

Jens Mattem

Zwischen kultureller
Symbolik und
allgemeiner Wahrheit



Interkulturelle Bibliothek

Jens Mattern

—

**Zwischen kultureller Symbolik
und allgemeiner Wahrheit**

Interkulturelle Bibliothek

INTERKULTURELLE BIBLIOTHEK

Herausgegeben von

Hamid Reza Yousefi, Klaus Fischer,
Ram Adhar Mall, Georg Stenger und Ina Braun

Band 70

Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Dr. Constantin von Barloewen
Prof. Dr. Claudia Bickmann
Prof. Dr. Hans-Jürgen Findeis
Prof. Dr. Richard Friedli
Prof. Dr. Raúl Fornet-Betancourt
Prof. Dr. Wolfgang Gantke
Prof. Dr. Lutz Geldsetzer
Prof. Dipl.-Ing. Peter Gerdson
Prof. Dr. Katsutoshi Kawamura
Prof. Dr. Dr. h.c. Heinz Kimmerle
Prof. Dr. Peter Kühn
Prof. Dr. María Xesús Vázquez Lobeiras
Prof. Dr. Rudolf Lütke
Prof. Dr. Jürgen Mohn
Prof. Dr. Dr. h.c. Dieter Senghaas
Prof. Dr. Alois Wierlacher

**Zwischen kultureller Symbolik
und allgemeiner Wahrheit**

Paul Ricœur interkulturell gelesen

von
Jens Mattern

Traugott Bautz
Nordhausen 2008

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in Der Deutschen Nationalbibliographie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Zeichnung von Birgit Hill
Umschlagsentwurf von Susanne Nakaten und Ina Braun

Verlag Traugott Bautz GmbH
99734 Nordhausen 2008

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des
Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig
und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigung,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und
Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
ISBN 978-3-88309-245-4
www.bautz.de
www.bautz.de/interkulturell.shtml



Paul Ricoeur

Inhaltsübersicht

Vorüberlegungen zu einer interkulturellen Lektüre Paul Ricœurs	9
I. Zwischen Zugehörigkeit und Distanzierung: Die grundlegenden Einstellungen und Perspektiven des Denkens von Paul Ricœur.....	31
1. Zwischen dem Ich und seinem Sinn: Eine Selbstreflexion auf Umwegen.....	31
2. Zwischen Zentrierung und Dezentrierung des Sinns: Die phänomenologische Voraussetzung der Hermeneutik.....	39
3. Zwischen dem Sein und der Sprache: Das Paradigma des Textes und die imaginären Variationen des menschlichen Selbst.....	51
II. Zwischen Identität und Alterität: Die indirekte Reflexion des handelnden und erleidenden Selbst und ihre ontologisch-metaphysischen Implikationen	73
1. Zwischen Identität und Ipseität: Die narrative Identität des handelnden und erleidenden Selbst	73
2. Zwischen der Ethik des guten Lebens und universalen Moral: Das Selbst mit dem und den Anderen	85
3. Zwischen Phänomenologie und Metaphysik: Vom aktiven und passiven Selbst zu Dynamik des Seins und radikaler Alterität.....	111

III. Zwischen kulturellem Gedächtnis und allgemeiner Wahrheit: Denken im Konflikt der Interpretationen.....	127
1. Zwischen den vielfältigen Perspektiven und dem Universalitätsanspruch der Philosophie: »Das Symbol gibt zu denken«	127
2. Zwischen kultureller Symbolik und der einen Wahrheit: Interkulturelles Verstehen in philosophischer Perspektive	139
Der Autor und das Buch.....	155

Vorüberlegungen zu einer interkulturellen Lektüre Paul Ricœurs

Denn das Merkwürdige ist ja, daß es Kulturen gibt und nicht etwa eine einzige Menschheit [...]. Von Anfang an, so scheint es, ist der Mensch anders als der Mensch.¹

Mensch sein, heißt fähig sein, sich in ein anderes perspektivisches Zentrum zu versetzen.²

Selbst wer nur wenige Seiten aus Paul Ricœurs außergewöhnlich weit gespanntem Werk liest, wird einen Philosophen entdecken, dessen Denken grundlegend dialogisch oder eher polylogisch strukturiert ist.³ In seinen Schriften interpretiert Ricœur biblische und literarische, philosophische und theologische Schriften und diskutiert dabei mit so unterschiedlichen Autoren wie Platon und John Rawls, Aristoteles und Paul Veyne, Edmund Husserl und Gabriel Marcel, Jean Nabert und Maurice Halbwachs, Martin Heidegger und Emile Benveniste, Claude Lévy-Strauss und Emmanuel Lévinas, Rudolf Bultmann und Sigmund Freud, Peter Strawson und Friedrich Nietzsche. Auf diese Weise läßt er einen dialektischen Polylog zwischen Antike und Neuzeit, zwischen der französischen, angelsächsischen und deutschen Philosophie der Gegenwart und ihren unterschiedli-

¹ Paul Ricœur, »Weltzivilisation und nationale Kulturen«, in: *Wahrheit und Geschichte*, München 1974, S. 288.

² Ebd., S. 291.

³ Der Begriff des Polylogs ist von Franz M. Wimmer in die interkulturell ausgerichtete Reflexion eingeführt worden. Vgl.: Franz M. Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*, Wien 2004, S. 66ff.

chen Methoden und Perspektiven, zwischen Theologie und Psychoanalyse, Literatur, Geschichts- und Sprachwissenschaften entstehen, der tatsächlich seinesgleichen sucht. Schwerlich findet man einen Denker, der in vergleichbar positiver Weise auf andere Positionen und Denk- oder Textbewegungen bezogen ist: Denn das Außergewöhnliche des Ricœur'schen Denkens besteht darin, daß er sich mit fremden Positionen stets in einer Weise auseinandersetzt, die die Stärke der anderen Denkansätze herausarbeitet, um diese zu relevanten Gegenpolen für seinen eigenen Ausgangspunkt werden zu lassen, zu Gegenpolen, die die je erreichte Position seines eigenen Denkens erschüttern können und dieses so in einer unaufhörlichen Bewegung halten.

Welch tiefgehende Bedeutung diese Auseinandersetzungen mit anderen, seinem eigenen Ausgangspunkt oft radikal entgegengesetzten Positionen für Ricœur hat, wird deutlich, wenn er im Rückgriff auf den Begriff Jaspers davon spricht, daß er sie im Sinne eines »liebenden Streits« suche, durch den er zu einem besseren Verständnis seiner selbst zu gelangen hoffe. Er unterstreicht dabei, daß die Auseinandersetzung mit anderen nicht nur ein Weg zu sich selbst ist, sondern seinem Selbst als solchem wesentlich angehört bzw. daß er selbst eigentlich der Ort der Auseinandersetzung mit den Anderen ist: »Ich bin selbst der Ort des Konflikts und meine Bücher sind keine Auseinandersetzung mit den anderen, sondern mit mir selbst, der ich von den anderen eingeschlossen und besetzt bin.«⁴

»Nomadenhafter, neugieriger und reisender als viele der Denker, die das Nomadentum und die ›Differenz‹ theore-

⁴ Paul Ricœur, »Réponses aux critiques«, in: *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, hg. v. Christian Bouchindhomme u. Rainer Rochlitz, Paris 1990, S. 202.

tisch entfalten«,⁵ kann die Aufnahme Ricœurs und seines polylogischen Denkens in eine »Interkulturelle Bibliothek« als eine Notwendigkeit betrachtet werden, die genauso wenig Zweifel zuläßt, wie diejenige, eine solche Bibliothek selbst aufzubauen. Entspricht eine solche Bibliothek unfraglich dem aktuellen Zeitgeist, sofern Phänomene des Interkulturellen in den letzten Jahren geradezu zu Mode-Themen aufgestiegen sind, dann läßt sich tatsächlich in aller Deutlichkeit festgestellt, daß wohl kaum je eine *Mode* eine größere Berechtigung hatte: Steht das lateinische *modus* zunächst für das Maß und sogar für das rechte Maß, dann ließe sich sagen, daß der »modische« Anspruch einer interkulturellen Bibliothek, einer breit angelegten Reflexion interkultureller Phänomene eine Grundlage zu geben, ihr Maß einer gesellschaftlichen Wirklichkeit entnimmt, die spätestens seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts grundle-

⁵ Olivier Mongin, *Paul Ricœur*, Paris 1994, S. 21. Wer das Glück hatte, den 1913 geborenen und 2005 verstorbenen Ricœur persönlich kennenzulernen, wird die Erfahrung gemacht haben, daß diese – im positiven Sinne verstandene – Neugierde nicht nur seine Schriften auszeichnet, sondern tatsächlich sein ganzes, von einer außergewöhnlichen Offenheit und Freundlichkeit geprägtes Wesen. Bei verschiedenen Gesprächen, die der Autor des hier vorliegenden Büchleins mit Ricœur in Jerusalem führen konnte, erwies es sich so manches Mal als nicht eben leicht, über dessen Schriften zu sprechen. Nicht etwa, weil Ricœur nicht kommunikativ genug gewesen wäre oder über die eigenen Arbeiten nicht hätte diskutieren wollen, sondern weil er in der Hoffnung, für ihn Neues, Unbekanntes zu hören oder auch nur vielleicht schon Bekanntes aus einer anderen Perspektive dargestellt zu bekommen, das Gespräch unaufhörlich auf mit dem Ort des Gespräches verbundene – philosophische, religiöse oder auch politische – Fragen zu bringen suchte. Bei aller Bereitschaft, das Eigene zu diskutieren und vor allem in selbstkritischer Perspektive weiterzudenken, überwog hier unzweideutig das Interesse für das Andere.

gend multikulturell geprägt ist, ohne daß dies jedoch bisher für das zeitgenössische Denken in angemessener Weise maßgeblich geworden wäre.

Die tatsächlich gegebene Multikulturalität unserer Gesellschaften scheint das reflektierte Denken mithin in aller Deutlichkeit dazu aufzufordern, die verschiedenen Kulturen in eine sich wechselseitig befruchtende und die je eigenen sowie mögliche neue gemeinsame Denkansätze weiterführende Auseinandersetzung treten zu lassen, in der die einzelnen Kulturen im Bewußtsein ihrer eigenen Kontingenz auch die Möglichkeit oder vielleicht sogar Wahrheit anderer kultureller Existenz- und Reflexionsformen anzuerkennen lernen. Die Dringlichkeit einer interkulturellen Transformation unseres Denkens, die sich diesem Maß unterstellt, wird umso deutlicher, je mehr wir die begrenzte Weise, in der sich eine echte Begegnung zwischen den Kulturen feststellen läßt, geschweige denn eine ernsthafte Reflexion dieses *Zwischen* als des »ortlosen Ortes«,⁶ in dem Kulturen sich begegnen oder begegnen könnten, der von den Kräften des liberalen Marktes rasant vorangetriebenen Homogenisierung der unterschiedlichen Kulturen gegenüberstellen, in der sich die imperialistischen Tendenzen derjenigen Kultur

⁶ Die Formel der »orthaften Ortlosigkeit« bzw. auch der »ortlosen Orthaftigkeit«, die ich hier in einer leichten Sinnverschiebung verwende, hat Ram A. Mall geprägt, um die Philosophie als ein interkulturelles Denken zu konzipieren, das einerseits zwar einem kulturellen Ort bzw. einer kulturellen Tradition entspringt, andererseits aber diesem Ort nicht in einer Weise verhaftet ist, die es ihm nicht erlaubte, sich in seiner Reflexion diesem weit genug zu entrücken, um das Denken anderer kultureller Traditionen in seiner Besonderheit anzuerkennen und verstehen zu können (Vgl. u.a. Ram A. Mall, *Philosophie im Vergleich der Kulturen – Eine neue Orientierung*, Darmstadt 1995, S. 16; ders., *Essays zur interkulturellen Philosophie*, hg. V. Hamid R. Yousefi, Nordhausen 2005, S. 41ff.).

und Gesellschaft durchsetzen, die sich auch als längst multikulturell gewordene nur schwer von den lange absolut gesetzten Existenz- und Denkmaßstäben zu lösen vermag, die sie als griechisch-christliche prägen.

Wenn die Entwicklung eines interkulturell reflektierten Denkens vor diesem Hintergrund als eine Aufgabe anzusehen ist, die keinen Aufschub duldet, und es mehr als nahe liegt, sich dabei gerade auch dem Werk Ricoeurs zuzuwenden, um diesen, wie es der Intention der »Interkulturellen Bibliothek« entspricht, »interkulturell zu lesen«, dann stellt sich zunächst die Frage, was es überhaupt heißt oder heißen kann, einen Autoren in dieser Weise zu lesen. Der nächstliegende Sinn einer solchen interkulturellen Lektüre eines Autors besteht darin, dessen Denken darauf hin zu untersuchen, ob und wie dieser das Phänomen des Interkulturellen reflektiert hat bzw. ob er diesem Phänomen in seinem Denken in einer Weise gerecht wird, die uns in unserer eigenen Meditation dieses Fragenkomplexes Entscheidendes zu lehren vermag. Es könnte allerdings durchaus sein – und bei Paul Ricoeur ist dies tatsächlich bis zu einem gewissen Grade der Fall⁷ –, daß ein Autor dieses Phänomen nur marginal oder indirekt behandelt, sein Denken aber dennoch implizit wesentliche Grundlagen für eine ausdrückliche Reflexion enthält, die es als solche herauszuarbeiten gilt. Um eine solche implizite Reflexion des Interkulturellen in ihrer Relevanz erkennen zu können, ist es allerdings nötig, bereits

⁷ Tatsächlich hat sich Ricoeur nur selten ausdrücklich auf das Phänomen des Interkulturellen bzw. einer interkulturellen Kommunikation bezogen und dieses als solches reflektiert. Der grundlegende Pluralismus seines Denkansatzes in Verbindung mit seinem unablässigen Bemühen, die pluralen Positionen auf einander zu beziehen, läßt sein Denken jedoch, wie ich zeigen möchte für eine interkulturelle Reflexion äußerst relevant werden.

über einen Begriff des Interkulturellen zu verfügen, der der Lektüre des je befragten Autoren als hermeneutischer Vorgriff dient.

An dieser Stelle wird die zweite Bedeutung einer interkulturellen Lektüre relevant, die darin besteht, sich mit einer bestimmten Vorstellung von dem, was *interkulturell* oder *interkulturelles Denken* wäre, dem Werk eines Autors zu nähern und dieses aus der Perspektive des solcherart verstandenen Interkulturellen zu deuten und kritisch zu reflektieren. Sofern wir heute jedoch – gemäß dem soeben Gesagten – erst in Ansätzen über eine reflektierte Vorstellung, geschweige denn einen stimmigen Begriff des Interkulturellen bzw. eines genuin interkulturellen Denkens verfügen, wird die interkulturelle Lektüre des untersuchten Werkes in besonderer Weise darauf zielen müssen, den eigenen Vorgriff mit Hilfe des untersuchten Autoren in eine Revision zu treiben und durch die Lektüre ein reflektierteres Verständnis entwickeln zu können, so daß die beiden unterschiedenen Lektüreperspektiven notwendig im Sinne des hermeneutischen Zirkels ineinander greifen.

Der zirkuläre Charakter der im folgenden unternommenen interkulturellen Lektüre der Schriften Paul Ricœurs verlangt mithin danach, daß ich hier zunächst meine eigenen Fragen und Perspektiven formuliere, mit denen ich mich diesen nähern werde. Diese sind entscheidend dadurch bestimmt, daß ich Ricœur gemäß dessen eigenem Verständnis als einen *Philosophen* lese und zwar als einen sich auf die cartesianische Tradition berufenden Philosophen, der bei aller Modernität ein im klassischen Denken verankertes Verständnis von Philosophie vertritt, das vor allem auch durch seinen Anspruch auf Universalität bestimmt ist.⁸ Damit stellt sich

⁸ Dieser Anspruch, dessen letzte Uneinlösbarkeit Ricœur sehr wohl bewußt ist, so daß sein Denken die Spannung zwischen kontingenter Situiertheit und geforderter Universalität erhält,

für eine interkulturelle Lektüre die Frage, in welchem Sinne Ricœurs Denken zu der sich in den letzten Jahrzehnten zu beobachtenden Konstitution einer sich explizit als interkulturell verstehenden Philosophie beitragen kann bzw. ob sein Verständnis von Philosophie mit dem Entwurf einer interkulturellen Philosophie kompatibel ist oder aber sich diesem z.B. aufgrund des klassischen Gedankens einer Ausrichtung des philosophischen Diskurses auf eine universale Wahrheit widersetzt.⁹ Möchte ich im folgenden Ricœurs Denken also im Blick auf die Frage nach der Möglichkeit und dem Sinn einer interkulturellen *Philosophie* reflektieren, dann werde ich dies allerdings tun, indem ich von einigen – mir durchaus als gewichtig erscheinenden – Zweifeln an der Sinnhaftigkeit einer solchen Philosophie ausgehe.¹⁰

um die es mir hier gehen wird, wird von ihm immer wieder zum Ausdruck gebracht – von seinen frühen (etwa: Paul Ricœur, *Symbolik des Bösen*, übers. v. M. Otto, Freiburg/München 1971, S. 395ff) bis zu späten Schriften (etwa: Paul Ricœur, »Irrationality and the Plurality of Philosophical Systems, in: *Dialectica* 39, Nr. 4 [1985], S. 297-319; vgl. auch ders., *Die lebendige Metapher*, übers. v. R. Rochlitz, München 1986, S. 280ff).

- ⁹ Für eine grundlegende Orientierung über das Projekt einer sich interkulturell ausrichtenden Philosophie sei auf die folgenden Werke verwiesen: Franz Martin Wimmer, *Interkulturelle Philosophie*, a.a.O.; Heinz Kimmerle, *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*, Hamburg 2002; Heinz Kimmerle (Hg.), *Das Multiversum der Kulturen. Beiträge zu einer Vorlesung im Fache »Interkulturelle Philosophie« an der Erasmus Universität Rotterdam*, Amsterdam/Atlanta 1996; Ram A. Mall, *Philosophie im Vergleich der Kulturen*, Darmstadt 1995; Hamid R. Yousefi/Ram A. Mall, *Grundpositionen der interkulturellen Philosophie*, Nordhausen 2005.
- ¹⁰ Für eine ausführlichere Erörterung der im folgenden kurz skizzierten Zweifel an der Stichhaltigkeit des Konzepts einer *interkulturellen Philosophie* verweise ich auf meinen Aufsatz »Interkulturelle Philosophie? Überlegungen zur Bedeutung eines poten-

Diese Zweifel beziehen sich in erster Linie darauf, daß es für mich nicht ohne weiteres schlüssig zu sein scheint, wenn eine interkulturelle Reflexion auf die Bildung einer interkulturellen *Philosophie* zielen soll: Sofern die *Philosophie* als eine Reflexionsform anzusehen ist, die nicht nur in einem bestimmten kulturellen Kontext entstanden ist, sondern ganz spezifische Kategorien und Perspektiven impliziert – wie etwa die Priorität des Allgemeinen vor dem Einzelnen oder die Ausrichtung an einer als allgemeingültig verstandenen Wahrheit –, gibt es gute Gründe dafür, daß eine interkulturelle Reflexion auf ein Denken jenseits der Philosophie hinauszulaufen hätte. Wäre es nicht die Aufgabe eines interkulturell reflektierten Denkens tatsächlich in dem Sinne *interkulturell reflektieren* zu lernen, daß es seine Kriterien und Orientierungen nicht länger der philosophischen Tradition entnehme, sondern sie erst aus der Begegnung der verschiedenen kulturellen Traditionen entstehen ließe? Dies hieße aber, daß die interkulturelle Philosophie sich für die Möglichkeit öffnen müßte, als Philosophie von einem weiter gefaßten Denken aufgehoben zu werden, das nicht länger von einer spezifischen, von einer besonderen Kultur bedingten Geistesgeschichte bestimmt wäre.

Diese Frage ist umso notwendiger, als die abendländische Philosophie ja selbst zu dem Punkt gelangt ist, wo sie ihre eigene Reflexionsweise als eine Art Gefängnis sehen lernte, aus dem sie sich nicht zu befreien vermag, sondern das sie – wie etwa Derrida vertritt – bestenfalls in Reflexionen an ihren systematischen Rändern in einer kontinuierlichen Subversion zu erschüttern vermag.¹¹ Bezieht sich die Philosophie bis heute gerne auf andere Denktraditionen, indem

tiellen Oxymorons«, in: *Wege zur Philosophie. Grundlagen der Interkulturalität*, hg. v. Hamid R. Yousefi/Klaus Fischer/Ina Braun, Nordhausen 2006, S. 261-286.

¹¹ Vgl. Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris 1972.

sie diese als Formen der Weisheit bezeichnet, um ihr den eigenen Ehrentitel der Philosophie höflich verweigern zu können, dann hat sich im 20. Jahrhundert doch ein Verständnis für die kontingente und in ihren historischen Weichenstellungen die Reflexion in spezifischer Weise einschränkende Struktur des philosophischen Denkens entwickelt. Andere, nicht-philosophische oder sogar anti-philosophische Reflexionsformen können jetzt geradezu als alternative Denkmodelle erscheinen,¹² denen ein nunmehr als positiv, ja geradezu als erlösend verstandenes Vermögen zugeschrieben wird, außerhalb der philosophischen Diskursordnung und ihrer wirkungsgeschichtlichen Fesseln zu reflektieren. Heideggers Unterscheidung zwischen Philosophie und östlichem Denken etwa dient ja keineswegs mehr schlicht einer Abwertung dieses zugunsten jener, deren Kontingenz und Begrenztheit er ausdrücklich reflektiert, wenn er sie als abkünftig von einer vergessenen Erfahrung von Sein versteht.¹³ Sucht Heidegger das die Philosophiege-

¹² So ist etwa das Interesse der zeitgenössischen, insbesondere der französischen, an Alterität und Differenz orientierten Philosophie für das jüdische Denken wesentlich dadurch motiviert, daß dieses sich in seiner Ausrichtung auf das Singuläre dem philosophischen Denken widersetzt und sich tatsächlich seit talmudischen Zeiten explizit als Gegenentwurf zum griechischen Denken verstanden hat.

¹³ Ich kann an dieser Stelle den Überlegungen Hamid R. Yousefis nicht ganz folgen, wenn er erklärt: »Auch sei an Heideggers Dialog mit einem japanischen Philosophen erinnert, den er als Antwortenden und ›Denker‹ bezeichnet und behandelt, während er als fragender ›Philosoph‹ über ihm steht.« (Vgl. Hamid R. Yousefi/Ram A. Mall, *Grundpositionen der interkulturellen Philosophie*, a.a.O., S. 20.) Auch wenn es richtig ist, daß Heidegger sich zum einen persönlich – wie in dem von Yousefi angeführten Text – gewissermaßen zum »Denker aller Denker« stilisierte und sich zum anderen – was allein entscheidend ist – letztlich doch in ei-

schichte bestimmende Vergessen von Sein zu überwinden oder zumindest als solches in Erinnerung zu rufen, dann zielt dieses Bemühen gerade darauf, eine Öffnung zu einem Denken zu ermöglichen, das nicht länger philosophisch wäre, sondern etwas tatsächlich Neues, ein anderes oder sogar ganz anderes Denken darstellte.

Grundsätzlich läßt sich sagen, daß jeder in spezifischer, auf ihre eigene Tradition zurückgreifender Weise definierte Begriff der Philosophie sich der mit der Idee einer interkulturellen Reflexion verbundenen Offenheit gegenüber möglicherweise ganz anderen Kriterien und Werten anderer Denktraditionen zu widersetzen scheint. Soll die Universalisierung des Philosophie-Begriffs auf andere Kulturen und Denkformen nicht auf deren Unterordnung unter die von der abendländischen Philosophie entwickelten Kriterien von Sachhaltigkeit, Kohärenz oder Wahrheit hinauslaufen, wird ein interkulturelles Verständnis von »Philosophie« fast zwangsläufig danach verlangen, von denjenigen Merkmalen zu abstrahieren, die diese an ihren griechischen Ursprung und ihre spezifische abendländische Entwicklung binden. Nur unter Voraussetzung einer radikalen Entleerung des

ner Weise in seiner eigenen Denktradition bewegte, die eine Erschütterung bzw. eine – in positiv-befreiendem Sinne gemeinte – Entfremdung durch ein fremdes Denken nicht ernsthaft möglich werden ließ, strebt er nicht nur ausdrücklich gerade den Bruch mit den spezifisch philosophischen Strukturen des Denkens an; er bezog sich auf das asiatische Denken explizit als eine Möglichkeit des Denkens außerhalb der Vor-Gaben von Seinsenthüllung und -verbergung. Die Rollenverteilung von »Philosoph« und »Denker« folgt vor diesem Hintergrund schlicht aus der Anerkennung der eigenen kontingenten, aus der faktischen Zugehörigkeit zu einer Tradition folgenden Bestimmtheit und dem Bewußtsein für die Andersheit des Anderen, der in einer Weise denkt, die nicht den Festlegungen und Verstellungen unterliegt, die aus dem Vergessen des Seins folgt.

Begriffs von Philosophie kann schlüssig die Position vertreten werden, es gäbe »eine allgemeinmenschliche philosophische Haltung [...], die sich in ganz verschiedenen kulturellen Ideen ausdrücken kann. Philosophie wurde demnach nicht erfunden, kein bestimmter Mensch oder keine bestimmte Kultur hat sie sich ausgedacht, vielmehr ist Philosophie eine Grundhaltung des Menschen, die ein fester Bestandteil seines kulturellen Haushaltes ist.«¹⁴

Eine solche Entleerung des Philosophiebegriffs droht allerdings gerade mit der nivellierenden Globalisierung zu konvergieren, die genau die signifikanten Unterschiede zwischen den Kulturen mißachtet, die interkulturelles Denken doch anzuerkennen bestrebt sein müßte. Sofern das Projekt der Interkulturellen Philosophie auf etwas anderes als einen oberflächlichen Schein interkultureller Begegnung zielt, muß sie deshalb genauso wie hinsichtlich des Interkulturellen auch bezüglich der Philosophie einen anspruchsvollen Sinn vertreten, einen Sinn, der zumindest zu einem gewissen Grade an der tradierten oder sogar an der anfänglichen Sinndimension ihres Begriffs orientiert bleibt. Genau so wie ein interkultureller Polylog, der sich allein am griechischen Logos orientierte, dem Anspruch einer wirklichen *interkulturellen* Auseinandersetzung nicht gerecht würde, bliebe die Charakterisierung eines wirklichen interkulturellen Polylogs als *Philosophie* ungerechtfertigt, wenn er sich nicht aufgrund genuiner Kriterien als *philosophischer* Diskurs bzw. als *philosophisches* Denken bestimmen ließe. Als ein solches, aus der philosophischen Tradition selbst stammen-

¹⁴ Dirk P. Hengst, *Über Europa hinaus. Interkulturelle Philosophie im Gespräch*, Osnabrück 2003, S. 22. Ein derart abstraktes Verständnis von Philosophie erlaubt es dann tatsächlich, mit Karl Jaspers festzustellen, jeder Mensch *besitze* Philosophie (Vgl. Karl Jaspers, *Philosophie der Weltgeschichte*, aus dem Nachlaß hg. v. H. Saner, München 1982, S. 20).

des Kriterium wäre *zum Beispiel* die Unterscheidung zwischen *doxa* und *episteme* zu nennen, d.h. die Unterscheidung von rein subjektivem und ungeprüftem Meinen und philosophischer Erkenntnis.¹⁵

Es könnte also etwa vertreten werden, daß als philosophische Denkformen nur diejenigen anzuerkennen wären, für die eine entsprechende Differenzierung in ähnlicher Weise konstitutive Bedeutung erlangt hat. Auf welches für philosophisches Denken konstitutive Kriterium dabei auch immer zurückgegriffen wird, so verlangt die Verwendung des Begriffs der *Philosophie* für das angestrebte interkulturelle Denken doch nach einer minimalen inhaltlichen Bestimmung desselben, die einen Bezugspunkt darin zu haben hätte, was in der philosophischen Tradition selbst als philosophisch und nicht-philosophisch unterschieden wurde.

Wird das traditionelle Selbstverständnis der Philosophie bei dem Entwurf einer *interkulturellen* Philosophie aber berücksichtigt, dann könnte dieser sich tatsächlich unmittelbar in Frage gestellt sehen. Denn die nähere Bestimmung der Philosophie durch das Attribut des Interkulturellen scheint mit dem grundlegenden klassischen – und wie wir sehen werden, für Ricœur in spezifischer Weise weiterhin geltenden – Anspruch der Philosophie nicht kompatibel zu sein, auf eine Wahrheit zu zielen, die gerade nicht nur kultureller Natur wäre: Die Philosophie versteht die von ihr gesuchte Wahrheit – ähnlich wie religiöse oder Offenbarungswahr-

¹⁵ Dieses Beispiel habe ich u.a. deshalb gewählt, weil ich unten darauf eingehen werde, wie Ricœur in seiner indirekten Reflexion des Selbst diese Unterscheidung zu unterlaufen sucht: Die der indirekten Reflexion mögliche, von jeder Gewißheit zu unterscheidende Wahrheit wird als sorgfältig erwogene, durch die Kritik hindurch gegangene *Überzeugungen* in einer Weise von jedem Wissen differenzieren, die sie von jedem *doxischen* Meinen abgrenzt.

heiten – als prinzipiell unabhängig von ihrem kulturellen Entdeckungskontext, wie sehr dieser ihre *Perspektive* auch *zunächst* beeinflussen mag. Die Vorstellung einer *kulturellen* Philosophie implizierte so gesehen eine Aufweichung oder sogar Verstellung des griechischen Begriffs, die sich nicht grundsätzlich von derjenigen unterscheiden würde, die sich in der heute verbreiteten Bezeichnung jedweder weltanschaulichen Perspektive oder persönlichen Sichtweise als »meine Philosophie« oder sogar in der geradezu erschütternden Rede von »Unternehmensphilosophien« erkennen läßt. Wenn philosophische Wahrheit aber eine solche ist, die *ihrem Anspruch nach* jede kulturelle Bindung transzendiert, dann wäre konsequenterweise wohl auch dem Interkulturellen wie bereits dem Kulturellen jede konstitutive Bedeutung für die Wahrheit selbst abzusprechen: Wie beispielsweise aus einer Platonischen Perspektive die Rede von einer »kulturellen Philosophie« auf die Bildung eines Oxymorons hinausläuft, scheint dasselbe für eine Philosophie gelten zu müssen, die als interkulturelle charakterisiert würde. In dem Maße wie die Philosophie den Bereich des Kulturellen in einen Gegensatz zu sich selbst und ihrer Wahrheit setzt, wäre der Weg zu einem interkulturellen Denken deshalb zwangsläufig als ein solcher zu verstehen, der von der Philosophie in ihrer wesentlich *transkulturellen Ausrichtung* wegführt.¹⁶

¹⁶ Gegen dieses Motiv, an der Sinnhaftigkeit des Begriffs einer interkulturellen Philosophie zu zweifeln, ließe sich anführen, daß die Philosophie im 20. Jahrhundert ihre unaufhebbare Zugehörigkeit zu einer spezifischen kulturellen Tradition erkannt hat und genau deshalb heute auch die Bereitschaft für eine ernsthafte Öffnung gegenüber anderen Denktraditionen findet. Doch auch wenn dies richtig ist, scheint die Ausrichtung auf eine transkulturelle Wahrheit so wesentlich der griechischen Tradition der Philosophie anzugehören, daß zu fragen ist, ob der Verzicht auf diese Ausrichtung nicht auf ein Denken hinaus-

Wenn Ricœurs Denken, wie ich im folgenden vertreten möchte, trotz seiner Übernahme des klassischen Universalitätsanspruchs der Philosophie die Möglichkeit bietet, eine interkulturelle Transformation des Denken zu begründen, die zu Recht den Titel der *Philosophie* beanspruchen kann, dann hat dies seinen Grund darin, daß der Sinn dieser Ausrichtung in seinem Denken in einer Weise näher bestimmt wird, die dieses gerade an den Sokratisch-Platonischen Begriff von Philosophie anbindet. Ist als ein besonderes Charakteristikum des Platonischen, von Sokrates inspirierten Verständnisses von Philosophie ihre Entgegensetzung zu jeder *sophia* hervorzuheben, dann wird zunächst daran gedacht werden können, daß diese philosophiegeschichtlich gerade dazu gedient hat, andere nicht-griechische bzw. nicht-abendländische Reflexionsweisen als Formen der Weisheit gegenüber der Philosophie abzuwerten. Entscheidend für die Bildung eines nicht-widersprüchlichen Begriffs von interkultureller Philosophie ist jedoch, daß Platon die Differenzierung von Philosophie und Weisheit gerade dadurch begründet, daß er die Philosophie wesentlich als ein sich wissendes Nicht-Wissen charakterisiert.¹⁷ Während die Weisheit als eine Form von Wissen um das Wahre zu charakterisieren ist bzw. sich selbst als ein solches versteht, ist der Philosoph zwar auf die Wahrheit bezogen, weiß sich von dieser jedoch unaufhebbar getrennt. Die wesentliche Dimension des Nicht-Wissens bedeutet zugleich, daß die philosophische Reflexion, wenn sie ihrem genuinen Anspruch nach ihre kulturelle Bindung auch in Richtung auf das Absolute transzendiert, diese Bindung doch nie hinter sich lassen kann: Sofern das Absolute nicht erreichbar ist,

läuft, daß nicht länger unter dem Titel der Philosophie zu rubrizieren wäre.

¹⁷ Vgl. insb. Monique Dixsaut, *Le naturel philosophe*, Paris 1998, S. 41ff.

vollzieht sich das Transzendieren des kulturellen Kontextes, als das sich die philosophische Reflexion konstituiert, doch unaufhebbar zwischen dem kontingenten, kulturell situier-ten Meinen, von dem das philosophische Denken sich kri-tisch abzusetzen sucht, und dem absoluten Wahren, das es nie erreichen kann.

Mir scheint, daß der Rückbezug auf das für den Sokra-tisch-Platonischen Begriff der Philosophie konstitutive Mo-ment des sich seiner selbst bewußten Nicht-Wissens tatsäch-lich die überzeugendste Grundlegung für eine interkulturel-le Metamorphose der Philosophie bietet, die sinnvoll weiter als Philo-Sophie zu bezeichnen wäre, als ein Streben nach einer Weisheit, von der sich der Denkende umso deutlicher getrennt weiß, je mehr er sich ihr nähert. Sofern sich im philosophischen Denken die Ausrichtung auf eine transkul-turell verstandene Wahrheit in dem Sinne mit dem Wissen um das eigene Nicht-Wissen verbindet, daß es sich unauf-hebbar *zwischen* der Kultur, von der sie kontingenterweise ihren Ausgang nimmt, und einer für sie unerreichbaren allgemeingültigen Wahrheit vollzieht, öffnet dieses *Zwischen* zugleich das *Zwischen* einer wirklichen *interkulturellen* Be-gegnung. Während das notwendig transkulturelle Moment eines Denkens, dem die eigene Kultur und das in ihr gelten-de Wissen radikal fraglich geworden ist, den Gedanken einer (mono-)kulturellen Philosophie, selbst wenn es sich hier um die griechische Kultur handelte, als Oxymoron erscheinen lassen muß, scheint mir dem Begriff einer »inter-kulturellen Philosophie« vor diesem Hintergrund durchaus ein schlüssiger Sinn zugeschrieben werden zu können. Die Betonung hat hier allerdings auf dem *Zwischen* des *Interkul-turellen* zu liegen, das als jeder unmittelbaren (mono-) kul-turellen Bestimmung entzogene Exteriorität – als »ortloser Ort« – einer wie immer kulturell motivierten und inspirier-ten philosophischen Reflexion einen angemessenen Raum gibt. Im Gegensatz zu einer selbstwidersprüchlichen *kultu-*

relle Philosophie impliziert der Gedanke einer *interkulturellen Philosophie* so gesehen immer schon einen kritischen Abstand im Selbstverhältnis, der das selbstverständliche, das doxische Meinen bricht, das in einer distanzlosen Zugehörigkeit zur eigenen kulturell bedingten Perspektive gründen würde.

Diese Vorüberlegungen zu einem Begriff von *interkultureller Philosophie*, der als *ortlosen Ort* einer Auseinandersetzung zwischen aus unterschiedlichen kulturellen Kontexten entspringenden Wahrheitsperspektiven das genuin philosophische Zwischen von kulturellem Kontext und ab-soluter Wahrheit im Sinne eines Zwischen von vermeintlichem Wissen und sich wissendem Nicht-Wissen versteht, bestimmt die hier leitende Perspektive meiner Lektüre der Ricœurschen Schriften. Ich möchte Ricœur im folgenden als einen *Denker des Zwischen* vorstellen, d.h. als einen Philosophen, der sich in seinem Denken ausdrücklich zwischen einem spezifischen kulturellem Gedächtnis und der im Wortsinn ab-soluten, also uneinholbar entzogenen Wahrheit bewegt, und dabei ein Verständnis von Philosophie entwickelt, das es erlaubt, eine Begegnung unterschiedlicher Kulturen im Medium der Reflexion schlüssig als eine *interkulturelle Philosophie* zu konzipieren.¹⁸

Findet sich bei Ricœur, wie ich gegen Ende dieses Buches zeigen werde, tatsächlich eine Art Grundlegung einer sol-

¹⁸ Es gäbe eine Reihe von Möglichkeiten, Ricœurs Denken *interkulturell zu lesen*: Eine sehr interessante Perspektive bestünde beispielsweise darin, zu untersuchen, in welchem Verhältnis in seiner Reflexion zwei Diskurse oder Denkmodi stehen, die sich aus unterschiedlichen Quellen speisen und die er ausdrücklich getrennt hält, nämlich der religiöse und der philosophische. Habe ich mich hier für eine philosophie-interne Interpretation entschieden, dann findet sich im letzten Satz dieses Buches die Öffnung zu dieser anderen Möglichkeit, Ricœur *interkulturell zu lesen*.

chen *interkulturellen* Perspektive der Philosophie, so ist für die folgende Darstellung zunächst wichtiger, daß sich sein eigenes Philosophieren auf allen Ebenen systematisch als ein Denken des *Zwischen* entfaltet: Ricœurs Denken vollzieht sich als Reflexion zwischen dem Ich und seinem Sinn, zwischen der Existenz und der Sprache, zwischen der Mehrdeutigkeit des Symbolisch-Metaphorischen und dem als einsinnig intendierten Begriff, zwischen Identität und Alterität, zwischen der ethischen Perspektive auf ein gutes Leben und dem Universalismus der moralischen Norm, zwischen dem Meinen und dem Wissen, zwischen den unterschiedlichen Diskursarten, zwischen dem eigenen kulturellen Gedächtnis und dem Universalitätsanspruch der klassischen Philosophie. Genau in diesem Zwischen des Ricœurschen Philosophierens vollzieht sich denn auch der eingangs erwähnte »liebende Kampf« mit den radikal divergierenden Positionen und Diskursen – und wenn sich auch sagen ließe, daß sich dieses Philosophieren bei aller Anerkennung der unterschiedlichen philosophischen, religiösen und kulturellen Differenzen tatsächlich im Innern der abendländischen, der griechisch-christlich geprägten Kultur hält, so ist dieses *Zwischen*, wie Ricœur selbst unterstreicht, wesentlich auch der Auseinandersetzung mit Kulturen geöffnet, die ganz andere Wurzeln aufweisen.¹⁹

In dieser grundsätzlichen Offenheit für die Auseinandersetzung mit anderen Positionen und so auch mit anderen Kulturen unterscheidet sich die hermeneutische Philosophie Ricœurs deutlich von der philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamers.²⁰ Nach Gadamer impliziert die im

¹⁹ Paul Ricœur, »Weltzivilisation und nationale Kulturen«, a.a.O.; siehe dazu unten das Kapitel III.2.

²⁰ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Gesammelte Werke, Bd. 1, Tübingen 1986.

Anschluß an Heideggers Ontologie entwickelte hermeneutische Struktur des Verstehens notwendig eine Reduktion des zu Verstehenden auf den Verstehenden, allgemeiner gesprochen: eine Reduktion des Anderen auf das Selbe. Scheint die Hermeneutik, indem sie auf der geschichtlichen und kulturellen Bedingtheit des Verstehens insistiert, zunächst eine überzeugende Grundlage für eine interkulturelle Metamorphose der Philosophie zu liefern, so droht ihre Überzeugung, daß alles Verstehen aufgrund seiner unaufhebbaren Vorurteilsstruktur das Verstandene unvermeidlich in den Horizont des Verstehenden einrückt, jede *interkulturelle* Perspektive sofort wieder zu zerstören: Gemäß der wirkungsgeschichtlichen Hermeneutik scheint ein Verstehen ausgeschlossen, daß das zu Verstehende in seiner Differenz zum Verstehenden bzw. das Andere in seiner Andersheit hervortreten lassen könnte.

Es ist wichtig zu sehen, daß Gadammers Insistenz auf der Einschränkung des Verstehens auf die eigene wirkungsgeschichtlich bedingte Perspektive nicht auf einer Ablehnung des Anderen oder auf einer *Entscheidung* für den eigenen wirkungsgeschichtlichen Rahmen beruht. Eine solche Deutung der wirkungsgeschichtlichen Hermeneutik scheint mir Ram Adhar Mall zu vollziehen, wenn er ihre Identitätslogik durch den Entwurf einer als »analogisch« bezeichneten alternativen Hermeneutik zu brechen sucht, die vertritt, »daß man auch das versteht und verstehen kann, was man nicht ist, sein kann oder sein will«:²¹ »Soll das eigene Verstehen des Verstehens nicht allbestimmend werden und im Namen des Verstehens eine Selbstverdoppelung und demzufolge eine Einverleibung betreiben, sind wir alle *verpflich-*

²¹ Ram Adhar Mall, *Hans-Georg Gadammers Hermeneutik interkulturell gelesen*, Nordhausen 2005, S. 20.

tet, eine kritische Distanz zum eigenen Verstehen zu gewinnen.«²²

Auch wenn die Notwendigkeit einer Hermeneutik, die aufgrund einer kritischen Distanz zum eigenen Verstehen, dem Anderen seine Andersheit zu lassen vermag, anerkannt wird, stellt sich die Frage, wie sich die Möglichkeit einer solchen kritischen Distanz zu sich selbst begründen läßt, sofern das Bewußtsein wirkungsgeschichtlich immer schon überholt ist, wenn es Sinnkonfigurationen verstehend begegnet. Gegen die Forderung einer interkulturell offeneren Hermeneutik wäre aus der Perspektive der wirkungsgeschichtlichen Hermeneutik schlicht zu erwidern, daß die ontologische Konstitution des Verstehens die Reduktion des Anderen notwendig impliziert, ob uns dies nun gefällt oder auch nicht: Die Forderung nach einer dem Anderen als Anderen Raum gebenden »analogischen Hermeneutik« wäre so gesehen zwar ehrenhaft, liefe jedoch schlicht auf ein Ausblenden von fundamentalen Einsichten in die Struktur des Verstehens selbst hinaus.

Die Abkehr von der Identitätslogik der wirkungsgeschichtlichen und die Möglichkeit einer interkulturell geöffneten Hermeneutik verlangt deshalb nicht nur nach der Einsicht in ihre Notwendigkeit, sondern auch nach einer Begründung ihrer Möglichkeit. Dafür ist es nötig, eine Alternative zur Deutung des Verstehens als eines existenziellen Vollzuges zu entwickeln, die die ontologische Zugehörigkeit des Verstehenden zu der ihn tragenden Wirkungsgeschichte verabsolutiert, eine Alternative, die durch den Nachweis einer ursprünglichen Distanz des Verstehenden zum zu Verstehenden argumentativ die These einer universalen Reichweite der Vorurteile des Verstehenden bzw. den absoluten Charakter der Vorurteilsstruktur des Verstehens mit Argumenten widerlegt. Eine solche, die von Mall geforderte

²² Ebd., S. 29 (Hervorhebung v. J.M.).

interkulturelle Öffnung der Hermeneutik ermöglichende alternative Deutung des Verstehens findet sich nun in der Tat im Denken Paul Ricœurs. Ricœur gelingt es m.E. überzeugend, eine hermeneutische Perspektive zu entfalten, die, obwohl sie um ihre unaufhebbare Zugehörigkeit zu einer kulturellen, geschichtlichen, sprachlichen Tradition weiß, doch auch eine immer schon erfolgte Distanzierung des reflektierenden Denkens aus dieser Zugehörigkeit begründen kann. Da eine interkulturelle Transformation der Philosophie nur dann schlüssig konzipiert werden kann, wenn es gelingt, »eine kritische Distanz zum eigenen Verstehen« nicht nur zur Pflicht zu machen,²³ sondern angesichts des Universalitätsanspruchs der wirkungsgeschichtlichen Hermeneutik auch in ihrer Möglichkeit systematisch zu begründen, wird eine interkulturelle Lektüre Ricœurs sich also in besonderem Maße der von dem französischen Philosophen entworfenen Dialektik von Zugehörigkeit und Distanzierung zuzuwenden haben.

Ist der erste Abschnitt dieses Buches einer Darstellung der grundsätzlichen Perspektiven, Frage- und Weichenstellungen des Ricœurschen Denkweges gewidmet, dann geht es mir vor diesem Hintergrund vor allem darum zu zeigen, wie dieses Philosophieren zwischen kulturellem Gedächtnis und Universalitätsanspruch systematisch in einem dialektisch gedachten *Zwischen* von Zugehörigkeit und Distanzierung gründet. Dabei soll deutlich werden, daß diese Dialektik keinesfalls nur eine erkenntnistheoretische Position darstellt, sondern aufgrund ihrer sprachlichen Verfaßtheit in der menschlichen Existenz selbst ihren Grund hat. Im zweiten Abschnitt meiner Lektüre Ricœurs, der der Dialektik von Identität und Alterität gewidmet ist, soll dann insbesondere deutlich werden, daß die Offenheit des dargestellten Denkens des *Zwischen* eine wesentliche Begründung

²³ Ebd.

darin hat, daß die menschliche Identität hier als eine solche konzipiert wird, die durch verschiedene Alteritätsinstanzen *per se* in einer Weise dezentriert ist, die ein identitätslogisches Verstehen von vornherein subvertiert. Wird das vorletzte große Werk Ricœurs, *Das Selbst als ein Anderer*, im Zentrum dieses Abschnitts stehen, dann möchte ich vor allem seinen ethisch-moralischen Entwurf vorstellen, der auf originelle und für eine interkulturelle Perspektive überaus bedeutsame Weise eine aristotelische Perspektive des guten Lebens mit einem kantischen Universalismus des Gesetzes vermittelt. Der dritte Abschnitt dieses Buches wendet sich dann abschließend Texten zu, in denen Ricœur auf unmittelbar für das Projekt einer interkulturellen Philosophie relevante Fragen und Probleme eingeht. Beziehe ich mich dabei insbesondere auf frühe Arbeiten Ricœurs, dann erhalten diese m.E. ihre ganze Bedeutung gerade vor dem Hintergrund der durch sein Gesamtwerk hindurch erarbeiteten systematischen Grundeinstellungen, vor allem eben jener ein Denken zwischen kulturellem Gedächtnis und universaler Ausrichtung ermöglichenden Dialektik von Zugehörigkeit und Distanzierung.²⁴

²⁴ Da ich hier keinen Überblick über Ricœurs Denken geben kann, konzentriere ich mich im folgenden allein auf Aspekte, die mir als in besonderem Maße relevant für das Projekt einer sich interkulturell öffnenden Philosophie erscheinen. Dabei müssen auch eine Vielzahl von Themen außen vor bleiben, die hier durchaus eine Erörterung verdienten, etwa Ricœurs Phänomenologie des Willentlichen und des Unwillentlichen, seine Philosophie des Handelns, seine Untersuchung des Verhältnisses von Geschichte und Gedächtnis, sein Denken des Politischen und des Rechts oder seine Hermeneutik religiöser Texte. Für eine allgemeinere Perspektive möchte ich vor allem auf eine große Untersuchung von Jean Greisch (*L'itinérance du sens*, Grenoble 2001) verweisen. Eine intellektuelle Biographie hat 1997 François Dosse vorgelegt (*Paul Ricœur. Le sens d'une vie*, Paris 1997). Auch

auf Deutsch sind in jüngerer Zeit eine Reihe lesenswerter Bücher erschienen: Neben einigen Sammelbänden (Andris Breitling/Stefan Orth/Birgit Schaaff [Hg.], *Das herausgeforderte Selbst. Perspektiven auf Paul Ricœurs Ethik*, Würzburg 1999; Stefan Orth/Peter Reifenberg [Hg.], *Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricœurs Reflexionen auf den Menschen*, München 2004) und Texten aus theologischer Perspektive (zuletzt etwa: Veronika Hoffmann, *Vermittelte Offenbarung*, Ostfildern 2007), läßt sich u.a. die Arbeit von Andris Breitling (*Möglichkeitsdichtung und Wirklichkeitssinn. Paul Ricœurs hermeneutisches Denken der Geschichte*, München 2007) hervorheben. Quasi als Kontrapunkt zu der hier vorliegenden Arbeit wäre noch eine theologisch ausgerichtete Untersuchung zu nennen, die Ricœurs Denken im Kontext des kulturellen Pluralismus interpretiert (Margit Eckholt, *Hermeneutik und Theologie bei Paul Ricœur. Denkanstöße für eine Theologie im Pluralismus der Kulturen*, München 2002), Hinweisen möchte ich hier v.a. noch auf einen von Peter Welsen übersetzten und herausgegebenen Sammelband mit einigen von Ricœur neben seinen großen Untersuchungen veröffentlichten Aufsätzen, der einen guten Überblick über die zentralen Themen und Denkbewegungen Ricœurs seit den 1970er Jahren bietet (Paul Ricœur, *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze [1970-1999]*). Da der Umfang des folgenden Buches mir nicht erlauben wird, auf Sekundärtexte einzugehen oder sie zu diskutieren, sei hier vorab auf den Gewinn hingewiesen, den die Lektüre der genannten wie einer Reihe weiterer Untersuchungen für meine Sicht auf Ricœur bedeutet hat.