

Teleologie im Kontext

Die Arbeit der Interpretation im Anschluss an Husserl, Hegel und Kant

1. Zum geistes- und ideengeschichtlichen Kontext teleologischen Denkens (2306) | 2. Ricœurs Kritik an der Husserl'schen Geschichtsteleologie (2310) | 3. Die teleologische Struktur des Bewusstseins: Anschluss an Hegel (2316) | 4. Teleologie im Kontext der Hermeneutik der narrativen Identität: Anschluss an Kant (2321) | 5. Ausblick (2336)

Auf den ersten Blick scheint der Begriff der Teleologie nicht zu den zentralen Begriffen im Werk Ricœurs zu gehören, und doch übernimmt er im Kontext von Ricœurs Hermeneutik eine zentrale Funktion. Aus systematischer Perspektive wendet sich Ricœur zunächst gegen die Annahme einer übergeordneten, dem menschlichen Handeln entzogenen Teleologie, die einen absoluten Sinn verspricht. Positiv gewendet, bildet die Teleologie gleichwohl ein zentrales Moment der Hermeneutik Ricœurs. Sie steht im Zentrum der von Ricœur in *Zeit und Erzählung* entwickelten Handlungstheorie und stellt eine wesentliche Voraussetzung für seine Konzeption der narrativen Identität dar. Als Struktur menschlichen Handelns wird sie von Ricœur in die philosophische Reflexion einbezogen, dadurch zu einer Struktur des Bewusstseins und zu einem konstitutiven Moment der Sinnstiftung, denn ein mögliches Sinnangebot darf nicht unvermittelt oktroyiert werden, sondern muss aus der Auseinandersetzung des Menschen mit sich und seiner Kultur gewonnen werden.

Vor dem Hintergrund der Rolle der Teleologie im Denken der europäischen Geistes- und Ideengeschichte ist dies keineswegs selbstverständlich, zumal die Teleologie seit Aristoteles primär im Bereich der Naturphilosophie verhandelt wird. Die naturphilosophischen Debatten halten bis heute an.¹ Doch mit der Neuzeit löst sich die Teleologie zunehmend deutlicher aus ihrer Einbettung in

einen naturgegebenen, kosmologischen Rahmen und wird als eine Struktur des menschlichen Bewusstseins aufgefasst.

Im Folgenden wird in einem ersten Schritt der geistes- und ideengeschichtliche Kontext skizziert, in dem auch Ricœurs Auseinandersetzung mit der Teleologie stattfindet. Wenngleich Ricœur sich nicht explizit mit der historischen Genese teleologischen Denkens auseinandersetzt, gründet die Rolle und Bedeutung, die die Teleologie in seinem Werk einnimmt, doch auf Problemlagen, die zu Beginn der Neuzeit entstehen, sowie auf Aspekten, die zur Bewältigung dieser Problemlagen beitragen. In einem zweiten Schritt gilt es sukzessive, die Rolle der Teleologie im Werk Ricœurs zu entwickeln. Zu diesem Zweck ist zunächst Ricœurs Kritik an Husserls Geschichtsteleologie nachzuvollziehen, im Anschluss daran seine Auseinandersetzung mit der teleologischen Struktur der Reflexion auf das Bewusstsein in Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Von dort ausgehend ist die Rolle der Teleologie in *Zeit und Erzählung* darzustellen. Die Teleologie rückt an diesem Punkt ins Zentrum der Hermeneutik Ricœurs, so dass, von dort ausgehend, ein Ausblick sowohl auf die Rolle der Teleologie in der praktischen Philosophie Ricœurs gegeben werden kann als auch auf ihre Einbettung in den umfassenderen Rahmen der Symbolhermeneutik Ricœurs.

1. Zum geistes- und ideengeschichtlichen Kontext teleologischen Denkens

Geistes- und ideengeschichtlich ist das teleologische Denken nicht erst seit Kant mit der Frage nach der Organisation der Natur als Ganzer verknüpft. Bereits in der antiken Philosophie ist die Teleologie in den natürlichen Kosmos eingebettet. Zwar hebt bereits Aristoteles die teleologische Struktur menschlichen Handelns hervor, doch sieht sich dieses ganz auf die Grenzen des Kosmos verwiesen, über die hinaus der Mensch nicht zu wirken imstande ist. Die im Kosmos angelegten Möglichkeiten entsprechen potenziell immer auch der Wirklichkeit, so dass der Mensch nur unvollkommen nachahmen

1 Vgl. hierzu R. Spaemann, R. Löw, *Natürliche Ziele. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens* [1981], Stuttgart 2005.

kann, was in der Natur bereits angelegt ist. Wäre ein Haus ein Produkt der Natur, sähe es aus wie die Häuser, die der Mensch hervorbringt: »wer ein Haus baut, tut nur genau das, was die Natur *tun würde*, wenn sie Häuser sozusagen ›wachsen‹ ließe«. ² Diese Natur erhält ihre Form durch einen im Hintergrund wirkenden unbewegten Beweger und dessen fortwährenden Einfluss. Gott als unbewegter Beweger gibt der Materie ihre Form und damit allererst ihre Wirklichkeit, tritt jedoch nicht als Schöpfer in Erscheinung. Gott und Welt sind gleichursprünglich, gleichewig und damit ohne Anfang und Ende. ³ Die Teleologie menschlichen Handelns bleibt in eine Naturteleologie eingebettet.

Ein für die Moderne entscheidender Wendepunkt findet sich bereits bei Thomas von Aquin. Ihm gilt die Teleologie insofern als ein externer Faktor, als die teleologischen Rückhalte, dem Bewusstsein Gottes entsprungen, nicht in Menschenhand liegen. Gott allein ist für die Erschaffung und Erhaltung der Welt verantwortlich. Im Gegensatz zu Aristoteles verlegt Thomas die Teleologie damit erstmals in ein Bewusstsein, wenn auch in ein göttliches. Es kommt zu einer Inversion des Verhältnisses von Kosmos und Geist, Natur und Bewusstsein, das zunächst jedoch unproblematisch bleibt. Wenn der Mensch in der Natur teleologische Strukturen wahrnimmt, wird er von der Natur nur genötigt, von Gott zu sprechen. Gott handelt teleologisch. Er ist nicht mehr nur Formgeber, sondern auch Schöpfer einer Wirklichkeit, deren Sinn und Zweck er vorgibt. Gott teilt sich durch seine Schöpfung mit und das endliche Wesen Mensch, Teil der Schöpfung, hat am Göttlichen teil und bleibt auf dieses hin orientiert.

Thomas von Aquin stellt damit bereits die Weichen für den Schwund teleologischen Denkens im späten Mittelalter. Im Kontext des neuzeitlichen Denkens ist eine reine Naturteleologie nicht länger vorstellbar, Teleologie setzt ein Bewusstsein voraus, das das jeweilige Ziel antizipiert. Hinzu kommt, dass im Kontext naturwissenschaftlichen Denkens Gott als Urheber der teleologischen Verfasstheit der Welt nicht mehr anerkannt wird. Die theologischen Rückhalte teleo-

2 H. Blumenberg, *Nachahmung der Natur. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen* [1957], in: ders., *Wirklichkeiten in denen wir leben. Ausätze und eine Rede*, Stuttgart 1981, 55–103, hier: 55 f.

3 Vgl. Spaemann, Löw, *Natürliche Ziele*, 43 f., 52, 57–59.

logischen Denkens verlieren sich mit der Neuzeit. Das menschliche Handeln sieht sich nicht mehr auf die Grenzen eines gottgeschaffenen Kosmos verwiesen und ist nunmehr imstande, über die naturgegebenen Grenzen hinaus produktiv zu wirken. Der Mensch begreift sich selbst als Schöpfer einer Wirklichkeit, zu der die Natur noch das Material bereitstellen mag, die aber nicht bereits auch in der Natur präformiert ist. Der Mensch entdeckt sich selbst als ein technisches und schöpferisches Wesen, Teleologie ist nunmehr gleichbedeutend mit teleologischem Denken und setzt ein menschliches Bewusstsein voraus.⁴

Vor diesem Hintergrund erscheint Kant die Teleologie als das Resultat der menschlichen Interpretation der Natur.⁵ Da wir Kant zufolge nicht imstande sind, die Natur an sich zu erkennen, muss sich die Teleologie als konstitutives Moment des menschlichen Bewusstseins ausweisen lassen, sie ist eine Funktion der reflektierenden Urteilskraft. Im Anschluss an Kant integriert Ricoeur das Vermögen der reflektierenden Urteilskraft in ihrer teleologischen Funktion seiner Theorie der narrativen Identität.

Der theologische Rahmen hatte dem menschlichen Handeln einst Ziel und damit Sinn und Zweck vorgegeben. Im Umkehrschluss erodiert die Eliminierung der theologischen Rückhalte mit dem ausgehenden Mittelalter Sinn und Zweck einer Wirklichkeit, die auf ein Jenseits konzentriert war: Die Geschichte diesseits wird nicht länger von einem Jenseits aufgefangen, die Vorstellung eines teleologischen Geschichtsverlaufs in Gestalt der christlichen Heilsgeschichte verblasst. Der Mensch erkennt, dass er nicht nur seine eigene Wirklichkeit hervorbringt, sondern auch seine eigene Geschichte. Unter dem Paradigma des modernen Fortschrittsgedankens haben die teleologischen Strukturen überlebt, die keinen definierten End-

4 Vgl. Spaemann, Löw, *Natürliche Ziele*, 70–73, 78–89.

5 Laut Spaemann und Löw wäre im Kontext der Kantischen Philosophie eine teleologische Interpretation der Natur nicht möglich, wenn die Natur nicht teleologisch verfasst wäre, da sie uns erst aufgrund ihrer teleologischen Verfasstheit eine teleologische Interpretation des Lebendigen nahelegt. Der Teleologie kommt gegenüber dem kausalen und mechanischen Denken der Naturwissenschaften bei Kant dadurch ein ontologischer Vorrang zu, insofern die Kategorie der Kausalität zwar das naturwissenschaftliche Denken, die Teleologie jedoch das menschliche Weltverhältnis insgesamt fundiert (vgl. Spaemann, Löw, *Natürliche Ziele*, 116–117).

punkt mehr kennen; der Geschichte wird ein unbestimmtes Ende in Aussicht gestellt, dem es sich lohne entgegenzustreben.

Insofern der theologische Kontext in den Hintergrund rückt, wird der Begriff der Teleologie in seinem kosmologischen Bedeutungsspielraum gleichwohl deutlich restringiert. Im Gegenzug wird sich der Mensch zunehmend seiner technischen Fertigkeiten und der damit einhergehenden Möglichkeiten bewusst. Dies bringt das Bedürfnis mit sich, die teleologischen Strukturen zu reflektieren, die sowohl das menschliche Handeln als auch die Wirklichkeit prägen, um in einer zunehmend technisierten Lebenswelt Handlungsspielräume offenzuhalten.

Die Frage nach Sinn und Unsinn teleologischen Denkens entstammt damit einem neuzeitlich-modernen Problemzusammenhang. Da die Erhaltung der Welt nicht länger von Gott abhängt, drängt sich die Frage der Erhaltung eines Wesens auf, das keinen äußeren teleologischen Rückhalt mehr hat. Es kommt dadurch zu einer Umkehr der teleologischen Antriebe, in dem Versuch die mit dem ausgehenden Mittelalter verlorengegangenen teleologischen Rückhalte zu restituieren.⁶ Das Bedürfnis nach einer humanen Teleologie sucht die teleologischen Strukturen auf das Wohl und die Ziele des Menschen zu konzentrieren.⁷

Ricœur argumentiert systematisch, nicht ideengeschichtlich und historisch. Dies ermöglicht es ihm z.B. die teleologische Ethik Aristoteles' aus ihrem Kontext eines kosmologischen Weltbildes zu lö-

6 Vgl. H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von »Die Legitimität der Neuzeit«* erster und zweiter Teil [1966], Frankfurt/M. 1974, hier: 141–266; H. Blumenberg, *Teleologie*, in: H. Freiherr v. Campenhausen, E. Dinkler, G. Gloege et al. (Hg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Bd. 6, Tübingen 1959, 674–677; H. Blumenberg, *Der kopernikanische Umsturz und die Weltstellung des Menschen. Eine Studie zum Zusammenhang von Naturwissenschaft und Geistesgeschichte*, in: *Studium Generale* 8 (1955), Nr. 10, 637–648 sowie hierzu J. Goldstein, *Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham*, Freiburg i. Br., München 1998, 84–116, 114–143 und T.-F. Steinbach, *Gelebte Geschichte, narrative Identität. Zur Hermeneutik zwischen Poetik und Rhetorik bei Hans Blumenberg und Paul Ricœur*, Freiburg i. Br., München 2020, 111–123, 210–229.

7 Dumberger geht der Frage einer humanen Teleologie im Werk Ricœurs nach (vgl. H. Dumberger, *Lebenssinn und Gerechtigkeit. Paul Ricœur und Hans Blumenberg im Kontext*, Erkelenz 2011).

sen und mit der Moralphilosophie Kants zu konfrontieren. Ricœur hat sich nicht mit den geistes- und ideengeschichtlichen Voraussetzungen teleologischen Denkens auseinandergesetzt. Dennoch erscheint vor diesem Hintergrund insbes. seine Hermeneutik der narrativen Identität als eine konsequente Bewältigung dieser mit der Neuzeit entstandenen Problemlage. Ricœurs Philosophie sucht nach verschiedenen Strategien, um die verlorengegangene teleologischen Rückhalte zu restituieren und der Endlichkeit des Menschen anzumessen und dies auch, um den theologischen Hintergrund neu auszuleuchten. Aus systematischer Perspektive geht Ricœurs Auseinandersetzung mit der Teleologie eine Kritik an Geschichtsauffassungen voraus, die die Geschichte als Ganze teleologisch deuten. Paradigmatisch realisiert findet Ricœur eine solche Auffassung in Husserls Spätwerk.

2. Ricœurs Kritik an der Husserl'schen Geschichtsteleologie

Husserls Spätwerk *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936) entwirft eine Geschichtsteleologie, die Ricœurs Aufmerksamkeit auf sich zieht, auch da diese nicht mehr nur werkimmanente Fragen betrifft, sondern die Frage nach der Möglichkeit einer Geschichtsphilosophie aufwirft sowie danach, ob bzw. inwiefern der Geschichte überhaupt ein Sinn zugesprochen werden kann. Für den Zusammenhang von Geschichte und Identität sind diese Fragen von zentraler Bedeutung, auch da Husserls Phänomenologie die Geschichte von ontologischen – historischen und existenzialen – Bedingungen bereinigt, wie bereits der Begriff des Sinns nahelegt, wie Husserl diesen in den *Logischen Untersuchungen* (1900/1) entwickelt hat und der im Spätwerk seine Geschichtsauffassung trägt. Dieser Sinnbegriff ist ahistorisch, so dass diesem jedes historische Faktum als ein Fremdkörper erscheinen muss. Sinn ist für Husserl zunächst »ein Medium der Anschauung«, so Ricœur.⁸ Die Anschauung erfasst die einzelnen Momente des

8 P. Ricœur, *Husserl und der Sinn der Geschichte* [1949] [=HSG], in: H. Noack (Hg.), *Husserl (Wege der Forschung, Bd. XL)*, Darmstadt 1973, 231–276, hier: 234.

Sinns und erfüllt dadurch den intentional erfassten Gegenstand. Im Rahmen der phänomenologischen Theoriebildung geschieht dies jedoch innerhalb der intentionalen Struktur des Bewusstseins. Der Gegenstand in seiner faktischen Gegebenheit wird nicht einbezogen, wenngleich er als solcher intendiert sein mag. Empirische und kontingente Aspekte gehen nicht in die Theoriebildung ein. Sinn ist eine »unhistorische Beziehung zwischen einer ›Leerintention‹ und einer anschaulichen Gegenwart« (HSG, 235). Die Genese und Geschichte des betrachteten Gegenstandes haben auf den Wahrheitswert dieser Beziehung keinen Einfluss. Dies gilt selbst noch dann, wenn der Gegenstand der phänomenologischen Betrachtung die Geschichte ist.

Wenngleich Ricœur die phänomenologische Reduktion an anderer Stelle seiner Hermeneutik der narrativen Identität integrieren wird, richtet sich seine Kritik an der Husserl'schen Phänomenologie zunächst gegen die phänomenologische Reduktion als zentrales methodisches Bestandteil der transzendentalen Phänomenologie, da sie dazu dient, die Wirklichkeit aus der philosophischen Betrachtung vorerst auszuschließen. Dieses Verfahren führt Ricœur zufolge zu einer entontologisierten Theoriebildung, die auch im Nachhinein nicht mehr imstande ist, die ontologische und existenziale Ebene wieder einzuholen.⁹

Dennoch hält Ricœur an der Phänomenologie als einer deskriptiven Methode fest, deren Untersuchungsgegenstand Bedeutungen sind, er schließt damit primär an die *Logischen Untersuchungen* Husserls an.¹⁰ Folgen wir Ricœur, dann sucht die Phänomenologie im Verbund mit der Hermeneutik gerade nicht, die Bedingungen der Konstitution von Bedeutungen bewusstseinsimmanent aufzuweisen. Vielmehr entsteht, was Ricœur Bedeutung nennt, im Zuge der Aneignung von Sinn. Die Bedeutung erhält so eine konkrete, existenzielle Bedeutung (*signification existentielle*).¹¹ Ricœurs phänomenolo-

9 Vgl. R. Leick, *Einleitung. Paul Ricœur und die Wahrheit der Existenz*, in: P. Ricœur, *Geschichte und Wahrheit* [1955], München 1974, 9–30, hier: 20; B. Waldenfels, *Philosophie und Nicht-Philosophie*, in: *Philosophische Rundschau* 12, Heft 1/2 (1964), 13–58, hier: 48.

10 P. Ricœur, *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973 [=HuS], 149.

11 Ricœur verwendet die Unterscheidung zwischen Sinn und Bedeutung terminologisch nicht immer einheitlich. Der Sinn (*sens*) bildet einen idealen Gehalt

gisch inspirierte Hermeneutik konzentriert sich auf die Vermittlung zwischen Subjekt und Welt und damit auf ein Subjekt, das, mit Heidegger gesprochen, immer schon in der Welt ist. Diese Vermittlungsleistung kommt in Bedeutungen zum Ausdruck und manifestiert sich in Symbolen (HuS, 149).

Diese Eigenart der transzendentalen Phänomenologie Husserls, dem Bewusstsein ein schöpferisches Moment zuzuschreiben, das eine Ontologie zunächst ausklammert, zeigt sich deutlich in dessen Geschichtsteleologie. Die Krise der europäischen Wissenschaften resultiert Husserl zufolge aus ihrer Reduktion auf das neuzeitliche Wissenschaftsverständnis der mathematisch-physikalischen Wissenschaften. Seit Beginn der Neuzeit habe sich zunehmend eine positivistisches Wissenschaftsverständnis durchgesetzt, das Probleme und Fragen, die sich dem Menschen in seiner konkreten Lebenswelt stellen systematisch ausklammere.¹² Die Philosophie habe ihre Stellung als Königsdisziplin aller Wissenschaften unlängst eingebüßt und sei im Zuge dessen zu einer Art metaphysischem »Restbegriff« verkommen, die von den wirklichen Lebensproblemen des Menschen abge-

der Texte und Werke der Kultur, die Bedeutung (*signification*) entsteht im Zuge der Aneignung durch Interpretinnen und Interpreten, Leserinnen und Leser. Die Bedeutung ist »das Moment der Übernahme des Sinns durch den Leser, d. h. das Wirksamwerden des Sinns in der Existenz«. »Der Vorgang des Verstehens in seiner vollen Ausdehnung geht aus vom idealen Sinn [*sens idéal*] und führt zur existentiellen Bedeutung [*signification existentielle*] hin« (HuS, 194). Ricœur schließt mit der Unterscheidung zwischen Sinn und Bedeutung an Freges terminologisch gleichlautende Unterscheidung – wenn auch in umgekehrter Bedeutung – sowie an Husserls Unterscheidung zwischen Bedeutungsintention und Bedeutungserfüllung an (vgl. G. Frege, *Über Sinn und Bedeutung* [1892], in: ders., *Funktion – Begriff – Bedeutung*, Göttingen 2002, 23–46; E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* [1901], in: ders., *Husserliana*, Bd. XIX/1, Den Haag, Boston, Lancaster 1984, 23–61 sowie hierzu Steinbach, *Gelebte Geschichte, narrative Identität*, 68–79). Den Begriff der Aneignung (*appropriation*) entlehnt Ricœur Gadamers Begriff der Applikation (*application*) (vgl. P. Ricœur, *Appropriation* [1981], in: *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation*, Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney, Paris ⁵1984, 182–193; H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* [1960], Tübingen ³1972, 290–295).

- 12 Vgl. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* [1936/1954], in: ders., *Husserliana*, Bd. VI (Hg. W. Biemel), Den Haag ²1976, 6 f.

schnitten sei; ursprünglich aber habe die Philosophie eine »sinnvolle Ordnung des Seins« gestiftet und darin allen weiteren Wissenschaften ihren Platz angewiesen (ebd.). Die positivistischen Tendenzen der neuzeitlichen Wissenschaften führen jedoch zu einem Verlust der Lebensbedeutsamkeit der zeitgenössischen Wissenschaften und damit geradewegs in die Krise, die nicht mehr nur eine Krise der Wissenschaften ist.

Husserl sieht die Aufgabe der Phänomenologie darin, die verlorengegangene Lebensbedeutsamkeit und damit ein ganzheitliches Verständnis von Philosophie zu restituieren. Zu diesem Zweck müsse sie auf die Ursprünge der europäischen Philosophie zurückgehen: Die Philosophie entspringe ursprünglich einer Vernunft, die »für ›absolute‹, ›ewige‹, ›überzeitliche‹, ›unbedingt‹ gültige Ideen und Ideale« gestanden habe (ebd., 7). Husserls Setzung der Vernunft als Ursprung gibt zugleich das *telos* vor, auf die sich die philosophischen Bemühungen zu richten haben. Insofern gelte es, an diese ursprüngliche und umfassende Vernunftkonzeption anzuschließen. Die Realisierung dieser Vernunft, Ursprung und Ziel zugleich, bleibt in ihrer Idealität unendliche Aufgabe; ebenso ideal jedoch bleibt auch der Mensch, dem die gewonnen Erkenntnisse zugutekommen sollen. Die methodisch zugerichtete Anschauung wirkt zurück auf den Schauenden. Für Ricœur bedeutet das, dass die phänomenologische Reduktion dazu führt, dass wir es nicht mehr mit dem wirklichen Menschen zu tun haben, sondern mit einer methodisch überformten, idealisierten Menschheit, deren Verwirklichung bis auf Weiteres Aufgabe bleibt. Der Mensch wird zum »*Korrelat seiner unendlichen Ideen*«, wie Ricœur festhält (HSG, 254).

Das Resultat ist, dass das erkennende Subjekt als Funktionär ganz in die Methode der Phänomenologie eingeht, mit dem Ziel den einen Sinn der europäischen Identität in Gestalt einer umfassenden Vernunftkonzeption zu wahren.¹³ Jede Wissenschaft, so Husserl, setzt sich aus einer »offene[n] Generationenkette miteinander und füreinander Arbeitender« zusammen (*Krisis*, 367). Die Ergebnisse der Forschung sowie die Forscherinnen und Forscher gehen ganz in die Wissenschaft ein. Auf lebensweltlich-empirischer Ebene konstituiert sich dadurch ein Kollektivsubjekt, das auf transzendentalphilosophischer Ebene als transzendente Subjektivität vorausgesetzt werden

13 Vgl. HSG, 242, 248 f.

muss. Der Mensch wird in seiner Existenz reduziert und einer umfassenden Subjektkonzeption in Gestalt der transzendentalen Subjektivität integriert. Die Geschichte des Menschen wird auf einen »übergeschichtlichen« Sinn abgestellt, der im Zuge der Reflexion durch die Reduktion der faktischen und empirischen Verhältnisse gewonnen wird (*Krisis*, 248).

Ricœurs Kritik wendet sich gegen die transzendente Grundlegung der Husserl'schen Geschichtsauffassung, die den Sinn der Geschichte aus dem Bewusstsein schöpft und damit nicht zuletzt die Geschichte diesem Sinn subsumiert. Husserl überträgt an dieser Stelle die Intentionalität, die im Kontext der phänomenologischen Erkenntnistheorie teleologisch auf den intendierten Gegenstand konzentriert bleibt, auf die Geschichte. Als Gegenstand der phänomenologischen Betrachtung ist sie nichts anderes als die »Einheit intentionaler Innerlichkeit« und darin eine einzige »sinnhaft-finale Harmonie«.¹⁴

Ricœur gesteht zwar zu, dass die Geschichte aus der Perspektive der Philosophie stets eine »Konstruktion zweiten Grades« ist und dass die Philosophie der Geschichte damit Werte und einen Sinn einschreibt, die bzw. den historische Fakten von sich aus nicht aufweisen.¹⁵ Doch gerade darin liegt ihre Verantwortung, insofern sie der Hoffnung und Erwartung begegnen muss, der Geschichte einen Sinn abringen zu können, den diese von sich aus nicht zeigt. Zwar erinnert die »Geschichte der Historiker [...] den Philosophen daran, welchem Un-Sinn jeder Sinn entnommen ist«, dennoch hält die »gelebte[] Geschichte« – »die Gewalt, der Wahnsinn, die Macht, die Begierde« – nicht Einzug in die philosophische Darstellung und Deutung der Geschichte (GW, 59, 74). Bei aller Kritik an einer teleologischen Deutung der Geschichte im Ganzen, verkennt Ricœur nicht, dass die Philosophie stets auf eine teleologische Struktur der Geschichte vertrauen muss, um ihr einen Sinn zu entnehmen. Ein möglicher Sinn der Geschichte, die kulturellen Eigenheiten und existenzialen Begebenheiten sind laut Ricœur dialektisch zu vermitteln.

Wenn Ricœur davon spricht, dass die »in der Geschichte implizierte *Entwicklung der Idee*«, wie Husserl diese vorsieht, »etwas ganz anderes [ist] als die *Entstehung des Begriffs*«, dann rekurriert er im-

14 *Krisis*, 74; vgl. Steinbach, *Gelebte Geschichte, narrative Identität*, 79–111.

15 P. Ricœur, *Geschichte und Wahrheit* [1955] [=GW], München 1974, 58.

plizit auf die Philosophie Hegels (HSG, 236). Ricœur zufolge unterwirft der Hegel'sche Systemgedanke andere Philosophien zwar allzu gewaltsam dem eigenen Anspruch.¹⁶ Gleichwohl kann die Hegel'sche Philosophie seines Erachtens eine teleologische Struktur offen legen, die jeder philosophischen Darstellung von Geschichte zu eigen ist, denn als Reflexion auf die Geschichte ist sie »eine Geschichte des Bewußtseins« und als solche eine »Leistung der Philosophie« (GW, 57). Nur muss die Philosophie Theorie und Praxis, die erkenntnistheoretische Position und die existenzielle Lage des Menschen gleichermaßen einbeziehen und nicht einem Sinn unterstellen, den es ohne weitere Vermittlung aus einem reinen Bewusstsein schöpft. In dieser Hinsicht steht die transzendente Phänomenologie Husserls dem Systemanspruch Hegels in nichts nach, beide greifen laut Ricœur zu kurz.

Ricœur sieht in Hegels *Phänomenologie des Geistes* eine Teleologie am Werk, die seines Erachtens als Gegengewicht zu einer der Hauptströmungen der zeitgenössischen Hermeneutik fungieren kann, die er in Freuds Psychoanalyse erblickt. Diese sorgt mit der Aufwertung des Unterbewussten für Irritationen aufseiten der Subjektphilosophie, indem sie droht, dem Bewusstsein die Möglichkeit zu entziehen, Sinn zu stiften. Diese sieht Ricœur mit der teleologischen Struktur der Hegelschen Reflexion auf das Bewusstsein gegeben, die eine Hermeneutik des Verdachts gerade preisgibt.

16 Vgl. GW, 74. Ricœurs Kritik an Hegels teleologischer Geschichtsauffassung trifft sich im Kern mit seiner Kritik an der Husserl'schen Geschichtsteleologie. Auch bei Hegel sieht Ricœur eine Teleologie am Werk, die, dank der List der Vernunft, über die Köpfe der Individuen hinweg eine Idee höherer Ordnung in Gestalt des Weltgeistes realisiert; die Individuen haben Anteil an dieser Realisierung, unabhängig davon, ob sie sich dessen bewusst sind oder nicht. Die List der Vernunft macht aus der gelebten Geschichte eine Geschichte der Vernunft und der Freiheit, sie ist Weltgeschichte. Und Weltgeschichte ist laut Hegel die Auslegung des Geistes in der Zeit. Wenngleich Ricœurs Kritik an der totalisierenden Tendenz der Hegel'schen Philosophie Parallelen zu seiner Kritik an Husserls Geschichtsauffassung erkennen lässt, so geht sie jedoch über diese hinaus und richtet sich im dritten Band von *Zeit und Erzählung* gegen die Tendenz der Weltgeschichte die unterschiedlichen zeitlichen Dimensionen zu nivellieren (vgl. P. Ricœur, *Zeit und Erzählung*, Bd. 3, *Die erzählte Zeit* [1985] München 1991 [=ZEIII], 312–333).

3. Die teleologische Struktur des Bewusstseins: Anschluss an Hegel

Ricœur zufolge impliziert Hegels *Phänomenologie des Geistes* eine teleologische Struktur, die, da sie ein Modell für jede Art von Bewusstseinsphilosophie abgibt¹⁷, auch ein zentrales Moment seiner eigenen Hermeneutik darstellen muss. Im Gegensatz zu Reflexionsphilosophien erklärt Ricœur im Anschluss an Hegel das Bewusstsein nicht zum Ausgangspunkt der Untersuchung; ein Bewusstsein, dessen erkenntnistheoretische Strukturen in der Reflexion vollständig erhellt werden könnten, ohne die kulturellen Bedingungen in Rechnung zu stellen, verfiere der Reduktion und Abstraktion. Anstelle eines reinen Bewusstseins, das vor der kulturellen Wirklichkeit liegt und das die von Ricœur sog. Reflexionsphilosophien zum Ausgangspunkt erklären¹⁸, ist das Bewusstsein im Kontext seiner kulturellen, d.h. symbolischen Vermittlung in Augenschein zu nehmen: »Das Bewußtsein ist nicht Ursprung, sondern *Aufgabe*« (KdI, 146).

Die teleologische Grundstruktur des Bewusstseins ergibt sich aus einer hermeneutischen Grundposition, die darum weiß, dass jede Abstraktion von kulturellen Kontexten zugleich immer auch die existenzielle Dimension des menschlichen Daseins aus der philosophischen Analyse ausschließt. Im Unterschied zur Reflexionsphilosophie setzt Ricœur mit seiner Hermeneutik deshalb nicht bei einem reinen, der Wirklichkeit enthobenen Bewusstsein an, sondern in der »Mitte der Sprache«, d.h. inmitten der symbolischen Struktur der Wirklichkeit (KdI, 184 f.).

Das Symbol zeichnet sich laut Ricœur durch eine »doppelte Intentionalität« aus.¹⁹ Jedes Symbol weist eine wörtliche und eine analoge Intentionalität, d.h. einen wörtlichen und zugleich einen analogen Sinn auf. Dieser analoge Sinn stellt eine zweite Intentionalität dar, die sich über die erste, wörtliche Intentionalität legt. Es ist nicht auf den ersten Blick offensichtlich, was Symbole zum Ausdruck

17 Vgl. P. Ricœur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud* [1965], Frankfurt/M. 1969, 472 [=DI].

18 Vgl. P. Ricœur, *Der Konflikt der Interpretationen. Ausgewählte Aufsätze (1960–1969)* (Hg. D. Creutz, H. Gander), Freiburg i. Br. 2010, 230 [=KdI].

19 P. Ricœur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II* [1960], Freiburg i. Br., München 1971 [=SdB], 11.

bringen. So steht der Ausdruck Befleckung bzw. das Befleckte oder Unreine auf wörtlicher Ebene eines konventionellen Zeichens für den Fleck; über dieser konventionellen Intentionalität liegt jedoch eine zweite, die im Bereich des Sakralen ein spezifisches Moment der menschlichen Existenz zum Ausdruck bringt: befleckt und unrein, sündhaft und schuldig zu sein. Diese zweite Intentionalität zielt auf die existenzielle Dimension des Menschen und geht über den bloß wörtlichen Sinn hinaus. Sie verdankt ihre Möglichkeit der Funktion der Analogie, insofern »der wörtliche und handgreifliche Sinn [...] über sich hinaus etwas [meint], das *wie* ein Flecken ist.«²⁰ Sprache und Existenz sind im Symbol untrennbar miteinander verwoben. Der existenzielle Sinn, der sich in Symbolen manifestiert, lässt sich damit weder rein rational erfassen noch auflösen und muss, da er nicht explizit zu Tage tritt, interpretativ erschlossen werden.

Den möglichen Verweisungsstrukturen des Symbols korrelieren verschiedene Arten der Hermeneutik: die Archäologie, für die maßgeblich die Psychoanalyse Freuds das Vorbild abgibt, die Teleologie, für die Hegels *Phänomenologie des Geistes* Pate steht, und die Eschatologie des Sinns, die Ricœur in Gestalt der Religionsphänomenologie realisiert sieht. Erstere führt Ricœur auf Marx, Nietzsche und Freud zurück²¹, letztere sieht er durch Untersuchungen aus dem Bereich der Religionsphänomenologie bei Mircea Eliade, Gerardus van der Leeuw und Maurice Leenhardt realisiert²². Die Eschatologie nimmt die »Zeichen als Symbole *des* Heiligen«, die Archäologie als »Symptome des Unbewußten« (KdI, 234).

Die Archäologie, so Ricœur, ist »Abbau von Illusionen und Lügen des Bewußtseins« (DI, 45 f.). Marx, Nietzsche und Freud eint die Intention, die Vorstellung eines Bewusstseins, das sich seiner selbst bewusst und stets Herr im eigenen Hause ist, als ein falsches Bewusstsein zu entlarven, es regiert das Unbewusste. Im Anschluss an diese Denker kann die philosophische Reflexion nicht mehr darauf setzen, noch unmittelbar Gewissheit erlangen zu können. Sie muss die »Dezentrierung des Bewußtseins akzeptieren«, »sich verlieren, um sich zu gewinnen« und sieht sich im Zuge dessen auf die symbolische und kulturelle Dimension der Wirklichkeit verwiesen (KdI,

20 SdB, 22 f.; vgl. KdI, 187.

21 Vgl. KdI, 234–235, sowie DI, 38–40, 45 f.

22 Vgl. KdI, 221–223, sowie DI, 19, 26 f., 41–45.

235). Es bedarf daher der hermeneutischen Interpretation in Gestalt einer Hermeneutik des Verdachts. Sie gewährleistet über die Analyse der Symbole mittelbar einen Zugriff auf das Unbewusste und so die Möglichkeit zur Interpretation der unterbewussten Strukturen, von denen das Bewusstsein abhängig ist.

Die Hermeneutik als Wiedereinsammlung des Sinns wirkt als Gegenpol zur Dezentrierung des Bewusstseins, die den Ursprung des Bewusstseins in das Unbewusste verlegt. Sie orientiert das Bewusstsein auf ein Ziel. Der Weg führt auch in diesem Fall über die Symbole, das Heilige ist »gebunden *an* und gebunden *durch*« die Symbole – auf der einen Seite ist »das Heilige an seine primären, wörtlichen, sinnlichen Bedeutungen«, »auf der anderen Seite ist die wörtliche Bedeutung durch den symbolischen Sinn gebunden, der in ihr liegt« (DI, 44).

Über die Symbole des Heiligen restituiert die hermeneutische Reflexion einen Sinn, auf den sie das dezentrierte Bewusstsein verweist, das zuvor seines eigenen Sinns beraubt wurde. Was Ricœur unter den Titel der Interpretation stellt, soll ermöglichen, auf dem Boden der säkularen Moderne wieder glauben zu können, ohne ein bloßes, d.h. unmittelbares Bekenntnis abzuverlangen: Der Glaube ist dann das Resultat der Arbeit der Interpretation, vermittelt über die Reflexion der Symbole: »nur indem wir interpretieren, können wir glauben« (KdI, 197 f.).

Die beiden divergierenden Tendenzen der Hermeneutik, Archäologie und Eschatologie, finden ihre Auflösung in einer Dialektik, die, da Ricœur die Eschatologie in *Die Interpretation* nicht mehr ausführlich behandelt, nur *Annäherungen an das Symbol* mit sich bringen kann, das zugleich auf den Bereich des Heiligen und des Glaubens verweist.²³ Die Teleologie, die Ricœur Hegels *Phänomenologie des Geistes* entlehnt, wird im Zuge dessen zur Vermittlerin zwischen diesen beiden Richtungen. Ricœur zufolge hat sich Hegel in der *Phänomenologie* unter dem Begriff des Geistes der »Beschreibung der Gestalten, Kategorien oder Symbole« verschrieben, »die die Entwicklung nach Maßgabe einer progressiven Synthese«, d.h. teleologisch »lenken« (DI, 473). Attraktiv erscheint Ricœur die Hegel'sche Teleologie des Bewusstseins, da sie nicht wie Philosophien vom Typus der Reflexionsphilosophie ein isoliertes Bewusstsein

23 Vgl. DI, 505–564.

an den Anfang ihrer Untersuchung stellen.²⁴ Vielmehr haben die verschiedenen Gestalten des Bewusstseins ihr Zentrum im Geist, in dem Individuum und Gemeinschaft immer schon miteinander vermittelt sind, mit Hegel gesprochen: »Ich das Wir, und Wir, das Ich ist.«²⁵ Der Geist ist damit nichts anderes als die »Dialektik der Gestalten selbst« (KdI, 228). Das Bewusstsein muss diese Gestalten verinnerlichen und versuchen, sie von den »objektiven Strukturen der Institutionen, Denkmäler, Kunst- und Kulturwerke zurückzuerobern«, um zu sich selbst zu kommen (DI, 474).

Wenngleich Ricœur betont, dass die dialektische Struktur die gesamte *Phänomenologie* Hegels beherrscht, rekurriert er doch exemplarisch auf das Kapitel *Selbstbewußtsein*, auch um kenntlich zu machen, dass das, was Hegel als Bewusstsein begreift, gerade nicht am Anfang der Bewusstwerdung stehen kann, sondern immer schon in intersubjektiv vermittelten Kontexten steht. Für Hegel ist das Bewusstsein an diesem Punkt zunächst noch ganz in der Auseinandersetzung mit der Welt befangen. Eine Vermittlung der subjektiven Bezugnahme auf den Gegenstand (Wissen) mit dem Gegenstand selbst (Wahres) fördere sowohl den Anteil des Subjekts an der Konstitution der Wirklichkeit als auch die ontologischen Implikationen zutage, die dem Bewusstsein eingeschrieben seien. Erst im Übergang zur Gestalt des Selbstbewusstseins gewinne das Bewusstsein die Einsicht, dass es anteilig und aktiv an der Konstitution der Wirklichkeit beteiligt sei. Zuvor sei es in Gestalt von sinnlicher Gewissheit, Wahrnehmung und Verstand noch ganz in den Strukturen der Welt befangen. Ricœur spricht deshalb davon, dass das Bewusstsein »lediglich die Manifestation der Welt« ist und dies »für einen Zeugen, der sich selbst nicht weiß«, zumindest an diesem Punkt noch nicht (DI, 475).

24 Die traditionelle Erkenntnistheorie suche zu klären, wie ein von der Welt isoliertes Subjekt die Welt erkenne, ohne jedoch Subjekt und Objekt im Anschluss gelingend miteinander vermitteln zu können, so der Vorwurf, den Hegel bereits in der Einleitung der *Phänomenologie* erhebt. Subjekt und Objekt, Denken und Sein blieben dadurch getrennt voneinander. Diese Kritik, die Hegel an verschiedenen Stellen variiert, kulminiert in der Formel vom leeren Idealismus, der Sein bzw. Seiendes und Bewusstsein voneinander trenne und unvermittelt stehen lasse (vgl. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* [1807], in: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 9 [Hg. v. W. Bonsiepen, R. Heede], Hamburg 1980, 136 [=PG]).

25 PG, 108; vgl. GW, 321.

Diese Einsicht erfolgt auf der Stufe des Selbstbewusstseins, denn wenngleich das Bewusstsein auch in seinen vorhergehenden Gestalten immer schon in die Wirklichkeit verstrickt ist, weiß es darum doch zuvor noch nicht. Die Reflexion auf diese Gestalten offenbart dadurch die teleologische Grundstruktur des Bewusstseins als eine »synthetische, progressive Bewegung«, in der »jede Gestalt ihren Sinn aus der nächstfolgenden« gewinnt (DI, 475). Die Reflexion auf die vorhergehende Gestalt erfolgt stets vom Standpunkt der nächstfolgenden aus, die die vorhergehenden Gestalten des Bewusstseins dadurch in sich aufgenommen – aufgehoben – hat und – mittels Reflexion – zugleich darüber hinausgeht. Auf der nächstfolgenden Stufe erst wird Wahrheit, was zwar bereits in der vorhergehenden Gestalt enthalten war, aber dort nicht reflektiert konnte. Die Reflexion auf frühere Gestalten des Bewusstseins ist bloß scheinbar regressiv, tatsächlich ist sie progressiv und schöpferisch, »weil jedes Moment in seiner Gewißheit Nicht-Gewußtes umfaßt, das alle späteren Momente zu explizieren und vermitteln trachtet« (DI, 478). Das teleologische Moment resultiert aus der Reflexion auf ein Bewusstsein, das immer schon Geist ist, d.h. in kulturellen Kontexten, institutionellen und symbolischen Verweisungszusammenhängen steht. Ricoeur zufolge korreliert dem regressiven Charakter auf der formalen Ebene der *Phänomenologie des Geistes* damit auf inhaltlicher Ebene eine teleologische Orientierung.²⁶

Ricoeur zufolge weist das Symbol den verschiedenen Arten der Hermeneutik entsprechend spezifische Verweisungsstrukturen, Modalitäten auf. Diese fasst er unter dem Begriff des Doppelsinns im weiteren Sinne zusammen, der drei Aspekte umfasst: die Expressivität als Verweis auf das Heilige, den Doppelsinn im engeren Sinne, der auf das Unbewusste und Traumhafte gerichtet ist, und die poetische Imagination. Ob als Wirklichkeit im Bereich des Heiligen oder in Gestalt des Traumhaften, schlussendlich lässt die poetische Imagination die existenzielle Dimension Wirklichkeit werden (DI, 27). Sie liegt ebenso wie die Teleologie in der Mitte zwischen dem Bereich

26 Für Ricoeur stellt dieser regressiv Charakter eine Nähe zur Archäologie und Psychoanalyse Freuds her. Ebenso weist die Psychoanalyse Freuds eine Nähe zur Teleologie im Hegel'schen Sinne auf. Ohne diese Nähe zueinander blieben beide Methoden antithetisch und ohne Möglichkeit einer gegenseitigen Vermittlung (vgl. DI, 479).

des Traumhaften und dem des Heiligen, zwischen der Archäologie und der Eschatologie. Teleologie und poetische Imagination weisen Strukturanalogien auf, sie korrelieren und konstituieren gemeinsam den Bereich, in dem eine dritte Art der Hermeneutik operiert: Ricœurs Hermeneutik der narrativen Identität.²⁷

Ausgehend von seiner Analyse des Symbolbegriffs verankert Ricœur die Teleologie im Zentrum seiner Hermeneutik der narrativen Identität. Zwischen Archäologie und Teleologie entsteht Ricœurs eigenes Projekt einer phänomenologisch inspirierten Hermeneutik, die sich der Konstitution von Identität über den Umweg der Kultur verschrieben hat. In diesem Kontext bezieht sich Ricœur an entscheidender Stelle auf Kant, auch um die Teleologie als zentrales Moment seiner Hermeneutik der narrativen Identität auszuweisen. Zentral ist in diesem Kontext Ricœurs Modifikation des Vermögens der reflektierenden Urteilskraft.

4. Teleologie im Kontext der Hermeneutik der narrativen Identität: Anschluss an Kant

Kant unterscheidet die bestimmende und die reflektierende Urteilskraft voneinander. Erstere übernimmt bereits in der *Kritik der reinen Vernunft* eine wichtige Funktion. Sie ist das Vermögen unter Regeln zu subsumieren und dient dazu, zum Allgemeinen – den Kategorien – das Besondere, den empirischen Einzelfall zuzuordnen. Da die Kategorien zwar die Verknüpfungsregeln der Gegenstände vorstellen, nicht aber unmittelbar auf die Gegenstände anwendbar sind, kommt der Urteilskraft die Aufgabe zu, die Erscheinungen den Kategorien zu subsumieren.²⁸

27 Laut Ricœur ist das mythische Denken im Kontext einer säkularen Moderne nicht mehr imstande, den Menschen noch an das Heilige zu binden. Es hat seine sakrale Funktion eingebüßt, bleibt vor dem Hintergrund der europäischen Tradition jedoch Vorbild für die narrativen Grundmuster. Diese diskutiert Ricœur im Kontext seiner Poetik und Hermeneutik der narrativen Identität. Die Funktion, den Menschen noch an das Heilige zu binden, ist das Symbol (vgl. SdB, II), die Funktion, dem Menschen die Bindung an das Symbol zu ermöglichen, ist der Mythos in seiner narrativen Struktur, die teleologische Züge aufweist.

Die Aufgabe der Urteilskraft wird ungleich komplexer, wenn es laut Kant darum geht, ein Allgemeines allererst ausfindig zu machen, unter das das Besondere subsumiert werden kann. Die fehlende kategoriale Zuordnung ruft die reflektierende Urteilskraft auf den Plan, denn Reflexion heißt: »gegebene Vorstellungen entweder mit andern, oder mit seinem Erkenntnißvermögen, in Beziehung auf einen dadurch möglichen Begrif [sic], zu vergleichen und zusammen zu halten«. ²⁹ Bleibt die Funktion der bestimmenden Urteilskraft auf die Kategorien beschränkt, so hat es die reflektierende Urteilskraft mit Begriffen zu tun, die von Kant nicht als Kategorien ausgewiesen werden. Der Begriff der Schönheit und der des Zwecks sind zwei dieser Begriffe, denen Kant in der *Kritik der Urteilskraft* besondere Aufmerksamkeit zukommen lässt. ³⁰

Als eine Kritik des Geschmacksurteils steht die reflektierende Urteilskraft in Gestalt der ästhetischen Urteilskraft auf dem Prüfstand, als eine Kritik des teleologischen Urteils in Gestalt der teleologischen Urteilskraft. Da die reflektierende Urteilskraft es mit Begriffen zu tun bekommt, die nicht kategorial verfasst sind, kann sie in ihrer Funktion auf weitere Begriffe angewendet werden. Dieses Moment weiß Ricœur zu nutzen. Es ermöglicht ihm, die Reflexion auf teleologische Strukturen nicht lediglich auf die Natur anzuwenden, sondern darüber hinaus auf die Kultur und das Subjekt als Schöpfer ebendieser Kultur zu übertragen.

Erst in der *Kritik der Urteilskraft* (1790) diskutiert Kant das teleologische Denken ausführlich. Kants Naturphilosophie geht hier nicht mehr nur der Frage der kategorialen Erkenntnis der Natur nach, die die Natur ausschließlich als gesetzlich konstituierten Zu-

28 Vgl. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1. Aufl.) [1781] in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 4 [Erste Abtheilung, Bd. 4] (Hg. Preußische Akademie der Wissenschaften), Berlin 1903, 1–405, hier: 133; I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Zweite Auflage [1787] in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 3 [Erste Abtheilung, Bd. 3] (Hg. Preußische Akademie der Wissenschaften), Berlin 1904, 171 [=KrV]; Seitenzählung im Folgenden nach A (1. Aufl.) bzw. B (2. Aufl.); I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* [1790], in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 5 [Erste Abtheilung, Bd. 5] (Hg. Preußische Akademie der Wissenschaften), Berlin 1913, 165–485, hier: 179 f.

29 I. Kant, *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* [1794/1914], in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 20 [Dritte Abtheilung, Bd. 7] (Hg. Preußische Akademie der Wissenschaften), Berlin 1942, 193–251, hier: 211.

30 Vgl. Spaemann, Löw, *Natürliche Ziele*, 112–115.

sammenhang begreift, sondern fragt nach einer Einheit der Natur als einer höheren Syntheseleistung, die nicht mehr Resultat kategorialer Erkenntnis sein kann, sondern eine Interpretation der Natur darstellt. Diese höhere Synthese verdankt ihre Einheit der reflektierenden Urteilskraft und damit der »Einheit des interpretierenden Subjekts« selbst.³¹

Diesen Aspekt macht sich Ricœur im Kontext seiner Hermeneutik der narrativen Identität zunutze. Bereits bei Kant ist die teleologische Deutung der Natur Resultat einer Interpretation, da Zwecke in der Natur weder beobachtbar, noch kategorial begründet seien und aus der »Reflexion über ihre Producte« entspringen müssen.³² Im Kontext der Hermeneutik Ricœurs ist die reflektierende Urteilskraft imstande, aus der Reflexion über ihre eigenen Produkte, die Identität des interpretierenden Subjekts zu konstituieren, sofern sie in ihrer Funktion als teleologische Urteilskraft in Erscheinung tritt. Im Rahmen einer Ontologie des eigenen Selbst verschiebt Ricœur den Akzent von der Kantischen Frage nach der Einheit der Natur auf die Frage der Konstitution der Einheit einer narrativen Identität. Im Zuge dessen verweist Ricœur die Vermögen der Kantischen Erkenntnistheorie auf die Kultur. Dieser Aspekt tritt dort deutlich zu Tage, wo Ricœur seiner Hermeneutik der narrativen Identität den Kantischen Begriff des Schematismus integriert.³³ Im Verständnis Ricœurs macht der Schematismus einen zentralen Bestandteil der narrativen Funktion aus, die die Konstitution einer narrativen Identität organisiert.

Ihren Ausgang nimmt Ricœurs Hermeneutik der narrativen Identität nimmt mit zwei Paradoxa der empirischen Zeiterfahrung, die Ricœur in Augustinus' Analysen der Zeiterfahrung dargestellt findet: Erstens ist die Zeit ontologisch nicht eindeutig bestimmbar, zweitens lässt sie sich aufgrund ihres unbestimmten ontologischen Status

31 Spaemann, Löw, *Natürliche Ziele*, 107.

32 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 399.

33 Laut Ricœur bringt die produktive Einbildungskraft die semantische Innovation hervor, die auf zwei verschiedene Weisen realisiert werden kann: entweder als Funktion der Metapher oder als narrative Funktion (vgl. I. Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York 2010, 296; für eine umfassende Rekonstruktion der narrativen Funktion im Zusammenspiel mit der Metapher vgl. Steinbach, *Gelebte Geschichte, narrative Identität*, 297–347).

nicht exakt messen: »Wie lässt sich messen, *was nicht ist*?«³⁴ Die erfahrene Zeit lässt sich quantitativ nicht bestimmen, sondern nur qualitativ erfassen. Damit aber ist einzig und allein ausweisbar, *wo* die Zeit sich ereignet: in der Seele des Menschen. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft haben insofern ihren Sitz in der Seele des Menschen als Vergangenes erinnert oder Zukünftiges erwartet wird.

Die von Augustinus ausgewiesenen Paradoxa der zeitlichen Erfahrung lassen sich laut Ricoeur nicht auflösen. Die »Ausdehnung (*extension*) der Zeit« geht auf die »Zerspannung (*distension*) der Seele« zurück (ZEI, 39). Zwischen Erinnerung und Erwartung bleibt die Seele zerspannt und kommt als *distentio animi* nicht zur Ruhe. Die als Zerrissenheit der Seele erfahrene Dissonanz entspricht nur der zeitlichen Ausdehnung der Seele selbst, verwiesen auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Wenngleich sich diese Spannung nicht auflösen lässt, ist Ricoeur doch zumindest bestrebt, diese Dissonanz zu harmonisieren. Die Möglichkeit, die Dissonanz in Konsonanz zu überführen, erblickt er in Aristoteles' *Poetik*. Die dort von Aristoteles ausgearbeitete Fabelkomposition (*mise en intrigue*) bildet für Ricoeur das Komplement zur Dissonanz der Zeiterfahrung der Zerrissenheit der Seele bei Augustinus.³⁵ Da sich jede Erzählung Ricoeur zufolge zwischen Erinnerung und Erwartung erstreckt, setzt sie die Zeit in Gestalt von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft voraus. Die Modifikation der konsonanten Zeiterfahrung wird von der Mimesis koordiniert, ein Begriff, den Ricoeur der Aristotelischen *Poetik* entlehnt und deutlich erweitert. In seiner Hermeneutik tritt dieser in drei Formen in Erscheinung.

Die Mimesis I steht als Präfiguration für den kulturellen Hintergrund. Jedes Individuum besitzt ein kulturelles Vorverständnis, das einen unartikulierten Erfahrungsschatz im Umgang mit empirischen Handlungen³⁶ sowie eigene zeitlichen Erfahrungen impliziert. Die Kultur bildet insofern ein vorgängiges Verständnis handlungsleitender Strukturen in ihren lebensweltlich empirischen Zusammenhän-

34 P. Ricoeur, *Zeit und Erzählung*. Bd. I: *Zeit und historische Erzählung* [1983], München 1988, 19 [=ZEI].

35 Vgl. ZEI, 49, 54, 66.

36 Handlungen sind symbolisch fundiert: »Bevor die Symbole der Interpretation unterzogen werden, sind die Symbole handlungsinterne Interpretanten« (ZEI, 95). Dies ermöglicht im Folgenden die Anknüpfung der Handlungstheorie an die Symbolhermeneutik.

gen. Die Nachahmung von Handlungen im Rahmen von Erzählungen durch die Konfigurationstätigkeit der Mimesis II geht damit auf Strukturmerkmale zurück, die als kultureller Hintergrund immer schon realisiert sind. Diese Strukturmerkmale mögen zunächst unreflektiert bleiben, ermöglichen jedoch überhaupt erst, Handlungen als Handlungen erkennen zu können, so dass Ziele, Motive und handelnde Subjekte identifiziert und sinnvoll aufeinander bezogen werden können, um die Handlung insgesamt in eine zeitliche Ordnung zu überführen. Jede narrative Modifikation gründet in einer »prä-narrativen Struktur der Zeiterfahrung«.³⁷ Das kulturelle Vorverständnis präfiguriert die konfigurierbaren, d.h. narrativ modifizierbaren Strukturen, derer sich die Mimesis II als Konfigurationstätigkeit annimmt. Das menschliche Handeln, hier präfiguriert, wird dort konfiguriert.

Die Mimesis II bezeichnet Ricœur auch als »schöpferische [...] *mimēsis*«, sie eröffnet den Fiktionsraum der Narration als ein Reich des »Als ob« (*royaume du comme si*).³⁸ Die Konfiguration steht für Ricœur in Anlehnung an den von Aristoteles in der *Poetik* entwickelten Begriff des Mythos für die Zusammensetzung der Handlungen zu einer Erzählung. Die Mimesis I als kulturelles Vorverständnis bleibt der Mimesis II als Konfigurationstätigkeit implizit. Aufgrund dieses Vorverständnisses ist die Ebene der Konfiguration davor gefeit, fernab der Wirklichkeit bloße Fiktion zu sein. Zugleich wird der Bezug zur kulturellen Wirklichkeit auf Ebene der Mimesis II jedoch eingeklammert, d.h. aber auch, er bleibt implizit präsent. Ricœur integriert seiner Hermeneutik an diesem Punkt die phänomenologische Reduktion der Phänomenologie Husserls. Dies ermöglicht der Konfiguration die erfahrene Wirklichkeit sowie die Zeiterfahrungen mit eigenen Mitteln zu gestalten, ohne sie bloß abzubilden und nachzuahmen.³⁹ Narrationen sind Modelle möglicher Erfahrungshorizonte und bieten insofern die Möglichkeit, das eigene Leben zu bereichern.

Die Möglichkeit zur Konfigurationstätigkeit geht laut Ricœur auf das Vermögen der produktiven Einbildungskraft und die ihr eigene Funktion des narrativen Schematismus zurück, die Ricœur im An-

37 ZEI, 92; vgl. ebd., 98, 103.

38 ZEI, 78; vgl. ebd., 104.

39 Vgl. auch Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, 338 f.

schluss an das Kantische Verfahren des Schematismus entwickelt. Kant hat in der *Transzendentalen Ästhetik* der *Kritik der reinen Vernunft* herausgearbeitet, dass die Zeit *a priori* allen Erscheinungen zugrunde liegt: »In ihr allein ist alle Wirklichkeit der Erscheinungen möglich.«⁴⁰ Das Verfahren, das die Kategorien des Verstandes mit den Erscheinungen vermittelt, nennt Kant Schematismus. Dieser fungiert als transzendente Bestimmung der Zeit und schlägt eine Brücke zwischen den Kategorien des Verstandes und den Erscheinungen, er subsumiert die empirischen Vorstellungen den entsprechenden Kategorien. Das transzendente Schema ist ein »transzendentes Produkt der Einbildungskraft«.⁴¹

Im Kontext der Narrativitätstheorie Ricœurs schafft die produktive Einbildungskraft Ordnung, konstituiert eine Geschichte und ermöglicht die Konfiguration sowie mittelbar auch die Refiguration der Zeit. Inmitten einer Vielzahl von heterogenen Aspekten und Ereignissen verknüpft die produktive Einbildungskraft einzelne Ereignisse zu einem Ganzen und setzt dadurch inmitten einer fortlaufenden Ereigniskette, die zunächst weder Anfang noch Ende zu haben scheint, einen Ausgangs- und einen Endpunkt: Sie konzentriert die heterogenen Aspekte und Ereignisse auf ein gemeinsames Thema. Diese synthetische Funktion der produktiven Einbildungskraft bildet den »Schematismus der narrativen Funktion« (ZEI, 110).

Da der Schematismus der narrativen Funktion im Kern die Funktion der Mimesis II ausmacht, bleibt er zugleich, wenn auch implizit, auf das kulturelle Vorverständnis der Mimesis I verwiesen. Im Gegensatz zum Kantischen Schematismus liegt der narrative Schematismus nicht ausschließlich *a priori* im menschlichen Erkenntnisvermögen begründet, sondern konstituiert sich innerhalb der Tradition und Kultur. Der Schematisierung als produktives Moment des konfigurierenden Akts eignet ein »Traditionscharakter«, der den Schematismus von der ahistorischen, transzendentalen Ebene bei Kant mit der Tradition, Geschichte und Kultur vermittelt, er unterliegt geschichtlichen Bedingungen.⁴²

Als »Bedeutungsmatrix« der schöpferischen Einbildungskraft koordiniert der Schematismus der narrativen Funktion die Sinnstruk-

40 KrV, B 46, A 31; vgl. ebd., B 51, A 34.

41 KrV, B 181, A 142.

42 Vgl. ZEI, 110, sowie ebd., 111, Anm. 21 sowie hierzu Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, 312 f.

turen einer Erzählung (ZEI, 7). Diese, getragen von der Referenzfunktion der Sprache, verweisen auf die Wirklichkeit der Leserinnen und Leser: auf die Ebene der Mimesis III, auf der die Sinnstrukturen einer Erzählung aktualisiert werden und konkrete Bedeutung annehmen. Erzählungen und Texte zu verstehen, bedeutet, die Welt, die eine Fiktion entwirft, als Möglichkeit zur Gestaltung der eigenen Welt und des eigenen Selbst wahrzunehmen. Die Voraussetzung dafür, sich als handelndes Subjekt nicht einer streng determinierten Wirklichkeit ausgesetzt, sondern Möglichkeiten gegenüber zu sehen, die als eigene Existenzweisen begriffen und angeeignet werden können, setzt laut Ricœur voraus, die Geschichte als einen Raum von Möglichkeiten anzuerkennen. Sie muss als ein Kontingenzraum geöffnet werden, so dass die in ihr enthaltenen Möglichkeiten auf die eigene Existenz bezogen werden können. Dieses Unterfangen realisiert Ricœur, indem er die beiden großen narrativen Modi der europäischen Kultur – die Geschichtsschreibung und die Fiktion – durch eine Phänomenologie der Zeit miteinander vermittelt.

Dieses Vorhaben gelingt ihm durch den Nachweis, dass die Art und Weise, wie Geschichte im Kontext der europäischen Kultur analysiert und dargestellt wird, wesentlich narrativ geprägt ist. Ausgangspunkt seiner Überlegungen bildet die im 20. Jahrhundert prominent gewordene wissenschaftstheoretische Debatte um die Frage, ob die Geschichte Gesetzen folgt, analog den Gesetzen, mit denen die Naturwissenschaften operieren. Carl Gustav Hempel und Paul Oppenheim stellen in den 1940er Jahren die Hypothese auf, dass die Struktur wissenschaftlicher Erklärungen zugleich als Modell zur Erklärung historischer Ereignisse dienen könne, so dass z.B. nicht lediglich physikalische Phänomene streng kausal erklärt werden könnten, sondern selbst noch menschliches Verhalten.⁴³ Sogar die Möglichkeit zur Vorhersagbarkeit von historischen Ereignissen könne dadurch gewährleistet werden, deren Genauigkeit sich an der Vollständigkeit der Prämissen bemisst; falsche Vorhersagen gingen dann lediglich auf unvollständige Grundannahmen zurück.⁴⁴

43 Vgl. C. G. Hempel, P. Oppenheim, *Studies in the Logic of Explanation*, in: *Philosophy of Science* 15, no. 2 (1948), 135–175, hier: 140–146.

44 Hempel selbst betont, dass es ihm um die Struktur wissenschaftlicher Erklärungen und die Annahme allgemeiner Gesetze geht; die Vorhersagbarkeit individueller empirischer Ereignisse aufgrund der entsprechenden spezifischen und

Ricœur spricht sich entschieden gegen ein solch positivistisches Geschichtsverständnis aus. Im Anschluss an Georg Henrik von Wright entwickelt er eine Handlungstheorie, die im Bereich der Wissenschaftstheorie unter dem Stichwort des *Interventionismus* firmiert.⁴⁵ Der Grundannahme des Interventionismus zufolge sind Ursache-Wirkungs-Relationen nicht das Ergebnis empirischer Beobachtungen, vielmehr werden diese erst durch den Eingriff des Menschen zu solchen erklärt. Voraussetzung ist die Fähigkeit, aufeinander folgende Ereignisse in Relation zueinander setzen und wiederholt aufeinander folgen lassen zu können.⁴⁶ Diese Aspekte sind auch zentral für Ricœurs Anschluss an von Wrights interventionistische Handlungstheorie, da Geschichte für Ricœur nicht lediglich das Produkt einer Aneinanderreihung von beobachteten Ereignissen ist, sondern aktiv durch Handlungen hergestellt wird.

Ein zentrales Problem der modernen Geschichtstheorie entsteht für Ricœur an dem Punkt, an dem wir zugestehen müssen, dass wir historische Ereignisse dadurch erklären, dass wir sie auf Ursachen zurückführen und die historische Entwicklung in der Darstellung durchaus teleologisch abbilden, indem wir sie auf das Ereignis zulaufen lassen, das es zu erklären gilt. Unsere Darstellungsweise von Geschichte nutzt kausale und teleologische Strukturen, die mit

empirischen Umstände ist, wie Hempel selbst betont, niemals präzise möglich, da die empirischen Umstände bereits im Vorfeld vollständig bekannt sein müssten (vgl. C. G. Hempel, *The Function of General Laws in History*, in: *The Journal of Philosophy* 39, No. 2 (1942), 35–48., hier: 36 f.). Unabhängig von der konkreten empirischen Realisierung stehen Hempel zufolge, im Hintergrund historischer Entwicklungen allgemeine Gesetze. Die ganze Ambivalenz dieses Ansatzes, spiegelt sich in der Aussage Hempels und Oppenheims wider, dass solche Gesetze zwar angenommen werden müssen, wenngleich sie gegenwärtig jedoch noch nicht mit der gewünschten Exaktheit formuliert werden können (vgl. Hempel, Oppenheim, *Studies in the Logic of Explanation*, 141). Im weiteren Kontext dieser Debatte steht die Auseinandersetzung zwischen Hempel und William Herbert Dray, letzterer unterzieht das positivistische Geschichtsmodell Hempels einer eingängigen Kritik (vgl. W. H. Dray, *Laws and Explanation in History* [1957], London 1960 [Nachdruck] sowie zur Auseinandersetzung zwischen Hempel und Dray E. Angehrn, *Geschichte und Identität*, Berlin, New York 1985, 115–124).

45 Vgl. G. H. von Wright, *Explanation and Understanding*, London 1971; vgl. auch ders., *Causality and Determinism*, New York, London 1974.

46 Vgl. G. Kamp, *Interventionismus*, in: J. Mittelstraß (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 4, Stuttgart, Weimar 2010, 49–52, hier: 49.

einem naturwissenschaftlichen Verständnis von Kausalität jedoch nicht vereinbar sind.

Ricœur spricht deshalb davon, dass Gesetze »im narrativen Geflecht« der historischen Darstellung »interpoliert werden« (ZEI, 190). Diese Gesetze liegen der Geschichte nicht voraus, sie determinieren die Abfolge von Ereignissen nicht kausal. Vielmehr ergeben sie sich im Zuge der Analyse und kommen in der Darstellung zur Geltung, die aufzeigt, unter welchen Umständen es so und nicht anders gekommen ist – und dass es unter anderen Umständen auch durchaus hätte anders kommen können.⁴⁷ Die in das narrative Geflecht der Geschichte interpolierten Gesetze stellen einen wahrscheinlichen, wenn nicht gar notwendigen Ereignisablauf her.⁴⁸

An diesem Punkt überschneiden sich Geschichts- und Handlungstheorie. Indem wir historische Ereignisse erklären, handeln wir: Wir greifen in die Geschichte ein und rekonstruieren eine historische Entwicklung. Im Zuge dessen isolieren wir zunächst Zustände. Aus einem Fluss von Ereignissen werden zwei Punkte herausgehoben und zu Anfangs- und Endpunkt erklärt, die die zu erklärende Ereignisfolge rahmen. Sowohl Anfangs- als auch Endpunkt sind insofern niemals absolut, als sie aus einer umfassenderen Ereignisfolge herausgeschnitten werden. Sie dienen heuristischen Zwecken. Das Ereignis selbst bildet den Übergang von dem einen zu dem anderen Zustand und ist zunächst nicht von Bedeutung. Formal wird das Ereignis als Verknüpfungszeichen dargestellt, so Ricœur in Anlehnung an von Wright: Ein Zustand p (Anfang) und ein Zustand q (Ende) sind durch das Symbol T (Ereignis), miteinander verbunden: pTq . Ricœur fragt nun danach, inwieweit diese beiden Zustände im Zuge historischer Darstellungen kausal aufeinander bezogen werden. Ein naturwissenschaftliches Verfahren ist progressiv und sucht zu erklären, wie der Zustand p den Zustand

47 Dies macht Ricœur zufolge im Kern das Verfahren induktiver Prüfung aus: Der Historiker stellt sich in einer Art Gedankenexperiment vor, unter welchen Bedingungen sich der Verlauf der Geschichte nicht anders hat ergeben können, als dieser sich ergeben hat. Kann eine vermeintlich notwendige Ursache ausgelassen werden und der Historiker kommt zu dem Schluss, dass das Ereignis trotz allem eingetreten wäre, dann handelt es sich nicht um eine notwendige Bedingung (vgl. ZEI, 189) und die Suche nach weiteren Bedingungen muss fortgesetzt werden.

48 Vgl. P. Ricœur, *Narrative Identität* [1987], in: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze* (1970–1999), Hamburg 2005, 209–225, hier: 213 f.

q hervorbringt. Im Gegensatz dazu verfährt historisches Erklären regressiv: Es möchte den Zustand q erklären, indem es auf p zurückgeht. Im Zuge dessen intervenieren wir. Die Möglichkeit dazu liegt darin begründet, dass die beiden Systemzustände p und q eine Lücke T lassen. Dort setzt Ricœurs Handlungstheorie an: Der regressive Weg historischen Erklärens geht von einem Endzustand aus, sucht nach den entsprechenden Ursachen und greift im Zuge dessen aktiv in das Material ein.

Dadurch treffen sich die Begriffe Handlung und Verursachung. Über die Isolierung von Systemzuständen und die kausale Erklärung sieht Ricœur die Möglichkeit gegeben, die Ursache zugleich als eine Handlung zu verstehen, die etwas bewirkt. Wir, die Geschichte analysieren, erklären und darstellen, sind es, die einen Anfang innerhalb des Ganzen, das wir Geschichte nennen, setzen, indem wir diesen von anderen vorausliegenden Zuständen und möglichen Ursachen isolieren. Das Ergebnis ist selbst stets Teil dieser Handlung und dies, wie Ricœur betont, in einem nicht kausalen Sinne (vgl. ZEI, 201–4).

Das narrative Moment historischen Erklärens liegt in dem begründet, was Ricœur im Anschluss an Arthur C. Danto als »rückwirkende Neugliederung« bezeichnet.⁴⁹ Die Zuschreibung einer Ursache erfolgt nachträglich, d.h. von der Zeitposition des Historikers aus. In dieser rückwirkenden Neugliederung sieht Ricœur das narrative Moment der Handlungsbeschreibung und die daraus resultierende Geschichte kann nur ein Historiker erzählen. Ricœurs Beispiel lautet: »1717 wurde der Verfasser von Rameaus Neffe geboren« (ZEI, 219). Zur Zeit der Geburt Diderots konnte dieser Sachverhalt nicht zum Ausdruck gebracht werden, erst aus der Retrospektive ist dies möglich: Im Kontext der historischen Erklärung beschreibt der narrative Satz das erste Ereignis, Diderots Geburt, vom Standpunkt des zweiten Ereignisses aus, dem Schreiben des Werkes. Die historische Erklärung folgt der regressiven Struktur der kausalen Erklärung.⁵⁰

Im Hintergrund historischen Erklärens sorgt das narrative Moment für die Ganzheit, Geschlossenheit und Kohärenz der Darstel-

49 A. C. Danto, *Analytische Philosophie der Geschichte* [1965], Frankfurt/M. 1974, 270; vgl. ZEI, 220. Was Ricœur als rückwirkende Neugliederung bezeichnet, entspricht strukturell dem im Kontext von Husserls *Krisis*-Schrift zentralen Terminus der Rückfrage (vgl. Steinbach, *Gelebte Geschichte, narrative Identität*, 364–368, 443–447).

lung, die laut Ricœur die drei zentralen Merkmale des Aristotelischen Mythosbegriffs ausmachen. Die Erarbeitung einer stimmigen Geschichte ist ein synthetischer Urteilsakt, ein Erzeugnis der reflektierenden Urteilskraft, wie Ricœur, in Anlehnung an Louis O. Mink – und damit indirekt im Anschluss an Kant – hervorhebt. Sie ermöglicht, »in einem Urteilsakt zu ›verstehen‹«, d.h. sämtliche Faktoren, die als Ursachen aufgefasst werden, »zusammen zu erfassen, statt sie *seriatim* durchzugehen« (ZEI, 234). Das historische Verstehen öffnet die Geschichte dadurch als einen Raum der Kontingenz, in den wir eingreifen, wenn wir Geschichte zu verstehen und zu erklären suchen. Im Zuge historischen Verstehens rücken noch einmal die Möglichkeiten in den Blick, die einst gegeben waren: Die Analyse geht einen regressiven Weg, den wir in der Darstellung in umgekehrter Richtung gehen.

Das narrative Verstehen lässt Handlungen, Gedanken und Gefühle aufeinander folgen, gibt ihnen eine Richtung und gewährleistet Nachvollziehbarkeit. Es bestimmt unsere Erwartungshaltung und strukturiert dadurch die Art und Weise, wie wir erklären; sie ist teleologisch auf ein noch unbekanntes Ende gerichtet. Die von Ricœur in Anlehnung an von Wright entwickelte Handlungstheorie operiert auf Ebene der Mimesis II und erweist sich als das narrative Komplement zur Teleologie des Geistes: Indem sie innerhalb der Geschichte einen Anfang und ein offenes, zunächst noch unbestimmtes Ende setzt, orientiert sie unsere Erwartungshaltung und folgt darin der erkenntnisleitenden Struktur der Teleologie des Geistes.

Synthetischer Urteilsakt und Teleologie korrelieren: Die Konstitution einer narrativen Identität ist Ricœur zufolge maßgeblich eine Leistung der reflektierenden Urteilskraft in ihrer teleologischen Gestalt. Der Kontingenzraum der Geschichte ist aufgrund seiner narrativen Strukturen »indirekt auf den Bereich der menschlichen Handlung und deren Grundzeitlichkeit« gerichtet; die »Refiguration des Praxisbereichs« ist zugleich die Refiguration der Zeit und dadurch erst eine Erweiterung möglicher Existenzweisen (ZEI, 139). Die Rolle der Fiktion besteht in der Erforschung der zeitlichen Strukturen. Sie ermöglicht, die Paradoxa zeitlicher Erfahrung zumindest ein

50 Vgl. auch F. v. Petersdorff, *Verstehen und historische Erklärung*, in: A. Breitling, S. Orth (Hg.), *Erinnerungsarbeit. Zu Paul Ricœurs Philosophie von Gedächtnis, Geschichte und Vergessen*, Berlin 2004, 127–140, hier: 138–140.

Stück weit in die Verfügbarkeit des Menschen zu überführen und eine eigene, gelebte Zeit zwischen Erinnerung, Erfahrung und Erwartung zu konstituieren. Diese drei Momente bilden für Ricœur »eine Struktur der Praxis« – »es sind handelnde Subjekte, die versuchen, ihre Geschichte zu machen« und sich auf eine Zukunft hin entwerfen (ZEI, 409).

Die Überkreuzung von Geschichte und Fiktion kulminiert in der Möglichkeit der Konstitution einer narrativen Identität. Identität versteht Ricœur als eine »Kategorie der Praxis«, da sie die Identifikation eines Handlungssubjekts zulässt, unabhängig davon ob es sich bei diesem um ein Individuum oder eine Gemeinschaft handelt (ZEIII, 395). Eine substanzialistische Subjektkonzeption suggeriert, Identität bliebe über die Zeit hinweg unveränderlich. Eine durch die narrative Funktion vermittelte und konstituierte Identität hingegen ist veränderlich und zeitlich vermittelt; »der Unterschied zwischen *idem* und *ipse* ist kein anderer als der zwischen einer substantialen oder formalen und der narrativen Identität« (ZEIII, 396).

Die Möglichkeit zur Konstitution und Wahrung dieser dynamischen Identitätskonzeption sieht Ricœur in der reflektierenden Urteilskraft begründet. Das eigene Selbst geht nicht in der vergehenden Zeit auf, da es in einer reflexiven Bewegung durch die narrative Konfiguration refiguriert wird. Dieses synthetische Moment der narrativen Konfiguration setzt Ricœur mit einer Reflexion auf die konfigurierten Ereignisse gleich, so dass jedes Erzählen zugleich eine Reflexion über die erzählten Ereignisse ist. »Insofern impliziert das narrative ›Zusammenfassen‹ die Fähigkeit, sich von der eigenen Produktion zu distanzieren und sich damit zu verdoppeln.«⁵¹

Diese Distanzierungsbewegung geht für Ricœur auf das Vermögen der teleologischen Urteilskraft zurück: Die teleologische Urteilskraft verdoppelt sich im Zuge der Reflexion und lenkt die Reflexion auf Ebene der Konfiguration, d.h. in diesem Fall auf die »Fiktionsmerkmale der narrativen Zeit« (ZEI, 104). Als reflektierende Urteilskraft nimmt sie die konfigurierte Zeitlichkeit und die im Zuge der Handlungstheorie konfigurierten Handlungszusammenhänge auf und führt sie in einer Synthese zusammen. In einer entsprechenden Anmerkung verweist Ricœur darauf, dass die bestimmende Ur-

51 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung*. Bd. 2. *Zeit und literarische Erzählung* [1984], München 1989, 104 [=ZEII].

teilskraft auf die Objektivität der Natur gerichtet ist und ganz dem Diktat der Verstandeskategorien untersteht, die eine objektive Natur nach Gesetzen hervorbringen, wie sie die Naturwissenschaften zum Gegenstand hat.

Die reflektierende Urteils kraft geht gerade nicht wie die Verstandestätigkeit in der Bestimmung von Objektivität auf. Sie ist ein Vermögen, das »sich auf die Operationen zurück[wendet], mit denen sie der oberhalb der Kausalkette weltlicher Ereignisse ästhetische und organische Formen aufbaut«; im Anschluss an dieses reflektierende Vermögen bilden ebendiese Formen für Ricoeur »eine dritte Klasse von reflektierenden Urteilen«, sie werden zu »narrativen Formen« (ZEII, 104, Anm. 1). Die reflektierende Urteils kraft wird in der Hermeneutik Ricoeurs zu einem Vermögen einer doppelten Reflexionsbewegung. Die teleologische Zentrierung der eigenen Geschichte, Handlungen und Zeiterfahrungen auf das eigene Selbst resultiert, mit Kant gesprochen, aus der Reflexion der teleologischen Urteils kraft über die eigenen Produkte.

Die reflektierende Urteils kraft bringt in einer Synthese die narrative Identität hervor, auf die sie die refigurierte Zeit und die teleologischen Reihen konzentriert. Diese Form der Identität bleibt dynamisch, fortwährend Veränderungen ausgesetzt und kann zugleich als ein Selbst identifiziert werden, ohne jedoch in Kontexten, Relationen oder Anderem aufzugehen. Die narrative Identität ist »keine stabile und bruchlose Identität«, sondern »in ständiger Bildung und Auflösung begriffen« (ZEIII, 399).

Ein Blick auf das Vernunft-Kapitel in Hegels *Phänomenologie des Geistes* mag den Eindruck erwecken, an dieser Stelle sei bereits eine Hermeneutik angelegt, die die Konstitution von Identität nur über den Umweg der kulturellen Zeichen und Werke hinweg für möglich hält. Tatsächlich lernt das Bewusstsein laut Hegel erst anhand seiner Leistungen und Werke, dass sein Handeln nicht autonom ist, sondern stets etwas hervorbringt, auf das es sich bezieht, das als Teil einer Wirklichkeit Objektivität beansprucht, die andere Individuen in gleichem Maße mitbestimmen. Handlungen sind öffentlich und damit stets Teil einer gemeinschaftlichen Praxis.⁵² Folgen wir Hegel,

52 Vgl. J. McDowell, *Zur Deutung von Hegels Handlungstheorie im Vernunftkapitel der ›Phänomenologie des Geistes‹*, in: K. Vieweg, W. Welsch (Hg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der*

dann ist das Selbstbewusstsein zunächst nicht imstande, seine Handlungen als einen bewussten Eingriff im Umgang mit der Wirklichkeit zu deuten, »die Folgen seiner Thaten sind ihm nicht seine Thaten selbst«, zumindest an diesem Punkt noch nicht (PG, 201). Erst in Gestalt der Vernunft ist es dem Bewusstsein möglich, das eigene Handeln sukzessive aus der Vorstellung der Befriedigung der eigenen Begierde – zwischen Lust und Notwendigkeit – aufzubauen. Das Bewusstsein integriert die Notwendigkeit dem eigenen Handlungsvollzug, muss sich zu diesem Zweck aber auf die Wirklichkeit beziehen: Zu handeln bedeutet, Mittel zu ergreifen, um ein bestimmtes Ziel zu verfolgen; erst der mittelbare Zugriff auf und Umweg über die Wirklichkeit lässt die Gewissheit entstehen, dass das eigene Handeln erfolgreich sein kann, sofern die richtigen Mittel ergriffen werden. Das Bedürfnis unmittelbar zu befriedigen, führte auf einen »animalischen Seinsmodus« zurück, der keine Notwendigkeit im eigenen Handlungsvollzug erkennen ließe.⁵³ Die eigene Selbsterhaltung wäre dem Zufall überantwortet. Die in Bezug auf die eigene Natur verlorengedachte Notwendigkeit erkennt das Bewusstsein im Zuge der Reflexion als »sein eigenes Wesen« (PG, 201). Es wird sich bewusst, dass es in die Natur eingreifen kann und restituiert unter kulturellen Bedingungen die verlorengedachte Notwendigkeit. Diese wird zu einem Moment des eigenen Handelns. Einmal als teleologisch erkannt, wird der eigene Handlungsvollzug stabilisiert. Das Bewusstsein kann sich nur über den mittelbaren Zugriff auf die objektive Wirklichkeit über sich selbst verständigen.⁵⁴

Das Bewusstsein konstituiert sich in seiner Individualität und Identität zunächst über das Werk, in dem es sich findet und über das es jedoch zugleich hinausgehen muss, um sich nachfolgend als Geist begreifen zu können, d.h. als Teil der Gemeinschaft und Kultur, in der es immer schon steht. In der weiteren Reflexion auf den eigenen Erfahrungsvollzug begreift das Bewusstsein sein eigenes Handeln zunehmend deutlicher als Teil einer gemeinschaftlichen Praxis: »das Handeln ist eben das Werden des Geistes als *Bewußtseyn*. [...] Das

Moderne, Frankfurt/M. 2008, 369–393, hier: 384. Dass Handlungen öffentlich sind, macht einen der zentralen Aspekte der Mimesis I, der Präfiguration aus, so Ricoeur im Anschluss an Clifford Geertz (vgl. ZEI, 94 f.).

53 McDowell, *Zur Deutung von Hegels Handlungstheorie*, 381.

54 Vgl. McDowell, *Zur Deutung von Hegels Handlungstheorie*, 380–383.

Individuum kann daher nicht wissen, was *es ist*, eh es sich durch das Thun zur Wirklichkeit gebracht hat.«⁵⁵

Was für Hegel nur einen Schritt auf dem Weg zur Verwirklichung des Bewusstseins als Geist darstellt, steht bei Ricœur im Zentrum seiner Hermeneutik der narrativen Identität: die Konstitution des eigenen Selbst in der Auseinandersetzung mit den Werken der Kultur. Vor diesem Hintergrund ist Ricœur darauf aus, die Philosophie der Interpretation aus einer übergeordneten Teleologie zu lösen, die bei Hegel eine mögliche Philosophie der Interpretation unterdrückt.⁵⁶ Hegel lässt den Zusammenhang von Handlung und Werk allzu schnell in die Sittlichkeit über-, den objektiven allzu schnell im absoluten Geist aufgehen.⁵⁷

Wenngleich Hegel die teleologische Grundstruktur einer jeden Bewusstseinsphilosophie paradigmatisch reflektiert hat, so hat er mit dem Anspruch seines Systemdenkens, das im absoluten Geist seinen Abschluss findet, auch die Endlichkeit des Menschen und damit die existenzielle Dimension in diesem aufgehen lassen, ganz im Gegensatz zu Kant, der für Ricœur stets ein Denker der Grenzen der Endlichkeit des Menschen war. Ricœur zeigt deshalb weniger Interesse an Hegels *Phänomenologie des Geistes*, als vielmehr an dessen *Phänomenologie* im Sinne einer Reflexion auf die Strukturen eines Bewusstseins, das immer schon in kulturellen Kontexten und symbolischen Verweisungszusammenhängen steht. Rückt die symbolische Struktur der Wirklichkeit in den Mittelpunkt der Betrachtung, wird auch die existenzielle Dimension einbezogen.

Die totalisierenden Tendenzen der Hegel'schen Dialektik lehnt Ricœur ab. Aus diesem Grund gilt Ricœurs Interesse in Hegels *Phänomenologie des Geistes* der teleologischen Struktur der Reflexion in ihrer Bedeutung für eine Handlungstheorie. Menschliches Handeln ist nicht Teil einer übergeordneten, dem menschlichen Zugriff entzogenen und transzendenten Teleologie, sondern als Teil der Interpretationsarbeit selbst zu begreifen. Inspiriert von Husserls Ver-

55 PG, 218; vgl. ebd., 220 f.

56 Vgl. P. Ricœur, *Hegel aujourd'hui* [1974], in: *Esprit* 323, no. 3/4 (2006), 170–190, hier: 187–189.

57 Vgl. P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996 [=SaA], 291, 301–303, 306–310; P. Welsen, *Teleologie und Deontologie – zum systematischen Anliegen von Ricœurs Ethik*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 103, Heft 2 (1996), 372–382, hier: 378.

fahren der phänomenologischen Reduktion gilt es im Rahmen von Ricœurs Hermeneutik der narrativen Identität, die Erfahrung einzuklammern, um das eigene Handeln in seiner teleologischen Struktur zu Bewusstsein zu führen. Gegenüber den Zwängen, die die Kultur und Institutionen mit sich bringen, rückt Ricœur die Möglichkeit bewussten Handelns in den Vordergrund. Die Hermeneutik der narrativen Identität verweist die Teleologie damit auf die Grenzen der Endlichkeit des Menschen, übergeordneten teleologischen Sinnangeboten erteilt sie eine Absage. Vor diesem Hintergrund überführt Ricœur die zuvor entwickelte Handlungstheorie in den Bereich der praktischen Philosophie: »Während die Arbeit sich vollständig in das hergestellte Ding entäußert und während das Werk die Kultur verändert, indem es sich in Dokumenten, in Denkmälern, in Institutionen verkörpert, ist die Handlung, im Erscheinungsbereich, den das Politische eröffnet, jener Aspekt des menschlichen Tuns, der nach Erzählung verlangt« (SaA, 76).

5. Ausblick

Die Teleologie übernimmt im Werk Ricœurs an zwei weiteren Orten eine zentrale Funktion: erstens im Kontext seiner praktischen Philosophie, ausführlich dargestellt in *Das Selbst als ein Anderer* (1990), zweitens im Kontext seiner Symbolhermeneutik, die Ricœur in seinen frühen Schriften entwickelt hat.

In *Das Selbst als ein Anderer* führt Ricœur seine Analysen fort, mittels derer er in *Zeit und Erzählung* den Zusammenhang von Identitätsstiftung und Handlungstheorie in den Blick genommen hat. Die im Anschluss an von von Wright entwickelte Handlungstheorie ermöglicht auch hier die Identifikation des handelnden Selbst (*ipse*) sowie eine Kritik an handlungstheoretischen Ansätzen aus dem Bereich der analytischen Philosophie, die Ricœur zufolge bei einer substanzialistischen Subjektauffassung (*idem*) stehen bleiben.⁵⁸ Darüber hinaus steht sie in *Das Selbst als ein Anderer* im Hintergrund seiner Auseinandersetzungen mit der Ethik und Moralphilosophie. Ricœur verortet die Teleologie hier im Bereich

58 Vgl. SaA, 72–109, 136 f.

der Ethik. Bei Aristoteles sieht Ricœur eine Ethik teleologischen Handelns begründet, bei Kant eine Moralphilosophie, die einen deontologischen Ansatz verfolgt; während der teleologische Ansatz Handlungen danach beurteilt, ob sie dem guten Leben dienen, fungiert der kategorische Imperativ im Kontext des deontologischen Ansatzes als unbedingtes Prinzip, der das Handeln normativ leitet. Um die Einheit des Bewusstseins in praktischen Kontexten zu wahren und eine Schizophrenie zu vermeiden⁵⁹, sind beide Ansätze miteinander zu vermitteln. Wenngleich der deontologische Ansatz den teleologischen durchaus bereichern kann, indem er diesem eine allgemein verbindliche Richtung gibt und ihm damit die Beliebigkeit nimmt, das vorgegebene Ziel zu erreichen, zweifelt Ricœur nicht daran, dass der deontologische Ansatz im teleologischen gründet, die Moral in der Ethik.⁶⁰ Das gute Leben ist übergeordnetes *telos* des Menschen in der Gemeinschaft. Als solches orientiert es nicht nur die Praxis des handelnden Subjekts, sondern bezieht immer auch das Verhältnis zu Anderen und zur Gemeinschaft mit ein.

Die Frage nach der Teleologie im Kontext von Ricœurs Symbolhermeneutik impliziert zugleich die Frage nach dem Sinn der Geschichte und damit nach einer übergeordneten Teleologie. Bereits früh beschäftigt Ricœur das Problem, dass die Geschichte, wie diese sich faktisch ereignet, keinen Sinn erkennen lässt, die Geschichte, wie sie Philosophinnen und Philosophen darstellen, zwar einen Sinn verspricht, letztere jedoch mit ersterer nicht mehr viel gemeinsam zu haben scheint. Diese Diskrepanz bringt Ricœur auf den Begriff der gelebten Geschichte (*l'histoire vécue*): Sie ist zum einen die von den Menschen gelebte Geschichte, die keine Ordnung und keinen Sinn erkennen lässt. Sie erscheint vollkommen kontingent, in ihr zeigen sich »die Gewalt, der Wahnsinn, die Macht, die Begierde« (GW, 74). Zum anderen ist die gelebte Geschichte für Ricœur die zur Darstellung gebrachte Geschichte, die die singulären historischen Ereignisse in eine verständliche Darstellung überführt. Dieses Zusammenspiel aus Subjektivität und Objektivität der geschichtlichen Darstellung fällt insofern nicht auseinander, als Ricœur mit seiner Konzeption der narrativen Identität zwischen diesen beiden Möglichkeiten ge-

59 Vgl. P. Ricœur, *The Teleological and Deontological Structures of Action: Aristotle and/or Kant?*, in: *Royal Institute of Philosophy Lecture Series 21* (1987), 99–111, hier: 111.

60 Vgl. Welsen, *Teleologie und Deontologie*, 380–382.

schichtlicher Darstellung zu vermitteln sucht. Die Begierde wird, mit Freud gesprochen, sublimiert, sie findet ihren Ausdruck in Gestalt der Kultur, d.h. in Symbolen (DI, 187). Die in Hegels *Phänomenologie des Geistes* identifizierte progressive, teleologische Struktur des Bewusstseins kulminiert nicht lediglich in einer Handlungstheorie, die auf die Kultur orientiert bleibt und die im Kern Ricœurs Hermeneutik der narrativen Identität und Ethik bestimmt, sondern verweist darüber hinaus auf die von Ricœur sog. Eschatologie: Die Teleologie vermittelt zwischen Archäologie und Eschatologie und bietet die Möglichkeit, auf dem Boden der Moderne wieder glauben zu können.

Die philosophische Reflexion bildet weder den Anfangs- noch den Endpunkt der menschlichen Existenz. Ihre Aufgabe besteht darin, »sich aus der Mitte des Wortes wiederzuerinnern« und sieht sich dadurch auf die Symbole der Kultur verwiesen (SdB, 397). Sie sucht Antworten auf Fragen und Lösungen für Probleme, die die moderne Kultur mit sich bringt, in der unmittelbar zu glauben nicht mehr möglich zu sein scheint, um die Möglichkeit zu glauben wiederherzustellen: »wir können nur glauben, indem wir interpretieren. Das ist die ›moderne Weise‹ des Glaubens in Symbolen« (SdB, 400). Um dort wieder Sinn zutage zu fördern, wo dieser aufgrund der historischen Kritik verlorengegangen zu sein scheint, muss die Ebene der philosophischen Reflexion verlassen werden, andernfalls reduzieren wir das Symbol auf seine epistemologische Funktion und blenden seine ontologische und existenzielle Funktion aus. Das Symbol gibt zu denken und übersteigt das Denken dadurch zugleich, es bindet den Menschen an seine Existenz und so an das Heilige.⁶¹ An diesem Punkt steht kein letztes und absolutes Sinnversprechen als *telos* in Aussicht, sondern nur die Arbeit der Interpretation. Sinn und Zweck seiner Existenz findet der Mensch in den Symbolen der Kultur, die ihn zentrieren und ihn zugleich über sich selbst hinausragen. Was bleibt ist die Hoffnung, denn »der Sinn, den die Geschichte als Ganzes haben kann«, ist »Sache des Glaubens«, nicht »Sache der Vernunft«; er kann »nicht festgestellt oder abgeleitet werden« (GW, 107). Damit weicht »vor-kritische[] Form eines unmittelbaren Glaubens« bei Ricœur der Mittelbarkeit der »›moderne[n] Weise des

61 Vgl. SdB, 395–406.

Glaubens in Symbolen«. ⁶² Die mit dem Verlust der theologischen Rückhalte im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit freigesetzten teleologischen Strukturen werden im Zuge dessen nicht preisgegeben, sondern von Ricœur der Hermeneutik im Kern eingeschrieben.

62 KdI, 197 f.; vgl. auch ebd., 225 f.

