

Linda Schaumann

Die Ikonografie des fähigen Menschen im Spätwerk Paul Ricœurs

1. Einleitung

Im folgenden Beitrag wird es mir darum gehen, nicht eine bildliche, sondern eine textliche Darstellung zu adressieren. Genauer wird die Inszenierung der Bedeutung des fähigen Menschen, die das Spätwerk Ricœurs entfaltet, Gegenstand meiner nachfolgenden Analysen sein. Wenn ich dabei Ricœurs Umgang mit der Idee des fähigen Menschen als Ikonografie anspreche, beziehe ich mich nicht auf die Analysemethode zur Auslegung des Bedeutungsgehaltes einer Darstellung, sondern auf den interpretativen Gehalt der Darstellung selbst. Die Idee des fähigen Menschen und die zentrale Stellung, die diese in der Philosophie Ricœurs erhält, befördert, so wird zu erweisen sein, ein spezifisch gefärbtes Menschenbild, das gleichsam auf das Selbstverständnis des Menschen ausgreift.

Die Bedeutung des fähigen Menschen in Ricœurs Werk und speziell in *Das Selbst als ein Anderer* geht dabei aus der spezifischen Ausformung der Subjektphilosophie Ricœurs hervor, die das Subjekt als Selbst und darin wesentlich als einen Anderen und in Interaktion mit dem Anderen verstanden wissen will. Der „Arbeit der Andersheit im Zentrum der Selbstheit“ soll Rechnung getragen werden (vgl. SA 383).¹ Im Kontext dieses Vorhabens rückt die Fähigkeit des Menschen primär deshalb in den Vordergrund, weil er sich nur als Träger von Fähigkeiten verstehen kann, die er sich weiterhin erst ausgehend von ihrer Aktualisierung zuschreibt.

Die Aktualisierung der Fähigkeiten werde ich im Folgenden auch als ihre Veröffentlichung ansprechen, weil ihre Funktion darin besteht, mir und dem Anderen meine Fähigkeiten anschaulich und erfahrbar zu machen, so dass sie bezeichnet, bewertet und mir zugeschrieben werden können. Die veröffentlichten Fähigkeiten übernehmen damit und im Kontext von Ricœurs spezifischer Ausformung der Subjektphiloso-

phie die Funktion, überhaupt zu ermöglichen, dass sich das Selbst konstituieren kann.

Die Fähigkeiten werden in diesem Rahmen zu einer Menge von Eigenschaften, die die personale Identität des Selbst ausmachen, durch die es sich also selbst bezeichnen und identifizieren kann. Dabei schreibt es sich in der gleichen Weise Eigenschaften zu, wie der Andere als sein Gegenüber dies tut. Das Selbst identifiziert sich also auf ganz ähnliche Art als spezifische Person, wie es auch der Andere als spezifische Person identifiziert. Dabei muss man allerdings beachten, dass Ricœur, trotz der Konstituierung des Selbst als Träger von anschaulichen Eigenschaften, die Klarheit der Zuschreibung und vor allem die Dauer der Zuschreibbarkeit in Frage stellt. Dies geschieht durch die Herausstellung des intimen Wirkens der Andersheit in der Selbstkonstituierung, wie es Ricœur ebenfalls am detailliertesten in seinem Hauptwerk zu dieser Themenstellung *Das Selbst als ein Anderer* entfaltet. Indem sich das Selbst Ricœurs in der Veröffentlichung analog einem äußeren Anderen versteht, wird es auch erst durch Andersheit konstituiert, mit der seine aktualisierten Fähigkeiten es in Interaktion bringen und besitzt entsprechend keinen festen Wesenskern, der es primär gegenüber der Wirkung der Andersheit abgrenzen und auf Dauer als ein Spezifisches identifizierbar machen könnte. Identität muss stattdessen dem Wirken der Andersheit in Form des Wandels in der Zeit abgerungen werden, indem z.B. das Leben zu einer kohärenten Lebensgeschichte unter der – auch immer vagen – Idee eines Lebensziels (Telos) zusammengefügt wird oder auch, indem der Andere auf mich vertraut und z.B. entsprechend erwartet, dass ich ein gegebenes Versprechen oder die Bindung an einen Vertrag einhalte. Ein zentrales und ebenfalls ambivalentes Wirken der Andersheit in der entsprechend fragilen Selbstkonstitution kommt also dem Anderen als dem Gegenüber aber auch dem unspezifischen Anderen, dessen Verhältnis zu mir die Institution re-

gelt, zu. Nicht nur ist er daran beteiligt, meine Identität zu stiften, indem er mir Fähigkeiten zu- oder abspricht, er kann sie auch stabilisieren, indem er bestimmte Erwartungen an mich richtet, oder sie ebenso zerstören, wenn er mich an der Veröffentlichung meiner Fähigkeiten hindert.

Letzteres zeigt bereits an, dass das Verhältnis zum Anderen bei Ricœur durchaus auch ein problematisches sein kann. Trotz der Konstitution des Selbst auf dem Umweg über veröffentlichte Fähigkeiten, soll das Selbst bei Ricœur erkennbar eines sein, das danach strebt, ein gutes Leben zu führen, das also nach seinem eigenen Guten strebt. Und trotz des intimen Wirkens des Anderen in der Konstitution des Selbst, ist dieses Streben nach einem guten Leben untrennbar mit einem Hang zum Egoismus verbunden. Das Verhältnis zwischen dem Selbst und dem Anderen ist also, trotz aller Intimität, immer auch ein spannungsvolles, bis hin zur Gewalttätigkeit. Diese Spannungsgeladenheit ereignet sich für Ricœur weiterhin vor dem Hintergrund, dass im Rahmen einer Beziehung zwischen dem Selbst und dem Anderen das Handeln des einen in einem gewissen Grade immer das Leiden des Anderen herbeiführt; mindestens in dem Sinne, dass die Handlung dem Gegenüber immer irgendwie widerfährt, aber immer mit Tendenz dazu, dass der Akteur vermittle der Handlung Macht über das Gegenüber ausübt und damit dessen eigenes Handlungsvermögen behindert. Grundsätzlich ist davon auszugehen, dass eine Handlung, sofern sie in die gegebene Menge von Möglichkeiten eingreift und diese in der Folge wenigstens in einem gewissen Maße neu ordnet, in das Handlungsvermögen des Anderen eingreift.²

Aufgrund dieses antagonistischen Verhältnisses, das trotz aller Intimität in Ricœurs Subjektphilosophie zwischen dem Selbst und dem Anderen herrscht, ist immer eine Vermittlung zwischen dem Selbst und dem Anderen, besonders aber zwischen dem Selbst und dem unbekanntem Anderen, dem Dritten, nötig. Diese Vermittlung leisten bei Ricœur verschiedene Arten von Institutionen; vorreflexiv solche wie die Sprache, die Tradition oder die Konvention, reflektiert solche wie der Vertrag, die politische Institution oder die Gesellschaft. Letztere (die vermittelten) betrachtet Ricœur als Distributionsfunktionen, die eine gerechte, d.h. an-

gemessene, Verteilung aller Arten von Gütern und besonders auch von Rechten und Pflichten garantieren. Während erstere (die unmittelbaren) dazu dienen, möglichst alle Mitglieder einer Gesellschaft an die Maßstäbe und die Form der Distribution zu binden und sie dazu zu veranlassen, sich überhaupt an eine solche Ordnung gebunden zu sehen.

Allerdings bedeutet eine gerechte Verteilung für Ricœur keinesfalls in allen Fällen eine gleiche Verteilung. Gerade im ökonomischen Bereich erachtet er demgegenüber – und Rawls folgend – eine ungleiche Verteilung als für den gesellschaftlichen Nutzen zuträglicher. Gerade im Prinzip der Abmilderung dieser Ungleichheit, dem gemäß – erneut mit Rawls – der minimale Anteil maximiert werden soll, findet Ricœur den Grund der Ungleichheit: Bei einer gleichen Verteilung, so wird angenommen, ist der minimale Anteil zwangsläufig geringer als in bestimmten ungleichen Verteilungen. Ricœur begründet diese Annahme darin, dass die Produktivität bei einer ungleichen Verteilung höher sei, also mit der Referenz auf den Anreiz, der in einem Belohnungs- oder auch Bestrafungssystem liegt. Hierin und in Ricœurs weiterem Verweis auf Aristoteles Prinzip der proportionalen Gerechtigkeit, d.h. in der Bemessung des Anteils, der einer bestimmten Person im Rahmen eines Distributionskontextes zusteht, anhand des Nutzens, den diese im Vergleich zu den anderen Personen für die Gemeinschaft erbracht hat, besiegelt Ricœur den Eindruck, dass seine Subjektphilosophie als Ikonografie des fähigen Menschen zu lesen ist, im Rahmen eines Konkurrenzverhältnisses. Da die Bemessung von Anteilen, die die Institution vergibt, an Leistungen gebunden ist, müssen Fähigkeiten (auch zur Übertreffung des Anderen) aktualisiert und möglichst erhalten und ausgebaut werden, um den eigenen Anteil zu erhöhen. Der Zusammenhang, der so zwischen der Institution und der Betonung des fähigen Menschen hervortritt, wird weiterhin dadurch gestärkt, dass nach Ricœur erst die Institution das Rechtssubjekt begründet, d.h. das Subjekt gegenüber dieser keine Rechte einfordern kann, die diese nicht schon gewährt. Die Verteilungsregelung muss also als rechtmäßig anerkannt werden. Die Unhinterfragbarkeit der Institution scheint besiegelt, wenn Ricœur weiterhin annimmt, dass Fähigkeiten erst in der Institution aktualisiert werden können. Dies aber

bedeutet bei Ricœur, dass der Mensch erst in der Institution zum Menschen wird, was sich wiederum daraus erklärt, dass der Mensch sich als Selbst und damit erst über den Umweg über die Veröffentlichung seiner Fähigkeiten konstituiert.

Im Folgenden wird es mir darum gehen, die umrissene These zu explizieren, dass Ricœurs späte Subjektphilosophie als eine Ikonografie des fähigen Subjekts zu lesen sei, weil sich das Subjekt 1. nur ausgehend von der Veröffentlichung seiner Fähigkeiten konstituiert und 2. sich bei der Distribution von Anteilen sein Anteil gemäß des Nutzens für die Gesellschaft bemisst und darin wiederum die Aktualisierung von Fähigkeiten in Leistungen einfordert. Dabei möchte ich mit dem ersten Punkt, d.h. der Selbstkonstituierung ausgehend von Fähigkeiten beginnen, um dann zur Darstellung des spannungsvollen Verhältnisses zwischen dem Selbst und dem Anderen zu kommen. Hieran anschließend werde ich dessen metaphysisches Fundament entfalten, das, wie ich zeigen werde, aufgrund der spezifischen Konstruktion der Subjektphilosophie Ricœurs angenommen werden muss, um überhaupt den Antagonismus zwischen dem Selbst und dem Anderen begründen zu können. Nach diesem fundierenden Abschnitt werde ich mich dann dem zweiten Punkt der Ikonografie des fähigen Menschen, der institutionell vermittelten Leistungsanforderung zuwenden, die ich abschließend in die Bedeutung der Institution in Ricœurs Ethik einordnen werde. Dabei werde ich herausstellen, dass die Ikonografie des fähigen Menschen bei Ricœur letztlich immer auch eine Ikonografie der Institution ist.

2. Die Selbstkonstituierung aus der Veröffentlichung von Fähigkeiten

Wenn Ricœur im Vorwort zu *Das Selbst als ein Anderer* die im Titel des Buches implizierte Subjektconstitution umreißt, tut er dies vor allem in Abgrenzung zu solchen Subjektphilosophien, wie der Cartesianischen, die das Subjekt sich selbst in einem unmittelbaren Akt setzen lassen, in dem es gleichsam auch schon um sich selbst weiß. Wenn Descartes im Rahmen seines methodischen Zweifels an allen alltäglich unhinterfragten Wahrheiten, wie der Richtigkeit der sinnlichen Wahrnehmung, der universalen Gültigkeit mathematischer Formeln oder dem Wohlwollen Got-

tes, zweifelt, tritt bekanntlich als erste, sich in der Evidenz bestätigende Wahrheit, das „Ich zweifle“ hervor, das meine Existenz sichert.

Das Ich wird an der Bindung an den Zweifel und später an das Denken sowie auch an eine Reihe explizit phänomenaler Zugangsmodi (wie das Wollen, das Sich-bildlich-Vorstellen oder das Empfinden)³ als existierend erfahrbar, in dem Sinne, dass es diese Modi begleitet. Dies bedeutet gleichsam auch, dass es nicht erst dadurch gewonnen wird, dass es die Modi in einer Handlung veröffentlicht, sondern sich mir unmittelbar die Modi begleitend – d.h. als innerlich erfahrene Form der Erfahrung – erfahrbar macht. Damit das Ich um seine Existenz weiß, ist also kein Umweg über die öffentliche Aktualisierung von Fähigkeiten nötig und auch keine Reaktion des Anderen darauf im Rahmen der Interaktion, sondern das Wissen, dass ich bin, ist sofort gegeben. Gleichsam aber ist dieses Wissen um die Existenz als Ich nichts als eine reine Existenz Erfahrung des Ich, die das Ich zu einer unspezifizierbaren Spezifität macht. Ein Ich ist nämlich immer schon individuiert und grundlegend verschieden von jedem Anderen, aber nur in dem Sinne, dass es für die Erfahrung der phänomenalen Modi des Zugangs zu Gegenständen, d.h. des Denkens, des Wollens, des Empfindens, einen fundamentalen und unhintergehbaren Unterschied macht, ob ich diese Modi begleite indem ich sie habe, oder ob ich sie nicht begleite, sondern ein Anderer. Auch kann ich die Modi nicht als ein Anderer haben, sondern nur als ich selbst. Allerdings bleibt das Ich als Begleitung der Modi nicht mehr als die unmittelbare Existenz Erfahrung, als, wenn man möchte, Phänomen der „Ichlichkeit“, und nur hierin ist es spezifiziert, während es in der Unmittelbarkeit seines subjektiven Erscheinens keiner spezifizierenden Spezifikation durch Eigenschaften zugänglich ist. Wenn das *Ich* aber nicht bestimmt ist, kann es auch nicht durch die Interaktion mit dem Anderen bestimmt werden, sondern bleibt dessen Zugriff wenigstens in existenzieller Hinsicht entzogen: Es kann ohne den Anderen es selbst sein und der Andere kann es nicht zu einem Anderen machen. Erst wenn also das Selbst im Rahmen einer Subjektphilosophie an die Stelle des *Ich* tritt, wie es Ricœurs Anliegen ist, wird das Subjekt intim, d.h. bis in seinen letzten Bestimmungsgrund, also in seiner

gesamten Konstitution, durch den Anderen bestimmbar. Damit der Andere in der Spezifikation eines Subjektes wirken kann, darf diese nicht unmittelbar sein, sondern muss vermittelt werden, d.h. einen Umweg über Veröffentlichungen nehmen.

„Selbst sagen heißt nicht ich sagen. Das Ich setzt sich [...]. Das Selbst ist als reflektiertes in Operationen implizit, deren Analyse die Rückkehr zu sich selbst vorausgeht.“ (SA, 29).

Das bedeutet aber, dass auch das Selbst sich selbst über die Auslegung von Handlungen gewinnen muss, in denen es für Andere und für sich selbst erst in Erscheinung tritt. Aufgrund dieser Handlungen und der Reaktionen der Anderen auf diese kommt das Selbst dazu, sich als fähiges Subjekt zu schätzen, d.h. als eines, das mittels seiner Handlungen Veränderungen in der Welt herbeiführen kann. Es baut sich von den Handlungen und der Reaktion der Anderen auf diese ausgehend auch seine personale Identität, die im Kontext einer erzählbaren Lebensgeschichte steht. Es versteht sich über die Vermittlung weiterhin als für seine Handlungen verantwortlich und bewertet diese.

Dennoch geht es Ricœur nicht um eine gänzliche Absetzung des Cogito, d.h. der unmittelbaren Gesetzmäßigkeit des Ich als Phänomen des Denkens und anderer Vorstellungsmodi, auch wenn dieses um sein ego (ego cogito – ich denke) gebracht wird. Vielmehr versteht sich Ricœurs Arbeit als eine Philosophie, die zwar einer Selbstsetzung wie einer unmittelbar mitgesetzten Selbsteinholung des Subjekts den Weg versperrt, doch lässt sie schließlich das Subjekt durchaus auf einem Umweg zu sich selbst, d.h. zur Konstituierung wie Erkenntnis seiner Selbst, kommen. Somit kann gesagt werden, dass Ricœur das reflexive Subjekt, wenn auch nicht in der überlieferten unmittelbaren Form der Reflexion im Sinne der Positionierung des Ich im Vorstellungsmodus, erhält. Genauer gesagt bedeutet dies, dass Ricœur annimmt, dass das Subjekt sich selbst als sprechendes und als handelndes Subjekt, als Subjekt mit einer personalen Identität, die es zum Gegenstand einer kohärenten Erzählung seines Lebens machen kann, und vor allem als für seine Handlungen verantwortliches Subjekt erachtet. Dass sich das Subjekt in dieser Weise erachtet, bedeutet aber nicht, dass es über diese Vorstellung von sich selbst Gewissheit erlangen könnte. Nach Ricœur kann

das eigene Können nur Gegenstand der Bezeugung sein, womit er den Glauben an die eigene Kraft, etwas tun oder sagen zu können meint bzw. das Vertrauen darauf, dass man selbst dies kann und das getan hat (vgl. SA 34). Der Glaube soll hier also für eine Gewissheit, d.h. eine Sicherheit in der Überzeugung, dass es sich so verhält, eintreten, die nicht in einer Letztbegründung fundiert werden kann (vgl. SA 32f).

Welche Fähigkeiten das Subjekt hat und wer es ist, ist in der Folge der Abwesenheit eines letzten Fundamentes, als Ankerpunkt der Sicherheit, fragil im Sinne der Bezweifelbarkeit. Dieser, trotz des Glaubens und gegen diesen persistierende Zweifel liegt in der dreifachen Konstituierung des Selbst durch Andersheit, die Ricœur im Rahmen seiner späten Subjektphilosophie eröffnet. Die drei Formen der Andersheit, 1. Der Umweg der Reflexion über die Analyse, 2. Das Verhältnis von Selbstheit und Selbigkeit, das die Grade der Wandelbarkeit des Selbst beschreibt und 3. Das Verhältnis von Selbst und Anderem, muss nach Ricœur entsprechend auch der Weg zum Selbst durchlaufen, der methodisch in einer Hermeneutik des Selbst verortet sein soll (vgl. SA 27).

Umweg der Reflexion über die Analyse

Die erste Form der Andersheit des Selbst besteht in der Annahme Ricœurs, dass das Selbst erst über die Auslegung von Objektivierungen, die ich zuvor auch „Veröffentlichungen“ genannt hatte, zu sich selbst kommt. Diese Annahme ist bereits mehrfach als zentraler Grund der Möglichkeit der Betrachtung der Subjektphilosophie Ricœurs als eine Ikonografie des fähigen Menschen angesprochen worden. Sie muss außerdem, wie ebenfalls schon aus den vorstehenden Darstellungen hervorgegangen sein sollte, als die Bedingung der Möglichkeit des Wirkens der Andersheit im Subjekt verstanden werden. Dass das Selbst seine Fähigkeiten in Operationen objektivieren muss, d.h. also der Anschaulichkeit und Interaktivität der Veröffentlichung seiner Fähigkeiten bedarf, um überhaupt eine Form von Identität für sich konstituieren zu können, ist eine in Ricœurs Werk persistierende Auffassung. Bereits in Schriften der 1960er Jahre hatte sie sich ganz ähnlich ausformuliert; so schreibt Ricœur z.B. in seinem Artikel *Existenz und Hermeneutik*, aus dem Jahr 1965, „das *Ego* des *Ego Cogito*“

müsse sich „im Spiegel seiner Objekte, seiner Werke und schließlich seiner Handlungen“ erlangen.⁴ Und weiter, in Anspielung auf die kantische Formulierung, dass der Verstand ohne Anschauungen blind sei: „Die Reflexion ist eine blinde Intuition, wenn sie sich nicht durch das, was Dilthey die Objektivierungen des Lebens nannte, vermittelt.“ Mit Jean Nabert nimmt Ricœur in diesem Sinne an, dass

*„die Reflexion nur die Aneignung unseres Existenzaktes [...] vermittelt einer Kritik [ist], die sich mit den Werken und Handlungen befasst, welche die Zeichen dieses Existenzaktes sind“.*⁵

Hier tritt bereits hervor, was im Spätwerk die Ersetzung des Ich durch das Selbst bedeutet: Die eigene Existenz wird nicht unmittelbar und phänomenal anhand von Vorstellungsmodi erfahren, sondern die Existenz muss sich in der Veröffentlichung von Fähigkeiten anzeigen, die in Handlungen und Werken die eigene Existenz objektiv anschaulich machen. Entsprechend fährt Ricœur in *Existenz und Hermeneutik* fort:

*„Die Reflexion ist demnach eine Kritik [...] in dem Sinn, dass das Cogito nur auf dem Umweg einer Entschlüsselungsarbeit, die sich auf die Denkmale des Lebens anwendet, wiedererobert werden kann. Die Reflexion ist die Aneignung unseres Strebens nach Existenz und unseres Wunsches nach Sein durch die Werke hindurch, die dieses Streben und diesen Wunsch bezeugen.“*⁶

Die Bedeutung des Strebens in der Ersetzung des Ich durch das Selbst in der subjektphilosophischen Konzeption Ricœurs wird mir im nachfolgenden Abschnitt noch zu einem wichtigen Problem werden und sich dabei in den Kontext meiner Auffassung einordnen, dass Ricœurs Subjektphilosophie ein metaphysisches Fundament hat.

Wandelbarkeit des Selbst (Selbstheit und Selbigkeit)

Die zweite Etappe der Hermeneutik des Selbst verschiebt den Schwerpunkt der Fragestellung hin zum *Wer*, d.h. sie beginnt nach der Identität des Selbst zu fragen, die dann der Hauptgegenstand der dritten Etappe der Andersheit sein wird.

Ricœur unterscheidet zwei Formen der Identität des Selbst: Die Selbstheit und die Selbigkeit, die er als ipse- und idem-Identität bezeichnet. Die Selbigkeit (mê-

meté) meint eine in der Zeit konstante Identität, die Ricœur für das Selbst höchstens noch in Bezug auf dessen Charakter zu konstatieren bereit ist, allerdings dem Selbstsein – schon mit Blick darauf, dass dieses sich nicht selbst in unmittelbarer Evidenz setzen kann – für wenig adäquat erachtet und mit Nietzsche auf eine übermäßige Beharrlichkeit zurückführt. Die Selbstheit hingegen gilt Ricœur als die dem Konzept des Selbst, wie er es in kritischer Auseinandersetzung mit dem *Cogito* entwirft, angemessenere Auffassung von Identität. Sie lässt Raum für die Wandelbarkeit der Überzeugungen und der Handlungsweisen des Selbst im Verlauf der Zeit, so dass sich letztlich die Frage stellt, wie das Selbst überhaupt dazu kommen könne, sich im Vergleich bestimmter Zeitpunkt noch mit sich selbst identifizieren bzw. von anderen mit sich selbst identifiziert werden zu können. Eine solche Wandelbarkeit des Selbst birgt weiterhin das Problem, dass auch seine Verlässlichkeit im Rahmen der Interaktion mit dem Anderen in Frage gestellt ist, so dass z.B. nicht Wortgehalten wird, weil das gegebene Wort sich nicht mehr mit der gewandelten Überzeugung des Selbst deckt. Entsprechend zielt Ricœur darauf, eine gewisse Beständigkeit in die Wandelbarkeit des Selbst einzuführen, die er vor allem mit Blick auf die dauerhafte Bindung des Selbst an ein einmal gegebenes Versprechen mit dem aus Heideggers *Sein und Zeit* entnommenen Begriff der *Selbst-Ständigkeit* bezeichnet (vgl. SA 323ff). Weitere Stabilisierung findet das in der Zeit wandelbare Selbst in der Narration, in der es seine Handlungen im Rahmen einer kohärenten Erzählung in einer Lebensgeschichte integriert. Ähnliches leisten außerdem Lebensziele (Teloi) als übergeordnete Ideen, in Bezug auf welche das Selbst seine konkrete Praxis und seine einzelnen Handlungen bestimmt. Allerdings sind es gleichsam auch die Handlungen und deren Wirkung, die den in der Regel vagen, also unterbestimmten Telos ausdeuten und somit mitformen.

Grundsätzlich bleibt jede Konstanz, die das wandelbare Selbst erreichen und in der es sich im Sinne wenigstens eines gewissen Gerades an Identität bestimmen kann, zuerst an seine aktualisierten Fähigkeiten gebunden, nicht allein, weil diese die Grundlage jeglicher Identifizierbarkeit bilden, sondern auch, weil konstante Identität sich in einer konstanten Praxis auf

Grundlage von Fähigkeiten vollzieht, wie anhand der Praxis des Worthaltens (vgl. SA 11, 221f, 409) oder der Fähigkeit zur Narration des eigenen Lebens im Rahmen einer konsistenten Erzählung (vgl. SA 6. Abhandlung) über sich selbst deutlich wird. Zweitens ist es aber auch die Interaktion mit dem Anderen, welcher eine, nicht nur die Identität als solche, sondern auch eine gewisse Konstanz dieser befördern kann, insofern er im Rahmen von bestimmten Erwartungen eine Praxis einfordert oder das Nicht-Einhalten einer Praxis sanktioniert, wie dies z.B. im Rahmen des Versprechens nötig wird, das den anderen dazu veranlasst, auf mein Wort zu vertrauen und dessen Einhaltung zu erwarten (vgl. SA 409).

Die Dialektik des Selbst und des Anderen

Die dritte Form der Andersheit, die die Hermeneutik des Selbst nach der Vorstellung Ricœurs zu durchlaufen hat, um das Selbst einzuholen, ist der Andere bzw. sind die Anderen. Unter dem Begriff der Anderen ist auch der mir unbekante, anonyme Dritte oder jedermann gefasst, im Unterschied zu dem mir als Angesicht gegenüberstehenden oder individuell vertrauten Anderen. Die Andersheit des Dritten steht vor allem in Form der Institution, der Tradition und der Konvention in Bezug zu mir, während der Andere mir im Rahmen einer direkten Interaktion begegnet. Dem Anderen wie auch den Anderen, vertreten durch die Institution, kommt, hierauf legt Ricœur, wie bereits vorstehend ausgewiesen wurde, ein starkes Augenmerk, in der Konstituierung des Selbst große Bedeutung zu. Nicht nur befördert der Andere überhaupt ihr Stattfinden oder kann diesem gleichsam auch entgegenstehen, er ist außerdem maßgeblich an der Art ihrer Ausformung beteiligt, so dass schon in dieser Hinsicht das Selbst als ein Anderer betrachtet werden darf, bzw. die Abgrenzung des ihm Eigenen und des vom Anderen Stammenden nicht trennscharf gelingen kann. Der Andere konstituiert, wie bereits angedeutet, das Selbst, indem er z.B. bestimmte Erwartungen an dieses richtet oder es im Rahmen der Interaktion zu Handlungen auffordert. Weiterhin wirkt der Andere bzw. wirkt die Institution in der Bewertung der Handlungen des Selbst auf diese ein. Andererseits kann der Andere auch zum Problem für die Aufrechterhaltung der Konstituierung des Selbst im Rahmen der

Aktualisierung von Fähigkeiten werden, nämlich dann, wenn er diese Fähigkeiten in Frage stellt. Ricœur beschreibt in diesem Kontext z.B. das von ihm identifizierte Problem des Zusammenhangs zwischen Handeln und Leiden, das darin besteht, dass jeder Interaktionsbeziehung insofern immer eine Asymmetrie einwohne, als der Handelnde sein Gegenüber im Rahmen dieser zum Erleidenden seiner Handlung mache. Die unmittelbare Problematik der Asymmetrie könne sich durchaus zu einer Gewaltausübung über den Anderen steigern, was für Ricœur im Speziellen die Behinderung der Handlungsfähigkeit des Anderen bedeutet. Nach Ricœur kann diese Minderung der Handlungsfähigkeit weiterhin von demjenigen, über den Gewalt ausgeübt wird, je nach Ausprägung der Verminderung des Handlungsvermögens, als eine Verminderung des Vermögens zu existieren empfunden werden (vgl. SA 386).

Allgemein beschreibt Ricœur das Verhältnis zwischen dem Selbst und dem Anderen sowohl als eines der Vermittlung wie eines der Gegensätzlichkeit. So können z.B. Interessen miteinander konfliktieren oder der Andere kann im Rahmen der egoistischen Durchsetzung meiner Interessen zum Instrument ihrer Beförderung gemacht werden, so dass seine eigenen Ziele für ihn uneinholbar werden. Vor allem auf diese, dem Verhältnis zwischen dem Selbst und dem Anderen inwohnende Problematik des Antagonismus möchte ich im nachfolgenden Abschnitt noch genauer eingehen.

Bezeugung und Fähigkeiten

Die bislang herausgestellte Bedeutung der Fähigkeiten für die Selbstkonstituierung des Subjekts Ricœurs wird noch deutlicher, wenn man die Etappen der Hermeneutik auf den epistemischen Status des Ergebnisses bezieht: Das Wissen um die eigene Identität kann nach Ricœur einzig den fragilen epistemischen Status der Bezeugung erlangen, die eine Form des Glaubens ist (vgl. SA 33). Genauer wird die Bezeugung von Ricœur in die Nähe der *episteme* objektiver Wissensformen gerückt: D.h. sie ist zwar nicht in einem letzten Grund zu fundieren und in diesem Sinne sicher zu wissen, kann aber in einem gewissen Sinne verifiziert werden (vgl. SA 32f). Weiterhin kann die Bezeugung auch nicht die Gewissheit des Cogitos erreichen, die ich als unmittelbare Evidenz herausgestellt

hatte. Eine objektive Verifikation erfolgt dem gegenüber auf Grundlage der Anschauung, d.h. also auf Grundlage der Veröffentlichung:

„[D]ie Bezeugung [widerstrebt] in der Tat stärker der Gewissheit, die das Cogito fordert, als dem Verifikationskriterium der objektiven Wissensformen. Der Umweg über die Analyse zwingt gerade zu einem indirekten und fragmentarischen Rückweg zum Selbst. In diesem Sinne ist die Verifikation im Reflexionsprozess als ein epistemisch notwendiges Moment enthalten.“ (SA 32f)

Die Bezeugung kann entsprechend nur in der Ausführung des Bezeugten, d.h. in der Praxis sowie in der Anerkennung durch den Anderen, ihre Bestätigung finden: „[C]’est [...] une confiance dans sa propre capacité, qui ne peut recevoir confirmation que de son exercice et de l’approbation qu’autrui lui accorde [...]“⁴⁷⁸

Das Subjekt kann also nur zu sich selbst kommen, sich selbst in dieser ungewissen und nur interpretativen Weise verstehen, wenn es sich zuvor selbst in seinen Handlungen bzw. in der Interaktion mit dem Anderen „veröffentlichen“ oder, wie Ricœur sagt: „objektivieren“ kann. Dabei muss die personale Identität genauso aus der Aktion und der Interaktion gewonnen werden wie das an sich nicht weiter bestimmte Individuum, dem eine Aussage oder eine Handlung zugeschrieben wird, das also einzig Gegenstand der Zuschreibung von Tätigkeiten ist.

3. Das antagonistische Verhältnis zwischen dem Selbst und dem Anderen

Zur Fundierung des zweiten Punktes, d.h. die Bindung des Anteils im Rahmen der institutionellen Distribution an die Leistung, den ich in Ricœurs Subjektphilosophie zum Anlass nehme, sie als eine Ikonografie des fähigen Menschen zu betrachten, möchte ich im folgenden Abschnitt, wie angekündigt, näher auf den Antagonismus eingehen. Dieser prägt nach Ricœur, trotz der intimen Konstituierungsfunktion des Anderen für das Selbst, das Verhältnis zwischen dem Selbst und dem Anderen. Den Antagonismus habe ich bereits im vorstehenden Abschnitt als der Interaktionsbeziehung immanent erwiesen, so dass ich im Folgenden speziell auf das Problem des Egoismus eingehen möchte, der dann im nächsten Abschnitt die Leis-

tungsbezogenheit des Distributionsverhältnisses begründen wird.

Vorwegzustellen ist, dass nach Ricœur der Mensch unhintergebar nach dem „guten Leben“ strebt. Bei diesem, an dem eigenen Guten ausgerichteten Wunsch, setzt weiterhin auch Ricœurs Ethik an, die diesen Wunsch darum ergänzt, das gute Leben „mit und für Andere, in gerechten Institutionen“ erlangen zu wollen. Allerdings ist dieser zweite Teil des, nach Ricœur alle Ethik fundierenden, Wunsches problematisch, weil er dazu tendiert, mit dem ersten Teil nicht zur Deckung zu kommen und ihn in diesem Oppositionsverhältnis vergessen zu machen (vgl. SA 421). Der Andere wird dann als Problem oder Hindernis für das eigene Gute wahrgenommen, das es in der Folge gegen ihn durchzusetzen gilt.

Die Bedeutung, die Ricœur in seiner kleinen Ethik, wie er sie im hinteren Teil von *Das Selbst als ein Anderer* entwirft, dem Egoismus für das Handeln des Selbst beimisst, tritt besonders deutlich hervor, wenn Ricœur das Kantische Prinzip der Autonomie für unzureichend erachtet, um ein ethisches Verhalten des Selbst sichern zu können und es entsprechend als seine Aufgabe versteht, „die Autonomie der Autonomie zu bezweifeln“ (vgl. SA 261). Während Kant mit diesem Prinzip davon ausgeht, dass der Mensch insofern er ein Vernunftwesen ist, in der Lage sei, sich selbst ein Gesetz zu geben, das sein Handeln zu einem guten macht, nimmt Ricœur an, dass das Handeln allein im Rückgriff auf eine Zwangsmoral zu einem guten werden könne. Dabei bedient er sich Kants eigener Überlegungen zum Problem der Eigenliebe, wie dieser sie in dem Abschnitt *Über das radikale Böse* seiner Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*⁹ entwirft. Ricœur greift darin die Selbstliebe bei Kant als eine Pervertierung des von ihm selbst eingeführten Prinzips der Selbstschätzung auf, das in seiner kleinen Ethik die Reflexion der Ausrichtung auf ein gutes Leben bezeichnet (vgl. SA 260). Diese „stets mögliche, und in der Tat übliche, Perversion“ der Selbstschätzung sei bedingt durch die Neigung zum Bösen, die dem Menschen eignet (vgl. SA 260f.). Das Böse charakterisiert Ricœur, wiederum im Anschluss an Kant, als

„[den] Umsturz derjenigen Ordnung, die verlangt, die Achtung des Gesetzes über die Neigung zu

stellen. Es handelt sich hier um einen schlechten Gebrauch des (freien) Willens und nicht um die Bösartigkeit des Begehrens [...]“ (SA 262).

Allerdings handelt es sich trotz des „schlechten Gebrauchs des Willens“ nach Kant auch keinesfalls um einen *zwangsläufig* schlechten Gebrauch, denn wie der Wille die *Neigungen* seine Maxime des Handelns bestimmen lassen kann, so kann er diese auch durch die *Vernunft* bestimmen lassen. Kant stärkt den letzten Befund, wie Ricœur selbst anmerkt, indem er den Hang zum Bösen von der Anlage zum Guten unterscheidet und das Gute zum Telos des Menschen macht. Das Böse wird dabei dem Guten als Abweichung von diesem in einem noch nicht hinreichend entwickelten Stadium der Menschheitsgeschichte untergeordnet und damit gegenüber dem eigentlichen Ziel zu einer historischen Kontingenz herabgesetzt (vgl. auch SA 262).

Ricœur ist jedoch nicht bereit, aufgrund dieser Unterordnung die Autonomie anzuerkennen:

„Dennoch bleibt es dabei, dass der Hang zum Bösen den Gebrauch der Freiheit – die Fähigkeit gemäß der Pflicht zu handeln, kurz: die Fähigkeit, tatsächlich autonom zu sein – beeinflusst. Denn diese Beeinflussung der Freiheit [...] stellt ihre Ausübung, ihre Ausführung in Frage.“ (SA 262).

Ausgehend von diesem radikalen Zweifel an der Fähigkeit des Menschen, sich selbst ein Gesetz zu geben, kommt Ricœur zu der Behauptung der Notwendigkeit einer Zwangsmoral zur Anleitung des menschlichen Handelns und vor allem zur Prüfung des Strebens nach dem „guten Leben“ auf seine mögliche Pervertierung durch die Selbstliebe (vgl. SA 264).

Trotz dieser Stärkung der Zwangsmoral geht es Ricœur in seiner Ethik eigentlich darum, das Primat der Ethik, die vom Wunsch nach einem guten Leben ihren Ausgang nehmen soll, gegenüber der Moral, die eine Norm vorgibt, zu behaupten. Entsprechend soll die Ethik, nach ihrem Durchgang durch die Zwangsmoral, auch insofern wieder zu einer Ethik aufsteigen, als die Bereinigung des eigenen guten Lebens um den Egoismus dieses als Ziel nicht aus dem Auge verlieren, d.h. ihm vermittelt sein soll. Entsprechend schlägt Ricœur zur Lösung der im vorherigen Abschnitt beschriebenen Asymmetrie der Handlung, die dem Handeln das Leiden als seine Implikation gegenüberstellt,

die *Goldene Regel* als Regel der Gegenseitigkeit vor. Diese soll also das eigene Gute bzw. den Wunsch, sich vor dem Schlechten zu schützen, mit dem Guten des Anderen bzw. der Fürsorge für ihn verbinden. Die diesem Vorhaben zugrundeliegende Idee besteht darin, dass durch die *Goldene Regel* die Positionen beider Interaktionspartner im Rahmen einer Interaktionsbeziehung austauschbar würden. Denn da die *Goldene Regel* in ihrer negativen Fassung besagt: „Was du nicht willst das man dir tu, das füg auch keinem andern zu!“ wird mein Handeln so auf das des Anderen bezogen, dass es immer auch als dessen Handeln mir gegenüber verstanden werden muss.

Diese Vermittlungsfunktion der *Goldenen Regel* zwischen meinem Guten und dem Guten des Anderen neigt aber, wie Ricœur selbst herausstellt, ebenfalls zur Pervertierung durch die Eigenliebe. So scheint sie ein Handeln, das für das Gute des Anderen Sorge trägt bzw. dafür Sorge trägt, dieses nicht zu gefährden, an den Anreiz des eigenen Nutzens zu knüpfen. In seiner Schrift von 1989 *Entre philosophie et théologie I: la Règle d'or en question* verdeutlicht er diese Korruptibilität der *Goldenen Regel* in offensichtlichem Bezug auf die positive Formulierung der *Goldenen Regel*, die lautet „Tu Gutes, so wird dir Gutes getan“. Diese tendiere dazu durch den Hang zum eigenen Interesse informiert zu werden, was folglich das Gegenseitigkeitsverhältnis von der Fürsorge für den Anderen weg und zur Eigenliebe hin verschöbe: Man gibt dem Anderen, mit dem Ziel selbst etwas zu erhalten: „Je donne *afin que* tu donnes“.¹⁰

4. Die metaphysische Fundierung von Egoismus und Antagonismus

Dass Ricœur in seiner Ethik den Egoismus als ein immer und in großer Intensität präsent Problem im Verhältnis zwischen dem Selbst und dem Anderen sieht, das dieses immer zu einem asymmetrischen oder auch antagonistischen Verhältnis macht, sollte anhand des vorstehend Umrissenen deutlich geworden sein. Was, wie mir scheint, aber nach wie vor eine Erklärung verlangt, ist, wie Ricœur ausgehend von einer Subjektphilosophie, in der das Selbst intim durch den Anderen konstituiert wird und sich selbst erst aus der Veröffentlichung gewinnt, sich überhaupt mit einem derartigen Problem des Egoismus konfrontiert

sehen kann. Letztlich war es Ricœur in der Einführung des Selbst anstelle des Ich – des *Ego* – ja darum gegangen, es von der unmittelbaren Selbstsetzung in der Vorstellung und der Existenz als sein eigenes Fundament abzubringen und darin eine grundlegende und unhintergehbare Öffnung des Subjekts zur Andersheit und speziell auch zum Anderen zu sichern. Noch grundlegender gefragt, bleibt ebenfalls offen, wovon ein Akt ausgehen könnte, wenn nicht von einem zuvor schon in irgendeiner Form konstituierten Ich, d.h. wie ein Selbst, das sich erst in der Veröffentlichung des Aktes konstituiert, für diesen verantwortlich sein kann.

Die einzige plausible Lösung für diese Probleme, d.h. für die Frage, wie ein in der Veröffentlichung konstituiertes Selbst und einerseits die massive Verformung des Verhältnis zum Anderen durch die Eigenliebe sowie andererseits das Handeln überhaupt zusammen gedacht werden können, scheint mir, bei Betrachtung des Spätwerks Ricœurs, letztlich in einer metaphysischen Fundierung seiner Philosophie zu liegen. Diese speist sich aus der Ethik Spinozas, die Ricœur für wenige Seiten zum Ende von *Das Selbst als ein Anderer*, aber an prominenter Stelle, aufgreift; nämlich im Kapitel *Auf dem Weg zu welcher Ontologie*, in welchem er tatsächlich um eine ontologische Fundierung seiner bisherigen Darstellungen bemüht ist. Mir scheint es angemessener, das Ergebnis dieser Fundierung als Metaphysik eher denn als Ontologie zu bezeichnen, insofern das Sein des Selbst in der Existenz Gottes fundiert wird, von der ausgehend, wie ich sogleich zeigen werde, es nach der Darstellung Ricœurs erst zu seiner Konstitution kommen kann.¹¹

Bevor Ricœur sich im genannten Kapitel Spinoza zuwendet, geht es ihm darum, die Aristotelische Ontologie von Aktualität (*energeia*) und Potenz (*dynamis*) so anzueignen, dass sie „eine Schaltstelle zwischen der Phänomenologie des handelnden und erleidenden Selbst und dem zugleich wirklichen und mächtigen Grund, von dem sich die Selbstheit abhebt“ (vgl. SA 380) wird. Da die Selbstheit sich, wie ich herausgearbeitete hatte, bei Ricœur nur über einen Umweg aus den Fähigkeiten, mit welchen sie sich dann identifiziert, konstituieren kann und dies nur in der Veröffentlichung dieser, gibt es kein Ich, von dem eine Handlung ausgehen könnte. Die Aktualisierung der Hand-

lung kann aber nicht schon von einem Selbst ausgehen, das darin und daraus erst – und dies nicht nur initial, sondern, im Rahmen der Wandelbarkeit, lebenslang – konstituiert wird. Entsprechend muss die Handlung, wie Ricœur es im Zitat vorschlägt, aus einem „wirklichen und mächtigen Grund“ hervorgehen, von dem sich dann erst die Selbstheit abheben kann. Dieser Grund muss dennoch das Selbst als eines er-möglichen, das selbst, also als Spezifität, strebt, so dass es sich selbst als Handelndes und Leidendes erfahren kann, d.h. es sein Streben entweder als befördert oder behindert erfährt. Diese Verbindung meint Ricœur im Rückgriff auf Spinozas Konzept des *conatus* erreichen zu können (vgl. SA 380). Der *conatus* bezeichnet das Bestreben eines jeden Dings, wie im Besonderen auch eines jeden Menschen, sich selbst als diese Individuation zu sichern. So lautet Spinozas 6. Lehrsatz im dritten Teil seiner *Ethik*: „Jedes Ding strebt, so viel an ihm ist, in seinem Sein zu beharren.“ Gleichzeitig aber lautet der Beweis dieses Lehrsatzes:

„Die Einzeldinge sind [...] Modi, durch die Gottes Attribute auf gewisse und bestimmte Weise ausgedrückt werden, das heißt [...] Dinge, die die Macht Gottes, durch die Gott ist und handelt, auf gewisse und bestimmte Weise ausdrücken.“¹²

Das Wesen Gottes ist seinerseits gleichsam Existenz und aber kein Bestimmtes und in diesem Sinne Individuiertes. Insofern kann Ricœur mit Spinoza das Ziel erreichen, Aktualität und Potentialität als unterschiedliche Ausprägungen des gleichen, nämlich als Ausdrücke der Lebenskraft, weitgehend zu identifizieren. Sie müssen also nicht mehr durch die Bindung an ein schon individuiertes Wesen, das als Ausgangspunkt seines Handelns von diesem unterschieden werden müsste, auseinandergehalten werden. Wenn Ricœur die Potenz als Produktivität begreift und darin als Vermögen zu existieren, muss er sie von der Aktualität, die dann Gottes Existenz ist, nur graduell unterscheiden (SA 380). Somit kann das Handeln des durch dieses erst zu bestimmenden Selbst in letzter Instanz in Gottes Existenz fundiert werden, als es eben von dieser Produktivität, die gleichsam – insofern sie Grundlage aller spezifischen Produktivität ist, als Aktualität verstanden werden kann – seinen Ausgang nähme. Trotz dieser Vermittlung ermöglicht es der Rückgriff auf Spinoza auch, den Egoismus des, im intimen Ver-

hältnis zur Andersheit konstituierten, Selbst zu erklären, und zwar aufgrund der spinozistischen Betonung des Bestrebens eines jeden Dinges – und speziell eines jeden Menschen – sich als dieses Einzelding zu erhalten. So stellt Spinoza im 5. Lehrsatz des dritten Buches heraus: „Die Dinge sind insofern entgegengesetzter Natur, d.h. sie können insofern nicht in ein und demselben Subjekt sein, als das eine das andere zerstören kann.“¹³

Allerdings kann Ricœur Spinozas Ethik nicht in allen Punkten zur metaphysischen Fundierung seiner Subjektphilosophie nutzen. Wie er selbst ausweist (vgl. SA 381), müsste er auf die starke Bindung des Einzeldings an ein spezifisches Wesen verzichten, wenn er darin Raum für die Selbstkonstituierung und das intime Wirken der Andersheit sowie der Wandelbarkeit lassen wollte.

Wie ist nun aber überhaupt solch ein Einzelding zu verstehen, das durch das Wirken der Andersheit konstituiert sein kann, eben weil es primär als individuiertes Streben verstanden werden muss; oder anderes formuliert: wie kann das Erhalten in der Existenz als individuiertes verstanden werden, wenn die Existenz nicht das Ich ist, das für sich selbst Sorge trägt, sondern sich aus der Existenz erst ein Selbst in Reflexion auf den Akt des Existenzerhaltes konstituieren soll?

Die Lösung, die sich in *Das Selbst als ein Anderer* für dieses Problem anbietet, findet sich noch im gleichen Kapitel und stellt sich als der Leib bzw. der tätige Körper heraus.

Sein Konzept des tätigen Körpers entwickelt Ricœur in der Auseinandersetzung mit dem Körperkonzept Maine de Birans.¹⁴ Entsprechend der Subjektkonstitution aus den aktualisierten Fähigkeiten erkennt Ricœur de Biran explizit für dessen Leistung an, den Existenzbegriff von der Bindung an die Substanz gelöst und ihn stattdessen an den Akt gebunden zu haben (vgl. SA 386), dadurch wird jede Existenzaussage eine Aussage über Fähigkeiten, die in ihrer Aktualisierung erfahrbar werden (vgl. SA 386f). Hieraus ergebe sich konkreter, dass „[z]u sagen «Ich bin» [...] zu sagen «ich will, ich bewege, ich tue»“ bedeute. Im gleichen Sinne stellt Ricœur heraus, dass de Biran „die Selbstapperzeption für die Apperzeption eines Aktes und nicht für die Deduktion einer Substanz“ (SA 387) gelte. An anderer Stelle bemerkt Ricœur außerdem, dass

de Biran die Existenz als Widerstand auffasse (SA 392).

Die Aussagen über die Existenz, die Ricœur mit de Biran entwickelt, gemahnen deutlich an die individuierte Existenz bei Spinoza, die sich als Produktivität erhält und die im Beharren den anderen Dingen in deren eigenem Streben, sich zu erhalten, widerstehen muss. Noch aber fehlt die Verknüpfung mit dem tätigen Körper, der wie vorweggestellt, nun die Funktion der individuierten Existenz als Produktivität übernehmen soll. Wie Ricœur herausstellt erfüllt der (tätige) Körper bei de Biran eine Funktion „als Vermittler zwischen Identität des Ich und der Exteriorität der Welt.“ (SA 388). Der eigene Körper könnte hiervon ausgehend als das Vehikel meines Handelns bzw. meines Handeln-Könnens in der Welt verstanden werden. Allerdings wird im Folgenden deutlich werden, dass das Bild des Vehikels jedenfalls nicht dem Körperbegriff gemäß ist, den Ricœur mit de Biran entwickeln will. Der Grund ist, dass Ricœurs Begriff des tätigen Körpers, der genauso richtig als Leib angesprochen ist, von mir nicht als Widerstand gegen mein eigenes Wollen empfunden und darin von mit unterschieden werden kann. Dies mag jedoch vorerst so erscheinen, wenn Ricœur die Stufen der Passivität, die de Biran mit dem Leib verbindet, darstellt, insofern deren erste lautet: „[D]er Leib [bezeichnet] den Widerstand, der der Anstrengung [effort] nachgibt.“ (SA 387). Diese Widerständigkeit des Körpers wird in Ricœurs eigener Aneignung aber ganz klar auf die dritte Stufe der Passivität des Leibes bei de Biran bezogen:

„[Diese] ist durch den Widerstand der Außendinge gekennzeichnet; durch das aktive Berühren, in dem sich unsere Anstrengung fortsetzt, bezeugen die Dinge ihre Existenz genauso unzweifelhaft wie wir die unsrige [...]“ (SA 387f).

In Ricœurs Aufgriff des Körperbegriffes bei de Birans ist die Anstrengung nicht vom Leib verschieden, sondern geht von diesem selbst als Streben, sich in der Existenz zu erhalten, aus. Allerdings stößt das Streben des Leibes in der Welt auf jenes der anderen Dinge und darin auch auf deren Widerstand gegen ihn. Seinerseits setzt er dem Streben der anderen Dinge in seinem Streben einen Widerstand gegensetzt.

In diesem gegenseitigen Widerstreben wird der Leib als eine spezifische Individuation im Gegensatz zu

den anderen spezifischen Individuationen erfahrbar, ebenso wie diese darin erfahrbar werden. Damit, und dies wird sogleich noch bedeutungsvoll werden, ist der Leib die Voraussetzung der Andersheit. Bevor ich mich genauer der Bedeutung der Andersheit in diesem Kontext zuwende, möchte ich aber meine Aussage verdeutlichen, dass der Leib bei Ricœur nicht von meinem Streben unterschieden ist, sondern diesem vorausgeht:

Der erste Grund dieser Annahme ist Ricœurs Aussage, dass, wenn die Existenz an den Akt gebunden sei, die Apperzeption (d.h. die bewusste Wahrnehmung) und vor allem die Apperzeption meines Körpers unbezweifelbar würden (vgl. SA 387). Die auf diese Weise grundlegende Apperzeption grenzt er gegen jene des Cartesianischen *Cogitos* ab, dessen Existenz an die Vorstellungen, die es begleitet, und nicht an den Akt gebunden ist. Hieraus ist dann z.B. auch zu verstehen, warum Ricœur in Bezug auf das erwähnte Verhältnis von Handeln und Leiden betont, dass eine Verminderung der Handlungsfähigkeit als Verminderung des Vermögens zu existieren empfunden werden muss. Für das Cartesianische *Cogito* hingegen dürfte eine Verminderung des Handlungsvermögens keinesfalls als eine Infragestellung der Existenz gelten, als dieses seine Vorstellungsmodi unmittelbar begleitet. Gleichsam werden damit aber Vorstellungen in ihrem objektiven Gehalt fraglich, sofern sie auf mir Äußeres bezogen zu sein scheinen. Da mir auch von einem Körper nur subjektive Vorstellungen zugänglich sind, wird damit auch dessen Realität und Spezifität unsicher. Demgegenüber ist eine Apperzeption, die im Kontext der Existenz als Akt steht, eine, in der sich aus dem Akt Gegenstände konstituieren, indem sie sich füreinander als Widerstände erweisen. In dieser Widerständigkeitserfahrung bezeugen sie unmittelbar ihre Existenz und werden dabei, wie ich noch herausstellen werde, erst zur Voraussetzung der Selbstkonstituierung, die sich als Reflexion auf diesen Akt bezieht und zur Voraussetzung des bewussten Erfassens überhaupt. Bevor ich diesem Punkt weiter folge, möchte ich noch eine zweite Stütze der Behauptung anführen, dass Ricœur den Leib nicht von meinem Streben unterscheidet, sondern ihn zu dessen Bedingung macht:

Erneut im Anschluss an de Biran charakterisiert Ricœur den Leib als „das Organ des Wollens“ und „die Stütze der freien Bewegung“ (vgl. SA 390). Weiterhin stellt er heraus, dass der Leib gegenüber jedem *Vorsatz* primordial sei (vgl. SA 390) und zwar aus dem Grund, dass er überhaupt erst die Wahrnehmung von Gegenständen ermögliche, als diese erst in der durch ihn vermittelten Passivitätserfahrung konstituiert werden.

„Der Leib ist der Ort all jener passiven Synthesen, auf denen die aktiven Synthesen sich aufbauen, welche allein Leistungen genannt werden dürfen; er ist die Materie (hylè), die in allem mitschwingt, was im wahrgenommen, erfassten Gegenstand hylè genannt werden kann. Kurz: Er ist der Ursprung einer jeden «Alteration des Eigenen». Hieraus ergibt sich, dass die Selbstheit eine «eigene» Andersheit impliziert, wenn man so sagen darf, deren Grundlage der Leib ist.“ (vgl. SA 390f)

Nur ausgehend von dieser, durch den Leib vermittelten, Passivitätserfahrung, in der sich Gegenstände, Andersheit und Spezifität überhaupt konstituieren, wird so etwas wie ein vermitteltes Streben im Unterschied zum unmittelbaren Beharren des Leibes, d.h. ein Wollen, möglich. Und nur ausgehend von dieser Passivitätserfahrung wird weiterhin gezielte Aktivität möglich, d.h. eine solche Aktivität, die Leistung heißen kann, die also bewusst, also reflexiv vermittelt ausgerichtet und nicht nur dem unmittelbaren Sich-in-der-Existenz-halten geschuldet ist. Aufgrund dieser Annahmen kann Ricœur den Leib als „ich kann“ und dieses als Wurzel des Wollens bezeichnen (vgl. 290). Hieraus sollte nun deutlich geworden sein, dass die Subjektkonstruktion Ricœurs, wie er sie im Ausgang von de Biran entwickelt, von der Primordialität des Leibes ausgeht, die, als deren Grundlage, vor der bewussten Ausrichtung steht. Dabei findet durchaus eine Trennung des aktiven vom passiven bzw. des reflexiven vom unmittelbar strebenden Moment statt, von denen je das erste als Selbst und je das zweite als Leib angesprochen werden kann. Jedoch darf nie vergessen werden, dass bei Ricœur der Leib vor jeder Reflexivität und damit auch vor jedem Selbst besteht, d.h. dass sich beide im Streben der Existenz vereinen, als das Selbst nur die reflexive Form des mit dem Leib

bereits unmittelbar wirkenden individuierten Strebens des Existenzhalts ist.

Versucht man die vorstehend herausgearbeitete Fassung des Leibbegriffs bei Ricœur nun auf das Verhältnis zwischen Selbst und Anderem anzuwenden, so muss man feststellen, dass dieses Verhältnis überhaupt erst auf Grundlage des Leibbegriffs möglich wird. Schließlich ist es der Leib, der in der Widerständigkeit seines unmittelbaren Existenzstrebens die Andersheit konstituiert und weiterhin und im Ausgang hiervon das Selbst, das als eine spezifizierende Konstitution aus der Reflexion des Existenzstrebens hervorgeht. Da der Leib als spezifischer erst in der Wechselwirkung mit den Anderen hervortritt, ist die Andersheit schon auf dieser Ebene grundlegend für die Selbstkonstituierung. Hierüber vermittelt soll dann auch die wechselseitige Konstitutionsbeziehung mit dem Anderen und den Anderen im Sinne der Bestimmung einer personalen Identität durch Erwartungen, Aufforderungen und Verbote sowie durch Zuschreibungen und Bewertungen hervorgehen.¹⁵ Dabei sollte aber daraus, dass das Selbst die Reflexion des im Leib individuierten Strebens im Sinne des Existenzhaltens ist, sowie daraus, dass das Verhältnis zum Anderen in dem Gegensatz des Strebens der Leiber fundiert ist, deutlich geworden sein, warum das Selbst ein egoistisches und sein Verhältnis zu anderen, trotz aller gegenseitiger Konstituierung, ein antagonistisches ist.

5. Die leistungsbezogene Distribution von Anteilen

Vor dem Hintergrund der Betonung des Egoismus in Ricœurs Subjektphilosophie und Ethik des Spätwerks, wird die Definition, die Ricœur von der Institution gibt, nicht nur verständlich, sondern besonders relevant. Ricoeur definiert die Institution in Anlehnung an Rawls insofern als eine gerechte, da ihre Aufgabe in der Distribution von angemessenen Anteilen der zu vergebenden Güter auf alle Mitglieder der Gesellschaft besteht. In die Verteilung einbezogen sind dabei nicht allein ökonomische Güter, sondern auch genuin soziale, wie Rechte, Pflichten und Chancen.¹⁶ In Rawls *Theorie der Gerechtigkeit*, auf welche sich Ricœur bei seinem eigenen Entwurf gesellschaftlicher Gerechtigkeit zentral bezieht, kommt die Institution,

als das Ordnungssystem der Gesellschaft, im Rahmen des Abschlusses eines Gesellschaftsvertrags zustande. Dieser Vertrag wird jedoch nicht real, sondern nur fiktional geschlossen, d.h. er ist Teil der theoretischen Begründung der von Rawls deduzierten Gesellschaftsordnung. Die hypothetische Gründungssituation, die sich Rawls als Bedingung für den Vertragsschluss denkt, ist die sogenannte „original position“, in der von allen künftigen Mitgliedern der zu gründenden Gesellschaft die Prinzipien und Regeln der gesellschaftlichen Ordnung im Rahmen einer freien Wahl bestimmt werden. Rawls bestimmt diese, zur Begründung der Konstruktion seines Vertrages herangezogene, Situation weiterhin so, dass die künftigen Gesellschaftsmitglieder darin die Regeln des Vertrages unter der Vorgabe wählen, dass sie nicht wissen, welche Position sie selbst in der künftigen Gesellschaft einnehmen werden. Mit Rawls gesagt, liegt in der Situation der Wahl der „Schleier des Nichtwissens“ (*veil of ignorance*) über der konkreten Gesellschaftskonstitution. Weiterhin bestimmt Rawls, dass es sich bei den Wählenden durchweg um rational entscheidende und ihre eigenen Interessen voranbringen wollende Personen, d.h. um Nutzenmaximierer handelt. Jeder unter ihnen weiß außerdem, dass seine eigene psychische Ausstattung auch für die anderen Gesellschaftsmitglieder gilt, d.h. dass es sich auch bei ihnen um rationale Nutzenmaximierer handelt. Unter diesen Prämissen stiften in diesem fiktionalen Szenario die künftigen Mitglieder der zu gründenden Gesellschaft nun also Regeln, die die Verteilung der ökonomischen wie der sozialen Güter organisieren. Dabei allerdings, und hierauf wird es mir im Folgenden ankommen, werden allein die sozialen Güter, wie Regeln, Pflichten und Chancen egalitär verteilt, während die Verteilung der ökonomischen Güter nach dem sogenannten „Differenzprinzip“, also ungleich, erfolgt. Einzig soll diese ungleiche Verteilung den Anteil des am schlechtesten Gestellten gegenüber allen anderen möglichen Verteilungsordnungen maximieren, d.h. neben dem „Differenzprinzip“ auch der sogenannten „Maximin-Regel“ folgen.

Dass gemäß der Rawls'schen Gesellschaftsvertragstheorie rationale Nutzenmaximierer in Unwissenheit über ihre eigene künftige Position in der Gesellschaft diese ungleiche Verteilung wählen, kann auch nur da-

durch plausibilisiert werden, dass jede dieser Personen sich in der ungleichen Verteilung für den am schlechtesten Gestellten eine bessere Situation gegenüber einer gleichen Verteilung der ökonomischen Güter ausrechnet. Diese Annahme akzeptiert auch Ricœur, wenn er in seinem Artikel *Une théorie purement procédural de la justice serait-il possible?* und ebenso in einer wortgleichen Fußnote in *Das Selbst als ein Anderer* die Wahl des Differenzprinzips folgendermaßen begründet:

„Nehmen wir einmal an, auf wirtschaftlicher Ebene sei die zu verteilende Summe nicht im Voraus festgesetzt, sondern sie hänge von der Art und Weise des Verteilens ab. Darüber hinaus ergeben sich aus der Art und Weise, wie die Verteilung angelegt ist, Unterschiede der Produktivität. In einem System arithmetischer Gleichheit könnte die Produktivität so tief sinken, dass auch der am stärksten Benachteiligte noch stärker benachteiligt wäre. Es gäbe also eine Schwelle, an der soziale Austauschbeziehungen kontraproduktiv würden. In diesem Augenblick kommt das «Differenzprinzip» ins Spiel“ (SA 284 und *Une théorie purement procédural de la justice serait-il possible?*, S. 86).¹⁷

Diesem Tenor folgend wendet Ricœur mit Rawls gegen die Kritiker der Ungleichverteilung ein: „Eine egalitaristischere Lösung würde deswegen einstimmig abgelehnt werden, weil dabei alle verlieren würden.“ (SA 284).

Was aber bedeutet dies, eine egalitäre Lösung per se mit einer Minderung der Produktivität im Vergleich zu einer solchen Ungleichverteilung ökonomischer Güter zu identifizieren, die gleichzeitig die Voraussetzung erfüllt, die Position des in der Ordnung am schlechtesten Gestellten gegenüber jeder anderen Ordnung zu maximieren? Es bedeutet, dass man annimmt, der Mensch brauche, um angemessen produktiv zu sein, einerseits einen Anreiz, andererseits aber auch eine stabile Ordnung, die die Kooperation aller sicherstellt. Der Anreiz, der in der genannten Verteilungsform gegeben wird, besteht dabei in der Belohnung von Leistungen, während geringere Leistung einen geringeren Lohn nach sich zieht. Ricœur geht also mit Rawls davon aus, dass eine egalitäre Verteilung die Leistungsbereitschaft vermindern müsste, weil unter dieser Vor-

aussetzung ein Mehr an Leistung nicht belohnt würde, sondern den gleichen Anteil erbrächte wie eine geringe oder gar keine Leistung.¹⁸ Gleichzeitig soll aber die gesellschaftliche Gesamtleistung auch nicht dadurch gemindert werden, dass eine Infragestellung der Verteilungsregeln zu Handlungsunsicherheit und einem Mangel am Zusammenstimmen der Gemeinschaft führt. Dies könnte aber geschehen, wenn nicht der am schlechtesten Gestellte selbst noch in dieser Position seine eigene Begünstigung durch die bestehende gesellschaftliche Verteilungsordnung erkennen könnte. So erklärt Ricœur in Anlehnung an Rawls: „In einer willkürlichen Ungleichheitssituation wären die Vorteile der am meisten Begünstigten durch den Widerstand der Armen oder schlicht durch einen Mangel an Kooperation ihrerseits bedroht.“ (SA 284).

Ricœur sieht nun in seinem Artikel *John Rawls: de l'autonomie morale à la fiction du contrat social* die Verteilungsordnung, die Rawls durch den Gesellschaftsvertrag begründet, als auf unsere „wohlerwogenen Überzeugungen“ rückführbar an. Mit „wohlerwogenen Überzeugungen“ oder *considered convictions* ist ein Konzept gemeint, das Rawls in *A Theorie of Justice* entwickelt. Die Überlegung tritt in diesem Konzept mit dem Zweck zu der Überzeugung hinzu, sie einerseits weitestmöglich von Vorurteilen und ideologischen Einflüssen zu befreien, sie aber andererseits auch in ihrer Entschiedenheit zu schärfen.¹⁹ Als eine konkretere wohlerwogene Überzeugung, in welcher die gesellschaftsvertragliche Verteilungsregel fundiert werden könnte, erachtet Ricœur nun die proportionale Verteilungsformel von Aristoteles, die besagt, dass es erforderlich sei, dass der Teil des Einen seinem Verdienst, d.h. seinem Beitrag zum allgemeinen Guten, im Verhältnis zu dem Anteil den der Andere gemäß seines Verdienstes erhalte, entspreche.²⁰ Verbleibt man nun auf dieser abstrakten Ebene der Verregelung, d.h. lässt man sich nicht auf die Frage nach der Regel der Quantifizierung von Leistungen und Belohnungen ein, dann besagt Ricœurs Aufgreifen der proportionalen Verteilungsregel als unsere wohlerwogene Überzeugung, dass er annimmt, dass es unserer Überzeugung entspräche, dass Leistung der Maßstab der Entlohnung sein müsse und wir insofern eine Ungleichverteilung gegenüber einer egalitären Verteilung vorzuziehen würden.

Die Leistung, die zur Bemessung des verdienten Anteils zählt, ist dabei jene, die zum Nutzen der Gemeinschaft erbracht wurde. Dies gemahnt an die Betonung der Produktivität als Verteilungskriterium bei Rawls, insofern es in beiden Fällen darum geht, die gesamte zu verteilende Menge an ökonomischen Gütern zu maximieren. Dies kommt, so kann man einerseits sagen, allen zu Gute; zumal unter Rawls Maximin-Prinzip vor allem daran gedacht ist, den am schlechtesten Gestellten von der Vermehrung der zu verteilenden Güter profitieren zu lassen. Andererseits aber wird die Maximierung der zu verteilenden Grundmenge auf Grundlage der Festschreibung einer Konkurrenzsituation erreicht, insofern die Anteile gemäß einer Hierarchie der erbrachten Leistungen aller bemessen und verteilt werden. Hat der Andere mehr als ich geleistet, werde ich gegenüber ihm eine geringere Menge von der Gesamtmenge erhalten, wenn ich am Wenigsten geleistet habe, wird mein Anteil bei Rawls am geringsten sein. Im Fall der Anwendung der Regel von Aristoteles, die unserer Überzeugung entsprechen soll, würde ich bei einem Ausbleiben von Leistungen gänzlich leer ausgehen. Vor allem unter Anwendung der Verteilungsordnung von Rawls, d.h. unter der Bedingung, dass ich als am schlechtesten Gestellter annehmen muss, dass ich in dieser spezifischen, anreizgeprägten Verteilungsordnung tatsächlich gegenüber einer jeden anderen Ordnung begünstigt bin, müsste ich mich dennoch mit der Ordnung insofern identifizieren, als ich anzunehmen hätte, dass sie mein eigenes Gut maximierte.

Die Bindung dessen, was ich als Anteil zu erhalten verdient habe, an meine Leistung (für den Nutzen der Gemeinschaft) sorgt weiterhin dafür, dass die Verantwortung für meinen Anteil auf mich übergeht. Wenn ich mehr Leistung erbringe, so kann ich meinen Anteil steigern, vorausgesetzt, dass die Anderen ihren nicht mehr steigern als ich. Natürlich könnte ich dann, aufgrund der hieraus bedingten allgemeinen Produktivitätssteigerung, absolut gerechnet dennoch meinen Anteil erhöhen, jedoch würde ich ihn nicht relativ zu dem Anteil des Anderen steigern können. In jedem Fall hätte ich den Erhalt eines minimalen oder gar, im Falle von Aristoteles, das Ausbleiben eines jeglichen Anteils, mir selbst zuzurechnen, da ich annehmen müsste, dass meine fehlende Leistung der Grund für

den geringen oder fehlenden Anteil ist. In diesem Sinne könnte sowohl die Theorie von Rawls wie auch die Verteilungsregel von Aristoteles als Apologie einer ungleichen Distribution dienen, insofern sie die ungleiche Verteilung auf die Maximierung des allgemeinen Guten und, bei Rawls, auch auf die Maximierung des Guten des am schlechtesten Gestellten, ausgerichtet präsentieren und gleichsam jedem selbst darin die Verantwortung für sein eigenes Gutes überlassen.

6. Die politische Dimension der Ikonografie des fähigen Menschen

Zu Beginn dieses abschließenden Abschnitts möchte ich noch einmal die Feststellung des vorhergehenden untermauern, dass der Mensch aufgrund der Bindung seines Guten an die Leistung für dieses selbst verantwortlich gemacht wird. Der erste Schritt wird dabei sein, die Leistung in den Kontext der Leibmetaphysik Ricœurs einzufügen, wie ich sie im vierten Abschnitt erarbeitet habe. Das hieraus Gewonnene wird dann die Grundlage für das Vorhaben des nun zu bearbeitenden Abschnitts liefern, in welchem ich das Problem der Bindung des Guten eines jeden an dessen eigene Verantwortung von seiner bisherigen Reduktion auf die spezifische Distributionsform einer Institution befreien und es auf die Institution an sich anwenden möchte. Insofern wird es in diesem Abschnitt darum gehen, die grundlegende Bedeutung der Institution für den fähigen Menschen, wie sie sich in der Philosophie Ricœurs darstellt, zu erweisen.

Um zu zeigen, wie fundamental der Mensch durch die Bindung seines Guten an seine Leistung für diese selbst verantwortlich gemacht wird, beginne ich damit, darzustellen, wie Ricœurs Subjektphilosophie die Leistung zur Fähigkeit ins Verhältnis setzt. Dazu ist es hilfreich, zuerst eine grobe Unterscheidung zwischen Leistungen und Fähigkeiten vorzunehmen: Man kann, wie ich im vierten Abschnitt aufgezeigt habe, sagen, dass der Begriff der Leistung bei Ricœur dann verwendet wird, wenn etwas bewusst, d.h. im Ausgang von einer kalkulierten Vorhabe erbracht wird. Eine Leistung zu erbringen, bedeutet also in erster Annäherung, seine Fähigkeiten in die Hand zu nehmen, d.h. aber: sie gezielt auszurichten und zu formen, mit dem Ziel, etwas zu erreichen. Dabei muss jeder Leistung in mehrfachem Sinne eine Reflexion vorweggehen, de-

ren fundierende, d.h. jeder spezifischen Kalkulation des Erreichens eines Zieles zwingend vorausgehende, Reflexion, diejenige der Selbstkonstitution ist. Das Selbst kann sich, wie wir gesehen hatten, aber erst auf Grundlage des unmittelbaren Strebens und Widerstehens des Körpers konstituieren, das überhaupt erst die Andersheit und Eigenheit erfahrbar macht. Diese, nicht weiter bestimmte, erste Spezifikation kann dabei als ein erster reflexiver Akt aufgefasst werden, insofern das Streben und Widerstehen auf das Strebende und Widerstehende im Unterschied zum Anderen, das ebenfalls Strebendes und Widerstehendes ist, zurückgewendet und hierin die Individuation erfahrbar wird. Ausgehend von dieser ersten Individuationserfahrung und Spezifikation des Strebens müssen sich bei Ricœur dann, im Rahmen komplexerer reflexiver Akte, das Selbst und der Andere und deren jeweilige konkretere Bestimmung in der Interaktion herausbilden, welche letztlich die Zuschreibung einer, wenn auch fragilen und wandelbaren, personalen Identität ermöglicht. Gegenüber der Leistung, die bei Ricœur all dieses voraussetzt, liegt das bloße Können im unmittelbaren Streben des Körpers. Dieses Streben ist, wie ich dargestellt hatte, zuerst unvermittelt, d.h. es ist gegeben und eben darin von der hierauf aufbauenden Leistung unterschieden, die erst erbracht werden muss. Das unmittelbare Streben gibt aber die Grundlage der Leistung bzw. des sie konstituierenden gezielten Handelns. Die Leistung muss, um erbracht werden zu können, aber lenkenden Zugriff auf die Fähigkeiten haben, d.h. das Selbst muss sich die Fähigkeiten, die es hat, erst spezifizieren und sich zu schreiben, um sie dann für die Leistung aneignen, sie also einsetzen und zur Erfüllung dieser zuspitzen zu können. Dieser Zugriff geht jedoch mit der Konstituierung der Leistung überhaupt einher, kann also nicht von ihr getrennt werden, weil er in der Reflexion auf das unmittelbare Streben des Körpers fundiert und in der Interaktion mit dem Anderen spezifiziert wird. In dieser Interaktion wird die Fähigkeit, die von der individuierenden Bestimmung des leiblichen Strebens ausgeht, durch Erfahrung und Zuschreibung spezifiziert und Teil der personalen Identität. Um zur Konstitution der personalen Identität beizutragen, ist aber relevant, dass die Fähigkeit zur Veröffentlichung gelangt, d.h. dass sie in einer Handlung anschaulich

wird. Dabei ist die Handlung, die dazu führt, dass einer Person eine Fähigkeit zugeschrieben wird, wiederum zuerst nur eine Reflexion des leiblichen Strebens und bleibt immer eine komplexe Spezifikation dieses Strebens. D.h. fundierend wird, wenn man so sagen möchte, das Streben als Handlung interpretiert und führt zur Zuschreibung von Fähigkeiten.

Von dieser Einordnung der Leistung in den komplexen Hintergrund der Metaphysik des Leibes, den ich für Ricœur herausgearbeitet hatte, möchte ich nun zu der Bedeutung der Institution für die Leistung kommen, wie sie sich bei Ricœur darstellt. Als Ausgangspunkt für die Darstellung dieser erscheint es mir hilfreich, von Ricœurs Aussage auszugehen, dass der Mensch erst in der Institution zum Menschen wird: Gemäß Ricœur können sich

„die Fähigkeiten und Anlagen, die das menschliche Handeln auszeichnen, [...] nur in einem spezifischen institutionellen Milieu entfalten [...]; das Individuum [...] wird nur unter der Bedingung bestimmter Institutionen zu einem Menschen. [...]“
(SA 308f).

Um diese Annahme verständlich zu machen, bietet es sich an, sie in Aussagen zur Frage des Verhältnisses von aktualisierten Handlungen und dem Anderen zu fundieren, wie sie sich im 7. Kapitel von *Das Selbst als ein Anderer* finden. Ricœur selbst referenziert diese als Kontext des angeführten Zitates: In ihnen wird das Selbst nicht primär aufgrund seiner Leistungen, d.h. dessen, was es erreicht hat, indem es seine Fähigkeiten aktualisiert hat, zu einem schätzenswerten erklärt, sondern das Fundament der Selbstschätzung liegt in den Fähigkeiten. Dies wird aus unseren Eingangüberlegungen auch plausibel, da schließlich die Fähigkeiten in der dort beschriebenen Weise jeder Leistung vorausgehen. Die Fähigkeit bestimmt Ricœur weiterhin als „ich kann“, mit „ich kann“ meint aber Ricœur in diesem, vom Leib auf das Ethische erweiterten Kontext, in dem das Selbst bereits konstituiert ist, dass ich meine Handlungen bewerten und die Ziele bestimmter Handlungen für gut befinden kann. Hiervon ausgehend kann ich mich dann selbst bewerten bzw. mich selbst als gut schätzen (vgl. SA 221). Auf dem Weg von der Fähigkeit zu ihrer Umsetzung erachtet Ricœur die Vermittlung des Anderen für notwendig. In Bezugnahme auf die Eingangüberlegun-

gen dieses Abschnitts zu der Bedeutung des Leistungsbegriffs bei Ricœur und dessen Verhältnis zum Können, muss diese Annahme, die Ricœur hier leider nicht weiter ausführt, darauf zurückgeführt werden, dass der Andere meine Handlungen befördern oder aber behindern kann. Wenn Ricœur nun also annimmt, dass wir nur in der Institution, d.h. da, wo das Zusammenleben mit dem Anderen eine Ordnung erhält indem die Institution jedem einen gerechten Anteil zukommen lässt, Leistungen erbringen können, dann erscheint die Bedeutung des Anderen für die Aktualisierung meiner Fähigkeiten zuerst negativ konnotiert. Diese Überlegung wird durch Äußerungen gestützt, in denen Ricœur annimmt, dass die Institution dem Können des fähigen Menschen Dauer und Stabilität verleihe, indem sie den öffentlichen Frieden bzw. die Ruhe der Ordnung stifte.²¹ Hiervon ausgehend würde die Institution insofern die Umsetzung von Fähigkeiten in Leistungen ermöglichen, als sie das Chaos des Kampfes um Anteile befriedete, indem sie die Distribution von Anteilen in einer Weise verregelte, die als angemessen erfahren würde. Erst auf dieser Grundlage könnten Handlungen kalkuliert werden.

Die Leistung der Institution ist allerdings mit Bezug auf die Eingangserörterungen dieses Abschnittes noch deutlich elementarer und erst ein Rückgriff auf diese Erörterungen erklärt, warum Ricœur annimmt, dass der Mensch sich erst in der Institution konstituieren könnte: Wenn jedwede Handlungssicherheit fehlt, tritt in der Folge das bloße Streben nach dem Erhalt der individuierten leiblichen Existenz an ihre Stelle, denn die reflexive Konstitution des Selbst kann nicht erfolgen, wenn das Konzept gezielten Handelns nicht entfaltet werden kann.

Es scheint mir ebenfalls vor diesem Hintergrund erklärt werden zu müssen, warum Ricœur darüber hinaus konstatiert, dass das Selbst erst im Staat, d.h. in der Institution, zum Rechtssubjekt würde, d.h. dass ihm zuvor keine Rechte zuzurechnen seien. Nach Ricœur ist die Institution nämlich nicht nur die notwendige Bedingung dafür, dass der Mensch seine Fähigkeiten aktualisieren kann, er wird in ihr auch erst zum Träger von Rechten. Diese doppelte Bedingungsfunktion der Institution grenzt Ricœur gegen bestimmte liberale Konzepte des Rechtssubjekts ab, nach denen das Subjekt bereits vor dem Eintritt in die

Institution mit Rechten ausgestattet ist (z.B. jene von Hobbes, Kant oder Hegel). Rechte sind bei dieser Ausformung des Liberalismus also an das Menschsein an sich geknüpft und im Wortsinne Menschenrechte. Die Grundannahme, die gemäß Ricœur hinterher steht, ist, dass der Mensch bereits vor dem Eintritt in den Staat Fähigkeiten aktualisiere, an welche dann die Rechte geknüpft wären. Nach Ricœur soll aber der Mensch erst als Mitglied einer Gesellschaft der Träger positiver Rechte sein.²² Insofern wäre die Teilhabe an Rechten also an erst in der Institution aktualisierte Fähigkeiten oder, genauer gesagt, an Leistungen gebunden und nicht an Fähigkeiten, die der menschlichen Natur zugeschrieben würden.²³ Im engeren Sinne dürfen unter diesen Leistungen wohl Leistungen zum Nutzen der Gemeinschaft verstanden werden, jedenfalls insofern Ricœur annimmt, dass, wenn der Mensch erst in der Institution zum Menschen würde dann, „die Verpflichtung zum Dienst an diesen Institutionen selbst eine Bedingung der Weiterentwicklung des menschlichen Handelnden [sei].“ (SA 308f). Auch verstärkt sich diese Annahme, wenn man sich Ricœurs Aufgriff der proportionalen Verteilungsregel bei Aristoteles in Erinnerung ruft, welche den Anteil, den eine Person verdient hat, an ihre Leistung für den gesellschaftlichen Nutzen gebunden hatte.

Ich möchte nun einige Folgen der vorstehend dargestellten Annahme Ricœurs über das Verhältnis zwischen dem fähigen Menschen und der Institution aufzeigen:

1. Die Annahme, dass der Mensch erst in der Institution seine Fähigkeiten entfalten könne, bedeutet auch, dass der Mensch nur diejenigen Fähigkeiten entfalten kann, die die Gesellschaft ermöglicht, und dies sind, gemäß der zugrunde gelegten Distributionsregel, solche, die von gesellschaftlichem Nutzen sind. Bereits mit Blick auf diese Distributionsregel hatte ich herausgestellt, dass die Bindung der Anteilverteilung an die Leistung die Selbstformierung beeinflusst.

2. Die Annahme, dass der Mensch erst in der Institution zum Rechtssubjekt wird, impliziert ihrerseits, dass der Mensch gegenüber der Gesellschaft keine Rechte einfordern kann, schlicht weil er außerhalb von ihr keine besitzt. Sind die gewährten Rechte Mitgliedsrechte und nicht Menschenrechte, dann gibt es keinen Bezugspunkt außerhalb der Gesellschaft auf den verwei-

send der Mensch Rechte einfordern könnte und in der Folge kann er nur die von der Institution gewährten Rechte erhalten.

3. Die Bindung der Rechte wie des erhaltenen Anteils in der Distributionsverteilung an die Fähigkeiten und genauer, an die erbrachten Leistungen für die Gesellschaft, impliziert weiterhin, dass, damit auch dem pathologischen Menschen, d.h. dem Behinderten, aber auch den Kranken und Gebrechlichen noch Rechte und Anteile gewährt werden können, in diesen solche Fähigkeiten erkannt werden müssen, mit welchen sie sich als für die Gesellschaft nützlich erweisen können. In seinem Vortrag *La différence entre le normal et le pathologique comme source de respect* (1997/1998) wendet sich Ricœur zwar nicht der Frage nach dem „pathologischen Menschen“ als Rechtssubjekt zu, sondern versucht, die Fähigkeiten zur Grundlage des Respekts zu machen, den auch dieser Mensch verdient hat. Entsprechend soll der Respekt nicht an das bloße Menschsein, sondern an Fähigkeiten geknüpft werden und demgemäß sollen positive Fähigkeiten herausgestellt werden, die gerade mit der Pathologie einhergehen.²⁴

Allerdings formuliert Ricœur an anderer Stelle, dass das Rechtssubjekt das gleiche sei wie das Subjekt, das Respekt verdient hat: „Nous avons dit [...] que le sujet du droit est le même que le sujet digne de respect“.²⁵ Einschränkend ist jedoch anzumerken, dass diese Gleichsetzung für Ricœur nur dann gilt, wenn die Fähigkeiten aktualisiert, d.h. real zu erbrachten Leistungen werden, während bloße Fähigkeiten, wie dargestellt, ein Subjekt noch nicht zum Rechtssubjekt machen. Fähigkeiten aber, so hatte ich aufgezeigt, können nach Ricœur erst als Rechtssubjekt verwirklicht werden.

Von dem Problem, das sich in der Folge der Bindung des Respekts wie des Rechts an Leistungen für das Verhältnis von Respekt und Pathologie stellt, ausgehend, bestimmt Ricœur die Krankheit nicht als einen Mangel, sondern als eine „andere Weise in der Welt zu sein“.²⁶ Dies bedeutet nach Ricœurs weiterer Darstellung konkreter, zu erkennen, dass das behinderte Individuum gerade als Kranker über Ressourcen der Geselligkeit, des Mitgefühls oder des Mitlebens und Mitleidens verfüge. Mit diesen könnte sich der Kranke, über die in den genannten Ressourcen ohnehin schon

gegebene Konnotation mit sozialem Nutzen hinaus, in allgemein-gesellschaftlicher Perspektive vor allem mit der Leistung einbringen, es den gesunden Gesellschaftsmitgliedern besser zu ermöglichen, mit ihrer eigenen Fragilität, Verwundbarkeit oder Sterblichkeit umzugehen.²⁷ Könnte der Kranke diese Funktion erfüllen, erbrächte er, von Ricœurs Darstellungen ausgehend, nicht nur eine Leistung für das Gute des jeweiligen Gesunden, sondern auch für die Gesamtgesellschaft, denn sein gutes Beispiel würde in seiner beruhigenden Wirkung bedingen, dass die Angst vor Gebrechen die Gesunden nicht daran hinderte, ihr Leistungsfähigkeit voll zu entfalten. Durch das fehlende Vermögen, mit dem Verlust von Fähigkeiten (z.B. durch das Altern) umzugehen, sieht Ricœur nämlich den Menschen davon bedroht, der Melancholie zu verfallen. So verweist Ricœur auf Freuds Bestimmung der Melancholie als den Selbstverlust, in dem sich der Verlust eines Objektes fortsetzt.²⁸

Letztlich muss also auch die Krankheit noch einen Nutzen für die Allgemeinheit haben, wenn der Respekt, der einer Person gebührt, nicht an das Menschsein geknüpft ist, sondern an die Fähigkeiten, die eine Person besitzt und in die Gemeinschaft einbringen kann und die sie also für diese nützlich machen.

Nimmt man nun die letzten und die vorherstehenden Überlegungen zu der Art und Weise, wie Ricœur den fähigen Menschen mit der Institution verbindet, zusammen, dann ergeben sich folgende Schlussfolgerungen: Erstens ist es als begründet anzusehen, dass die Philosophie Ricœurs aufgrund der Subjektkonstitution als Selbst sowie der Bindung des ökonomischen Anteils an die Leistung als Ikonografie des fähigen Menschen aufgefasst werden kann. Zweitens ist sie in der Bindung des Menschseins und des Daseins als Rechtssubjekt an die Mitgliedschaft in der Institution auch und vielleicht noch grundlegender als Ikonografie der Institution zu verstehen, insofern die Entfaltung des fähigen Menschen an diese gebunden wird.

Endnoten

1. Ricœur, P.: *Das Selbst als ein Anderer*, München 2005, fortan zitiert mit SA und Seitenzahl.
2. Auch wenn Ricœur selbst leider keine so explizite Erklärung des statuierten Verhältnisses zwischen Handeln und Leiden gibt.
3. Vgl. Descartes, R.: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, Hamburg 1960, S. 25.
4. Ricœur, P.: *Existenz und Hermeneutik* [1965], S. 39, in: *Der Konflikt der Interpretationen*, Creutz, D., Gander, H.-H. (Hrsg.), Freiburg 2010, S. 23-47.
5. Ebd., S. 39f.
6. Ebd.
7. Ricœur, P.: *Autonomie et vulnérabilité* [1995], S.89, in: *Le Juste II*, Paris 2001 S. 85-105.
8. Dem gegenüber versteht Emil Angehrn unter der Bezeugung den Verweis darauf, dass es „im Selbst einen Kern, der [...] bei aller Schwächung des Subjekts nicht auflösbar ist“ gäbe. Weiterhin spricht er in diesem Kontext von dem „Durchgreifen auf ein Ansichseiendes, die absolute Referenz“ das er folgendermaßen ausführt: „Unser Verhältnis zu uns selbst wie zu anderen Personen enthält die unhintergehbare Gewissheit, dass wir uns auf ein letztes Ansich beziehen, auf eines, das in keiner Konstruktion aufgeht und von keiner De(kon)struktion in Frage gestellt wird [...]“ (vgl. Angehrn, E.: *Selbstverständnis und Identität. Zur Hermeneutik des Selbst*, S. 62, in: Liebsch, B.(Hrsg.): *Hermeneutik des Selbst im Zeichen des Anderen. Zur Philosophie Paul Ricœurs*, Freiburg/München 1999, S. 46-70). Die Gewissheit, dieses Kern-Selbst zu sein, das sich von allem Anderen unterscheidet wird dabei der „Konstruktion eines bestimmten Bildes seiner selbst, das offen und partiell bleibt“ gegenüber gestellt (vgl. ebd. S. 63). Während ersteres in „existenzieller Bezeugung“ erfahren wird, soll nur letztes den Umweg über die Andersheit nehmen und damit intim durch die Andersheit – und die damit einhergehende Ungewissheit oder Fragilität – konstituiert werden. Die Trennung eines Kern-Selbst der Bezeugung von dem Umweg über und der Intimität mit die Andersheit ist allerdings, wie aus meinen Darstellungen hervorgeht, für Ricœurs Arbeit nicht haltbar.
9. Kant, I.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Stuttgart 2004.
10. Ricœur, P.: *Entre philosophie et théologie I: la Règle d'or en question* [1989], S. 278, in: *Lectures III*, Paris 1992, S. 273-281.
11. In seine Buch *Ricœur on Moral Religion: A Hermeneutics of Ethical Life* (Oxford 2014) weist James Carter aus, dass Ricœur in seinen späten Interviews und Artikeln selbst statt von einer Ontologie von einer Metaphysik von Akt und Potenz sowie des spinozistischen *conatus* spricht und sich selbst einer solchen Metaphysik im Gegensatz zu einer der Substanz zugeordnete (Siehe Kapitel 1.2.4 *The Late Ricœur's 'Religion' of Human Capability*, S.7-14). Außerdem stellt Carter in Kapitel 2 *Reading Religion as Metaphysical Life in Spinoza*, S. 21-47 detailliert die zentrale Bedeutung der Philosophie Spinozas für Ricœurs Werk, vor allem mit Blick auf die metaphysische Fundierung des Konzeptes des fähigen Menschen, heraus.
12. Spinoza, B. de: *Die Ethik*, lateinisch-deutsche Ausgabe, Stuttgart 2007, S. 273.
13. Ebd.
14. Bereits in seinem Frühwerk hatte sich Ricœur mit Konzepten des Leibes befasst und sich auch hierin schon auf Maine de Biran bezogen. Allerdings unterscheiden sich diese frühen Auseinandersetzungen mit dem Leib sowohl in der Fragestellung wie im Ergebnis recht markant von jenen des Spätwerks. Für einen kurzen Überblick zu beiden Leibkonzepten Ricœurs siehe: Kearney, R.: *Penser la chair avec Ricœur: Entre phénoménologie et herméneutique*, in: Vallée, M.-A. (Hrsg.): *Du texte au phénomène : parcours de Paul Ricœur*, Paris 2015, S. 13-28. Weiter Ausführungen hierzu sind in dem im Erscheinen befindlichen Werk Kearneys, *Flesh: Recovering the Body in an Age of Excarnation* zu erwarten.
15. In der Selbstkonstitution, die den Umweg über den Leib und dessen unmittelbares Streben nehmen muss, bleibt unklar, wie das subjektive Moment einer Reflexion entstehen soll, aus der sich weiterhin eine, die personale Identität bestimmende, Interaktionsbeziehung mit dem Anderen, der sich ebenfalls als Selbst versteht, aufbauen kann.
16. Ricœur, P.: *Qui est le sujet de droit?*, S. 38, in: *Le Juste I*, Paris 1995, S. 29-40.
17. In: *Le Juste I*, Paris 1995, S. 71-98.
18. Wie Johann Michel in seinem Artikel *Le libéralisme politique de Paul Ricœur à l'épreuve des totalitarismes*, in: Barash, J. A. (Hrsg.): *Paul Ricœur. Interprétation et reconnaissance*, Cités 33, 2008, S. 17-30 herausstellt, hatte sich Ricœur in den 1950er Jahren in Bezug auf die ökonomische Verteilung noch mit sozialistischen Ideen identifiziert. Entsprechend hatte er in einem Bericht aus dieser Zeit über die Chinesische Volksrepublik, den er nach einem kurzen Aufenthalt vor Ort veröffentlicht hatte, mit der Aufhebung des Privatbesitzes sympathisiert und demgegenüber die dem Kapitalismus eigene Tendenz zur Unordnung und Verschwendung kritisiert, sowie dessen, einen politischen Liberalismus konterkarierende, Beförderung feudalistischer und bourgeoiser Tendenzen (vgl. Ricœur, P. *Certitudes et incertitudes de la Révolution chinoise*, in: *Lectures I*, Paris 1994, S. 315-341). Gleichzeitig hatte Ricœur die politische Ordnung Chinas entschieden kritisiert. Michel geht in seinem Artikel davon aus, dass letztlich zwar Ricœur mit dem Aufgriff der Gesellschaftsvertragstheorie von Rawls eine ökonomische Ungleichverteilung übernommen habe, aber nur unter der Bedingung des Maximin-Prinzips und der Gleichverteilung von sozialen Gütern und von Rechten. Hiervon ausgehend verortet Michel die politisch-ökonomische Ausrichtung des späten Ricœurs in der Sozialdemokratie.
19. Ricœur, P.: *John Rawls: de l'autonomie morale à la fiction du contrat social* [1990], S. 211, in: *Lectures I*, Paris 1991, S. 196-216.
20. Ebd., S. 214.
21. *Qui est le sujet de droit?*, S. 38, in: *Le Juste I*, Paris 1995, S. 29-40.
22. Vgl. ebd., 39.
23. Vgl. ebd.
24. Vgl. Ricœur, P.: *La différence entre le normal et le pathologique comme source de respect* [1997/1998], S.215, in: *Le Juste II*, Paris 2001, S. 215-226.
25. Ricœur, P.: *Qui est le sujet de droit?*, S. 38, vgl. auch S. 29f., in: *Le Juste I*, Paris 1995, S. 29-40.
26. Vgl. Ricœur, P.: *La différence entre le normal et le pathologique comme source de respect* [1997/1998], S. 226, ebd.
27. Vgl. ebd.
28. Vgl. ebd., S. 224f.

Bibliographie

- Ricœur, P.: *Das Selbst als ein Anderer*, München 2005
- *Autonomie et vulnérabilité* [1995], in: *Le Juste II*, Paris 2001 S. 85-105.
- *La différence entre le normal et le pathologique comme source de respect* [1997/1998], in: *Le Juste II*, Paris 2001, S. 215-226.
- *Une théorie purement procédural de la justice serait-il possible?*, in: *Le Juste I*, Paris 1995, S. 71-98.
- *Qui est le sujet de droit?*, in: *Le Juste I*, Paris 1995, S. 29-40.
- *Existenz und Hermeneutik* [1965], in: *Der Konflikt der Interpretationen*, Creutz, D., Gander, H.-H. (Hrsg.), Freiburg 2010, S. 23-47.
- *Entre philosophie et théologie I: la Règle d'or en question* [1989], in: *Lectures III*, Paris 1992, S. 273-281.
- *Certitudes et incertitudes de la Révolution chinoise* [1956], in: *Lectures I*, Paris 1991, S. 315-341.
- *John Rawls: de l'autonomie morale à la fiction du contrat social* [1990], in: *Lectures I*, Paris 1991, S. 196-216.
- Descartes, R.: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, Hamburg 1960.
- Spinoza, B. de: *Die Ethik*, lateinisch-deutsche Ausgabe, Stuttgart 2007.
- Michel, J.: *Le libéralisme politique de Paul Ricœur à l'épreuve des totalitarismes*, in: Barash, J. A. (Hrsg.): *Paul Ricœur. Interprétation et reconnaissance*, Cités 33, 2008, S. 17-30.

Angehrn, E.: *Selbstverständigung und Identität. Zur Hermeneutik des Selbst*, S. 62, in: Liebsch, B. (Hrsg.): *Hermeneutik des Selbst im Zeichen des Anderen. Zur Philosophie Paul Ricœurs*, Freiburg/ München 1999, S. 46-70.

Kearney, R.: *Penser la chair avec Ricœur: Entre phénoménologie et herméneutique*, in: Vallée, M.-A. (Hrsg.): *Du texte au phénomène : parcours de Paul Ricœur*, Paris 2015.

Carter, J.: *Ricœur on Moral Religion: A Hermeneutics of Ethical Life*, Oxford 2014.

Zusammenfassung

It is the objective of this contribution to read the late philosophy of Ricœur, as he develops it in *The Self as Another*, as an iconography of the capable human being. The reason for this interpretation can be found in two specificities of this philosophy: Firstly, in Ricœur's way of constituting the subject demanding to understand the subject as Self, which implies that the subject is to be understood mainly as another and as interacting with the Other. As Ricœur puts the *Self* in place of the *I*, which is posited immediately and whose existence is perceived as evidence, the subject is forced to experience itself through a detour in order to be able to constitute itself. This detour goes through the subject's capacities which are made public. By *capacities which are made public* I mean such capacities, which become clear to the subject only when they are actualized.

Secondly, Ricœur's configuration of the institutionally mediated distribution of economic goods is cause for reading his philosophy as an iconography of the capable human being. Following Rawls, with regard to increasing productivity this distribution is to be effected in an unequal way and is to be measured on performance.

Both points mentioned, in the article are deduced from Ricœur's late works, and will be founded on Ricœur's metaphysical basic assumption, which is based on ideas of Spinoza and de Biran, and is to be deduced at the same time. Conclusively, by combining the aforementioned points with the metaphysical foundation, I will show, that Ricœur's late philosophy can be regarded as a political iconography of the capable human being, as well as, and foundational for the first, an iconography of the institution.

Das Anliegen dieses Beitrags ist, die Spätphilosophie Ricœurs, wie er sie speziell in *Das Selbst als ein Anderer* entfaltet, als eine Ikonografie des fähigen Menschen zu lesen. Als Anlass für diese Lesart sollen im Besonderen zwei Spezifitäten diese Philosophie herausgestellt werden: 1. Ricœurs Konstituierung des Subjekts, die das Subjekt als Selbst und darin wesentlich als einen Anderen und in Interaktion mit dem Anderen verstanden wissen will. Indem Ricœur an die Stelle des unmittelbar gesetzten Ich, dessen Existenz als Evidenz erfahren wird, das Selbst setzt, muss das Subjekt sich zuerst über einen Umweg erfahren, um sich als Selbst konstituieren zu können. Dieser Umweg führt über seine veröffentlichten Fähigkeiten. Mit veröffentlichten Fähigkeiten sind hier solche gemeint, die dem Selbst in ihrer Aktualisierung anschaulich werden und in Interaktion mit dem Anderen stehen.

2. Gibt Ricœurs Ausgestaltung der institutionell vermittelten Distribution von ökonomischen Gütern Anlass, seine Philosophie als politische Ikonografie zu lesen. Diese soll im Anschluss an Rawls und mit Blick auf die Erhöhung der Produktivität ungleich und an der Leistung bemessen erfolgen.

Beide genannten Punkte werden im Artikel aus dem Spätwerk Ricœurs hergeleitet und dabei auch in Ricœurs metaphysischen Grundannahmen im Anschluss an Spinoza und de Biran fundiert, die es gleichsam herauszuarbeiten gilt. Abschließend zeige ich, indem ich die vorgenannten Punkte mit der metaphysischen Fundierung zusammenführe an, dass Ricœurs Spätphilosophie ebenso wie als Ikonografie des fähigen Menschen auch, und ersteres fundierend, als Ikonografie der Institution gelesen werden kann.

Autorin

Linda Schaumann ist nach Studienabschlüssen in Philosophie und Politikwissenschaft Doktorandin der Philosophie am Husserl-Archiv der Universität Freiburg i. Br. und an der Université de Picardie in Amiens (Frankreich). Ihre Promotion widmet sich dem *Problem der Selbstökonomisierung bei Heidegger, Ricœur und Foucault*. 2014 war Linda Schaumann als Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der FernUniversität Hagen beschäftigt, 2015 hatte sie, gefördert durch ein

DAAD-Stipendium, Gelegenheit am Fonds Ricœur (EHESS, Paris) zu forschen. Außerdem ist sie derzeit als Gastredakteurin der Sektion *Politische Ikonografie* der Kunsttexte tätig.

Titel

Linda Schaumann, Die Ikonografie des fähigen Menschen im Spätwerk Paul Ricœurs, in: kunsttexte.de, Sektion Politische Ikonographie, Nr. 4, 2015 (20 Seiten), www.kunsttexte.de.