

Słowa kluczowe: Paul Ricoeur, filozofia refleksji, mit, logos, formy symboliczne, edukacja religijna

Keywords: Paul Ricoeur, philosophy of reflection, myth, logos, symbolic forms, religious education

Marcin Morawski

RUHR-UNIVERSITÄT BOCHUM, GERMANY

ORCID: 0000-0002-5472-814X

„SYMBOLE GEBEN ZU DENKEN“? THEORETISCHE UND DIDAKTISCHE ÜBERLEGUNGEN ZUR REFLEXIONSPHILOSOPHIE PAUL RICOEURS

1. DIE ERWEITERUNG DES LOGOS MIT HILFE DES MYTHOS?

Die Arbeit am Mythos als Arbeit am Logos zu verstehen, klingt zunächst paradox, scheinen doch beide Weltzugänge in einer antipodischen Beziehung zueinander zu stehen. Ist es nicht ein Verdienst der Arbeit am Logos, den Mythos als Welterklärung überwunden zu haben? War es nicht der Logos, der zur Entmythologisierung und Entmythisierung geführt hat, der aufgezeigt hat, dass der Mythos als Weltdeutung erledigt sei und historisch wie auch wissenschaftlich unhaltbar ist?

Muss man Mythen nicht als naive Versuche des Menschen einer unaufgeklärten Bewusstseinsstufe sehen, wo Antworten auf die großen existenziellen Fragen, wie etwa nach der Entstehung der Welt, dem Ursprung des Bösen, dem guten Leben, dem Umgang mit der Schöpfung, dem Sinn des Daseins gegeben werden, die wir heutigen, aufgeklärten Menschen, mit historischem Sinn ausgestattet, schnell als unwahr klassifizieren? Die Philosophie, für welche die Arbeit

am Logos wesentlich ist, hat zwar diese Fragen übernommen, die Antworten, der mythischen Weltanschauung jedoch verworfen. Die Aura des Heiligen, in der die Antworten der mythischen Erzählungen standen, war angesichts des Urteils des Logos kein Kriterium der Wahrheit mehr, stattdessen hatte sich dasjenige, was Anspruch auf Wahrheit erhob, von nun an der Vernunft zu verantworten. Hinzu kam die Arbeit an begrifflicher Klarheit und Eindeutigkeit, Reflexion sowie Kritik als weitere Werkzeuge des Logos.

In seiner Bestimmung der Philosophie als Arbeit am Logos setzt sich der Philosoph Volker Steenblock ebenfalls mit dem Begriff des Mythos auseinander, wobei er das Verhältnis zwischen Mythos und Logos auslotet, kritisch prüft, inwiefern beide Prinzipien miteinander in Beziehung gebracht werden können und ob der Mythos für unser modernes Denken tatsächlich schon erledigt sei. Er kommt zu dem Schluss, dass trotz der Krise der wissenschaftlichen Vernunft und „ungeachtet aller modischen Mythenfreundlichkeit“ sich der „letztlich unabänderliche Übergang vom >Mythos zum Logos<“ vollziehe (vgl. Steenblock, Volker, 2000 s. 23). Die Krisis des Logos könne nur durch die Arbeit am Logos überwunden werden.

An dieser Stelle wird der Gedankengang Steenblocks aufgegriffen, jedoch soll anhand einiger zentraler Überlegungen Paul Ricoeurs dargelegt werden, wie das Bekenntnis zum Logos weitergedacht werden könnte. Dass dabei wieder auf den Mythos Bezug genommen wird, dass die Philosophie sich sogar vom Mythos belehren lassen könne, wie Ricoeur behauptet, soll in diesem Sinne nicht als Rückschritt, sondern als Schritt nach vorn gesehen werden, was noch zu erläutern ist. Bevor auf Ricoeurs Mythos-Begriff eingegangen wird, soll zunächst nach dem philosophischen Standort Ricoeurs gefragt werden, um so dessen Arbeit-am-Mythos besser einordnen zu können.

2. RICOEURS BEKENNTNIS ZUR REFLEXIONSPHILOSOPHIE

Wie ist Paul Ricoeur philosophisch zu verorten, wenn er behauptet, der Mythos könne uns zu denken geben und nicht nur der Mythos, sondern etwa auch Dichtung, Metaphern und Symbole als Gesprächspartner der Philosophie, nicht bloß als Objekte philosophischer Betrachtungen, ins Gespräch gebracht werden. Man könnte zunächst geneigt sein, solch einem Zugang den philosophischen Gehalt abzuspochen, gilt das Symbolische auf der philosophischen Landkarte vielerorts gegenüber der begrifflichen Klarheit und Eindeutigkeit als defizitär und verdächtig.

Ricoeur verlässt mit seinem Diktum „Das Symbol gibt zu denken“ (vgl. Ricoeur, 1971, s. 396) das Feld der Philosophie und den Wirkungsbereich des Lo-

gos nicht, auch wenn er nicht der Erste war, der die Relevanz des Mythos für das Denken hervorgehoben hat, man denke etwa an den frühen Nietzsche, um nur ein Beispiel zu geben.

Ricoeur unternimmt den Versuch, „auf das Archaische, auf das Nächtliche, auf das Onirische“ zurückzugreifen und dieses in den philosophischen Diskurs einzuführen (ibidem). Neben die Klarheit des Tages stellt Ricoeur den Traum, dasjenige, auf das nicht der helle Schein des Tageslichts fällt, was nicht allein mit dem Licht der Vernunft auf-geklärt werden kann, um sein Anliegen kurz metaphorisch zu beschreiben.

Wo lässt sich nun also Ricoeur mit dieser Art des Denkens philosophisch verorten? Er selbst fühlt sich einer reflexiven Philosophie im Geltungsbereich einer hermeneutisch variierten husserlschen Phänomenologie verpflichtet (vgl. Ricoeur, 1987, s. 245). Unter reflexiver Philosophie versteht Ricoeur „die Denkweise, die sich vom cartesianischen *cogito* herleitet, über Kant und die post-kantische französische Philosophie“ (vgl. ibidem):

„Die philosophischen Probleme, die eine reflexive Philosophie für die radikalsten hält, betreffen die Möglichkeit des *Verstehens seiner selbst*, als des Subjektes der Tätigkeit des Erkennens, des Wollens, des Bewertens etc. Die Reflexion ist derjenige auf sich selbst gerichtete Akt, durch den ein Subjekt in intellektueller Klarheit und moralischer Verantwortlichkeit das einigende Prinzip der Operationen wieder in Besitz nimmt, in denen es sich zerstreut und als Subjekt vergißt. Das ›ich denke‹, sagt Kant, »muss alle meine Vorstellungen begleiten können«. In dieser Formulierung erkennen sich alle reflexiven Philosophen wieder.“ (ibidem).

Ricoeurs Bekenntnis zum Cogito beinhaltet dennoch zugleich dessen „radikale Umwandlung“ (vgl. ibidem). Er gehört nicht zu den Denkern, welche die Existenz des Subjekts schlechthin negieren, dieses für eine Illusion halten, weil etwa das, was man als Subjekt bezeichnet, nicht mehr Herr im eigenen Haus sei, weil es etwa durch gesellschaftliche oder unbewusste Faktoren determiniert werde. In dem oben angeführten Zitat wird Ricoeurs Bekenntnis zum reflexionsfähigen Subjekt deutlich. Das Cogito Ricoeurs ist aber nicht mehr das von Descartes. Ricoeur spricht von einem „verletzten Cogito“ (vgl. Ricoeur, 2005a, s. 35).

Diese Verletzung, vielleicht auch eine Art von Entthronung, etwa durch Freuds Entdeckung des Unbewussten, der Nietzsches Entlarvungen des „Ich denke“ vorausgegangen waren, aber auch die intensive Lektüre von Heideggers *Sein und Zeit* zeigen Spuren in Ricoeurs Reflexionsphilosophie, etwa darin, dass dies-

er eine unmittelbare Zugänglichkeit des Cogito verneint, ohne das Subjekt selbst aufzugeben. Die Existenz des Cogitos ist für Ricoeur eine verschattete Existenz. Das Cogito ist nicht über der äußeren und inneren Welt thronend, sondern findet sich im Modus des In-der-Welt-Seins, um eine Formulierung Heideggers zu verwenden. Daraus folgt, dass die cartesische Spaltung zwischen *res cogitans* und *res extensa* überwunden werden müsse, damit das Cogito zu sich finden könne. Der Zugang zum Cogito erfolgt nicht mehr unmittelbar, in einer von der Welt abgespaltenen Art und Weise, sondern durch die Welt, wozu auch all das gehört, was zum In-der-Welt-Sein zugehörig ist, wie etwa auch der Bereich der Gefühle und Emotionen, aber auch die Vielschichtigkeit symbolischer Sprache. Ricoeur spricht sich dafür aus, aufzuhören, „die Wirklichkeit mit empirischer Wirklichkeit gleichzusetzen oder was auf dasselbe hinausläuft, Erfahrung mit empirischer Erfahrung gleichzusetzen.“ (vgl. Ricoeur, 1987, s. 244).

Bedenkt man die Wirkmächtigkeit des cartesischen Cogito bis in die Gegenwart hinein, etwa in Gestalt eines weit verbreiteten Glaubens an die Unfehlbarkeit von Wissenschaft und Ratio, so stellt Ricoeurs Ansatz eine Art kopernikanische Wende des philosophischen Denkens dar, jedoch tragischerweise in einer Zeit, in der kopernikanische Wenden der Philosophie nicht mehr die öffentliche Wirkung entfalten wie einst.

Kritisch betrachtet, kann Descartes' Denken als ein abendländisches Schisma verstanden werden, im wahrsten Sinne der Bedeutung dieses Begriffes, in dem es zu einer Spaltung zwischen Sein und Denken gekommen ist. Dadurch wurde zwar der Weg für die moderne Wissenschaft und Aufklärung geebnet, jedoch ist zu fragen, ob das Subjekt durch die cartesianische Subjekt-Philosophie nicht einen hohen Preis hierfür zu zahlen hatte und vielleicht noch zu zahlen hat, ebenso dasjenige, was Descartes als *res extensa* bezeichnet. Im Sinne einer interkulturell-heterotopischen Philosophie, wie sie etwa von Ralf Glitza vertreten wird, soll die cartesianische Philosophie aus einer indischen Perspektive kurz beleuchtet werden, um „die gewohnten Denkbahnen [zu] durchbrechen und für selbstverständlich gehaltene Prämissen infrage [zu] stellen.“ (vgl. Glitza, 2018, s. 21).

In seinem Reisebericht *Indienfahrt eines Psychiaters* zeichnet Medard Boss die Sichtweise eines indischen Gelehrten auf das westliche Denken in der Nachfolge der cartesianischen Philosophie auf. Für diesen stellt Descartes einen Bruch dar, denn während in der Tradition von Platon und Aristoteles das Staunen Ausgangspunkt des Philosophierens war, wird mit Descartes der Zweifel zur Grundlage der Philosophie und damit „kommt ein Vertrauensbruch allem gegenüber, was überhaupt ist, zum Vorschein, der den Samen einer Gegnerschaft aller gegen alle und alles in sich trägt.“ (vgl. Boss, 1966, s. 113).

„Darum verschlang schließlich im Westen das Ich als denkendes Subjekt die ganze Welt, degradierte art. zu bloßen subjektiven Objektvorstellungen im Inneren des menschlichen Geistes, art.sie dann durch rationale Begriffe in Besitz genommen und in ihrem Verhalten berechnet und vorausbestimmt werden konnten. So glaubte der menschliche Verstand mit den Dingen und aus den Dingen einmal machen zu können, was er wolle.“ (ibidem, s. 114) Der indische Gelehrte konstatiert eine Art Dialektik der Aufklärung, wenn er davon spricht, dass im Gefolge der neuzeitlichen Subjekt-Philosophie „aus dem ursprünglich griechischen Staunen über das Seiende und dessen Seinkönnen ein Verfallen des Menschen an das Bestaunte geworden, ein sich selbst vergessendes Hereingerissenwerden in die Gegenstände“ erfolgt ist (vgl. ibidem).

Die Philosophie Paul Ricoeurs kann als Versuch betrachtet werden, diese Spaltung von Sein und Denken zu überwinden, ohne dabei das Bekenntnis zum „Ich denke“ aufzugeben. Ein Weg, auf dem dies möglich sein kann, ist für Ricoeur der poetische Diskurs:

„Die poetische Sprache erhält ihr Ansehen aus ihrem Vermögen, in die Sprache Aspekte von demjenigen hineinzutragen, das Husserl *Lebenswelt* und Heidegger *In-der-Welt-Sein* nannte. Von daher verlangt sie sogar von uns, daß wir unseren gewöhnlichen Begriff von Wahrheit neu bilden.“ (Ricoeur, 1987, s. 244).

Hier zeigt sich die radikale Umkehr der Reflexionsphilosophie Ricoeurs. Während Descartes beispielsweise alles, was für Täuschungen anfällig ist, wie etwa Affekt oder Ästhetik, aus dem Bereich des Denkens verbannte, sieht Ricoeur gerade hier eine Möglichkeit, Denkwege zu eröffnen. Für ihn sind es beispielsweise Metaphern, welche es vermögen, das Affektive mit dem Kognitiven zusammenzubringen (vgl. Ricoeur, 1974b, s. 52).

In einer intellektuellen Autobiographie spricht Paul Ricoeur davon, „dem Cartesianischen und Kantischen *Cogito* als Instanz der Begründung des Wahren den Prozeß gemacht“ zu haben (vgl. Ricoeur, 2005a, s. 70). Was darunter zu verstehen ist, bedarf der Klärung, zumal die Kritik an dem cartesianischen und kantischen *Cogito* als Instanz der Begründung der Wahrheit auf zwei Aspekte abzielt. Der eine beinhaltet die bereits erwähnte Reduktion der Wirklichkeit auf das rational Erfassbare, was eher eine Kritik am cartesianischen als am kantischen *Cogito* darstellt. Der zweite Aspekt, in dem Ricoeur sich von Descartes und Kant distanziert, ist die Idee eines transzendentalen Subjekts, worunter er ein transparentes Subjekt versteht, welches als Primat des Erkennens und Han-

delns agiert (vgl. Ricoeur, 1987, s. 251). Ricoeur negiert die Vorstellung eines vorrangigen Subjekts, welches den Ausgangspunkt des Erkenntnisprozesses bildet, jedoch ohne den Begriff des Subjekts aufzuheben. Die Pointe seines Denkens liegt darin, dass das Subjekt nicht Ausgangspunkt, sondern Zielpunkt des Erkenntnisprozesses darstellt. Gleichwohl zählt sich Ricoeur zu den Verfechtern „für die Position des Aussagenden auf der Ebene des Diskurses und jene des Handelnden auf der Ebene der Handlung.“ (vgl. Ricoeur, 2005a, s. 71). Den Ausweg aus diesem scheinbaren Paradoxon nimmt Ricoeur dadurch, dass er zwei Modi des Subjekts unterscheidet, Selbigkeit und Selbstheit. Während Selbigkeit das objektivierbare Subjekt des Sprechens und Handelns bezeichnet, meint Selbstheit ein Subjekt, das zwar „nicht substantiell und nicht unveränderlich, aber dennoch für sein Sagen und Tun verantwortlich ist.“ (vgl. *ibidem.*, s. 72). Ricoeur schreibt den Subjektbegriff nicht ab, sondern differenziert diesen vielmehr qualitativ, so dass auch das Subjekt, welches nicht im Modus der Eigentlichkeit existiert, spricht, denkt und handelt, dennoch als Selbiges identifiziert werden kann. Das Subjekt als Selbstheit muss hingegen erst im Laufe des Daseins gewonnen werden.

Ricoeur spricht von einer „Rückkehr des Selbst zu sich selbst“, aber „das Selbst kehrte erst am Ende einer weiten Reise zu sich selbst zurück“ und „es kehrte »als ein Anderer« zurück.“ (vgl. *ibidem.*, s. 73). Das Subjekt ist hier zugleich Ausgangspunkt als auch Ziel, bedenkt man Ricoeurs Unterscheidung zwischen Selbigkeit und Selbstheit. Wie verläuft nun der Weg des Subjektes zu sich selbst? Der Schlüssel zur Beantwortung dieser Frage liegt Ricoeur zufolge in der Sprache:

„Es gibt kein Verständnis von sich selbst, das nicht durch Zeichen, Symbole und Texte *vermittelt* wird; das Verständnis von sich fällt in letzter Instanz mit der Interpretation zusammen, die auf diese vermittelnden Begriffe angewandt wird.“ (Ricoeur, 1987, s. 248).

Ricoeur geht dabei nicht davon aus, dass Sprache bloß Abbild von Wirklichkeit ist, sondern vielmehr Wirklichkeit erweitern, ja schaffen kann. Dass er dies auch dem Mythos zuspricht, bedarf der Erläuterung.

3. DIE ERSTE UND ZWEITE NAIIVITÄT ALS ZUGANGSWEISEN ZUM MYTHOS

Versteht man den Mythos als Ausdruck eines vergangenen Bewusstseins, welches mit einem modernen, durch Wissenschaft und Technik bestimmten Bewusstsein nicht mehr vereinbar ist, so scheint Ricoeurs Anliegen auf den ersten

Blick als äußerst unzeitgemäß und im Widerspruch zu dessen Bekenntnis zur reflexiven Philosophie zu stehen.

Der Schlüssel, mit dem es Ricoeur gelingt, die Aktualität des Mythos aufzuzeigen, ist dessen Unterscheidung zwischen erster und zweiter Naivität. Während in der ersten Naivität der Mythos als historisches Ereignis begriffen wird, wie etwa in früheren Stadien des menschlichen Geistes oder in der Kindheit, folgt das, was Ricoeur unter zweiter Naivität versteht, einer Phase der Entmythologisierung unter Mitwirkung des Logos. Der Mythos wird, etwa durch die Arbeit am Logos, als historisches Ereignis entzaubert und als Mythos erkannt. Man könnte nun meinen, dass dadurch der Mythos für den modernen Menschen für immer und ewig erledigt sei und das Programm der Entmythologisierung als Todesstoß für den Mythos angesehen werden könnte. Für Ricoeur dagegen ist dies der Ausgangspunkt für dessen Wiederbelebung in postmythischen Zeiten und von großer Relevanz für das moderne Denken. Nach der Entmythologisierung kann Ricoeur zufolge statt eines Endes des Mythos, sich ein neuer Zugang zum Mythos erschließen, den er als zweite Naivität bezeichnet. Erledigt ist der Mythos als Weltanschauung, jedoch hat er uns modernen Menschen etwas zu sagen, was allein mit der Sprache der Ratio nicht auszudrücken ist. Auf den ersten Blick scheint der Mythos erledigt, auf den zweiten Blick, frei vom Anspruch der Historizität, zeigt sich dessen tieferer und seinsrelevanter Sinn. Ungeachtet dessen steht für Ricoeur fest, dass eine Rückkehr zur ersten Naivität nicht möglich sei:

„Soll das heißen, daß wir in die erste Naivität zurückgelangen könnten? Keineswegs. Auf jeden Fall ist etwas verloren, unrettbar verloren: die Unmittelbarkeit des Glaubens. Aber wenn wir nicht mehr mit dem uranfänglichen Glauben in der großen Symbolwelt des Heiligen leben können, so können wir Heutige doch in der Kritik und durch sie einer zweiten Naivität zustreben.“ (Ricoeur, 1971, s. 399).

Das Verlassen der ersten Naivität ist so gesehen zugleich Gewinn und Verlust. Der Verlust der Unmittelbarkeit ist aber auch so zu verstehen, dass uns der Mythos nur noch als Mythos begegnet, d. h. im Bewusstsein seiner Gattung, wodurch dieser aber wiederum als Gesprächspartner des heutigen Denkens in Erscheinung treten kann (vgl. *ibidem*, s. 185).

Es geht Ricoeur um eine „Wiederbelebung der Philosophie im Kontakt mit den Grundsymbolen des Bewusstseins“ (vgl. *ibidem*, s. 399) und damit einhergehend eine Wiederbelebung des Seins des modernen Menschen. Denn während es

für Bultmann der technische und wissenschaftliche Fortschritt ist, welcher zur Entzweiung mit dem Mythos führt (vgl. Bultmann, 1985, s. 17f), sieht Ricoeur gerade im Mythos die Chance, der durch den technischen Fortschritt begünstigten Seinsvergessenheit, der Entzweiung des Menschen mit sich selbst und der Welt etwas entgegen zu stellen (vgl. Ricoeur, 1971, s. 397). Auf die Entmythologisierung durch den Geist der Kritik soll für Ricoeur nicht die Beseitigung des Mythos folgen. Vielmehr bietet der Mythos dem Logos die Möglichkeit, Bereiche zu erschließen, welche für diesen sonst verschlossen bleiben.

Die Technisierung der Welt geht für Ricoeur einher mit der Technisierung der Sprache, die deren Entleerung nach sich zieht:

„Gerade in der Epoche, in der unsere Sprache genauer zu werden trachtet, eindeutiger, technischer mit einem Wort, geeigneter für jene integralen Formalisierungen, die sich ausgerechnet symbolische Logik nennen, in dieser Epoche des rationalen Denkvollzugs wollen wir unsere Sprache wiederaufladen, wollen wir wieder ausgehen von der Fülle der Sprache.“ (vgl. *ibidem*).

Ricoeur ist dabei keineswegs Antimodernist; vielmehr möchte er die Errungenschaften der Moderne wie etwa Philologie, Exegese, Religionsphänomenologie oder Psychoanalyse dafür nutzen, um die negativen Folgen der Technisierung auf die Sprache zu überwinden und „die Sprache neu zu füllen, indem sie der Bedeutungen wiedergedenkt, die ganz voll, ganz schwer sind, die tief in das Anwesen des Heiligen beim Menschen hineinreichen.“ (vgl. *ibidem*). Ricoeurs Anliegen ist es, zu einer Erweiterung und „Wiederbelebung der Sprache jenseits der Wüste der Kritik“ (vgl. *ibidem*), aber auch zu einer Transformation des reflexiven Bewusstseins zu gelangen, durch eine Philosophie, die ihren Ausgangspunkt vom Symbol aus nimmt. Ricoeur entlehnt von Kant den Begriff der „transzendentalen Deduktion“, worunter man die Rechtfertigung eines Begriffes versteht, dadurch dass dieser „die Konstitution eines Gegenstandsbereiches möglich macht“ (vgl. *ibidem*, s. 404):

„Gleichwohl ist der Ausdruck transzendentaler Deduktion nicht völlig befriedigend: er könnte vermuten lassen, die Rechtfertigung des Symbols durch sein Enthüllungsvermögen bringe eine bloße Erweiterung des *Selbstbewusstseins*, eine bloße Ausweitung des Reflexionsbezirks, während eine durch die Symbole belehrte Philosophie eine qualitative Umformung des reflexiven Bewusstseins zur Aufgabe hat.“ (*ibidem*, s. 404f).

Dieser Gedanke hat eine weitreichende Bedeutung, denn es stellt das reflexive Denken in der Tradition Descartes' auf den Kopf. Nicht das Cogito gibt vor, worüber nachzudenken sei, sondern das Sein. Dies ist keinesfalls als Ablösung vom Cogito zu verstehen, sondern dessen ontologische Erweiterung. Es gelangen dadurch Aspekte des Seins in den Bereich des Denkens, die in der cartesianischen Tradition keinen Eingang finden. Das Symbol gibt zu denken, u. a. gibt es auch zu bedenken, dass „das Cogito ins Sein eingebunden ist, und nicht umgekehrt.“ (vgl. *ibidem*, s. 405).

Ricoeur spricht von einem Gehege des Selbstbewusstseins, welches zu zerreißen sei, „das Privileg der Reflexion“ gilt es „zu stürzen“ (vgl. *ibidem*). Es sei an dieser Stelle wiederholt, dass es Ricoeur dabei keineswegs darum geht, die Philosophie von der Reflexion zu befreien, sondern das Primat der Reflexion in Frage zu stellen. Dabei steht ihm als Philosophen der reflexiven Schule dafür nur die Waffe der Kritik zur Verfügung. „Wir sind auf alle Weise die Kinder der Kritik, wir suchen die Kritik durch die Kritik zu überholen, durch eine Kritik, die nicht reduziert, sondern wiederherstellt.“ (vgl. *ibidem*, s. 398). Hier wird deutlich, was bereits als das Spannungsvolle in dem Ausspruch »Symbole geben zu denken« angesprochen wurde. Die Polyvalenz des Symbols und das Streben nach Eindeutigkeit und Klarheit des Denkens, der Kritik, werden dadurch miteinander versöhnt, dass die Kritik, das Nachdenken über Symbole, dasjenige, was zu denken gibt, nicht aus dem Bereich der Reflexion verbannt. Was Ricoeur intendiert, ist nicht bloß ein Nachdenken über symbolische Ausdrucksformen, sondern ein Nachdenken mit ihnen. Symbolische Ausdrucksformen sollen nicht nur als Gegenstand der philosophischen Reflexion betrachtet werden, sondern als Gesprächspartner, um das, was Symbole zu geben haben, zu heben, ohne dabei zu einer Kolonialisierung des Mythos durch den Logos zu gelangen.

4. SYMBOLE GEBEN ZU DENKEN

Der Mythos ist in Ricoeurs Philosophie nur ein Teil eines Ensembles symbolischer Ausdrucksformen, die uns zu denken geben. Dazu sind für Ricoeur auch Metaphern, Gleichnisse, aber auch Dichtung zu zählen. Entscheidend ist für Ricoeur die Erkenntnis, Symbole nicht isoliert zu betrachten, da sie so kaum etwas zu sagen hätten, sondern hierfür mindestens den Rahmen eines Satzes bedürfen, besser noch eines Gedichtes oder einer Erzählung, so Ricoeur (vgl. Ricoeur, 1987, s. 240). Ihr verbindendes Band ist Ricoeur zufolge ihre semantische Impertinenz, wodurch sie auf etwas anderes verweisen als sie bezeichnen und dabei polyvalent sind (vgl. Ricoeur, 1982, s. 286). Was symbolische Ausdrucksformen vom Zeichen

unterscheidet, ist deren Undurchsichtigkeit und Unerschöpflichkeit (vgl. Ricoeur, 1971, s. 22f). Eben diese polyvalente Sprache der symbolischen Formen vermag es, neue Denkräume zu eröffnen:

„Dann muß man aber den semantischen Mechanismus der Metapher, nämlich das Entstehen einer neuen Bedeutung auf den Trümmern der Prädikation, die den gewöhnlichen lexikalischen Regeln entspricht, begriffen haben, um zu verstehen, daß dieser andere Sinn eine andere Dimension der Wirklichkeit aufdeckt und damit eine neue Deutung der Welt und unserer selbst freisetzt.“ (Ricoeur, 1986, s. VI f).

Die scharfe Unterscheidung zwischen Fiktion und Wirklichkeit wird von Ricoeur negiert, „die Monopolstellung wissenschaftlicher Sprache auf Wahrheit“ wird von ihm in Frage gestellt (vgl. Ricoeur, 1974b, s. 52). Die metaphorische Wahrheit basiert auf einer „wörtliche[n] Falschheit“ (vgl. *ibidem*, s. 53). Darunter ist zu verstehen, dass sprachlich Dinge zusammengebracht werden, die im gewöhnlichen Sprachgebrauch nicht zusammengehören, wodurch ungewöhnliche Sichtweisen auf Wirklichkeit entstehen und diese umformen können:

„Auch die dichterische Sprache redet von der Wirklichkeit, aber auf einer anderen Ebene als die wissenschaftliche Sprache. Sie zeigt keine Welt, die schon da ist wie die beschreibende oder die didaktische Rede; aber in dem Maße, wie dieser Verweisungszusammenhang erster Ebene zerstört wird, wird eine andere Macht des Sagens von Welt freigelegt, aber auf einer anderen Ebene von Wirklichkeit.“ (*ibidem*).

„Verbergung der objektiv manipulierbaren Welt und Entbergung der Lebenswelt, des nicht manipulierbaren In-der-Welt-Seins- das scheint mir im Tiefsten die ontologische Tragweite der dichterischen Sprache zu sein“ (*ibidem*). Es ist die Fiktion eines Textes, die auf den Leser so wirkt, dass sie dessen Subjektivität „in Schweben versetzt“, wodurch diese „aus ihrer Wirklichkeit gelöst und in eine neue Möglichkeit gebracht wird.“ (vgl. Ricoeur, 1974a, s. 33).

Man könnte den Mythos also als eine Art von fiktiver Erzählung begreifen, in welcher Symbole zur Entfaltung gebracht werden. Somit wäre der Mythos ein Teil verschiedener symbolischer Ausdrucksformen. An dieser Stelle soll der Begriff Mythos aber auch als ein Oberbegriff für symbolische Ausdrucksformen in dem oben skizzierten Sinne verwendet werden, um zunächst eine Abgrenzung zum Begriff des Logos zu markieren.

5. HERMENEUTIK DER SCHÖPFERISCHEN SINNINTERPRETATION

Die produktive Spannung in Ricoeurs Philosophie ist in dem Versuch begründet, das Schöpferische, Affektive und Polyvalente des Symbols mit der Klarheit des reflexiven Denkens zusammenzubringen. Gewiss wäre es auch denkbar, Symbole allegorisch zu deuten und die Polyvalenz durch Eindeutigkeit zu ersetzen. Ricoeur schlägt hier einen anderen Weg ein, der nicht durch eine allegorische Deutung des Mythos dessen philosophischen Gehalt herauschälen möchte, sondern umgekehrt von der symbolischen Ausdrucksform, etwa dem Mythos, das Feld der Philosophie zu erweitern, wo Philosophie sich vom Mythos belehren lassen kann und der Bereich der Reflexion eine Erweiterung erfährt (vgl. 1971, s. 398, 404). Er plädiert für den Weg „einer schöpferischen Sinninterpretation, treu dem Antrieb, der Sinn-gabe des Symbols und treu zugleich dem Schwur des Philosophen, der ihn darauf verpflichtet, alles zu verstehen.“ (vgl. ibidem, s. 396).

Der Begriff der schöpferischen Sinninterpretation basiert auf Ricoeurs Konzept von Hermeneutik, in dem es nicht bloß um die Rekonstruktion des ursprünglichen Sinnes hinter dem Werk geht, sondern das dem Werk innewohnende Potenzial, neue Sichtweisen auf sich selbst, auf die Welt zu erzeugen und in anderen sozio-kulturellen Kontexten Wirkung zu entfalten:

„Meiner Auffassung nach besteht sie [die Aufgabe der Hermeneutik; Ergänz. des Verfassers] darin, in dem Text selber einerseits die innere Dynamik zu untersuchen, die die Strukturierung des Werkes leitet, und andererseits das Vermögen des Werkes, über sich selbst hinauszudeuten und eine Welt zu schaffen, die wirklich die »Sache« des Textes sein würde. Die innere Dynamik und das äußere Hinausweisen bilden das, was ich die Arbeit des Textes nenne. Es ist die Aufgabe der Hermeneutik, diese doppelte Arbeit des Textes zu rekonstruieren.“ (Ricoeur, 1987, s. 251).

Diese Art der Hermeneutik geht über den Versuch der Rekonstruktion der Intention des Schöpfers eines Werkes hinaus, ohne in Beliebigkeit zu münden. Sie überwindet „die positivistische Illusion einer Objektivität des Textes, die auf sich selbst beschränkt und von jeglicher Subjektivität des Autors und des Lesers unabhängig ist“, wodurch eine Vielzahl an Deutungen möglich wird, die jedoch nicht losgelöst von Struktur oder Gattung des Textes erfolgen sollen (vgl. ibidem, s. 252f). „Der Leser ist lediglich eingeladen, den »Vorstellungen von Welt« zu folgen, die das Werk eröffnet, und dadurch, in einem neuen Ereignis, erweitert und verwandelt zu werden“ (Gisel, 194, s. 17). Die schöpferische Deutung von symbolischen Ausdrucksformen erfolgt nicht losgelöst von ihnen und verlangt nach

einem ersten intuitiven Zugang, Plausibilität, Argumentation und denkerische Anstrengung, einen produktiven Wechsel zwischen Mythos und Logos.

6. DIE ONIRISCHE DIMENSION DES DENKENS ALS ZUGANG ZUM MYTHOS

Ist Ricoeurs Anspruch, dass das Symbol zu denken gibt, nicht ein Ding der Unmöglichkeit? Ricoeur spricht hierbei selbst von einer Aporie: „Das ist die Aporie: wie kann das Denken zugleich gebunden und frei sein? Wie können die Unmittelbarkeit des Symbols und die Vermittlung des Denkens zusammengehen?“ (Ricoeur, 1971, s. 398).

Ricoeur zeigt einen Ausweg aus dieser Spannung. Wer sich von Symbolen zu denken geben lassen will, muss das Gehege der Reflexion verlassen und sich der Dynamik der Symbole aussetzen. Er hat den Zustand der Neutralität aufzugeben, um sich von den Symbolen verwickeln, irritieren oder inspirieren zu lassen. Vielleicht erweist sich an dieser Stelle Ricoeurs „Rückgriff auf das Archaische, auf das Nächtliche, auf das Onirische“, das dieser als Gegengewicht zum Tagklaren in sein philosophisches Konzept einführt, als hilfreich, um diese Aporie aufzulösen.

Die erste Begegnung mit dem Symbol muss zunächst in einer nächtlichen Gestimmtheit erfolgen, ohne das grelle, aufklärende Licht der Ratio. Die Mechanismen des Tagesbewusstseins wie etwa das Definieren, Einordnen, Festlegen, Auslegen oder Erklären sind, ähnlich wie im Traumzustand, ausgeschaltet. Wenn symbolische Ausdrucksformen keine Produkte des Bewusstseins sind, sondern über bzw. unter dieses hinausgehen, so können sie auch nicht allein von diesem erfasst werden. Eine produktive Beschäftigung mit symbolischen Ausdrucksformen beginnt onirisch, verharrt aber nicht in diesem Zustand. Hubertus Halbfas dessen religionspädagogisches Konzept der Symboldidaktik einige Gedanken Ricoeurs aufgreift, formuliert dies folgendermaßen:

„Es [das Symbol; Ergänz. d. Verf.] kann nicht hinreichend definiert werden, und darum lassen sich Symbole auch nicht »erklären«, wollen vielmehr erzählt, bedacht, assoziativ umrundet, gespielt, meditiert und erlebt werden. Dies ist allerdings nur die eine Seite ihrer Vergegenwärtigung. Für die andere gilt Paul Ricoeurs Mahnung: »Symbole geben zu Denken«. Sie müssen auch befragt, analysiert, auf Herkunft und Wirkung hin auch kritisch untersucht werden können, damit sie als Symbole erkannt und verstanden und ihre unbewussten, nicht selten auch manipulativen Wirkungen durchschaubar werden.“ (Halbfas, 2002, s. 459).

Das, was das Symbol in der zunächst unmittelbaren Begegnung, die in der Gestimmtheit des Nächtlichen erfolgt, gibt, soll in das helle Licht des Tages, in die Reflexion der Ratio herübergenommen werden, in dem Sinne, dass es auch dem Nachdenken über das Symbol seine Prägung verleiht. In dieser ungebundenen Begegnung mit dem Symbol leuchtet dessen Sinn auf, keimt eine Ahnung auf, was es uns zu sagen haben könnte, die in die rationale Analyse des Symbols hineinzufließen habe. Ricoeur verwendet hierfür den Begriff der Aura. „In der Tat, niemals wird der Interpret dem nahekommen, was sein Text besagt, wenn er nicht in der *Aura* des erfragten Sinnes lebt“ (vgl. Ricoeur, 1971, s. 399). Es ist die Aura des Vorverständnisses, das gemäß des Wesens eines Symbols niemals in dessen totales Verständnis münden kann, welche die reflexive Arbeit am Symbol leitet. Genauso sind aber auch die Reflexion im klaren Licht der Vernunft wieder in die nächtliche Begegnung zu überführen. Für Ricoeur ist dies „ein lebendiger und anregender Zirkel.“ (vgl. ibidem). Der zirkuläre Charakter dieser Hermeneutik negiert eine Vorrangstellung eines dieser Prinzipien, so dass das Symbolische nicht von dem „Zaubergergehe des Cogito“ eingenommen, aber auch der rationalen Auseinandersetzung mit ihm nicht entzogen wird. Auf die Gefahr der Vereinnahmung des Mythos durch eine rein rationale Begegnung verweist Nietzsche bereits in seiner Geburt der Tragödie: „Man frage sich, ob das fieberhafte und so unheimliche Sichregen dieser Kultur [einer Kultur, die den Zugang zum Mythos verloren hat; Ergänz. d. Verf.] etwas anderes ist als das gierige Zugreifen und Nach-Nahrung-Haschen des Hungernden – und wer möchte einer solchen Kultur noch etwas geben wollen, die durch alles, was sie verschlingt, nicht zu sättigen ist, und bei deren Berührung sich die kräftigste, heilsamste Nahrung in »Historie und Kritik« zu verwandeln pflegt?“ (Nietzsche, 1999, s. 103).

7. DIDAKTISCHE IMPULSE

Ricoeurs Philosophie der symbolischen Ausdrucksformen ist nicht als Didaktik konzipiert und dennoch soll hier die These aufgestellt werden, dass sie viele Impulse enthält, die didaktisch fruchtbar gemacht werden können, nicht nur von der Philosophiedidaktik, sondern von allen Didaktiken, in denen ein Umgang mit symbolischen Ausdrucksformen vorgesehen ist, wie etwa der Didaktik der Sprachen oder der Religionsdidaktik.

Wie könnte nun Ricoeurs Dictum – Symbole geben zu Denken – didaktisch übersetzt werden? Ist es nicht schon bereits Teil vieler humanistischer Fächer? Findet man nicht in manchen Unterrichtswerken für Philosophie bereits ein Kapitel zu Mythos und Logos, wo auch der ein oder andere Mythos abgedruckt

ist? Werden in der Schule nicht bereits Märchen, Dichtungen und Erzählungen behandelt?

Es mag sein, dass symbolische Ausdrucksformen bereits Unterrichtsgegenstand sind, jedoch ist zu fragen, ob dies nicht immer häufiger auf eine Art und Weise geschieht, in der das Lebendige, Inspirierende, ja Irritierende und Provozierende in ihnen kaum noch in Erscheinung treten kann.

Von Ricoeur könnte man einen anderen Umgang mit symbolischen Ausdrucksformen lernen, der von seinem Verständnis der Hermeneutik gespeist wäre. Konkret würde dies bedeuten, mit dem onirischen Zugang zu beginnen und dann in den hermeneutischen Zirkel zwischen diesem und dem hellen Licht der Ratio zu treten. Mein Eindruck ist, und dieser speist sich aus Gesprächen mit Studierenden, welche das Praxissemester absolviert haben, aus Gesprächen mit Lehrern, aber auch aus der Untersuchung von Schulbüchern, dass die Begegnung mit symbolischen Formen überwiegend in dem „Zaubergerichte des Cogitos“ erfolgt. Diese geraten sofort unter das Sezierschwert der Analyse, wo sie zerlegt, kategorisiert und in Gattungen unterteilt werden, ohne dass man sie anschließend zu einem Ganzen zusammensetzen würde. Dass sie auf diese Weise als leblos erscheinen, mag nicht verwundern. Wird man auf diese Weise die Liebe zur Dichtung, zu Märchen, Mythen, Metaphern usw. entfalten können, wenn man diese zwar formal analysieren kann, man aber mit ihnen nicht ins Zwiegespräch kommt?

Heinrich Zimmer zeigt auf, wie ein anderer Umgang mit Symbolen möglich wäre, und schlägt dabei den Weg des Dilettanten vor, im Gegensatz zum professionellen Deuter. „Der Dilettant – italienisch *dilettante* (das Partizipium des Verbs *dilettare*, „sich ergötzen“) ist jemand, der an etwas Freude (diletto) hat“ (Zimmer, 1997, S. 10). Der Dilettant beginnt nicht mit Kategorisierungen und Sezierungsübungen, sondern zeichnet sich durch „schöpferische Intuition“ und das Vergnügen an der Zwiesprache mit Sinnbildern aus (vgl. *ibidem*, S. 10, 13).

Der erste Zugang zu symbolischen Formen muss kreativ, imaginierend, assoziierend, umkreisend, meditativ sein, wie Hubertus Halbfas betont, onirisch, um es mit Ricoeur zu sagen. Darauf folgt die Analyse, die Reflexion, die Theorie, ein Licht, das uns helfen kann, besser zu sehen, wenn wir wieder in das Intuitive abtauchen und von dort wieder neue Fragen und Gedanken an die Oberfläche bringen, wissend, dass wir sie mit Reflexion erhellen, aber niemals in ihrer Gänze erfassen können. Mit symbolischen Ausdrucksformen wird man niemals ganz fertig, diese sind vielschichtig und vieldeutig und geben uns manchmal zu denken, wo wir es gar nicht erwarten.

Symbole sind nicht auf einzelne Unterrichtsreihen zu begrenzen, sondern bieten sich zu vielen Themen als Gesprächspartner an. Ihre Vieldeutigkeit

ist zu schützen gegen ein »so und so ist es und fertig« und dennoch sind sie nicht als Einladung zum Schwadronieren zu sehen. Die Deutung muss plausibel sein und der Text muss die jeweilige Deutung hergeben, gleichwohl kann das Ziel der Deutung nicht allein die Rekonstruktion der Intention des Verfassers sein, wie Ricoeur betont.

Diese Vieldeutigkeit symbolischer Formen mag vielleicht der Grund sein, warum sie es so schwer im schulischen Kontext haben und ein Umgang mit ihnen im Geiste eines Liebhabers zu selten vorkommt. Selbst im Religionsunterricht, wo doch Symbolsprache als Muttersprache der Religion gilt, scheint sie zur Fremdsprache geworden zu sein. Interpretieren doch viele Lehrer den kompetenzorientierten Unterricht als Aufforderung zu messbaren Ergebnissen, was einem dilettantischen Umgang mit Symbolen im Wege steht. Man habe doch so viel Stoff zu vermitteln, dass für das Verweilen keine Zeit bleibe und überhaupt, sei Schule doch kein Raum für das Kreativ-Intuitive, das Unplanbare, welches auch auf die Gunst des Augenblicks angewiesen ist.

Ein bildender Umgang mit Symbolen erfordert es, Bildung anders zu denken. Die Arbeit am Mythos als Arbeit am Logos kann neue Denkräume erschließen und andere Seinsmöglichkeiten eröffnen, wodurch eine kritische Distanz zu gesellschaftlichen Anforderungen und Erwartungen an den heutigen Menschen möglich wird, was ein elementarer Bestandteil von Bildung sein sollte, versteht man diese nicht bloß als Vermittlung von Kompetenzen für die Arbeitswelt.

In Karel und Josef Čapeks Causerie *Das System* aus dem Jahr 1908, sollen dem Industriellen Riparton zufolge Arbeiter wie Maschinen funktionieren und nicht mehr denken. Das Interesse für Politik und Dichtung steht dieser Absicht im Weg, so dass nur Arbeiter angestellt werden, die in einem Test beweisen können, dass sie solche Neigungen nicht haben. Mythos, Dichtung, Märchen, Gleichnis, Legende usw. können aus der Perspektive der zweiten Naivität ihre „ontologische Relevanz“ entfalten, indem sie heutigen Menschen andere Sichtweisen auf sich selbst und die Welt bieten.

In einer Zeit, in der die gesellschaftlichen und beruflichen Anforderungen an den Einzelnen zunehmen und diesem droht, sich in ihnen zu verfangen oder zu verlieren, darf schulische Bildung eben nicht nur für die Anforderungen der Gesellschaft qualifizieren, sondern die jungen Menschen dazu befähigen, sich von diesen auch distanzieren und emanzipieren zu können. Hierfür bedarf es tieferer Quellen als allein des Logos.

Es bleibt zu wünschen, dass sich in unserem Schulsystem Raum für einen »dilettantischen« Umgang mit symbolischen Ausdrucksformen findet und ein kompetenzorientierter Umgang mit diesen nicht gleichgesetzt wird mit dem „mon-

ologische[n] Bericht des Leichenbeschauers“, sondern als „Dialog von lebendigen Partnern“ verstanden wird (vgl. Zimmer, 1997, s. 11).

Literatur:

- Adam, G., Lachmann, R. (Hrsg.) (1996). *Methodisches Kompendium für den Religionsunterricht*. Göttingen.
- Bitter, G., Englert, R., Miller, G., Nipkow, K. E. (Hrsg.) (2002).. München.
- Boss, M. (1966). *Indienfahrt eines Psychiaters*. Freiburg im Breisgau.
- Bultmann, R. (1985). *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*. München.
- Gisel, P. (1974) Paul Ricoeur. Eine Einführung in sein Denken. In: Ricoeur, P., Jüngel, E. (Hrsg.), *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache* (s. 5-23). München 1974.
- Glitzka, R. (2018). *Kulturelle Bildung in der Mitte der Gesellschaft. Zum Spannungsfeld einer interkulturell-hermeneutischen und heterotopisch-differenzmodalen Philosophiedidaktik am Beispiel der Ethik Immanuel Kants und traditioneller konfuzianischer Sittlichkeitskonzeptionen*. Bochum.
- Halbfas, H. (2002). Symboldidaktik. In: Bitter, G., Englert, R., Miller, G., Nipkow, K. E. (Hrsg.), *Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe* (s. 356-459). München.
- Harnisch, W. (Hrsg.) (1982). *Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft*. Darmstadt.
- Lange, G. (1996). Umgang mit Kunst. In: Adam, G., Lachmann, R. (Hrsg.), *Methodisches Kompendium für den Religionsunterricht* (s. 247-261). Göttingen.
- Nida-Rümelin, J., Spiegel, I., Tiedemann, M. (Hrsg.) (2017), *Handbuch Philosophie und Ethik*. Bd. 1: *Didaktik und Methodik*. Paderborn.
- Nietzsche, F. (1999). Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik. In: Nietzsche F., *Werke*. Hg. v. Ivo Frenzel. Frankfurt a. M.
- Ricoeur, P. (1971). *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*. Freiburg – München.
- Ricoeur, P. (1974a). Philosophische und theologische Hermeneutik. In: Ricoeur P., Jüngel, E. (Hrsg.), *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache* (s. 24-44). München.
- Ricoeur, P. (1974b). Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache. In: Ricoeur P., Jüngel, E. (Hrsg.), *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache* (s. 45-70). München.

- Ricoeur, P. (1982). Biblische Hermeneutik. In: Harnisch, W. (Hrsg.), *Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft* (s. 248-339). Darmstadt.
- Ricoeur, P. (1986). *Die lebendige Metapher*. München.
- Ricoeur, P. (1987). Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (84), s. 232-253.
- Ricoeur, P. (2005a). Eine intellektuelle Autobiographie. In: Ricoeur P., *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze*. Übers. und hg. v. Peter Welsen (s. 3-79). Hamburg.
- Ricoeur, P. (2005b). *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze*. Übers. und hg. v. Peter Welsen. Hamburg.
- Ricoeur, P., Jüngel, E. (Hrsg.) (1974). *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*. München.
- Steenblock, V. (2000). *Arbeit am Logos. Aufstieg und Krise der wissenschaftlichen Vernunft*. Münster.
- Steenblock V. (2017). Philosophische Bildung als Arbeit am Logos. In: Nida-Rümelin, J., Spiegel, I., Tiedemann, M. (Hrsg.), *Handbuch Philosophie und Ethik*. Bd. 1. *Didaktik und Methodik* (s. 57-69). Paderborn.
- Zimmer, H. (1997). *Abenteuer und Fahrten der Seele. Ein Schlüssel zu indogermanischen Mythen*. München.

DO SYMBOLS GIVE RISE TO THOUGHT? THEORETICAL AND DIDACTIC CONSID- ERATIONS ON PAUL RICOEUR'S PHILOSOPHY OF REFLECTION

SUMMARY

Current thinking is strongly oriented towards the logos and sees the need for demythologizing. The myth seems to belong to past forms of consciousness that belong to a “naive” worldview. Today’s thinking, however, has to be based on the ratio in still in the tradition of Descartes. Based on Paul Ricoeurs’ philosophy of reflection, this article aims to show that the integration of symbolic forms like the myth but also poetry into today’s thinking should not be understood as a departure from the logos, but rather as its expansion with ontological relevance. Finally, it should be explored to what extent such a way of thinking proves to be productive for educational processes.