

Peter Welsen

## Das *cogito blessé* im Konflikt der Interpretationen

1. Dezentrierung und Wiederaneignung des Subjekts: das *cogito blessé* (1196) | 2. Hermeneutik und Psychoanalyse (1203) | 3. Hermeneutik und Religionsphilosophie (1208) | 4. Hermeneutik und Strukturalismus (1214)

*Le conflit des interprétations* ist ein Sammelband, der in den sechziger Jahren geschriebene und bereits an anderer Stelle veröffentlichte Texte zu höchst unterschiedlichen Themen wie der Phänomenologie, der Psychoanalyse, der Religionsphilosophie sowie dem Strukturalismus enthält, die einerseits durch eine bestimmte Konzeption von Subjektivität und andererseits durch ein Verhältnis wechselseitiger Abhängigkeit zusammengehalten werden. Angesichts dieser thematischen Ausrichtung erstaunt es nicht, daß ein beträchtlicher Teil der Aufsätze einige Nähe zu *La symbolique du mal* (1960) sowie *De l'interprétation* (1965) erkennen läßt und sich als Ergänzung oder Erweiterung dieser Publikationen darbietet, ohne grundsätzlich neue Einsichten zu vermitteln. Das gilt allerdings nicht für die Studien, in denen sich Ricœur mit einer der wichtigsten Strömungen des französischen Denkens der fünfziger und sechziger Jahre beschäftigt: dem Strukturalismus. Von besonderem Interesse ist der Beitrag *L'acte et le signe selon Jean Nabert*, weil er deutlich werden läßt, woher Ricœur sein Verständnis von Subjektivität letztlich bezieht. Gerade deshalb erscheint es merkwürdig, daß dieser Text als einziger des Bandes nicht in die 1973/74 bei Kösel erschienene deutsche Übersetzung von *Le conflit des interprétations* aufgenommen wurde.<sup>1</sup>

---

1 P. Ricœur, *Hermeneutik und Strukturalismus/Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen I/II*, München 1973/74. – Dieses Defizit wurde erst in *Der Konflikt der Interpretationen. Ausgewählte Aufsätze (1960–1969)* (Hg.

In den folgenden Abschnitten sollen die thematischen Schwerpunkte des Buchs detaillierter erläutert werden: 1. Dezentrierung und Wiederaneignung des Subjekts: das *cogito blessé*. – 2. Hermeneutik und Psychoanalyse. – 3. Hermeneutik und Religionsphilosophie. – 4. Hermeneutik und Strukturalismus.

## 1. Dezentrierung und Wiederaneignung des Subjekts: *das cogito blessé*

Zunächst reiht sich Ricœur in eine Ausprägung der neuzeitlichen Philosophie ein, die insofern von der Unhintergebarkeit menschlicher Subjektivität ausgeht, als sie jedem mentalen Zustand ein Subjekt zuordnet, das sich diesen in einer Reflexion kriterienlos als seinen eigenen zuschreiben kann. In diesem Zusammenhang beruft er sich insbesondere auf Denker wie Descartes, Kant, Fichte und Husserl. Nun aber erblickt Ricœur im Wissen des Subjekts um sich als Träger seiner Erlebnisse eine rein formale – und damit keine inhaltliche – Erkenntnis. Er drückt dies wie folgt aus: »Mais si cette certitude est invincible en tant que certitude, elle est douteuse en tant que vérité« (CI, 103). Das hängt damit zusammen, daß sich das Subjekt – wie Marx, Nietzsche und Freud gezeigt haben – trotz seiner Selbstgewißheit als Träger seiner Vorstellungen über die Inhalte seines Bewußtseins durchaus täuschen kann. So kann sich Ricœur der von Husserl formulierten Einsicht anschließen, »daß Adäquation und Apodiktizität einer Evidenz nicht Hand in Hand gehen müssen«. <sup>2</sup> Für das Subjekt bedeutet dies, daß es hinsichtlich der Inhalte seines Bewußtseins nicht Herr seiner selbst ist, sondern daß sich diese einer anderen, außerhalb desselben angesiedelten Instanz verdanken, so daß Ricœur von einer »contestation«, einem »dessaisissement« oder einer »destitution« des Subjekts als eines Trägers des Bewußtseins bzw. einer sinnkonstituierenden Instanz sprechen

---

D. Creutz, H. Gander), Freiburg i. Br., München 2010 behoben. Freilich enthält diese Ausgabe nur einen Teil der Aufsätze des französischen Originals.

2 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen* (Hg. E. Ströker), Hamburg 1987, 24. Vgl. a. P. Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969, 103 f. u. P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965, 103 f.

kann.<sup>3</sup> Rückt aber das Subjekt vom vermeintlichen Zentrum an die Peripherie der Sinnkonstitution, so bietet es sich – anders als noch bei Kant, Fichte oder Husserl – nicht mehr als *suisuffizient*, sondern als »*Cogito blessé*« dar, als »*Cogito qui se pose, mais ne se possède pas, un Cogito qui ne comprend sa vérité que dans et par l'aveu de l'inadéquation, de l'illusion, du mensonge de la conscience actuelle*« (CI, 173).

Ricœur führt die entsprechenden Inhalte nicht zuletzt auf das Unbewusste, die Strukturen der Sprache sowie das Heilige zurück, die nach seiner Auffassung dem Subjekt vorausliegen und nicht seiner Macht unterworfen sind. Das bedeutet für ihn, daß sich das Subjekt – in Hinblick auf die inhaltlichen Bestimmungen seines Bewußtseins – nicht etwa selbst setzt, sondern von Instanzen wie den genannten gesetzt wird: »[I] est posé dans l'être avant même qu'il se pose et se possède« (CI, 15). Insbesondere geht es Ricœur in *Le conflit des interprétations* um Sinngebilde, deren semantische Struktur sich als doppelter oder mehrfacher Sinn darbietet, etwa dergestalt, daß sie einen manifesten und einen latenten Sinn aufweisen. Dies trifft z. B. auf das Symbol oder den Mythos zu, den er als zu einer Erzählung elaboriertes Symbol einstuft. Dabei faßt er den Begriff des Symbols enger als Cassirer, der in jeglicher Art zeichenhafter Vermittlung eine symbolische Form erblickt, und er grenzt ihn gegen ein zu enges Verständnis ab, welches lediglich Gebilde mit einer analogen Beziehung zwischen erstem und zweitem Sinn umfaßt. Wie bereits in *La symbolique du mal* unterscheidet Ricœur zwischen einer kosmischen, onirischen und poetischen Dimension des Symbols. Während die kosmische Dimension auf das Heilige verweist, bezieht sich die onirische auf die Archaismen der menschlichen Psyche. Die poetische Dimension hingegen meint den schöpferischen Aspekt des Symbols, wie er in der Dichtung zum Tragen kommt. Dementsprechend unterscheidet Ricœur zwischen drei Arten der Hermeneutik: der Religionsphänomenologie, die sich um die kosmische, der Psychoanalyse, die sich um die onirische, und der poetischen Hermeneutik, die sich um die poetische Dimension kümmert (vgl. a. CI, 17).

Als äquivokes, nicht auf Anhieb verständliches Zeichen bedarf das Symbol einer besonderen exegetischen Anstrengung, die im Aus-

3 Vgl. CI, 23 f. u. 319.

gang von seinem manifesten Sinn den latenten Sinn zutage fördert. Ricœur bezeichnet diese als Interpretation, die ihrerseits – je nach der Dimension des Symbols, auf die sie abzielt – unterschiedliche Gestalten annehmen kann. Dabei bestimmt der französische Philosoph den Begriff der Hermeneutik im Ausgang von jenem der Interpretation als »science de l'interprétation« (CI, 311) Das heißt für ihn: »Symbole et interprétation deviennent ainsi des concepts corrélatifs« (CI, 16). Anders als in späteren, ab 1970 veröffentlichten Werken, in denen er eine Hermeneutik des Textes entwickelt, erblickt er die Aufgabe der Interpretation – und damit auch der Hermeneutik – lediglich in der Exegese symbolischer Sinngebilde. Daher könnte man sagen, daß sein Ansatz nicht etwa eine universale, sondern eine partikulare, auf die Interpretation von Symbolen eingeegte Hermeneutik darstellt, die sich überdies, wie bereits angedeutet wurde, auch intern durch ihre Aufgliederung in unterschiedliche Varianten der Hermeneutik partikularisiert. Diese aber stehen sich in einem Konflikt gegenüber, der sich am deutlichsten im Gegensatz zwischen der reduktiven und der restaurativen Hermeneutik äußert.<sup>4</sup> Während erstere versucht, den inauthentischen Sinn symbolischer Zeichen durch Reduktion auf biologische, ökonomische oder psychische Mechanismen zu entlarven, geht es letzterer darum, den authentischen Kern des Sinns im Gegenzug wiederherzustellen. Als Vertreter der reduktiven Hermeneutik nennt Ricœur Denker wie Marx, Nietzsche und Freud, als Vertreter der restaurativen die Religionsphänomenologie. Der Antagonismus zwischen beiden, der bereits in *La symbolique du mal* (1960) vorgezeichnet und in *De l'interprétation* (1965) ausgetragen wird, setzt sich, wie der Titel des Buches ahnen läßt, in *Le conflit des interprétations* (1969) fort.

Im Zusammenhang mit dem Symbol, der Interpretation und der Hermeneutik führt Ricœur mit der Reflexion einen weiteren grundlegenden, aber nicht ganz einfach zu verstehenden Begriff ein, den er der von Maine de Biran begründeten Tradition der französischen Reflexionsphilosophie entlehnt. Zunächst geht Ricœur in seinen Überlegungen zum Cogito, also dem Bewußtsein des Subjekts von sich selbst als Träger seiner Erlebnisse, auf die Reflexion ein. Von

---

4 Vgl. a. CI, 313: »Bien plus, il n'y a pas d'herméneutique générale, c'est-à-dire de théorie générale de l'interprétation, de canon general pour l'exégèse, il y a seulement des théories herméneutiques séparées et opposées[.]«

diesem Bewußtsein behauptet er zum einen, daß es rein formal sei, also keinen Inhalt besitze und insofern »blind« (*aveugle*) oder »leer« (*vide*) sei (vgl. CI, 21 u. 322), und zum anderen, daß es sich einer Selbstsetzung verdanke: »[L]a position du soi est une vérité qui se pose soi-même« (CI, 322). Zwar geht Ricœur von einer Verbindung zwischen dem Selbstbewußtsein und der Reflexion aus, versäumt es aber, sie mit der erforderlichen Präzision zu beschreiben. Dies betrifft vor allem die Frage, ob die Reflexion das im Selbstbewußtsein enthaltene Wissen herstellt oder lediglich ein präreflexiv gegebenes Wissen zum Ausdruck bringt. So heißt es – innerhalb eines und desselben Satzes – bald, »elle [cette vérité] doit se poser dans la réflexion«, bald, »son autoposition est réflexion« (CI, 322). Angesichts der Tatsache, daß in der ersten Formulierung die Präposition »dans« und nicht »par« gebraucht wird, ist wohl nicht gemeint, daß das entsprechende Wissen ein Produkt der Reflexion ist. Die zweite Formulierung hingegen identifiziert allem Anschein nach die Selbstsetzung – und damit die Produktion – des Wissens mit der Reflexion. Nun kommt – laut Ricœur – die Selbstsetzung des Cogito dem thetischen Urteil in Fichtes früherer Wissenschaftslehre gleich, und er konstatiert, daß in diesem Urteil – analog zu Fichtes »Tathandlung« und »Tatsache« – »acte« und »être« bzw. »existence« und »opération de pensée« in eins fallen (vgl. CI, 21). Wichtig ist die beschriebene Unschärfe insbesondere deshalb, weil von ihrer Auflösung abhängt, ob Ricœur letztlich eine Reflexionstheorie des Selbstbewußtseins vertritt, die, um die Genese von Selbstbewußtsein als Ergebnis einer Reflexion einsichtig zu machen, bereits ein der Reflexion vorausliegendes – also ein präreflexives – Selbstbewußtsein zirkulär voraussetzen müßte.<sup>5</sup>

5 Vgl. a. M. Frank, *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt/M. 1985, 139 ff. Frank bemängelt zum einen, daß die beschriebene Selbstsetzung bei Fichte gerade keine Reflexion darstellt, und zum anderen, daß sich Ricœur in den für Reflexionstheorien des Selbstbewußtseins charakteristischen Zirkel verstrickt. Allerdings hat Frank anscheinend übersehen, daß Ricœur in einem früheren Werk tatsächlich von der Annahme eines präreflexiven Selbstbewußtseins ausgeht, das es ihm gestatten würde, den Zirkel zu vermeiden. Vgl. P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Tome I: Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950, 363: »Mais en deçà de cette réflexion explicite la perception comporte par essence une présence diffuse à soi-même qui n'est pas encore une prise de conscience. Ce n'est pas là qu'elle est prête pour une

Unabhängig davon, ob Ricœur mit seiner Konzeption des Selbstbewußtseins letztlich zu überzeugen vermag, birgt der Begriff der Reflexion eine weitere Schwierigkeit in sich, die auf den französischen Philosophen Jean Nabert (1881–1960) zurückgeht. Sie besteht darin, daß der Reflexion die Aufgabe einer Aneignung bestimmter Akte, Objekte und Werke wie z. B. symbolischer Sinngebilde zugewiesen wird (vgl. CI, 21 u. 322), die angeblich das menschliche Streben nach Existenz bzw. sein Begehren nach Sein zum Ausdruck bringen. So stellt Ricœur in Anlehnung an Nabert fest: »[L]a réflexion est l'appropriation de notre effort pour exister et de notre désir d'être, à travers les œuvres qui témoignent de cet effort et de ce désir« (CI, 325).

Hält man sich vor Augen, daß Ricœur die vorliegende Erkenntnis in inhaltlicher Hinsicht als »vaine vérité« (CI, 21) betrachtet, so erhebt sich natürlich die Frage, auf welche Weise das Subjekt zu seinen Inhalten gelangt. In dieser Situation sehe es sich vor die Aufgabe gestellt, sich die inhaltlichen Bestimmungen, mit denen es konfrontiert sei, mit Hilfe der Reflexion als einer vermittelnden Instanz anzueignen. Mit anderen Worten: Da es sich bei der Reflexion um keine Intuition handelt, die unmittelbar Zugang zu den entsprechenden Inhalten hätte, muß sie den Umweg einer Aneignung von vorgegebenem Sinn beschreiten.<sup>6</sup> Nun spricht Ricœur allerdings nicht einfach nur von einer Aneignung, sondern er besteht darauf, daß es sich um eine Wiederaneignung (*réappropriation*) bzw. um ein Wiederergreifen (*ressaisissement*) handelt.<sup>7</sup> Dies aber bedeutet, daß etwas, was ursprünglich nicht verloren war, verlorengegangen ist und deshalb nach einer Wiederaneignung verlangt. Ricœur stellt ausdrücklich fest: »Je dois recouvrer quelque chose qui a d'abord été perdu; je rends ›propre‹, ›mon propre‹, ce qui a cessé d'être mien« (CI, 324). Freilich wird nicht ganz klar, wie es zu diesem Verlust kommt und

---

réflexion plus complète, qui [...] est l'explicitation d'un moment intrinsèque de la perception.« Freilich kommt Ricœur in *Le conflit des interprétations* nicht wieder auf diesen Gedanken zurück.

- 6 Vgl. CI, 322: »[R]éflexion n'est pas intuition[.]« An einer anderen Stelle stuft Ricœur die Reflexion lediglich als blinde Intuition (*intuition aveugle*) (CI, 21) ein.
- 7 Es macht die Sache nicht einfacher, daß Ricœur bei anderer Gelegenheit nicht etwa in der Reflexion, sondern in der Interpretation die aneignende Instanz erblickt: »[L]'exégète peut s'approprier le sens: d'étranger, il veut le rendre propre, c'est-à-dire le faire propre[.]«

wer genau das Subjekt ist, von dem Ricœur behauptet, daß es unter den Objekten verloren sei, ja sogar vom Zentrum seiner Existenz getrennt sei. Ist es das Subjekt im Sinne des individuellen Menschen oder der Mensch im allgemeinen oder ein transzendentes Subjekt? Ricœur verweist zwar auf die räumliche und zeitliche Distanz, welche das Verhältnis des Subjekts zu bestimmten Sinngebilden kennzeichnet, scheint aber mit seiner Rede von einer Wiederaneignung noch mehr zu meinen, ohne das hinreichend zu präzisieren. So begnügt er sich mit der dramatischen Formulierung: »[J]e ne possède pas d'abord ce que je suis« (CI, 324). Was es mit diesem »secret de cette diaspora« (CI, 324) letztlich auf sich hat, scheint zunächst im dunklen zu bleiben.

Bei näherer Betrachtung drängt sich freilich die Vermutung auf, daß sich Ricœur bei seinen einschlägigen Überlegungen von Nabert hat inspirieren lassen. Dieser vertritt die Auffassung, daß nicht etwa der Bereich der Vorstellung, sondern ein anderer, volitional geprägter Bereich im Verhältnis zu dieser primär ist, den er – in Anlehnung an Autoren wie Spinoza, Leibniz oder Schopenhauer – mit Ausdrücken wie *effort pour exister* oder *désir d'être* charakterisiert. Dort siedelt er den Akt an, in dem sich das Bewußtsein als handelndes – und das heißt: nicht als erkennendes oder vorstellendes – setzt. Ricœur spricht in Blick auf diesen fundierenden Bereich von »*conscience active et productrice*« (CI, 212 f.). Nun bleibt es nicht dabei, daß sich der Akt in seinem ursprünglichen Bereich ereignet, sondern es ist entscheidend, daß er sich darüber hinaus in einem Zeichen artikuliert und damit auf der Ebene der Vorstellung in Erscheinung tritt. Nabert ist, ohne dies näher einsichtig zu machen, der Überzeugung, daß der Akt mit dem Eintritt in die Vorstellung zugleich erkannt (*connu*) und verkannt (*méconnu*) wird. Mit anderen Worten: Was sich in der Vorstellung zeigt, ist nicht der ursprüngliche Akt, sondern etwas, was sich – aufgrund des Übergangs in die Vorstellung – ganz wesentlich von diesem unterscheidet. Was verkannt wird, ist der Akt in seiner ursprünglichen Verfaßtheit. In diesem Zusammenhang spricht Nabert geradezu von einer »*inégalité de nous à nous-même*« (CI, 216) bzw. einer »*inégalité de l'existence à elle-même*« (CI, 219). Angesichts dieses Verkennens des Aktes im Zeichen erhebt Nabert die Forderung eines Rückgangs zum ursprünglichen Akt: »C'est pourquoi il faut sans cesse faire le trajet

inverse, que Nabert appelle ›reprise‹, le trajet de la représentation à l'acte« (CI, 215).

Ricœur macht sich diese Überlegungen dergestalt zunutze, daß er das Subjekt – ähnlich wie Nabert – als eines deutet, welches in den Sinngebilden, die es hervorbringt, sein Streben nach Existenz und Begehren nach Sein artikuliert. Gerade das Symbol zeichnet sich nach seiner Auffassung dadurch aus, daß es ebenso zeige, wie es verberge. Damit aber stelle sich die Aufgabe, seinen latenten Sinn durch eine hermeneutische Bemühung im Sinne einer Wiederaneignung zu erschließen: »Pour employer un autre langage, qui n'est pas celui de Nabert, mais que son œuvre encourage: parce que la réflexion n'est pas intuition de soi par soi, elle peut être, elle doit être, une herméneutique« (CI, 221).

Wäre dies im Sinne einer Gleichsetzung von Hermeneutik und Reflexion gemeint, so läge eine Einengung der Reflexion auf den Bereich des Symbols vor.<sup>8</sup> Freilich ließe sich das nicht ohne weiteres damit vereinbaren, daß Ricœur die Reflexion als Selbstsetzung des Subjekts und als Aneignung der Werke des Menschen auffaßt, die vom Streben nach Existenz und dem Begehren nach Sein zeugen, denn keines von beiden – Selbstsetzung wie Aneignung – legt eine derartige Einschränkung nahe. Ricœur scheint es eher darum zu gehen, daß sich die Reflexion auch des von einer Reihe von Eigentümlichkeiten gekennzeichneten Bereichs der symbolischen Sinngebilde annimmt.<sup>9</sup> Es handelt sich darum, daß das Symbol nicht transparent, sondern opak ist, daß es aufgrund seines Auftretens in unterschiedlichen Sprachen und Kulturen kontingent ist und daß

---

8 Vgl. a. B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M. 1983, 302 f. Waldenfels weist zu Recht auf die Diskrepanz hin, die insofern zwischen Nabert und Ricœur besteht, als ersterer allgemein auf die vom Subjekt erzeugten Werke, letzterer hingegen lediglich auf symbolische Sinngebilde abzielen scheint. Ferner ist zu fragen, ob die Aneignung, um die es Ricœur geht, tatsächlich eine Wiederaneignung ist und ob sie angesichts von selbstkonstituiertem und von fremdkonstituiertem Sinn in gleicher Weise zu leisten ist.

9 Dennoch plädiert Ricœur an folgender Stelle tatsächlich für eine Beschränkung der Reflexion auf das Symbol: »Nous soupçonnons maintenant que la position de l'effort ou du désir [...] n'est attestée que par des œuvres dont la signification demeure douteuse et révoicable. C'est ici que la réflexion fait appel à une interprétation, et veut se muer en herméneutique« (CI, 325). Damit leugnet Ricœur anscheinend, daß sich das Streben nach Existenz und das Begehren nach Sein auch in eindeutigen, nicht symbolischen Zeichen kundtun kann.

seine Auslegung stets angefochten werden kann, also lediglich von problematischer Geltung ist (vgl. CI, 313). Darüber hinaus weist Ricœur der Reflexion eine Aufgabe zu, die sich daraus ergibt, daß sich unterschiedliche Spielarten der Hermeneutik in einem Konflikt gegenüberstehen, der insbesondere die Psychoanalyse und die Religionsphänomenologie betrifft. Nach seiner Auffassung gilt es, in diesem Konflikt eine Entscheidung zu treffen, und genau dies habe die Reflexion zu leisten. Dabei nehme sie eine Zwischenposition zwischen dem Verstehen von Zeichen und dem Verstehen des Selbst ein: »L'étape intermédiaire [...], c'est la réflexion, c'est le lien entre la compréhension des signes et la compréhension de soi« (CI, 20). Um die Reflexion zu charakterisieren, welche den langen Weg durch den Bereich der Symbole durchmessen und sich auf diese Weise inhaltlich angereichert hat, gebraucht Ricœur den Ausdruck »réflexion concrète« (CI, 169).

## 2. Hermeneutik und Psychoanalyse

Ricœur gliedert seine Auseinandersetzung mit Freuds psychoanalytischem Ansatz in zwei Teile, die er jeweils mit einem unterschiedlichen Geltungsanspruch präsentiert. Es handelt sich um »die Lektüre«, die sich objektiv gibt, und »eine philosophische Interpretation«, die keinen Anspruch auf Exklusivität erhebt, sondern sich in ihrem Verhältnis zu Freud »après lui, avec lui et contre lui« (CI, 160) situieren. Eine wesentliche Voraussetzung dafür, daß – wie Ricœur glaubt – eine objektive Freud-Lektüre möglich ist, besteht natürlich darin, daß er in *De l'interprétation* und *Le conflit des interprétations* für eine partikuläre Hermeneutik eintritt, die Spielraum für eine Textanalyse mit strengerem als nur problematischem Geltungsanspruch gewährt.<sup>10</sup>

Inhaltlich läuft die Lektüre darauf hinaus, daß Freud mit seiner Psychoanalyse einen gemischten Diskurs (*discours mixte*) vorlegt, der sich teils als Energetik, teils als Hermeneutik darbietet. Während

---

10 Mit gutem Grund distanziert sich Ricœur in seiner später veröffentlichten intellektuellen Autobiographie von dieser Einschätzung. Vgl. P. Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris 1995, 35: »La distinction entre les deux approches était certes discutable, dans la mesure où je sousestimais la part d'interprétation déjà présente dans la simple ›lecture‹.«

die Psychoanalyse einerseits bestimmte Phänomene als Ergebnis von Konflikten zwischen im psychischen Apparat wirkenden Kräften erkläre, versuche sie andererseits, den zunächst unbewußten Sinn dieser Phänomene im Zuge einer hermeneutischen Bemühung, der Interpretation, bewußt zu machen. Dabei könne es sich um so unterschiedliche Sinngebilde wie Fehlleistungen, neurotische Symptome oder Träume, aber auch kulturell relevante Hervorbringungen wie Kunstwerke, die Religion oder den Witz handeln. Sie alle verdankten ihre Entstehung dem Umstand, daß Vorstellungen, die, falls sie bewußt wären, Unlust mit sich brächten, von psychischen Kräften am Eintritt in den Bereich des Bewußten gehindert würden, aber – angetrieben von entgegengesetzten Kräften – in diesen Bereich einzudringen versuchten. Dieser Konflikt führe letztlich dazu, daß der ursprüngliche Sinn der Vorstellung zwar unbewußt und damit latent bleibe, aber sich in entstellter Form als Abkömmling des Unbewußten im Bewußten zum Ausdruck bringe. Vor diesem Hintergrund kann Ricoeur feststellen, daß sich das Bewußtsein nicht mehr als unmittelbare Gegebenheit, sondern als – mit Hilfe der Interpretation – zu bewältigende Aufgabe darbiete: »Là où il y avait *Bewusstsein*, être-conscient, il y a *Bewusstwerden*, devenir-conscient« (CI, 172).

Trotz seiner Überzeugung, daß die Psychoanalyse eine Energetik und eine Hermeneutik in sich vereint, ist Ricoeur im Gegensatz zu Freud, der sie als eine »Naturwissenschaft wie jede andere«<sup>11</sup> betrachtet, vielmehr der Auffassung, daß diese Selbsteinschätzung falsch ist: »Oui, il faut avoir le courage de le dire: la psychanalyse n'est pas une branche des sciences de la nature« (CI, 185). Ohne eigens der Frage nachzugehen, ob bei Freud ein »szientistisches Selbstmißverständnis«<sup>12</sup> vorliege, begründet er seine Einschätzung damit, daß sich die Psychoanalyse nicht auf eine Beobachtung äußeren Verhaltens in der Natur beschränke, wie das z. B. die behavioristische Psychologie tue, sondern dem, was sie beobachte, interpretierend die Gestalt von Geschichten verleihe. Macht die Psychoanalyse dennoch Gebrauch von naturwissenschaftlich klingenden Begriffen

11 S. Freud, *Abriß der Psychoanalyse*, Frankfurt/M. 1972, 19.

12 Zu diesem Begriff vgl. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M. 1968, 300 ff. – Bei der Abfassung des Aufsatzes, in dem Ricoeur – ähnlich wie Habermas – den naturwissenschaftlichen Charakter der Psychoanalyse bestreitet, war *Erkenntnis und Interesse* noch nicht veröffentlicht.

wie Arbeit, Kraft, psychischer Apparat oder Widerstand, so kann Ricœur diesen allenfalls als metaphorisch einstufen: »L'énergétique freudienne est sans doute métaphorique« (CI, 183). Seine These, die Psychoanalyse sei ein gemischter Diskurs, wird somit dahingehend akzentuiert, daß die Hermeneutik gegenüber einer lediglich metaphorisch zu verstehenden Energetik letztlich die Oberhand behält: »Il en résulte que sa méthode [celle de l'analyste] est beaucoup plus proche de celle des sciences historiques que de celle des sciences de la nature« (CI, 186).

Im Rahmen seiner philosophischen Freud-Interpretation charakterisiert Ricœur die Psychoanalyse zunächst mit einem – von Merleau-Ponty entlehnten – Ausdruck als Archäologie des Subjekts (vgl. CI, 239). Dies bedeutet für ihn, daß die Psychoanalyse das Subjekt als Träger des Bewußtseins auf eine tiefere, selbst nicht bewußte Schicht des psychischen Apparats zurückführt, in der sie den Ursprung desselben erblickt. Damit erweise sich der Primat des Subjekts bzw. des Bewußtseins als sinnkonstituierende Instanz als illusorisch, so daß Ricœur geradezu von einem »décentrement du sens« (CI, 175) sprechen kann. Treten die energetisch bestimmten Mechanismen der Traumarbeit an die Stelle der sinnkonstituierenden Leistungen des Bewußtseins, so bedeutet dies, daß sich die Psychoanalyse als Gegenstück der Phänomenologie, ja als Antiphänomenologie erweist. So finde in der Psychoanalyse keine Reduktion von Gegenständlichkeiten »auf das Bewußtsein, sondern eine Reduktion *des* Bewußtseins«<sup>13</sup> auf die Archaismen der menschlichen Psyche statt. Im Zuge dieser Dezentrierung sei das Subjekt nicht mehr autonom, sondern es werde – ebenso wie seine Objekte – zur Variablen eines unbewußten Triebgeschehens, das Freud in seinem topischen, energetischen und ökonomischen Aspekt beschreibt: »[L]'inconscient comme réalité n'est pas séparable des modèles topique, énergétique, économique qui commandent la théorie« (CI, 102). In diesem Zusammenhang hebt Ricœur hervor, daß Freud seine Lehre von den Archaismen der Psyche durchaus im Sinne eines Realismus meint, der in Hinblick auf die Dezentrierung des Subjekts durchaus berechtigt sei. Allerdings beläßt es Ricœur nicht dabei, sondern er schlägt – sich an Kant anlehnd – vor, in Blick auf Freud den Realismus als empirischen zu begreifen und ihn mit einem transzendentalen

13 Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, 308.

Idealismus zu verbinden. Dies aber bedeutet, daß Freuds realistische Position in ihrer Abhängigkeit von den Bedingungen, die sie überhaupt erst ermöglichen, gesehen werden müsse. So macht Ricœur geltend, daß die Realität, die Freud dem Unbewußten zuschreibt, kein *factum brutum*, sondern eine diagnostizierte Realität ist, die von den Regeln der Deutung ebenso abhängt wie von der intersubjektiven Situation, in der sie stattfindet: »Nous dirons donc que l'inconscient est un objet, en ce sens qu'il est ›constitué‹ par l'ensemble des démarches herméneutiques qui le déchiffrent; il n'est pas absolument, mais relativement à l'herméneutique comme méthode et comme dialogue« (CI, 108). Das zeigt sich nicht zuletzt daran, daß die Psychoanalyse nicht etwa zum Trieb (*pulsion*) selbst vordringe, der sich – gleich einem Ding an sich – als »inconnaissable égale X« (CI, 106) darbiete, sondern lediglich seine dem Bereich des Sinnes angehörenden Repräsentanzen erreiche.

Angesichts der Tatsache, daß sich das Unbewußte nicht unmittelbar in seinem Ansich zeigt, sondern allenfalls erdeutet und auf diese Weise bewußt gemacht werden kann, läßt sich feststellen, daß der Bereich des Bewußten durch die psychoanalytische Interpretation eine Erweiterung erfährt. So hebt Ricœur hervor: »Freud [...] substitue à l'être conscient (*Bewusst-sein*) le devenir conscient (*Bewusst-werden*). Ce qui était origine devient tâche ou but« (CI, 237 f.). Das gilt natürlich für jede Deutung, die im Laufe einer psychoanalytischen Behandlung durchgeführt wird. Wenn sich das Bewußtsein im Laufe der Analyse – gemäß der Forderung »Wo Es war, soll Ich werden« – ausdehnt, kann man darin in gewisser Hinsicht einen teleologischen Prozeß erblicken, der im Falle der analytischen Kur gegebenenfalls mit der Heilung des Analysanden seinen Abschluß findet. Ricœur geht freilich einen entscheidenden Schritt weiter, indem er behauptet, die Psychoanalyse enthalte neben einer Archäologie auch eine Teleologie des Subjekts, die darauf hinauslaufe, daß – ähnlich wie in Hegels *Phänomenologie des Geistes* – jede in der Analyse erschlossene Sinngestalt erst von einer späteren Sinngestalt her verständlich werde: »[S]eul a une *arché* un sujet qui a un *telos*; car l'appropriation d'un sens constitué en arrière de moi suppose le mouvement d'un sujet tiré en avant de lui-même par une suite de ›figures‹ [...] dont chacune trouve son sens dans les suivantes« (CI, 161). Diese Wendung mutet umso erstaunlicher an, als Freud mit

»jener dunklen Hegelschen Philosophie«<sup>14</sup> nicht ganz ohne Grund wenig anzufangen weiß. Immerhin ist Ricœur vorsichtig genug, im Gegensatz zu Hegel auf den Gedanken einer Vollendung des teleologischen Prozesses in einem absoluten Wissen zu verzichten und die angeblich symmetrische Beziehung zwischen Freud und Hegel nicht als »contraignant«, sondern lediglich als »éclairant« hinzustellen.<sup>15</sup> Dennoch ist Ricœur überzeugt, daß in Freuds Ansatz teleologische Elemente auftreten, die – zusammen mit den archäologischen – dazu führen, daß nun das Bewußtsein auf doppelte Weise dezentriert wird: »[L]a prétention de la conscience n'est pas moins humiliée dans la dialectique ascendante des figures de l'esprit que dans la décomposition régressive des fantasmes du désir« (CI, 175). Solche Elemente erblickt er z. B. in den Begriffen der Identifikation und der Sublimation. Besonders interessant erscheint, daß Ricœur die Psychoanalyse und die Phänomenologie des Geistes so weit parallelisiert, daß er beide als hermeneutische Ansätze einstuft, die sich in einem Konflikt der Interpretationen gegenüberstehen: »L'herméneutique de ces figures à travers les symboles où elles prennent naissance, nous est apparue comme le véritable vis-à-vis de l'herméneutique régressive: le sens de cette dernière se révèle lorsqu'elle trouve en retour *son autre* dans l'herméneutique progressive de la phénoménologie de l'esprit« (CI, 120). Allerdings bleibt mehr als fraglich, ob damit eine »identité foncière« (CI, 121) beider Hermeneutiken vorliegt. Daß die Psychoanalyse auch teleologische Elemente enthält, macht sie keineswegs *in toto* zu einem teleologischen Ansatz, wie es jener Hegels ist. Am allerwenigsten vermag die Psychoanalyse freilich eine Aufhebung aller Gegensätze in einem letzten, metaphysisch überhöhten Telos zu leisten.<sup>16</sup> Es scheint, als habe Ricœur sein eigenes Diktum, man könne die Hegelsche Phänomenologie heutzutage nicht wiederholen, zu wenig ernst genommen.<sup>17</sup>

14 S. Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, in: ders., *Studienausgabe*. Bd. I, Frankfurt/M. 1969, 603.

15 Vgl. CI, 103 f. u. 174 f.

16 Vgl. a. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, 312. – Wie vorsichtig Freud die Erfolgsaussichten einer psychoanalytischen Behandlung einschätzt, geht nicht zuletzt aus seinem 1937 veröffentlichten Aufsatz *Die endliche und die unendliche Analyse* hervor. Vgl. S. Freud, *Die endliche und die unendliche Analyse*, in: ders., *Studienausgabe*. *Ergänzungsband*, Frankfurt/M. 1975, 351–392.

Indem Ricœur die Psychoanalyse und die Phänomenologie als zwei gleichberechtigte hermeneutische Ansätze einstuft, die beide jeweils archäologische und teleologische Aspekte besitzen, macht er sie – auf der Ebene der Hermeneutik – miteinander kommensurabel und kann sie aneinander korrigieren. Dieses Anliegen scheint ihm gerade in Bereichen wie der Kunst, der Kultur und der Religion wichtig zu sein, macht er doch immer wieder geltend, daß die Psychoanalyse trotz all ihrer Berechtigung einseitig bleibt: »Que cette interprétation soit partielle et partiale, et même systématiquement injuste à l'égard d'autres approches du phénomène de culture, cela mérite d'être dit« (CI, 142). Vor allem stößt sich Ricœur daran, daß die Psychoanalyse die fraglichen Phänomene genetisch auf ihre energetischen und ökonomischen Grundlagen reduziert und nicht die Möglichkeit in Betracht zieht, daß sie darüber hinaus ihre eigene genuin kulturelle oder religiöse Berechtigung haben. In diesem Zusammenhang macht er geltend, daß z. B. der *König Ödipus* des Sophokles auf zweifache Weise interpretiert werden kann: archäologisch als Ausdruck des von Freud eingeführten Ödipuskomplexes mit seinen Komponenten des Vatermords und des Inzests, aber auch teleologisch als Entwicklung von der Verblendung hin zur Enthüllung der Wahrheit, die Ödipus durch den Seher Tiresias erfährt (vgl. CI, 115 ff.). Ferner ist festzuhalten, daß Ricœur mit der Integration von Psychoanalyse und Phänomenologie des Geistes in das hermeneutische Denken den Boden dafür bereit, beide mit einer weiteren Spielart der Hermeneutik, an der ihm besonders gelegen ist, zu konfrontieren: der Religionsphänomenologie.

### 3. Hermeneutik und Religionsphilosophie

Ricœur zählt zu denjenigen Vertretern der französischen Gegenwartsphilosophie, die sich besonders intensiv mit dem Phänomen der Religion auseinandergesetzt haben. Das hat ihm wiederholt den Tadel eingebracht, er betreibe weniger Philosophie als Kryptotheologie. So kommt Michel Tort in seiner Rezension von *De l'interprétation* zum Ergebnis, das Buch laufe auf eine »Rationalisierung

---

17 Vgl. CI, 241: »Certes on ne peut répéter aujourd'hui la *Phénoménologie* hégélienne[.]«

eines ethisch-religiösen Skrupels« hinaus.<sup>18</sup> Natürlich teilt Ricœur diese Einschätzung nicht. Er legt Wert darauf, seine persönliche – lutheranisch geprägte – Überzeugung nicht in seine philosophischen Überlegungen einfließen zu lassen, sondern beide Bereiche getrennt zu halten. So erklärt Ricœur im Vorwort einer späteren Publikation ganz entschieden: »On observera que cet ascétisme de l'argument, qui marque, je crois, toute mon œuvre philosophique, conduit à un type de philosophie dont la nomination effective de Dieu est absente et où la question de Dieu, en tant que question philosophique reste elle-même tenue dans un suspens qu'on peut dire agnostique.«<sup>19</sup>

Die zentrale Stellung des Religiösen läßt sich in *La symbolique du mal*, *De l'interprétation* und *Le conflit des interprétations* daran ablesen, daß seine Ausführungen zu einer Hermeneutik des Willens mit einer Untersuchung der auf das Heilige verweisenden kosmischen Dimension des Symbols beginnen und vermittelt durch einen Umweg über die onirische Dimension auf einer höheren Ebene zurück zur kosmischen Dimension finden. Dabei fällt auf, daß die Symbole des Bösen bzw. die Mythen, in die sie eingehen, vom Anfang und Ende des Bösen in Sündenfall und Erlösung künden, also die gleiche archäologisch-teleologische Struktur aufweisen, die Ricœur in der Psychoanalyse sowie der Phänomenologie des Geistes anzutreffen glaubt.<sup>20</sup> Dies gibt natürlich Anlaß zur Frage, ob nicht die beiden letzteren Spielarten der Hermeneutik in eine Struktur eingefügt werden, die bereits mit dem in den Symbolen und Mythen des Bösen auftretenden Heilsrhythmus von Fall und Erlösung als verbindlich vorausgesetzt wird. So konstatiert Ricœur, ohne seine – letztlich kontingente – Auswahl der entsprechenden Mythen argumentativ zu rechtfertigen: »Les grands mythes sont même, d'un seul jet, mythes du commencement *et de la fin*« (CI, 306). Immerhin räumt er die Kontingenz der Vorgaben, von denen er ausgeht, selbst ein: »Le

18 Vgl. M. Tort, *De l'interprétation ou la machine herméneutique*, in: *Les temps modernes* 21 (1966), 1461–1493, hier: 1470.

19 P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 36. Freilich trifft diese Einschätzung auf sein Denken der fünfziger und sechziger Jahre nicht wirklich zu.

20 Vgl. a. CI, 27: »Les vrais symbols sont gros de toutes les herméneutiques, de celle qui se dirige vers l'émergence de nouvelles significations et de celle qui se dirige vers la resurgence de phantasmes archaïques.« Es liegt auf der Hand, daß Ricœur mit dieser – weder begründeten noch begründbaren – These einer essentialistischen Versuchung erliegt.

symbole est prisonnier de la diversité des langues et des cultures et, à ce titre, reste contingent: pourquoi ces symboles et non point d'autres?« (CI, 313)

Wie bereits dargelegt wurde, besitzt das Subjekt – laut Ricœur – mit der Gewißheit des Cogito keine inhaltliche Bestimmung, sondern verdankt diese einer Reihe von Instanzen, die außerhalb seiner Verfügungsgewalt angesiedelt sind wie z. B. die Mechanismen der Traumarbeit, künftige Gestalten in der Entwicklung des Geistes oder die differentiellen Strukturen der Sprache. Insofern kann von einem dezentrierten Subjekt die Rede sein. Genau dies trifft, wie Ricœur betont, auch auf die Symbole und Mythen zu, in denen sich das Heilige äußert, und zwar auf sehr viel grundlegendere Weise: »[L]’homme opère le plus radical dessaisissement de lui-même qu’il est possible de concevoir; cette dépossession excède celle que suscitent la psychanalyse et la phénoménologie hégélienne, soit qu’on les prenne séparément, soit que l’on conjugue leurs effets; une archéologie et une téléologie dévoilent encore une *arché* et un *telos* dont un sujet peut disposer en les comprenant; il n’en est plus de même avec le sacré qui s’annonce dans une phénoménologie de la religion; celui-ci désigne symboliquement l’*alpha* de toute archéologie, l’*oméga* de toute téléologie; de cet *alpha* et de cet *oméga*, le sujet ne saurait disposer« (CI, 26).

Unter dieser Voraussetzung bleibt die Aneignung, welche die Reflexion leistet, im Falle der Phänomenologie der Religion hinter jener der Psychoanalyse und der Phänomenologie des Geistes zwangsläufig zurück, ja sie ist letztlich zum Scheitern verurteilt. Zwar erblickt Ricœur in jedem Symbol eine Vorgabe, die zum Denken auffordert, doch sein Vorgabecharakter radikalisiert sich vor dem Hintergrund einer – sich restaurativ gebenden – Phänomenologie der Religion, die es auf die Wiederherstellung der Symbole des Heiligen abgesehen hat: »Tous les symboles donnent à penser, mais les symboles du mal montrent d’une façon exemplaire qu’il y a toujours plus dans les mythes et dans les symboles que dans toute notre philosophie; et qu’une interprétation philosophique des symboles ne deviendra jamais connaissance absolue« (CI, 328). Es ist nicht weiter erstaunlich, daß Ricœur diese Position mit der – auf Heidegger zurückgehenden – Überzeugung verbindet, die Sprache werde weniger von den Menschen als zu ihnen gesprochen, so daß sie gleichsam als Gabe erfahren werde: »[N]ous faisons l’expérience du langage

comme d'un don et de la pensée comme de la reconnaissance de ce don« (CI, 454).

Ist gelegentlich davon die Rede, daß jede der konkurrierenden Spielarten der Hermeneutik in gewisser Hinsicht ihre Berechtigung habe, so ist dies so zu verstehen, daß sie im Rahmen einer dialektischen Bewegung, die von einem naiven Verständnis der Symbole auf dem Umweg über die Psychoanalyse und die Phänomenologie des Geistes zu einer restaurativen Phänomenologie der Religion führt, sich zueinander komplementär verhalten. In diesem Zusammenhang ist festzuhalten, daß Ricœur ein naives Verständnis der Symbole des Heiligen ebenso ablehnt wie den Versuch, im Ausgang von ihnen eine spekulative, vermeintlich über ein rationales Wissen verfügende Metaphysik oder Theologie zu konstruieren.

Angesichts dieser – und ähnlicher – Gefahren eines inauthentischen Umgangs mit dem Heiligen rekurriert nun Ricœur auf die Psychoanalyse als Vertreter einer reduktiven Hermeneutik, die er in religionskritischer Absicht einsetzt. Freilich geht es ihm nicht darum, der Religion eine prinzipielle Absage zu erteilen, sondern darum, eine inauthentische Spielart derselben durch eine authentische zu ersetzen, die er gern als Glauben (*foi*) oder gar als postreligiösen Glauben (*foi post-religieuse*) bezeichnet.<sup>21</sup> Man könnte daher sagen, daß die Psychoanalyse, so ernst sie von Ricœur auch genommen werden mag, letztlich doch nur die Rolle einer *ancilla fidei* einnimmt. Zunächst aber räumt Ricœur ohne weiteres ein, daß religiöse Überzeugungen ihren Ursprung in der Angst oder dem Druck der Realität haben und daß sie den Charakter einer Illusion – d. h. eines bloßen, nicht der Wirklichkeit entsprechenden Wunschenkens – besitzen können. Auf diese Weise gelinge es der Religion, dem Menschen Trost zu spenden: »La clé de l'illusion«, c'est la dureté de la vie: la vie est difficile à supporter pour un être qui non seulement comprend et souffre, mais qui est avide de consolation en raison de son narcissisme inné« (CI, 317). Dabei hält es Ricœur durchaus für legitim, daß die Psychoanalyse religiöse Überzeugung

21 Es ist gewiß kein Zufall, daß Ricœur den letzten der fünf Abschnitte von *Le conflit des interprétations* mit »Religion et foi« und einen der Aufsätze darin mit *Religion, athéisme, foi* überschreibt. Allerdings handeln diese Texte ganz überwiegend von theologischen Inhalten, so daß ihnen ein Leser, der sich nicht für das Christentum und seine Theologie erwärmt, kaum etwas wird abgewinnen können.

genetisch auf ihren Ursprung in Konflikten zwischen psychischen Kräften zurückführt, die eine Verdrängung, aber auch eine Wiederkehr des Verdrängten in entstellter Form bedingen. Allerdings läßt er es damit keineswegs bewenden, sondern warnt davor, aus alledem zu schließen, daß sich der Sinn religiöser Phänomene darin erschöpfe, diese also nichts anderes als Manifestationen eines unbewußten Triebgeschehens seien. Daher hebt Ricœur nachdrücklich die Grenzen der Psychoanalyse hervor: »[N]ous croyons volontiers que rien d'humain lui n'est étranger et qu'elle appréhende la totalité, mais sous un angle de vision limité par sa théorie, par sa méthode, et d'abord par la situation analytique elle-même« (CI, 463). Für ihn steht damit fest, daß Freud nicht etwa von Gott selbst, sondern von den menschlichen Vorstellungen von Gott spreche: »Freud ne parle pas de Dieu, mais du dieu des hommes« (CI, 145). Das Unternehmen der psychoanalytischen Religionskritik komme daher einer doppelten Entmythologisierung gleich: einer Entlarvung des religiösen Mythos als eines bloßen Mythos, aber darüber hinaus auch einer Anerkennung des Mythos, dessen symbolischer Gehalt (*fond symbolique*) – jenseits der Befunde einer reduktiven Hermeneutik – zutage zu fördern sei.

Man wird Ricœur darin zustimmen können, daß die Psychoanalyse als genetisch verfahrenende Religionskritik durchaus in der Lage ist, religiöse Überzeugungen sowie das Verhalten, daß aus ihnen resultiert, auf ihre Ursprünge in unbewußten Triebkonflikten zurückzuführen, daß aber damit die Frage nach der Wahrheit dieser Überzeugungen ungeklärt bleibt. Die Genese einer Überzeugung sagt letztlich nichts über ihre Geltung aus, über die mit anderen Mitteln zu befinden wäre, z. B. durch logische oder semantische Analyse, Erfahrung und dergleichen mehr.<sup>22</sup> Nun hat sich Ricœur ganz bewußt entschieden, sich bei seiner Kritik an pathologischen Formen des Religiösen auf genetisch ausgerichtete Denker wie Nietzsche und Freud zu stützen, nicht aber auf Vertreter des angelsächsischen Empirismus oder des französischen Positivismus, in deren Arsenal er ganz sicher ein wirksameres Instrumentarium hätte vorfinden können (vgl. CI, 432 ff.). Mit anderen Worten: Ricœur bedient sich

---

22 Zum Verhältnis von Genese und Geltung religiöser Aussagen vgl. a. S. Gäß, *Religionsphilosophie*, Baden-Baden 2022, 29 f.

einer religionskritischen Methode, die ihm den Weg zu einer apologetischen Phänomenologie der Religion grundsätzlich offenhält.

Bevor er sich dieser zuwendet, stellt er der Psychoanalyse als Archäologie des Subjekts in dialektischer Manier die Phänomenologie des Geistes als Teleologie des Subjekts gegenüber, mehr noch, er ist darüber hinaus der Auffassung, der Psychoanalyse inhärierte neben einer expliziten Archäologie eine implizite Teleologie und der Phänomenologie des Geistes neben der expliziten Teleologie eine implizite Archäologie. Während er die erstere in der Identifizierung und der Sublimierung erblickt, bestehe die letztere darin, daß in jedem Schritt der Fortentwicklung des Geistes frühere Schritte nicht einfach nur überwunden im Sinne von *tollere*, sondern auch bewahrt im Sinne von *conservare* werden. Das gilt dann – nach Ricœur – auch für die Psychoanalyse und die Phänomenologie des Geistes im Verhältnis zur Phänomenologie der Religion, in der es darum gehe, beide in ihrer Immanenz zu überwinden (*tollere*), in ihrer archäologisch-teleologischen Struktur zu bewahren (*conservare*) und in eine höhere Ebene – jene der Transzendenz – emporzuheben (*elevare*). Daß sich Archäologie und Teleologie in die Religionsphänomenologie einfügen lassen, liegt natürlich daran, daß sie mit der Genesis den absoluten Ursprung und mit der Apokalypse das absolute Ziel der heilsgeschichtlichen Entwicklung zum Gegenstand hat, ohne sie allerdings im Sinne eines absoluten Wissens der Herrschaft des Begriffs zu unterwerfen.<sup>23</sup> Auf diese Weise glaubt Ricœur, die Dimension des Heiligen – gegen den Versuch, es in der Immanenz zu vergegenständlichen und damit zu vereinnahmen – restaurieren zu können: »Pour moi, le sacré prend la place du savoir absolu, mais il n'en est pas, pour autant, le substitut; sa signification demeure eschatologique et ne peut jamais être transformée en connaissance et en gnose« (CI, 327).

Freilich erscheint dieser Ansatz überaus problematisch. Sieht man einmal davon ab, daß Ricœur die Psychoanalyse, die Phänomenologie des Geistes und die Religionsphänomenologie auf eine Weise in ein dialektisches Schema einfügt, die bisweilen gewaltsam erscheint, führt er keine überzeugenden Gründe dafür an, daß die Phänome-

23 Vgl. a. CI, 289: »[I]ls [les grands récits] donnent à cette histoire un élan, une allure, une orientation, en la déroulant entre un commencement et une fin; ils introduisent ainsi dans l'expérience humaine une tension historique, à partir du double horizon d'une genèse et d'une apocalypse.«

nologie der Religion das letzte Wort erhält. Mehr noch, er gibt freimütig zu, daß sein Ansatz nicht etwa eine neutrale Beschreibung der religiösen Symbole und Mythen liefert: »[I] me faut quitter la position, ou pour mieux dire l'exil, du spectateur lointain et désintéressé, afin de m'appropriier chaque fois un symbolisme singulier« (CI, 294). Stattdessen erklärt Ricœur, man müsse sich, um zu einem angemessenen Verständnis der fraglichen Sinngebilde vorzudringen, in den Zirkel des Glaubens und des Verstehens begeben: »Il faut comprendre pour croire, mais il faut croire pour comprendre« (CI, 294). Ganz im Gegensatz zu dem, was Ricœur versichert, ist dieser Zirkel durchaus vitiös, ja er läuft auf eine nachgerade klassische Immunsierungsstrategie hinaus. Wird der Glaube zur Voraussetzung des Verstehens erklärt, so bedeutet dies, daß allein der gläubige Mensch fähig ist, die religiösen Symbole und Mythen richtig zu verstehen. Wer nicht glaubt, käme damit nicht als kompetenter Interpret in Frage und wäre vom hermeneutischen Ringen um deren Sinn ausgeschlossen. Das Privileg der Teilnahme am interpretativen Diskurs bliebe der Gruppe derjenigen vorbehalten, die kontingenterweise die Symbole und Mythen einer – ihrerseits kontingenten – Religion für wahr hielten. Damit aber läßt Ricœur die Gelegenheit zu einer rationalen, nicht schon durch Vorurteile in bestimmte Bahnen gelenkte Diskussion religiöser Inhalte verstreichen.

#### 4. Hermeneutik und Strukturalismus

Anders als in *La symbolique du mal* und in *De l'interprétation* setzt sich Ricœur in *Le conflit des interprétations* auch mit dem Strukturalismus auseinander, wie er nicht zuletzt von Lévi-Strauss und Saussure geprägt wurde. Neuere Entwicklungen des Strukturalismus sowie den in den sechziger Jahren erst in Entstehung begriffenen Neo- oder Poststrukturalismus spart Ricœur hingegen aus.<sup>24</sup> Einerseits ist der Strukturalismus auf einer anderen Ebene als Psychoanalyse, Phänomenologie des Geistes und Religionsphänomenologie angesiedelt, andererseits läuft auch er auf eine Dezentrierung des Subjekts

---

24 Das gilt auch für Lacan, auf den Ricœur allerdings in *De l'interprétation* kurz eingeht. Das persönliche Verhältnis zwischen beiden Denkern ist von gravierenden Konflikten gekennzeichnet.

hinaus. Was den ersteren Aspekt betrifft, so zielt der Strukturalismus als zeichentheoretischer Ansatz mit der Sprache auf das Medium ab, in dem sich Psychoanalyse, Phänomenologie des Geistes und Religionsphänomenologie überhaupt erst entfalten können. Es ist sozusagen eine Bedingung der Möglichkeit derselben, und das heißt für Ricœur: »Le langage [...] est le *médium*, le ›milieu‹ dans quoi et par quoi le sujet se pose et le monde se montre« (CI, 252). Das aber bedeutet nicht allein, daß die in den erwähnten Disziplinen erfolgende Dezentrierung die Sprache voraussetzt. Vielmehr zeigt sich, daß diese – nach strukturalistischer Auffassung – selbst eine Dezentrierung des Subjekts beinhaltet.

Aus strukturalistischer Sicht liegt nämlich die Sprache als System insgesamt dem sprechenden Subjekt voraus: »C'est un système qui précède le sujet parlant« (CI, 247). Die strukturalistische Linguistik baut nach Ricœur auf fünf Prämissen auf: den Dichotomien von *langue* und *parole*, Synchronie und Diachronie, Form und Substanz, Signifikant und Signifikat sowie der Vorstellung, die Sprache bilde ein geschlossenes System. Dabei favorisiert der Strukturalismus die *langue* gegenüber der *parole*, die Synchronie gegenüber der Diachronie und die Form gegenüber der Substanz, mit anderen Worten, sie vernachlässigt die konkrete Äußerung zugunsten abstrakter Regelmäßigkeiten, den historischen Längsschnitt zugunsten des ahistorischen Querschnitts sowie schließlich die materiale Seite des Zeichens zugunsten der formalen. Auf diese Weise erhält die Sprache den Rang eines selbstgenügsamen, sowohl vom sprechenden Menschen wie auch der Welt losgelösten Systems: »Opérant ainsi dans l'intérieur d'un système clos de signes, le linguiste peut considérer que le système qu'il analyse n'a pas de dehors mais seulement des relations internes« (CI, 83).

Ricœur hebt zwei Merkmale dieses Systems – seinen transzendentalen sowie seinen unbewußten Charakter – hervor. Da es die Bedingungen der Möglichkeit des empirischen Sprachgebrauchs bereitstellt, stuft Ricœur den strukturalistischen Ansatz zu Recht als »kantisme sans sujet transcendantal« (CI, 55) ein. Dies kommt einer Abdankung des Bewußtseins gleich. In Einklang mit der Erfahrung, daß die transzendentalen Gesetze der Opposition und Kombination, welche die Unterscheidung und Verknüpfung der Zeichen bestimmen, dem Subjekt in der Regel nicht bewußt sind, siedelt sie der Strukturalismus außerhalb des Bewußtsreins an: »De cette

manière, le sujet postulé par le structuralisme requiert un autre *inconscient*, une *autre* ›localité‹ que l'inconscient pulsionnel, mais un inconscient comparable, une localité homologue« (CI, 247). Dieses Unbewußte unterscheidet sich freilich darin vom Freudschen, daß es nicht individuell und von Trieben bestimmt, sondern überindividuell bzw. kategorial ist. Erblickt man aber die Bedingungen der Möglichkeit sprachlich verfaßten Sinns im »kategorialen« oder »instrumentalen« Unbewußten eines linguistischen Codes, so läßt sich das Verhältnis des Bewußtseins zur Sinnkonstitution als eines der Verspätung auffassen. Aus diesem Befund leitet Ricœur folgendes ab: »[C]'est pourquoi le structuralisme, comme philosophie, développera un genre d'intellectualisme foncièrement anti-réflexif, anti-idéaliste; aussi bien cet esprit inconscient peut-il être dit homologue à la nature; peut-être même est-il nature« (CI, 37).

Freilich stellt der Strukturalismus, den er als Methode durchaus akzeptiert, für Ricœur keineswegs eine kohärente Philosophie dar, sondern er erblickt darin lediglich die Hypostase ebendieser Methode. In Wirklichkeit sei die Sprache mehr als eine präsubjektive Struktur, die erst nachträglich von einem Subjekt aktualisiert werde, sondern sie biete sich in erster Linie als lebendige Rede dar. Das entspricht dem von Benveniste entlehnten Motto: »*Nihil est in lingua quod non prius fuit in oratione.*«<sup>25</sup> Vernachlässige man diese Einsicht, so bleibe man hinter dem Phänomen der Sprache in seiner lebendigen Konkretion unweigerlich zurück: »[L]a réflexion qui se bornerait à expliciter les conditions de possibilité de l'ordre sémiologique manquerait tout simplement le problème des conditions de possibilité de l'ordre sémantique en tant que tel, lequel est le vif, le concret, l'actuel du langage« (CI, 255).<sup>26</sup>

Ricœurs Kritik an der strukturalistischen Sprachauffassung baut auf der Unterscheidung von Semiologie und Semantik auf. Während die Semiologie das Zeichen als Element des geschlossenen Systems der *langue* analysiert, untersucht die Semantik den Satz als Element

---

25 P. Ricœur, *La métaphore vive*, Paris 1975, 91.

26 Unter dieser Voraussetzung kann Ricœur dem Strukturalismus auch entgegenhalten, daß jede strukturelle Analyse bereits ein hermeneutisches Verstehen voraussetze: »[P]as d'analyse structurale, disions-nous, sans intelligence herméneutique du transfert du sens [...], sans cette donation indirecte de sens qui institue le champ sémantique, à partir duquel peuvent être discernées des homologues structurales« (CI, 63).

des sich zur Welt öffnenden Diskurses. Ricœur faßt die *langue* als virtuelles System und den Diskurs als aktuelles Ereignis, wobei er ersteres dem letzteren unterordnet: »Opposer le signe au signe, c'est la fonction *sémiologique*; représenter le réel par le signe, c'est la fonction *sémantique*; et la première est subordonnée à la seconde« (CI, 248). Ricœur geht damit nicht von der Immanenz, sondern von der Transzendenz der Sprache aus, das heißt, er vertritt die These, Sprache genüge nicht sich selbst, sondern verweise immer schon über sich selbst hinaus auf Wirklichkeit.

Sprache als Diskurs bezieht sich sowohl auf das sprechende Subjekt als auch auf die Wirklichkeit. Da Ricœur die Aufgabe der Sprache in der Vermittlung zwischen dem Menschen und der Welt sieht, sind diese unauflöslich in ihr verknüpft. Das Subjekt ist daher notwendige Bedingung der Referenz auf Objekte: »Aussi bien ne saurait-il y avoir de visée du réel, donc de prétention à la vérité, sans l'auto-assertion d'un sujet qui se détermine et s'engage dans son dire« (CI, 256). Zwar räumt Ricœur ein, daß die Referenz auf Gegenstände auch der Differenz zwischen den Zeichen bedarf, doch scheint die Differenz keine schwerwiegende Beeinträchtigung für die Referenz mit sich zu bringen. Es drängt sich die Vermutung auf, daß Ricœur die Funktion der Bedeutung (*signification*), die Sprache und Welt miteinander verbindet, wenn schon nicht ausschließlich, so doch vorwiegend einem Bewußtsein zuschreibt, dessen synthetisches Vermögen die Differenz faktisch außer Kraft setzt.<sup>27</sup>

Dies wird um so deutlicher, als er in einer späteren Arbeit behauptet, im Ereignis des Diskurses bildeten sich identische, wiederholbare Bedeutungen heraus.<sup>28</sup> Die Selbigkeit der Bedeutung, von der Ricœur ausgeht, läßt sich nur als Produkt eines reinen, über die Kontingenzen sinnlicher Substrate erhabenen Bewußtseins begreifen. In der Tat teilt Ricœur die Husserlsche These, Sprache diene lediglich der nachträglichen Etikettierung vorsprachlicher Vermeintheiten, eine These, die nicht weiter hinterfragt, geschweige denn argumentativ erhärtet wird. Sind Ausdruck und Bedeutung so wenig voneinander ablösbar wie die Vorder- und Rückseite eines Blattes Papier und verdankt jeder Ausdruck seinen Stellenwert dem Gegensatz zu anderen Ausdrücken, so kann die Auffassung, der

27 Vgl. a. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, 316.

28 Vgl. P. Ricœur, *Interpretation Theory*, Fort Worth 1976, 12 u. 19 ff.

Bedeutung komme das Merkmal einer strikten Identität zu, keine fraglose Gültigkeit mehr für sich in Anspruch nehmen. Auch die von Ricoeur zum Garanten der Identität erklärte Referenz vermag hier keine Abhilfe zu schaffen, denn auch sie ist auf sprachliche Vermittlung – und damit auf die Differenz zwischen Ausdrücken – angewiesen. Es scheint, als mache es sich Ricoeur – trotz der Berechtigung seines Einwandes, die Sprache sei kein geschlossenes System – bei seiner Kritik des Strukturalismus letztlich doch etwas zu leicht. Gerade angesichts dieser Schwäche könnte man bedauern, daß sich Ricoeur nicht auf eine Diskussion neostrukturalistischer Ansätze einläßt, sondern an der auf Husserl zurückgehenden Konzeption eines einsamen Seelenlebens als Ort der Konstitution von Sinn festhält.<sup>29</sup>

Unter den Herausforderungen, mit denen Ricoeur das Subjekt in einem Konflikt der Interpretationen konfrontiert, nimmt die religionsphilosophische insofern eine privilegierte Stellung ein, als sie das Andere, das Psychoanalyse und Phänomenologie des Geistes thematisieren, dem Bereich der Immanenz zuordnet, den sie durch einen Bereich der Transzendenz zu überbieten versucht. Allerdings nimmt sie dabei den Preis eines gravierenden Defizits in Kauf, der im »Zirkel des Glaubens und des Verstehens« zu erblicken ist und der nicht zuletzt beinhaltet, daß ein angemessenes Verstehen den Glauben voraussetzt. Mit der in der Religionsphänomenologie vorgezeichneten Dichotomie von Arche und Telos ist ferner eine Struktur vorgegeben, in die sich die Psychoanalyse sowie die Phänomenologie nicht ganz ohne Mühe einfügen. Das gilt weniger für die Psychoanalyse, die zumindest ein ausgeprägtes archäologisches Element enthält, als für die Phänomenologie des Geistes, die sich allenfalls sehr bedingt als Komplement der Psychoanalyse anbietet. In seiner Auseinandersetzung mit der strukturalistischen Herausforderung wird man Ricoeur darin folgen können, daß die Annahme, die Sprache sei ein geschlossenes, von Subjekt und Welt abgeschnittenes System, lediglich auf einer Hypostase beruht, die für den Strukturalismus legitim ist, solange er sich als wissenschaftliche Methode, nicht aber als genuin philosophischer Ansatz versteht. Trotz der prinzipiellen Anerkennung, die Ricoeur der Herausforderung des

---

29 Die in *La métaphore vive* stattfindende Auseinandersetzung mit Derrida ist nicht etwa grundsätzlicher Art, sondern bleibt auf das Phänomen der Metapher beschränkt.

Subjekts durch Psychoanalyse, Religionsphänomenologie und Strukturalismus zollt und die ihn zur Einführung der Konzeption eines *cogito blessé* veranlaßt, bleibt der Eindruck bestehen, als halte er an einem Residuum präsymbolischer, nicht durch Zeichen vermittelter Subjektivität fest.

