

# PAUL RICŒUR UND DIE PROBLEME DER HERMENEUTIK\*

von Otto Friedrich Bollnow, Tübingen

## Inhalt

### I. DIE HERMENEUTIK DES ICH-BIN 2

1. Die Fragwürdigkeit des Bewußtseins 2
2. Der kurze und der lange Weg 3
3. Die Hermeneutik als Auslegung eines Textes 5
4. Die Symbole 6
5. Der Konflikt der Interpretation 8

### II. HERMENEUTIK UND STRUKTURALISMUS 10

1. Der Strukturalismus 10
2. Die Rede als Sprachereignis 11
3. Die Mittelstellung des Worts 12
4. Die strukturelle Anthropologie 14

### III. HERMENEUTIK UND PSYCHOANALYSE 17

1. Die Entdeckung des Unbewußten 17
2. Die Archäologie des Subjekts 18
3. Kraft und Sinn 20
4. Ein Hinweis 22
5. Psychoanalyse und Phänomenologie des Geistes 24

### IV. HERMENEUTIK UND IDEOLOGIEKRITIK 27

1. Der Ansatzpunkt der Kritik innerhalb der Hermeneutik 27
2. Die Angewiesenheit der Ideologiekritik an die Hermeneutik 30

Paul Ricœur war lange Zeit in Deutschland verhältnismäßig wenig beachtet, höchstens durch sein zusammen mit Dufrenne verfaßtes, jetzt aber schon ziemlich lange zurückliegendes Buch über Jaspers<sup>1</sup> bekannt. Aber die sich in letzter Zeit auffallend häufende Zahl der deutschen Übersetzungen<sup>2</sup> ist ein deutliches Zeichen für das wachsende Interesse an diesem französi-

\* Erschienen in der Zeitschrift für philosophische Forschung, 30. Jg. 1976, S. 167-189 und S. 389-412. Die Seitenbrüche des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

<sup>1</sup> M. Dufrenne et P. Ricœur. Jaspers et la Philosophie de l'existence. Paris 1947.

<sup>2</sup> An deutschen Übersetzungen von Paul Ricœur liegen bisher vor [und werden mit Sigel und Seitenzahl zitiert]:

F Die Interpretation. Ein Versuch über Freud. Übers. v. E. Moldenhauer. Frankfurt/Main 1969 (franz. 1965), zitiert nach der Taschenbuchausgabe Frankfurt/Main 1974.

G Paul Ricœur und Gabriel Marcel. Gespräche. Frankfurt/Main 1970 (franz. 1948).

M Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I. Übers. v. M. Otto. Freiburg/München 1971 (franz. 1960).

B Die Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II. Übers. v. M. Otto. Freiburg/München 1971 (franz. 1960).

T Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen. In: Verstehende Soziologie. Grundzüge und Entwicklungstendenzen. Hg. v. W. L. Bühl. München 1972 (franz. 1971).

S Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretation I. Übers. v. J. Rutsche. München 1973 (franz. 1969).

schen Denker. Der Grund für das zunehmende Interesse dürfte einmal darin zu suchen sein, daß überhaupt die Hermeneutik in den letzten Jahren in der philosophischen und soziologischen Diskussion wieder stärker hervorgetreten ist und damit auch für die aus Frankreich kommenden Stimmen eine größere Aufnahmebereitschaft bestand. Und Ricœur, der als ursprünglicher Theologe von einer hermeneutischen Wissen-[167/168] schaft herkommt, kann gegenwärtig als der führende Vertreter einer „philosophischen Hermeneutik“ (S. 25) in Frankreich gelten.

Der andere Grund für das zunehmende Interesse dürfte aber darüber hinaus auch darin bestehen, daß, wenn ich mich nicht täusche, die Zeit gekommen ist, wo die verschiedenen philosophischen Strömungen, die lange voneinander wenig Notiz genommen hatten, sich wechselseitig anzuerkennen und miteinander ins Gespräch zu kommen bereit sind. So muß sich die Aufmerksamkeit in besonderem Maße Ricœur zuwenden, der sich wie kein anderer um das Gespräch mit den verschiedenen philosophischen Strömungen bemüht und in mehreren ausführlichen Untersuchungen das Verhältnis der Hermeneutik zum Strukturalismus, zur Psychoanalyse und zur Ideologiekritik zu klären versucht hat.

Unter diesem Gesichtspunkt, in der Bemühung um die Klärung des wechselseitigen Verhältnisses der gegenwärtigen Hauptrichtungen in der Philosophie, soll hier eine erste, vorläufige Aufnahme seiner Gedanken versucht werden<sup>3</sup>.

## I. DIE HERMENEUTIK DES ICH-BIN

### *1. Die Fragwürdigkeit des Bewußtseins*

Ricœur bezeichnet sein eignes Unternehmen, das einer umfassenden Grundlegung der Philosophie, als das einer „Hermeneutik des Ich-bin“ (S 123, 124, 135, 169, 172). Er bestimmt dabei seinen eigenen Einsatz in der Auseinandersetzung mit Descartes. Dieser hatte bekanntlich in seinem universalen Zweifel alles in Frage gestellt, was Gegenstand des Bewußtseins sein kann; nur das Bewußtsein selber, das Cogito, war ihm in unbestreitbarer Weise gewiß. Auf diesem Fundament konnte er darum die Erkenntnis in einem schrittweise vorgehenden Aufbau entwickeln. An dieser Stelle setzt nun Ricœur ein; denn die für Descartes über jeden Zweifel erhabene Gewißheit des Bewußtseins ist inzwischen verloren gegangen.

Er beruft sich dabei in erster Linie auf Freud, der hinter dem Bewußtsein die beherrschende Macht des Unbewußten sichtbar gemacht hat und damit den Bereich des Seelischen, den man früher mit dem Bewußtsein gleichzusetzen gewohnt war, in bisher unbekannte Tiefen hinein ausgeweitet hat. Das Ich und das Bewußtsein können darum nicht mehr gleichgesetzt werden. „Das Bewußtsein hört auf, das am besten Bekannte zu sein, und wird selber problematisch“ (F 434); es muß in seiner Abhängigkeit-[168/169] keit von den unbewußten Untergründen der Seele

P Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretation II. Übers. v. J. Rutsche. München 1974 (franz. 1969).

W Geschichte und Wahrheit. Übers. v. R. Leick. München 1974 (franz. 1955).

An bisher nicht übersetzten Arbeiten sind vor allem zu berücksichtigen:

I Herméneutique et Critique des Idéologies. In: Démystification et Idéologie. Paris 1973.

H Phénoménologie et Herméneutique. Mit deutscher Zusammenfassung. In: Phänomenologie heute. Phänomenologische Forschungen, Bd. I. Freiburg 1975 (lag bei der Abfassung noch nicht vor).

Weil Ricœur in seinen Arbeiten häufig auf frühere Arbeiten zurückgreift, finden sich häufig gleich- und ähnlich lautende Formulierungen. Es mußte genügen, bei den Zitaten eine möglichst prägnante Stelle anzuführen.

<sup>3</sup> Daß bei einem solchen ersten Überblick vieles sehr vereinfacht werden mußte, war nicht zu vermeiden. Eine eingehendere Darstellung wird vorbereitet.

begriffen werden. Daraus entspringt die Aufgabe, dieses zunächst so selbstverständlich erscheinende Ich in seiner ganzen verwickelten Struktur zu untersuchen. Das ist die Aufgabe einer „Hermeneutik des Ich-bin“, die als ein Gegenstück zu der auf Descartischem Boden entwickelten Analyse der Welt hinzukommt. An Stelle einer „Reduktion *auf das* Bewußtsein“, wie sie noch Husserl versuchte, tritt die „Reduktion *des* Bewußtseins“ (S 139), nämlich auf die tieferen Schichten der Seele.

Wenn Ricœur sich hier in erster Linie auf Freud bezieht, so ist zu bedenken, daß Freud selber in einem sehr viel allgemeineren Zusammenhang steht. In den lebensphilosophischen Strömungen und im modernen Irrationalismus war das Vertrauen auf die beherrschende Kraft der Vernunft seit langem erschüttert, und es war deutlich geworden, wie stark der Mensch von den irrationalen Mächten seiner Seele, von Strebungen und Gefühlen abhängig ist. Und auf der anderen Seite: sobald man erkannt hat, daß sich der Mensch schon immer in einer verstandenen Welt befindet (Dilthey), daß die Praxis ursprünglicher ist als die Theorie (Bergson), daß das Bewußtsein erst aus den Störungen des praktischen Umgangs entsteht (Dewey), daß das Verstehen zur ursprünglichen Konstitution des menschlichen Daseins gehört und der Umgang mit dem zuhandenen Zeug ursprünglicher ist als das theoretische Verhalten (Heidegger), ist jeder Versuch, vom Bewußtsein als einem archimedischen Punkt in gesichertem Fortgang ein System der Erkenntnis zu errichten, fragwürdig geworden, und es ergibt sich statt dessen die Notwendigkeit einer hermeneutischen Begründung der Erkenntnis<sup>4</sup>.

Trotzdem behält die Orientierung an Freud ihre Berechtigung; denn bei ihm gewinnt die Zurückführung des Bewußtseins auf die unbewußten Mächte insofern noch einen radikaleren Sinn, als bei ihm das Unbewußte durch eine grundsätzliche Schranke allen direkt vorgehenden Verstehensversuchen entzogen ist und das unmittelbare Bewußtsein zunächst ein „falsches Bewußtsein“ ist, das erst durch eine besondere Interpretationstechnik aufgeschlossen, d. h. „entlarvt“ werden kann (S 28). „Darum müssen wir von nun an jede Wiederentdeckung des Subjekts des Cogito in den Denkmalen seines Lebens mit einer Kritik des falschen Bewußtseins verbinden“ (S 28f). Doch darauf kommen wir noch zurück. [169/170]

## 2. Der kurze und der lange Weg

Ricœur sieht die Aufgabe einer „Hermeneutik des Ich-bin“ mit Recht in einer engen Beziehung zu Heideggers Hermeneutik des menschlichen Daseins, wie dieser sie in „Sein und Zeit“ entwickelt hat, und hebt nachdrücklich die Übereinstimmung in der ontologischen (und nicht erkenntnistheoretischen) Dimension der Untersuchungen hervor. Aber er hebt sich sogleich auch wieder von Heidegger ab, indem er beim Vorgehen einer solchen Hermeneutik zwischen einem „kurzen“ und einem „langen Weg“ unterscheidet (S 14, 19). Der „kurze Weg“ ist der der Heideggerschen Fundamentalontologie. Er setzt ein bei der Tatsache, daß das Verstehen als ein nicht weiter zurückführbarer Modus des menschlichen Daseins gegeben ist, und entfällt die in diesem Verstehen gegebenen Strukturen. Die Strukturbestimmungen des Daseins, die „Existentialien“ in der Heideggerschen Sprache, sind dem Verstehen auf eine „intuitive“ – wir können auch sagen: introspektive – Weise zugänglich. Ricœur spricht von einer „direkten Ontologie“, die den „kurzen Weg der intuitiven Erkenntnis seiner selbst durch sich selbst“ (S 171) einschlägt und sich damit „aus dem Zirkel der Interpretationen, den sie selbst theoretisiert, herauhält“ (S. 15).

Bei aller hohen Schätzung Heideggers entscheidet sich Ricœur für sich selber aber für den

---

<sup>4</sup> Vgl. O. F. Bollnow, Philosophie der Erkenntnis. 1. Bd.: Das Vorverständnis und die Erfahrung des Neuen, Stuttgart 1970. 2. Bd.: Das Doppelgesicht der Wahrheit, Stuttgart 1975. Ders., Über die Unmöglichkeit eines archimedischen Punkts in der Erkenntnis. Archiv. f. d. ges. Psychologie, 116, Bd. 1964. S. 219-229.

anderen, wenn auch beschwerlicheren Weg. Es ist das indirekte Verfahren, das in der „Hermeneutik des Ich-bin“ den Umweg über „das, was Dilthey die Objektivationen des Lebens nannte“ (S 28), einschlägt. Er betont, „daß das Cogito nur auf dem Umweg einer Entschlüsselungsarbeit, die sich auf die Denkmale des Lebens anwendet, wiedererobert werden kann“ (S 28). Es ist der lange Weg „durch die Werke hindurch“ (S 28).

Diese sichtbaren „Denkmale“ oder „Objektivationen“ des Lebens aber haben Ausdruckscharakter, d. h. sie sind Zeichen oder Symbole, in denen sich ein Inneres oder Geistiges ausspricht. Darum geht der „lange Weg“ in der „Hermeneutik des Ich-bin“ über die Interpretation der Symbole. Es ist „der lange Weg der Interpretation der Zeichen“ (S 171). „Die Welt der Symbole ist der Raum der Selbstaufschließung“ (S 170). Damit gliedert sich die „Hermeneutik des Ich-bin“ in eine doppelte Aufgabe: in die Interpretation der Symbole und die der Reflexion, d. h. der Zurücknahme des hier Gewonnenen auf das Verständnis des Subjekts.

Und weil endlich unter den Symbolen die sprachlichen einen grundsätzlichen Vorrang haben und selbst die nichtsprachlichen Symbole noch „sprachlich strukturiert“ (S23) sind, ist der „lange Weg“ derjenige, „der durch die unterschiedlichen Analysen der Sprache hindurchführt“ (S 20). Damit gewinnt die Sprache und die Wissenschaft von der Sprache, die [170/171] Linguistik, eine entscheidende Bedeutung für die Philosophie. In diesem Zusammenhang sieht Ricœur sich selbst mit „auf der Suche nach einer großen Philosophie der Sprache“ (F 15, S 16). Er sieht in ihr den Brennpunkt, in dem die verschiedenen Strömungen der modernen Philosophie zusammenlaufen. So erklärter: „Mir scheint, es gibt ein Gebiet, auf dem sich heute alle philosophischen Forschungen überschneiden – das Gebiet der Sprache“ (F 15).

Der Weg über die Objektivationen und die Hilfe der an ihnen ausgebildeten hermeneutischen Einzelwissenschaften gibt der „Hermeneutik des Ich-bin“ allein die Festigkeit, die der „intuitiven Erkenntnis seiner selbst durch sich selbst“ (S 171) verwehrt ist. Darum wehrt Ricœur den Versuch ab, die dann keiner methodischen Sicherung mehr fähigen Analyse des Subjekts von der strengen methodischen Arbeit der Einzelwissenschaften abzulösen. Er erklärt im Hinblick auf Gadamers bekanntes Werk<sup>5</sup>: „Wir widerstehen der Versuchung, die Wahrheit, die im Verstehen angezielt wird, von der Methode zu trennen, welche die Disziplinen, die aus der Exegese hervorgegangen sind, anwenden“ (S 20).

Dieser indirekte Weg entspricht genau der von Dilthey herausgearbeiteten Notwendigkeit des Wegs des Verstehens des Lebens über den Ausdruck, der in der Einsicht in die „engen Grenzen der Introspektion“ begründet ist. Es fällt aber auf, daß Ricœur, der sich immer wieder (neben Schleiermacher) auf Dilthey als den Begründer einer philosophischen Hermeneutik bezieht, sich an dieser entscheidenden Stelle nicht stärker auf Dilthey beruft. Auch bei Dilthey beruht bekanntlich „die Auffassung der Struktur des seelischen Lebens auf der Auslegung der Werke, in denen der Zusammenhang des seelischen Lebens ganz zum Ausdruck kommt“ (VIII 322<sup>6</sup>). Vielleicht erschien ihm der Begriff des Ausdrucks (oder der Lebensäußerung) noch zu sehr psychologisch gefärbt. Aber gerade Dilthey hatte seinerzeit schon die hermeneutische Arbeit scharf von der psychologischen Betrachtung unterschieden. Gegenstand der Interpretation sind (am Beispiel der Dichtung) „nicht die inneren Vorgänge in dem Dichter, sondern ein von ihm geschaffener, aber von ihm ablösbarer Zusammenhang“ (VII 85). Es handelt sich darin um ein „geistiges Gebilde von einer ihm eigenen Struktur und Gesetzmäßigkeit“ (VII 85). Damit dürfte schon bei ihm der Weg eröffnet sein, der dann, Jahrzehnte später, zur Forschungsrichtung des Strukturalismus hinüberführt. [171/172]

---

<sup>5</sup> H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1960.

<sup>6</sup> W. Dilthey, Gesammelte Schriften, werden mit Band- und Seitenzahl zitiert. Vgl. dazu O. F. Bollnow, Dilthey. 3. Aufl. Stuttgart 1955, S. 209 ff.

### *3. Die Hermeneutik als Auslegung eines Textes*

Der „lange Weg“ einer „Hermeneutik des Ich-bin“ ist also derjenige, der durch die Interpretation der Objektivierungen des Lebens hindurchführt. Erst auf diesem Wege findet die philosophische Hermeneutik einen festen Halt in den von den philologischen Wissenschaften ausgebildeten Interpretationsverfahren. Diese Rückbeziehung der Philosophie auf die Einzelwissenschaften ist für die Auffassung Ricœur von grundlegender Wichtigkeit.

Damit wendet sich die Aufmerksamkeit zunächst den in den philologischen Einzelwissenschaften ausgebildeten Formen der Hermeneutik zu. Hermeneutik ist in diesem Sinn die Lehre von der Interpretation schriftlich fixierter sprachlicher Äußerungen. So nimmt Ricœur die Definition Diltheys auf: „Die hermeneutische Wissenschaft ist die Kunstlehre der Auslegung von Schriftdenkmalen“ (S 83, Dilthey II 319), und definiert seinerseits: „Unter Hermeneutik verstehen wir stets die Theorie der Regeln, die eine Exegese leiten, d. h. die Interpretation eines besonderen Textes oder einer Gesamtheit von Zeichen, die sich als ein Text betrachten lassen“ (F 20, vgl. S. 73f). Hermeneutik ist also, kurz gefaßt, die Lehre von der Interpretation von Texten.

Die Texte sind zunächst schriftlich fixierte sprachliche Äußerungen – „einschließlich allerdings auch aller Arten von Dokumenten und Denkmälern, die in schriftähnlicher Form fixiert worden sind“ (I 253), worunter beispielsweise wohl Werke der bildenden Kunst zu rechnen sind. In seinem Aufsatz: „Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen“ begründet Ricœur darüber hinaus, inwiefern die sprachlichen Texte ein gutes Paradigma für die Gegenstände aller Sozialwissenschaften sind, so daß man am Beispiel der seit langem ausgearbeiteten philologischen Textinterpretation auch das Verfahren der übrigen Sozialwissenschaften verdeutlichen kann, so daß also allgemein „die Humanwissenschaften hermeneutisch genannt werden können“ (T 252). Daher röhrt auch die allgemeine Form der angeführten Definition, die nicht nur von Texten, sondern darüber hinaus auch von einer „Gesamtheit von Zeichen, die sich als ein Text betrachten lassen“, spricht.

Hier macht Ricœur darauf aufmerksam, was die Beschränkung auf schriftlich fixierte sprachliche Äußerungen bedeutet. Es handelt sich nicht nur darum, daß der schriftlich fixierte Text gegenüber der in der Zeit anhebenden und mit der Zeit wieder vergehenden mündlichen Rede etwas Festes ist, das bestehen bleibt und zu dem das Verstehen, wenn es unsicher ist, immer wieder zurückkehren kann. Der geschriebene und gelesene Text unterscheidet sich vielmehr grundsätzlich vom gesprochenen und gehörten Wort, und darum ist die Interpretation des geschriebenen und [172/173] gedruckten Textes etwas wesentlich anderes als das Verstehen des gesprochenen Worts. Der Text hat zwar auch einen Schreiber, wie das gesprochene Wort einen Sprecher hat, aber es löst sich von ihm, und die Bedeutung des Textes, mit dem sich die Auslegung beschäftigt, fällt nicht mehr mit der Absicht des Schreibers zusammen.

Auch ist der Text nicht mehr an eine konkrete Situation gebunden, auf die sich die mündliche Rede durch Zeigebärden und demonstrative sprachliche Formen beziehen kann, sondern bezieht sich in einer allgemeinen Weise auf eine „Weit“, wobei unter „Welt“ im Unterschied zur jeweils besonderen Situation das Ganze der durch die Sprache in ihrer allgemeinen Bedeutung erschlossenen Lebensbezüge verstanden ist. Die „Welt“ ist also invariant gegenüber den wechselnden Situationen. „Genauso wie sich der Text in seiner Bedeutung von der Vormundschaft der Intention eines Urhebers loslöst, so löst sich sein Bezug von den Grenzen des ostentativen Bezuges. Für uns ist die Welt das Ensemble der durch den Text eröffneten Bezüge“ (T 258). Das Schreiben befreit uns also „von der Sichtbarkeit und Begrenztheit der Situationen, indem eine Welt für uns erschlossen wird“ (T 259).

Und endlich ist der Text nicht mehr an einen bestimmten, leiblich anwesenden Hörer gerichtet, sondern öffnet sich jedem, der lesen kann, und schafft sich dadurch erst sein Publikum.

Ricœur faßt zusammen: „Indem die Rede<sup>7</sup> sich von dem Augenblickscharakter des einmaligen Ereignisses, von den gelebten Bindungen des Autors und von der Enge der ostentativen Bezüge befreit, durchbricht sie auch die allzu engen Grenzen der face-to-face-Beziehung. Sie hat keinen körperlich sichtbaren Hörer mehr. Ein unbekannter und unsichtbarer Leser ist der auswechselbare Adressat der Rede geworden“ (T 260).

Ob nun der Weltentwurf erst in den schriftlich fixierten Texten und nicht – mindestens bis zu einem gewissen Grade – schon in der mündlich gebrauchten Sprache entsteht, sei an dieser Stelle dahingestellt. Auf jeden Fall hat Ricœur mit der scharfen Trennung zwischen dem Verstehen der gesprochenen Rede und der Interpretation des geschriebenen oder gedruckten Textes auf einen wesentlichen und (soweit ich sehe) bisher kaum beachteten Unterschied aufmerksam gemacht. (Dabei ist es sprachlich nicht zu vermeiden, auch bei der Interpretation von Texten wieder von einem Verstehen zu sprechen. Es genügt, daß der Unterschied zwischen beiden Formen des Verstehens beachtet wird).

Diese Unterscheidung erlaubt es, das hermeneutische Verfahren auch auf die übrigen Sozialwissenschaften zu übertragen. Die Voraussetzung [173/174] ist die Erkenntnis, daß auch die Handlung wie ein fixierter Text behandelt werden kann; denn auch sie löst sich, dem Übergang von Sprachakt zum geschriebenen Text entsprechend, vom Handelnden, sie gewinnt eine Eigenbedeutung und führt zu Konsequenzen, die sich der Herrschaft des Handelnden entziehen (T 263). Der Hermeneutik aber werden die Handlungen zugänglich, sobald die einzelne Handlung ihre „Spuren“ oder „Zeichen“ hinterläßt – indem sich aus ihr allgemeine Handlungsmuster entwickeln, indem sich diese in Institutionen niederschlagen usw. Ricœur spricht in einem allgemeinen Sinn von einem „Werk“ und zeigt, wie sich an ihm genau die im Text entwickelten Wesenszüge wiederfinden: es löst sich von der Situation, „es erschließt eine neue Welt“ (T 266), aber es ist nie abgeschlossen, sondern bleibt offen für neue Deutungen. „Die menschliche Handlung (ist) ein unvollendetes und offenes Werk, dessen Sinn in der Schwebe bleibt. Gerade weil sie neue Bezüge eröffnen‘ und neue Bedeutungen für diese bekommen, verlangen die menschlichen Taten nach neuen Interpretationen, die ihren Sinngehalt bestimmen“ (T 266).

#### *4. Die Symbole*

Noch nach einer anderen Richtung wird der Begriff der Hermeneutik bei Ricœur wesentlich eingeschränkt und dadurch zugleich schärfer gefaßt. Gegenstand der Interpretation sind für Ricœur nämlich ausschließlich die Symbole. „Symbol und Interpretation werden ... korrelative Begriffe“ (S 22). Diese Gleichsetzung bedeutet insofern eine einschneidende Beschränkung im Aufgabenbereich der Hermeneutik, als der Begriff des Symbols bei Ricœur in einem engeren und präziseren Sinn gefaßt wird, als es in der Regel geschieht. Er lehnt die Art, wie Cassirer in seiner „Philosophie der symbolischen Formen“<sup>8</sup> diesen Begriff nimmt, nämlich als sinnliches Zeichen für eine geistige Bedeutung, entschieden ab (F 21 ff.) und spricht von einem Symbol nur da, wo ein „Doppelsinn“ vorhanden ist, eine „intentionale Struktur zweiten Grades“ (F 24, vgl. B22). Er definiert also: „Mit dem Symbolbegriff bezeichne ich jene Sinnstruktur, in der ein ummittelbarer, erster, wörtlicher Sinn überdies einen mittelbaren, zweiten, übertragenen Sinn anzielt, der nur durch den ersten erfaßt werden kann“ (S 22, vgl. F 29).

Wichtig ist daran, im Unterschied von einer bloßen Polysemie, daß der zweite, der übertragenen Sinn nur auf dem Wege über den ersten begriffen werden kann und nicht von diesem ge-

---

<sup>7</sup> Ich übersetze, in Übereinstimmung mit den übrigen Übersetzungen discours mit „Rede“, statt wie hier mit „Diskurs“.

<sup>8</sup> E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. 2. Aufl. Darmstadt 1953.

trennt verstanden werden kann. Er ist „in keiner Weise außerhalb dieser indirekten Beziehung zugänglich“ [174/175] (S 38). Der Erstsinn erschließt also erst den tieferen Sinn, ja bringt ihn eigentlich erst hervor. Die Ähnlichkeit, soweit man von einer solchen sprechen kann, „ist keine Beziehung, die ich mir vor Augen halten und von außen betrachten kann“ (F 29, vgl. B 23), sondern wird erst durch das Symbol erschaffen. So erklärt Ricœur: „Während ich im ersten Sinn lebe, werde ich durch ihn über ihn selbst hinausgezogen: der Symbolsinn wird im Wortsinn und durch ihn gebildet, welcher die Analogie schafft, indem er das Analoge gibt“ (B 23, vgl. F 29f.).

Daraus ergibt sich der Unterschied des Symbols zur bloßen Allegorie. Die Allegorie läßt sich restlos auflösen, indem man den bildlichen Ausdruck durch die direkte Bezeichnung ersetzt, so daß Interpretation dann hieße, „die Verkleidung durchdringen und sie eben dadurch überflüssig machen“ (B 24). Das Symbol aber läßt sich rational nicht restlos auflösen, es zeigt seinen tieferen Sinn nicht anders, als „daß es ihn wachruft, daß es auf ihn anspielt“ (B24), so daß „ein anderer Sinn sich auftut und zugleich verbirgt“ (F 19). So bleibt für den Verstand immer eine gewisse Undurchsichtigkeit, und eben „diese Undurchsichtigkeit macht die Tiefe des Symbols aus, das schier unerschöpflich ist“ (B 23, vgl. P 165).

Infolge dieser Dunkelheit verlangen die Symbole nach einer Interpretation. Deren Aufgabe ist es, den verborgenen Sinn freizulegen. „Die Interpretation ist jene rationale Arbeit, die im offensbaren Sinn den verborgenen entschlüsselt“ (S 22). Aber hier stellt sich eine gewisse Zweideutigkeit im Ausdruck ein, die den weiteren Fortgang zu gefährden droht. Wenn Ricœur den zunächst sich anbietenden Begriff der „Deutung“ für „jedwedes Sinnverstehen, daß sich speziell auf die zweideutigen Ausdrücke richtet“ (F20) durch den des „Entschlüsselns“ oder „Entzifferns“ näher zu bestimmen sucht (F 20, 32, P 175, 213 u.a.), so ist diese Ausdrucksweise nicht ganz unbedenklich; denn damit scheint sich eine Vorstellung einzuschleichen, die zuvor als nur der Allegorie angemessen, für das Symbol aber als unzureichend erkannt war. Die „Entschlüsselung“ (Dechiffrierung) ist ein einmaliger Übersetzungsvorgang. Wenn der Klar-text gewonnen ist, ist die Aufgabe abgeschlossen. Das Rätsel ist gelöst. Man kann hier darum auch nicht im eigentlichen Sinn von einer Interpretation sprechen; denn diese ist ein in die Tiefen eindringender Vorgang, der, weil das Symbol „unerschöpflich“ ist, niemals an ein Ende kommt, sondern für immer neue Interpretationen offen bleibt.

Diese Unbestimmtheit im Ricœurschen Symbolbegriff wirkt sich, wovon noch zu sprechen ist<sup>9</sup>, darin aus, daß Ricœur den Symbolcharakter der Freudschen Traumsymbole, die in der Tat im eigentlichen Sinn „de- [175/176] chiffriert“ werden können, nicht entschieden genug von dem der eigentlichen, vor allem der religiösen Symbole unterscheidet.

Und noch eine weitere Schwierigkeit sei wenigstens angedeutet: Ricœur bezieht auch die „poetischen Wortschöpfungen“ (S 23) mit in den Umkreis der Symbole ein, er zählt ausdrücklich die „poetische Imagination (B 20, F 28, vgl. B 17) als eine selbständige Form des Symbolsaufund sieht sogar in der Dichtung den Ort, wo wir die Entstehung des Symbols verfolgen können (B 21). Die Dichtung erscheint ihm also als ein ausgezeichneter Fall der „symbolischen Rede“, in dem die Sprache gleichsam ihr „Festgewand“ angelegt hat (S 120). Aber gerade der Dichtung gegenüber erweist sich der Begriff der „Entzifferung“ als unangemessen. Die Interpretation eines Gedichts bringt das zunächst nur ahnend erfaßte „Vorverständnis“ zur klaren Bestimmtheit und erschließt dabei auch eine zunächst verborgene Tiefe. Aber dies ist etwas ganz anderes als eine „Entschlüsselung“. Die Hintergründigkeit des reinen Gedichts ist kein verborgener Hintersinn, der sich von dem unmittelbar anschaulichen Sinn unterscheiden ließe, sondern ist in diesem unmittelbar gegeben, wenn auch zunächst noch in einer verschwommenen Weise. Das Gedicht hat keinen „Doppelsinn“, der sich in zwei verschiedene Bedeutungen aufgliedern ließe, und darum ist der Ricœursche, auf einen engeren Symbol-

---

<sup>9</sup> Vgl. Kap. III.

begriff bezogene Begriff der Interpretation als einer „Entzifferung“ auf die Dichtung nicht anwendbar. Zwar gibt es gewiß in der Dichtung auch Symbole und Allegorien im engeren Sinn, aber es dürfte unzulässig sein, dichterische und symbolische Sprache schlechthin gleichzusetzen. Auch erinnert die Wendung vom „Festgewand“ der Sprache zu sehr an einen äußerlich hinzugefügten Schmuck und läßt vergessen, was Ricœur in anderem Zusammenhang nachdrücklich betont, daß die Symbolik zum Wesen der Sprache als solcher gehört (S 93).

Diese Schwierigkeiten vermehren sich noch, wenn man neben der Dichtung auch einfache Prosatexte als Gegenstand der Interpretation betrachtet, wie dies Ricœur ja u.a. in dem eben herangezogenen Aufsatz über den „Text als Modell“ vorbehaltlos getan hat; denn bei den interpretationsbedürftigen Schwierigkeiten im Text handelt es sich zwar um Unklarheiten und Unbestimmtheiten, aber nicht um einen verschlüsselten Hintersinn.

### *5. Der Konflikt der Interpretation*

Aber wenn wir in den an den Texten ausgebildeten Interpretationsverfahren einen festen Grund für eine „philosophische Hermeneutik“ zu finden gehofft haben, tut sich sogleich eine neue Schwierigkeit auf: Diese wissenschaftliche Interpretationsmethode, auf die wir zurückgreifen wol- [176/177] len, gibt es gar nicht, und statt der einen Hermeneutik, die ein solches Fundament bilden könnte, finden wir eine Vielzahl einander widerstreitender Methoden, eine Vielzahl der Hermeneutik^«. Darauf bezieht sich der Untertitel der beiden Bande seiner Aufsatzsammlung (M, B), zugleich auch die Überschrift eines Kapitels im Freudbuch (F 33 ff.) und eines Kapitels in dem Aufsatz“ Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion II“ (P 199ff.): „Der Konflikt der Interpretationen“. Ricœur stellt fest: „Es gibt keine allgemeine Hermeneutik ... sondern getrennte und einander entgegenstehende Theorien über die Regeln der Interpretation. Das hermeneutische Feld ... ist in sich selbst zerspalten“ (F 40, Vgl. P198). Oder an anderer Stelle: „Es ist auffallend, wie die Interpretation völlig disparate, ja gegensätzliche Methoden hervorbringt“ (S 24).

Seine große Aufgabe sieht Ricœur darin, einen übergeordneten Standpunkt zu gewinnen, der es erlaubt, jede der Interpretationsweisen, deren jede einen besonderen, nur ihr zugänglichen Aspekt der Wirklichkeit aufschließt, in ihren Grenzen anzuerkennen, indem er sie alle als sich wechselseitig ergänzende Glieder eines größeren Zusammenhangs versteht, damit aber zugleich „die totalitären Ansprüche einer jeden Interpretation in die Schranken zu weisen“ (S 25). Was anfangs als das Verhältnis der verschiedenen philosophischen Strömungen formuliert war, erscheint jetzt als das Verhältnis zwischen den verschiedenen hermeneutischen Methoden.

Ricœur unterscheidet drei große Typen der Hermeneutik. Im Aufsatz „Existenz und Hermeneutik“ bezeichnet er sie als Psychoanalyse, Phänomenologie des Geistes im Hegelschen Sinn und als Religionsphänomenologie (die er vor allem in van der Leeuw und Eliade verkörpert sieht und der er sich weitgehend auch selbst zurechnet). Jede dieser drei Hermeneutiken hat ihre eignen ontologischen Implikationen. Die eine eröffnet eine „Archäologie des Subjekts“, die zweite eine teleologische Struktur der geistigen Welt im Sinne Hegels, die dritte endlich die Zeichen, in denen sich das Heilige offenbart (S 31 ff.). Dazu tritt, wenn auch etwas außerhalb dieses Schemas und mehr am Rande behandelt, die Hermeneutik der „poetischen Wortschöpfungen“ (S 23, vgl. B 17, 20).

Mit dieser Einteilung überschneidet sich und deckt sich zum Teil die Unterscheidung zwischen zwei gegensätzlichen Grundtendenzen der Interpretation. Ricœur stellt sie als „Wille zum Zweifel“ und „Wille zum Horchen“ einander gegenüber (F 40). Im Rahmen einer religi-

onsphilosophischen Fragestellung faßt er sie auch spezieller als den Willen, „Idole zu töten“, und die Bereitschaft „Symbole zu vernehmen“ (F40). Auf der einen Seite steht die Form der Interpretation, wie er sie in der Geschichte des modernen Denkens vor allem in Marx, Nietzsche und Freud verkörpert findet, die er in einer einheitlichen Perspektive zusammennimmt. „Ich selber bin der festen Überzeugung, daß man die heutige Bedeutung dieser drei Interpretationen des modernen Menschen nur in einer Zusammenschau bestimmen kann“ (P 68). Das Gemeinsame dieser von ganz verschiedenen Seiten her ansetzenden Denker ist die Interpretation als „Taktik des Zweifels“ und als „Kampf gegen die Masken“ (F 39). Sie wollen den Augenschein als „Illusion“ entlarven und dahinter eine tiefere, nüchtern zu sehende grausame Wirklichkeit freilegen, mag diese nun bei Marx in den ökonomischen Interessen, bei Nietzsche im „Willen zur Macht“ und bei Freud in den unbewußten Trieben gelegen sein. „Diese Hermeneutik“, so faßt er zusammen, ist ein „Herunterreißen der Maske, eine die Verkleidung reduzierende Interpretation“ (F 43). Es ist die entlarvende Tendenz, die wir über die angeführten Vertreter hinaus als einen allgemeinen Grundzug unserer Zeit erkennen können, die sich unter diesem Gesichtspunkt als ein Zeitalter des Mißtrauens bezeichnen läßt<sup>10</sup>.

Das andre dagegen ist die „Hermeneutik als Wiederherstellung des Sinns“ (F 41), die zwar, wenn sie sich ehrlich behaupten will, durch die Schule des Zweifels hindurchgegangen sein muß, die aber dann ein neues Vertrauensverhältnis zu einem als sinnvoll erfahrenen Sein wieder gewonnen hat.

Diese zweite Form der Hermeneutik ist bestimmt durch den „Willen zum Horchen“ oder zum „Hören“. Zu ihrer methodischen Begründung greift Ricoeur auf die Phänomenologie zurück, die er geradezu als „Instrument des Hörens, der Sammlung, der Wiederherstellung des Sinns“ (F 41) bezeichnet. Wenn Heidegger das Wesen der Phänomenologie zusammenfaßt, „das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen“<sup>11</sup> so ist das „sehen“ stellvertretend für jedes unbefangene Aufnehmen eines Sich-Darbietenden genommen und kann sinngemäß auch durch ein Hören ersetzt werden. Und ebenso wenig, wie das Sehen bei Heidegger auf den optischen Bereich beschränkt ist, ist auch das Hören nicht nur im wörtlichen akustischen Sinn verstanden, sondern zugleich als Hören des gesprochenen Worts auf den zu erfassenden Sinngehalt gerichtet. Und gerade in der gesteigerten Form des Horchens ist die selbstvergessene Hingabe an das sich im Symbol Offenbarende hervorgehoben. [178/179]

Nun geht es bei Ricoeur nicht um die Entscheidung für die eine und damit gegen die andere Form der Hermeneutik. Sie sind beide in gleicher Weise notwendig, weil beide im menschlichen Leben eine unentbehrliche Funktion zu erfüllen haben, aber sie sind beide einseitig und geben, für sich allein genommen, ein verzerrtes Bild. Sie bedürfen ihrer wechselseitigen Ergänzung. Ricoeur spricht darum in einem anderen Zusammenhang von einer „Polarität der Hermeneutik“ (P 204), wobei mit dem Begriff Polarität schon ein Verhältnis wechselseitiger Bezogenheit und Ergänzung angedeutet ist. Er betont hier: Es „genügt nicht, wenn wir die beiden Interpretationsstile bloß nebeneinander stellen; wir müssen sie wechselseitig miteinander verschränken und ihre komplementären Funktionen aufzeigen“ (P 204).

Auf der einen Seite liegt in der menschlichen Natur die Neigung zu einer „diabolischen Verkehrung“, die das Heilige zum bloßen Objekt verfestigt und damit zum „Idol“ verfälscht (F 541, 542). Um dieser Tendenz entgegenzuwirken, bedarf es einer kritischen, entlarvenden Interpretation. Das betont Ricoeur an der angegebenen Stelle im religionsphilosophischen Zusammenhang, aber es gilt zugleich im allgemeineren Sinn von der gesamten geistigen Welt.

---

<sup>10</sup> Vgl. dazu O. F. Bollnow, Das Zeitalter des Mißtrauens. In: Festschrift für Klaus Ziegler, hg. v. H. Catholy u. W. Hellmann, Tübingen 1968, sowie: Das Doppelgesicht der Wahrheit, a. a. O., wo S. 116-119 schon auf den „Konflikt der Interpretation“ bei Ricoeur hingewiesen ist.

<sup>11</sup> M. Heidegger, Sein und Zeit. Halle/Saale 1927, S. 34.

Allgemein liegt im menschlichen Leben eine verhängnisvolle Tendenz zur Verfestigung, das Lebendige zu objektivieren und als einen toten Gegenstand zu behandeln. Überall kommt es darauf an, diese Verfestigungen wieder aufzuheben, indem man ihren falschen Anspruch entlarvt. Darin behält die kritische Interpretation eine unentbehrliche Funktion. Und so wird sie auch von Ricoeur voll bejaht.

Aber auf der anderen Seite darf diese Entlarvung nicht das letzte Wort behalten; denn dann bliebe nur ein Trümmerhaufen zerstörter Illusionen zurück, und der totale Nihilismus wäre die unausweichliche Folge. Sie muß vielmehr dazu dienen, als ein notwendiger Reinigungsprozeß hinter den durchschauten Formen der Entartung den Blick auf eine sinnhafte Wirklichkeit in ihrer wahren und unverfälschten Gestalt wieder freizulegen. So sieht er die drei von ihm herausgehobenen Hauptvertreter einer entlarvenden Hermeneutik, Marx, Nietzsche und Freud: „Gewiß sind sie drei große ‚Zerstörer‘; doch darf uns das nicht irreführen ... Alle drei legen den Horizont frei für eine authentischere Sprache, für ein neues Reich der Wahrheit“ (F 47, P 69). Ricoeur spricht ausdrücklich von einer „Hermeneutik als Wiederherstellung des Sinns“ (F 41). Ihre Aufgabe ist es, in einer kurzen Formel zusammengefaßt, „die Idole zu töten und auf die Symbole zu horchen“ (F 68). [179/180]

## II. HERMENEUTIK UND STRUKTURALISMUS

### *1. Der Strukturalismus*

Ehe wir uns der abschließenden Frage zuwenden, wie weit sich der Gegensatz zwischen den beiden einander widerstreitenden und doch notwendigen Formen der Hermeneutik dialektisch vermitteln läßt, müssen wir zunächst Ricoeurs Analyse der einzelnen Formen der Hermeneutik und ihres wechselseitigen Verhältnisses etwas weiter verfolgen.

An erster Stelle steht das Verhältnis zum Strukturalismus. Wenn der Weg einer „Hermeneutik des Ich-bin“ notwendigerweise über die Interpretation der Objektivationen des Lebens gehen muß, dann gewinnt der in letzter Zeit zur herrschenden philosophischen Strömung in Frankreich angewachsene Strukturalismus, der diese objektiven Gebilde in ihrer eigenen, immanrenten Gesetzmäßigkeit untersucht, ein besonderes Interesse. Er erscheint als eine ernsthafte Bedrohung des hermeneutischen Ansatzes, insofern er mit dem Anspruch auftritt, die Strukturen dieses Bereichs rein aus ihnen selber, ohne Bezugnahme auf ein Subjekt, behandeln zu können. Wenn man diesen Anspruch nicht anzuerkennen bereit ist, entsteht die Frage nach dem Verhältnis von Hermeneutik und Strukturalismus, wie sie Ricoeur in mehreren, jetzt in einem Sammelband (S) zusammengefaßten Arbeiten behandelt.

Ricoeur versucht nicht, den Strukturalismus im ganzen zu widerlegen. Er wendet sich nur gegen dessen Absolutheitsanspruch, aber erkennt dabei seine Leistung als auch für die Hermeneutik wertvoll und sogar notwendig an. Er versucht nur, die Kompetenzen der beiden Seiten richtig gegeneinander abzuwägen und die sich daraus ergebenden Möglichkeiten einer Zusammenarbeit herauszuarbeiten. Dazu muß er sich zunächst den Grundsatz des Strukturalismus vergegenwärtigen. Dieser läßt sich in vier Voraussetzungen zusammenfassen: 1. Es gibt einen „bereits vorhandenen, begrenzten, abgeschlossenen und in diesem Sinn toten corpus“. 2. Dieser erlaubt, Inventare von einfachen Elementen aufzustellen. 3. Diese Elemente sind nicht inhaltlich bestimmt, sondern durch „oppositionelle Relationen“, durch Gegensatzpaare, die konstant bleiben, auch wenn die Inhalte wechseln. 4. Der Aufbau der komplexen Gebilde erfolgt durch eine Kombinatorik dieser Elemente (S 101).

Das einfachste Beispiel, an dem sich überhaupt der Strukturalismus entwickelt hat, ist die moderne, auf de Saussure zurückgehende Linguistik. Das hier entwickelte Modell ist dann

aber auch auf andre Seinsbereiche übertragen worden, Ricœur geht vor allem auf die von Lévi-Strauss entwickelte „strukturelle Anthropologie“ ein, die diese Betrachtungsweise auf die Welt der Naturvölker anwendet. Doch stellen wir diese Fra- [180/181] gen zunächst noch zurück und beschränken uns vorerst noch auf den linguistischen Bereich.

In der Auseinandersetzung seitens der Hermeneutik sind an dem skizzierten strukturalistischen Denkmodell vor allem zwei Grundzüge wichtig:

1. Die Elemente eines solchen Systems sind rein systemimmanent bestimmt und haben keinen Bezug auf eine außerhalb dieses Systems bestehende Wirklichkeit. Wenn man zwischen einer Sémiologie als der Wissenschaft von den Zeichen und einer Semantik als der Wissenschaft von der Anwendung dieser Zeichen unterscheidet, dann handelt es sich im Strukturalismus ausschließlich um die Sémiologie. „Die Definition des Zeichens, die sich auf diese vier (genannten) Voraussetzungen stützt, bricht gänzlich mit der naiven Vorstellung, daß das Zeichen für ein Ding steht“ (S 105). Das System besitzt „kein Außen, sondern lediglich immanente Relationen“ (S 105).
2. Das bedeutet zugleich, daß das System in sich abgeschlossen ist und sich darum auch nicht weiterentwickeln kann. Es ist in einem zeitlosen Sinn fertig. Es kann grundsätzlich nichts Neues hinzukommen. Ricœur spricht von einem „Axiom der Abgeschlossenheit“ (clôture) (S 105).

Auf dieser Grundlage entwickelt der Strukturalismus ein System der Sprache, in dem sich sowohl die lautlichen Einheiten, die Phoneme, als auch die kleinsten Bedeutungseinheiten, die Lexeme, als ein solches in sich zusammenhängendes System entwickeln lassen. Aber während der erste Teil dieser Aufgabe in der modernen Phonetik befriedigend gelöst ist, bereitet der zweite Teil, nämlich „das gesamte Lexikon mit Hilfe einer beschränkten Anzahl solcher elementarer Bedeutungsstrukturen zu rekonstruieren“ (S 96), angesichts der Vielzahl der Wörter einer Sprache große Schwierigkeiten, prinzipiell scheint er aber ebenfalls lösbar.

## *2. Die Rede als Sprachereignis*

Die grundsätzliche Grenze des Strukturalismus sieht Ricœur dagegen beim Übergang von der potentiell gegebenen Sprache (*langue*) zur aktuell gesprochenen Rede (*discours*). Ricœur spricht vom „Ereignis“ (*événement*) der Sprache (ein Begriff, den wir hier zur Bezeichnung des Geschehens in der Zeit noch undiskutiert aufnehmen, auf den wir aber noch zurückkommen müssen). Die Rede aber ist nach Ricœur durch dreierlei Bestimmungen gekennzeichnet, die mit dem strukturalistischen Denken unvereinbar sind:

1. Jede Rede weist über sich selbst hinaus auf einen systemtranszendenten Gegenstand. Sie „greift nach der Realität“ (S 107). Ricœur spricht von einer *référence*, einer „Bezogenheit“ (S 110). „Sprechen heißt etwas [181/182] über etwas sagen“ (S 110). Erst durch diese Bezogenheit werden „unsere Wörter und unsere Sätze in der Realität verankert“ (S 111). Ricœur spricht auch von einer „Öffnung der Welt der Zeichen“ (S 85), einer „Öffnung“ in die Welt der Gegenstände im Unterschied zur „Abgeschlossenheit“ des Systems. „Im Gegensatz zur Abgeschlossenheit der Welt der Zeichen bildet diese Funktion ihre Offenheit oder ihre Öffnung“ (S 107).
2. Jede Rede ist die Handlung eines Sprechenden und bezogen auf einen Hörenden, an den sie gerichtet ist. (Dafür wird häufig auch mit einer auf Bühler zurückgehenden Ausdrucksweise von einem „Sender“ und einem „Empfänger“ gesprochen, doch vermeidet man besser dieses der Sprache unangemessene technische Modell).
3. Die Rede steht nicht in einem abgeschlossenen System, sondern ist auch insofern offen, als sie imstande ist, Neues, bisher noch nicht Gesagtes hervorzubringen.

Durch die beiden ersten Bestimmungen ist die Rede eingegliedert in die Welt der Dinge und die Umwelt der Mitmenschen, durch die dritte ist sie als etwas der beständigen schöpferischen Entwicklung Fähiges von einem zeitlos abgeschlossenen Vorrat (Corpus) unterschieden.

In diesen drei Bestimmungen entzieht sich die Rede den im Denkmodell des Strukturalismus gegebenen Möglichkeiten und weist hinüber in den Aufgabenbereich der Hermeneutik. Die Berechtigung des Strukturalismus wird auf seinem Gebiet durchaus anerkannt, aber er erhält von der Hermeneutik her gesehen eine bloß vorbereitende Funktion. Ricœur bekennt sich zu der Überzeugung, „daß das Wesentliche der Sprache erst jenseits der Abgeschlossenheit der Zeichen beginnt“ (S 122).

### *3. Die Mittelstellung des Worts*

Es fragt sich aber, an welcher Stelle die beiden Bereiche zusammenhängen, an welcher linguistisch angebbaren Stelle der Übergang von der Struktur der Sprache zum Ereignis der Rede geschieht. Ricœur sieht das vermittelnde Glied im Wort; denn dieses gehört, wenn auch in verschiedener Weise, beiden Bereichen an und kann darum „so etwas wie ein Vermittler zwischen dem System und dem Akt, zwischen der Struktur und dem Ereignis“ (S 117) sein. Diese Mittelstellung kommt auch im Titel eines der Aufsätze zum Ausdruck: „Die Struktur, das Wort und das Ereignis“ (S 101 ff.).

Das Wort als solches gehört dem Bereich der Struktur an. Es hat seine im System bestimmte Wortbedeutung, seinen „Sinn“ (sens) in der von Ricœur übernommenen Terminologie. Die Rede aber entsteht, wenn im Sprechakt die Wörter zu Sätzen verbunden werden. Darum kann Ricœur feststellen: „Erst auf der Stufe des Satzes sagt die Sprache etwas“ (S 111), [182/183] d. h. ist sie Aussage über einen Tatbestand, ist sie im Sinn der *référence* auf einen außer ihr liegenden Gegenstand bezogen. Im Übergang vom Wort zum Satz geschieht darum der entscheidende „Einschnitt“. Ricœur spricht von einer „Mutation“ (S 101). „Im Vokabular des Lexikons gibt es nur eine endlose Kreisbewegung der Termini, die sich zirkulär definieren und die sich in der Abgeschlossenheit des Systems um sich selbst drehen. Doch dort, wo jemand spricht, wo jemand etwas sagt, verläßt das Wort den Rahmen des Wörterbuchs. Es wird Wort, sobald der Mensch zum Sprechen (parole) übergeht, sobald das Sprechen zur Rede wird (discours) und die Rede zum Satz“ (S 117).

Ricœur untersucht nun den „Mechanismus der Sprache“ (S 89, 91) beim Übergang vom virtuell gegebenen System zum aktuellen Sprechen. Eine „Schlüsselstellung“ (S 90) nimmt dabei die Polysemie ein, d. h. der Tatbestand, daß dasselbe Wort verschiedene Bedeutungen haben kann. Das Wort als solches ist mehrdeutig; einen eindeutigen Sinn bekommt es erst im Zusammenhang des Satzes, und zwar durch das, was man die „Filterwirkung“ des Kontextes nennen kann. Je nach dem Zusammenhang, in dem das Wort gebraucht wird, wird unter den verschiedenen möglichen Bedeutungen eine bestimmte als die hier sinnvolle ausgewählt, die andern dagegen als unbrauchbar ausgeschieden. „Auf diese Weise erzeugen wir mittels mehrdeutiger Wörter eindeutige Sätze dank dieser Auslese- oder Filterwirkung des Kontextes“ (S 92, vgl. 119).

Dabei ist zu beachten, daß die Polysemie keine zufällige und nur gelegentlich vorkommende Erscheinung ist, auch kein Mangel, der eine geringe Präzision der Sprache anzeigt, daß sie also keine „rein pathologische Erscheinung“ ist, sondern notwendig zur „Konstitution“ der Sprache gehört (S 93). Ricœur betont ausdrücklich: „Alle Wörter der Alltagssprache umfassen mehr als eine Bedeutung“ (S 98). (Die Beschränkung auf die Alltagssprache ist notwendig, weil es bei der wissenschaftlichen Terminologie anders ist).

Das Problem der Polysemie setzt sich vertieft in dem der Symbolik fort, die Ricœur darum

auch in einem Atem mit der Polysemie nennt (etwa S 93). Der Unterschied liegt nur darin, daß die Polysemie als ein primär synchronischer Begriff von der Entstehung der Zweitbedeutung durch die kumulative Kraft der Wörter absieht, im symbolischen Gebrauch dagegen die Zweitbedeutung in der Erstbedeutung unablösbar enthalten bleibt<sup>12</sup>. So entsteht eine „wirklich symbolische Sprache, die, indem sie *etwas* sagt, etwas *anderes* sagt“ (S. 120), nämlich einen verborgenen tieferen Sinn hinter dem offen zu Tage liegenden Sinn, und darum [183/184] einer Interpretation bedarf. An dieser Stelle interessiert der symbolische Gebrauch eines Wortes nur insofern, als, soweit ich Ricœur hier richtig verstehe, wörtlicher und übertragener Sinn trotz aller engen Verbindung deutlich verschieden sind und es sich insofern auch hier um eine Mehrzahl diskret voneinander verschiedener Bedeutungen handelt. Wir können uns darum an dieser Stelle vorerst auf den Fall der einfachen Polysemie beschränken.

Damit ist die Grenzziehung zwischen Strukturalismus und Hermeneutik sowie die Art ihres Zusammenwirkens deutlich geworden. Beide sind miteinander vereinbar, weil sich ihr Werk in verschiedenen Ebenen vollzieht. Das Wort gehört als solches in den Kompetenzbereich des Strukturalismus, der Satz (und die auf den Satz aufgebauten, kurz als Text zu bezeichnenden höheren Formen) in den der Hermeneutik. Das Wort aber nimmt eine zentrale Stelle ein, indem es die „Austauschbeziehungen“ (S 120) zwischen beiden Bereichen vermittelt. Das Wort steht „am Schnittpunkt von Sprache (*langue*) und Sprechen (*parole*), von Synchronie und Diachronie, von System und Prozeß“ (S 120). Auf der einen Seite liefert es das strukturell geordnete Material, dessen sich die Rede bedient. Auf der anderen Seite aber: indem die Rede neue, metaphorische Wortbedeutungen hervorbringt, wirkt sie zurück auf das System, dessen sich dann wieder späteres Sprechen bedient. „Indem (das Wort) mittels der Rede-Instanz aus dem System in das Ereignis übergeht, trägt es die Struktur in den Akt des Sprechens hinein. Indem es aber vom Ereignis zum System zurückkehrt, vermittelt es dem System eine Kontingenz und eine Labilität, ohne die es sich nicht verändern könnte, ohne die es auch keine zeitliche Dauer erhielte“ (S 121).

Trotzdem ergibt sich hier eine gewisse Schwierigkeit. Bei Ricœur scheint das Wort so aufgefaßt, daß es im Sinne der de Saussureschen Unterscheidung von Signifikant und Signifikat (S 88) als Name für eine schon vor der Benennung bestehende, jedenfalls durch die sprachliche Fassung nicht beeinflußte Bedeutung (*sens*) bezieht. Der Fall der Polysemie bedeutet dann, daß dasselbe Wort als Name für verschiedene Bedeutungen dient. Diese verschiedenen Bedeutungen aber sind (wie auch bei der übertragenen Bedeutung des Symbols) diskret voneinander geschieden. Es gibt keinen fließenden Übergang. Darum kann Ricœur einschränkend sagen: „Die Wörter haben einen mehrfachen, doch keinen unendlichen vielfältigen Sinn“ (S 119).

Aber nicht jedes Wort ist ein Name, der etwas nur benennt oder bezeichnet. Ohne auf die komplizierte Frage des Verhältnisses von Wort und Name näher einzugehen, genügt es, daß es zum mindesten eine Art von Wörtern gibt, auf die die am Modell des Namens entwickelten Über- [184/185] legungen nicht anwendbar sind. Das sind die Wörter, die Hans Lipps als „sichtende Konzeptionen“ bezeichnet hat. Er meint damit Wörter, die nicht einfach etwas unabhängig von ihnen Bestehendes benennen, sondern die ihren Gegenstand erst zusammen mit der sprachlichen Auslegung als diesen bestimmten sichtbar machen und damit erst eigentlich hervorbringen.

Lipps erläutert das gern am Beispiel „spielen“: „Man spielt Klavier und Karten, aber auch mit dem anderen, oder um Geld; es gibt Spielräume und Möglichkeiten usw. Was heißt aber so? Keines von all den Beispielen ist bloß spielen, und keines ist das auch ganz. Was eigentlich spielen ‚ist‘, ist nur im Durchlaufen seiner konkreten Abwandlungen zu erfahren. In der verbalen Wurzel ist hier eine sprachliche Möglichkeit beigestellt worden, um verschiedenstes

---

<sup>12</sup> Vgl. oben Abschnitt I/4.

fassen zu können. Es zeigt sich im Lichte der Sprache. Es wird angedeutet<sup>“<sup>13</sup></sup>. Das Wort formt also einen vorher nur ganz unbestimmt vorhandenen Tatbestand. „Die Sprache stiftet Bezüge, sofern sie in Verschiedenstem so etwas entdeckt wie spielen ...“ (a. a. O.). Hier ist es unmöglich, von einem „mehrfachen, doch keinem unendlich vielfältigen Sinn“ (S 119) zu sprechen, wie Ricœur es annahm; die Anzahl der möglichen Abwandlungen ist wesensmäßig unbegrenzt. Und ebenso ist es unmöglich, die verschiedenen Bedeutungen als metaphorische Anwendungen einer Grundbedeutung zu fassen. Es gibt keine solche Grundbedeutung. „Was eigentlich spielen ‚ist‘“ ist überhaupt nicht begrifflich zu erfassen, sondern „nur im Durchlaufen seiner konkreten Abwandlungen zu erfühlen“.<sup>13</sup>

Das kann hier nicht weiter ausgeführt werden. An dieser Stelle sollte es nur als Hinweis dienen, daß die von Ricœur festgehaltene Auffassung, nach der ein Wort eine wesentlich endliche Anzahl diskret verschiedener Bedeutungen hat, sich als unzureichend erweist gegenüber den – vor allem in den verbalen Wurzeln – weit verbreiteten sprachlichen „Konzeptionen“. Wie es am Beispiel von „spielen“ deutlich wurde, genügt es nicht, einen Katalog von Anwendungsmöglichkeiten aufzustellen, sondern es gilt, die begrifflich nicht faßbare Mitte in den Griff zu bekommen, von der her sich die verschiedenen Verwendungsmöglichkeiten einheitlich zusammenschließen. Das aber ist eine hermeneutische Arbeit.

Dieser Hinweis dürfte insofern nicht ganz abwegig sein, als sich damit die von Ricœur vorgenommene Grenzziehung, nach der die Wörter zum legitimen Forschungsgebiet des Strukturalismus gehören, mit allen methodologischen Voraussetzungen, die dem Strukturalismus zu eigen sind, daß mit der Verwendung im Satz dagegen das Anwendungsgebiet der [185/186] Hermeneutik beginnt, dem Strukturalismus noch zu weit entgegenkommt. Nicht erst die Sätze, sondern schon die Wörter erfordern ein hermeneutisches Auslegungsverfahren. Das Ideal des Strukturalismus, das ganze Vokabular der Sprache durch Kombinationen einer – wenn auch vielleicht sehr großen, so doch – endlichen Anzahl von Elementen, von elementaren Gegensatzbeziehungen, aufzubauen, erweist sich nicht nur als [un]praktisch, sondern als prinzipiell undurchführbar. Die Grenze zwischen Strukturalismus und Hermeneutik müßte also, soweit wir sie auf linguistischem Gebiet betrachten, weiter in das Wort selber zurückverlegt werden, was, wenn dieser Ansatz richtig ist, noch eine schwierige Aufgabe wäre.

#### *4. Die strukturelle Anthropologie*

Strukturen gibt es aber nicht nur im einfachen linguistischen Bereich, sondern auch in den höheren sprachlichen Gebilden, den Texten, und darüber hinaus in allen „Objektivationen des Lebens“ in den Gebilden der objektiven Kultur. Ricœur führt hier die Auseinandersetzung mit dem strukturalistischen Denken am Beispiel der von Lévi-Strauss entwickelten strukturalen Anthropologie durch. Grundlegend ist für diese der Begriff des „wilden Denkens“. Damit ist nicht etwa ein „prälogisches Denken“ im Sinne von Lévy-Bruhl gemeint, sondern „die noch nicht domestizierte Form des Denkens überhaupt“, die „in ihrer Struktur dem logischen Denken durchaus homolog ist“ (S 53). Es ist ein unreflektiertes Denken, ein Denken“, das sich selber nicht mitdenkt“, sondern in der unmittelbaren Hinwendung an den Gegenstand eine eingegesetzliche Ordnung erzeugt, die genau der Denkweise des Strukturalismus entspricht. „Das wilde Denken stellt eine unbewußte Ordnung her, die sich als ein System von Differenzen erfassen läßt, eine Ordnung, die zudem objektiv, ‚vom Beobachter unabhängig‘ untersucht werden kann“ (S 53).

Lévi-Strauss sieht das „wilde Denken“ in reiner Form im Totemismus verkörpert. Hier wird

---

<sup>13</sup> H. Lipps, Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik. Frankfurt/Main 1933, S. 92, 93. Vgl. dazu O. F. Bollnow, Sprache und Erziehung. Stuttgart 1966, S. 138 ff.

die gesamte Wirklichkeit nach einem und demselben Klassifikationsschema geordnet, durch das sich Entsprechungen zwischen den verschiedenen Wirklichkeitsbereichen und mit ihnen eine tiefesinnige Symbolik ergeben. „Man sucht die Rationalität in einem bestimmten code von Transformationsregeln, die den Entsprechungen und Homologien zwischen den strukturalen Arrangements zugrunde liegt, die man auf den verschiedenen Ebenen der sozialen Wirklichkeit antreffen kann (auf der Ebene der Stammesorganisation, der Namensregister und Klassifizierung der Tiere und Pflanzen, auf der Ebene der Mythen und der Künste usw.)“ (S 53). Für die universale Verbreitung dieser Denkweise spricht auch, daß Foucault ein solches Denken in Analogien und Sympa- [186/187] thien in seinem Werk über „Die Ordnung der Dinge“<sup>14</sup> auch im europäischen Bereich bis ins 16. Jahrhundert (und darüber hinaus) mit einer Fülle von Belegen nachgewiesen hat.

Wir müssen uns bei diesen sehr interessanten Problemen leider auf das beschränken, was für Ricœur Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus unerlässlich ist. Da geht es zunächst um die Zeitauffassung des Strukturalismus. Wenn auch der Strukturalismus allgemein durch den Primat der Synchronie, des zeitunabhängig begriffenen Systems, gegenüber der Diachronie gekennzeichnet ist, so daß die Geschichte eine „zweitrangige Bedeutung“ (S 43) erhält, so wäre es doch falsch, ihm eine schlechthin ungeschichtliche Betrachtungsweise zuzuschreiben. Es ist nur eine besondere, dem Strukturalismus eigentümliche Auffassung des zeitlichen Geschehens.

Ricœur erörtert diesen Zusammenhang als das Verhältnis von Struktur und Ereignis. Dabei ist zu beachten, daß die Kategorie des Ereignisses (wenigstens im deutschen Sprachgebrauch, aber wohl kaum anders beim französischen événement) eine spezifisch strukturalistische Denkform ist; denn das Ereignis zeichnet sich durch seine Subjektlosigkeit aus: Es wird nicht von einem (individuellen oder überindividuellen) Subjekt hervorgebracht, „es“ ereignet sich eben in einer bezeichnenden Anonymität. (Darum scheint es mir auch nicht ganz unbedenklich zu sein, von einem „Sprachereignis“ zu sprechen und hier Akt und Ereignis synonym zu gebrauchen (etwa S 117); denn die Rede ist, wie ja ausdrücklich betont wurde, notwendig immer die Handlung eines Sprechers<sup>15</sup>). Die Ereignisse brechen ein in die als System geordnete Welt und bringen sie in Unordnung. Das Ereignis hat in dieser Welt „die Rolle eines bedrohlichen oder zu mindest störenden Faktors, und sein Auftreten ist immer eine Sache des Zufalls“ (S 57). Und die Aufgabe für den Menschen besteht darin, aus den Trümmern der zerstörten Ordnung eine neue Ordnung zu errichten.

Lévi-Strauss erläutert das sehr anschaulich am Beispiel des „Bastlers“ (bricoleur). Im Unterschied zum Ingenieur, der die Teile einer Maschine nach seinem Plan in geeigneter Form herstellt, arbeitet der Bastler mit einem schon vorgegebenen Material, das er für seine Zwecke neu zusammenfügt. „Der Bastler arbeitet mit schon gebrauchten Zeichen, deren Anwendungsmöglichkeiten vorausbestimmt und eingeschränkt sind“ (S 56). Das erläutert das Verhalten des Menschen im „wilden Denken“. Nach allen Zerstörungen sucht er mit den vorhandenen Trümmern eine Ordnung wiederherzustellen. „In den Begriffen von Ereignis und Struk- [187/188] tur, Diachronie und Synchronie kann man sagen, daß das mythische Denken mittels der Rückstände und der Trümmer früherer Ereignisse neue Strukturen hervorbringt“ (S 56). Aber dabei gibt es (wie in einem Kaleidoskop) nur neue Kombinationen der alten Bestandteile, aber nichts wirklich Neues. Es gibt sowohl eine Veränderung, aber keinen von Stufe zu Stufe aufbauenden Fortschritt.

Das strukturalistische Geschichtsbild, das sich darin ausdrückt, scheint mir einen sehr beachtenswerten Gedanken zur Geltung zu bringen. Während das idealistische Denken danach strebt, in der Geschichte eine fortschreitende sinnvolle Entwicklung zu sehen, erscheint die

---

<sup>14</sup> M. Foucault, Die Ordnung der Dinge (Les mots et les choses). Übers. v. U. Koppen. Frankfurt/Main 1971.

<sup>15</sup> Vgl. o. Abschnitt II/2.

Geschichte hier als der ewig unentschiedene „Kampf der Struktur gegen das Ereignis“ (S 58), als der ständige Kampf zwischen den eintretenden Katastrophen und der Wiederherstellung einer lebensfähigen Ordnung, wobei die neue Ordnung in der am Bastler verdeutlichten Weise nur eine notdürftig reparierte alte Ordnung ist und die Geschichte im ganzen, dem Tun des Sisyphos vergleichbar, der letztlich doch ergebnislose Versuch einer Wiederherstellung. Auch wenn man diesen tiefen Pessimismus vielleicht nicht im ganzen teilt, scheint dieser Gedanke doch nach den vielen Geschichtskatastrophen, durch die wir in den letzten Jahrzehnten hindurchgegangen sind und die uns weiterhin noch bedrohen, gegenüber der verbreiteten optimistischen Auffassung, die die Geschichtskatastrophen als bloß zufällige und grundsätzlich vermeidbare Ereignisse verharmlost, einen tiefen neuen Gesichtspunkt zur Geltung zu bringen.

In seiner Kritik am Strukturalismus wendet Ricœur zunächst gegen Lévi-Strauss ein, daß der von diesem als universale Erscheinung beanspruchte Totemismus nur eine begrenzte Verbreitung habe und „viel eher ein extremes Modell als eine kanonische Form“ (S 54) darstelle und daß es daneben noch „einen anderen Pol des mythischen Denkens“ (S 55) gebe, der sich vor allem an Beispielen aus der hebräischen Welt erläutern läßt. Hier handelt es sich darum, daß durch die wiederholte Neuinterpretation des Überlieferten eine zeitliche Stetigkeit und schrittweise Vertiefung des ursprünglich darin angelegten „Sinnüberschusses“ erreicht wird (P 55, 61 ff.). Erst beide Pole zusammen können zu einem hinreichenden Verständnis der mythischen Welt führen.

Und mag dies noch eine Einzelfrage in der Auseinandersetzung mit Lévi-Strauss sein, so erhebt sich dahinter die weitere Frage nach dem grundsätzlich gefaßten Verhältnis von Hermeneutik und Strukturalismus im ganzen. Hier kommt Ricœur wieder zu einer vermittelnden Lösung, die „die Strukturelle Betrachtung“ als „eine notwendige Etappe auf dem Wege eines jeden hermeneutischen Verstehens“ (S 71) begreift. Es ist ein Verhältnis wechselseitiger Angewiesenheit. In diesem Sinne fragt Rico- [188/189] eur: „Wie verschränken sich Hermeneutik und Strukturalismus?“ (S 71). Er betrachtet die Frage im Sinne eines wechselseitigen Angewiesenseins. Auf der einen Seite, so betont er, „gibt es kein strukturelles Verständnis, ohne daß ein Moment des hermeneutischen Verstehens beteiligt ist, auch wenn dieses nicht eigentlich thematisiert wird“ (S 74); denn die Homologien, mit denen das Strukturalistische Denken arbeitet, müssen irgend ein Fundament in in der Sache gelegenen Ähnlichkeiten haben, die die Anwendung auf einen neuen Seinsbereich als Übertragung, als metaphorisch verständlich macht (S 79). Und damit sind wir bereits im Bereich der Hermeneutik.

Auf der anderen Seite gleitet das Symboldenken, wie es Ricœur am historischen Beispiel des Mittelalters verdeutlicht, leicht ins Hemmungslose und verliert sich in unübersehbaren Perspektiven, wenn es nicht durch ein ordnendes systematisches Denken, eben ein strukturelles Denken, gezügelt wird. Es gibt „kein hermeneutisches Verstehen ohne die Vermittlung der Ökonomie, einer Ordnung, in deren Grenzen die Symbolik allein signifikativen Charakter erhält“ (S 79). Auf diese Weise kann er das Strukturverstehen „als ein notwendiges Mittelglied zwischen das naive Symboldenken und das hermeneutische Verständnis als solches“ (S 79) setzen. Dieser Gedanke läßt sich vielleicht in Anknüpfung an den ersten Ansatz noch etwas allgemeiner fassen: Wenn überhaupt die „Hermeneutik des Ich-bin“ den „langen Weg“ über die Objektivationen gehen muß<sup>15</sup>, dann ist die Analyse der Eigenstruktur dieser „Denkmale des Lebens“, die strukturelle Betrachtung also, notwendig, um sie erst einmal im ganzen Reichtum ihres objektiv erfassbaren Eigenseins zu begreifen, ehe man sie in das Verständnis des sich in ihnen objektivierenden Lebens zurücknimmt. Die strukturelle Betrachtung ist also, mit Ricœur, ein „notwendiges Mittelglied“, ein notwendiger „Umweg“ auf dem Wege der Hermeneutik.

Das sind gewiß noch ziemlich formale Bestimmungen, aber sie stellen den Rahmen dar, in

dem sich bei wechselseitiger Anerkennung eine fruchtbare Zusammenarbeit von Hermeneutik und Strukturalismus entwickeln kann. Allerdings erscheinen beide in dieser Auffassung nicht ganz als gleichwertige Partner. Die Hermeneutik bleibt die leitende Betrachtungsweise, und als – freilich notwendiges – Mittelglied wird der Strukturalismus in sie einbezogen. Die Auseinandersetzung endet also mit dem Vorrang der Hermeneutik. [189/190]

[Fortsetzung auf S. 389-412]

### III. HERMENEUTIK UND PSYCHOANALYSE

Dies ist die zweite Seite, in der sich Ricœur um eine Verständigung zwischen den widerstrebenden Richtungen in der modernen Philosophie bemüht. Im engeren Rahmen der Hermeneutik sieht er den einen Pol einer beherrschenden Grundpolarität in der Psychoanalyse Sigmund Freuds. Die Einbeziehung Freuds in den Rahmen der Hermeneutik ist schon dadurch gerechtfertigt, daß Freud selbst ausdrücklich von einer Traum-, „Deutung“ und von Traum-, „Symbolen“ spricht und sich damit hermeneutischer Begriffe bedient, weiterhin aber auch dadurch, daß er, wie noch zu zeigen sein wird, im Verlauf seiner Arbeiten zunehmend zu einer hermeneutischen Fragestellung gedrängt wird. Innerhalb der Hermeneutik aber stellt Freud ein extremes Beispiel der einen ihrer Möglichkeiten, nämlich des entlarvenden, desillusionierenden Verfahrens dar. Sofern es für Ricœur um eine „Wiederherstellung des Sinns“ (F 41) geht<sup>16</sup>, wird ihm eine gründliche Auseinandersetzung mit Freud, die ihn mit seinen nicht abzuleugnenden Entdeckungen ganz ernst nimmt, unumgänglich. Er hat sich tief in die Gedankenwelt Freuds eingearbeitet und leistet diese Auseinandersetzung auf dem Boden einer ins einzelne gehenden Kenntnis in seinem Buch „Die Interpretation, ein Versuch über Freud“ (F), daneben in gedrängterer Form in einer Reihe kleinerer, jetzt im Sammelband „Hermeneutik und Psychoanalyse“ (P) zusammengefaßter Arbeiten, unter denen „Eine philosophische Freud-Interpretation“ (P 82 ff.) als Antwort auf die Kritik sein Unternehmen noch einmal begründet. Im hier gegebenen Rahmen müssen wir auf alle Einzelheiten seiner Freud-Darstellung verzichten und müssen versuchen, in allerallgemeinster Form die leitenden Grundgedanken herauszuheben.

#### 1. *Die Entdeckung des Unbewußten*

Der Ausgangspunkt seiner Überlegungen liegt, wie gesagt<sup>17</sup>, darin, daß durch die Entdeckung des Unbewußten der sich auf Descartes berufende Rückgang auf die Selbstgewißheit des Bewußtseins fragwürdig geworden [389/390] ist. Dieser Satz bedarf, um nicht mißverstanden zu werden, vielleicht noch einer gewissen Präzisierung; denn die Descartische Gewißheit des Satzes *cogito ergo sum* erscheint doch als so unwiderleglich überzeugend, daß man sich fragen muß, wo da überhaupt noch ein Zweifel ansetzen kann. Ricœur antwortet, indem er an einen Gedanken Husserls in den „Cartesianischen Meditationen“ anknüpft, daß bei Descartes und seinen Nachfolgern „zwei Momente im Cogito miteinander vermischt waren: das Moment des Apodiktischen und das Moment der Adäquation“ (S 143). Das eine ist die Gewißheit, *dab* ich bin, und diese kann durch keinen Zweifel erschüttert werden, das zweite aber ist die Frage, *was* ich bin, und dieses, d. h. „jede ontische Aussage, die ich über mich mache“ (F 431), ist unsicher geworden. Oder anders gesagt: „Ich bin, doch was (wer) bin ich, der ich bin? Gerade das aber weiß ich nicht mehr ... *Was* ich bin, ist ebenso problematisch, wie es

---

<sup>16</sup> Vgl. o. S. 9.

<sup>17</sup> Vgl. o. S. 1 f.

apodiktisch ist, daß ich bin“ (S 143, vgl. P 12, 209, F 431).

Damit hört „das Bewußtsein auf, das am besten Bekannte zu sein, und wird selber problematisch“ (F 434). Durch die Einbeziehung des Unbewußten wird der Begriff der Seele wesentlich erweitert; denn es zeigt sich, „daß in deinem Seelenleben beständig viel mehr vor sich gehen muß, als deinem Bewußtsein bekannt werden kann“ (F 437). Das Bewußtsein ist „selbst nur ein Symptom“ (S 139), Ausdruck der Wirksamkeit der dem Menschen selber unbekannten Kräfte seines Unbewußten.

Nun könnte man zwar einwenden, daß nicht erst Freud der Entdecker des Unbewußten ist, daß dieser Begriff (wenn man nicht noch weiter zurückgehen will) schon von der Romantik geprägt ist, etwa von Schubert, der von einer „Nachtseite der Natur“<sup>18</sup> gesprochen hat, und vor allem von Carus, der seine „Psyche“ (1849) mit dem programmatischen Satz beginnt: „Der Schlüssel zur Erkenntnis vom Wesen des bewußten Seelenlebens liegt in der Region des Unbewußtseins“<sup>19</sup>. Er vergleicht das Seelenleben „mit einem unablässig fortkreisenden großen Strome, welcher nur an einer einzigen kleinen Stelle vom Sonnenlicht – d. i. eben vom Bewußtsein – erleuchtet ist“<sup>20</sup>. Auch die Unheimlichkeit des dunklen Grundes ist von den Romantikern schon deutlich empfunden worden. Statt vieler Belege sei nur eine Stelle aus Eichendorff angeführt: „Ihn graute vor dieser faden Kehrseite des Lebens“<sup>21</sup> [390/391]

Trotzdem ist es sinnvoll, grade bei Freud und nicht schon vorher anzusetzen; denn Freud hat das Problem des Unbewußten wesentlich radikaler angefaßt als die Romantiker, insofern bei ihm das Unbewußte durch eine Schranke gegen das Bewußtsein abgeschirmt ist und die dem direkten Zugriff entzogenen Triebe und Wünsche nur auf dem Wege der von ihm ausgebildeten psychoanalytischen Technik erkannt werden können. Und während das romantische Unbewußte ein Reich geheimnisvoller schöpferischer Kräfte war, dem sich der Mensch in Ehrfurcht, wenn auch nicht ohne Scheu, zu nähern sucht, ist es hier etwas blind Triebhaftes, das dem Menschen als böse erscheint, weil es nicht in sein gewohntes Bild hineinpaßt. Was die Psychoanalyse leistet, ist also eine Entlarvung, eine Freilegung des dunklen Grundes durch die Zerstörung des trügerischen Scheins der Oberfläche.

Von da aus verstehen wir, warum die Psychoanalyse für Ricœur so entscheidend wichtig wurde. Sie zwingt ihn zu einem „neuen Verständnis des Menschen“ (F 10), in dem viele Illusionen abgebaut und ein als unerfreulich erscheinender Kern freigelegt wird. Insofern ist die Psychoanalyse in der Tat ein harter Brocken, der geschluckt werden muß, wenn man ehrlich bleiben will. Es führt kein Weg an Freud vorbei. Darum hat sich Ricœur in diesem umfangreichen Werk, in einer bis ins einzelne gehenden Interpretation, mit ihm auseinandergesetzt.

## 2. Die Archäologie des Subjekts

Ricœur sieht die Arbeit der Psychoanalyse als die einer „Archäologie des Subjekts“ (F 350, 404, 429 ff., 449, S 32, Ps 83). Der Begriff der Archäologie stammt als solcher nicht von Freud. Ricœur hebt ausdrücklich hervor: „Es ist ein Begriff, den ich präge, um mich selbst zu verstehen, wenn ich Freud lese“ (F 429). Er bezieht sich dabei auf Merleau-Ponty, der kurz zuvor schon von „unserer Archäologie“ (d. h. der des Menschen) als „einer der kostbarsten Institutionen des Freudianismus“ gesprochen hatte (zitiert F 428, vgl. S 145).

Wir fragen zunächst: Was besagt hier das Wort Archäologie? Unter Archäologie im üblichen

<sup>18</sup> G. H. Schubert, Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft. Dresden 1808.

<sup>19</sup> C. G. Carus. Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele. Pforzheim 1846, S. 1 und 2.

<sup>20</sup> Freiherr J. v. Eichendorff. Sämtliche Werke. Hrsg. v. W. Kosch. Regensburg 1908 ff. 4. Bd, S. 226 f. Vgl. meine Ausführungen zum „Marmorbild“ in: Unruhe und Geborgenheit im Weltbild neuerer Dichter. Stuttgart 1965, S. 244 ff.

Sinn versteht man bekanntlich die Überlieferungsgeschichte des klassischen Altertums, so weit sie sich mit nicht-sprachlichen Denkmälern beschäftigt. Der nichtsprachliche Charakter ist wesentlich; denn er bedeutet, daß diese Denkmäler nicht einfach wie ein sprachlicher Text „gelesen“ werden können, daß sie als solche nicht unmittelbar verständlich sind, sondern erst gedeutet werden müssen. Insbesondere aber zielt dieser Vergleich auf die Arbeitsweise der Archäologie, auf die Ausgrabungstechnik. Mit Hacke und Spaten legt der Archäologe die verschütteten Überreste frei, wobei er schrittweise Schicht für Schicht abträgt, bis er auf den unberührten Boden stößt. Zweierlei ist daran wichtig [391/392]: Einmal: der Sinn der freigelegten Reste ist nicht bekannt, er muß erst mühsam aus dem Erhaltenen rekonstruiert werden. Und zweitens: diese Deutungsarbeit geht rückwärts, also entgegen dem Sinn der zeitlichen Entwicklung, indem sie von den späteren Schichten schrittweise zu den früheren vordringt. Das geschichtlich Frühere ist also für die Erforschung das Späteste. Das wird nun in einem übertragenen Sprachgebrauch auch auf die menschliche Seele angewandt. Auch die Seele erscheint als ein solcher Schichtenzusammenhang. Auch hier muß erst die Oberflächenschicht abgetragen werden, um zu den tragenden Gründen vorzudringen.

Wesentlich ist für die psychoanalytische Auffassung, daß zwischen den beiden Bereichen der Seele, dem des Bewußten und dem des Unbewußten, kein stetiger Übergang möglich ist. Man kann weder das Unbewußte als eine Verlängerung des Bewußtseins in das Dunkel hinein verstehen, gewissermaßen als ein noch nicht erhelltes Bewußtsein, noch umgekehrt das Bewußtsein als eine Verlängerung des Unbewußten, gewissermaßen als die aus dem Wasser herausragende Spitze eines Eisbergs; beide Bereiche sind vielmehr in ihrem Seinscharakter grundsätzlich verschieden.

Das Bewußtsein ist durch die Kategorie des Sinns (*sens*) gekennzeichnet. Dies Wort wird nicht weiter definiert, sondern aus dem natürlichen Sprachgebrauch aufgenommen. Wir fassen es am besten als dasjenige, was einen Zusammenhang verständlich macht, beziehen also Verstehen und Sinn korrelativ aufeinander und können den Bereich, in dem ein Verstehen von Sinnzusammenhängen möglich ist, als den des Geistes bezeichnen (ein Wort, das von Ricœur in diesem Zusammenhang allerdings selten gebraucht wird) und so von dem Bereich der Natur abheben, die durch das Wirken von grundsätzlich sinnfreien, also „blind“ Kräften gekennzeichnet ist. Das entspräche so dem in den deutschen Geisteswissenschaften seit Dilthey eingebürgerten Sprachgebrauch, für den als beliebiges Beispiel Sprangers Definition angeführt sei: „Verstehen ... heißt, geistige Zusammenhänge in Form objektiver Erkenntnis als sinnvoll auffassen. Wir verstehen nur sinnvolle Gebilde“<sup>21</sup>

Den unteren Bereich, den des unbewußten Seelenlebens, bestimmt Ricœur im Anschluß an Freud als Wunsch und als Streben, wobei beide im Grunde nur verschiedene Aspekte desselben sind. „Die Existenz ist, wie wir es jetzt ausdrücken können, Wunsch und Streben. Wir bezeichnen sie als ‚Streben‘ (effort), um darin die positive Energie und die Dynamik zu unterstreichen; wir nennen sie ‚Wunsch‘ (désir), um in ihr den Mangel und die Entbehrung hervorzuheben“ (S 32), also einmal mehr aktiv als [392/393] Drängen über sich selbst hinaus, das andre Mal mehr als Verlangen, etwas in sich hineinzuziehen, aufgefaßt. Meistens spricht Ricœur schlechthin von Wunsch.

Dasjenige nun, was diese Wünsche und Strebungen in Gang setzt, ist der Trieb, zunächst als Sexualtrieb, dann als Ich- oder Selbsterhaltungstrieb, endlich beim späteren Freud als Todestrieb. So erscheint der Trieb als „Grundbegriff, der alles übrige als ein Triebsschicksal bestimmt“ (F 132). Er bezeichnet also die letzte Wirklichkeit, die hinter allem Seelenleben liegt. Dabei ist der Trieb selber noch nichts Seelisches. Freud faßt ihn als „Grenzbegriff zwischen Seelischem und Somatischem, als psychischen Repräsentant der aus dem Körperinnern stammenden, in die Seele gelangenden Reize“ (zitiert F 146), Ricœur faßt diese Auffassung dahin

---

<sup>21</sup> E. Spranger, Psychologie des Jugendalters. 19. Aufl. Heidelberg 1949, S. 3.

zusammen, daß „der Trieb selbst auf psychischer Ebene den Körper in der Seele repräsentiert“ (F 147, vg. 297), wobei weiterhin zu beachten ist, daß der Trieb selbst gar nicht faßbar ist, sondern nur durch eine (wenn auch unbewußte) Vorstellung, durch die er in der Seele „repräsentiert“ ist.

Und nun noch ein letzter Gedanke, indem sich der Begriff einer „Archäologie des Subjekts“ vollendet. Der Bereich des Unbewußten ist zeitlos und geschichtslos in dem Sinn, wie schon Schelling den Begriff der absoluten Vorgeschichte (im Unterschied zur bloß relativen, durch das Fehlen schriftlicher Aufzeichnungen bestimmten) Vorgeschichte faßte: als den Zustand eines streng geschichtslosen Daseins, in dem es keine Entwicklung gibt, weil alles Geschehen sich in immer gleichen Kreisen bewegt, und die doch als verborgener Grund allem geschichtlichen Dasein zugrunde liegt<sup>22</sup>. So heißt es auch bei Ricœur: „Das Unbewußte kennt keine Zeit“ (F 89), es ist „außer der Zeit (F 119), es ist „zeitlos“, insofern es „überhaupt keine Beziehung zur Zeit hat“ (F 158). Der Wunsch ist in diesem Sinn „unzerstörbar“, „unsterblich“, d. h. der Sprache und Kultur immer vorgängig“ (F 159, vgl. 454).

So kann Ricœur die beiden Bereiche, das Bewußtsein und die ins Unbewußte verdrängten Wünsche, gegeneinander abgrenzen: „Das Verdrängte ... hat keine Geschichte ... nur das Verdrängende hat eine Geschichte: es *ist* Geschichte: Geschichte des Menschen von der Kindheit bis zum Erwachsenenalter, und Geschichte der Menschheit von der Vorgeschichte bis zur Geschichte“ (F 188). Oberhalb der zeitlos gleichen Schicht des Unbewußten baut sich der Bereich der individuellen wie der überindividuellen Geschichte auf. [393/394]

In diesem Sinn kann Freud das Unbewußte als „archaisch“ bezeichnen (F 252) und es in eine Parallel zur archaischen, mythologischen Stufe der Menschheitsentwicklung stellen, wofür der bekannte Ödipuskomplex nur ein Beispiel ist; denn es handelt sich dabei ja nicht nur um eine gelehrt Namensgebung, sondern Freud ist überzeugt, daß es dieselben Vorgänge sind, die im mythischen Zeitalter geschehen sind und die sich noch heute in den Tiefenschichten der Seele wiederholen.

Darin wird zugleich auch der pessimistische Zug der Psychoanalyse deutlich: Was als Triebleben untergründig in uns geschieht, unsre unbewußten Wünsche, das können wir nicht ändern und nicht formen, das müssen wir hinnehmen, wie es ist, und können nur durch die Regulierung in den Institutionen zu bändigen versuchen, woraus dann notwendig zugleich auch das „Unbehagen in der Kultur“ hervorgeht.

### 3. Kraft und Sinn

Das entscheidende Problem ist das Verhältnis zwischen dem Unbewußten und dem Bewußtsein oder, in anderer Wendung, das zwischen Kraft und Sinn. So formuliert es Ricœur ausdrücklich als „die grundlegende Frage nach der Beziehung zwischen Kraft und Sinn“ (S 14, Ps 82, 93) oder, die verwandten Begriffe mit einbeziehend, als „die Frage nach dem Verhältnis zwischen Bedeutung und Wunsch, zwischen Sinn und Energie“ (S 32). Und weil das Medium, in dem sich der Sinn verkörpert, die Sprache ist und weil Ricœur gelegentlich, besonders in den früheren Schriften, auch einfach vom „Leben“ als der unbewußt drängenden Kraft spricht (F 468, 469, S 13 u. a.), so ist es letztlich die Frage nach dem Verhältnis „zwischen Sprache und Leben“ (S 32).

In diesem Grundproblem lassen sich zwei verschiedene Aspekte unterscheiden: Das eine Mal geht es genetisch um den Ursprung des Geistigen aus dem unbewußten Leben, des Sinns aus der Kraft, das andere Mal handelt es sich dagegen um das Verhältnis der beiden den beiden

---

<sup>22</sup> F. W. J. Schelling. Werke. Hrsg. v. M. Schröter. München 1927/28, 6. Bd., S. 236 f.

Seiten zugeordneten Forschungsmethoden. Obgleich beide Aspekte aufs engste miteinander verbunden sind, muß man doch versuchen, sie zunächst einmal, soweit es möglich ist, gesondert herauszustellen.

Wir beginnen mit dem ersten Aspekt. Die Frage ist hier, „ob es ... gelingt, die beiden Gesichtspunkte, den der Kraft und den des Sinns, miteinander zu verschmelzen“ (F 127). Ricœur fragt nach dem Punkt, „wo die Frage der Kraft und die des Sinns zusammenfallen“ (F 439). So entsteht die Frage nach dem „Ursprung des Sinns“ (F 127), nach dem „Geburtsort des Sinns“ (F 432), d. h. nach der Stelle, wo aus dem Naturzusammenhang der Kräfte etwas Sinnhaftes, etwas Geistiges entsteht. Und hier heißt die [394/395] Antwort, daß diese Stelle nicht erst beim Übergang zum Bewußtsein liegt, sondern schon im Unbewußten selbst. „Die Psychoanalyse stellt uns niemals vor nackte Kräfte, sondern immer vor Kräfte auf der Suche nach einem Sinn“ (F 161). Darum ist es falsch, die Begriffe Kraft und Sinn vereinfachend den Bereichen des Unbewußten und des Bewußten zuzuordnen. Wo immer wir seelisches Leben finden, und sei es auch nur in der einfachsten Form des unbewußten Wunsches, da ist es schon immer sinnhaftes Leben. Der Sinn kann nicht als etwas begriffen werden, was irgendwie nachträglich zur Kraft hinzukommt, sondern ist immer schon darin enthalten. Darum liegt der „Ursprung des Sinns“ schon im „Setzen des Wunsches“ (F 127). Schon in den ersten Anfängen eines noch unbewußten Lebens liegt das Verlangen, sich auszudrücken. Ricœur spricht von einer Sprache, in der sich der Wunsch ausspricht, wobei das Wort „Sprache“ in einem allgemeinen Sinn für einen in seinem Sinn verständlichen Ausdruck genommen werden kann.

Dabei zeigt sich sogleich eine eigentümliche Spannung: Der Wunsch drängt von sich aus zu einer Sprache, in der er sich ausdrücken kann, aber er ist nicht selbst Sprache und nicht ohne Bruch in die Sprache zu übersetzen. Es bleibt immer ein Rest des Ungesagten. So heißt es: „Vielleicht liegt tatsächlich gerade im Setzen des Wunsches die Möglichkeit, von der Kraft zur Sprache überzugehen, aber auch die Unmöglichkeit, die Kraft völlig in die Sprache einzubringen“ (F 81, vgl. 450). Das gilt auf allen Ebenen, in denen Sprache möglich ist: Alles zur Sprache Gebrachte bleibt in unaufhebbarer Spannung zum Ungesagten und Unsagbaren.

Eine erste und einfachste Form einer solchen Sprache sieht Freud bekanntlich im Traum. Der Traum ist „die Sprache des Wunsches“ (F 169). Dadurch daß der Wunsch sich in den Symbolen des Traums ausdrückt, erlaubt er durch die Entschlüsselung dieser Symbole eine Erkenntnis des unbewußten seelischen Lebens. Der Traum steht so „als Ausdruck des Wunsches zwischen Sinn und Kraft“ (F 127). Darum bietet sich der Traum an, in ihm „die Verschränkung von Wunsch und Sprache zu suchen“ (F 17). Aber so geeignet der Traum ist, durch die Entzifferung seiner Symbole ins Innere des Unbewußten einzudringen, so ungeeignet ist er, die uns vor allem interessierende Frage nach der Entstehung der Symbole zu beantworten. Das liegt daran, daß der Traum seine Symbole nicht von sich aus hervorbringt, sondern sich der Symbole bedient, die er fertig vorfindet. „Der Traum bedient sich nur der Symbolik, er erarbeitet sie nicht“ (F 112). Der Traum hat „lediglich, wie eine gebräuchliche Redewendung, symbolische Bruchstücke benutzt, die alltäglich geworden, vom Gebrauch verschlissen sind“ (F 112). Ricœur spricht gradezu von einem „Symbolgeröll“ (F 516). Er vergleicht sie auch mit den „Kürzeln“ der [395/396] Stenographie (F 510). Es sind vorfabrizierte, fertige Bruchstücke. Wir werden mit Recht an den „Bastler“ bei Lévi-Strauss denken können<sup>23</sup>.

Im Traum hat also das menschliche Leben keine produktive Leistung. Die gestaute Energie macht sich auf diese Weise gewissermaßen Luft, aber sie bringt nichts Neues hervor. „Wenn der Traum ein privater, in der Einsamkeit des Schlafs verlorener Ausdruck bleibt, so deshalb, weil ihm die Vermittlung der Arbeit fehlt, welche die Phantasie in ein hartes Material gießt und sie einem Publikum mitteilt“ (F 532). Darum spricht Freud auch von einer „Regression“, bei der die begriffliche Sprache in eine Sprache primitiver Bilder zurückübersetzt wird.

---

<sup>23</sup> Vgl. o. S. 15.

Wenn wir den „Ursprung des Sinns“ erfassen wollen, müssen wir auf den Vorgang zurückgehen, in dem die Symbole, deren der Traum sich bedient, erzeugt werden. Es kommt darauf an, „das Symbol in seinem schöpferischen Moment zu erfassen und nicht dann, wenn es sich erschöpft hat und im Traum wieder auftaucht“ (F 517). Das ist der Vorgang, den Freud als „Sublimierung“ bezeichnet, worunter er die „Ablenkung“ der Triebe „auf ein anderes, von der sexuellen Befriedigung entferntes Ziel“ (F 138) versteht. Die Sublimierung ist der Vorgang, der durch die Erzeugung neuer Symbole „neue Bedeutungen“ aufstellt (F 184). Diese (im Unterschied zu den abgenutzten) „prospektiven Symbole“ sind echte „Sinnsschöpfungen“ (F 516f.). So kann man allgemein sagen: „Die Sublimierung ... ist die symbolische Funktion selbst“ (F 508). Die Sublimierung der Triebe ist der Vorgang, auf den nach Freud die ganze Kultur aufgebaut ist. Ihr Ergebnis sind allgemein die „Kulturobjekte“, die Gebilde des objektiven Geistes.

Ricœur bezeichnet sie mit einem von ihm geprägten, so nicht bei Freud vorkommenden Begriff als „das Sublime“ (F 187) (ein Begriff, der allerdings im deutschen Sprachgebrauch leicht irreführen kann, weil er hier den Nebensinn des Verfeinerten und Überfeinerten hat, während er bei Ricœur die geistige Objektivierung im ganzen bezeichnet). Sublimierung bedeutet so bei Ricœur „den Vorgang, durch den der Mensch aus dem Wunsch Ideales, Erhabenes, d. h. Sublimes schafft“ (187). Das „Sublime“ umfaßt also die Gesamtheit der Kulturobjekte, die, um noch einmal daran zu erinnern, als Symbole zu verstehen sind.

Am reinsten aber tritt der Vorgang der schöpferischen Sublimierung im künstlerischen Schaffen hervor. Darum konzentriert sich die Betrachtung auf den Vorgang des dichterischen Schaffens. Hierbei tritt allerdings die Schwierigkeit auf, daß der Begriff der Sublimierung bei Freud in einer gewissen Unbestimmtheit bleibt und darum wenig geeignet ist, das Wesen [396/397] der kulturschaffenden Leistung aufzuhellen. Ricœur erklärt darum: „Freud wird zwar der funktionellen Einheit vom Traum gerecht, aber der qualitative Unterschied ... entgeht ihm völlig; aus diesem Grunde bleibt die Frage der Sublimierung ungelöst“ (F 532). Grade „von eben dieser schöpferischen Funktion gesteht Freud, daß er sie nicht verstände“ (F 551). Er sagt selbst, daß „das Wesen der künstlerischen Leistung uns psychoanalytisch unzugänglich ist“ (zitiert F 551).

Aber auch Ricœur ist der Frage des künstlerischen Schaffens nicht weiter nachgegangen, obgleich er an einer Stelle bemerkt, daß grade in der Dichtung man das Symbol im Augenblick seines Entstehens erfassen kann (B 21); denn er versucht die Frage nach dem Verhältnis von Kraft und Sinn auf einem anderen Wege zu lösen, nämlich durch die Analyse des Doppelsinns im (als fertig hingenommenen) Symbol, wobei er wiederum das Symbol im allgemeinen, vor allem religionsphilosophischen Sinn nimmt und die Frage unerörtert bleibt, wie weit überhaupt die Dichtung und allgemein die Gebilde der objektiven Kultur mit dem von hier her gesesehenen Symbolbegriff zu fassen sind. Doch darauf kommen wir zugleich zurück. Es ist überhaupt auffällig, wie wenig sich Ricœur im „Konflikt der Interpretationen“ mit der Interpretation der Dichtung beschäftigt. Die „poetischen Wortschöpfungen“ werden unter den Arten der Symbole nur am Rande erwähnt (S 23, B 17, 20). In der Spannung zwischen der Archäologie und der Teleologie wird dieser Bereich nicht weiter diskutiert.

#### 4. Ein Hinweis

An dieser Stelle ist es vielleicht nicht abwegig, auf eine andre Erörterung des Problems von Kraft und Sinn hinzuweisen, die sich mit der von Ricœur berührt und, weil sie von einer andern Seite herkommt, diesen in gewisser Weise zu ergänzen vermag. Ich meine das wichtige Kapitel über „das Lebensband von Kraft und Bedeutung“, in dem Georg Misch in einer eindringlichen Interpretation die „Diltheysche Konzeption der geistigen Einheitsbildung“ zu En-

de gedacht hat<sup>24</sup>. Es ist genau dasselbe Problem; denn was bei Dilthey und Misch als „Bedeutung“ gefaßt wird, ist dasselbe wie das bei Ricœur als „Sinn“ Bezeichnete. Und was Dilthey als [397/398] die „gedankenbildende Arbeit des Lebens“ herausarbeiten will, entspricht dem, was Freud und Ricœur als Sublimierung in Angriff nehmen. Misch bestimmt das Problem als das „Grundverhältnis zwischen dem Irrationalen und der bildenden Gewalt“ (161). „Das Sichgestalten aus dem Grenzlosen [soll] als die große Leistung des Lebens faßlich gemacht werden“ (170).

Die entscheidende Frage ist dabei, wie aus dem rastlos fließenden Strom des Lebens abgegrenzte Gestalten hervorgehen können, die durch eine bestimmte Bedeutung zur Einheit zusammengeschlossen werden. Diese Einheitsbildung kann – das wird Ricœur gegenüber wichtig – nicht in einer direkten Teleologie von einem letzten Zielpunkt aus begründet werden; dann käme man nie zu einer sich innerhalb des Lebens um eine eigne Mitte abzeichnenden Gestalt. Sie muß sich innerhalb des Lebens selber vollziehen. Die Richtung der Auflösung liegt im Verständnis der vollen zeitlichen Struktur des Lebens begründet: daß das Leben nicht einsinnig in die Zukunft drängt und dabei von der Vergangenheit abhängt, sondern daß es sich auf die Vergangenheit zurückzuwenden vermag, „daß das menschliche Leben sich in sich selbst zurückzuwenden vermag, in der dem Menschen gegebenen Macht der Besinnung“ (165). So kann Dilthey betonen, daß „die Erinnerung das Bedeutung Wirkende ist“ (165). „In der Erinnerung ... tut sich die Kategorie der Bedeutung auf“ (VII 236).

Die Kategorie der Bedeutung bezeichnet also „die Stelle, in der das unergründliche Leben ... sich zur Bestimmtheit der Gestaltung hinwendet“ (142). Misch bezeichnet diese schöpferische Leistung des Lebens, indem er ihre formale Seite heraushebt, als „Einheitsbildung“. Er versteht darunter den Vorgang, „wie das Grenzenlose umgrenzt wird, das Offene sich schließt“ (170). Die dabei entstehende Gestalt kann sehr verschiedener Art sein. Solche „Lokalisation mit eigener Mitte“ ist möglich, „sei es im Werk, sei es in der festen Gestalt des Selbst oder auch nur in der kleinsten ‚Erlebnis‘ genannten Einheit“ (164).

Und doch ist das „Sichgestalten aus dem Grenzenlosen“ nur die eine Seite, und Misch fügt sogleich einschränkend hinzu: „Dabei [soll] doch das Apeiron nicht in die Nacht des Negativen verstoßen werden – als negativer Gegenbegriff zu ‚Kosmos‘ oder als ‚hyletisches‘ Element ... sondern das Grenzenlose soll in seinem positiven lebensmächtigen Charakter festgehalten werden“ (170), d. h. als etwas, das von sich aus zur Gestaltung drängt und über die erreichte Gestalt wieder hinausdrängt. Das Grenzenlose ist nicht nur der Untergrund, aus dem sich das Begrenzte erhebt, sondern zugleich der offene Horizont, in den jede Gestaltung hineinragt. In der Gestaltung soll sich nicht nur das Offene schließen, sondern das Geschlossene sich auch wieder öffnen. „Gegenüber der Begrenzung ... ist in dem Grenzenlosen nicht nur das Dunkel, vor dem der [398/399] Mensch ... Schutz sucht, sondern auch der unermeßliche Horizont, der uns das ‚Glück‘ eröffnet, vorwärts zu gehen und neue Möglichkeiten des Daseins zu realisieren“ (170). Es ist also der doppelte Prozeß: die Gestaltung aus dem Grenzenlosen und die Öffnung des Gestalteten in neue Horizonte. Beides gehört zusammen, wenn die Gestaltung nicht Verfestigung und letztlich Tod des Lebens sein soll. Es ist, von einer anderen Seite gesehen, dieselbe Spannung, die Ricœur dahin formulierte, daß der Wunsch nach Sprache verlangt und noch nicht völlig in Sprache umgesetzt werden kann<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> G. Misch, Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl (1929/30). 3. Aufl. Darmstadt 1967, im folgenden zitiert mit bloßer Seitenzahl. Dilthey wird, entsprechend Anm. 8 des ersten Teils, mit Band- und Seitenzahl der gesammelten Schriften zitiert. Ich verweise auch aus meiner dort zitierten Dilthey-Darstellung auf die Kapitel „Kraft und Bedeutung“ (S. 124 ff.) und „Grenzenlosigkeit und Gestalt“ (S. 133 ff.), obgleich ich die vor mehr als vierzig Jahren entstandenen Ausführungen heute vielleicht etwas anders fassen würde. Ich bedaure, mich an dieser Stelle mit diesen kurzen Andeutungen begnügen zu müssen.

<sup>25</sup> Vgl. O. F. Bolnow, Das Verhältnis zur Zeit. Heidelberg 1972, S. 46 ff.

Der Unterschied, der bei aller Entsprechung der Fragestellung nicht übersehen werden darf, ist vielleicht am besten aus der Art zu verstehen, wie jeweils der irrationale Untergrund des Lebens verstanden wird. Während es bei Freud und Ricœur als „Hyle“ gefaßt wird, die im Symbol dann „verkleidet“ wird (F 532), als der zeitlose Untergrund, auf dem sich als etwas grundsätzlich Verschiedenes: die Geschichte des Individuums und der Menschheit aufbaut<sup>26</sup>, wendet sich Misch dagegen, das Apeiron als „hyletisches Element“, als in sich ruhenden „Urgrund“ in „die Nacht des Negativen“ zu verstoßen, und fordert, es in seinem „positiven lebensmächtigen Charakter“ festzuhalten. Es soll also so verstanden werden, daß es ohne scharf zu ziehende Grenze der Gestaltung entgegengedrängt und über die erreichte Gestaltung wieder hinausdrängt. Damit hängt zusammen, daß für die Psychoanalyse der Bereich des Wunsches dem direkten Zugriff unerreichbar ist, während bei Dilthey die Kraft so aufgefaßt wird, daß sie als die Fähigkeit, neue Möglichkeiten zu gestalten, dem Bewußtsein durchaus zugänglich ist.

Zwischen den beiden Auffassungen ist schwer nach der einen oder der anderen Seite zu entscheiden, weil beide von verschiedenen Seiten aus an die Frage herangehen und darum auch zu verschiedenen Ergebnissen kommen. Um über eine unfruchtbare Gegenüberstellung hinwegzukommen, muß man versuchen, den schöpferischen Vorgang tiefer zu analysieren, der bei Freud als Sublimierung, bei Dilthey und Misch als Gestaltung aus dem Grenzenlosen gefaßt wird.

### *5. Psychoanalyse und Phänomenologie des Geistes*

Beim zweiten der genannten Aspekte des Verhältnisses von Kraft und Sinn geht Ricœur nicht vom Vorgang der Symbolisierung aus, sondern vom Verhältnis der beiden entgegengesetzten Forschungsmethoden und sucht dieses durch die Strukturanalyse des als fertig hingenommenen [399/400] Symbols zu klären. Dieses Verhältnis stellt sich einmal dar als das zwischen der Psychonanalyse und der (im engeren Sinn verstandenen) Hermeneutik. Es wiederholt sich aber noch einmal innerhalb der Psychoanalyse. Ricœur wirft Freud eine gewisse „Doppeldeutigkeit der Ausdrucksweise“ vor: „Er erweckt den Eindruck, als operiere er mit Begriffen und Vorstellungen, die zwei verschiedenen Zusammenhangsebenen und zwei verschiedenen Welten der Rede angehören: der Rede der Kraft und jener des Sinnes“ (S 169). Indem Freud in einer naturwissenschaftlich orientierten Denkweise bei der Betrachtung der seelischen Kräfte von einem „Konstanzprinzip“ ausgeht und so eine „Energetik“ des Kräftemechanismus entwickelt, auf der anderen Seite aber die rein physikalische Vorstellungsweise nicht durchhalten kann, und indem er die Träume als etwas betrachtet, was einer Deutung fähig und bedürftig ist, die Ebene der Hermeneutik erreicht, entsteht auch innerhalb der Psychoanalyse die Frage nach dem Verhältnis von Hermeneutik und Energetik (F 76, 79, 418, 419) oder Hermeneutik und Ökonomik (F 265). „Die Psychoanalyse wird uns abwechselnd als die Erklärung psychischer Phänomene durch Kräftekonflikte erscheinen, folglich als Energetik, und als die Exegese des manifesten Sinns durch einen latenten Sinn, folglich als Hermeneutik“ (F 76). Aber das ist weniger ein Einwand gegen Freud als ein Hinweis auf eine in der Sache selbst gelegene Zweiseitigkeit, die von sich aus auch gegen den Willen des Forschers den Übergang von der einen zur anderen Betrachtungsweise erzwingt.

Ricœur geht beim Verhältnis der beiden Formen der Hermeneutik davon aus, daß jede ἀρχή auch ein τέλος voraussetzt. „Eine ἀρχή hat nur ein Subjekt, das ein τέλος hat“ (F 470). Er betont „diese Polarität von τέλος und ἀρχή, von Ursprung und Ziel, von dem triebhaften Boden und der kulturellen Zielsetzung“ (S 146). Diesen beiden Seiten entsprechen die zwei Formen

---

<sup>26</sup> Vgl. Abschnitt II/4.

der Hermeneutik: die den Ursprüngen zugewandte „Archäologie des Subjekts“ und die teleologische Betrachtung, die Ricoeur im Anschluß an Hegel als „Phänomenologie des Geistes“ bezeichnet. Es kommt nun darauf an, sie in der richtigen Weise miteinander zu verbinden; denn „eine Archäologie bleibt abstrakt, solange sie nicht in einem komplementären Gegen-satzverhältnis zu einer Teleologie verstanden wird, d. h. in einer fortschreitenden Gliederung der Gestalten und Kategorien, in der sich der Sinn jeder einzelnen durch die späteren Gestalten und Kategorien erhält“ (F 350). Darum müssen sie miteinander dialektisch verschränkt werden. Hierin sieht Ricoeur seine eigentliche Aufgabe: „Die Dialektik von Archäologie und Teleologie ist der wahre philosophische Boden, auf dem die Komplementarität der irreduzi-blen und gegensätzlichen Hermeneutiken ... begriffen werden kann“ (F 471). [400/401]

Das „Muster“ einer solchen ideologischen Hermeneutik sieht Ricoeur in Hegels „Phäno-menologie des Geistes“ verkörpert, aber er betont zugleich, daß wir heute nach mehr als ei-nem Jahrhundert nicht mehr einfach Hegel wiederholen können (S 144, F 474f.). Er nennt diese Betrachtung teleologisch, weil in ihr „jede Gestalt ihren Sinn nicht in der vergangenen, sondern in der folgenden findet“ (S 33). Das macht für ihn die allgemeine Bestimmung des Geistes aus: „Der Geist ist das, was seinen Sinn in späteren Gestalten hat, die Bewegung, die stets ihren Ausgangspunkt vernichtet und erst am Ende gesichert ist“ (F 479). So kann er die beiden Bezugssysteme in einer kurzen Formel einander gegenüberstellen: „Der Geist ist die Ordnung des Endes, das Unbewußte die Ordnung des Ursprungs“ (F 480, vgl. P 214).

Damit ist zugleich auch die Schwierigkeit gegeben, denn welches ist das Ende, auf das diese Entwicklung bezogen ist? Hegel sah die Vollendung in einem absoluten Wissen. Aber diese Aussicht auf ein solches absolutes Wissen ist uns inzwischen verloren gegangen (P 214). An dieser Stelle greift bei Ricoeur die religiöse Heilsgewißheit ein und damit die Hermeneutik des Heiligen in der Religionsphänomenologie als die dritte Form der Hermeneutik<sup>27</sup>, die die Pola-rität der in der Archäologie erfaßten ἄρχοντ und des in der Teleologie erfaßten τέλος, durch den absoluten Gegensatz von Genesis und Eschatologie überspannt (F 538). Wenn wir diese Frage – wenigstens vorläufig – beiseite lassen und uns auf den Kompetenzbereich der Philosophie beschränken, ergibt sich die Schwierigkeit, daß die Abhängigkeit des Sinns einer geistigen Gestalt von der nächstfolgenden nur in der Vergangenheit bis hin zum gegenwärtigen Augen-blick verfolgt und höchstens als unbestimmte Vermutung ein kleines Stück in die Zukunft hinein verlängert werden kann. Dilthey hat hier (sowohl in der individuellen wie auch in der überindividuellen geschichtlichen Entwicklung) im Unterschied zu der auf ein vorher festste-hendes äußeres Ziel bezogenen Teleologie von einer „immanenten Teleologie“ gesprochen, die auf den jeweils erreichten Zustand beschränkt ist und offen bleibt für eine noch unerkennbare Zukunft<sup>28</sup>. Vielleicht wäre der Begriff der „immanenten Teleologie“ geeignet gewesen, diesen Zusammenhang noch etwas schärfer herauszuarbeiten.

Die von Ricoeur in immer neuen Formulierungen formal bestimmte Aufgabe einer dialekti-schen Verbindung von Archäologie und Teleologie bliebe aber solange ein bloßes Postulat, als nicht in einer konkreten Analyse an einem bestimmten Gegenstand die Art dieser Verbin-dung genauer [401/402] bestimmt werden kann. Diese Möglichkeit sieht Ricoeur in den als Symbol erfaßten Kulturgebilden gegeben und entwickelt das insbesondere am Beispiel der Dichtung, in der das Wesen des Symbols in besonderer Reinheit hervortritt. Denn im Symbol ist die doppelte Bezogenheit des archäologischen und ideologischen Aspektes in unmittelbar anschaulicher Einheit gegeben. Auf der einen Seite ist das Symbol hervorgegangen durch die Sublimierung aus den treibenden Kräften des Unbewußten. Diese lassen sich mit den Mitteln der Psychoanalyse in ihm als wirksam nachweisen (wie auch analog die leitenden Interessen auf dem Wege der Ideologiekritik). Und die Psychoanalyse hat immer recht, wenn sie an die

---

<sup>27</sup> Vgl. o. S. 8.

<sup>28</sup> Vgl. Misch, a. a. O., S. 159 f.

bleibende Bindung, an diese Untergründe erinnert.

Dabei ist immer zu beachten, daß es sich um zeitlos naturhafte Untergründe handelt. Insofern ist diese Archäologie zu unterscheiden von der geschichtlichen Betrachtung, für die jedes neu geschaffene Symbol als Uminterpretation eines schon vorhandenen Symbols verstanden werden muß. So erklärt Ricœur: „Jeder Mythos ist die Neuinterpretation einer früheren Erzählung“ (F 553). Hier ist es in gewissermaßen horizontaler Richtung die Bindung an eine Vergangenheit, die sich, ohne je an ein Ende zu kommen, in unendlicher Ferne verliert, dort aber der gleichsam vertikale Bezug zu einem schlechterdings ungeschichtlichen Unbewußtsein, in dem der Rückgang zu einem festen, endgültigen Grund kommt. Auf der anderen Seite hat aber das Symbol durch eine schöpferische Leistung in sich selbst einen Sinn gewonnen, der sich nicht mehr nach dem Prinzip des „nichts anderes als ...“<sup>29</sup> auf einen Triebmechanismus zurückführen läßt, wo vielmehr das geistige Gebilde, um einen „Sinn“ zentriert, in sich selbst ruht und zugleich einbezogen ist in die fortschreitende, schöpferische, Sinn vermehrende Entwicklung des Geistes.

Im Symbol sind also die beiden Seiten zusammengenommen, und es läßt sich dementsprechend nach der einen wie nach der anderen Richtung lesen. Ricœur hat das am Beispiel des „König Ödipus“ erläutert, indem er der rückwärts gewandten psychoanalytischen Deutung Freuds eine vorwärts gerichtete Interpretation als einer „Tragödie des Selbstbewußtseins, der Selbsterkenntnis“ (F 527) gegenüberstellt. Er bezeichnet diese beiden Richtungen auch im Anschluß an Freuds Regressionsbegriff als Regression und Progression und kann sein Ergebnis zusammenfassen: „Regression und Progression sind nunmehr weniger zwei wirklich entgegengesetzte Vorgänge als vielmehr die abstrakten, einem einzigen Symbolisierungsmaßstab entnommenen Termini [Endpunkte], dessen beide extreme [402/403] Grenzen sie bezeichnen“ (F 533). (Dabei scheint sich allerdings gegenüber Freud eine gewisse Verschiebung im Begriff der Regression vollzogen zu haben: Während sie bei Freud einen Rückfall von der erreichten Stufe des Bewußtseins auf einen früheren Stand bezeichnet, scheint es hier eher die der rückwärtigen Bindung nachgehende Richtung der Interpretation zu sein).

In dieser doppelseitigen Struktur sieht Ricœur den schon in den einleitenden Betrachtungen hervorgehobenen ambivalenten Charakter des Symbols als „Zeigen/Verbergen“ (F 19), als „Verbergen/Enthüllen“ (F 508), daß es zugleich „verschleiert und enthüllt“ (F 30 u. a.), zur Entfaltung kommt. So hebt er auch im „König Ödipus“ „die tiefe Einheit von Verkleidung und Entschleierung“ (F 531) hervor und kann sein Ergebnis dahin zusammenfassen: „In seiner intentionalen Struktur umschließt das Symbol sowohl die Einheit einer Hyletik wie die qualitative Mannigfaltigkeit der Ziele und Absichten, je nachdem ob in ihm die Verkleidung der Hyle oder die Entschleierung eines anderen geistigen Sinns vorherrscht“ (F 532).

Aber bei dieser Lösung melden sich auch wieder gewisse Bedenken, die eine weitere Differenzierung wünschenswert erscheinen lassen. Beim Symbol, so wie es im religionsphänomenologischen Zusammenhang beschrieben wurde, bedeutet die Einheit von Enthüllen und Verbergen, daß es seinen Gehalt nicht direkt ausspricht, sondern nur in andeutender, nur ahnend zu erfassender Weise. Es ist derselbe Sinn, der zugleich offenbart und verhüllt wird und der eben dadurch nach einer Entfaltung im begrifflichen Denken verlangt. Darauf bezogen betont Ricœur immer wieder: „Das Symbol gibt zu denken“ (Ps 163, 198 u.a.). Bei Ricœur aber werden, wenn ich ihn richtig verstehе, die beiden Funktionen auseinandergelegt: Das Symbol verhüllt, rückwärts gewandt, den in ihm wirksamen Trieb, und es enthüllt, vorwärts gewandt, einen geistigen Gehalt, einen Sinn. Aber nicht der Sinn ist jetzt noch verhüllt, sondern der Untergrund, aus dem er hervorgegangen ist. Das aber ist etwas ganz anderes. Das mag in dieser Trennung beim Freudschen Traumsymbol zutreffen, aber nicht bei dem als Symbol verstan-

---

<sup>29</sup> Vgl. Moritz Geiger. Alexander Pfänders methodische Stellung. In: Alexander Pfänder zum 60. Geburtstag, Leipzig 1933.

denen geistigen Gebilde (dem „Kulturobjekt“) und noch weniger beim religiösen Symbol. Hier wirkt sich störend aus, daß die beiden Symbolbegriffe, derjenige der Psychoanalyse und der der Religionsphänomenologie, zu vereinfachend gleichgesetzt worden sind.

Und endlich ein letztes, was wenigstens angedeutet sei: Indem das Subjekt in den doppelten Bezug zum Ursprung und zum Ziel hineingespannt wird, wird die Gegenwart übersprungen, insofern sie mehr ist als die Durchdringung von Vergangenheits- und Zukunftsbezug. [403/404]

#### IV. HERMENEUTIK UND IDEOLOGIEKRITIK

In dem Vortrag „Herméneutique et Critique des Idéologies“<sup>30</sup> geht es in einer entsprechenden Weise um die Frage nach der Vereinbarkeit der beiden entgegengesetzten Positionen<sup>31</sup>. Ricœur fragt auf der einen Seite: Kann man die Hermeneutik so verstehen, daß sie von sich aus das Recht der Ideologiekritik anerkennen kann? Erfordert das den Verzicht auf den Universalitätsanspruch der Hermeneutik? Und auf der andern Seite: Ist die Ideologiekritik ohne gewisse hermeneutische Voraussetzungen überhaupt möglich? Er betont dabei, daß er nicht versuchen will, die beiden, von verschiedenen Seiten ausgehenden Positionen in einem „Super-System“ zu vereinigen, sondern daß er nur fragen will, wie weit es möglich ist, dahin zu kommen, daß jede von beiden die andere als berechtigt und vielleicht sogar als notwendig anerkennt.

Ricœur entwickelt die Frage zur Vereinfachung an den beiden „Protagonisten“ Gadamer und Habermas. Wir müssen hier die vorausgeschickte Darstellung der beiden Autoren beiseite lassen und müssen auch versuchen, in der Kritik möglichst weitgehend von dem abzusehen, was sich auf die Besonderheit der dargestellten Autoren bezieht, und uns auf das zu konzentrieren, was die Hermeneutik und die Ideologiekritik im ganzen betrifft.

##### *1. Der Ansatzpunkt der Kritik innerhalb der Hermeneutik*

So heißt die Frage nach der ersten Richtung: „Wie ist innerhalb der Hermeneutik eine Kritik möglich?“ (I 50). Ricœur setzt ein, indem er noch einmal ausführlich begründet, warum er auf dem Heidegerschen Weg der „Fundamentalontologie“ nicht zu folgen vermag und statt dessen den „langen Weg“ über die Objektivationen einschlägt<sup>32</sup>. Er geht dabei von der Funktion des Zirkelproblems aus. Er macht darauf aufmerksam, daß sich nicht nur beim Übergang von Dilthey zu Heidegger, sondern auch bei Heidegger selbst innerhalb von „Sein und Zeit“ eine „Bewegung der Radikalisierung“ abzeichnet, die sich beim Vergleich der beiden Stellen, an denen dort vom Zirkel gesprochen wird (§ 32<sup>33</sup> und 63), er- [404/405] kennen läßt. Dabei verschiebt sich die Problematik „ganz offenkundig von der Interpretation auf die Frage nach der Zeitlichkeit als solcher“ (I 32). Heidegger geht aus vom Beispiel der Textauslegung, um von da aus die allgemeine antizipierende Struktur des menschlichen Daseins zu gewinnen. So kann er „von dem fehlerhaften Zirkel, in dem sich die philologische Interpretation bewegt, so-

<sup>30</sup> In Ermangelung einer autorisierten deutschen Übersetzung mußte ich versuchen, die Zitate, so gut ich konnte, selbst zu übersetzen. Ich bitte um Nachsicht.

<sup>31</sup> Ich beschränke mich streng auf die Ausführungen Ricœurs, kann also auf die übrige Auseinandersetzung zwischen Hermeneutik und Ideologiekritik, insbesondere auf den diesbezüglichen Band der Theorie-Diskussion, Frankfurt/Main 1971, nicht eingehen. Ebenso muß seine Darstellung Gadamers und Habermas' ohne Rückgriff auf deren Werke zugrunde gelegt werden.

<sup>32</sup> Vgl. o. Abschnitt I/2.

<sup>33</sup> § 31 bei Ricœur (I 32) ist ein Versehen.

fern sie sich nach einem dem der exakten Wissenschaften vergleichbaren Modell der Wissenschaftlichkeit begreift, zurückgehen auf den nicht fehlerhaften Zirkel in der Antizipation des Seins selbst, das wir sind“ (I 32f.). Dieser letztere ist für Heidegger allein wichtig. Er ist darum nicht daran interessiert, von dort wieder „zum hermeneutischen Zirkel in seinen eigentümlichen methodologischen Aspekten“ zurückzukehren (I 33); denn er sieht in der philosophischen Interpretation nur eine „abgeleitete Weise“ des fundamentalen Verstehens, die zum Verständnis der ontologischen Struktur des menschlichen Daseins nichts mehr beizutragen vermag.

Ricœur aber fragt, mit welchem Recht man die Vorstruktur des menschlichen Daseins als „fundamental“, die philologische Interpretation dagegen als „abgeleitet“ bezeichnen kann. Wenn Heidegger sagt, daß „die ontologischen Voraussetzungen historischer Erkenntnis grundsätzlich die Idee der Strenge der exakten Wissenschaften“ übersteigen<sup>34</sup>, so entgegnet Ricœur: „Die Bemühungen, den Zirkel tiefer als jede Wissenschaftsmethodik zu begründen, verhindert es, nach [der Gewinnung] der Ontologie die wissenschaftsmethodische Frage zu wiederholen“ (I 50). „Die angespannte Bemühung um die Radikalität verhindert grade den Rückweg von der allgemeinen Hermeneutik zu den regionalen Hermeneutiken: der Philologie, der Geschichte, der Tiefenpsychologie usw.“ (I 51), die für ihn wiederum in der Verfolgung seines „langen Weges“ unentbehrlich sind.

Wenn auch Gadamer die Schwierigkeit „dieser absteigenden Dialektik“ vom Fundamentalen zum Abgeleiteten“ erkannt hat und nachdrücklich darauf hinweist, „daß es eine ‚Sache des Textes‘ gibt, die sich an uns richtet“ (151), so wendet Ricœur auch ihm gegenüber ein, daß man ohne die methodische Arbeit der Philologie der „Sache des Textes“ nicht gerecht werden kann, daß sich hier also die Trennung von „Wahrheit“ und „Methode“ verhängnisvoll auswirkt: „Wie kann man eine ‚Sache des Textes‘ sprechen lassen, ohne die kritische Frage nach der Vermengung von [notwendigem] Vorverständnis und [bloßem] Vorurteil zu stellen?“ (151).

Wir können hier nicht verfolgen, wie Ricœur die Gedankenwelt Gadamers wie ein „Palimpsest“ (I 33) vor dem dreifachen Hintergrund der [405/406] Romantik, Diltheys und Heideggers entwickelt. Sein entscheidender Einwand besteht darin, daß Gadamer schon durch seine hermeneutische Grunderfahrung (*expérience princeps*) daran gehindert wird, das Phänomen der Entfremdung und der darauf gegründeten Kritik in seinen Ansatz einzubeziehen. Diese beruht auf der für Gadamer grundlegenden Idee eines „tragenden Einverständnisses“. Es ist die Gewißheit, „daß ein consensus schon besteht, der die Möglichkeit des ästhetischen Bezugs, des historischen Bezugs und des sprachlichen Bezugs begründet“ (I 40), die in den drei Hauptteilen des Gadamerischen Werks behandelt werden. Dieses Einverständnis geht jedem möglichen Mißverständnis voraus. Es gründet letztlich in der Sprache selbst; denn „die Übereinstimmung, die uns trägt, ist die Verbundenheit im Gespräch“ (*L'accord qui nous porte, c'est l'entente dans le dialogue*, I 40). Wenn man diese Voraussetzung des „tragenden Einverständnisses“ einmal gemacht hat, dann ist so etwas wie eine Entfremdung schwer zu begreifen. Weil aber die Entfremdung als Tatsache unseres Lebens gegeben ist, muß man versuchen, den hermeneutischen Ansatz so zu modifizieren, daß er dieser Herausforderung gerecht wird. Darum fragt Ricœur: „Würde es nicht angemessen sein ... die hermeneutische Grundfrage so umzuformulieren, daß eine gewisse Dialektik zwischen der Erfahrung der Verbundenheit (appartenance) und der entfremdenden Distanzierung ... zum Schlüssel zum inneren Leben der Hermeneutik wird?“ (I 52).

An dieser Stelle greift Ricœur noch einmal auf die Unterscheidung zwischen dem Verstehen der gesprochenen Rede und der Interpretation des geschriebenen Textes zurück<sup>35</sup>. Es sei, um

<sup>34</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Halle/Saale 1927, S. 133.

<sup>35</sup> Vgl. Abschnitt I/3.

den entscheidenden Punkt zu erfassen, nur kurz an das früher Gesagte erinnert: Das eine ist, daß der Text sich als ein Werk vom Autor löst und als ein eigengesetzliches Gebilde analysiert werden kann. Schon damit ist eine Distanzierung gegeben, die eine kritische Betrachtung ermöglicht, und es sei daran erinnert, daß die Philologie schon von ihren Anfängen her mit einer Textkritik verbunden ist. Aber noch wichtiger und in ganz neue Perspektiven verweisend ist ein zweiter Gedanke, der an das früher über die „welt“bildende Kraft des Textes Gesagte anknüpft: Das geschriebene Wort und als dessen reinste Form die Dichtung geben nicht einfach eine Wirklichkeit wieder, wie sie schon vorher gegeben war, sondern lassen die Wirklichkeit tiefer sehen, als es vorher möglich war, und schaffen in diesem Sinn eine neue Wirklichkeit.

Wegen der grundsätzlichen Wichtigkeit sei hier Ricœur's Begründung im vollen Wortlaut wiedergegeben: „Diese Kraft des Textes, eine Dimension der Wirklichkeit zu eröffnen, schließt wesensmäßig eine Berufungsinstanz (recours) gegen jede gegebene Wirklichkeit ein und eben dadurch die Möglichkeit einer Kritik am Wirklichen. Grade in der dichterischen Rede ist diese umstürzende Kraft am lebendigsten. Die Strategie dieser Rede hält die beiden Momente in vollem Gleichgewicht: die Aufhebung der Bezogenheit (référence) der gewöhnlichen Sprache und die Eröffnung einer Bezogenheit zweiten Grades, die ein anderer Name für das ist, was wir früher als die Welt des Werkes bezeichnet haben, eine Welt, die durch das Werk erschlossen ist. Mit der Dichtung ist die Fiktion der Weg der Wiederbeschreibung oder, mit Aristoteles in seiner ‚Poetik‘ zu sprechen, ist die Schaffung eines Mythen, einer ‚Fabel‘ der Weg der mimesis, der schöpferischen Nachahmung“ (I 54f.). Wesentlich ist daran der Begriff der „Wiederbeschreibung“ (redescription) oder der „schöpferischen Nachahmung“ (imitation créatrice): Das dichterische Werk ist zwar ein Gebilde der Phantasie, das als solches der Wirklichkeit den Spiegel vorgehalten und an dem die Wirklichkeit gemessen werden kann, aber es ist keine Schöpfung aus dem Nichts, sondern die schöpferische Umformung eines schon Geformten.

Diesen Gedanken bezieht Ricœur noch einmal zurück auf Heidegger, der das Verstehen im „Entwurf meiner eigensten Möglichkeiten“ begründet sein läßt. So führt er den Gedanken weiter: „Die Seinsweise der durch den Text eröffneten Welt ist die Weise des Möglichen oder besser des Seinkönnens. Darin gründet die umstürzende Kraft des Imaginären. Das Paradox der dichterischen Bezogenheit besteht genau darin, daß die Wirklichkeit nur in dem Maße wiederbeschrieben [in der Beschreibung erfaßt] ist, wie der Text sich zur Fiktion erhebt. Darum gehört zu einer Hermeneutik des Sein-könnens, sich auf eine Ideologiekritik hin zu wenden, deren fundamentalste Möglichkeit sie bildet. Die Distanzierung gründet sich damit im Herzen der Bezogenheit: die dichterische Rede distanziert sich von der alltäglichen Wirklichkeit, indem sie das Sein als Sein-können ins Auge faßt“ (I 55). Auf die einfachste Formel zusammengefaßt: Was die Dichtung als Gebilde der Einbildungskraft darstellt, sind die in der alltäglichen Wirklichkeit angelegten Möglichkeiten. Indem die Hermeneutik diese herausarbeitet und der Wirklichkeit gegenüberstellt, wird sie von sich aus zu einer kritischen Instanz. Die Kritik kommt also nicht irgendwie nachträglich hinzu, sondern entspringt aus dem Wesen der in ihrer tieferen Funktion begriffenen Dichtung.

Damit verbindet sich ein weiteres: Die Dichtung schafft nicht nur ein neues Verständnis der Welt, sie verwandelt zugleich auch den Leser; denn dieser projiziert sich nicht einfach, wie er ist, in den Text hinein, sondern entdeckt in sich selber ganz neue Möglichkeiten. „Es ist die Sache des Textes, die dem Leser seine Dimension der Subjektivität gibt“ (I 55). Der [407/408] fiktive Charakter der Dichtung überträgt sich auch auf den Leser. „Die Lektüre führt mich ein in imaginative Variationen des ego. Die Verwandlung der Welt durch das Spiel ist auch eine spielende Verwandlung des ego“ (156). In diesem Gedanken sieht Ricœur „die tiefste Möglichkeit für eine Kritik der Täuschungen des Subjekts“ (I 56). Der Abstand zu sich selbst, der in der Auseinandersetzung mit dem Text gewonnen wird, eröffnet die Möglichkeit,

die Täuschungen der Selbstbefangenheit zu durchschauen. So kommt Ricœur zu dem Ergebnis: „Die Kritik des falschen Bewußtseins kann so zum integrierenden Bestandteil der Hermeneutik werden“ (I 56).

Auf diese Weise kommt die Kritik nicht nachträglich zum Verstehen des Textes, insbesondere der Dichtung, hinzu, sondern ist von Anfang an in der hermeneutischen Arbeit mit enthalten und kann ihr darum nicht völlig widersprechen. Sie entspringt aus der Spannung zwischen der Welt des Textes und der empirisch gegebenen Wirklichkeit und zwar in der doppelten Richtung des Welt- und Selbstverständnisses.

## *2. Die Angewiesenheit der Ideologiekritik an die Hermeneutik*

Im Anschluß an die Auseinandersetzung mit Gadamer entwickelt Ricœur am Beispiel von Habermas seine Überlegungen zur Ideologiekritik. Im Sinn einer Verständigung zwischen den widerstreitenden Richtungen geht es auch hier nicht um eine Kritik an der Ideologiekritik schlechthin, deren Berechtigung, ja Notwendigkeit voll anerkannt wird, sondern am Universalitätsanspruch der Ideologiekritik. Es geht ihm um die Vereinbarkeit der beiden Positionen. So wie er im vorhergehenden Teil zu zeigen unternommen hatte, daß im Innern der Hermeneutik die Möglichkeit einer Kritik angelegt ist, so will er hier zeigen, daß schon im Ansatz der Ideologie implizit schon immer eine Hermeneutik mit vorausgesetzt wird.

Die Schwierigkeit dieses Abschnitts liegt darin, daß er so stark auf das Beispiel von Habermas bezogen ist, daß offen bleibt, wie weit in den gegen Habermas vorgebrachten Einwänden die Ideologiekritik im ganzen getroffen ist. Darum versuche ich, die Kritik an Habermas in äußerster Kürze zusammenzufassen und dann zu überlegen, was diese Kritik für die Auseinandersetzung mit der Ideologiekritik im ganzen bedeutet. Die Schwierigkeit dieses Versuchs liegt darin, daß Ricœur selber in der gedrängten Form des Vortrages seine Gedanken oft nur kurz skizziert, so daß sie oft einer eingehenderen Interpretation bedürften. Ich folge dabei seiner Gliederung in vier Punkte.

Der erste Punkt bezieht sich auf die Theorie der Interessen, auf der bei Habermas die Ideologiekritik aufbaut. Habermas unterscheidet bekanntlich drei Interessen: das technische, das praktische und das emanzipatorische Interesse, die untereinander in einem bestimmten Aufbauverhältnis stehen und die sich in den Medien der Arbeit, der Macht und der Sprache auswirken. Ricœur fragt nach der Gegebenheitsweise dieser Interessen und weist darauf hin, daß sie weder empirisch begründbar sind noch verifizierbare Hypothesen darstellen, daß sie vielmehr der Heideggerschen Daseinsanalytik vergleichbare anthropologische Bestimmungen sind, die als das „Nächste“ und zugleich „Verborgenste“ aus unserem Lebensverständnis herauszuarbeiten eine hermeneutische Aufgabe ist. Wenn Habermas diese Arbeit als eine „Metahermeneutik“ von der normalen Hermeneutik absondert, so entgegnet Ricœur: „Die Tiefenhermeneutik ist immer noch eine Hermeneutik, selbst wenn man sie Metahermeneutik nennt“ (I 59). Habermas kann seine Scheidung nur dadurch begründen, daß er den Begriff der Hermeneutik einseitig auf die Auslegung sprachlicher Texte beschränkt. Wenn man aber den Begriff der Hermeneutik dahin vertieft, daß die Hermeneutik der sprachlichen Texte in einer Hermeneutik des menschlichen Daseins – Ricœur spricht von einer „Hermeneutik der Endlichkeit“ – begründet ist, dann ist damit ein gemeinsamer Rahmen gegeben, in dem die beiden Richtungen miteinander möglich sind. So kann Ricœur sagen, „daß die Ideologiekritik ihren Anspruch von einem andern Ausgangspunkt als der Hermeneutik nimmt, nämlich dem, wo sich die Sequenz von Arbeit, Macht und Sprache verknotet. Aber die beiden Ansprüche kreuzen sich an einem gemeinsamen Ort: der Hermeneutik der Endlichkeit, welche a priori die Beziehung zwischen dem Begriff des Vorurteils und dem der Ideologie versichert“ (I 57).

Beim zweiten Punkt wendet sich Ricœur gegen den Vorrang der kritischen Sozialwissenschaften gegenüber den historisch-hermeneutischen Wissenschaften. Er leugnet, daß das emanzipatorische Interesse, das die kritischen Sozialwissenschaften begründen soll, überhaupt als bestimmtes eignes Interesse zu fassen ist. Wenn man es nicht nur negativ durch den Kampf gegen die bestehenden Zustände, sondern positiv bestimmen will, kann es nichts anderes bedeuten als die Forderung einer „ungestörten und unbegrenzten Kommunikation“. Aber diese Forderung bleibt als solche leer, sie braucht eine inhaltliche Erfüllung, und diese kann sie nicht einfach erfinden. Die Zielsetzung für die Zukunft kann ihren Inhalt nur aus der Wiederaufnahme der Vergangenheit finden. Das heißt nicht, daß sie sich einfach der Autorität der Vergangenheit unterwirft, sondern daß sie in kritischer Auseinandersetzung die Kulturüberlieferung schöpferisch fortbildet. Oder anders ausgedrückt: der Entwurf einer besseren Zukunft ist nicht in den leeren Raum hinein möglich, sondern ist eingebunden in eine bestimmte geschichtliche Situation. Er ist die fortführende Wiederaufnahme einer vorgegebenen Überlieferung. In diesem Vorgang ist beides vereinigt: Schöpferische Leistung ist nur in der Wiederaufnahme eines [409/410] schon vorgefundenen Erbes möglich, aber diese Wiederaufnahme ist zugleich Kritik am Vergangenen.

So betont Ricœur: „Es ist die Aufgabe der Hermeneutik der Überlieferung, die Ideologiekritik zu mahnen, daß der Mensch [nur] auf dem Grunde der schöpferischen Neuinterpretation des kulturellen Erbes seine Emanzipation entwerfen und eine ungestörte und unbegrenzte Kommunikation antizipieren kann“ (I 58). Er fügt hinzu, daß das Ziel einer vollendeten Kommunikation überhaupt nur entstehen kann, wo schon eine gewisse Erfahrung der Kommunikation vorausgeht. „Wenn wir keine Erfahrung der Kommunikation hätten, so beschränkt und verkümmert sie auch sein mag, könnten wir sie dann für alle Menschen und für alle Ebenen der Institutionalisierung der sozialen Beziehung erstreben?“ (I 58) So bleibt alle Kritik an einem fehlerhaften Zustand auf die Vorstellung eines Richtigen bezogen. „Mir scheint es jedenfalls“, so versichert Ricœur, „daß die Kritik nicht das Erste und das Letzte sein kann. Man kritisiert Verzerrungen nur im Namen eines consensus, den wir nicht einfach ins leere, als regulative Idee antizipieren können, wenn diese regulative Idee nicht an einem Beispiel veranschaulicht ist“ (I 58), und dieses Beispiel kann nur in der Aneignung überlieferter Werke gewonnen werden. So kommt Ricœur zu dem Ergebnis: „Wer nicht imstande ist, seine Vergangenheit neu zu interpretieren, ist vielleicht auch nicht fähig sein emanzipatorisches Interesse konkret zu entwerfen“ (I 58).

Der dritte Punkt betrifft die Auseinandersetzung von Habermas (und u. a. auch Marcuse) mit dem instrumental-technischen Denken, das als die herrschende Ideologie der Gegenwart erscheint. Es geht darin nur noch um das einwandfreie Funktionieren und beständige Wachsen eines manipulierbaren technischen Systems. Das emanzipatorische Ziel besteht demgegenüber darin, die Fragen der technischen Machbarkeit zurückzubeziehen auf die elementarere Frage, ob das technisch Machbare überhaupt wünschenswert ist. Es ist die alte, schon von den Griechen gestellte und immer wieder zurückgedrängte Frage nach dem „gut leben“, nach der richtigen Ordnung der zu erstrebenden Ziele, die nicht auf dem Wege des instrumental Denkens, sondern nur auf dem Wege des offenen Diskurses beantwortet werden kann. Mit diesem Ziel kann Ricœur übereinstimmen. Er macht nur, ganz ähnlich wie schon beim zweiten Punkt, darauf aufmerksam, daß eine solche Lebensordnung nur in der Auseinandersetzung mit der Überlieferung gefunden werden kann. Er fragt, „wie kann man verhindern, daß das emanzipatorische Interesse ein frommer Wunsch bleibt, ... wenn nicht über die schöpferische Aufnahme des kulturellen Erbes?“ (I 60). Er sieht darin die „unvermeidliche Annäherung zwischen dem Erwachen der politischen Verantwortung und der Wiederbelebung der traditionellen Quellen des kommunikativen Handelns“ (I 60). [410/411]

Beim vierten Punkt macht Ricœur darauf aufmerksam, daß beide Haltungen, das „hermeneutische Bewußtsein“ und das „kritische Bewußtsein“ schon eine lange Tradition haben. „Die

Kritik hat auch eine Tradition“ (I 60), das ist die der Aufklärung, deren Bemühung sie in einer veränderten geschichtlichen Lage wieder aufnimmt, während die Hermeneutik im engeren Sinn in der Romantik verwurzelt ist. Es ist also ein schon auf eine lange Vergangenheit zurückgehender Gegensatz, der sich hier in neuer Weise auswirkt, wir können vermuten: ein in der Natur des Menschen angelegter Grundgegensatz.

Darum kann Ricœur versichern, daß die beiden Richtungen sich nicht wechselseitig ausschließen, daß beide vielmehr ihr unverzichtbares Recht haben. „Jede hat einen privilegierten Ort und, wenn ich so sagen darf, verschiedene regionale [d. h. durch ihre besonderen Forschungsgebiete bedingte] Vorzüge: hier eine Aufmerksamkeit auf das kulturelle Erbe, vielleicht entschiedener auf die Theorie der Texte gerichtet, dort eine Theorie der Institutionen und der Herrschaftsverhältnisse, ausgerichtet auf die Analyse der Verdinglichungen und Entfremdungen“ (I 61). Ricoeur will den Gegensatz nicht verwischen. Er hatte ja gleich zu Anfang ein „Super-System“ abgelehnt. Er versteht das Verhältnis als eine Dialektik, aber eine Dialektik, die die wechselseitige Angewiesenheit der beiden Seiten aufeinander herausarbeitet, ohne darüber hinaus nach einer Synthese zu streben. Er sieht die Aufgabe einer philosophischen Reflexion darin, dem Absolutheitsanspruch der einen wie der anderen Seite entgegenzutreten, indem sie die unauflösbarer Zusammengehörigkeit erkennt. So betont er: „Wenn diese beiden Interessen sich radikal trennen, dann sind Hermeneutik und Kritik nur – Ideologien“ (I 61).

Mit diesem entschiedenen Satz endet der Vortrag. Beide Richtungen erfordern sich wechselseitig, sie greifen ins Leere, sobald eine von ihnen die alleinige Wahrheit für sich in Anspruch nimmt. Diese abschließende Formel ist sicher ein wesentliches, für die Auseinandersetzung zwischen den Richtungen wichtiges Ergebnis. Trotzdem bleibt ein gewisses Gefühl des Ungenügens. Man fragt sich, ob sich das Ineinandergreifen von entlarvender und sinnverstehender Hermeneutik nicht doch noch ein wenig konkreter bestimmen lässt und ob es des mühsamen Weges der vorausgegangenen Überlegungen bedurfte, um zu diesem bloß formalen Ergebnis zu kommen. Mir will scheinen, daß manche Ansätze, wie die des Ursprungs der Kritik im Innern des Verstehens und umgekehrt die Angewiesenheit der Kritik auf ein ursprüngliches Einverständnis schon weiter geführt haben, als es in dieser abschließenden Formel zum Ausdruck kommt. Hier dürften sich wichtige weiterführende Aufgaben abzeichnen.

Aber vielleicht bleibt ein letzter schmerzlicher Widerspruch wirklich unaufhebbar. Vielleicht behält alle uns Menschen erreichbare Wahrheit [411/412] ein Doppelgesicht: das einer harten, die Illusionen zerstörenden und das einer tragenden, das Vertrauensverhältnis zu einer sinnerfüllten Lebenswirklichkeit wiederherstellenden Wahrheit. Vielleicht bleibt es unsre schwere Aufgabe, diesen Widerspruch ohne Flucht nach der einen oder anderen Seite auszuhalten<sup>36</sup>. Nur im Angesicht dieses bleibenden Widerspruchs kann Ricœur dann fragen: „Die Idole töten und auf die Symbole hören, ist dies nicht ... ein und dasselbe?“ (F 68)

Eine der großen Strömungen in der gegenwärtigen Philosophie wird allerdings bei Ricœur nicht in die von der Hermeneutik ausgehende Diskussion mit einbezogen: die Wissenschaftstheorie im strengen Sinn. Daß auch hier sich Möglichkeiten einer Annäherung und Verständigung abzuzeichnen scheinen, sei darum nur abschließend hinzugefügt.

---

<sup>36</sup> So habe ich den Gedanken im „Doppelgesicht der Wahrheit“ (a. a. O.) zu fassen gesucht.