

Der verborgene Gott

Eine stillschweigende Voraussetzung in der Philosophie Paul Ricœurs

Dietrich Korsch

1. Paul Ricœur – Philosoph und Christ

Das Werk Paul Ricœurs hat auch der Theologie mancherlei Anstöße für eine genauere Entfaltung ihrer Themen gegeben. Vor allem Ricœurs Theorie der Metapher und der Narration sind – neben Rezeptionen seiner biblischen Hermeneutik – theologisch angeeignet worden. Auch für die Fundamentaltheologie können elementare Überlegungen Ricœurs fruchtbar gemacht werden. Auf eine eigentümliche Weise unbeachtet geblieben ist dabei das Verhältnis, das Ricœur selbst zwischen seiner Philosophie und seinem Christsein statuiert hat.

Dieser Sachverhalt hat damit zu tun, dass sich Ricœur selbst einer systematischen Bestimmung entzogen hat. In *Soi-même comme un autre* unterstreicht er die Absicht, bis zur letzten Zeile einen autonomen philosophischen Diskurs zu führen.¹ Er verfolgt eine „bewußte und entschiedene Ausklammerung der Überzeugungen, die mich an den biblischen Glauben binden“.² Damit scheint er das theologische Problem auf die Ebene individueller Überzeugung verschoben zu haben – zumal wenn er nicht leugnet, „daß auf der tiefen Ebene der Motivationen diese Überzeugungen ohne Wirkung auf das Interesse geblieben sind, das ich diesem oder jenem Problem, unter Umständen sogar dem Problem des Selbst insgesamt zuwandte.“³ Die scheinbare religiöse Askese wurzelt in dem Bestreben, den Lesern Argumente an die Hand zu geben, mit denen philosophische Ausführungen kontrolliert werden können. Und das gilt nicht nur für *Soi-même*: „Man bemerke, daß diese Askese des Arguments, die, wie ich glaube, mein gesamtes philosophisches Werk kennzeichnet, zu einem Typ der Philosophie führt, in dem die tatsächliche Nennung Gottes abwesend ist und in dem die Gottesfrage als philosophische Frage ihrerseits in einer Schwebelage bleibt, die

¹ Paul Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 35. Im Folgenden hieraus nur mit Seitenzahlen zitiert.

² Ebd.

³ S. 36.

man agnostisch nennen mag“.⁴ Die systematische Sorge im Hintergrund besteht darin, belehrt durch das angebliche Scheitern der großen synthetisch verfassten Systeme, weder die Philosophie für eine Rechtfertigung theologischer Annahmen zu missbrauchen – noch auch offene Fragen der Philosophie mit theologischen Antworten schließen zu wollen.

Gleichwohl kann diese Zurückhaltung nicht überzeugen. Denn von welcher Art ist die „Schwebe“, der „suspens“, der der Gottesfrage widerfährt? Welche Art der Grenzziehung spricht sich darin aus? Wer nimmt sie vor – und aus welchen Gründen? Fast kann und muss man umgekehrt fragen: Wenn die Gottesfrage systematisch als explizit zu behandelndes Thema ausgeschlossen wird – ist das nicht die Bedingung dafür, dass sie insgeheim überall präsent ist? Und wenn das der Fall sein sollte, wie sich gleich zeigen wird, dann ist es um so nötiger, das Verhältnis von Philosophie und Glaube genauer zu bestimmen, als Ricœur das tut. Diese genauere Bestimmung bedarf einerseits einer Ausdrucksweise, die die von Ricœur selbst verfolgte Autonomie der Philosophie nicht untergräbt, die also philosophisch restriktiv ist, die aber andererseits auch theologisch angeeignet werden kann und in der der biblische Glaube seine Ungeschütztheit, „sa propre insécurité“, wiedererkennen kann.

Die Aufgabe besteht also darin, das von Ricœur in der Schwebe gehaltene Verhältnis zwischen einer autonomen Philosophie und einem authentischen Glauben so zu formulieren, dass eine systematische Beziehung deutlich wird, die gleichwohl nicht synthetisch ist.

Man darf sich an dieser Stelle an einen berühmten Brief Friedrich Schleiermachers an Friedrich Heinrich Jacobi aus dem Jahr 1818 erinnern, in dem der Berliner Philosoph und Theologe dem philosophischen Gesprächspartner versichert: „[...] ich bin mit dem Verstande ein Philosoph; denn das ist mir die ursprüngliche und unabhängige Tätigkeit des Verstandes, und mit dem Gefühle bin ich ein ganz Frommer, und zwar als solcher ein Christ“. Und weiter: „Verstand und Gefühl bleiben [...] mir nebeneinander, aber sie berühren sich [...] Das innerste Leben des Geistes ist für mich [...] in dem Gefühle vom Verstande und im Verstand vom Gefühle, wobei aber beide Pole immer voneinander abgekehrt bleiben.“⁵ Eben in dieser Art der Differenz aber gehören Philosophie und Religion zusammen. Für Ricœur lässt sich die Formel vom verborgenen Gott gebrauchen, um das von ihm selbst nicht explizierte Verhältnis einer Bestimmung zuzuführen.

⁴ Ebd.

⁵ Schleiermacher-Auswahl, hg. von *Heinz Bolli*, München und Hamburg 1968, 117.119.

2. Das *Cogito brisé* als emblematisches Zentrum der Philosophie Paul Ricœurs

Die Debatte um Descartes' Grundlegungsfigur der Metaphysik in den *Meditationes* kann als emblematisches Zentrum der Philosophie Ricœurs, wie sie sich seit *Soi-même comme un autre* präsentiert, verstanden werden. In der Tat bündelt sich in der Frage nach dem Verhältnis von Setzung und Erklärungsanspruch des *Cogito* eine Anzahl von theoretischen Ansätzen, denen Ricœur zuvor nachgegangen ist – von der Phänomenologie des Willens in *Le volontaire et l'involontaire* (1963) über die Frage nach der Genese des Bösen in *De l'interprétation* (1965) bis zur Temporalisierung der Identität in *Temps et récit* (1985); und die Schlüsselstellung der Debatte hält sich durch bis in das letzte Buch *Parcours de la reconnaissance* (2004). Sein entscheidender Einwand gegen eine starke Lesart des *Cogito*, die die Auffindung des inneren Kerns des Denkens als die Setzung seiner Seinskompetenz überhaupt versteht, besagt bekanntlich, dass der Argumentationsweg schief angelegt ist. So sehr nämlich einerseits die Unmittelbarkeit des Denkens und die damit gegebene Seinsgewissheit des Denkens an sich selbst unwidersprechlich sind, so sehr ist doch die Ausdehnung dieser Seinskompetenz über das sich gerade denkende Bewusstsein hinaus sowohl in zeitlicher wie in intentionaler Ausrichtung eines weiteren Beweises bedürftig. Sofern an dieser Stelle und zu diesem Zwecke der Gottesgedanke bemüht wird, so ist dessen Einsatz doch bereits von der Fehlstellung des Bewusstseins geprägt, die eigene Unmittelbarkeit für den Schlüssel zur unhintergehbaren Seinskompetenz zu halten. Anders gesagt: Der – insofern funktional zu verstehende – Gebrauch des Gottesgedankens kann seinerseits nicht mehr hinter die im *Cogito* bereits eliminierte Gespaltenheit des Subjekts, für die die unaufhebbare Körperlichkeit des Bewusstseins einsteht, zurückgehen. Auch da, wo der Umweg über den Gottesgedanken gesucht wird, um die Grundlegungsfunktion des Bewusstseins zu bewähren, bleibt der blinde Fleck erhalten, den das *Cogito* nur übersprungen hat.

Wichtig für Ricœurs weitere Argumentation ist nun aber, dass er auch die kritischen Reaktionen auf das *Cogito* – insbesondere diejenige Nietzsches – als gewissermaßen noch in dessen Bann stehend wahrnimmt. Denn der Widerspruch richtet sich zwar gegen dessen unmittelbaren Grundlegungsanspruch, tut das aber in einer unzulässig generalisierten Form nur so, dass er dem Subjekt jegliche Kompetenz absprechen möchte. Das heißt, der kritische Einwand registriert seinerseits nicht, dass das *Cogito* das Resultat eines Werdens darstellt. Damit unterschlägt er aber die Einheit, die, auf wunderbare Weise, im *Cogito* doch tatsächlich stattgefunden hat. Infolge dieser Fehleinschätzung bleibt dem anticartesianischen Einwand gar nichts anderes übrig, als die dem Subjekt abgesprochene Syntheseleistung einer anderen Instanz zuzusprechen, sei es der Natur (wie beim späten Feuerbach), sei es dem Willen (wie bei Schopenhauer), sei es schließlich dem auf sich selbst in einem großen Kreis zurückkommenden Willen zur Macht (wie bei Nietzsche).

Wenn man sich die Verzauberung klar macht, unter der sowohl der unmittelbare Geltungsanspruch des *Cogito* wie dessen scheinbar radikale Bestreitung stehen, dann wird Ricœurs eigene Strategie verständlich, für die Ausformulierung des *Soi-même* einen Weg zu finden, der die – begrenzte – Leistung der ihrer selbst inne werdenden Subjektivität anerkennt, auch wenn er die behauptete Unmittelbarkeit negiert. Wenn man sich die Dinge so zurechtlegt, leuchtet es sofort ein, dass dann gerade darauf verzichtet werden muss, den Gottesgedanken funktional für den Erklärungsanspruch des Bewusstseins einzusetzen. Insofern kann Ricœurs Absicht einer – sagen wir: methodischen – Suspension des Gottesgedankens auch argumentativ überzeugen. Sie muss nicht (nur) als Reflex auf das allgemein zu unterstellende Autonomiebewusstsein der Philosophie, also im Sinne einer säkularistischen Selbstzurücknahme, verstanden werden.

In dem beschriebenen Sinne spricht nun Ricœur vom *Cogito brisé*. Damit wird einerseits daran festgehalten, dass es so etwas wie eine Leistungsfähigkeit des *Cogito* gibt, von der man annehmen darf, dass sie durch nichts anderes zu ersetzen ist. Auf der anderen Seite muss aber zugleich gelten, dass sich die im *Cogito* aussprechende Selbstbeziehung ihrerseits erst prozedural aufbaut bzw. ihrer selbst nur im Durchgang durch anderes ansichtig wird, eben: *Soi-même comme un autre*. Das sei im Folgenden in einem Überblick über die Stationen des *Soi-même*-Buches nachgezeichnet. Dabei kommt es, wie auch sonst öfters, darauf an, die im Einzelnen sehr differenzierten Ausführungen Ricœurs in einen größeren, stärker systematisierten Zusammenhang einzustellen.

3. *Soi-même comme un autre* als Darstellung der Implikationen des *Cogito brisé*

Die elementare Funktion der *Soi-même*-Figur als *Cogito brisé* für Ricœurs Entfaltungen spricht sich darin aus, dass in ihrer Ausführung nicht weniger geleistet werden soll als eine perspektivische Integration unterschiedlicher Zweige der klassischen und modernen Philosophie. Insbesondere für die Auseinandersetzung mit der analytischen Philosophie ist diese Perspektive, über die interessanten Einzelbeiträge Ricœurs hinaus, von Bedeutung. Aber nicht nur wichtige Partien der analytischen Philosophie sollen auf den Grundton des *Cogito brisé* gestimmt werden, auch markante Stränge der ethischen Debatten zwischen einer aristotelischen Güterethik und einer kantischen Pflichtenethik werden integriert, bis hin zu ihren Auswirkungen in der politischen Philosophie und der Bioethik. Worin besteht der Rhythmus, der all diesen Zuordnungen unterlegt ist? Es handelt sich stets um das Nachzeichnen einer Bewegung, die in jeder der angesprochenen und durchdachten Positionen aufzufinden ist, einer Bewegung, die – aus inneren Gründen, aber auch wegen äußerer Defizite – über sich selbst hinaustreibt. Man wird nicht fehlgehen in der Beschreibung, dass es

sich hier um ein der Philosophie Hegels verwandtes Moment handelt, das freilich in seinem Bewegungsgesetz anders zu beschreiben ist als in den Formen von Hegels Dialektik. Das wird sich am Ende unseres Durchgangs, den wir nun im Blick auf das verwendete Material nachzeichnen, noch deutlicher erweisen.

Der erste Einwand gegen die Selbstsicherheit des *Cogito* bestand ja bekanntlich darin, dass es seine eigene Faktizität, wie sie in seiner Körperlichkeit sedimentiert ist, fälschlicherweise übersprungen hat. Daher muss der Einsatz der Alternative auch hier beginnen: Es ist stets die leibliche Person, die Träger des *Soi-même* ist. Wenn man sich auf sie konzentriert, dann kann – und muss – man sich derjenigen Beschreibungen von Identität bedienen, die die analytische Philosophie in ihrer semantischen Version ausgearbeitet hat. Selbigkeit besteht basal (auch) in der leiblichen Identifizierbarkeit der Person.

Aber eben nicht nur. Denn die Selbigkeit – als *Idem*-Identität – geht im Falle von Personen mit der Fähigkeit einher, sich selbst zu bezeichnen, also eine *Iipse*-Identität zu behaupten; und beides ist nicht dasselbe. Die Selbstbezüglichkeit ist nicht nur eine Anwendung der gegenständlichen Intentionalität. So wenig aber beide Identitätsrichtungen identifiziert werden dürfen, so wenig kann aus der Referenzidentität die Reflexionsidentität hergeleitet werden. Vielmehr ist mit einer Gleichzeitigkeit der beiden Identifizierungsrichtungen zu rechnen – und Ricœur findet in der 2. Abhandlung (*Étude*) von *Soi-même* diese Doppelung in der Parallelität von semantischen und pragmatischen Ansätzen der analytischen Philosophie vorgeprägt.

„Sprechen“ ist diejenige Tätigkeit, in der diese beiden Sinndimensionen immer schon verbunden sind, und zwar in der Weise, dass im Ausgesprochenen eine Referenz vorgenommen wird, die aber doch im Akt des Sprechens unausweichlich von einer Reflexivität begleitet wird. Hält man nun mit Ricœur daran fest, dass die Bedingung des Sprechens im Leib zu finden ist, dann wird deutlich, dass die Einheit von Sprechen und Ausgesprochenem, die Überkreuzung von Referenz und Reflexivität, immer schon in einem Geflecht von leiblich vermittelten Bezügen steht, die näherhin als Handlungen zu beschreiben sind. Der Erörterung von Handlungen und ihrer Vernetzung ist darum die zweite thematische Entfaltungsstufe (Abhandlung 3 und 4) des *Soi-même* gewidmet.

Es wiederholt sich auf dieser Ebene die Doppelheit der Perspektiven, wie sie sich bereits auf der ersten dargestellt hatte. Bei Handlungen geht es einerseits darum, sie von bloßen Ereignissen abzugrenzen, indem ihre Absichtlichkeit erkannt wird. Insofern besteht ein intensiver Zusammenhang zwischen Handlungen als raumzeitlichen Geschehnissen und dem ihnen gewissermaßen inkorporierten Absichtsgehalt. Es liegt aber auf der Hand, dass dieses Verhältnis von Absicht und Handlung, so sehr es analytisch erforscht werden kann, doch nicht abschließend zu erfassen ist ohne die Person der Handelnden, denen Handlungen zuzuschreiben sind. Für dieses Zuschreibungsproblem gilt, dass die äußere Verknüpfung einer Handlung mit einer handelnden Person zugleich von innen her muss ratifiziert werden können. Die hier anvisierte Deckungsgleichheit ist

strukturell analog der eigentümlichen Einheit von Ausgesprochenem und Ausprechen, der wir auf der Ebene der Sprache begegnen. In diesem Sinn also ist die analytische Handlungstheorie im Blick auf Personen so zuzuspitzen, dass auch das Verhältnis zwischen einer kausalen Ordnung und einer in dieser virulenten Freiheitsordnung aufgegriffen und einer Lösung näher gebracht wird.

Personen sind also Instanzen, die sprechen und handeln; und in Sprache und Handlung sind sie ebenso in die Welt eingewoben, wie dass sie als Subjekte in der Welt ihr Freiheitspotential aktivieren. Abermals zeigt sich im Durchgang durch die analytischen Handlungstheorien, dass es unmöglich ist, aus dem Beobachteten den Übergang in die Selbstzuschreibung vorzunehmen; vielmehr muss mit einer bereits vorliegenden Verknüpfung beider Aspekte gerechnet werden, innerhalb derer dann auch die Unterscheidung vorgenommen werden kann.

Damit aber ergibt sich auch der Fortgang auf die nächste Stufe der Entfaltung des *Cogito brisé*. Denn wenn es sich so wie beschrieben verhält, dann kann auch die Identität der Person nicht erst aus deren Sprechen und Handeln erwachsen. So sehr auch Sprechen und Handeln unerlässlich sind für die Selbsterfassung und Selbstdarstellung einer Person in der Welt, so sehr bedarf es doch auch einer besonderen (durchaus natürlich: in der Welt anzusiedelnden) Weise der Selbsterfassung und Selbstdarstellung, die sich von dem Bezeichnungs-Reden und dem Herstellungs-Handeln unterscheidet. Wir treten damit auf die dritte Ebene von *Soi-même*, nämlich in den Bereich der Narration. Anzumerken ist, dass an dieser Stelle nach Ricœurs Auffassung auch methodisch ein Übergang angezeigt ist, nämlich von den analytischen zu den phänomenologisch-hermeneutischen Verfahrensweisen der Philosophie. Wir könnten sagen, dass die analytischen Zugänge den Weg zur Person als Mittelpunkt des innerweltlichen Geschehensgeflechts eröffnet haben. An sie schließt nun die Selbstexplikation der Personalität an, indem das Phänomen der Person mit seiner Fähigkeit zur Selbstverständigung in den Blick genommen wird. Auch auf dieser Stufe führt uns Ricœur eine zweifache, asymmetrische Perspektive vor Augen. Denn auch hier verhält es sich so, dass nicht die körperliche Gegebenheit der Person als hinreichender Grund für die Konstruktion ihrer narrativen Identität ausreicht, so sehr auch diese immer auf den Körper (als eigenen Leib) angewiesen bleibt.

Darum spitzt sich das Interesse auf die Bedingungen zu, unter denen man tatsächlich von einer narrativen Identität sprechen kann. Als erste Bedingung kann man den *Charakter* nennen, also dasjenige handlungsprägende Set von Einstellungen und Impulsen, das sich im Lauf einer Lebensgeschichte aufgebaut und sedimentiert hat. Dies ist ein Moment der Beständigkeit im zeitlichen Wechsel der Personaktivität. Das zweite Merkmal besteht darin, dass die Konzeption von Handlungszusammenhängen in der Welt auf eine *Figur* zurückgeführt wird. Die Figur als Handlungsknoten ist nicht nur im Blick auf die widerfahrenen Ereignisse und Erlebnisse konfiguriert, sondern auch als Rezeptions- und Verarbeitungspunkt künftiger Widerfahrnisse. Sie traut sich

gewissermaßen zu, der Zukunft standzuhalten, es also auch mit kontingenten, den eigenen Vorhabensrahmen übersteigenden Begebenheiten aufnehmen zu wollen. Darum kommt als drittes Moment der Gedanke eines *Lebensplans* ins Spiel als virtuelle, noch gar nicht abgeschlossene Einheit der Lebensführung, der seinen Zusammenhang dadurch behauptet, dass er die Anschlussfähigkeit von Handlungen aneinander nach dem Muster eines zustimmungsfähigen Ziels, also: des Guten, reklamiert. Diese drei Aspekte zu bündeln, ist die Fähigkeit der Narration, die einerseits eine fiktionale (weil stets interpretierte, vor allem aber: noch nicht abgeschlossene) Handlungslinie benennt, die aber andererseits beständig auf die empirische, in der zeitlichen Kontinuität des Körpers verankerte Identität rekurriert. Eben als diese „Person in der Zeit ihrer Handlungen“ ist das leibliche *Cogito* immer schon mit anderen Menschen und Dingen verknüpft. Damit bereitet sich der Übergang auf die vierte Ebene von *Soi-même comme un autre* vor, die der Reflexion der Ethik gewidmet ist.

Auf eine interessante Art und Weise wiederholt sich in den Abhandlungen 7 und 8 des Buches, in denen es um die ethische Ausrichtung und die dieser entsprechenden Normen geht, die uns schon bekannte Betrachtungsrichtung. Nun wird nämlich, auch unter dem Vorzeichen eines im Handeln noch nicht realisierten (Lebens-) Zieles die Frage nach dem höchsten Gut, also der Inbegriff der Güterethik, der Frage nach dem Gewinn individuell gültiger Normen vorgeordnet. Auch hier geht es zunächst darum, dass die in der Welt lebenden Menschen vor der Aufgabe stehen, solche Ziele auszubilden, die die Koexistenz der Verschiedenen aufrechtzuerhalten erlauben. Damit wird die Idee der Gegenseitigkeit bereits den Konzepten des individuellen Lebensplans eingeschrieben. Sofern nun aber das Gelingen eines solchen – im Modus der Gegenseitigkeit schematisierten – Lebensplanes keineswegs immer von den akuten Willensäußerungen und ihrer Konstanz abhängig gemacht werden kann, weil ja stets schon Resultate des Handelns vorausliegen, die in Rechnung gestellt werden müssen, schließt die Frage nach vollzogener Gegenseitigkeit bereits die Existenz von Institutionen ein, die für ein gewisses Gefälle potentieller Handlungen sorgen (und damit auch zu einer Handlungsentlastung beitragen).

Sind solche – durchaus schon vorab reflexiv abgefederten – Lebenspläne entworfen, so folgt aus ihnen die Gewinnung von individuell verpflichtenden Normen. Damit nimmt Ricœur einerseits eine Umkehrung der kantischen Abfolge vor, indem er die anvisierten Ziele den verbindlichen Normen vorordnet; andererseits hat die Einstellung auf die Ziele ihrerseits bereits die Probe der Allgemeinheit (in Gestalt der Gegenseitigkeit) bestanden, so dass sich – anders als für Kant – die Frage nach der Realisierung des Gesollten nicht stellt; sie wird durch den Sollenscharakter des Gewollten ersetzt. Der Andere tritt damit nicht erst in der Perspektive der Realisierung auf den Plan, sondern findet sich bereits in den individuell geltenden Normen an seinem Platz.

Das alles – man könnte diese Überlegungen natürlich noch viel ausführlicher vorstellen – scheint auf ein Bild zuzulaufen, das sich insgesamt als einigermaßen

ßen harmonisch darstellt. Sprache, Handeln, narrative Identität, Ethik: sie treten auf als Instanzen, in denen sich das *Cogito brisé* – bescheiden, wie es zu konzipieren war – doch ausreichend und umfassend dargestellt findet. Das Ganze – ein Spiegel des *Cogito brisé*. Gegen ein solches Bild spricht die 9. Abhandlung, die mit einer Reflexion über das Tragische einsetzt. Denn Identität besitzt dieses ausgelegte *Cogito* doch nicht über den Erfolg seiner Selbstdarstellung. Im Gegenteil: Ein *Cogito brisé*, das von seinem Erfolg abhinge, wäre gerade keines, das in sich selbst gebrochen ist. Es wäre nur unvollständig – und würde im Erfolg seiner Darstellung und Realisierung vollends triumphieren. Es ist aber – so meint Ricœur zu Recht – gerade als eines, das auch nicht erfolgreich sich darstellt und verwirklicht, es selbst. Das zeigt sich im Handeln darin, dass es sich weise zu verhalten vermag, dass es sich also, so könnte man sagen, auch zu einer nicht-prinzipiellen Identität seiner selbst versteht, zu einer Identität, die in Anerkennungs-Verhältnisse eingestellt ist und auf sie angewiesen bleibt, wie es am Ende der 9. Abhandlung heißt. Der Fragmentcharakter bleibt dem *Cogito brisé* bis aufs Wort genau eingeschrieben – auch nach dem Durchgang durch die Welt, in der es sich vorfindet.

Von der ontologischen Reflexion auf den gesamten Zusammenhang der bisherigen Entfaltung in der 10. Abhandlung kann man daher nicht erwarten, dass sie dann doch noch den Riss im *Cogito* schließt. Statt dessen kann es nur darum gehen, die Merkmale, die sich aufgedrängt haben, als unhintergebar zusammenzustellen. Es sind, strukturell betrachtet, zwei: der eigene Leib und der existierende Andere. Damit sind sowohl der nicht negierbare Ausgangspunkt als auch der beständig mitlaufende Horizont benannt. Es kommt aber ein drittes Moment hinzu, und das enthält m. E. die Pointe des gesamten Verfahrens. Denn in ihm wird nicht ein weiteres Element auf der strukturellen Ebene hinzugefügt; statt dessen wird darauf verwiesen, dass es darauf ankommt, in dieser (nicht-synthetischen) Struktur aktuell, man könnte auch sagen: existentiell, zu leben. Das Leitwort dafür heißt: das Aufgefordertsein (*l'être-enjoint*). Man kann mit guten Gründen dafür argumentieren, dass die Behauptung einer fundamentalen Differenz sich nur aufrechterhalten läßt, wenn man eine kategoriale Unterscheidung einführt, nämlich die von Struktur und Akt; von Fichte bis Heidegger ließen sich dafür Gesichtspunkte nennen. So sehr man diese Art von Unterscheidung gebrauchen kann – und muss! –, so sehr darf man dann aber auch unterstellen, dass dem Aufgefordertsein immer auch schon Folge geleistet wurde. Allerdings nie in der Weise, dass das reale Eintreten einer Existenz von der beschriebenen Struktur eine argumentative Folge der Strukturbeschreibung sein könnte. Vielmehr gehört eine nicht herzuleitende Spontaneität hinzu, von der man (nach Ricœurs Prämissen) sagen muss, dass auch sie zwar nicht ohne Sprache vor sich geht, wohl aber als Sich-ansprechen-lassen ein Moment der Unableitbarkeit in sich trägt.

Nur in dieser Konfiguration aber ist das *Cogito brisé* wirklich existent. Ist es aber so existent, dann erweist sie sich als analysierte Existenzstruktur als

überaus erfolgreich. Die scheinbare Armut, dass das Subjekt sich eben nicht von Anfang an selbst besitzt, stellt sich als der unermeßliche Reichtum dar, in allem, was ist, als im Anderen bei sich zu sein (ohne das Andere mithin aufzuheben oder nach der Botmäßigkeit des eigenen Willens formen zu können). Wenn es sich aber so verhält, dann ist es dieses funktionierende Existieren von Subjekten selbst, das den phänomenologischen Maßstab bereitstellt, an dem die Modelle der Identität zu messen sind. Dieses Phänomen der gebrochenen, aber wirklichen Existenz dient mithin, neben der logischen Unvollständigkeit der einzelnen Entfaltungsstufen in *Soi-même comme un autre*, als Movens der gedanklichen Entwicklung; hier werden wir des Bewegungsmomentes ansichtig, das die Darstellung antrieb. Das entfaltete *Cogito brisé* in seiner existentiellen Dynamik ist also das Motiv, das für Ricœur an der Stelle der Dialektik Hegels steht.

4. Die theologische Deutung des *Cogito brisé*

An dieser Stelle wird aber auch der Ort sichtbar, von dem aus eine theologische Deutung des gesamten Sachverhalts verständlich wird. Wenn man sich nämlich die Frage stellt, inwiefern denn diese Konkordanz von nichtsynthetischer Struktur und existentiellem Vollzug überhaupt möglich wird, dann gibt es grundsätzlich nur zwei Antworten; und diese besitzen nicht dasselbe argumentative Gewicht.

Einmal kann man nämlich versuchen zu sagen, dass es nun einmal so ist, wie es analysiert wurde. Beim *Cogito brisé* handelt es sich um eine faktische Konkordanz von offener Struktur und existentiellem Akt. Denn weder kann aus der Struktur der Akt selbst erzwungen werden – noch kann die Struktur aus dem Akt ermittelt werden. Es bleibt nichts anderes übrig, als sich der faktischen Analyse zu überlassen – und in deren Horizont dann dem Aufgefordertsein Folge zu leisten, also die Bezeugung als Selbstbezeugung zu vollziehen („l’attestation est fondamentalement attestation de soi“).⁶ Es liegt auf der Hand, dass diese Auslegung des Sachverhalts auf der einen Seite wehrlos ist gegen den Versuch, die Existentialität des Aktes zu vernachlässigen bzw. für argumentativ erzwingbar zu halten (die in der analytischen Philosophie mitspielende Option), sich auf der anderen Seite auch nicht zu behaupten weiß gegen einen starken Existentialismus, der die nicht-synthetische Struktur als bloße Konsequenz der Existenz ausgeben will. Schließlich wäre gegen diese Deutung erst recht der Einwand Nietzsches stichhaltig, dass schon die Anlage der ganzen Frage nach der Koexistenz von nicht-synthetischer Struktur und vollzogener Existenz missraten und darum aufzugeben sei.

⁶ „Die Bezeugung ist grundlegend eine *Selbstbezeugung*.“ S. 34.

Es scheint daher eine andere Auflösung angezeigt. Sie muss bei dem Anruf zur Existenz ansetzen, sofern ihm in der Selbst-Bezeugung Folge geleistet wird. Die entscheidende Wendung besteht darin, diese Koinzidenz von Anruf und Existenzakt für unbedingt zu halten. Das Merkmal der Unbedingtheit allein sichert die Unableitbarkeit des Existenzaktes – und ihr entspricht allein auch die Unbedingtheit des (gehörten) Anrufs. Wenn das aber gilt, dann muss man sagen: Auch die Lebensumstände dieser Existenz sind alternativlos; wenn dem Anruf gefolgt und entsprochen wird, dann ist damit eben auch der Existenzvollzug unter diesen Bedingungen gegeben. Undenkbar ist ja, aus der Perspektive des bejahten Lebens, dass sich der Lebensvollzug von den Bedingungen, unter denen er sich selbst ergreift, wieder distanzieren wollte. Aus dieser faktischen Koordination der beiden in der gesamten Argumentation Ricœurs unterschiedenen Dimensionen ergibt sich aber nun konsequent, dass mit einer gemeinsamen Quelle sowohl der Lebensumstände der Existenz als auch des Anrufs ins Leben zu rechnen ist; mit einer Quelle, wohlgermerkt, die ihrerseits unhintergebar ist, ja, die gar nicht zu einem eigenen Gegenstand der Betrachtung gemacht werden kann, die sich vielmehr allein, um im Bild zu bleiben, in ihrem Fließen vergegenwärtigt. Als Name für diese Quelle kommt aber nur „Gott“ in Betracht: das Unbedingte, das sich darin zeigt, dass es das Leben in dieser gelebten Weise will und ermöglicht. Soll nun die Faktizität als Grund der genannten Koordination nicht wieder aufgegeben werden (was den gesamten Gedankengang dementieren würde), dann kann die Appräsentation des Gottesnamens auch nicht als allgemeines Konstrukt auftreten, sondern immer nur ausgehend von einem konkreten Anruf erschlossen werden; „Gott“ kommt nur aus der Perspektive einer historischen „Religion“ in den Blick, nicht als Inbegriff einer stets konstruiert bleibenden „natürlichen“ Religion.

Legt man diese Deutung zugrunde, dann ergibt sich aus dieser religiösen Perspektive auch eine Möglichkeit, die beiden Seiten, die wir mit Ricœur unterschieden haben, also: die weitgespannte Entfaltung der Lebensumstände als Darstellung des *Cogito brisé* einerseits, der Existenzakt als Selbst-Bezeugung andererseits, einander zuzuordnen. Denn dann kann man sagen, dass die anonyme Klammer, die die scheinbar auseinanderstrebenden Elemente auf jeder Stufe der Analyse zusammenhielt, nun auch mit Gott in Verbindung gebracht werden muss. Man darf dann dieses Phänomen des Zusammenbestehens des Verschiedenen als Wirkung des *verborgenen Gottes* verstehen: des in diesen Analysen verborgenen und aus ihnen nicht hervorzuzaubernden Gottes, dessen Identität erst von seiner Offenbarung her sich erschließt – sofern dann auch schon, auf der Basis eines gelebten Lebens, der Weg zu dieser Existenz als unter der Signatur Gottes stehend verstanden werden muss. Offenbarung ist dann nichts anderes als die Aufklärung des Sachverhalts wahren Lebens in seinen in ihm selbst mitgesetzten und von ihm selbst anerkannten Grenzen. So dass man schließlich auch sagen kann und sagen muss, dass es Gott selbst (als verborgener Gott) ist, der für den Riss im *Cogito brisé* verantwortlich ist.

Es sei an dieser Stelle nur angemerkt, dass sich aus diesem Gedanken auch eine veränderte systematische Descartes-Auslegung ergeben kann, sofern man die Leistung des Gottesgedankens elementar darin zu sehen hätte, dass Gott selbst die im Cogito noch zu naiv angenommene Selbstbezüglichkeit setzt. Doch das kann hier nicht weiter verfolgt werden.

Ebenso sei verzichtet auf die Entfaltung der näheren Rahmenbedingungen, unter denen sich der Anruf zur Existenz auch dann zu Gehör bringt, wenn ihm (zunächst) nicht gefolgt wird, ja, wenn er geradezu abgelehnt wurde. Man könnte dann zeigen, dass erst die Überwindung dieser Ablehnung (religiös gesprochen: die Vergebung der Sünde) das wahre Gottesverhältnis stabilisiert und letztendlich begründet.

Nur eine letzte Bemerkung sei angefügt. Man kann natürlich nicht sicher sein, ob Ricœur, bei seiner notorischen Betonung der Differenz von Philosophie und Religion, dieser Deutung zugestimmt hätte; es ist sogar Skepsis angebracht. Aber man kann doch behaupten, dass die hier soeben rekonstruierten Zusammenhänge den Bedingungen entsprechen, die Ricœur für das Verhältnis von Religion und Philosophie aufgestellt hat, nämlich die gegenseitige Unableitbarkeit und der Verzicht darauf, beide in ein umfassendes synthetisches System einzubauen.⁷

⁷ Jean-Marc Tétaz hat mich darauf hingewiesen, dass Ricœur den Topos vom verborgenen Gott in einem theologischen Zusammenhang erörtert hat: *Paul Ricœur, Herméneutique de l'idée de Révélation*, in: *Paul Ricœur, Essais et conférences 2: Herméneutique*, Paris: Seuil, 2010, vgl. 230 f. Dort sind jedenfalls implizit die Grundlinien der hier gegebenen Deutung zu finden.