, 404ff.).

Ricœur nähert sich dieser Frage auf einigen äußerst dicht geschriebenen Seiten, die alle zentralen Probleme der Intersubjektivität tangieren; angefangen bei der ersten, je-meinigen Empfindung des Leibes, der als das „am ursprünglichsten Meinige und von allen Dingen das nächste“ eingestuft wird (SaA, 390).⁴⁸ So soll alles Erfahrbare zunächst mir bzw. für mich gegeben sein, ohne dass ich je ins Eigene eingetreten wäre oder aus ihm austreten könnte (SaA, 393). Eröffnet wird auf diese Weise das Milieu einer Primordialität gegenüber jedem Vorsatz, das sich gleichwohl als Organ meines Willens anbietet, ohne dessen bloßer Gegenstand zu sein (SaA, 390).⁴⁹ Wie gehabt wird hier gezeigt, wie der eigene Wille leiblich verwurzelt zu denken ist in einer mir vorgängigen Andersheit, die paradoxerweise erst nachträglich als solche in Erscheinung tritt – wenn „ich“ da bin. Auf dieser Grundlage geht Ricœur zu der Frage über, wie eigenes, willentliches Tun in ein Erleiden des Anderen umschlägt (SaA, 397) und wie insofern der eigene Leib mit dem des Anderen verflochten zu denken ist. Findet dabei, fragt Ricœur, tatsächlich ein Übersteigen der Eigenheitsphäre in Richtung auf den Anderen als Fremden statt?⁵⁰

Genau hier stößt er auf die Herausforderung von Levinas: handelt es sich auch in diesem Falle nur um eine negative Beschränkung meines

⁴⁸ Ohne dass hier gefragt würde, wie es überhaupt zur originären Abgrenzung vom Deinigen oder mir Fremden kommt.

⁴⁹ Und zwar selbst dann, wenn das Selbst der Versuchung nicht widerstehen kann, sich durch Vergegenständlichung seiner selbst vergewissern zu wollen.

⁵⁰ Zur Appräsentation ohne Anschauung als originärer Präsentation, die in der Ähnlichkeit mit dem Anderen auf die Spur einer unüberwindlichen Asymmetrie führt und gleichwohl eine „analogische Übertragung“ vom Eigenen auf den fremden Körper als Leib zulassen soll, der seinerseits „selbsthaft“ existiert; vgl. SaA, 401f. Ricœur schließt sich hier der Binnenperspektive derer an, die einander begegnen, im Gegensatz zu Peter Strawson, der die Gegebenheit eines Körpers für primär hält, um dann zu fragen, wie letzterer auch noch der „meinige“ sein kann (ebd., 48, 51).

Handlungsvermögens, meines Könnens? Um eine mir sich widersetzende Macht oder Quelle der Gewalt? Oder vielmehr um eine *Macht ohne Gewalt* bzw. geradezu um eine *gute Gewalt*, die meiner Macht und Gewalt schlechterdings entzogen scheint, und die mir genau als solche die Gabe der Verantwortung gibt, wie Levinas meint?

Von der ersten leiblichen Empfindung über die gegenseitige Appräsen-tation arbeitet sich Ricœur schließlich in Richtung einer „dialogischen“ Beziehung vor, in der sich deren Gegenseitigkeit mit einer Asymmetrie im Verhältnis zum Anderen verschränkt⁵¹, wie sie Levinas beschrieben hat. Ricœur liegt allerdings daran, die bei Levinas ständig in Anspruch genommene Ansprechbarkeit vom Anderen *als Struktur der Selbsttheit* aufzuwie-sen (SaA, 425), statt das Selbst als fatal in sich selbst befangen zu beschrei-ben (wie es Levinas in einer anderen Terminologie⁵² getan zu haben scheint). So hofft er offenbar, das Selbst in seiner „erdhaften Verfaßtheit“ (SaA, 184) bzw. irdischen Situierung begriffen und zugleich im Sinne einer leibhaften Ansprechbarkeit vom Anderen davor bewahrt zu haben, unin-spiriert nur um sich selbst zu kreisen.

Diese „Lösung“ bleibt freilich erklärtermaßen rätselhaft. Sie kann, wie Ricœur ausdrücklich eingesteht, die verschiedenen Gestalten der Anders-heit nicht klar und deutlich voneinander unterscheiden. Kaschiert die *dem Selbst innewohnende Andersheit*, die in der Passivität des eigenen Leibes aufscheint, etwa *die Andersheit des Anderen* (oder umgekehrt)? Führt die Erfahrung des *Sich-selbst-entzogen-seins*, wie sie mit Maine de Biran zur Sprache kommt, etwa ganz irrtümlich oder in Wahrheit auf die Spur einer *Ansprechbarkeit durch den Anderen*?

Der Philosoph bekennt, diese Frage nicht entscheiden zu können. Er weiß nicht und kann nicht wissen, ob die *Andersheit der Ansprechbarkeit durch den Anderen mit der Passivität des eigenen Leibes verwechselt oder kontaminiert wird*; und umgekehrt: ob letztere auf die Spur des Anderen führt oder nur auf eine „Leerstelle“ verweist. So scheint nicht nur die Idee der Andersheit, sondern auch deren Philosophie im „Zustand der Zer-streuung“ verharren zu müssen. Aber ist das nicht der der Andersheit tat-sächlich angemessene Zustand? „Nur eine Rede, die anders ist als sie selbst [...] wird der Meta-Kategorie der Andersheit angemessen sein. Andernfalls hebt die Andersheit sich auf, indem sie das Selbe wie sie selbst wird...“ (SaA, 426).

⁵¹ Ganz außer Betracht bleibt hier die schwierige Frage des Übergangs von der Ontologie zur Ethik (SaA, 408, 419).

⁵² Nämlich in einer Terminologie der Selbigkeit, was schon Derrida mit Nachdruck kriti-siert hat.

SCHLUSS

Wie gezeigt, finden sich zwar nur verstreute Ansatzpunkte zu einer Philosophie der Leiblichkeit bei Ricœur. Doch lässt sich ein von den frühen Schriften bis ins Spätwerk hinein feststellbarer harter Kern seiner Überzeugung identifizieren, der zufolge ein willentliches, praktisch „fähiges“, leibliches Subjekt Widerstand primär als Herausforderung dazu begreift, sich selbst zu behaupten. Zwar kennt schon die frühe Theorie des Unwillentlichen Widerfahrnisse und Dimensionen der Erfahrung, an denen der menschliche Wille scheitert oder in die er einwilligen muss. Doch herrscht die Überzeugung vor, am Widerstand, sofern er nicht als unüberwindlicher hinzunehmen ist, könne das Selbst allemal seine Kraft bewähren: Demnach wäre Widerstand vor allem eine Herausforderung zur Selbststeigerung – und würde insofern jene eingangs ins Spiel gebrachte Fraglichkeit des Lebens als Leben *nicht* aufbrechen lassen.

Dagegen setzt das Spätwerk, vor allem *Das Selbst als ein Anderer*, nun aber doch einen neuen, mit dieser Sicht kaum zu vereinbarenden Akzent. Im Widerstand, der sich dem Selbst in der Form einer *ihm eigenen Andersheit* bemerkbar macht, wird es auf die Spur einer anderen, befremdlichen Andersheit geführt, die dem *Anderen als Fremdem* zu verdanken sein soll. Nicht nur wird in der Erfahrung der Passivität unklar, ob wir es mit jener dem Selbst *eigenen* Andersheit oder bereits mit der befremdlichen Andersheit *des Anderen* zu tun haben. Auch der Sinn der Auseinandersetzung mit der Andersheit gerät nun in ein bedenkliches Zwielicht. Im Verhältnis zu sich selbst gilt die Passivität weitgehend als möglichst zu überwindendes Hindernis. Sofern ihr nicht derart beizukommen ist, muss sie allenfalls hingenommen und akzeptiert werden. Dagegen liegt in der Andersheit bzw. Fremdheit des Anderen, wenn wir mit Ricœur Levinas folgen, geradezu der Sinn einer Befreiung von dem das Selbst scheinbar beherrschenden Zwang, unter allen Umständen *können zu müssen* und möglichst jeden Widerstand (sofern er nicht hinzunehmen ist) machtvoll überwinden zu müssen.

Selbst wenn das Selbst etwas lässt, *tut* es das scheinbar noch. Selbst das Lassen und Unterlassen untersteht noch seiner Verfügung (wenn wir diesem Ansatz folgen). Selbst wenn es darauf verzichtet, den nächsten Widerstand zu überwinden, ist das noch Ausdruck des Könnens. Was es indessen nicht vermag, ist, auf eine Weise *nicht zu können*, die nicht als Lassen doch wiederum eine Art Tun wäre. Das heißt nicht, dass es nicht das *Versagen seines Könnens* erfahren müsste. Aber affirms nicht noch die Erfahrung des Versagens den Maßstab des Können-sollens und Können-müssens, an dem ein praktisches Selbst, wie es Ricœur beschreibt, sich selbst misst? Stößt ein solches Selbst je auf eine Infragestellung seiner selbst, der es nicht mit Versuchen der Steigerung seines Könnens gerecht zu werden versuchen kann? Hat es *insofern* je einen radikalen Grund, sein

Leben als Leben zu befragen? Kann Ricœur die Passivität anders als einen *Mangel an oder Einschränkung von Können* beschreiben? Kann er von seinem Begriff des *sujet capable* her einen *nicht-privativen Begriff von Passivität* denken?⁵³

Mit der Herausforderung, einen solchen Begriff zu denken, sieht sich Ricœur unvermeidlich konfrontiert, wo er realisiert, wie die dem Selbst eigene Andersheit auf die Spur des fremden Anderen führen kann (ohne sich eindeutig von letzterer unterscheiden zu lassen). Diese Spur führt aber auf einen nicht-privativen Begriff der Passivität; und sie motiviert Levinas dazu, eine „Absetzung“ des Könnens zu denken, die *nicht auf ein Versagen des Könnens* oder menschlicher Verfügungsmacht hinausläuft.

Die einschlägigen Analysen in *Totalität und Unendlichkeit*, wo Levinas seine Überlegungen hierzu entfaltet, können hier nicht ausführlich dargestellt werden.⁵⁴ Nur soviel: diese Analysen setzen den Widerstand, den der Andere in seiner Fremdheit darstellt, ausdrücklich ab von jedem *Etwas*, das vielleicht noch nicht ganz im Griff, bearbeitet, angeeignet oder überwunden sein mag. Jeglicher praktisch überwundene Widerstand mag anderes nach sich ziehen, was zur Bearbeitung noch aussteht. Das schafft eine Unruhe ohne Sicherheit, die das Können immer von Neuem antreibt (TU, 201ff., 230). Aber ist nicht das *noch nicht* Überwundene bereits „virtuell überwunden“? Lässt es nicht immer darauf hoffen, später überwunden zu werden? Der Widerstand des Anderen ist nicht von dieser Art, behauptet Levinas.

Gewiss: der Andere kann als Macht auftreten, die sich geradezu als Herausforderung dazu anbietet, überwunden zu werden; sei es im sozialen Spiel, im politischen Kampf um Anerkennung oder im militärischen Krieg. Und bedeutet klassischen sozialontologischen Analysen zufolge die Behauptung einer sozialen und politischen Existenz nicht vor allem: sich gegen Andere am Leben zu erhalten, zu bestehen und zu widerstehen, notfalls auch unter Einsatz physischer Gewalt – dann aber auch Bestehen durch Selbst-Ständigkeit, sei es als Besitzindividualist, sei es als Vertragspartei, die sich auf ihre Zusagen und Versprechen festlegen lässt?⁵⁵

Doch Levinas bricht mit diesem sozialontologischen Vorverständnis, wo er den Widerstand des Anderen „positiv“ zu denken versucht; und zwar so, dass er das Selbst vom Können selbst zu entlasten verspricht – auf die Gefahr hin allerdings, dass es dem Widerstand des Anderen nicht mehr

⁵³ Vgl. dazu die aktuellen Analysen in MARX, Bernhard (Hg.): *Widerfahrnis und Erkenntnis. Zur Wahrheit menschlicher Erfahrung*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010.

⁵⁴ LEVINAS, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg i. Br.: Alber Verlag 1987 (= TU).

⁵⁵ Noch knüpft Ricœur an diese Tradition an, wo er die Selbst-Ständigkeit (*maintien de soi*) und das Versprechen zusammen denkt und einer Wankelmüttigkeit (*versatilité*) des Selbst entgegengesetzt, das nicht aus eigener Kraft dafür scheint bürgen zu können, *wer* es in Zukunft sein wird (vgl. SaA, 205).

mit eigenen Mitteln seines Lebens beizukommen vermag und sich eben deshalb radikal in Frage gestellt sieht (TU, 283f.). Wenn es stimmt⁵⁶, dass uns gerade der Andere in seiner Fremdheit die Gabe der Verantwortung für ihn gibt und wenn diese Gabe selbst exzessiver Mordmacht widersteht als ein „unendlicher Widerstand“, der nicht wie irgend eine Materie negierbar ist, so haben wir es hier nicht mit etwas *Realem* zu tun, was in der Dimension des Könnens, der Macht oder der Gewalt *stärker* wäre als ein machtvoll oder gewaltsam sich behauptendes Selbst (TU, 285f.). Und doch soll es sich um einen absoluten Widerstand handeln, der das Selbst nicht etwa daran hindert, als *sujet capable* ganz es selbst zu sein (und nach eigenem Gutdünken gut, glücklich oder intensiv zu leben), sondern es vor aller Initiative als ethisches instituiert.

Auf diese Weise will uns Levinas davon überzeugen, dass *niemand aus eigener Kraft ein ethisches Leben zu leben vermag*. Was sich dem Können radikal entzieht und im gleichen Zug ein solches Leben möglich machen soll, haben wir Levinas zufolge einer passiven Ansprechbarkeit durch den Anderen zu verdanken, die nicht wie die Passivität im Sinne Ricœurs noch immer ein herabgemindertes Tun oder Können wäre.

Levinas sieht diese Ansprechbarkeit einer *Bezeugung* (*attestation*) anvertraut, deren philosophische Fragwürdigkeit kaum zu bestreiten ist.⁵⁷ Nicht zuletzt verlangt sie eine (noch immer ausstehende) Antwort auf die Frage, wie diese Ansprechbarkeit ein *leibhaftiges* Selbst affizieren kann, das allein auch für Andere einzustehen und Verantwortung zu übernehmen vermag. So appelliert der Anspruch des Anderen, auch wenn er das Können des Selbst radikal unterlaufen sollte, doch rückhaltlos an dessen praktisches Sein.⁵⁸ Levinas, scheint mir, hat das Verständnis dieses Zusam-

⁵⁶ Diese Frage stellt sich für Levinas wie auch für Ricœur letztlich als ein Problem der *Bezeugung* dar, nicht als eine Frage der Verifizierbarkeit.

⁵⁷ Anfechtbar erscheint vor allem, wie Levinas zwei voneinander zu unterscheidende (und von einander zunächst unabhängige) Gedanken gewissermaßen fusioniert: Dass der von ihm als „absolut“ eingestufte Widerstand, der in der Alterität des Anderen liegen soll, (a) den Begriff eines *sujet capable* zu revidieren zwingt, das scheinbar in allem, was ihm widerfährt, nur eine Einschränkung seiner praktischen Vermögen erkennen kann, und dass sich daraus (b) ohne Weiteres eine *ethische* Antwort auf die Frage ergibt, was Leben als Leben eigentlich ausmacht. Levinas offeriert an dieser Stelle als Antwort in erster Linie den Begriff der Verantwortung für den Anderen. Tatsächlich kann aber vom Anderen zunächst nur eine Herausforderung zur Verantwortung ausgehen; ob und wie sie angenommen bzw. aufgegriffen wird, bleibt stets Sache derer, die sie als gewissermaßen an sich adressiert erfahren. Selbst wenn sie eine dem Anderen jeweils antwortende Verantwortung bezeugen, enthebt sie das doch gewiss nicht der Vielfalt möglicher, nicht selten einander widerstreuender Antworten auf die Frage, was Leben als Leben eigentlich ausmacht. Ich hebe mit dieser wiederholten Formulierung im Übrigen nicht auf eine fragwürdige „Eigentlichkeit“ ab, sondern setze zunächst nur voraus, dass sich diese Frage häufig negativ gegen wie auch immer als beschränkt, fade, falsch, ungut, verfehlt oder unglücklich erfahrenes Leben richtet.

⁵⁸ Selbstverständlich weiß auch Levinas das; vgl. seine Ausführungen zur „Stiftung des Wortes“ in einer Welt, in der es zu geben und zu helfen gelte (TU, 313). Zu aktuellen politischen Implikationen dieser Überlegungen vgl. v. VERF.: *Menschliche Sensibilität. Inspiration*

menhangs überall dort verbaut, wo er das Selbst auf eine *Idem*-Identität reduziert und es im gleichen Zug als blind und taub für die Fremdheit des Anderen beschrieben hat. Ricœur insistiert demgegenüber mit Recht darauf, dass der Anspruch des Anderen nach einer Ansprechbarkeit verlangt, die nur einem Selbst „eigen“ sein kann – eigen als etwas Befremdliches aber, das ihm, wenn die Analysen des 10. Kapitels in *Das Selbst als ein Anderer* zutreffen, nicht einmal deutlich *zwischen sich als einem Anderen und der Andersheit des Fremden zu unterscheiden* erlaubt. Was den fraglichen Widerstand anbetrifft, von dem her Ricœur das Selbst zu denken versucht, würde sich daraus die Konsequenz ergeben, dass wir nicht wissen und nicht wissen können, ob uns in der Alterität, die uns als Andere ausmacht, *Andere oder wir uns selbst radikal widerstehen*. Dabei steht nicht weniger auf dem Spiel als die Frage, ob wir einem fatalen, das Selbst immer auf sich selbst zurückwerfenden Können entgehen, zu dem wir sogar in der äußersten Passivität verurteilt bleiben müssten, wenn wir einer weit zurückreichenden philosophischen Tradition folgen, die in ihr nur den Grenzfall eines geminderten Vermögens erkennt. Auf dem Spiel steht weiter die Frage, ob sich eine als Andersheit des Selbst vorgestellte Passivität nicht nur negativ – als Leiden –, sondern als Inspiration durch den Anderen denken lässt – trotz der nicht zu beschönigenden Schwierigkeit, zwischen sich als einem Anderen und der Andersheit des Fremden nicht deutlich unterscheiden zu können. Diese Fragen kulminieren schließlich in dem Rätsel, wie eine solche Inspiration zugleich einer radikalen Exteriorität des Anderen auf der Spur sein und zugleich dem Leib sich einschreiben können soll, ohne ihm nur zur Last zu fallen.

Zusammenfassung

Dieser Aufsatz befasst sich kritisch mit dem Begriff des Widerstands in der Philosophie Paul Ricœurs. Speziell mit Blick auf dessen frühe Schrift Le Volontaire et l'involontaire und auf die bis ins Spätwerk (bes. Soi-même comme un autre und Le Mémoire, l'histoire, l'oubli) hinein festzustellenden Bezüge zur Philosophie Maine de Birans wird die Frage aufgeworfen, ob Ricœur uns einen Begriff des Widerstands des Anderen zu denken erlaubt, der sich nicht auf eine bloße Einschränkung unseres Handlungsvermögens beschränkt. Aus dieser Frage ergibt sich eine problematische Nähe zur Philosophie von Emmanuel Levinas.

Abstract

This essay critically examines the notion of resistance in Paul Ricœur's philosophy. Especially with respect to Ricœur's early work Le Volontaire et l'involontaire and his references to Maine de Biran's philosophy in Soi-même comme un autre and in Le Mémoire, l'histoire, l'oubli the author asks for a notion of resistance of / vis-à-vis the other that cannot be reduced to a restriction of our competence and power to act. In this regard this essay reveals a problematic relation of Ricœur's and Levinas' thought.