

Željko Radinković
Institut za filozofiju i društvenu teoriju Beograd

Ethik und Grenzen der narrativen Hermeneutik des Selbst von Paul Ricoeur¹

Zusammenfassung: *Der Beitrag beschäftigt sich mit dem Verhältnis von Hermeneutik und Ethik. Im Fokus dieser Betrachtung steht die narrative Hermeneutik des Selbst von Paul Ricoeur und ihr Versuch, mit Hilfe der Hermeneutik eine ethische Dimension der Wiedereinschreibung der narrativen Rekonfiguration der Handlungswelt in diese Handlungswelt selbst zu eröffnen. Dabei wird auf die Grenzen eines solchen Ansatzes hingewiesen, dies insbesondere im Hinblick auf die dabei gemachten metaphysikalischen Schritte in Richtung auf eine Position, die hinter der existential- und fundamentalontologischen Fragestellung des von Ricoeur kritisierten Heidegger zurückzufallen scheint. Daher wird hier erneut auf Heidegger und seine Existenzialontologie zurückgegriffen, um sie im Zuge einer narrativistischen Umdeutung (via der existenzialontologischen Entsprechung der narrativen und existenzialen Möglichkeit) für die ethische Fragestellung zu öffnen.*

Schlüsselwörter: Hermeneutik, Ethik, Narrativität, Ricoeur, Heidegger, Gadamer

69

1. Hermeneutik und Ethik

„Hermeneutik ist an sich eine alte Sache“, schrieb Gadamer in seinem Aufsatz *Hermeneutik als praktische Philosophie* (Gadamer 2004), um dann vor dem Hintergrund ihrer Herkunft ihre in den sechzigern und siebzigern Jahren des vorigen Jahrhunderts wieder gewonnene Aktualität zu thematisieren. Als Theorie der Auslegung hat die Hermeneutik aufgrund ihres Bezugs zu Praxis stets eine Sonderstellung beansprucht. Dies legt uns ihre ursprüngliche Gestalt als Kunstlehre der Auslegung im Dienste der Theologie und Jurisprudenz nahe, vor allem aber die grundlegende Bedeutung der Begriffe der praktischen Philosophie für die Hermeneutik, die sie – insbesondere die sog. Philosophische Hermeneutik – im Hinblick auf ihr Bezug zur Handlungswelt bedeutend von dem technisch-fachlichen Wissen im Sinne von griechischer Techne entfernen und dem Bereich der Praxis annähern lassen. Zu wissen, was in einer Situation zu tun ist, ohne dabei auf ein erlerntes Wissen zurückgreifen zu können, ist auch eine Charakteristik der hermeneutischen Situation, in der der Auslegende sich nur bedingt auf ein Regelwerk und erlernte Fähigkeiten stützen kann und

¹ Ovaj članak nastao je u okviru projekta „Politike društvenog pamćenja i nacionalnog identiteta: regionalni i evropski kontekst“ (evidencioni broj 179049), koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

eigentlich sein Auslegen aus der hermeneutischen Praxis selbst zu entfalten hat. So bestimmt Gadamer als die Aufgabe der Philosophischen Hermeneutik nicht die Ausarbeitung einer Methodik des Verstehens, sondern der hermeneutischen Situation, die das Verstehen als ein primär methodenfreier Wagnis in die unendliche Aufgabe der Herausfindung der an den Auslegenden gerichteten Fragen betrachtet. (Gadamer 2004: 51) Verstehend wendet man nicht eine vorgegebene Allgemeinheit auf die besondere Situation an, sondern erkundet die einen umgebenden Fragehorizonten und erweitert seine Welt. Dem trägt in gewisser Weise und ohne einen expliziten Bezug auf die (Aristotelische) praktische Philosophie auch die romantisch-idealistische Hermeneutik Schleiermachers Rechnung, wenn er zwischen dem divinatorischen und komparativen Verfahren des Verstehens unterscheidet. Das komparative Verstehen geht von einer Allgemeinheit aus und sucht das Besondere. Das divinatorische Verstehen wendet sich einführend dem Individuellen direkt zu und sucht das unendliche Allgemeine („Allheit“) in ihm. Beide sind zwar aufeinander angewiesen, jedoch nur das divinatorische Verstehen vermag eine Einheit und Durchdringung des Allgemeinen und Besonderen gewährleisten. (Schleiermacher 1977) Gadamer ist sich andererseits durchaus bewusst dessen, dass das Ineinandergehen der hermeneutischen Momente des Verstehens (*subtilitas intelligendi*) und des Auslegens (*subtilitas explicandi*), der hermeneutischen Praxis und der hermeneutischen Techne, das Moment der Anwendung (*subtilitas applicandi*) aus dem Problemfeld der Philosophischen Hermeneutik weitgehend ausgeschlossen hat. Es gilt, so Gadamer, die Anwendung als ein dem Verstehen und Auslegen ebenbürtiges Moment des Verstehensprozesses zu begreifen. Die Spitze dieser Forderung richtet sich gegen die durch Schleiermacher vertretene romantische Hermeneutik und ihre vermeintlich sachvergessene Hervorhebung der divinatorischen Kongenialität der verstehenden und der zu verstehenden Subjektivität. Universalisierung der Hermeneutik bedeutet nach Gadamer nicht das stete verstehende Auseinandersetzen mit einer fremden Subjektivität, sondern mit den Sachen selbst. Das „Anwendungsgebiet“ des Verstehens ist das Wahrheitsgeschehen, aus dem das Verstehen auch hervorgeht. (Gadamer 1986: 312-316)

Der hier nur andeutungsweise vorgebrachte Bezug der Hermeneutik zu der praktischen Philosophie überlagerte weitgehend den Bezug der Hermeneutik zu Ethik. Ja, die Hermeneutik hat sich nicht selten der ethischen Fragestellung explizit entsagt. Die phänomenologische Hermeneutik Martin Heideggers behandelte Ethik unter dem Vorzeichen ihrer etwaigen Seinsvergessenheit. Hans-Martin Schönherr-Mann weist daraufhin, dass

der zunehmende Konflikt der konkurrierenden Normen- und Wertesysteme sowie der verschiedenen Ethikrichtungen es war, der die Frage nach den Grenzen der normativen Fundierung aufwarf. Andererseits wurde die Hermeneutik mit der Erfahrung der kulturellen und religiösen Konflikten sowie dem Aufkommen der neuen Technikwelten konfrontiert, die die Grenzen des Verstehens aufzeigten und nach einer orientierenden normativen Fundierung verlangten. (Schönherr-Mann 2004: 7f.)

So etwa entfaltet Günter Abel das Konzept einer Interpretationsethik, die den Interpretationscharakter der menschlichen Sprach-, Handlungs- und Lebenswelt hervorheben soll. (Abel 2004) Er möchte es aber klar von der Absicht einer Letzbegründung sowohl in der Lebenspraxis als auch im Hinblick auf ein kommunikationsgemeinschaftliches Apriori trennen. Ein solcher interpretationsethischer Ansatz hat Abel zufolge den Vorteil, dass er einerseits nicht der Schwierigkeit der Rechtfertigung des Übergangs aus der unreflektierten und unmittelbaren lebensweltlichen Beziehungen in die Diskursivität der Moral und der moralischen Reflexion ausgesetzt ist. Andererseits muss es sich im Unterschied zu Diskursethik nicht auf ein transzendentalphilosophisches Sollen, auf ein Apriori der Kommunikationsgemeinschaft verpflichten, unter welche alle individuellen Perspektiven subsumiert werden. Interpretationsethik soll dagegen in der „Horizontale der Interpretationsverhältnisse“ bleiben, um so die Möglichkeit eines gegenseitigen und miteinander zu vollziehenden Reflektierens der unterschiedlichen individuellen Perspektiven zu sichern. Angesichts des möglichen Relativismusvorwurfs grenzt Abel das Anliegen der Interpretationsethik auch von dem postmodernen Denken ab. Interpretativität bedeutet demnach kein regelloses Vollzug der Interpretation, ein interpretatives *anything goes*, da die interpretative Praxis bestrebt ist, im Vollzug ihre eigene Regularitäten zu bestimmen. Die sie durchwaltende Vernunft ist die Vernunft der endlichen und um die eigene Endlichkeit wissenden Akteure. (Abel 2004: passim) Bernhard Irrgang entwirft ein Konzept der Hermeneutischen Ethik, der sich ebenfalls um die Situativität der ethischen Reflexion und ethischen Argumentierens bemüht. (Irrgang 2007) Neben der existentialistischen und existenzphilosophischen Ansätzen möchte er dabei auch auf die Situationsethik und Kasuistik zurückgreifen. Hermeneutische Ethik soll zwar ein skeptischer jedoch aufgeklärter Pragmatismus sein. Die Reflexion der Anwendungsbedingungen muss neben der Reflexion der Situativität und der Geschichtlichkeit des ethischen Handelns auch um die Ausbildung des Experten- und Methodenwissens bemüht sein. Es handelt sich um eine Hermeneutik, die nicht auf der grundsätzlichen Entgegensetzung von Verstehen und

Erklären aufgebaut ist, sondern ein komplementäres Verhältnis im Blick hat, das gemäß dem pragmatischen „Sowohl-als auch“ funktionieren soll. Es gilt, die hermeneutischen Auffassungen der phänomenologischen Provenienz (Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Merleau-Ponty) mit der Kunstfertigkeit, mit dem methodischen Denken zu versöhnen und es tauglicher für die Reflexion der wissenschaftlichen und technischen Welt zu machen. (Irrgang 2004: passim)

Das sind nur einige Hinweise auf die zunehmende Verschränkung der hermeneutischen und ethischen Perspektiven, vor deren Hintergrund das eigentliche Thema dieses Beitrages entfaltet werden soll und das ist die ethische Ausrichtung der sog. Hermeneutik des Selbst von Paul Ricoeur. (Ricoeur 1988; 1991; 1996) Es geht darum, die Grenzen dieser Ausrichtung zu zeigen, die sich nicht zuletzt einem Zurückgehen auf die metaphysiklastigen Positionen verdanken. Davon ausgehend soll ein Konzept der für die ethische Fragestellung offenen narrativen Hermeneutik vorgeschlagen werden, der auf einer narrativistischen Umdeutung der Heideggerschen phänomenologischen Hermeneutik basiert.

72

2. Hermeneutik des Selbst von Paul Ricoeur

In *Zeit und Erzählung* bringt Ricoeur die These über den notwendigen, kulturübergreifenden Charakter des Verhältnisses des Geschichteerzählens und des Zeitcharakters der menschlichen Erfahrung vor. Er behauptet, „[...] dass die Zeit in dem Maße zur menschlichen wird, in dem sie sich nach einem Modus des Narrativen gestaltet, und dass die Erzählung ihren vollen Sinn erlangt, wenn sie eine Bedingung der zeitlichen Existenz wird“. (Ricoeur 1988: 87) Die Aufgabe, den „kulturellen Abgrund“ zwischen Augustinus und Aristoteles zu überbrücken, deren Zeitlichkeitsauffassungen das Thema der einleitenden Untersuchung von *Zeit und Erzählung* ausmachen, sowie die Untersuchung des Verhältnisses von Zeit und Erzählung wird mit Hilfe eines Schemas, das Ricoeur „in spielerischem Ernst“ konstruiert hat, versucht, nämlich des Dreiglieds von *mimesis I*, *mimesis II* und *mimesis III*. Vom hermeneutischen Standpunkt gesehen, so Ricoeur, ist es von entscheidender Bedeutung zu ermitteln, wie das zweite Glied sich in die Gesamtheit dieser Dreistruktur einordnet bzw. wie er sich zu seinem Vorher und Nachher verhält, d. h. die Hermeneutik versucht, „den gesamten Bogen der Vorgänge zu rekonstruieren, durch die aus der praktischen Erfahrung Werke, Autoren und Leser hervorgehen. Sie beschränkt sich nicht darauf, die *mimesis II* zwischen die *mimesis I* und die *mimesis III* zu stellen. Sie will die *mimesis II* durch die Vermittlungsfunktion kennzeichnen. Es geht also um den konkreten Prozess,

durch den die Textkonfiguration zwischen der Vorgestaltung (*préfiguration*) des praktischen Feldes und seiner Neugestaltung (*refiguration*) in der Rezeption des Werkes vermittelt“. (Ricoeur 1988: 88) Die Durchleuchtung des Zusammenhangs dieser drei mimetischen Formen soll laut Ricoeur auch für die Erläuterung der Vermittlung zwischen Zeit und Erzählung von zentraler Bedeutung sein. Denn diese Vermittlung ist auch dreigliedrig bzw. vollzieht sich im Durchgang durch drei mimetische Phasen, wobei der Akzent aufgrund ihrer vermittelnden Funktion auf der *mimesis* II liegen soll. Mehr noch: der Nachweis dieser vermittelnden Funktion der konfigurierten Zeit der Erzählung soll, so Ricoeur, überhaupt erst die Möglichkeit der Vermittlung zwischen Zeit und Erzählung zeigen. Das konfigurative Potential einer Fabelkomposition ist notwendig in der Welt des Handelns verankert und zwar in ihren strukturellen, symbolischen und zeitlichen Merkmalen.

73

Mimesis I greift auf die Bestimmung der Handlung zurück, wobei diese als motivierte Verfolgung der verpflichtenden Ziele durch verantwortliche Subjekte, die handelnd mit anderen Subjekten interagieren. Es ist ein Begriffsnetz, eine „Beziehung der Wechselbedeutung (*intersignification*)“ der Handlungsbegriffe und die Fähigkeit des Umgehens mit diesem Netz nennt Ricoeur das praktische Verstehen. Zum narrativen Verstehen verhält sich das praktische Verstehen als deren Voraussetzung und als etwas, was durch das narrative Verstehen umgewandelt werden soll. Der narrativ Verstehende, der Erzählende also, soll ein Verständnis der strukturellen Merkmale der Handlung haben, die dann durch die diskursiven, syntaktischen Merkmalen bereichert wird. Aus einem indifferenten Nacheinander der Handlungssätze und der beliebig umkehrbaren Verhältnisse der Elemente des Begriffsnetzes, also einer im semiotischen Sinne verstandenen paradigmatischen Ordnung der Synchronität, wird durch die diskursiven Merkmale eine Diachronität, d. h. hier eine narrative Struktur: die Erzählung. Die Handlungen werden durch die symbolische Vermittlung lesbar gemacht und zwar noch bevor sie einer Interpretation in den Texten unterzogen werden. Laut Ricoeur sind Symbole „handlungsinterne Interpretanten“ (Ricoeur 1988: 95) und diese der Welt der Handlung immanente symbolisch-kulturelle Präfiguration stellt die Konfiguration vor schwere Fragen, wie mit den darin vorgefundenen Werthierarchien bzw. Wertkonflikten umgegangen werden soll. Es handelt sich laut Ricoeur um eine symbolisch vermittelte pränarrative Struktur der Zeiterfahrung, wobei er keinen Akzent auf die Ermittlung der „lockeren Korrelation der Handlungskategorien und den isoliert betrachteten Zeitdimensionen“, sondern auf ihr „Wechselverhältnis, das die tatsächliche

Handlung zwischen den Zeitdimensionen zutagebringt“. (Ricoeur 1988: 98) In Bezug auf *mimesis II* führt Ricoeur die Termini Konfiguration bzw. Komposition ein. Darin kommt eine dynamische narrative Kompositionstätigkeit zum Ausdruck, die zwischen *mimesis I* und *mimesis II*, der Präfiguration und der Refiguration vermittelt. Es wird zwischen den einzelnen Ereignissen und Vorfällen und der Gesamtgeschichte, dann wird vereinigend vermittelt zwischen den verschiedenartigen Handlungselementen und letztendlich werden auch die eigenen Zeitmerkmale vermittelt. Die bereits symbolisch präfigurierten Ereignisse einer Handlungswelt werden so konfigurierend in eine Einheit gefasst, zu einer „intelligiblen Totalität“ geformt. Darüber hinaus bekommen in der narrativen Konfiguration die synchronen heterogenen Handlungsfaktoren einen diachronen narrativen Charakter. Auch die zeitlichen Merkmale der Handlungswelt werden in die zeitlichen Merkmale der narrativen Konfiguration verwandelt. Die für die Handlungswelt charakteristischen zeitlichen Merkmale der Abfolge können nun nicht nur gelesen werden, zugleich wird auch die für sie bezeichnende Zeitparadoxie [augustinisches Paradox von *distentio und intentio animi*] in der dichterischen Konfiguration gelöst, indem es in eine „lebendige Dialektik“ verwandelt wird. Die episodische Anordnung der Vorfälle und der Ereignisse, die Zeit der Handlung wird zur narrativen Zeit. Dabei ist zu beachten, dass das im Zuge der Konfiguration erlangte ‚Thema‘ oder auch ‚Pointe‘ nicht ein zeitloses Ergebnis der Konfiguration, sondern eben die Zeitfigur der narrativen Konfiguration des präfigurativen Bereichs der Handlungswelt ist. Nicht isoliert von der Narration, sondern lediglich im narrativen Mitvollzug gibt es so was wie ‚Thema‘ der narrativen Konfiguration. Sodann kann Ricoeur bezüglich der narrativen Konfiguration von einer Umkehrung der natürlichen Zeitordnung, von der Möglichkeit reden, „die Zeit selbst gegen den Strich zu lesen, nämlich als Rekapitulierung der Ausgangsbedingungen eines Handlungsverlaufs in seiner letzten Konsequenzen“. (Ricoeur 1988: 109) Abschließend fügt Ricoeur der Untersuchung der Konfigurationstätigkeit zwei weitere Merkmale hinzu: die Schematisierung und den Traditionscharakter. Es geht darum, den konfigurierenden Akt in einer Analogie zur transzendentalen produktiven Einbildungskraft und diese wiederum als einen geschichtlichen Prozess zu begreifen. Der konfigurierende narrative Akt sei demnach eine Synthesis zwischen dem ‚Thema‘ [der ‚Pointe‘] der Erzählung als dem ‚Verstandesteil‘ der Synthesis und dem anschaulich geschilderten Peripetien, Charakteren, Umständen usw. Die produktive Kraft, die diese „gemischte Verständlichkeit“ auszeichnet, konstituiert sich als eine lebendige Tradition, als eine Tradition also, die sich in einer regen gegenseitigen Beziehung zwischen den sedimentierten

Ergebnissen der Tätigkeit der produktiven Einbildungskraft und ihrer Neuschöpfungen befindet. Wie die Gestaltung dieser Dialektik der Innovation und der Sedimentierung verschiedene Wege gehen und welche Mannigfaltigkeit das Verhältnis des Neuen und Alten annehmen kann, soll zu diesem Zeitpunkt nicht behandelt werden. Hier interessiert vor allem der zeitliche Charakter der narrativen Konfiguration, der laut Ricœur durch die Momente der Schematisierung und Tradition zureichend umrissen wurde. Als letzten Teil des mimetischen Dreischritts bestimmt Ricœur die Überführung der narrativen Konfiguration in die Handlungswelt. Die *mimesis III* verleiht der Erzählstruktur ihren vollen Sinn, indem sie sie wieder auf ihren Ausgangspunkt, in die „Zeit des Handelns und des Leidens“ bringt. (Ricœur 1988: 113) Zunächst stellt sich hier der Verdacht eines Zirkels in der Analyse des Verhältnisses dreier Mimesisformen ein. Ricœur bestreitet dies, insofern darunter ein *circulus vitiosus* gemeint sein sollte und spricht von einer „endlosen Spirale [...], bei der die Vermittlung mehrmals durch den gleichen Punkt führt, jedoch jeweils in anderer Höhenlage“. Die Schuld dafür, dass überhaupt der Vorwurf des *circulus vitiosus* erhoben wird, liegt laut Ricœur bei der „Anziehungskraft“ zweier Zirkularitätsformen, nämlich der Gewaltsamkeit und der Redundanz der Interpretation. (Ricœur 1988: 115) Das Gewaltsame an der Interpretation bezieht sich auf die Annahme einer Ordnungssehnsucht, wonach diese stets bestrebt sei, das Dissonante der Zeiterfahrung in die Konsonanz der Zeit der Erzählung zu überführen. Hier aber wird, so Ricœur, übersehen, dass beide, die Zeiterfahrung der Handlungswelt sowie die erzählte Zeit, sowohl durch Dissonanz als auch durch Konsonanz gekennzeichnet sind. Die sog. dissonante Konsonanz, das Eins der *distentio* und der *intentio*, ist ein Merkmal sowohl der Erfahrung als auch der Konfiguration. Auch eine noch so radikale Betonung des Dissonanten oder des Konsonanten in diesem oder jenem Bereich kann diese Zirkelstruktur als einen *circulus vitiosus* aufweisen. Der Vorwurf der Redundanz geht von einer Gleichheit der Präfiguration und Refiguration, der *mimesis I* und *mimesis III* aus. Die Vermittlungstätigkeit der Konfiguration wäre eine Scheintätigkeit, ein sinnloses tautologisches Sagen des schon Gesagten. Oder: „Denn wie könnten wir von einem Menschenleben als einer Geschichte in *statu nascendi* sprechen, da wir doch keinen anderen Zugang zu den zeitlichen Dramen der Existenz als die Geschichten haben, die von anderen oder uns selbst über sie erzählt werden?“ (Ricœur 1988: 117) Die Antwort Ricœurs lautet: durch das „authentische Erzählbedürfnis“. Dieses beruht auf der Voraussetzung, dass die *mimesis I* von erzählten wie von ‚nicht erzählten‘ Geschichten durchzogen ist. Die Welt der Handlung beinhaltet auch die nur ansatzweise vorhandenen, virtuellen

Geschichten, ein „Ansatz zum Narrativen [...], der nicht auf der Projektion, wie man sagt, der Literatur auf das Leben beruht, sondern ein authentisches Erzählbedürfnis konstituiert“. (Ricœur 1988: 118) Auch dort, wo die Intention der Narration nicht im Ausdrücklichmachen des im Pränarrativen unausdrücklich Vorhandenen besteht, kann von einer wesenhaften Aufeinanderbezogenheit der Vorgeschichte und der Geschichte gesprochen werden: „Mit anderen Worten, besteht nicht eine verborgene Affinität zwischen dem Geheimnis, aus dem die Geschichte hervorgeht, und demjenigen, zu dem die Geschichte zurückkehrt?“ (Ricœur 1988: 120) Der Übergang von der *mimesis II* in die *mimesis III* beruht auf dem Akt des Lesens. Die im Lesen zu vollziehende Aufnahme der Ergebnisse der Konfigurationstätigkeit ist die Bedingung dafür, dass diese narrativ konfigurierte Erfahrung als Modell fungieren kann. Das Verhältnis von Schreiben und Lesen kann erst im Lichte der oben schon erwähnten Konfigurationsmerkmale der Sedimentierung und der Traditionsbildung richtig bestimmt werden. Diese Merkmale sollen hier, so Ricœur, in ihrer Funktion als Kategorien der Wechselwirkung zwischen dem Schreib- und Leseakt verstanden werden. Sowohl die narrative Konfigurierung als auch der rekonfigurative Leseakt sind durch das Wechselspiel der Innovation und der Sedimentierung gekennzeichnet. Der Leseakt ist innovativ, insofern in ihm das Werk seine ‚Vollendung‘ findet, d. h. insofern sich die Leser interpretativ mit seinen Unbestimmtheiten beschäftigen. Sedimentierend wirkt er, indem die Lesepraxis bestimmte Lesegewohnheiten und Regeln zu Folge hat. Für Ricœur ist der Leseakt der „letzte Träger der Refiguration, der Neugestaltung der Welt der Handlung im Zeichen der Fabel“. (Ricœur 1988: 122) Diese These von der unter den Merkmalen der Schematisierung und der Traditionsbildung geschehenden Wechselwirkung des Lesens und des Schreibens gewinnt noch an Komplexität, wenn nun auch die Frage nach der Referenz der Konfigurations- und der Refigurationstätigkeit gestellt wird. Ricœur stellt diesbezüglich eine „ontologische Voraussetzung der Referenz“ auf, die besagt, dass das jeweilig Intendierte der Konfigurations- und Refigurationsintentionen notwendig übersiegen wird, und zwar auf eine Welt als ein allumfassender Horizont dieser Tätigkeiten. Für uns als für die In-der-Welt-Seienden ist das, was wir produktiv oder rezeptiv intendieren, auch der Ausdruck einer Erfahrung, oder wie Ricœur sagt, es hat einen Ereignischarakter. Andererseits sind wir als die In-der-Welt-Seienden, als Teilhaber an einer Welt auch ‚ontologisch‘ zugleich auch die Dialogpartner. Konfigurierend und refigurierend kreuze ich immer die Verstehenshorizonte anderer Menschen. Dies auch in extremen Fällen der Dialogverweigerung. Die Frage nach der außerintentionalen Referenz, die bei Ricœur eigentlich außersprachliche Referenz heißt, gewinnt innerhalb

der Poetik an Schärfe, da sich insbesondere hier die Möglichkeiten anbieten, dieses Referenzverhältnis selbst mit poetischen Eingriffen zu thematisieren. Ferner zeigt das Poetische, dass die „Referenzfähigkeit der Sprache“ weit über die sog. deskriptive Sprache hinausgehen kann. Wie von ihm schon in dem Buch *Die lebendige Metapher* (Ricœur 1986) ausgeführt, weist Ricœur auch hier auf den Terminus ‚metaphorische Referenz‘ hin. Darunter versteht er zunächst eine „Auslöschung“ der deskriptiven Referenz, die die Sprache vorerst ‚referenzlos‘ macht, d. h. sie auf sich selbst zurückwirft, was wiederum nur eine Bedingung für einen radikaleren Ausgriff auf die Aspekte ist, die in dem referenziellen Bereich der deskriptiven Sprache nicht eingeholt werden konnten: „Diese Aspekte werden indirekt, jedoch positiv assertorisch aufgrund der neuen Pertinenz anvisiert, die von der metaphorischen Aussage auf der Ebene des Sinnes hergestellt wird, und zwar auf den Trümmern des wörtlichen Sinnes, der durch seine eigene Impertinenz aufgehoben wird“. (Ricœur 1988: 126)

Damit sieht sich Ricœur eindeutig im Lager der „nachheideggerschen Hermeneutik“, insofern darunter die These Gadamers über die endgültige Verabschiedung der romantischen durch die existentialontologische Hermeneutik gemeint ist. Versuche, die Intention des Autors zu entschlüsseln, treten nun zurück hinter das Bestreben, den Welthorizont des Textes zu verstehen. Das Verstehensmoment der Refiguration gleicht durchaus der ‚Applikation‘ Gadamers, so dass Ricœur sagen kann: „Ich habe in den letzten Jahren unaufhörlich die These vertreten, dass das, was in einem Text interpretiert wird, der Vorschlag einer Welt ist, in der ich wohnen und meine eigensten Möglichkeiten entwerfen könnte. [...] Analog möchte ich [...] sagen, dass das narrative Tun die Welt in ihrer zeitlichen Dimension in dem Maße neubedeutet (*résignifie*), wie erzählen, rezitieren ein Nachvollzug der Handlung ist, zu dem die Dichtung auffordert“. (Ricœur 1988: 127)

Die These Ricœurs von der nicht tilgbaren ‚Privatheit‘ der phänomenologischen Zeit verleitet ihn dann dazu, die Selbstreferentialität des Daseins als die Selbstreferentialität des transzendentalen Subjekts der Husserlschen Phänomenologie zu behandeln. Die Überwindung der Selbstreferentialität der ‚Subjekte‘ der phänomenologischen Zeit soll Ricœur zufolge durch die Wiedereinschreibung der narrativen Konfiguration in die Handlungswelt und die kosmische Zeit gewährleistet werden. Die narrative Konfiguration deutet bereits selbst auf diese Referentialität hin und zwar auch dort, wie in der poetischen Erzählung oder in der Metapher gerade die Absenz einer eindeutigen Referenzzuweisung das Variationspiel ermöglicht. In dieser Referentialitätsauffassung von Ricœur macht

sich aber wieder die oben bereits erwähnte ontologische Vorentscheidung bemerkbar, die im Kontext der Zeitaporien wieder die Problematik der Subjekt-Objekt-Relation in die Hermeneutik einführt. Es handelt sich hier eigentlich um die Dynamisierung der mannigfaltigen Vermittlung zweier vorausgesetzter Vorhandener, die jeweils als erlebte (subjektive) bzw. kosmische (objektive) Zeit erscheinen. Und der Rückgang auf diese Position ist indirekt durch das etwaige Scheitern der phänomenologischen Zeitauffassung legitimiert, einen eigenen Referenzbezug zu ermitteln. Dabei ist die Behauptung Ricœurs von der Selbstreferentialität der existentialontologischen Zeitlichkeit keineswegs erwiesen. Denn wenn überhaupt von einer Selbstreferentialität des Daseins gesprochen werden darf, dann bestimmt nicht im Sinne einer (intendierten) Selbsttransparenz, sondern nur im Sinne seines Vollzugscharakters. Und das bedeutet, dass die ‚unwillen‘ des Daseins erschlossenen Seienden nicht die vorhandenen Charaktere sind, sondern die Möglichkeiten, auf die sich das Dasein zu entwerfen hat. Diese Möglichkeiten sind insofern keine ‚privaten‘ Möglichkeiten, da der Entwurf immer schon ein Sich-entwerfen in einem Verweisungszusammenhang ist, den das Dasein in keine restlose vorstellige oder zuhandene Verfügbarkeit zu überführen vermag. Jede Bestimmtheit verweist auf die anderen Bestimmungsmöglichkeiten, jedes Umgehen mit dem Zeug auf die anderen Gebrauchsmöglichkeiten. Die nichtdaseinsmäßigen Seienden sind erschlossen und doch entziehen sie sich in einem unhintergehbaren Verweisungszusammenhang. Das Dasein als das ‚Worumwillen‘ des Verweisungszusammenhangs fungiert hier nicht als der Telos einer auf die Selbsttransparenz ausgerichteten Sorgestruktur, sondern als Grund einer sorgenden Selbst- und Welterschlossenheit. Die ‚Referentialität‘ des Daseins besteht in dem entwerfenden Bezug auf die nichtdaseinsmäßigen Seienden als die Möglichkeitscharaktere. Die Referenzen der Ricœurschen narrativen Hermeneutik sind dagegen die ‚vorhandenen‘ (Natur als kosmische Zeit) und die ‚zuhandenen‘ (Handlungswelt mit ihrer partiellen Zeitlichkeit) Seienden. Die Gestaltbarkeit der Natur und der Handlungswelt ist die Gestaltbarkeit eines dem Subjekt (Dasein) transzendenten, dessen Möglichkeiten nicht als Möglichkeiten erschlossen sind, sondern durch die Kategorien Akt und Potenz bestimmt sind. Der mögliche Einwand, die Existentialontologie, wenn man die Jemeinigkeit der Existenz in Betracht zieht, erzeuge doch noch einen Schein der Referentialität des Dasein, d. h. sie schreibe doch die subjektive Selbstreferentialität fort, lässt sich nur entkräften, wenn aufgewiesen wird, inwiefern sich das Entwerfen auf die eigene Möglichkeiten in der Welt in den komplexen Verweisungen zu einer ‚Wirklichkeit‘ entfaltet. Etwa die Tradition ist in diesem Sinne als ‚wirklich‘ zu bezeichnen.

Sie ist eine komplexe Struktur von (diachronen) Verweisungen und als solche entzieht sie sich dem entwerfenden Zugriff. Und dennoch ist sie nur ‚umwillen‘ des Daseins, ist also keine das Dasein transzendierende Welt der Handlungsmöglichkeiten. Die Erscheinungsweise dieser daseinsmäßigen ‚Wirklichkeit‘ ist die narrative Ausdrücklichkeit. Sie wäre auch die Antwort auf den an die existentialontologische Phänomenologie der Zeit gerichteten Einwand Ricœurs, der besagt, dass die hermeneutische Phänomenologie eine „innere *Dispersion* der Gestalten der Zeitlichkeit“ auf den Plan gerufen hat: „Indem sie zum epistemologischen Bruch zwischen der phänomenologischen Zeit einerseits, der astronomischen, physikalischen und biologischen Zeit andererseits hinzutritt, bezeugt diese Spaltung zwischen endlicher, geschichtlicher und kosmischer Zeit auf unerwartete Weise die vielfältige bzw. die vervielfältigende Bestimmung, die dieser hermeneutischen Phänomenologie zudedacht ist“. (Ricœur 1991: 154) Jedoch, es sei gerade die innere Dispersion der Zeitlichkeit in die endliche (erlebte oder vollzogene), geschichtliche und kosmische Zeit, so Ricœur, die bereits anzeigt, dass es sich hier doch um keine Ableitung, sondern eher um einen wechselseitigen Bestimmungsverhältnis handelt. So etwa wenn die Geschichtlichkeit stets die Innerzeitigkeit (z. B. das Messen des Zeitverlaufs) voraussetzt. Ricœur zufolge deutet sich diese Wechselseitigkeit der Zeitigungsweisen bei Heidegger selbst an, wenn er analog zu der Gleichursprünglichkeit der Zeitekstasen auch die Gleichursprünglichkeit der drei Zeitigungsstufen behauptet. Damit wären sowohl der von Heidegger behauptete Vorrang der Zukunft im Gefüge der Ekstasen als auch die Hierarchie der Zeitigungsweisen hinfällig.

79

3. Ethischen und narrativistischen Umdeutungen der Heideggerschen Existentialontologie

Eine (nichtnarrativistische) ethische Umdeutung der Heideggerschen Existentialontologie aufgrund der in der Heideggerschen Existentialontologie vorhandenen Spuren der ethischen Differenz schlägt Andreas Luckner vor. (Luckner 1998) Entgegen der Heideggerschen Meinung, wonach die ethische Reflexion metaphysiklastig ist und durchaus zu der seinsvergessenen technischen Seinsweise des Menschen gezählt werden soll, stellt Andreas Luckner die Frage nach einer Ethik, die das Ethosverlust und die „Heimatlosigkeit“ der technischen Seinsvergessenheit als eine Chance begreifen könnte. Dies um so mehr, wenn man sich vergewissert, so Luckner, inwiefern die Existentialontologie doch und zwar an entscheidenden Stellen auch einen ethischen Charakter aufweist. Das bietet auch die Möglichkeit, den existentialen Charakter des ethischen

Existierens zu bedenken und ihn möchte Luckner vor allem im Unterschied zwischen dem eigentlichen und uneigentlichen Modus des Daseins ausfindig machen, wobei er diese Modi als Relate der ethischen Differenz zu interpretieren versucht. Um dementsprechend adäquat auch einen Imperativ formulieren zu können, gilt es laut Luckner eine richtige Auffassung der eigentlichen Existenzweise zu gewinnen. Dem Gebot, eigentlich zu sein, soll ein angemessenes Verständnis der eigentlichen Seinsweise, des Selbst vorausgehen. Das bedeutet, dass vor allem die zeitlichen Bedingungen, d. h. die Situativität der Befolgung dieses Imperativs geklärt werden soll. Die ethische Differenz zeigt sich Luckner zufolge nun auch bei der Bestimmung der Notwendigkeit eines etwaigen unter diesen zeitlichen Bedingungen geltenden Kriteriums. Das Gewissen bzw. das Gewissen-haben-wollen, so Luckner, ist ein Ort der ethischen Differenz, weil man sich dazu in ein Verhältnis setzen bzw. sich entschließen kann, dem Gewissensruf zu folgen oder ihm nicht zu folgen. Das Ethische zeigt sich in der Freiheit, einen Anerkennungsakt – die Anerkennung des Gewissens – zu vollziehen. Dem entspricht ein dynamisches und nichtdisjunktives Verhältnis der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, wobei es nicht auf das stete Verweilen im Modus der Eigentlichkeit, sondern auf den „rechten Augenblick“ ankommt, in dem inmitten der Verfallenheit an die Welt, der Uneigentlichkeit also, die eigenste Möglichkeit ergriffen werden kann. Ein weiterer Ort der ethischen Differenz in der Existenzialontologie sieht Luckner im Verhältnis der unterschiedlichen Zeitigungsweisen der Gegenwart. Er weist auf die Nichtübereinstimmung zwischen den in der Daseinsanalyse ermittelten Strukturelementen der Sorge und ihrer zeitlichen Reinterpretation, wobei auffällt, dass das Existenzial Rede nicht unter den Strukturelementen der Sorge vorkommt und erst nachträglich und optional im Rahmen der zeitlichen Reinterpretation konstituiert wird. Der der Rede als einer „augenblicklichen“ und appellativen Artikulation der daseinseigenen Möglichkeiten, etwa des Hörens des eigentlich im Modus der Rede vollziehbaren schweigenden Rufs des Gewissens, entsprechende Zeitigungsweise ist die eigentliche Gegenwart – der Augenblick. Dem Verfallen entspricht dagegen die uneigentliche Gegenwart – das Jetzt, das Gegenwärtigen. Es handelt sich um eine Differenz in der Gegenwart des Daseins, die auf die ethische Differenz verweist. Die in der Rede vollziehbare Artikulation verkündet, „*was zu tun ist*“, die uneigentliche Gegenwart verwirklicht aber nur das, *was ist*. (Luckner 1998: 80) Die Aufforderung des Gewissens ist die Selbstverpflichtung des Daseins auf seine Situativität und Zeitlichkeit. Es steht in der Möglichkeit, sich Selbst als Möglichkeit zu wählen, d. h. dass es handeln kann.

Diese Frage nach einer richtigen Auffassung des existenzialen Selbst und der ihr entsprechenden Rede, d. h. der eigentlichen Ausdrücklichkeitsweise läßt sich aber ungeachtet der Schwächen des Ricœurschen Ansatzes doch erneut aufgreifen.

Auf der Spur des phänomenologisch zu erschließenden Wer bleibt durchaus auch der weitgehend an Heidegger orientierte narrativistische Ansatz von Susanne Kaul (Kaul 2003), auch und gerade in der Kritik an der Ricœurschen Hermeneutik des Selbst, die Kaul vor allem als ein fehlgeschlagener Versuch einer narrativistischen Umbildung der Existentialontologie mit Hilfe der metaphysiklastigen Begrifflichkeit versteht. Als Ergebnis einer solchen Umbildung, welche die narrative Identität in erster Linie als konfigurative Vermittlungsinstanz etabliert, steht laut Kaul die Reduktion des Narrativen auf die „Vorschule der Ethik“, die die Selbstbegegnung des Selbst zu einer narrativ vermittelten Begegnung mit den kaum zu überblickenden Handlungsoptionen und Selbstentwürfen konfrontiert, um den Fiktionsbereich umso entschiedener der praktischen Vernunft und dem Normativen zu unterstellen. „Gemessen an der Handlungswirklichkeit, in der es um die Entscheidungen geht, bleibt der Bereich der Narration provisorisch. Dass Ricœur die Narration im Hinblick auf die normativ verstandene Ethik als vorläufig ansieht, enthüllt eine Perspektive des Verhältnisses von Narration und Ethik, in der die Narration eine Spielwiese darstellt, wo man sich auf das Ernst des wirklichen Lebens vorbereiten kann. Sie ist folglich Provisorium, Propädeutik für die Ethik und Laboratorium moralischer Urteile.“ (Ebd.: 130) Der Wahrheitsanspruch der Narratio, so Kaul, ist aber ein anderer als der ethische (und historische) Anspruch auf Richtigkeit und sie läßt sich nicht unter das Normative subsumieren. Denn kein moralisches Urteil kann die Wahrheit der Narratio eingrenzen, sie geschieht weder präskriptiv noch deskriptiv, sie „bringt vielmehr das Selbst in eine Selbstbegegnung, was immer eine Umstellung ist, sofern man normalerweise nicht bei sich selbst ist. Diesem geläufigen Woanderssein wird Einhalt geboten. Die Narratio kommt nicht an eine Grenze hinsichtlich des Ethischen, wie Ricœur meint, sondern sie ist durch sich selbst an die Grenze führend.“ (Ebd.: 132)

81

Die Frage, die hier von Kaul gestellt wurde, bezog sich auf die Möglichkeit des Ausdrücklichmachens bzw. des Thematischwerdens des eigentlichen existentiellen Vollzugs. Bei der These von Narratio als einem Existenzial geht es vor allem darum zu klären, ob es eine dem existenzialen Modus der Eigentlichkeit entsprechende Ausdrücklichkeitsweise denkbar ist, die keine Minderung der existenzialen Möglichkeit d. h. keine Abschwächung

des Vollzugscharakters der Existenz nach sich ziehen würde. Im Einklang mit Kaul wird nun die These aufgestellt, dass die Narration eine solche Ausdrücklichkeitsweise ist, dass aber darüber hinaus davon auszugehen ist, dass zwischen der existentialen Möglichkeit des Daseins und der narrativen Möglichkeit eine wesentliche Entsprechung nachweisbar ist. Wenn wir voraussetzen, dass sich sowohl die existentiale als auch die narrative Möglichkeit der Zeitigung aus der Zukunftsekstase verdanken, dann kann behauptet werden, dass sich auch die Erzählung als ein Zusammenhang der drei Zeitekstasen strukturiert, wobei das Gewesene und das Gegenwärtige der Erzählung einer steten, durch das Zukünftige der Erzählung hervorgerufenen, Modifikation unterworfen ist. Entsprechend der Heideggerschen Bestimmung der Existenz (Heidegger 1993) könnte gesagt werden, dass es an der Erzählung nichts Wirkliches, sondern nur Mögliches gibt. Das Erzählte ist niemals ein so zur Wirklichkeit Geronenes, dass es von dem noch zu Erzählenden nicht zur Möglichkeit gemacht werden kann. Und der Erzählvorgang ist immer eine Ganzheit. Gleich wann das Ende einer Erzählung aufgetreten ist, kann die Erzählung als Ganzheit verstanden werden. Die Möglichkeit etwa, dass eine nur bruchstückhaft überlieferte Erzählung als eine Ganzheit verstehend und auslegend in Betracht gezogen wird, veranschaulicht nur dies. Auch die Möglichkeit, mit den Erwartungen des Lesers/Hörers bezüglich des Endes einer Erzählung in radikalster Weise zu spielen, ohne dabei die Erzählstruktur völlig aufzulösen, spricht für diese mit den existentialontologischen Auffassungen kompatible Deutung der Erzählung. Dem Nachweis dieser Entsprechung sollte eine ausführliche Darstellung der Radikalisierung der Phänomenologie im Zuge der Heideggerschen temporalen Reinterpretation der Existenz als der Seinsweise des Daseins vorausgeschickt werden. Dabei sollte besondere Aufmerksamkeit dem konstitutiven Vorrang der Zukunftsekstase bzw. der Zeitigung des existentialen Zusammenhangs aus der Zukunft geschenkt und Heidegger folgend die ursprüngliche Zeitlichkeit als die endliche Zeit eines ganzheitlichen existentialen Selbst aufgewiesen werden. Von zentraler Bedeutung dabei wäre die Herausarbeitung der existentialen Möglichkeit als des eigentlichen Kernstücks der Existentialontologie. (Heidegger 1993)

Der Nachweis der wesentlichen Ausdrücklichkeit des existentiellen Vollzugs lässt sich zugleich als der Nachweis der im Vollzugssinn einbeschlossenen Möglichkeit des nichtreproduktiven, im existentialontologischen Sinne der Wiederholung gemeinten, Nachvollzugs der Existenz verstehen. Die Wiederherstellung der indefiniten Mannigfaltigkeit der Phänomene erfolgt somit nicht mehr auf dem Boden der tendenziell introspektiven

Bewusstseinsphänomenologie, sondern unter der Beibehaltung der Radikalität des temporalen Ansatzes der Existentialontologie und dem gleichzeitigen Nachweis seiner wesentlichen Ausdrücklichkeit. Wie bereits angedeutet fand man die dem temporalen Vollzugssinn der Existenz entsprechende Ausdrücklichkeitsweise in der Narration. Die ontologische Entsprechung der narrativen und existentialen Möglichkeit, die sich aus der für beide konstitutiven Funktion des Seins zum Ende und der Zeitigung aus der Zukunftsekstase ergibt, zeigt einerseits, inwiefern bei der Existentialontologie nicht von einer Selbstreferentialität des Daseins die Rede sein kann, und andererseits, dass die narrative Ausdrücklichkeit des Existenzvollzugs die einzige Möglichkeit ist, die Mannigfaltigkeit der Erfahrungsweisen zusammen mit dem Vollzugssinn der Existenz zu denken. Genau genommen handelt es sich bei der Existentialontologie um keine Verkürzung der Erfahrungsweisen auf eine etwa im ontischen Sinne der existentialistischen Ethik gemeinten authentische Weise des Existenzvollzugs und der Welterfahrung, sondern um die Mängel der ontologischen Fragestellung, deren transzendentalphilosophischer Grundzug das Problem der Mannigfaltigkeit der Existenzvollzüge nicht bedacht hat. Denn beachtet man den konstitutiven Vorrang des eigentlichen existentiellen Vollzugs, d. h. der Zeitigung des existentiellen Zusammenhangs aus der Zukunft, dann muss auch die zu diesem Charakter wesentlich zugehörige narrative Ausdrücklichkeit in Betracht gezogen werden.

83

Die Zurückweisung des „existenzialistischen Fehlschlusses“, wie ihn Luckner etwa bei Sartre aufgewiesen hat (Luckner 2001), und damit auch einer existentialistischen Ethik bedeutet aber nicht, dass die existentialontologische Zugangsweise ethisch nichtverwertbar wäre. Neben dem oben geschilderten Vorschlag des Hervorhebens der ethischen Differenz im Rahmen der Existenzialontologie von Luckner soll auch bei der narrativistischen Umdeutung der Existenzialontologie auf einen möglichen Bezug zur Ethik hingewiesen werden. Sein Ort sehe ich – mit Gadamer gesprochen – in einer Berichtigung des Selbstverständnisses der narrativistischen Ethik. Die narrativistische Umdeutung der Existenzialontologie kann zeigen, inwiefern die narrativistischen Zugänge, die vom menschlichen Leben, Selbst, Person oder Ich als einem Vorhandenen ausgehen, eine diesen Entitäten nicht adäquate Zugangsweise haben. Mögen sich diese Ansätze auf die Vorstellungen der Selbstverwirklichung oder Selbstbestimmung (Thomä 1998) stützen, ihnen ist eine vergegenständlichende Tendenz gemeinsam, die das Verhältnis von Existenz und Leben als Entsprechung oder Nichtentsprechung oder partielle und okkasionale Entsprechung zweier Vorhandenen auffassen. Eine

narrativističke etike, koja ovaj grešak izbjegava, treba u načelu
 biti načelno opreznost prema mogućnosti narativne
 izražajnosti.

Primljeno: 5. 11. 2014.

Prihvaćeno: 20. 11. 2014.

Literatur

Abel, Günter (2004): „Interpretationsethik“, in: *Hermeneutik als Ethik*, Hans-Martin Schönherr-Mann (Hg.), München: 91-116.

Gadamer, Hans-Georg (2004): „Hermeneutik als praktische Philosophie“, in: *Hermeneutik als Ethik*, Hans-Martin Schönherr-Mann (Hg.), München: 33-53.

Gadamer, Hans-Georg (2010): *Hermeneutik 1. Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke Bd. 1*, Tübingen.

Heidegger, Martin (1993): *Sein und Zeit*, Tübingen.

Irrgang, Bernhard (2007): *Hermeneutische Ethik. Pragmatisch-ethische Orientierung in technologischen Gesellschaften*, Darmstadt.

Kaul, Susanne (2003): *Narratio. Hermeneutik nach Heidegger und Ricœur*, München.

Luckner, Andreas (2001): „Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit“, in: *Martin Heidegger: ‚Sein und Zeit‘ (Klassiker Auslegen Bd. 25)*, Thomas Rentsch (Hg.), Berlin: 149-168.

Ricœur, Paul (1986): *Die lebendige Metapher*, München.

Ricœur, Paul (1988): *Zeit und Erzählung I: Zeit und historische Erzählung*, München.

Ricœur, Paul (1991): *Zeit und Erzählung III: Die erzählte Zeit*, München.

Ricœur, Paul (1996), *Das Selbst als ein Anderer*, München.

Schleiermacher, F. D. E. (1977): *Hermeneutik und Kritik*, Manfred Frank (Hg.), Frankfurt am Main.

Schönherr-Mann, Hans-Martin (2004): „Vorwort“, in: *Hermeneutik als Ethik*, Hans-Martin Schönherr-Mann (Hg.), München: 7-8.

Thomä, Dieter (1998): *Erzähle dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem*, München.

84

Željko Radinković

Etika i granice narativne hermeneutike sopstva Pola Rikera

Rezime

Tekst se bavi odnosom hermeneutike i etike. U žiži ovog posmatranja stoji narativna hermeneutika sopstva Pola Rikera i njen pokušaj da se pomoću hermeneutike otvori etička dimenzija ponovnog upisivanja narativne rekonfiguracije sveta delanja u taj isti svet. Pri tome se upućuje na granice takvog pristupa, a to posebno u pogledu na one pri tome načinjene, metafizikom opterećene korake u smeru jedne pozicije koja, čini se, zaostaje za egzistencijalnoontološkom i fundamentalnoontološkom postavkom pitanja Martina Hajdegera, kojeg Riker kritikuje. Stoga se ovdje ponovo poseže za Hajdegerom i njegovom egzistencijalnom ontologijom da bi se ova u toku njene narativističke modifikacije (via ekvivalentnosti narativne i egzistencijalne mogućnosti) otvorila za etičku postavku pitanja.

Ključne reči: hermeneutika, etika, narativnost, Riker, Hajdeger, Gadamer