

YVANKA B. RAYNOVA (Wien/Sofia)

Der Wert der Freiheit: Ricoeurs Wertetheorie vs. Sartres?

On the Value of Freedom: Ricoeur's Value Theory vs. Sartre's?

Abstract

*The following article is an attempt to reconstruct Sartre's and Ricoeur's theories of value in its main features, to compare it and to make some conclusions in regard of Ricoeur's Sartre reception. Thus, the task is to fill a gap in contemporary research since Sartre's value theory has been rarely examined, while that of Paul Ricoeur continue to be a blind spot within the study of his work; Ricoeur's Sartre reception has been hardly raised, but not in a explicit axiological context. In contrast to Françoise Dastur the following analysis is showing that in *Le volontaire et l'involontaire* Ricoeur not simply sided with Marcel by arguing against Sartre, but that he tried to mediate between the positions of the two thinkers. Finally, the author shows that Ricoeur's axiological concept, which emerged from this exchange, was retained partially in his later works precisely in that part which brought him closer to Sartre and detached him from Marcel, namely – freedom as a value and as a fundamental human capability of creation and invention of new moral and social values.*

Keywords: Paul Ricoeur, Jean-Paul Sartre, philosophy of values, axiology, phenomenology, freedom

*"Wenn nichts mich zwingt, mein Leben zu retten,
hindert mich nichts, mich in den Abgrund zu stürzen".*

Jean-Paul Sartre (Sartre 1993, 96)

In seinem Frühwerk *Gabriel Marcel und Karl Jaspers* notiert Paul Ricoeur in einer Fußnote Folgendes:

Als Reaktion auf den Existentialismus von Sartre, der den Wert der Wahl unterordnet, ist die Existenzphilosophie aufgefordert einen Weg zu suchen zwischen dem Apriorismus der Werte, der den enthüllenden und kreativen Charakter der Freiheit unterschätzt, und dem radikalen Aposteriorismus, der die Werte reduziert und zu Projektionen der Wahl macht. (Ricoeur 1948, 248)

Damit gibt er einerseits zu verstehen, dass der axiologische Apriorismus von Scheler, auf den er an mehreren Stellen explizit verweist, und Sartres Wertekonzeption zwei einander entgegengesetzte axiologische Paradigmen innerhalb der phänomenologisch-existentiellen Tradition

darstellen und andererseits, dass beide wesentliche Schwachstellen beinhalten, die von einer neuen Wertekonzeption überwunden werden sollten.

In dem folgenden Beitrag werde ich versuchen, Sartres und Ricœurs Werttheorien in ihren Grundzügen zu rekonstruieren, sie zu vergleichen und daraus bestimmte Schlussfolgerungen bezüglich der ricœur'schen Sartre-Rezeption zu ziehen. Hierbei sei kurz erwähnt, dass Sartres Wertekonzeption relativ wenig untersucht worden ist, während die von Paul Ricœur sogar einen blinder Fleck innerhalb der Ricœurforschung darstellt und dass die Ricœur'sche Sartre-Rezeption erst seit kurzem, jedoch nicht in einem explizit axiologischen Kontext, zur Sprache gebracht wurde.¹ Im Gegensatz zu Françoise Dastur, möchte ich die These aufstellen, dass Ricœur in *Le volontaire et l'involontaire* nicht einfach Partei für Marcel ergreift und gegen Sartre argumentiert (Dastur 2004, 39), sondern dass er zwischen den Positionen der beiden Denker auch zu vermitteln versucht, wobei seine axiologische Konzeption, die aus dieser Vermittlung entstand, in seinem Spätwerk zum Teil beibehalten wird und zwar gerade in jenem Teil, der ihn in der Nähe von Sartre bringt und zunehmend von Marcel entfernt.

1. Unlegitimierbar und ohne Entschuldigung

Will man feststellen inwiefern Ricœurs Kritik an Sartre berechtigt ist, so müsste man Sartres Werteauffassung zunächst genauer analysieren und der Frage nachgehen, ob der Wert in der Sartreschen Existenzphilosophie nur eine Projektion der Wahl ist, wie Ricœur behauptet.

Im Gegensatz zu christliche Philosophen wie Marcel, Mounier oder Landsberg, welche die Werteproblematik in Verbindung zur göttlichen Ordnung der Transzendenz setzen, vertritt Sartre den Standpunkt, dass es keine von Gott vorgegebenen Werte gibt. Es gibt Werte nur durch den Menschen in einer vom Menschen gestalteten Welt. Deshalb stellt Sartre sowohl in *Das Sein und das Nichts* als auch in anderen philosophische Schriften die Frage nach den Werten in unmittelbarem Zusammenhang mit der Spezifik und den Strukturen des menschlichen Seins bzw. des Seins des Bewusstseins. Wenn der Mensch das Sein ist, durch das das Nichts zur Welt kommt, so taucht nach Sartre die Frage auf: "Was muß der Mensch in seinem Sein sein, damit durch ihn das Nichts zum Sein kommt?" (Sartre 1993, 83). Sartre erläutert, dass diese Möglichkeit des Menschen ein Nichts auszusondern nach Descartes und den Stoikern in der Freiheit bestünde, doch diese sei keineswegs eine Eigenschaft des Wesens des menschlichen

¹ In der Jahrestagung der Groupe d'études sartriennes am 22 Juni 2002 wurde eine Sektion über "Sartre und Ricœur" veranstaltet, an der folgende Vorträge gehalten wurden: Jean Bourgault, "Sartre et l'invention de l'herméneutique", Laurent Husson, "Le statut de la volonté chez Sartre et le premier Ricœur", Philippe Cabestan, "Sartre – Ricœur: qu'est-ce que l'habitude?"

Seins, sondern eine ontologische Bestimmung, die sein Wesen erst ermöglicht. In diesem Sinne betont er, dass die Freiheit untrennbar vom menschlichen Sein ist: "Der Mensch ist keineswegs *zunächst*, um *dann* frei zu sein, sondern es gibt keinen Unterschied zwischen dem Sein des Menschen und seinem 'Frei-sein'" (ebd., 84). Das Frei-sein, dass in diesem Kontext mit der Existenz des Bewusstseins zusammenfällt, ist zunächst eine präreflexive Tätigkeit: "Das Bewußtsein des Menschen *in Tätigkeit* ist ein unreflektiertes Bewußtsein. Es ist Bewußtsein *von* etwas, und das Transzendente, das sich ihm enthüllt, ist von besonderer Natur: es ist eine *Forderungsstruktur* der Welt, die korrelativ komplexe Utensilienbezüge an ihm enthüllt" (ebd., 103). Das heißt, das Bewusstsein taucht unmittelbar "in Situation" auf, inmitten von Forderungen etwas zu tun oder zu lassen, inmitten von Dringlichkeiten und Unternehmungen. In dieser Welt, die Sartre "Welt des Unmittelbaren" nennt, weil sie von der Reflexion noch nicht vermittelt ist, findet das Bewusstsein Werte und Tabus vor. Es erfasst sie von der Welt aus als objektiv existierende Gegenstände und lässt sich von diesen verdinglichten Werten aus definieren, was Sartre als "Geist der Ernsthaftigkeit" bezeichnet (ebd., 108-109). Die beängstigende Wahrnehmung der Werte als etwas durch unsere Freiheit Existierendes, sei, so Sartre, erst ein späteres, vermitteltes Phänomen:

[A]lle diese banalen, alltäglichen Werte leiten ihren Sinn in Wahrheit von einem ersten Entwurf meiner selbst her, der wie die Wahl meiner Selbst in der Welt ist. Aber gerade dieser Entwurf meiner Selbst auf eine erste Möglichkeit hin, durch den es Werte, Appelle, Erwartungen und ganz allgemein Welt gibt, erscheint mir nur jenseits der Welt als der abstrakte, logische Sinn und die abstrakte, logische Bedeutung meiner Unternehmungen. (...) Allein und in der Angst tauche ich gegenüber dem einzigen und ersten Entwurf auf, der mein Sein konstituiert, alle Barrieren, alle Geländer zerbrechen, gerichtet durch das Bewußtsein meiner Freiheit: bei keinem Wert finde ich und kann ich Zuflucht finden vor der Tatsache, dass ich es bin, der die Werte am Sein erhält, nichts kann mich gegen mich selbst sichern, abgeschnitten von der Welt und meinem Wesen durch dieses Nichts, das ich *bin*, habe ich den Sinn dieser Welt und meines Wesens zu realisieren: ich entscheide darüber, allein, unlegitimierbar und ohne Entschuldigung. (ebd., 108)

Die Unlegitimierbarkeit drückt hier die Tatsache aus, dass der Mensch sich auf keine äußeren Werte berufen kann, dass die Ausrede des "man": "Man hat dies und das getan", mit der ich meine eigenen Taten legitimieren will, oder die Ausrede der Pflicht: "Ich habe nur einen Befehl ausgeführt und meine Pflicht getan", keine Geltung und Berechtigung mehr hat. Dies wird in *Der Existentialismus ist ein Humanismus* folgendermaßen zum Ausdruck gebracht:

Wenn tatsächlich die Existenz dem Wesen vorausgeht, ist nichts durch Verweis auf eine gegebene und unwandelbare menschliche Natur erklärbar; anders gesagt, es gibt keinen Determinismus, der Mensch ist frei, der Mensch ist die Freiheit. Wenn zum anderen Gott nicht existiert, haben wir keine Werte oder Anweisungen vor uns, die unser Verhalten

rechtfertigen könnten. So finden wir weder hinter noch vor uns im Lichtreich der Werte Rechtfertigungen oder Entschuldigungen. (ebd., 125)

Diese Geworfenheit des Menschen in der Welt, wo er ganz allein auf sich gestellt ist, ruft die Angst hervor:

Wenn der Mensch *nicht ist*, sondern *sich schafft* (...), wenn es weder einen Wert noch eine Moral gibt, die *a priori* gegeben sind, sondern wenn wir in jedem Fall allein entscheiden müssen, ohne Stütze, ohne Führung und dennoch *für alle*, wie sollten wir da nicht Angst haben, wenn wir handeln müssen? Bei jeder unserer Taten geht es um den Sinn der Welt und den Platz des Menschen im Universum; selbst wenn wir es nicht wollen, schaffen wir durch jede unserer Taten eine allgemeine Werteskala, und angesichts einer so umfassenden Verantwortlichkeit sollten wir nicht von Furcht ergriffen sein? (Sartre 1994b, 95).

Für Sartre ist die Angst also das reflexive Erfassen der Freiheit, in der sich mein Bewusstsein von der Welt löst, um sich selbst als solches in Betracht zu ziehen. Sie enthüllt mir, im Gegensatz zum Geist der Ernsthaftigkeit, dass ich total frei und ganz allein für alles, was ich mache, verantwortlich bin. Sie enthüllt mir, dass ich, immer durch ein Nichts von meinem Wesen getrennt (Sartre 1993, 101), im Modus des Nichtseins bin und zwar entweder als Bewusstsein von etwas, was schon gewesen ist, oder von etwas was noch nicht ist. Das Selbst ist somit immer in einer doppelten Abhängigkeit: "So hängt das Ich, das ich bin, an ihm selbst von dem Ich ab, das ich noch nicht bin, und zwar genau in dem Maß, wie das Ich, das ich noch nicht bin, nicht von dem Ich abhängt, das ich bin" (ebd., 96). Sartre bezeichnet das Sich-selbst-Erfassen in dieser Abhängigkeit als Schwindelgefühl (*vertige*) und veranschaulicht es mit dem Erblicken eines Abgrundes. Ich erblicke die Möglichkeit mich in den Abgrund zu stürzen und werde mir bewusst, dass mich nichts daran hindert es zu tun. Durch die Tatsache, dass diese Angst vor der Freiheit durch die Reflexion bedingt ist kommen zwei wichtige Momente ans Licht: erstens, dass die Angst keinen Dauerzustand des Bewusstsein darstellt, da dieses primär präreflexiv ist, und zweitens, dass die Reflexion gemieden wird, bzw. dass aus Angst vor der Freiheit und der Verantwortung das Bewusstsein die Flucht ergreift, was zur Unaufrichtigkeit (*mauvaise foi*) führt (ebd., 117-118).

Die Unaufrichtigkeit ist ein Sich-selbst-belügen, das sich der Möglichkeit bedient, das doppeldeutige Verhältnis zwischen An-sich/Faktizität und Für-sich/Transzendenz zu verdrehen. So z.B. wenn man seine sexuellen Begierden als etwas rein Geistiges darstellt, oder wenn man seine Taten mit der Faktizität entschuldigt: "Ich bin, wie ich bin und konnte nicht anders". Die Unaufrichtigkeit erlaubt ferner, uns auf die gesellschaftlichen Werte zu berufen und uns mit ihnen auszureden: "Die Unaufrichtigkeit ist natürlich eine Lüge" – erläutert Sartre in *Der Existentialismus ist ein Humanismus* –, "denn sie verschleiert die totale Freiheit des Engagements. (...) es liegt Unaufrichtigkeit vor, wenn ich zu erklären wähle, bestimmte Werte würden vor mir

existieren; ich gerate mit mir selbst in Widerspruch, wenn ich sie gleichzeitig will und erkläre, daß sie sich mir aufzwingen"(Sartre 1994a, 138). Diese Kritik wird in *Das Sein und das Nichts* auch in Bezug auf die "Verteidiger der Ehrlichkeit" formuliert und zwar noch schärfer, da diese universelle Werte aufstellen, die zu Schuldzuweisungen und Terror führen. Die Verteidiger der universellen Werte stellen die Ehrlichkeit und ihre Maxime "man muss das sein, was man ist" als allgemeinen Wert auf und setzen somit ein *Seinsideal* der absoluten Adäquation und Identität mit sich selbst, was zu einer Verdinglichung und Zerstörung des Für-sich-seins führt (Sartre 1993, 139). So im Falle des Homosexuellen, von dem verlangt wird, dass er sich als homosexuell bekennt: "Der Verteidiger der Ehrlichkeit ist unaufrichtig (...), insofern er von einer Freiheit verlangt, sich als ein Ding zu konstituieren" (ebd., 149).

Die Kritik an der Substantialisierung des Menschseins und der Werte (ebd., 108, 163), Substantialisierung die sowohl im Geist der Ernsthaftigkeit als auch in der Unaufrichtigkeit stattfindet, mündet in Sartres Konzeption der Ambiguität des Für-sich-seins, welches nunmehr in seinen beiden ontologischen Aspekten erfasst wird: Als Transzendenz und Freiheit einerseits und als Faktizität andererseits. Diese Konzeption ist von zentraler Bedeutung für Sartres Werttheorie, die auf den Prämissen der Kontingenz, der Grundlosigkeit und dem Mangel am Sein des Selbstseins aufgebaut ist. Sartre zeigt, dass die Faktizität zum Bewusstsein unserer Grundlosigkeit (*gratuité*), unseres Zuviel- und Für-nichts-da-seins führt, weil das An-sich nichts begründen kann; es ist nur der Grund des Nichts als Nichtung seines eigenen Seins (ebd., 174-180). Das *sum* des *cogito* bzw. die Tatsache, dass das Für-sich *ist* steht zwar außer Zweifel, aber insofern es so wie es ist, auch nicht sein könnte, impliziert es "die ganze Kontingenz des Faktums". Von da entspringt auch der Versuch des Für-sich-seins die Kontingenz seines Seins aufzuheben und sich zu begründen, wobei es sich als Mangel enthüllt:

Die menschliche-Realität erfasst sich in ihrem Zur-Existenz-Kommen als unvollständiges Sein. Sie erfasst sich als etwas, was ist, insofern es nicht ist, in Anwesenheit der besonderen Totalität, die sie verfehlt und die sie ist in der Form, sie nicht zu sein, und die das ist, was sie ist. Die menschliche-Realität ist dauerndes Überschreiten auf eine Kontingenz mit sich hin, die niemals gegeben ist. (...) In diesem Sinn ist der zweite cartesianische Gottesbeweis zwingend: das unvollkommene Sein überschreitet sich zum vollkommenen Sein hin; das Sein, das Grund nur seines Nichts ist, überschreitet sich zu dem Sein hin, welches Grund seines Seins ist. Doch das Sein, auf das hin sich die menschliche-Realität überschreitet ist nicht ein transzendenter Gott: es ist innerhalb ihrer selbst, es ist nur sie selbst als Totalität. (ebd., 189-190)

Diese Totalität ist, so Sartre, sowohl Ausdruck des eigenen Mangels des Menschen als auch einer Sehnsucht nach einer in der Realität unerfüllbaren Totalität ist, die ihn auf ewig leiden lässt und ihn zu widersprüchlichen Begriffen und Verabsolutisierungen führt:

So taucht die menschliche-Realität als solche in Anwesenheit von ihrer eigenen Totalität oder Sich als Mangel an dieser Totalität auf. Und diese Totalität kann von Natur aus nicht gegeben sein, da sie in sich die unvereinbaren Eigenschaften des An-sich und Für-sich vereinigt. (ebd., 191)

Diese unerreichbare Totalität ist es, die das Für-sich zu einem "unglücklichen Bewusstsein", zu einer "nutzlosen Passion" (ebd., 1052), bzw. einem von vornherein zum Scheitern verurteilten Sein macht (ebd., 189 und 833). Es wäre jedoch falsch das Scheitern bei Sartre nur diesem negativen Aspekt, d.h. als unüberwindbaren Unglückszustand, aufzufassen. Das Scheitern ist vielmehr eine Chance zur Konversion und Authentizität, welche darin besteht seine Freiheit auf sich zu nehmen und auf das Unrealisierbare – Gott, die ewigen Werte usw. – zu verzichten, mit dem Bewusstsein, dass wir unsere Existenz nicht ontologisch, sondern nur moralisch begründen können (Sartre 1983, 491).

Im Gegensatz zu dem Begriff von Gott als Grund von sich selbst und der Welt, kann das Für-sich nie Grund des Seins sein, sondern nur des Bewusstseins und des Mangels, und ist letztendlich selbst Mangel (Sartre 1993, 181, 185). Diese Auffassung des Selbst als Mangel ist der Schlüssel zur ethischen und axiologischen Konzeption Sartres. Der Mangel wird als eine "Erscheinung auf dem Grund einer Totalität" definiert, welche die Dreiheit des Existierenden, des Mangelnden und des Mangelhaften impliziert. Sartre verdeutlicht dies am Beispiel der Mondsichel: Das Existierende (der Mond) wird auf eine Totalität hin überschritten (der Vollmond) und von da aus auf das Existierende zurückkommend als Mondsichel konstituiert (ebd., 184-185). Ähnlich werden auch die Werte als ideale Totalität erfasst:

Die Schönheit stellt (...) einen idealen Zustand der Welt dar, als Korrelat einer idealen Realisierung des Für-sich, wo sich das Wesen und die Existenz der Dinge einem Sein als Identität enthüllen würden (...). Das heißt in der ästhetischen Intuition erfasse ich ein imaginäres Objekt über eine imaginäre Realisierung meiner Selbst als Totalität an-sich und für-sich. Das Schöne als Wert (...) wird an den Dingen implizit als eine Abwesenheit erfasst; es enthüllt sich implizit über die *Unvollkommenheit* der Welt. (ebd., 361)

Gerade diese Totalität, die zugleich ist und nicht ist, drückt nach Sartre die Spezifik des Wertes aus. Dabei wird klar, dass der Wert nicht einfach eine Projektion der Wahl ist, wie Ricœur meint, sondern mit dem Sein des Selbst zusammenfällt:

Wir können jetzt genauer bestimmen, was das Sein des Sich ist: es ist der Wert. (...) Als Wert hat der Wert ja das Sein; aber dieses normative Existierende hat gerade kein Sein als Realität. (...) So ist das Sein des Wertes als Wert das Sein dessen, das kein Sein hat. (...) Die menschliche-Realität ist [das], wodurch der Wert in die Welt kommt (ebd., 195-196).

Noch klarer ist das in Sartres Vortrag "Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis" formuliert:

Wenn nun der Wert diesen doppelten Charakter hat, Sein und Sein jenseits des Seins, so deshalb, weil er ebendiese Totalität ist, auf deren Grund jedes Bewußtsein sich als einen Mangel erfaßt, die der Grund ist, der jedes Bewußtsein umtreibt, in dem es Sein in diesem Sinne gibt, daß der Wert die Struktur des Ansich haben muß, und es gibt ein Jenseits des Seins in dem Sinne, daß uns jeder Wert notwendigerweise auch die Struktur des Fürsich zu haben scheint... (ebd., 242)

Das zeigt, dass der Wert bei Sartre nicht ursprünglich vom Für-sich gesetzt wird, sondern, dass er ihm *konsubstanzial* ist, da "es keinerlei Bewußtsein gibt, dass nicht von *seinem* Wert heimgesucht wurde" und "die menschliche-Realität im weiten Sinn das Für-sich und den Wert umfaßt" (ebd., 198; cf. Raynova 2002, 328-329). Der Wert existiert zuerst also auf der Ebene der nicht-thetischen Transluzidität des Seinsbewusstseins. Auf dieser nichtreflexiven Ebene, sind die Werte oft nur eine Bestimmung von der Faktizität und den Leidenschaften her. Sartre erläutert das in den *Cahiers pour une morale* folgendermaßen:

Mein Körper, meine sexuellen Begierden, mein Hunger, mein Schlaf, mein Tod sind zuerst mich selbst, sie sind darüber hinaus auch Werte. Sie sind schließlich Momente in einem breiteren Unterfangen, das das Handeln ist. Eigentlich stellen sie genau meine Faktizität dar und zwar so, dass ich sie bin und nicht bin. (Sartre 1983, 102)

Der Wert wird also erst später Gegenstand einer These, nämlich dann wenn das reflexive Bewusstsein das reflektierte Erlebnis in seiner Mangelstruktur erfasst und somit den Wert als den Sinn des Verfehlten oder des Abwesenden auftauchen lässt. Dieses Niveau des reflexiven Bewusstseins bildet nach Sartre das moralische Bewusstsein, insofern es Enthüllung und bewusste Setzung der Werte ist.

Doch die Werte kommen nicht nur durch das Für-sich in seinem Erfassen des Mangels zustande; wir begegnen ihnen auch in der Außenwelt durch die Anderen: "... in der Welt setze ich mich den Beurteilungen des Anderen aus (...): erblickt werden heißt sich als unerkanntes Objekt von unerkennbaren Beurteilungen, insbesondere von Wert-Beurteilungen, erfassen" (ebd., 481). Durch die Scham oder den Stolz, den das Für-sich vor dem Anderen empfindet, wird es sich seines Für-Andere-seins plötzlich bewusst und entdeckt, dass es zum Objekt einer anderen Freiheit wird, die unser Selbst transformiert und entfremdet, ja sogar knechtet:

So konstituiert mich das Gesehen werden als ein wehrloses Sein für eine Freiheit, die nicht meine Freiheit ist. In diesem Sinne können wir uns als Knechte betrachten, insofern wir Anderen erscheinen. (Sartre 1993, 481-482)

Durch die Freiheit des Anderen, der uns befehlen und gewisse Verhaltensnormen aufzwingen kann, werden die von außen kommenden Forderungen und Werte als unterdrückend erfahren. Gegen diese Bestimmung vom Anderen her hat Sartre immer auf die Notwendigkeit der Selbst-

bestimmung hingewiesen: "Die Idee, die ich nie aufgehört habe zu entwickeln" – erklärt er 1970 in einem Interview für den *Nouvel Observateur* – "ist (...), dass der Mensch immer etwas machen kann aus dem, was man aus ihm gemacht hat. Die Definition, die ich heute der Freiheit geben würde lautet: sie ist diese kleine Veränderung, die aus einem total bestimmten sozialen Wesen eine Person macht, die nicht alles von der Fremdbestimmung empfangene reproduziert"(Sartre 1971, 101-102). Sartre betont in diesem Sinne, dass die Werte nicht nur eine reflexive Erfassung des Mangels in Form einer ideellen Forderung, d.h. einem Sollen sind, sondern Erfindung einer situierten Freiheit. Er erläutert dies besonders ausdrucksvoll in *Was ist Literatur?*:

Dachau, Auschwitz, alles bewies uns, dass das Böse kein Schein ist. (...) Wir haben ganze Straßen schreien gehört, und wir haben begriffen, dass das Böse als Frucht eines freien und souveränen Willens absolut ist wie das Gute. (...) Aber andererseits haben die meisten Widerstandskämpfer, geschlagen, verbrannt, geblendet, zerbrochen, nicht gesprochen [ihre Kameraden nicht verraten]; sie haben den Kreis des Bösen gesprengt und das Menschliche neu behauptet, für sie, für uns, sogar für ihre Folterer. (Sartre 1981, 167-168)

Die Werte sind also nicht etwas Abstraktes, Universelles und als ewig Gegebenes, sondern etwas, was wir durch konkrete Situationen tagtäglich erschaffen müssen. Ricœur hat also einerseits recht, wenn er den kreativen Charakter der Werte bei Sartre betont, doch andererseits ist gerade das kreative Erfinden etwas anderes als die Wahl, wenn darunter ein Wählen von vorhandenen Werten und Lösungen verstanden wird. Deshalb erläutert Sartre in *Was ist Literatur?*: (...) ich drückte mich schlecht aus, es gibt keine Auswege zu wählen. Ein Ausweg, der wird erfunden. Und indem jeder seinen eignen Ausweg erfindet, erfindet er sich selbst. Der Mensch ist jeden Tag zu erfinden" (ebd., 223).

Damit ich mich in einer schwierigen Situation entscheide wie ich vorgehen soll, genügt es also nicht zwischen zwei oder mehrere Gegebenheiten zu wählen: "Der historisch Handelnde" – betont Sartre – "ist fast immer jemand, der angesichts eines Dilemmas plötzlich eine dritte, bis dahin unsichtbare Möglichkeit auftauchen lässt. Zwischen der Sowjetunion und dem angelsächsischen Block muß man zwar wählen. Ein sozialistisches Europa dagegen ist nicht 'zu wählen', da es ja nicht existiert: es ist zu schaffen" (ebd., 224). Die neuen Möglichkeiten, Lösungen und Werte enthüllen sich uns nur durch unsere Kreativität, die im Handeln zu konkreten Stellungnahmen und Wahlen führt. Anders gesagt, *der Wert ist keine Projektion der Wahl und ist dieser auch nicht untergeordnet, sondern er hängt von der Erfindung als Ausdruck der Freiheit ab*. So ist die Freiheit, die Sartre als "die einzige Quelle des Wertes" (Sartre 1993, 1071, vgl. 197) und als "fortwährende Wiederaufnahme" der Wahl (ebd., 809) bezeichnet, letztendlich der gemeinsame Grund der Werte und der Wahl.

Hier taucht allerdings die Frage auf, wie sich unsere Freiheit, Kreativität und unsere Werte mit denen der anderen vertragen. Wenn Sartre in *Das Sein und das Nichts* dieses Problem in den negativen Begriffen der Knechtschaft, der Gefahr, der Entfremdung und des Konflikts² fasst (ebd., 482, 747), so ändert sich seine diesbezügliche Position in *Cahiers pour une morale*, wo er nicht nur auf die Entfremdung von Freiheit und Werten durch die Anderen aufmerksam macht (Sartre 1983, 16, 291), sondern auch auf die Notwendigkeit der Anerkennung der Freiheit und der Werte Anderer. Er zeigt, dass eine Moral nur dann möglich ist, wenn eine Konversion stattfindet und dass dafür ein Anerkennungsprozess notwendig ist, damit die gegenseitige Unterdrückung der Freiheiten überwunden wird (ebd., 16, 286). Ich muss zuerst den Anderen als Freiheit (detotalisierte Totalität) erkennen, diese Freiheit dann als Wert anerkennen und als solche wollen. Daraufhin muss ich das Risiko auf mich nehmen, ihm zu vertrauen und an seiner Aufrichtigkeit zu appellieren mit der Hoffnung, dass er sich bemühen wird meine Anliegen und Ziele zu verstehen und sie auch anzuerkennen. Damit akzeptiere ich einerseits, dass der originäre Konflikt der Freiheiten überschritten werden kann und andererseits, dass meine Ziele nicht von mir allein zu realisieren sind (ebd., 292-293). In diesem Kontext wird der Wert als ein Mit-Erschaffen gemeinsamer Ziele in einer offenen und mehrdimensionalen Zukunft verstanden:

Wollen, dass ein Wert verwirklicht wird, nicht weil er meiner ist oder weil er Wert ist, sondern weil er Wert für jemand auf Erden ist (...), dazu beitragen, dass eine mehrdimensionale Zukunft immer wieder zur Welt kommt, dass die geschlossene und subjektive Totalität als Einheitsideal durch eine offene Vielfalt an Entweichungen, die sich gegenseitig stützen ersetzt wird, heißt anzunehmen, dass in jedem Fall die Freiheit mehr wert ist als die Unfreiheit. (ebd., 292)

So wird die Freiheit, die sich als Grund der Werte enthüllt hatte selbst zum Wert und Ziel der Moral.³

2. Die Bestimmung des Unbestimmten

Ricœur wurde schon am Anfang seiner philosophischen Karriere mit der Werteproblematik konfrontiert, insbesondere durch die Probleme der Freiheit und des Willens und seinen Beschäftigungen mit der Existenzphilosophie. Wichtig ist hervor zu heben, dass seine axiologi-

² "Das Wesen der Beziehungen zwischen Bewußtsein ist nicht das Mitsein, sondern der Konflikt" (Sartre 1993, 747).

³ Somit wird auch die Frage am Ende von *Das Sein und das Nichts* beantwortet, nämlich: "Ist insbesondere möglich, dass sie [die Freiheit] als Quelle jedes Wertes sich selbst als Wert nimmt, oder muß sie sich notwendig in bezug auf einen transzendenten Wert definieren, der sie heimsucht?" (Sartre 1993, 1071-1072).

sche Alternative anfangs an derjenigen von Gabriel Marcel orientiert war, obwohl er sie bei weitem überschritt.

Ricœur ist besonders von Marceles Beschreibung der Freiheit des Willens beeindruckt, da diese nicht abstrakt und isoliert behandelt wurde, sondern in Zusammenhang mit dem inkarnierten Subjekt. Ricœur betont, dass die Freiheit bei Marcel nicht an die Wahl gekoppelt wird, wie dies bei Kierkegaard oder Sartre der Fall ist, sondern an die Öffnung für die göttliche Transzendenz. An diese koppelt Marcel auch die Werte: Mein Leben mit seinen Hindernissen und Prüfungen, die ich zu bestehen und zu überstehen habe, ist nicht einfach eine Tatsache, sondern etwas, das ich bewerten kann. Wenn sich die Bewertung rein auf das Konstatieren und Abwägen des pro und contra beschränkt, kann sie zum Nihilismus führen. Dieses Abgleiten der Freiheit hin zu den negativen Werten oder der Negation jeglicher Werte wird von Marcel durch die Unverfügbarkeit und das Verschließen für den Ruf der Transzendenz erklärt (Ricœur 1948, 218-220). Erst in bezug auf die Transzendenz enthüllen die Werte und die Bewertungen ihren wahren Charakter. Deshalb betont Ricœur:

Es besteht kein Zweifel, dass für Marcel eine positive Axiologie keineswegs eine geschlossene Disziplin sein kann. Die Werte sind keine isolierte Spezialobjekte, sondern Richtlinien der Transzendenz. Wenn man sie von ihrer transzendenten Ausrichtung und von der Anerkennung und der Bezeugung einer konkreten Freiheit, die sich ihnen widmet, abschneidet, dann werden sie zu Idolen der Erkenntnis. Jedenfalls wird die Existenzphilosophie sich nur dann erneuern können, wenn sie einer Untersuchung dieser Richtlinien der Transzendenz mehr Aufmerksamkeit widmet anstatt mit Kritik ihrer degradierten, juristischen und kasuistischen Formen Zeit zu verlieren. (ebd., 247-248)

Deshalb will Ricœur in seiner Philosophie des Willens eine "positive Axiologie" entwickeln, deren Programm er schon in seinem ersten Werk, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, ankündigt und zwar in der anfangs erwähnten Fußnote, die ich hier aufgrund ihrer Wichtigkeit nochmals zur Gänze wiedergeben möchte:

Als Reaktion gegen den Existentialismus von Sartre, der den Wert der Wahl subordiniert, ist die Existenzphilosophie aufgefordert einen Weg zu suchen zwischen dem Apriorismus der Werte, der den enthüllenden und kreativen Charakter der Freiheit unterschätzt, und dem radikalen Aposteriorismus, der die Werte zu Projektionen der Wahl reduziert. Ich denke, dass dieses Problem nur ein Aspekt einer allgemeineren Überlegung ist, nämlich die der Reflexion über die Wesen (*essences*) als Vermittlungen der Transzendenz. Das Wesen ist keine intelligible Wirklichkeit, die unabhängig vom Menschen und von Gott existiert, sondern eine Vermittlung des Seins, des ontologischen Geheimnisses, das der Freiheit Orientierung gibt und zugleich eine konkrete Entdeckung durch die Freiheit ist, die eigentlich nur das erkennt, was sie erfindet und verkörpert. In diese Richtung gehen die letzten Überlegungen von Gabriel Marcel in *Homo Viator*. (ebd., 248)

Ricœurs Axiologie wird zwar diesen Weg einschlagen, sie wird ihn jedoch nicht nur mit Marcel gehen. Ricœur bedauert das Fehlen einer schlüssigen Epistemologie bei Marcel (Ricœur 1949, 369), welche die Probleme der Freiheit, des Willens und der Werte zuerst auf dem Niveau der "primären Reflexion" ausführlich erarbeiten würde, bevor sie auf dem Niveau der "sekundären Reflexion" gestellt werde. Deshalb wird er versuchen Marceles Existenzdenken durch Husserls Phänomenologie zu ergänzen bzw. das ontologische Geheimnis der inkarnierten Freiheit aufgrund einer eidetischen Theorie des Willentlichen und des Unwillentlichen weiter zu führen (ebd., 7-8, 17-18, 35-36). Der Schlüssel dazu bildet Ricœurs Auslegung des Cogito als "integrales Cogito", welche ähnlich wie Sartres Descartes-Rezeption (Raynova 2010, 141-148), die Kritik am Cartesianismus positiv aufarbeiten will: "Die Wiedergewinnung des Cogito" – betont Ricœur – "muss vollständig sein; es ist innerhalb des Cogito, dass man den Körper und das Unwillentliche (...) wieder finden muss" (Ricœur 1949, 13). Der Körper wird dabei weder als reiner Objekt-Körper, d.h. etwas, das von dem transzendentalen Subjekt enthüllt oder konstituiert wird, noch als reiner Subjekt-Körper, sondern als inkarniertes und existierendes Selbst ("*moi existant*") verstanden (ebd., 19). Der Unterschied zwischen Sartre und Ricœur bezüglich des Körpers besteht hier in der Differenz zwischen einer Inkarnationsauffassung, die auf die göttliche Transzendenz verweist, und einer Faktizitäts-Auffassung als Ausdruck der Kontingenz und der Absurdität des Für-sichs. Es ist jedoch hervorzuheben, dass Sartre den Körper auch nicht als pure Faktizität oder Gegenständlichkeit versteht, sondern als etwas, das ich lebendig existiere.

Ricœur zeigt desweiteren, dass die Intuition des integralen Cogito den Körper, bzw. das Unwillentliche als Quelle der Motive und der Werte enthüllt. Im Gegensatz zu Sartre werden die Werte nicht als mangelnde Totalität definiert, sondern als Motive, die auf den Willen wirken:

Ein Motiv gestaltet und, wenn man so sagen darf, 'vergeschichtlicht' (historialise) einen Wert und ein Wertverhältnis: einen Grund anführen bedeutet nicht erklären, sondern rechtfertigen, legitimieren. (ebd., 69)

Von hier wird auch der Wille in Bezug auf die Werte definiert, nämlich als "die Fähigkeit Werte anzunehmen und zu befürworten. (ebd., 24).

So wie bei Sartre, bei dem die Werte zunächst auf der präreflexiven Ebene der Leidenschaften und des Körpers auftreten und erst danach durch die Reflexion als Mangelndes enthüllt werden, entspringen die Werte bei Ricœur aus der Quelle des Unwillentlichen und bekommen erst durch das Cogito einen Sinn, der im reflexiven Nachdenken hinterfragt werden kann. Ricœur verweist ebenfalls auf die entfremdenden Faktoren, die durch passive, unreflektierte Aufnahme gesellschaftlicher Werte und Gesetze eintreten können (ebd., 24). Zugleich warnt er davor, die Werte im Geiste Kierkegaards und Nietzsches nur als degradierte normative Formen, als "tote Gesetze" aufzufassen, da dies zur Verschleierung des wahren Verhältnisses zwischen

Freiheit und Werten und zur Negation jeglicher Rechts- und Wertordnung führen würde (ebd., 170). Der tiefere Grund der Entfremdung liegt nach Ricœur nicht so sehr in der Außenwelt bzw. in der Begegnung mit dem Anderen, sondern in uns Selbst – in unseren Leidenschaften. Im Unterschied zu Sartre, der den Willen als eine luzide, reflexive Abwägung unserer Zwecke und Werte, die Leidenschaften hingegen als präreflexive Setzung solcher Zwecke deutet, sieht Ricœur in den Leidenschaften eine Verkomplizierung des Verhältnisses zwischen Willentlichem und Nichtwillentlichem:

Die Leidenschaften kommen vom Willen selbst und nicht vom Körper; die Leidenschaft findet ihre Versuchung und ihr Organ im Unwillentlichen, aber das Schwindelgefühl (*vertige*) wird von der Seele verursacht. Die Leidenschaften sind in diesem Sinne der Wille selbst. Mit Hilfe der Gedanken nehmen sie den ganzen Menschen in Gefangenschaft und verwandeln ihn in eine entfremdete Totalität. (ebd., 24)

Der Bezug des Willens zu den Werten bleibt abstrakt, wenn er nicht von der eidetischen Deskription auf die Ebene der konkreten Moral übergeht, die erst mit dem Verständnis der Leidenschaften beginnt. Denn die Werte werden zum Gesetz verhärtet gerade in Bezug zu den Leidenschaften, die den Grund unserer Fehler und Fehlbarkeit bilden. Ricœur ist so wie Sartre überzeugt, dass *wir durch die Begegnung mit den Anderen* über die Werte nachzudenken beginnen, da sie unsere Handlungen loben oder tadeln, d.h. bewerten, und uns sagen was "gut" und was "schlecht" ist (ebd., 71). Die Werturteile enthüllen sich dabei als eine Art Vergleichen: dies ist besser als das, dies ist schlechter zu dem Zeitpunkt als das usw. Diese Werturteile, die in jeder historischen Epoche eine mehr oder weniger geordnete Werteskala darstellen, werden in der alltäglichen Situation nicht hinterfragt. Sie sind nur Wertreferenten des Menschen in einem Himmel von "fixen Sternen" (ebd.). Sie bilden zwar einen moralischen Habitus aber noch kein ethisches Bewusstsein, d.h. ein Bewusstsein, das die Werte als Horizont und nicht nur als Referenten hat. Das ethische Bewusstsein, im Gegensatz zu dem wollenden Bewusstsein, geht über die Gründe seines Projektes hinaus zu den Gründen der Gründe, stellt die Wertreferenten in Frage und grübelt über die nahen Werte, dann über die entfernten, dann über die letzten Werte nach. "Je mehr es zu seinem aktuellen Projekt auf Distanz geht, desto mehr radikalisiert es seine Probleme und bewertet sein Leben und Handeln in seiner Ganzheit" – erläutert Ricœur. Doch dies geschieht nicht ohne Angst, in diesem Fall die Angst vor der Letztbegründung:

Ich suche in einer gegebenen Situation nach einem Anhaltspunkt; ich finde ihn normalerweise in der Totalität der bis dahin nicht reevaluierten Werte, welche in meinem Gespräch mit mir selbst ihre motivierende Kraft in *dieser* Situation zeigen. (...) Aber in großen Krisen, in der Begebenheit einer Prüfung, die mich radikalisiert, in einer verwirrten Situation, die mich in meinen letzten Gründen angreift, stelle ich meine fixen Sterne in Frage. (...) Die letzten Werte enthüllen sich als etwas, was keine Referenz mehr hat. Meine fixen Ster-

ne, sind sie fix? Wie kann man die letzten Referenzachsen nachvollziehen? (...) Die Angst vor dem Grund der Werte erfasst mich, denn die Frage: 'Was heißt Letztes?' geht in eine andere über: 'Gibt es im Wert überhaupt etwas Letztes? Das ἀναγκη στήναι⁴ wird mir suspekt. Der *Grund* wird zum *Abgrund*. (ebd., 71-72)

Die Originalität von Ricœurs Werteauffassung, die sich an dieser Stelle in die Nähe von Sartres Axiologie und Authentizitätstheorie begibt, besteht meines Erachtens in der Thematisierung der Unbestimmtheit der Werte, die sich in der Reflexion enthüllt und den Menschen herausfordert sich neu zu positionieren, sich zu entscheiden und zu wählen bzw. die Werte kritisch und kreativ umzuwerten und zu ihrer Gestaltung beizutragen. Deshalb erläutert Ricœur in einer Fußnote:

Wir akzentuieren (...) auf die notwendige Vermittlung des Handelns und der Geschichte, die es verhindert die Werte als Wesen zu behandeln, die kontemplativ betrachtet werden können. Aus diesem Grund lehnen wir es ab den Gegensatz zur Wertekonzeption J.-P. Sartres exzessiv zu vertiefen. (Ricœur 1948, 70)

Durch die Unterscheidung von vitalen und sozialen Werte zeigt Ricœur konkreter worin sich die Unbestimmtheit und Unklarheit auf diesen zwei Ebenen äußert. Auf dem Plan des Vitalen wirken affektive Motive wie Genuss, Schmerz, Angenehmes, Unangenehmes usw. Daraus werden Urteile gebildet wie: "Gut ist was zum Genuss beiträgt", "Schlecht ist, was Schmerz bereitet". Diese heterogenen Motive ziehen uns oft in verschiedene Richtungen oder geraten untereinander in Konflikt, so dass wir zögern und nicht immer wissen wie wir uns entscheiden sollen: "Was ist mehr wert: das Angenehme am Ende eines schwierigen Weges oder der leichte Weg, der zu einem lächerlichen Genuss führt?" – fragt Ricœur (Ricœur 1949, 110). Außerdem erscheint dem einen das Leichte als anziehend, angenehm und gut, einem anderen hingegen das Überwinden von Schwierigkeiten (ebd., 114). Ricœur spricht deshalb von einer affektiven Verwirrung, denn "es gibt keine vitale Ordnung und die vitale Erfahrung ist eine Mannigfaltigkeit, die geklärt und vereinigt werden muss durch die Schneide der Entscheidung" (ebd., 115). Ähnlich steht es mit den sozialen Werten. Als historische Formen sind sie etwas Unwillentliches und wirken auf uns wie die Motive des Körpers. So wie die Affektivität auf der vitalen Ebene mir gewisse Werte enthüllt, so entdecke ich die Werte, die mein Jahrhundert schildern in einem sozialen Umfeld z.B. durch Angst oder Respekt. Ricœur betont, offensichtlich als Erwiderung

⁴ Andeutung auf Aristoteles' berühmte Aussage über die letzten Grundformen: "Ferner, weder die Materie entsteht noch die Form, ich meine nämlich die letzte Materie und die letzte Form. Denn bei jeder Veränderung verändert sich etwas und durch etwas und in etwas. (...) Man müßte also ins Unendliche fortschreiten (...). Also muß notwendig einmal ein Stillstand eintreten (anankê dê stēnai)" (Met. 1070a,1).

auf Sartre, dass alle sozialen Werte schließlich auf den Anderen als ein ebenbürtiges Ich, als Du verweisen, und mein Selbst als Mangel ihm gegenüber enthüllen und nicht gegenüber dem Sein:

Die Gerechtigkeit, die Gleichheit sind nur lebendige Regeln der Integration der Personen in einem Wir. Im Endeffekt ist der Andere wert. (...) Ich mangle also am Anderen, meinem Ich mangelt es am anderen Ich. Er füllt mich aus wie die Nahrung. (ebd., 122)

Die sozialen Werte mit den daraus folgenden Pflichten geraten jedoch durch ihre Unterschiedlichkeit und Inkommensurabilität in einen inneren Konflikt: so z.B. die Gleichheit mit der Hierarchie, die Gerechtigkeit mit der Ordnung usw., was uns auffordert sie genauer in Betracht zu ziehen und uns zu entscheiden. Es gibt also keine rein apriorische Ethik und Werttheorie, die mir bei dieser Entscheidung helfen kann – darin stimmt Ricœur Sartre jedenfalls zu. Deshalb wird er versuchen zwischen Marceles Auffassung der Werte als Horizont eines Engagements in einer Causa (Auffassung, die von Royces Theorie der Loyalität inspiriert ist) und Sartres Konzeptionen der kreativen Erschaffung der Werte zu vermitteln:

Die Werte erscheinen mir nur am Maßstab meiner Loyalität, d.h. meiner aktiven Widmung. (...) Jeder Wert gilt im Bezug zu einem eventuellen Projekt (...) Deshalb sagte ich vorher, dass ein Motiv einen Wert oder ein Wertverhältnis 'darstellt' bzw. 'vergeschichtlicht'; J. Royce und G. Marcel folgend würde ich sagen, dass die Werte (...) überpersönliche Forderungen sind, womit ich betonen will, dass deren Erscheinung mit einer bestimmten *Geschichte* zusammenhängt, an der ich aktiv, mit all meiner Ergebenheit mitwirke, kurz an einer Geschichte, die ich erfinde. Und das ist gerade das Paradox des Wertes: er ist nicht gänzlich ein Produkt der Geschichte, der Erfindung, er wird erkannt, begrüßt, entdeckt, aber in dem Masse in dem ich fähig bin Geschichte zu machen, Geschichte zu erfinden. (...) Getrennt von dieser lebendigen Dialektik der Betrachtung und der Entscheidung, der Legitimation und der Erfindung, verliert das Werturteil nicht nur seine Funktion, sondern auch seine Möglichkeit. Es ist in der Natur des Wertes, dass er nur als das mögliche Motiv einer Entscheidung erscheint. Ich bin Zeuge der Werte nur wenn ich sie hervorbringe. (ebd., 73)

Wie kommt man dann aber zu einer Entscheidung was in einer konkret gegebenen Situation gut oder schlecht ist? Wie bestimmt man das Unbestimmte? Ricœur findet die Antwort in der Freiheit:

Die Bestimmung durch die am logischsten geordneten Antriebe und die Bestimmung durch die Gefühle, die am wenigsten auf irgendwelche intellektuellen Maxime reduzierbar sind, werden beide durch die Freiheit des Blicks aufgehoben: diese zieht einmal das eine, einmal das andere in Betracht, dann fügt sie die verschiedenen Aspekte in einem einzigartigen Wert zusammen und wandelt die unklaren Elemente in deutliche Werte um. (ebd., 152)

Die Freiheit ist jedoch nicht nur reine Erwägung; da sie sich selbst bestimmt, entscheidet und wählt, bedeutet dies auch, dass man ein Risiko bewusst eingeht und dafür die Verantwortung zu tragen hat:

Man muss wagen: die Freiheit ist immer ein Risiko. (...) Mit sich selbst in Einklang leben ist die Maxime der Werte, die sich in Kohärenz mit unseren ständigen Lebensgründen befinden; wagen, riskieren ist die Maxime jener Wahlen, die getroffen werden als Erwidern auf die Inkommensurabilität der reflektierten Werte. (...) Das Risiko ist die menschliche und nicht göttliche Form der Freiheit (...) Die Debatte zwischen den vitalen und den höheren Werten ist nie klar. Nur indem ich wähle, gebe ich der Hierarchie der Werte mein Segen (...), nur der Anbruch der konkreten, unikalenen, unnachahmbaren Entscheidung adaptiert die Regel am Masse einer einzigartigen Situation. (ebd., 164-165)

Diese Entscheidung, die der Infragestellung und dem Zögern ein Ende setzt, nennt Ricœur, in Anlehnung an Descartes, "Großzügigkeit" der Freiheit (ebd., 75 und 164).

Wenn also Ricœur im Gegensatz zu Sartre die Quelle der Werte nicht in der Freiheit, sondern im Unwillentlichen sieht, so akzeptiert er ähnlich wie Sartre, dass die Freiheit selbst zum Wert werden kann. Er verbindet diesen Wert jedoch nicht unmittelbar mit der Ethik, sondern mit einer "Poetik der Freiheit". Nur sie kann uns durch eine Art "zweiter kopernikanischer Revolution" das Geheimnis des Seins offenbaren. Wenn in der "ersten kopernikanischen Revolution" die objektive Welt auf das Cogito zentriert wird – das Objekt wird *für* das Subjekt, das Unwillentliche *für* das Willentliche, die Werte *für* die Wahl usw. – erscheint das Allumfassende, d.h. die göttliche Transzendenz, als *Horizont* unserer Subjektivität. In der "zweiten kopernikanischen Revolution", die sich aus einem tieferen Verständnis der Subjektivität ergibt, wird das Zentrum zur Transzendenz hin verlegt. Die Subjektivität erscheint dann als Teil dieses allumfassenden Ganzen, als Wesen *unter anderen* Wesen, als Chiffre des "ontologischen Geheimnisses", welches nur auf einer *paradoxalen*, poetischen Weise erfasst werden kann und zwar durch eine Art Bewunderung in der die Welt als Analogon zur Transzendenz erscheint. Erst aufgrund dieser Poetik finden Ethik und Axiologie die Antwort auf die Frage nach der Freiheit zum Bösen: Ja, das Böse, das Leid und der Tod sind auch ein Teil dieser Welt, aber sie sind, so Ricœur, nicht die *endgültige* Heimat der Freiheit und deshalb können wir hoffen, dass wir eines Tages von den Schrecklichkeiten dieser Welt erlöst sein werden (ebd., 451).

3. Zwischen Humanismus und Konsens

Welche Schlussfolgerungen können wir nun ziehen? Sowohl Sartre als auch Ricœur gehen vom Cogito aus und erläutern die Werte auf zwei Ebenen: auf der präreflexiven Ebene, die Ricœur dem Unwillentlichen zuschreibt, und auf der reflexiven, die er mit dem Willentlichen

verbindet. Der grundlegende Unterschied zwischen beiden Philosophen liegt letztendlich in der Konzeption der göttlichen Transzendenz, die für Sartre nur einen widersprüchlichen Begriff des Für-sich-an-sich darstellt, der zum Verlust der Subjektivität führt, für Ricœur hingegen einen notwendigen Schritt der Dezentrierung der Subjektivität darstellt, welche erst in Bezug zur Transzendenz ihren authentischen Sinn enthüllt. Diese Differenz bildet die Basis für die unterschiedlichen Theorien beider Denker bezüglich des Körpers, des Anderen und der Freiheit; zugleich kommen sie hier auch zu ähnlichen Ergebnissen, nämlich zur Notwendigkeit sich nicht passiv von fremden Werten bestimmen zu lassen, sondern das Risiko der Freiheit, der Erfindung und des Handelns auf sich zu nehmen. Doch die Meinungsunterschiede, die man auch als eine grundlegende Gegensätzlichkeit in den Perspektiven deuten könnte, nehmen meines Erachtens ab, wenn man die philosophische Entwicklung beider Denker nach 1950 genauer ins Auge fasst. Es ist bekannt dass Ricœur sein Werk über die Poetik der Freiheit, welches als Schlussband der Theorie des Willens erscheinen sollte, nie geschrieben hat. Wichtiger jedoch ist, dass – wenn er in den 50er Jahren in der Transzendenz den Schlüssel zu einem tieferen Verständnis des Selbst sieht und den Menschen als *imago Dei* betrachtet – er in *Das Selbst als ein Anderer* Gott als eine Art "Aporie des Anderen" bezeichnet, bei welcher der philosophische Diskurs stehen bleiben muss (Ricœur 1996, 426). In diesem Werk findet die Erörterung des Selbst nicht mehr durch die Befragung des ontologischen Geheimnisses statt, sondern durch das Konzept der narrativen Identität. Das Primat der reflexiven Vermittlung (ebd., 9) und der hermeneutische Umweg eliminieren endgültig das paradoxe Denken. Auch die Leiblichkeit wird nicht mehr im Sinne von Marcel als Inkarnation verstanden, sondern in Anlehnung an Heideggers Hermeneutik der Faktizität als Selbstintimität und Weltoffenheit gedacht (ebd., 392-393). Ricœur distanziert sich sogar von seiner teleologisch-eschatologischen Konzeption der Geschichte. Auf meine Frage, ob er noch etwas von der Konzeption des "epischen Optimismus" und der finalen Erlösung der Geschichte beibehalten habe, antwortete er mir Folgendes:

Ich habe mehr und mehr die Idee einer Geschichtsphilosophie aufgegeben. (...) Was ich sagen kann, ist, dass ich überhaupt keine Geschichtsphilosophie brauche, um verantwortlich zu sein. (Ricœur/Raynova 2006, 92)

Die Werte, die er zunehmend als geschichtliche und kulturelle Produkte auffasst, als eine Substanz, die die Identität eines Volkes konstituiert (Ricœur 1991, 246), werden nicht mehr als Richtlinien der Transzendenz gedeutet, sondern in der Unbestimmtheit des Wertehorizonts bezüglich des "guten" Lebens situiert (ebd., 175). Deshalb kritisiert Ricœur in seinen späteren Schriften sowohl die kollektivistische Rhetorik der totalitären Regime, als auch die individualistische, da beide von der falschen Annahme ausgehen, dass ein Fundament, eine natürliche bzw. vernünftige Ordnung präexistiert, aus der heraus man irgendwelche universalen Werte des Ge-

meinlebens ableiten könnte. Im Gegenteil, es gäbe, so Ricœur, nur eine Pluralität an Werten und verschiedene konfliktuelle Vorstellungen von Recht und Gesellschaftsordnung, die nicht totalisierbar sind und die nur durch den Diskurs zu einem "konfliktuellen Konsens" gebracht werden können (ebd.). Dieser konfliktuelle Konsens wird von ihm als besonderes Merkmal und Maß der Demokratie verstanden, nämlich als eine politische Diskussion und Verhandlungen nach transparenten und frei gewählten Regeln, die man immer wieder in Frage stellen kann (Ricœur 1996, 312-313).

Auch Sartres "zweite Ethik", die in seinen unveröffentlichten *Rom-Vorlesungen* und anderen Manuskripten vorzufinden ist, enthält eine sozial-philosophische und geschichtliche Konzeption der Werte. Sie ist die Basis einer revolutionären Ethik, deren Ziel der integrale Mensch als höchster Wert, bzw. der integrale Humanismus ist (Sartre 1964, 136). Sartre definiert hier die Moral als "Ensemble der Imperative, der Werte und der axiologischen Urteile, welche die *gemeinsamen Orte* einer Klasse, eines sozialen Milieus oder einer ganzen Gesellschaft bilden" (ebd., 7). Die Spezifik des Wertes als Imperativ (Sollen) wird nunmehr nicht durch den Mangel, sondern durch die Selbstbestimmung geklärt: Der Wert ist eine verinnerlichte synthetische Einheit (ebd., 11). Dadurch wird auch das Paradox der Ethik evident: Der moralische Imperativ zielt einerseits darauf ab, mich als Autonomie zu setzen, die die äußeren Umstände beherrscht, anstatt von ihnen beherrscht zu werden, und andererseits, verweist er auf Normen der Wiederholung, die meine Wahl und meine Handlungen lenken sollen (ebd., 16). Im Gegensatz zu *Das Sein und das Nichts* akzeptiert Sartre hier, ähnlich wie Ricœur, die Möglichkeit sich bei einer freien Wahl von außen bestimmen zu lassen ohne damit unbedingt in Entfremdung zu geraten (ebd., 13-14). Das moralische Leben der Gesellschaft enthüllt sich folglich als ein Konflikt zwischen alten Werten (Wiederholungen) und neuen Werten (Erfindungen). Anhand der Sofiteon-Affäre zeigt Sartre, dass bei ein und demselben Vorfall verschiedene axiologische Urteile getroffen werden können und dass wir in den großen Auseinandersetzungen mit einer Pluralität von inkommensurablen Werturteilen konfrontiert werden (ebd., 19). Der Unterschied zu Ricœur ist hier, dass Sartre den Ausweg nicht in dem konfliktuellen Konsens als Diskurs sieht, sondern in der revolutionären Praxis als Kampf gegen alle Systeme der Unterdrückung (ebd., 137-139).

Was können wir nun aus diesen Debatten schließen?

Die große Lektion, die uns beide Denker vermacht haben, könnte folgendermaßen zusammengefasst werden: So stolz wir auch auf eine Tradition sind – z.B. auf das, was wir heute "europäische Werte" nennen –, es entbindet uns nicht von der Aufgabe uns neu zu positionieren. Und umgekehrt, die Neuschaffung kultureller und gesellschaftlicher Werte sollte nicht zur Zerstörung der überwundenen Traditionen führen, sondern sie in einem Umwertungsprozess integrieren. "Ich glaube nicht," erklärt Sartre 1970, "dass eine revolutionäre Kultur Baudelaire oder

Flaubert vergessen wird, nur weil sie sehr bürgerlich waren und eben keine Freunde des Volkes. (...) Ihre Werte werden vielleicht nicht zu den grundlegenden Werten der Gesellschaft zählen, aber sie werden Teil einer Tradition sein, die durch die Praxis und eine neue Kultur einer Neubewertung unterzogen wird" (Sartre 1976, 131-132).

Prof. Dr. Yvanka B. Raynova, Institute for the Study of Societies and Knowledge –
Bulgarian Academy of Sciences, Sofia / Institut für Axiologische Forschungen, Wien,
raynova[at]iaf.ac.at

Literaturangaben

- Aristoteles. *Metaphysik*. Übersetzt von Hermann Bonitz. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt, 1994.
- Dastur, Françoise. "Das Problem des Anfangs. Willen und Freiheit bei Paul Ricœur". In: Stefan Orth/ Peter Reifenberg (Hrsg.), *Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricœurs Reflexionen auf den Menschen*, Freiburg/München: Karl Alber, 2004, 37-48.
- Raynova, Yvanka B. "Jean-Paul Sartre, A Profound Revision of Husserlian Phenomenology", in: A.-T. Tymieniecka (Ed.). *Phenomenology World-Wide: Foundations - Expanding Dynamics Life*. Springer 2002, 323-335.
- Raynova, Yvanka B. *Être et être libre: Deux "passions" des philosophies phénoménologiques*. Frankfurt am Main u. a.: Peter Lang, 2010.
- Ricœur, Paul. *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris : Editions du Temps Présent, 1948.
- Ricœur, Paul. *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Paris : Aubier, 1949.
- Ricœur, Paul. *Das Selbst als ein Anderer*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1996.
- Ricœur, Paul / Raynova Yvanka B. "Der Philosoph und sein Glaube". In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* Bd. 52, 1/2004, 85-112.
- Ricœur, Paul. *Lectures I. Autour du politique*, Paris: Seuil, 1991.
- Sartre, Jean-Paul. "Conférence à l'Institut de Rome", Paris: Bibliothèque nationale, manuscrit non-publié, 1964.
- Sartre, Jean-Paul. "Sartre par Sartre". In: *Situations IX*. Paris: Gallimard, 1976, 131-132.
- Sartre, Jean-Paul. *Was ist Literatur?* Hamburg: Rowohlt, 1981.
- Sartre, Jean-Paul. *Cahiers pour une Morale*. Paris: Gallimard, 1983.
- Sartre, Jean-Paul. *Das Sein und das Nichts*. Hamburg: Rowohlt, 1993.
- Sartre, Jean-Paul. *Der Existentialismus ist ein Humanismus*. In: Jean-Paul Sartre, *Gesammelte Werke, Philosophische Schriften I, 4 (Der Existentialismus ist ein Humanismus u.a.)*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1994 (a).
- Sartre, Jean-Paul. "Zum Existentialismus. Eine Klarstellung". In: Jean-Paul Sartre, *Gesammelte Werke, Philosophische Schriften I, 4 (Der Existentialismus ist ein Humanismus u.a.)*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1994 (b).