

Ricœurs kritische Hermeneutik im Spannungsfeld von Poetik und Symbolik

1. Symbolik (926) | 1.1 Doppelte Intentionalität: Der Symbolbegriff zwischen Archäologie und Eschatologie (929) | 1.2 Mythos und Symbolik: Die Erweiterung des Symbolbegriffs in *Zeit und Erzählung* (933) | 2. Poetik: Die Funktion der Metapher im Kontext von Poetik und Symbolik (938) | 3. Die heuristische Funktion: Von der Metapher über die Erzählung zum Symbol (944) | 4. Die Ontologie der heuristischen Funktion: Die Verschmelzung von Poetik und Symbolik (951)

Die Poetik steht im Werk Ricœurs nicht für die traditionelle literarische Gattung, die Dichtkunst, sondern leitet sich vom griechischen Begriff *poiesis* ab.¹ Sie steht für die Aspekte von Handlungen, die dazu dienen, etwas herzustellen. Im Gegensatz zu den praktischen Aspekten von Handlungen sind sie nicht ethischer Natur², wenngleich sich die praktisch-ethischen Aspekte für Ricœur im Kontext seiner praktischen Philosophie als anschlussfähig an die poetischen erweisen mögen. Die Poetik steht insofern für ein produktives Moment, das im Werk Ricœurs noch die Konstitution von Identität und deren Integration in den kulturell bedingten und in symbolische Kontexte verwobenen Glaubenszusammenhang bestimmt.

Die Poetik setzt sich Ricœur zufolge aus zwei Aspekten zusammen: aus der semantischen Innovation und der heuristischen Funktion. Die semantische Innovation operiert sprachimmanent und

-
- 1 Vgl. P. Ricœur, *Poetik und Symbolik – Erfahrung, die zur Sprache kommt* [1982], in: F. Jaeger, B. Liebsch (Hg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften. Bd. 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe*, Stuttgart, Weimar 2004, 93–105, hier: 94 [=PS], sowie C. Brabant, *Ricœur's hermeneutical ontology*, in: J. Verheyden, T. L. Hettema, P. Vandecasteele (eds.), *Paul Ricœur. Poetics and Religion*, Leuven, Paris, Walpole/MA 2011, 453–472, hier: 459.
 - 2 Zu einer kritischen Perspektive auf die terminologische Unterscheidung von *poiesis* und *praxis* bei Aristoteles vgl. T. Ebert, *Praxis und Poiesis. Zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung des Aristoteles*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 30, Heft 1 (1976), 12–30.

steht für einen Prozess, der neue Bedeutungen hervorbringt. Ricœur veranschaulicht diesen Prozess anhand der Funktion der Metapher. Die heuristische Funktion dient dazu, auf Grundlage der semantischen Innovation, neue Aspekte der Wirklichkeit zu entdecken. Die heuristische Funktion bewahrt die semantische Innovation davor bloße Fiktion zu sein und korreliert sie mit der Wirklichkeit. Sie steht für die ontologische Dimension der Poetik, die Ricœur ausgehend von der semantischen Ebene, d.h. der Metapher als Funktion der Sinnproduktion und Spracherweiterung, über die Narrativitätstheorie, die der Ausbildung einer eigenen, narrativen Identität dient, bis hin zur Symbolhermeneutik verfolgt. Im Zuge dessen dient das Verfahren der Interpretation dazu, die eigene Existenz an das Heilige zu binden. Insofern die Poetik eine ontologische Dimension aufweist, übersteigt sie den Bereich einer bloß deskriptiven Disziplin. Beide Funktionen der Poetik, die semantische Innovation und die heuristische Funktion, entfalten auf Ebene der Semantik, der Narrativität und der Symbolik ihre Wirkung. Die Poetik ist konstitutiver Bestandteil dieser Bereiche und verbindet sie miteinander.

Koordiniert wird das poetische Verfahren im Hintergrund von der produktiven Einbildungskraft, das Ricœur Kants *Kritik der Urteilskraft* entlehnt. In der Philosophie Ricœurs realisiert die produktive Einbildungskraft das Verfahren der semantischen Innovation. Von Bedeutung ist, dass Ricœur im Kontext seiner Poetik die Funktion der semantischen Innovation ins Zentrum rückt. Diese stellt ein Alleinstellungsmerkmal gegenüber anderen Philosophien dar, die an die Kants *Kritik der Urteilskraft* anschließen und die das Vermögen der produktiven Urteilskraft ins Zentrum ihrer Theoriebildung rücken.³

1. Symbolik

Bereits in den beiden Bänden zur *Phänomenologie der Schuld* sowie in *Die Interpretation* hat Ricœur den Symbolbegriff erörtert und für sein eigenes Philosophieren fruchtbar gemacht. Wenngleich der Symbolbegriff in *Zeit und Erzählung* nicht im Zentrum stehen mag,

3 Vgl. R. Kearney, *On Paul Ricœur. The Owl of Minerva (Transcending Boundaries in Philosophy and Theology)*, Aldershot 2004, 38–39.

so hat Ricœur die Diskussion an dieser Stelle doch fortgeführt und den Symbolbegriff weiterentwickelt. Den Kulminationspunkt dieser Auseinandersetzungen bildet ein mit Blick auf die genannten Arbeiten vergleichsweise kurzer Text mit dem Titel *Poetik und Symbolik*. Ricœur greift an dieser Stelle auch auf weitere umfangreiche Arbeiten wie *Die lebendige Metapher* zurück, korreliert seine Theorie der lebendigen Metapher mit seiner Symboltheorie und weist dadurch die Poetik als zentralen Bestandteil der Symbolik aus. Der Zusammenhang beider kulminiert in dem Begriff der narrativen Symbolik, den Ricœur in *Poetik und Symbolik* prägt, der im Folgenden als Leitfaden dienen wird. Da Ricœur in *Poetik und Symbolik* Themen in konziser Form zusammenführt, an denen er über viele Jahre hinweg ausführlich gearbeitet hat, bleibt eine gewisse Unschärfe im Hinblick auf diese im Folgenden nicht aus. Das Zentrum der folgenden Darstellung bildet das Zusammenspiel dieser beiden Pole, die in ihrer Spannung das Feld von Ricœurs kritischer Hermeneutik abstecken.

Im Folgenden gilt es zunächst, Ricœurs Symbolbegriff näher zu betrachten, wie er diesen in *Die Interpretation* ausarbeitet, sodann dessen Erweiterung in *Zeit und Erzählung*. In einem zweiten Schritt ist zu zeigen, inwiefern Ricœurs Verständnis der Metapher mit dem von ihm konzipierten Symbolbegriff korreliert. Sowohl in diesem ersten als auch im zweiten Schritt ist die Verbindung zwischen Poetik und Symbolik bereits deutlich zu erkennen: Die Vermittlung zwischen beiden schafft die Erzählung, der Mythos, wie Ricœur diesen in Anschluss an die Aristotelische *Poetik* ausarbeitet. Das gemeinsame Merkmal der lebendigen Metapher und der Erzählung ist die Möglichkeit, die Wirklichkeit in einem neuen Licht sehen und sie auf eine neue, bisher nicht bekannte Weise erfassen zu können. Gegenüber der Tradition integriert Ricœur seiner Metapherntheorie auf diese Weise eine ontologische Dimension, die er mit seiner Poetik und Erzähltheorie verschränkt, um darüber hinaus Poetik und Symbolik zusammenzuführen. Der Weg führt von der Metaphern- über die Narrativitätstheorie zur Symbolik und damit von der Ebene der Semantik über die Hermeneutik im engeren Sinne zur Hermeneutik im weiteren Sinne, der Interpretation. Letztere ist mit der Interpretation von Symbolen befasst.

Im Nachgang der historischen Kritik des 19. Jahrhunderts entsteht zunehmend deutlicher eine Diskrepanz zwischen Glauben und Wissen. Im theologischen Kontext ist dieses historisch-kritische Verfah-

ren und der Versuch, die Möglichkeit des Glaubens zu restituieren, unter dem Stichwort der Entmythologisierung mit Rudolf Bultmann verbunden, mit dessen Schriften sich Ricœur auseinandergesetzt hat und der mit dem Begriff der Entmythologisierung ein entscheidendes Stichwort liefert, das Ricœur seiner eigenen Theoriebildung integriert.⁴ Bultmann möchte die Kluft zwischen antiken und modernen Sprach- und Denkformen überbrücken. Da der Sinngehalt antiker Mythen für die Moderne zu einem großen Teil schlicht unverständlich sei, gelte es die in den Mythen enthaltene existenzielle Dimension in die moderne Sprache zu übersetzen, d.h. zu interpretieren.⁵ Es geht damit auch um die Frage, wie z.B. die der Bibel impliziten Sinngehalte für die Gegenwart noch von Bedeutung sein können. Der Zusammenhang von Poetik und Symbolik im Werk Ricœurs verfolgt ebendieses Ziel: ein Verfahren zu entwickeln, das es ermöglicht, Sinngehalte vergangener Zeiten für die Gegenwart zu öffnen. Vor diesem Hintergrund erweist sich Ricœurs Hermeneutik als ein kritisches Verfahren, das die Möglichkeit abweist, den Sinngehalt von Symbolen unhinterfragt zu übernehmen, vielmehr muss dieser interpretativ erschlossen werden. Die Spannung zwischen Glauben und Wissen gibt dabei den Rahmen vor, in dem das Verhältnis zwischen Poetik und Symbolik im Werk Ricœurs operiert.

Symbole konservieren Sinngehalte und ermöglichen so deren Tradierung. Sie können immer wieder von Neuem aktualisiert, d.h. rezipiert werden. Jede Aktualisierung ist zugleich Interpretation, die dem bestehenden Sinngehalt etwas Neues hinzufügt. Symbole unterliegen daher Modifikationen. Fortwährende Aktualisierung, Rezeption und Modifikation verleihen den Symbolen einen historischen

4 P. Ricœur, *Mythe et proclamation chez R. Bultmann*, in: *Les Cahiers du Centre Protestant de L'Ouest* 3, no. 8 (1967), 21–33; P. Ricœur, *R. Bultmann*, in: *Foi-Education (Foi et langage)* 37, no. 78 (1967), 17–35; P. Ricœur, *Vorwort zur französischen Ausgabe von Rudolf Bultmanns ›Jesus‹ (1926) und ›Jesus Christus und die Mythologie‹ (1951) [1968]*, übers. von O. Dudle, in: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen*, Bd. 1, München 1973 [=HuS], 175–198; P. Ricœur, *Bultmann: Une Théologie sans Mythologie. Existentiel-Existential*, in: *Cahiers d'Orgemont (Importance de la théologie de Rudolf Bultmann)* 13, no. 72 (1969), 21–37, 38–40; P. Ricœur, *Die Hermeneutik Rudolf Bultmanns*, in: *Evangelische Theologie* 33, Heft 5 (1973), 457–476.

5 Vgl. R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* [1941], in: H.-W. Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos*, Bd. 1, Hamburg ⁴1960, 15–48.

Index. Symbole, so Ricœur in Anschluss an Mircea Eliade, »sterben nicht, sie werden umgewandelt« (PS, 101). Im Zuge dieser Umwandlung weicht die Unmittelbarkeit des Glaubens vergangener Zeiten zunächst dem kritischen Verfahren einer Hermeneutik, die mittelbar ermöglichen soll, dort wieder glauben zu können, wo die historische und säkulare Kritik die Unmittelbarkeit des Glaubens unterläuft.

In dieser Spannung bewegt sich auch bereits Ricœurs Auseinandersetzung mit dem Symbolbegriff in *Die Interpretation*: zwischen einer Hermeneutik des Verdachts, einer Archäologie auf der einen, und einer Hermeneutik zur Wiederherstellung des Sinns, einer Eschatologie auf der anderen Seite. Die dem Logos unzugängliche Ebene der menschlichen Existenz konstituiert sich als Gefühl und artikuliert sich in Symbolen: als ein »angeborenes Verhältnis zur Welt«, in dem sich die vorprädikative Erfahrung im Umgang mit den Dingen geltend macht (PS, 101). In Symbolen verdichtet sich diese vorprädikative, sprachlich nicht vollständig artikulierbare Erfahrungsebene und existenzielle Struktur menschlichen Daseins. Symbole operieren an den Grenzen des Logos und verbinden uns auf der einen Seite mit dem Leben im Allgemeinen, dies bringt uns die Archäologie zu Bewusstsein, sowie auf der anderen Seite mit dem Universum im Ganzen, dies verdeutlicht die Eschatologie.⁶ Um diese Ebene zur Sprache zu bringen, bedarf es eines hermeneutischen Verfahrens, das sich auf die spezifische Modalität des Symbols einlässt, die Ricœur in der doppelten Intentionalität des Symbols begründet sieht.

1.1 Doppelte Intentionalität: Der Symbolbegriff zwischen Archäologie und Eschatologie

Die Relevanz, sich mit dem Symbolbegriff auseinanderzusetzen, resultiert für Ricœur aus der Beobachtung, dass die zeitgenössischen philosophischen Disziplinen keine Gemeinsamkeit mehr aufzuweisen scheinen, ausgenommen die Tatsache, dass sie sich auf dem Gebiet der Sprache treffen. Und selbst dies erscheint ihm nicht unproblematisch, da die zunehmende Pluralisierung divergierender,

6 Das Symbol entsteht »an der Grenze zwischen *Bios* und *Logos*« und ist darüber hinaus »sprachlich und kosmisch zugleich« (PS, 100–101).

scheinbar vollkommen heterogener Wissenschaften den Eindruck erweckt, dass gerade diese Gemeinsamkeit preisgegeben werde.⁷ Vor diesem Hintergrund widmet sich Ricœur in *Die Interpretation* der »Frage nach der Rückgliederung der menschlichen Rede«, um in philosophischer Reflexion den gemeinsamen Nenner der verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen herauszuarbeiten: die symbolische Grundstruktur der Sprache (DI, 15).

Im Zuge dessen spricht er sich gegen eine esoterische Auffassung des Symbols und im Gegenzug für einen weiten Symbolbegriff aus, der dadurch in die Nähe von Ernst Cassirers Symbolbegriff gerät: Das Symbol gewährt nicht nur Eingeweihten Zugang zu »etwas Verborgenen«, sondern steht für die »Strukturen der menschlichen Erfahrung kultureller Art [...], die geeignet sind, die Mitglieder einer Gemeinschaft aneinander zu binden« (PS, 93). Zugleich scheint ihm Cassirers Symbolbegriff jedoch zu weit gefasst, um die Modalität des Symbols erfassen zu können. Ricœurs Symbolbegriff liegt zwischen diesen beiden Extremen, zwischen einem esoterischen Verständnis des Symbols, das etwas Geheimes und Verborgenes inhäriert, das nur Eingeweihten preisgegeben wird, und einem unspezifischen Symbolbegriff, wie Cassirer diesen laut Ricœur motiviere. In *Die Interpretation* hält Ricœur fest, dass der universalistische Symbolbegriff Cassirers die spezifische Leistung des Symbols nicht mehr erkennen lässt, da sich dieser als »universelle Vermittlung des Geistes zwischen uns und dem Realen« auf jede erdenkliche Art und Weise der Vermittlung erstreckt und alle Phänomene der Wahrnehmung sowie der Sprache gleichermaßen umfasst.⁸

Ein solch universalistischer Ansatz unterminiert und nivelliert die spezifische Modalität des Symbols, aus der die hermeneutische Problemstellung allererst hervorgeht und die Ricœur zufolge in der doppelten Verweisungsstruktur des Symbols begründet liegt. Strukturell implizieren Symbole doppelte Sinnverweisungen, eine »doppelte Intentionalität«⁹ zwischen einem wörtlichen und einem analogen Sinn, »zwischen eindeutigen Ausdrücken und vieldeutigen Ausdrücken« (DI, 23).

7 Vgl. P. Ricœur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud* [1965], Frankfurt/M. 1969, 15–16 [=DI].

8 DI, 22; vgl. auch DI, 23–24 sowie HuS, 22.

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

Symbol und Metapher ist das Merkmal gemeinsam, dass sie auf die Funktion der Analogie zurückgehen. Jedes Symbol weist eine »wörtliche Intentionalität« sowie zugleich eine analoge Intentionalität, auf, die sich über die erste, wörtliche Intentionalität legt.¹⁰ Insofern sind Symbole »undurchsichtig«, da nicht sogleich eindeutig zu erkennen ist, welche Bedeutung genau sie zum Ausdruck bringen, wobei der analoge Sinn den wörtlichen Sinn voraussetzt: der »augenscheinliche Erstsinn« intendiert »analogisch einen Zweitsinn«, der durch den ersten, wörtlichen Sinn gegeben wird.¹¹ »Etwas anderes sagen wollen, als man sagt, das ist die symbolische »Funktion«, die zur Interpretation herausfordert (DI, 24).

Ricœur veranschaulicht diese Struktur der doppelten Intentionalität an folgendem Beispiel: Das Befleckte oder Unreine steht seinem wörtlichen Sinn nach für den Fleck; zugleich baut sich über dieser konventionellen Intentionalität jedoch eine zweite Intentionalität auf, die durch »den physischen ›Schmutz‹ hindurch« eine »bestimmte Situation des Menschen im Sakralen« zum Ausdruck bringt, eben »befleckt, unrein zu sein« (SdB, 22). Diese zweite Intentionalität geht über den bloß wörtlichen Sinn hinaus und bezieht die existenzielle Dimension des Menschen mit ein. Der analoge Sinn meint über den wörtlichen Sinn hinaus etwas, das sich uns *wie* ein Fleck darstellt.

Die existenzielle Dimension des Symbols bekundet sich in der Unauflösbarkeit des mittels einer Analogie hergestellten Zusammenhangs. Für Ricœur ist entscheidend, dass die Analogie eine »nicht schließende Denkform« ist, d.h. sie legt die Relationen und deren Relata offen: »A verhält sich zu B wie C zu D« (SdB, 23). Eben-diese Relation, die die Analogie exponiert, lässt sich im Symbol nicht mehr vollständig objektivieren. Das Symbol bringt dadurch zwei Bezugspole in Zusammenhang miteinander, die sich in ihm überlagern. Im Gegensatz zur Analogie legt das Symbol die Struktur dieses Zusammenhangs nicht sogleich offen. Die Analogie operiert lediglich auf der Ebene der Logik der Sprache, das Symbol hingegen verschränkt zwei Ebenen untrennbar miteinander, indem es mittels

10 SdB, 22; vgl. auch P. Ricœur, *Der Konflikt der Interpretationen. Ausgewählte Aufsätze (1960–1969)* (Hg. v. D. Creutz, H.-H. Gander), Freiburg i. Br., München 2010, 186–188 [=KdI].

11 SdB, 22; vgl. auch KdI, 186–188.

Sprache über die Sprache hinausgeht und die Ebene der menschlichen Existenz mit einbezieht. Das Symbol lässt uns dadurch »am verborgenen Sinn teilhaben [...], ohne daß wir die Ähnlichkeitsbeziehung mit unserem Verstand radikal erfassen könnten«. ¹² Die existenzielle Ebene überlagert die Ebene des wörtlichen Sinns. Der Mensch steht inmitten symbolischer Sinnverweisungen und wird von diesen getragen. In dieser existenziellen Dimension liegt das Symbol laut Ricœur jeder Form der Hermeneutik zugrunde (vgl. SdB, 23 f.).

Zu Beginn von *Poetik und Symbolik* greift Ricœur diesen Aspekt der symbolischen Dimension auf, wenn er davon spricht, dass sich religiöse Erfahrung sprachlich zwar nicht vollständig ausschöpfen lässt, ohne Sprache jedoch auch keine Vermittlung religiöser Erfahrung stattfindet. Um der religiösen Erfahrung zur Sprache zu verhelfen, stellt Ricœur der Symbolik die Poetik an die Seite, denn die Poetik fragt stets nach dem produktiven Moment einer Sprache und fördert deren »erfinderische und schöpferische Kraft« zutage (PS, 94). Aufgrund dieser Synthese aus Symbolik und Poetik rückt die spezifisch religiöse als eine vorbegriffliche, noch nicht reflektierte Erfahrungsebene zunächst in zwar den Hintergrund, bringt am Ende der philosophischen Reflexion und poetischen Modifikation jedoch einen erweiterten Erfahrungsbegriff hervor.

12 KdI, 187. Die biblischen Gleichnisse gehen insofern auf die Struktur der Analogie zurück, als sie zwei Bezugspole allegorisch aufeinander beziehen, deren Bekanntheit vorausgesetzt wird; insofern eignet dem Gleichnis ein teleologischer und appellativer Charakter, den die Metapher nicht aufweist. Innerhalb einer Erzählung eröffnet sich die metaphorische Dimension aus den Handlungen selbst (vgl. P. Ricœur, E. Jünger, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*. Mit einer Einführung von P. Gisel, München 1974, 59 [=M]). Auch im Hintergrund der religiösen Sprache wirkt damit stets die Funktion der Metapher, die die existenzielle Dimension des Symbols entfaltet. Die Möglichkeit einer christlichen Ethik wird nicht von außen an das Subjekt herangetragen, sondern geht Ricœur zufolge aus den eigenen Handlungsvollzügen hervor (vgl. M, 54–70). Mit Blick auf *Das Selbst als sein Anderer* spricht Marty davon, dass die Analogie die Zurechenbarkeit verschiedener Handlungen zu einem Subjekt ermöglicht (vgl. F. Marty, *L'unité analogique de l'agir. Paul Ricœur et la tradition de l'analogie*, in: J. Greisch [éd.], *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris 1995, 85–101). Ricœur selbst verweist darauf, dass es die Metapher ist, die ebendiese Zurechenbarkeit ermöglicht und die damit zugleich zur Voraussetzung einer Ethik wird (P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, 117–118 [=SaA]).

Die Poetik verhilft durch Reflexion auf das produktive Moment der Sprache noch der Erfahrung zur Artikulation, die der Sprache voraus liegt, so auch im Hinblick auf religiöse Erfahrung.¹³ Religiöse Erfahrung ist grundlegend symbolisch, da sie Individuen als Mitglieder einer Gemeinschaft erkennen lässt; im Umkehrschluss erkennen die Mitglieder einer Gemeinschaft ihre Bindung an eine Gemeinschaft als »Regeln für ihr Verhalten« an, die symbolisch codiert sind.¹⁴ In der symbolischen Grundstruktur religiöser Erfahrung spiegelt sich das Gemeinsame einer bestimmten Kultur. An diesem Punkt schließt Ricoeurs erweiterter Symbolbegriff an, wie dieser sich im ersten Band von *Zeit und Erzählung* findet.

1.2 Mythos und Symbolik:

Die Erweiterung des Symbolbegriffs in *Zeit und Erzählung*

In *Zeit und Erzählung* adaptiert und erweitert Ricoeur den von Aristoteles in der *Poetik* entwickelten Mimesis-Begriff, um ihn für seine eigene Hermeneutik fruchtbar zu machen. Ricoeur übersetzt den Aristotelischen Begriff des Mythos mit dem Begriff der Fabel bzw. der Fabelkomposition (*mise en intrigue*). Dieser bildet den Rahmen seiner Narrativitätstheorie und steht für die Zusammensetzung von Handlungen zum Ganzen einer Erzählung.¹⁵ Im Kontext des Mythos stellt der Begriff der Mimesis als Nachahmung von Handlungen die vielleicht wichtigste Funktion dar. Mythos und Mimesis gehören

13 Vgl. P. Ricoeur, *Expérience et langage dans le discours religieux*, in: J. Greisch (éd.), *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris 1995, 159–179.

14 PS, 93. Etymologisch steht *religio* für die Gewissenhaftigkeit und Sorgfalt bei der Einhaltung von Vorzeichen und Vorschriften (vgl. F. Kluge, *Religion*, in: ders., *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin, Boston 2012. – Online unter: www.degruyter.com/database/KLUGE/entry/kluge.9169/html. Abgerufen am 2. 11. 2021).

15 Ricoeur bespricht im Zuge der Aristotelischen Poetik fast ausschließlich die Strukturen und Merkmale der Tragödie, die ihm als Vorlage für seine Narrativitätstheorie dienen. Aristoteles reserviert den Begriff des Mythos für die Tragödie. Mögliche Vorbehalte gegenüber der Übertragung des Aristotelischen Begriffs des Mythos auf andere literarische Gattungen diskutiert Ricoeur selbst in: P. Ricoeur, *Zeit und Erzählung. Bd. II: Zeit und literarische Erzählung* [1984], München 1989, 260–264 [=ZEII].

untrennbar zusammen und lassen sich nur in Bezug aufeinander definieren.¹⁶ In dieser wechselseitigen Bezugnahme übernimmt die mimetische Tätigkeit nicht lediglich eine abbildende und nachahmende Funktion. Sie ist eine zentrale Funktion der Poetik. Sie wirkt produktiv und geht auf die Funktion der Metapher zurück.¹⁷

Ricœurs Adaption und Erweiterung des Aristotelischen Mimesisbegriffs führt zu einer dreifachen Mimesis: Die Mimesis I steht als Präfiguration für den kulturellen Hintergrund und geht der poetischen Tätigkeit voraus. Bevor Handlungen in eine Erzählung überführt werden, besitzt jede Erzählerin und jeder Erzähler ein kulturelles Vorverständnis und damit einen gewissen Erfahrungsschatz im Umgang mit empirischen Handlungen sowie eigenen Zeiterfahrungen. Dieses auf Ebene der Mimesis I präfigurierte Vorverständnis wird auf Ebene der Mimesis II konfiguriert, d.h. zu einer Erzählung komponiert, und auf Ebene der Mimesis III refiguriert, d.h. angeeignet, wozu die Erzählung das Vorbild abgibt. In ihrem Zusammenspiel ist die dreifache Mimesis konstitutiv für die eigene Identitätsbildung, die sich als narrative Identität konstituiert. Die Kultur bildet in diesem Kontext die Voraussetzung der narrativen Konfiguration und, als Vorverständnis lebensweltlicher Handlungsvollzüge, den Ausgangspunkt der Kompositionsarbeit. Diesem Vorverständnis sind u.a. die von Ricœur sog. symbolischen Ressourcen implizit, sie bilden eine der wesentlichen Komponenten, die die Mimesis I ausmachen. Mit diesen schließt Ricœur an Cassirers Symbolbegriff an, dessen Grenzen er im Kontext seiner Symbolhermeneutik noch kritisch aufgezeigt hatte.

Gemeinsam mit den Sinnstrukturen und dem zeitlichen Charakter von Handlungen bilden die symbolischen Ressourcen die Ebene der Mimesis I. Wenn die Mimesis als Nachahmung von Handlungen Nachahmung sein soll, dann bedarf es einer der Erzählung »vorgängige[n] Kompetenz«, um Handlungen überhaupt als Handlungen identifizieren zu können, d.h. die Fähigkeit Sinnstrukturen erkennen

16 Vgl. P. Ricœur, *Zeit und Erzählung*. Bd. I: *Zeit und historische Erzählung* [1983], München 1988, 59, 64–65 [=ZEI].

17 Die Mimesis wirkt nicht lediglich *poietisch*, sondern immer auch praktisch, sie ist ebenso *mimēsis praxeōs* und ermöglicht dadurch den Übergang zur praktischen Philosophie (vgl. ZEI, 60 sowie hierzu I. Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York 2010, 290–298).

zu können, die den Handlungen vorausliegen (ZEI, 90). Die symbolischen Ressourcen, das zweite Merkmal der Mimesis I, implizieren eine zeitliche Struktur. Bevor wir von der Zeit als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sprechen, ist sie die Zeit unseres täglichen Handelns. Die Erfahrung des Vergangenen führt uns unser Handlungsvermögen vor Augen und ermöglicht uns dadurch, Zwecke zu verfolgen. Jede narrative Gestaltung der Zeit gründet in dieser »prä-narrativen Struktur der Zeiterfahrung«. ¹⁸

Die symbolischen Ressourcen bilden insofern das zentrale Merkmal der Mimesis I, die als Handlungen und Erzählungen grundlegend symbolisch strukturiert sind und daher über die symbolischen Strukturen miteinander vermittelt werden können. Handlungen können narrativ aufbereitet werden, da eine Erzählung ihrerseits »in Zeichen, Regeln und Normen artikuliert: immer schon *symbolisch vermittelt* ist« (ZEI, 94).

In Anschluss an Cassirer weist Ricœur Symbole als »kulturelle Prozesse« aus, »in denen die gesamte Erfahrung artikuliert wird«, d.h. auch die religiöse Erfahrung, die Ricœur in *Poetik und Symbolik* in den Vordergrund rückt (ebd.). Handlungen sind symbolisch präformiert, so dass jeder Handlungsvollzug die impliziten symbolischen Ressourcen und damit die in einer bestimmten Kultur manifestierten Symbole aktualisiert. Das Symbol ist erstens öffentlich, tritt zweitens nie isoliert auf, sondern ist stets Teil eines Symbolnetzes einer bestimmten Kultur, und geht drittens dem individuellen Handlungsvollzug voraus; es führt Regeln ein, die eine Kultur und damit kollektive und individuelle Handlungsvollzüge bestimmen.

Ricœurs Anschluss an Cassirers Symbolbegriff ersetzt den Symbolbegriff in seiner doppelten Verweisungsstruktur nicht, wie er diesen in *Die Interpretation* entwickelt, sondern ergänzt diesen vielmehr. Nur weil Kultur und Handeln des Menschen bereits auf der Erfahrungsebene grundlegend symbolisch präformiert sind, ist es möglich, über die profane Ebene menschlichen Handelns hinauszugehen und diese zu transzendieren, d.h. auf einen Sinn zu beziehen, der sich in der Kultur allenfalls nur noch partiell institutionalisieren und sprachlich fassen lässt – daher das Bedürfnis, die Ebene religiöser Erfahrung in den Blick zu nehmen. Deren symbolische Grundstruktur und Manifestation in Symbolen schlägt eine Brücke

18 ZEI, 98; vgl. ebd., 98–103.

zwischen der Ebene der Erfahrung über die profane Ebene einer säkularen Hermeneutik der narrativen Identität hin zu einer Restitution des Heiligen als Eschatologie in Gestalt einer kritischen Phänomenologie¹⁹, d.h. einer Religionsphänomenologie und Symbolhermeneutik. Die Wirklichkeit als Ganze umfasst auch diese transzendente Ebene, auf die Ricœurs Symbolhermeneutik abzielt und die nur über die doppelte Verweisungsstruktur des Symbols in den Blick rückt.²⁰

Auf dem Weg zu einer Eschatologie als Wiederherstellung des Sinns sehen wir uns Ricœur zufolge jedoch einem Problem gegenüber: Der Mythos besitzt in seiner existenziellen Dimension keine erklärende Kraft mehr für die Gegenwart, zumindest nicht mehr unmittelbar. Er ist *lediglich* Mythos und wird als Relikt vergangener Zeiten wahrgenommen. Die historische Kritik des 19. Jahrhunderts und die moderne Geschichtswissenschaft lassen keine Anbindung des modernen Denkens an den Mythos mehr zu. Ihr Gegenstand muss sich dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit und Objektivität fügen und zu diesem Zweck von mythischen Residuen befreit werden. Bevor die existenzielle Dimension des Mythos in die Untersuchung einbezogen werden kann, gilt es für Ricœur deshalb, diese Bewegung mitzugehen, um im Nachhinein wieder Anschluss an den Mythos zu suchen. Zunächst bedarf es deshalb der zuvor skizzierten Reflexion auf die Funktion des Symbols mit den Mitteln der modernen Hermeneutik, die den Mythos entmythologisiert. Das Resultat dieser Entmythologisierung findet sich in *Zeit und Erzählung*: Der entmythologisierte Mythos ist *mise en intrigue*, d.h. die im Zentrum der Untersuchung von *Zeit und Erzählung* stehende Fabelkomposition. Untersuchungsgegenstand sind hier die strukturellen Merkmale des Mythos; eine mögliche Verweisungsstruktur auf einen Bereich des Transzendenten gerät im Rahmen dieser Untersuchung nicht in den Blick. Die Aufgabe der Interpretation besteht im Nachgang deshalb darin, die doppelten Sinnverweisungen des Symbols zu explizieren, wiederherzustellen und den Mythos als Erzählung mit der Symbolik und so mit der existenziellen Ebene des Mythos zu korrelieren.

19 Vgl. Ricœur, *Expérience et langage dans le discours religieux*, 161.

20 »D'une manière ou d'une autre, tous les systèmes de symboles contribuent à configurer la réalité.« (P. Ricœur, *De l'interprétation* [1983], in: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*. T. 2, Paris 1986, 11–35, hier: 17.)

Für Ricœur ist der Mythos als Fabel und Erzählung daher selbst »eine Art Symbol, ein in Erzählform entwickeltes Symbol« (SdB, 26). Der Mythos bereitet die Ebene der menschlichen Existenz und Erfahrung narrativ auf. Auf diese Weise verleiht er »dem Rätsel der Existenz« zumindest eine »erzählende Deutung« (PS, 97). Zugleich ist das Symbol eine Funktion des Mythos, gründet jedoch tiefer, es ist »wurzelhafter als der Mythos« (SdB, 26). Über die Interpretation von Symbolen lassen sich daher die Verbindungen des Menschen an das Heilige wiederentdecken. In struktureller Hinsicht ist der Mythos Gegenstand von Ricœurs Hermeneutik der narrativen Identität, das Symbol vermittelt die dort gewonnene, narrative Identität mit einer Eschatologie des Sinns. Auf dem Boden der Moderne vermag das Symbol, was der Mythos nicht mehr zu leisten imstande ist: das Heilige zum Ausdruck und uns mit diesem in Verbindung zu bringen. Die Hermeneutik ist deshalb in einem ersten Schritt »Entmystifizierung« und »Illusionsabbau«, in einem zweiten Schritt »Manifestation und Wiederherstellung eines Sinns«, Archäologie und Eschatologie (DI, 40).

Die Möglichkeit eines unmittelbaren Glaubens in Symbolen, d.h. einer vormodernen Form des Glaubens, gleichzusetzen mit einer unreflektierten, nicht kritisch hinterfragten Übernahme symbolisch tradiert er Sinngehalte, ist nicht mehr gegeben. Dennoch gründet die Möglichkeit zu solch einem unmittelbaren Glauben in der Modalität des Symbols selbst. Im Symbol manifestiert sich die Grundstruktur der Analogie in ihrer existenziellen Dimension, es verdichtet diese, statt sie aufzulösen und bindet den Menschen in seiner ganzen Existenz. Doch die Analogie operiert auf einer logischen Ebene und impliziert keine zeitliche Struktur. Symbole werden tradiert und erhalten dadurch einen historischen Index, sie arbeiten jedoch nicht aktiv mit dieser zeitlichen Struktur, sie bleibt ihnen implizit. Dies trifft gleichermaßen auf die Metapher zu, die ebenfalls auf die Struktur der Analogie zurückgeht. Der Umweg, um dem Glauben wieder Platz zu schaffen, führt mit Ricœur deshalb über eine Theorie der Narrativität, die eine Hermeneutik der Zeitlichkeit impliziert, aus der die narrative Identität entspringt. Konstitutives Moment für Ricœurs Theorie der narrativen Identität ist die Poetik, deren zentrale Funktion ist die Metapher.

2. Poetik: Die Funktion der Metapher im Kontext von Poetik und Symbolik

Der Mythos in seiner existenziellen Dimension lässt das menschliche Leben im Allgemeinen mit dem Sein im Ganzen zusammenfallen. Er ermöglichte einst ein intuitives Erfassen dieser Koinzidenz von Existenz und Sein. Dem erkennenden Logos war diese Ebene der Existenz seit jeher unzugänglich; gegenwärtig lassen die Nachwehen der historischen Kritik nicht mehr zu, diesen Zusammenhang noch intuitiv zu erfassen. Der Mythos muss deshalb erzählt und ausgelegt, d.h. interpretiert werden. Was aber bleibt vom Mythos in seiner existenziellen Dimension? Eine Ahnung vom Ursprung des eigenen Seins, wie Ricœur ausführt. Der eigene Ursprung wird so zu einem »Rätsel«, das der Mythos zwar noch immer aufwirft, aber nicht auflöst (PS, 97). In *Zeit und Erzählung* nimmt Ricœur deshalb den Mythos auf struktureller Ebene näher in den Blick. Dies ermöglicht, die narrativen Momente des Mythos herauszuarbeiten und dort einen Ursprung zu setzen, wo ein solcher unlängst verloren scheint, um ausgehend von diesem hermeneutisch einen Zielpunkt in den Blick zu nehmen: die eigene, narrative Identität.

Als Erzählung verbindet der Mythos Poetik und Symbolik miteinander. Das gemeinsame Bindeglied ist die Metapher in ihrer Funktion der semantischen Innovation. Semantische Innovation und heuristische Funktion bilden die beiden zentralen Funktionen der Poetik. Die semantische Innovation steht für das Hervorbringen neuer Bedeutungen und damit für eine Erweiterung dessen, was sich sprachlich, über den Bereich des bereits Bekannten hinaus, zum Ausdruck bringen lässt. Die heuristische Funktion korreliert die semantische Innovation mit der Wirklichkeit, sie bildet die ontologische Dimension der Poetik, sei es auf semantischer Ebene als Funktion der Metapher, auf Ebene des Mythos als Erzählung mit Blick auf die eigene Identität oder auf Ebene der Interpretation und Symbolik unter Verweis der eigenen Existenz auf das Heilige. Sie verhindert dadurch, dass sich die Poetik in der bloßen Fiktion oder esoterischen Gefilden verliert.

Für das weitere Verständnis der Tragweite von Ricœurs Poetik sind zwei Voraussetzungen relevant, die Ricœurs Verständnis der Metapher begründen. Erstens wehrt sich Ricœur gegen die traditionelle Annahme, eine Metapher sei nicht mehr als bloß schmücken-

des Beiwerk der Sprache, zweitens wirkt im Hintergrund der Metapher in ihrer Funktion als semantische Innovation das Vermögen der produktiven Einbildungskraft. Ricœur schließt damit an Kants *Kritik der Urteilskraft* an.

Ricœurs Theorie der Metapher widersetzt sich der bis ins 20. Jahrhundert weithin geläufigen Annahme, eine Metapher sei nichts weiter als ornamentaler Zierrat der Sprache, so dass eine Metapher lediglich in blumiger Rede zum Ausdruck bringe, was sich so oder auch anders, insbesondere aber begrifflich präziser ausdrücken ließe. Einen eigenen Erkenntniswert oder Informationsgehalt weise sie nicht auf. In der Forschung wird diese Auffassung unter dem Titel der Substitutionstheorie diskutiert und in ihren Anfängen Aristoteles zugeschrieben.²¹ Aristoteles restringiere die Metapher in ihrer Funktion auf die Übertragung eines einzelnen Wortes. Im Zuge dieser Übertragung werde dann lediglich ein Wort durch ein anderes ersetzt, so rückt z.B. an die Stelle des Alters der Lebensabend: »Was das Alter in Bezug auf das Leben ist, das ist der Abend in Bezug auf den Tag. Man wird also den Abend das Alter des Tages nennen, oder, wie Empedokles, das Alter den Lebensabend oder Lebensuntergang.«²² Laut Ricœur mag allenfalls die Aristotelische *Rhetorik* eine solche Lesart nahelegen, in der *Poetik* geht Aristoteles über eine solche Substitutionstheorie jedoch hinaus²³, insofern er die Metapher dort als Übertragung »von der Gattung auf die Art oder

21 So auch von Sinnreich, bei dem sich eine einschlägige Definition der Substitutionstheorie der Metapher findet: »Jede Theorie der Metapher stimmt mit der des Aristoteles darin überein, daß die Metapher ein übertragenes Wort ist. Entgegengesetztenfalls liefe sie auch Gefahr, von etwas anderem zu sprechen als von der Metapher, denn Metapher heißt einfach übertragenes Wort (*metaphorá*). [...] Im Unterschied zum übertragenen Wort existiert das eigentliche Wort. Und das Verhältnis beider zueinander ist von jeher das ›Kreuz‹ der Theorie der Metapher gewesen.« (J. Sinnreich, *Die Aristotelische Theorie der Metapher. Ein Versuch ihrer Rekonstruktion*, München 1969, XXVI.) Rolf macht darauf aufmerksam, dass es sich bei der Aristotelischen Theorie der Metapher gerade nicht um eine Substitutionstheorie handelt (vgl. E. Rolf, *Metaphertheorien. Typologie. Darstellung. Bibliographie*, Berlin, New York 2005, 22–34, 93–126). Zur Substitutionstheorie und deren Rezeption vgl. H. Weinrich, *Metapher*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5: *L–Mn* (Hg. v. J. Ritter u. K. Gründer), Basel 1980, 1179–1186.

22 Aristoteles, *Poetik*, übers. von A. Schmitt, in: *Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 5 (Hg. von H. Flashar), Berlin 2008, 1457b22–25.

23 Vgl. P. Ricœur, *Die lebendige Metapher* [1975], München 1986, 21 [=LM].

von der Art auf die Gattung oder von einer Art auf eine (andere) Art oder gemäß einer Analogie« definiert.²⁴

Für Ricœurs Verständnis der Metapher sind drei Aspekte von Bedeutung, die sich aus dieser Struktur ergeben.²⁵ Erstens impliziert eine Metapher auf struktureller Ebene ein Regelwerk: Eine Metapher koordiniert nicht, wie die Substitutionstheorie annimmt, den Austausch einzelner Worte; nicht der Sinn eines einzelnen Wortes wird verschoben. Vielmehr steht die Metapher immer schon inmitten von Relationen, ohne die sie selbst nicht in Erscheinung treten könnte. Eine Metapher ist nie ein einzelnes Wort, sondern stets ein »Paar von Begriffen oder Verhältnissen, zwischen denen die Übertragung stattfindet: von der Gattung zur Art, von der Art zur Gattung, von einer Art zur anderen, vom zweiten zum vierten Glied einer Verhältnisbeziehung und umgekehrt« (LM, 27).

Indem die Metapher Relationen zwischen verschiedenen, durchaus kategorial voneinander getrennten Bereichen herstellt, die für gewöhnlich nicht in Bezug zueinander stehen, überschreitet sie die Grenzen einer bekannten Ordnung und verstößt gegen diese. Es handelt sich bei der Metapher damit zweitens um einen »kalkulierten Irrtum«, der nicht dazu dient, ein Wort durch ein anderes zu ersetzen, sondern um die Grenzen einer bestehenden Ordnung zu überschreiten (ebd.). Sie ist Kalkül einer Grenzüberschreitung. Diese Grenzüberschreitung wirkt stets auf den ganzen Kontext, in dem die Metapher steht, und produziert stets einen neuen Sinn. Insofern besitzt die Metapher einen eigenen Informationsgehalt, weil sie imstande ist, die Wirklichkeit neu zu beschreiben. Sie erzeugt eine neue Ordnung, indem sie aus einer bestehenden Ordnung heraus neue Facetten der Wirklichkeit entdecken lässt, für die in der bestehenden Ordnung kein Platz vorgesehen war. Diese Funktion der Metapher bildet laut Ricœur ihr heuristisches Moment. Diese heuristische Funktion ist sowohl Bestandteil der Narrativitätstheorie als auch der Symbolik. Im Kontext von Ricœurs Metaphertheorie trennt sie das poetische, d.h. schöpferische Moment der Metapher

24 Aristoteles, *Poetik*, 1457b8–9. Ricœur betont, dass Aristoteles den Gegensatz zwischen einem eigentlichen, ursprünglichen und wörtlichen auf der einen und einem übertragenen, metaphorischen Wortsinn auf der anderen Seite selbst nicht intendiert (vgl. LM, 25).

25 Vgl. hierzu auch konzise PS, 98.

erst in aller Schärfe von ihrer rhetorischen Funktion, die dazu dient, ein Publikum von der eigenen Meinung zu überzeugen.²⁶

Drittens ist die Metapher aufgrund ihrer Kontextgebundenheit diskursiv.²⁷ Der diskursive Charakter der Metapher ist für Ricœur von Interesse, weil die Metapher zwar Identität herstellt, indem sie zwei Bereiche aufeinander bezieht und in diesem Bezug durchaus Identität behauptet, dies jedoch ohne ihren diskursiven Charakter aufzugeben. Dort, wo z.B. ein Vergleich die beiden in Bezug zueinander gesetzten Bereiche und deren Differenz offenlegt, behauptet die Metapher im Gegenzug Identität. Erst wenn wir nicht mehr vergleichend sagen ›Achill stürzte los wie ein Löwe‹, sondern stattdessen sagen ›Achill ist ein Löwe‹, stellen wir Identität her. ›Achill‹ und ›Löwe‹ sind in der Metapher als Bezugspole erkennbar und doch auf einen gemeinsamen Punkt konzentriert: »Der Vergleich sagt ›dieses ist wie das‹; die Metapher sagt: ›dieses ist das‹« (LM 33 f.), »sie sagt, daß sich die Sache tatsächlich so verhält« (M, 54). Mit der Metapher kommt es zu einer Annäherung von zwei Bereichen, die ein Vergleich auf Distanz hält. Die Metapher überbrückt diese Distanz, ohne sie vollständig aufzuheben, sie bewahrt sie, wie Ricœur sagt, in einem »verkürzten Ausdruck« (LM, 35). Die ontologischen Implikationen dieses metaphorischen Kurzschlusses (*court-circuit*) entfalten erst im Kontext der Symbolik ihr ganzes Potenzial.²⁸

Die Leistung und Funktion der Metapher liegt dann darin begründet, dass sie bereits auf der Ebene der Sprache Sinnbereiche miteinander in Verbindung bringt, deren bloß wörtlicher Sinn für sich genommen keinen Zusammenhang erkennen lässt. Sie bewirkt, wie Ricœur deutlich macht, einen Zusammenbruch des primären, wörtlichen Sinns, bezieht den gesamten Kontext ein, in dem sie steht, und bringt etwas Neues hervor. Sie ist insofern innovativ. Auf »den Trümmern des wörtlichen Sinnes« lässt die Metapher eine neue Ordnung entstehen: »eine neue semantische Pertinenz« (LM, 226). Im Werk Ricœurs rückt die Substitutionstheorie in den Hintergrund, die Prädikationstheorie der Metapher im Gegenzug in den Vordergrund. Die Metapher fungiert als Prädikat, das mindestens den ganzen Satz, ggf. sogar den gesamten Kontext einbezieht, in

26 Vgl. LM, 238–239.

27 Vgl. LM, 27 sowie hierzu differenzierter Rolf, *Metapherntheorien*, 195–204.

28 Vgl. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 115.

dem sie steht: »Die Metapher geht hervor aus der Spannung zwischen allen Termini der metaphorischen Aussage.«²⁹ Auf diese Weise bezieht sie Teil und Ganzes aufeinander und verbindet beide miteinander. In dieser prädikativen Funktion übernimmt die Metapher eine »Orientierung aufs Ganze« (LM, 51). Die Metapher als semantische Innovation operiert auf Ebene der Sprache. In ihrer Funktion steht sie für »Sinnproduktion« und eine »sprachimmanente Spracherweiterung« (LM, II). Mit ihr einher geht die heuristische Funktion, die für die Entdeckung »neuer Merkmale der Wirklichkeit« steht (PS, 94).

Selbst wenn die Metapher nur im Augenblick ihrer Realisierung für Ricœur im eigentlichen Sinne Metapher und damit lebendige Metapher ist, so wirkt sie doch nachhaltig: Sie führt eine neue Ordnung herbei, die noch dann bestehen bleibt, wenn die Metapher ihrer Lebendigkeit beraubt in das Lexikon einer Sprache eingegangen ist.³⁰ Im Kontext der Aristotelischen *Poetik* ist die Metapher in dieser Funktion Teil des Mythos.³¹ Der Mythos dient dem Aufbau

29 M, 47. Mit dem Begriff der lebendigen Metapher wendet sich Ricœur zwar strikt gegen eine Substitutionstheorie der Metapher, diese ist seines Erachtens jedoch nicht grundlegend falsch, insofern auf syntaktischer Ebene durchaus ein Wort durch ein anderes ersetzt wird; auf semantischer Ebene geht die Metapher jedoch über die Substitutionstheorie hinaus (vgl. auch P. Ricœur, *Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik* [1972], in: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, 109–134, hier: 110 f. sowie hierzu T.-F. Steinbach, *Gelebte Geschichte, narrative Identität. Zur Hermeneutik zwischen Poetik und Rhetorik bei Hans Blumenberg und Paul Ricœur*, Freiburg i. Br., München 2020, 303 f., und Rolf, *Metaphertheorien*, 196.

30 Darin besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen Metapher und Symbol. Als lebendige Metapher ist die Metapher nur in dem Augenblick tatsächlich eine Metapher, in dem sie die Funktion der semantischen Innovation ausübt, um einen neuen Sinn erkennen zu lassen. Symbole besitzen im Gegensatz dazu eine »erstaunliche Langlebigkeit [...], weil sie in den dauerhaften Gegebenheiten des Lebens, des Gefühls und des Universums tief verwurzelt sind« (PS, 101). Während die Metapher den Kontext, in dem sie wirkt, verändert, selbst aber verschwindet, sobald sie den neuen Sinn hat erkennen lassen und ihre Bedeutung konventionalisiert wurde, beharrt das Symbol und ist imstande, semantische Verschiebungen in sich aufzunehmen und zu konservieren.

31 Vgl. LM, 36–44. Das »Geheimnis der Metapher als Sinnverschiebung auf der Ebene der Worte [liegt] in der Erhöhung des Sinnes auf der Ebene des *mythos*«. Die Metapher ist dann »nicht bloß eine Abweichung im Verhältnis zur gewöhnlichen Sprache, sondern dank dieser Abweichung das bevorzugte Mittel der Sinnerhebung, in der die *mimēsis* besteht« (LM, 52).

der Handlungen, er strukturiert diese und bezieht die einzelnen Handlungen auf das Ganze der Erzählung; diese Möglichkeit verdankt der Mythos der Funktion der Metapher.³² Sie ermöglicht es, die einzelnen Handlungsstränge und -ebenen einer Erzählung auf die Erzählung insgesamt zu beziehen, sie besitzt eine integrative Funktion.

Vor diesem Hintergrund bildet die Funktion des Mythos die Handlung zu strukturieren das narrative Komplement zur semantischen Innovation, d.h. der Funktion der Metapher. Eine Orientierung aufs Ganze bewirkt der Mythos insofern, als er singuläre Ereignisse in das Ganze einer Geschichte integriert, indem er einen Anfang und ein Ende setzt, die Ereignisse kontextualisiert und ihnen damit eine Bedeutung gibt. Singuläre Ereignisse könnten ohne weiteren Kontext nicht verstanden werden, sie blieben bedeutungslos, umgekehrt gilt: Zusammengenommen konstituieren die einzelnen Ereignisse die Geschichte. Der Mythos als Fabel und Erzählung ist eine Synthese heterogener Bestandteile, die für sich genommen zusammenhangslos und widersprüchlich blieben. Er führt Handelnde, Ziele, Mittel und Interaktionen unter einem gemeinsamen Thema zusammen und unterstellt sie eigenen zeitlichen Merkmalen.³³

Mythos und Symbol stehen in Wechselwirkung miteinander: Das Symbol mag »wurzelter als der Mythos« sein, der Mythos – Fabel und Erzählung – ist jedoch selbst nichts anderes als »ein in Erzählform entwickeltes Symbol« (SdB, 26). Der Mythos ist deshalb imstande, Poetik und Symbolik miteinander zu vermitteln, verweist die »mythische Erzählung« doch auf einen »Bereich fundamentaler Erfahrung« (PS, 102). Dieser Bezug der mythischen Erzählung zur Ebene existenzieller Erfahrungen verdankt der Mythos der symbolischen Funktion.

Die Erzählung vermittelt Poetik und Symbolik miteinander. Die integrative Funktion der semantischen Innovation der Metapher und das Ausgreifen der symbolischen Funktion auf die der Sprache vorausliegende Erfahrungsebene kulminieren in dem Begriff der »metaphorischen Symbolik«, der es laut Ricœur erlaubt, »im weitgefassten Sinne von narrativer Symbolik« zu sprechen (PS, 102).

32 Die Möglichkeit zur Orientierung aufs Ganze kann die Metapher sowohl im Bereich der Rhetorik als auch im Bereich der Poetik umsetzen, wenngleich sich die Art der Umsetzung jeweils anders ausnimmt (vgl. LM, 43–47).

33 Vgl. PS, 102; ZEI, 105–110.

Die Erzählung und die semantische Innovation kommen in der metaphorischen bzw. narrativen Symbolik zusammen. Im Grenzbe-
reich dieser Überschneidung von Metapher und Symbol, von se-
mantischer Innovation und symbolischer Funktion, öffnet sich das
Feld der heuristischen Funktion, das die Poetik von der Metapher
über die Erzählung bis in die Symbolik hineinträgt. Für Ricœur
spielt in diesem Kontext stets die Analogie zur Modellbildung natur-
wissenschaftlicher Verfahren eine Rolle, denn ihm zufolge dienen
sowohl die heuristische Funktion als auch die Verfahren naturwis-
senschaftlicher Modellbildung dazu, neue Bereiche der Wirklichkeit
zu erschließen. Erst unter Einbezug dieser ontologischen Dimension
sowie in Übertragung auf die Symbolik entfaltet die heuristische
Funktion ihr ganzes Potenzial.

3. Die heuristische Funktion: Von der Metapher über die Erzählung zum Symbol

Die Metapher ist aufgrund ihrer Übertragungsleistung imstande, ka-
tegorial getrennte und scheinbar vollkommen heterogene Bereiche
miteinander in Verbindung zu bringen. Sie lässt dort Ähnlichkeiten
erkennen, wo die Differenzen unüberbrückbar zu sein scheinen: Sie
erzeugt eine »Spannung zwischen Identität und Differenz«, die im
Begriff der Ähnlichkeit zum Ausdruck kommt.³⁴ Sie löst diese Span-
nung bis zuletzt jedoch nicht auf, sondern lässt sie bestehen. Weder
stellt die Metapher ausschließlich Identität zweier Sinnbereiche her
und lässt den einen in dem anderen aufgehen, noch verweist sie
diese ausschließlich auf ihre Differenzen. Die Metapher stellt eine
Form der Identität her, die sich zwar in einem Wort manifestiert,
zugleich trägt die Metapher diese Identität jedoch über die Grenzen
des einzelnen Wortes hinaus und verweist sie auf den Kontext, in
dem sie steht.

In ihrer Funktion Teil und Ganzes miteinander zu vermitteln
und sowohl Identität herzustellen als auch zugleich die Differenz zu
anderem bestehen zu lassen und beide Pole doch aufeinander zu
verweisen, leistet die Metapher laut Ricœur, was die Modellbildung

34 LM, 9; vgl. ebd., 181–192, 275.

im Bereich der Naturwissenschaften leistet: Sie dient als ein heuristisches Mittel, um Neues in bekannte Zusammenhänge zu integrieren und stiftet dadurch Anschaulichkeit für dieses Neue und vormalig Unbekannte. Dieses heuristische Mittel verdankt sich der poetischen Imagination und soll, wie Ricœur sagt, »vermittels der Fiktion eine inadäquate Interpretation sprengen und einer neuen, adäquateren den Weg bahnen« (LM, 228). Im Bereich der Wissenschaft erschafft die Imagination Modelle, um anhand dieser neue, bisher unbeachtete Bereiche der Wirklichkeit zu erschließen. Diese »Logik der Entdeckung« ist der Modellbildung und der Metapher gemeinsam: Es wird eine Sprache eingeführt, die neue Zusammenhänge aufdeckt.³⁵ Die Metapher ist imstande, die Relationen, in denen Identität und Differenz zueinander stehen, zu variieren und dadurch neue Perspektiven auf diese zu eröffnen: »Die Dinge selbst werden ›gesehen als‹« (LM, 232).

Diese Funktion des ›Sehen als‹ hebt Ähnlichkeiten an Dingen hervor, die zuvor einander unähnlich erschienen. Die Metapher übt diese Funktion aus, bevor innerhalb der Sprache Begriffe oder Metaphern für die Ähnlichkeiten existieren, auf die sie verweist. Das ›Sehen als‹ steht Ricœur zufolge deshalb für »die *nichtsprachliche* Vermittlung der metaphorischen Aussage«, d.h. für eine vorprädikative Struktur, durch die sie auf bildhafte Weise selbst noch abstrakte Zusammenhänge vor Augen führt.³⁶ Dadurch wird plausibel, dass die Metapher der existenziellen Erfahrungsebene der Symbolik integriert werden kann. Sowohl Metapher als auch Symbol greifen auf eine emotional besetzte, vorprädikative Ebene der menschlichen Erfahrung und Existenz zu und transzendieren diese. Mit Blick auf die Funktion der Metapher bedeutet dies zunächst nicht mehr, als dass sie ermöglicht, diese Ebene auch dann zu artikulieren, wenn noch keine Sprache bereitsteht. Zugleich ist die Metapher stets eine Abweichung von einer gegebenen Ordnung, die im Zuge dieser Abweichung immer auch eine neue Ordnung konstituiert. Beide Aspekte zusammengenommen rücken die Metapher für Ricœur in die Nähe des Kantischen Begriffs des Schemas sowie des Schematismus.

35 LM, 228; vgl. ebd., 230 f.

36 LM, 207; vgl. ebd., 43. Zu den phänomenologischen Aspekten dieser vorprädikativen Struktur vgl. A. Breitling, *Paul Ricœur und das hermeneutische Als*, in: S. Ort und A. Breitling (Hg.), *Vor dem Text. Hermeneutik und Phänomenologie im Denken Ricœurs*, Berlin 2002, 79–97.

Im Prozess der Herstellung einer neuen Ordnung sieht Ricœur die produktive Einbildungskraft am Werk: »Als Schema betrachtet weist das Bild eine sprachliche Dimension auf« und diese sprachliche Dimension des Bildes ist für Ricœur zufolge der Ort, an dem die neuen Bedeutungen entstehen (LM, 191). Der Metapher kommt dann eine ganz ähnliche Aufgabe zu, wie dem Schema im Kontext der Kantischen Erkenntnistheorie: Ohne selbst die Anschauung beizubringen, führt das Schema der Einbildungskraft doch auf Anschaulichkeit.³⁷ Ricœur spricht deshalb auch vom »Schematismus der metaphorischen Attribution« (LM, 191). Die Metapher operiert innerhalb einer gegebenen Ordnung, jede Abweichung erzeugt zugleich neue sinnhafte Strukturen, die nachvollzogen und verstanden werden können. Für Ricœur ist die Metapher »der Ort in der Rede, der diesen Schematismus sichtbar macht, weil Identität und Differenz hier nicht verschmolzen sind, sondern im Widerstreit miteinander stehen«. Die produktive Einbildungskraft ist der »Entstehungsort des bildlichen Sinnes im Spiel von Identität und Differenz« und dieses Spiel bringt die Metapher zum Vorschein (ebd.).

Die Metapher führt kein Bild vor Augen, sie sorgt nicht unmittelbar für eine Anschauung, sondern übernimmt die Funktion, Relationen in Ordnungsgefügen zu koordinieren und Zusammenhänge zwischen verschiedenen Sinnbereichen herzustellen. Sie stiftet Orientierung. Die Metapher des Bildes steht bei Ricœur für das ›Sehen als‹, d.h. für die Möglichkeit der Zusammenführung von Teil und Ganzem, Identität und Differenz, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit. Identität und Differenz zusammenzuführen, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit zugleich erkennen zu können, darin besteht für Ricœur »natürlich beim Dichter, aber auch beim Philosophen der Geistesblitz der Metapher, der Poetik und Ontologie vereint« (LM, 36).

Auf Grundlage der Analogie, die auf logischer Ebene operiert, bildet die Metapher den, wie Ricœur sagt, logischen Raum aus, in dem wir uns metaphorisch gesprochen bewegen. Indem sie sich »über den Widerstand der gewöhnlichen Kategorisierungen der Sprache« hinwegsetzt, sorgt sie innerhalb dieses »logischen Raum[s]« für Distanzveränderungen (ZEL, 8). Indem sie weit entfernte und scheinbar disparate Sinnbereiche aufeinander bezieht, erzeugt sie neue Bedeutungen und steckt die Grenzen ab, innerhalb derer Möglichkeit

37 Vgl. hierzu Steinbach, *Gelebte Geschichte, narrative Identität*, 297–313.

und Wirklichkeit aufeinander bezogen werden. Der so entstandene Raum ist ein Raum von Bedeutungen, er bildet die Grundlage für die eigene Identitätsbildung, wie anhand der heuristischen Funktion im Sinne der Modellbildung in *Zeit und Erzählung* deutlich wird.

Da die Metapher primär den logischen Raum ausleuchtet, in dem die narrative Gestaltung von Identität vollzogen wird, bedarf es zusätzlich einer zeitlichen Koordination. Den Übergang vom logischen Raum zur Zeit stiftet der narrative Schematismus, für den der Kantische Begriff des Schematismus das Vorbild abgibt. Koordiniert wird der narrative Schematismus von dem Vermögen der produktiven Einbildungskraft, in dem die Möglichkeit zur Refiguration und Aneignung von zeitlichen Strukturen gründet, wie wir diese in Erzählungen konfiguriert vorfinden.

Im Kontext seiner Transzendentalphilosophie sucht Kant die Anwendbarkeit der begrifflichen Erkenntnis auf die Erscheinungen der empirischen Wirklichkeit nachzuweisen. Diese Leistung erbringt die Einbildungskraft mittels eines transzendentalen Schemas, das u.a. das Muster für den Schematismus abgibt. Dieser Schematismus wirkt im Hintergrund der reinen Verstandesbegriffe und schlägt eine Brücke von den Kategorien des Verstandes zu den empirischen Anschauungen.³⁸

Wie Kant in der *Transzendentalen Ästhetik* der *Kritik der reinen Vernunft* deutlich macht, liegt die *Zeit a priori* allen Erscheinungen zugrunde: »In ihr allein ist alle Wirklichkeit der Erscheinungen möglich.«³⁹ Die *Zeit* ist die reine Form der sinnlichen Anschauung, d.h. die subjektive Bestimmung der Verhältnisse der Dinge, wie sie uns »unserm innern Zustande« nach, d.h. in der reinen Anschauungsform der *Zeit* erscheinen. Der *Raum* liegt allen äußeren Erscheinungen zugrunde und ist als äußerer Sinn auf diese beschränkt. Als Form des inneren Sinnes und Bedingung aller Erscheinungen *a priori* ist die *Zeit* nicht unmittelbar auf die äußeren Anschauungen gerichtet, sondern zunächst auf den äußeren Sinn. Die *Zeit* liegt

38 Vgl. Steinbach, *Gelebte Geschichte, narrative Identität*, 155–172.

39 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1. Aufl.) [1781], in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4 [Erste Abtheilung, Bd. 4] (Hg. Preußische Akademie der Wissenschaften), Berlin 1903, 1–405, hier: 31; I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft. Zweite Auflage* [1787], in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 3 [Erste Abtheilung, Bd. 3] (Hg. Preußische Akademie der Wissenschaften), Berlin 1904, 46 [=KrV; Seitenzählung im Folgenden nach A (1. Aufl.) bzw. B (2. Aufl.)].

dem Raum und damit die innere der äußeren Form der reinen Anschauung zugrunde: »[A]lle Erscheinungen überhaupt, d. i. alle Gegenstände der Sinne, sind in der Zeit, und stehen notwendigerweise in Verhältnissen der Zeit.«⁴⁰

Der Schematismus ist die transzendente Zeitbestimmung. Die Zeit als formale Bedingung des inneren Sinnes stellt *a priori* Allgemeinheit vor, dies hat sie mit den reinen Verstandesbegriffen gemeinsam, die das Mannigfaltige sinnlicher Erscheinungen *a priori* – in Allgemeinheit unter der Einheit des Begriffs – unter sich begreifen. Mit den sinnlichen Erscheinungen teilt die transzendente Zeitbestimmung, dass sie in jeder dieser empirischen Vorstellungen enthalten ist. Alle Erscheinungen sind in der Zeit.

Dadurch, dass sie Allgemeinheit vorstellt, ebenso wie die reinen Verstandesbegriffe, alle Erscheinungen umfasst und zugleich in jeder dieser Erscheinungen enthalten ist, ist es der transzendentalen Zeitbestimmung möglich, die Kategorien und empirischen Erscheinungen in Bezug zueinander zu setzen. Das Verfahren des Schematismus subsumiert auf diese Weise empirische Vorstellungen unter die entsprechenden Kategorien. Das transzendente Schema der reinen Verstandesbegriffe stellt »Einheit nach Begriffen« her, die die Kategorien zum Ausdruck bringen – es ist ein »transzendentes Produkt der Einbildungskraft«.⁴¹ Vor diesem Hintergrund bildet die produktive Einbildungskraft eines der zentralen Vermögen im Kontext der Narrativitätstheorie Ricœurs. Sie ermöglicht die Konfiguration sowie die Refiguration der Zeit und gewährleistet über die Aneignung von zeitlichen Strukturen die Ausbildung einer narrativen Identität.

Diese Möglichkeit realisiert die produktive Einbildungskraft durch das Verfahren der semantischen Innovation. Wenngleich die Funktion der Metapher diese im Hintergrund noch bestimmt, tritt die semantische Innovation im Kontext der Narrativitätstheorie Ricœurs nicht als Metapher, sondern als narrative Funktion in

40 KrV, A 34/B 51. Im Kontext von Ricœurs Narrativitätstheorie wird dieses Verhältnis auf den Kopf gestellt, freilich ohne an den Grundfesten der Kantischen Transzendentalphilosophie zu rütteln: Die Metapher begrenzt den logischen Raum, innerhalb dessen wir die Zeit zu refigurieren und uns anzueignen imstande sind (vgl. hierzu Steinbach, *Gelebte Geschichte, narrative Identität*, 334–342).

41 KrV, A 142/B 181.

Erscheinung.⁴² Die narrative Funktion unterbricht den Bezug zur Wirklichkeit und stellt in Form von Erzählungen mögliche Welten vor, die die bereits bekannte Wirklichkeit nicht lediglich abbilden. In Anlehnung an das Husserl'sche Verfahren der phänomenologischen Reduktion wird der Bezug zur Wirklichkeit eingeklammert, die Möglichkeit geht dann der Wirklichkeit voraus. Wenngleich für Ricœur, was er in Anlehnung an Kant als narrativen Schematismus bezeichnet, stets kulturellen Bedingungen untersteht⁴³, konstituieren im Kontext seiner Narrativitätstheorie doch die möglichen Welten von Erzählungen den Hintergrund, vor dem Leserinnen und Leser eine narrative Identität ausbilden.

Der Schematismus der narrativen Funktion koordiniert die Sinnstrukturen einer Erzählung. Getragen von der Referenzfunktion der Sprache, die stets auf die Wirklichkeit verweist, nehmen diese Sinnstrukturen im Kontext von Ricœurs Hermeneutik der narrativen Identität dort Bedeutung an, wo diese Sinnstrukturen von Leserinnen und Lesern angeeignet werden. Für Ricœur erschöpft sich die Referenzfunktion der Sprache nicht in ihrer deskriptiven Funktion, vielmehr wohnt ihr ein poetisches Moment inne, das es ermöglicht gegenüber bereits Bekanntem, neue Bezüge herzustellen. »Damit bereichert die poetische Sprache die Sprache mit Aspekten, Eigenschaften und Werten der Wirklichkeit, die sich ansonsten der direkten deskriptiven Sprache entzögen und nur zum Ausdruck kämen aufgrund des komplexen Zusammenspiels, das zwischen einer metaphorischen Feststellung und dem geregelten Überschreiten der gewöhnlichen Wortbedeutungen in unserer Sprache stattfindet« (PS, 104).

Dieser der poetischen Sprache eigene Referenzmodus prägt die Sprache insgesamt. Es handelt sich um die metaphorische Referenz, die vermag die Wirklichkeit neu zu konfigurieren. Im Kontext der Narrativitätstheorie bezieht sich die Referenzfunktion auf die Welt, die das Werk entfaltet, so dass sich »die mimetische Kraft der Erzählung mit der Kraft der Neubeschreibung von Modellen und Metaphern vergleichen« lässt: Mithilfe der heuristischen Funktion der Metapher »nehmen wir neuartige Beziehungen zwischen Dingen

42 Vgl. Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, 296.

43 Vgl. Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, 312 f.; Steinbach, *Gelebte Geschichte, narrative Identität*, 334–342.

wahr, und zwar aufgrund jenes Isomorphismus, der definitivisch zwischen dem Modell und seinem Anwendungsbereich gilt« (PS, 104 f.). Ein Modell, so Ricœur in Anlehnung an Mary Hesse, ist »ein Instrument, um Dinge neu zu beschreiben.«⁴⁴ Aus diesem Grund wirkt die Funktion der Metapher noch im Hintergrund der Narrativitätstheorie Ricœurs, denn die Mimesis ist nichts anderes als die metaphorische Referenz (vgl. LM, 235). Sie übt ihre Funktion lediglich in einem anderen Kontext aus, dient aber nach wie vor der Erfassung und Integration neuer, noch unbekannter Aspekte der Wirklichkeit. Die heuristische Funktion führt in ihrer Referenzfunktion einen Ereignischarakter herbei, d.h. sie lässt die entworfenen Welt in Dialog mit der Wirklichkeit der Leserinnen und Leser treten. Ereignischarakter und Dialogfunktion imaginieren nicht lediglich eine Wirklichkeit, sondern zielen darauf ab, diese als eine »neue Erfahrung zur Sprache bringen«, um sie Wirklichkeit werden zu lassen und mit anderen zu teilen (ZEI, 123).

Im Akt des Lesens beziehen Leserinnen und Leser die über die Referenzfunktion der Erzählung eröffnete Welt auf sich. Diese Erzählungen und Texte zu verstehen, bedeutet, die Welt, die die Fiktion entwirft, als Möglichkeit der Gestaltung des eigenen Selbst wahrzunehmen. Die möglichen Welten der narrativen Fiktion stellen mögliche Existenzweisen in Aussicht, die vorgestellten Handlungen in diesen möglichen Welten nehmen Modellcharakter für wirkliche Handlungen an.

Dies geschieht erstens dadurch an, dass Handlungen auf eine Erzählung insgesamt bezogen werden und der Kontext der Erzählung die Handlungen orientiert und strukturiert; im Zuge der Wechselwirkung zwischen dem Ganzen der Erzählung und den einzelnen Handlungen unterwirft der Bezug auf das Ganze das Dargestellte zweitens einem Verfahren der Typisierung. Die Mimesis als Nachahmung menschlicher Handlungen ist zugleich »Wiedergabe des Menschlichen [...] in vergrößernder, veredelnder Form« (LM, 50). Erzählungen typisieren und stellen Menschen besser oder schlechter dar, als sie in Wirklichkeit sind, menschliche Charakterzüge und Handlungsvollzüge werden auf Wesenszüge reduziert.

Das Verfahren der Typisierung bezieht sich erstens auf die Möglichkeit, das typisch Menschliche nachahmend darzustellen, zwei-

44 PS, 104; vgl. auch LM, 231–235.

tens auf die wechselseitige Bedingtheit von Teil und Ganzem. Die Erzählung bzw. die Fabel sieht von den konkreten empirischen Details ab und hebt allgemeine und typische Aspekte hervor. Sie berichtet deshalb viel eher von dem, was möglich ist, als von dem, was sich wirklich zugetragen hat, und stellt dieses Mögliche als Allgemeines und Typisches dar. Je allgemeiner das Thema der Erzählung ist, desto mehr Leserinnen und Leser werden sich mit dem dargestellten Allgemeinen identifizieren und dieses auf sich bzw. ihre individuelle empirische Lebenswelt beziehen können. Anteil daran besitzt auch die Mimesis, die charakteristische, typische Merkmale des Menschlichen über Handlungen in der Fiktion, d.h. in einem Raum des Möglichen darstellt (vgl. ZEI, 69 f.). Narrationen sind Modelle möglicher Erfahrungshorizonte. In diesen liegt die ontologische Dimension der heuristischen Funktion begründet.

4. Die Ontologie der heuristischen Funktion: Die Verschmelzung von Poetik und Symbolik

Wird die heuristische Funktion in die Symbolik integriert, so ist sie imstande, die eigene Existenz dem Ganzen der Natur und des Kosmos zu integrieren. Sie erhält die Spannung zwischen Identität und Differenz aufrecht, die eigene Existenz kann deshalb als Teil des großen Ganzen begriffen werden. Die Möglichkeit hierzu liegt in der ontologischen Dimension der heuristischen Funktion der Metapher begründet. In *Die lebendige Metapher* diskutiert Ricœur diesen Aspekt unter der Frage, welchen Wahrheitsgehalt die Metapher aufweist. Seines Erachtens greifen Ansätze zu kurz, die der Metapher lediglich einen fiktiven Status zuschreiben: Die Metapher beschreibt nicht etwas *als ob* es etwas anderem gleiche, sondern führt einen ontologischen Kurzschluss herbei. Sie setzt etwas als etwas anderes und integriert, was soeben noch neu und unbekannt war, der bestehenden Wirklichkeit.

Die Metapher verbindet zwei Sinnbereiche miteinander, einen bekannten mit einem neuen, kategorial anderen Sinn. Wird dem wörtlichen Sinnbereich der Status des Wirklichen zuerkannt, dem neuen Sinnbereich zugleich ein Status des Nicht-Wirklichen, dann operiert die Metapher lediglich im Bereich des *als ob*. Sie schilderte existente Dinge dann lediglich *als ob* sie Eigenschaften anderer Din-

ge aufwiesen. Die Aussage ›Achill *ist* ein Löwe‹ trüge dann lediglich dem impliziten Sachverhalt Rechnung, dass Achill stark *wie* ein Löwe ist. Deutlich wird damit jedoch auch, dass Achill eben kein Löwe ist. Die Metapher wäre damit wieder der Rhetorik unterstellt, die allein dem wörtlichen Sinn Existenz zugesteht, dem neuen Sinn einen Wirklichkeitsstatus jedoch abspricht, da der neue Sinn lediglich zur Ergänzung des wörtlichen Sinns diene. Jede neue Sinnzuschreibung wäre damit obsolet.

Die ontologische Dimension der Metapher setzt Ricœur zufolge jedoch keine absolute Grenze zwischen Existenz und Nicht-Existenz, zwischen *ist* und *ist nicht*. Vielmehr trägt sie den relationalen Sinn der Kopula in den Existenzsinn hinein. Die Metapher tritt daher als eine Funktion der Kopula in Erscheinung und betrifft unmittelbar den Status der Wirklichkeit, der metaphorisch zum Ausdruck gebracht werden muss. Die Spannung zwischen *sein* und *nicht sein* kulminiert laut Ricœur im *Sein wie*.⁴⁵ Dieses *Sein wie* ist kein beliebiger Überschuss und dekorativer Zierrat, von dem ebenso gut abgesehen werden könnte, sondern die »metaphorische Modalität der Kopula selbst« (LM, 240). Die Referenz der Metapher wird auf diese Weise verdoppelt und wirkt in zwei Referenzbereichen zugleich, zwischen *sein* und *nicht sein*. Aus der metaphorisch induzierten Modalisierung des Seins erklärt sich für Ricœur allererst »die Artikulation von zwei Bedeutungsebenen innerhalb des Symbols« (LM, 278). Die Metapher macht daher den »eigentlichen semantischen Aspekt« bzw. den »semantischen Kern« des Symbols aus, insofern sie die doppelte Intentionalität des Symbols auf die Wirklichkeit verweist (PS, 98 f.). Dennoch, so macht Ricœur deutlich, operiert die Metapher innerhalb klar definierter Grenzen.

Auf der einen Seite hebt die Metapher von einem Vorgefühl ab, wie Ricœur sagt; sie wird in diesem Fall von der Erfahrung begrenzt, der sie zur Artikulation verhilft. Auf der anderen Seite setzt ihr der von Ricœur sog. spekulative Diskurs eine Grenze, indem dieser die zentralen Begriffe bestimmt, mit denen jeder Diskurs operiert. Dem Begründungsanspruch nach ist der spekulative Diskurs ein »Diskurs erster Stufe« und »in allen spekulativen Versuchen am Werk, die ›großen Gattungen‹, die ›Seinskategorien‹, die ›Verstan-

45 Vgl. LM, 239–241, 251.

deskategorien«, die ›philosophische Logik«, die ›Grundelemente der Vorstellung« [...] zu ordnen«. ⁴⁶

Der spekulative Diskurs legt damit das Fundament für die Arbeit der Philosophie, als »Bedingung der Möglichkeit des Begrifflichen« operiert er auf transzendentalphilosophischer Ebene (LM, 280). Das Begriffliche tendiert auf Eindeutigkeit und Identität, die Metapher zur Pluralisierung von Bedeutungen, indem sie Ähnlichkeiten hervorhebt und Identität und Differenz miteinander vermittelt, ohne deren Verhältnis aufzulösen. Zwar gilt, dass der spekulative Diskurs den metaphorischen begrenzt. Darüber hinaus jedoch, so macht Ricœur in Anlehnung an Kant deutlich, fordert die Metapher den spekulativen Diskurs immer auch heraus. Angetrieben von der schöpferischen Einbildungskraft will sie einerseits »Klarheit des Begriffs, andererseits versucht sie, die Dynamik der Bedeutung zu bewahren, die vom Begriff unterbrochen und fixiert wird« (LM, 284). Die Metapher ist imstande, die Grenzen zu verschieben, die der spekulative, terminologisch operierende Diskurs setzt.

An diesem Punkt tritt die ganze Tragweite der Metaphertheorie Ricœurs zutage: Da uns das Sein nicht unmittelbar zugänglich ist, greifen wir mittelbar auf das Sein zu. Das Sein muss modalisiert, d.h. »metaphorisiert« werden, damit wir über das Sein überhaupt sinnvoll sprechen können; die Metapher sagt das Sein in ontologischer Funktion als ein »Sein-wie« aus (ZEIII, 250). Sie setzt es in die Wirklichkeit, schließt es für die Sprache auf und pluralisiert es. ⁴⁷ Die »Korrespondenz zwischen dem Sehen-als und dem Sein-wie« parallelisiert die ontologische Funktion der Metapher mit der sprachlichen Funktion der Metapher, neue Sinnzusammenhänge zu stiften und dadurch neue Bedeutungen zutage zu fördern. ⁴⁸ Darin gründet die »metaphorische Modalität der Kopula«, das Sein selbst kann nicht anders als metaphorisch zum Ausdruck gebracht werden. ⁴⁹

46 LM, 280 f.

47 Vgl. LM, 220, 286–287, 290 f.

48 ZEIII, 250; vgl. Brabant, *Ricœur's hermeneutical ontology*, 457–460.

49 LM, 240; vgl. M, 54. Damit erübrigt sich für Ricœur die Diskussion um die Metapher, wie diese Heidegger und in Anschluss an diesen Derrida führen, da beide in ihrer Kritik an der Ontotheologie die Substitutionstheorie der Metapher voraussetzen und damit einhergehend die Unterscheidung zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, d.h. zwischen einem wörtlichen Sinn und einer metaphorischen Sinnverschiebung, die Ricœurs Theorie der lebendigen

Die Funktion der Metapher ermöglicht dadurch, das Sein über die verschiedenen Bereiche menschlicher Erfahrung, menschlichen Wissens und Handelns mittelbar zu reflektieren und diese Reflexion ist Aufgabe der Hermeneutik und Interpretation; »die Hermeneutik zeigt, wie die Zugehörigkeit zur Sprache das universale Medium der Zugehörigkeit zum Sein ist.«⁵⁰

Die Metapher operiert an den Grenzen des rationalen Diskurses. Die Parallelisierung der beiden Modi *Sehen-als* und *Sein-wie* ermöglicht den Einbezug der Erfahrungsebene. Lässt der Mythos das allgemein Menschliche mit dem Sein zusammenfallen, diesen Zusammenschluss jedoch nur intuitiv erfassen, so ermöglicht die kritische Hermeneutik Ricœurs eine philosophische, wenn auch mittelbare Reflexion auf diesem Zusammenschluss. Der Weg führt über die Funktion der semantischen Innovation sowie der heuristischen Funktion. Die Metapher stellt in diesem Zusammenhang eine der zentralen Funktionen dar. Deren Integration in die Strukturen des Mythos als Erzählung sowie die Symbolik erlaubt auf einem Umweg zu dem zurückzukehren, was einst Mythos und Glaube intuitiv erfahrbar machten: den Menschen mit dem Sein im Ganzen in Beziehung zu setzen. Hermeneutik und Interpretation erschließen dadurch einen Bereich, der einem rein rationalen, terminologisch operierenden Diskurs unzugänglich ist. Sie leisten damit für die Philosophie, was üblicherweise die Dichtung dank der poetischen Sprache zu artikulieren weiß: »die Erfahrung der *Zugehörigkeit*, die den Menschen in die Rede und die Rede ins Sein einschließt« (LM, 303).

Die Poetik ist nicht nur essenzieller Bestandteil des spekulativen Diskurses, sondern auch der Symbolik. Symbolik, als »umfassende Einheit« begriffen, impliziert die Metapher und die Erzählung gleichermaßen; die beiden Funktionen der Poetik – semantische Innovation und heuristische Funktion –, kommen in dieser umfassenden Einheit zusammen und lassen den Menschen am Sein im Ganzen

Metapher unterläuft (vgl. hierzu das erste Unterkapitel der sechsten Studie in der deutschen Übersetzung von *Die lebendige Metapher* (LM, 254–273); im französischen Original handelt es sich um das dritte Unterkapitel des achten Kapitels; aufschlussreich für diesen Kontext sind im französischen Original auch die beiden ersten Unterkapitel des achten Kapitels, die nicht in die deutsche Übersetzung eingegangen sind).

50 M, 25; vgl. auch LM, 224 f.

teilhaben. »Vermöge von Metapher und Erzählung erzeugt die Symbolfunktion der Sprache weiterhin Bedeutung und erneuert unser Seinsgefühl« (PS, 105).

Existenzielle Erfahrungen, die sich mitunter höchst widersprüchlich ausnehmen und die wir rational nur bedingt erfassen können, werden von der Funktion der Metapher in ihrer Widersprüchlichkeit zusammengehalten, ferner transzendiert. Schlussendlich entwirft auch der biblische Text eine Welt, die als Möglichkeit auf das eigene Sein bezogen werden kann, auch die »Funktion der biblischen Sprache« ist imstande, »eine neue Möglichkeit von Existenz zu eröffnen« (M, 45). Doch in diesem Fall gründet die symbolische Dimension tiefer und geht die über die Sagbarkeit des Seins hinaus. Sie transzendiert die existenzielle Verbundenheit und öffnet sie dem Glauben, indem sie die metaphorische Funktion in ihrer Intensität steigert.⁵¹ Schließt uns die Metapher auf der einen Seite allererst die biblische Sprache auf⁵², so macht die religiöse Sprache sich die Funktion der Metapher zunutze und intensiviert sie. Poetik und Symbolik verhelfen einer Erfahrungsebene zum Ausdruck, der in ausschließlich rationalen Diskursen keinerlei Bedeutung zukommt. Insofern sieht sich selbst noch eine christliche Ethik auf die Poetik sowie auf die Symbolik gleichermaßen verwiesen.⁵³

51 Vgl. M, 40, 42, 66. »[...] d'abord, ces trois modalités du langage ou de ce qu'on peut appeler aussi, au sens large, le symbolisme religieux – récit, prière, poème – correspondent à des degrés croissants d'innovation sémantique; ensuite, et par là même, elles peuvent être comprises comme autant d'étapes sur le chemin qui mène de la souffrance à ce qui n'est pas elle. Car le symbole ne donne pas seulement à penser: il aide à vivre. Et la métaphore vive ne dit pas seulement l'existence vive: elle la rend telle. Ils contribuent, en relation ou non avec le récit, à donner corps à l'espérance.« (J. Porée, *Finitude et transcendance. Une philosophie à deux foyers*, in: Verheyden et al. (eds.), *Paul Ricœur. Poetics and religion*, 189–212, hier: 204.)

52 Vgl. Ricœur, *Expérience et langage dans le discours religieux*, 169 f.

53 Vgl. M, 70 sowie hierzu ausführlich: A. Thomasset, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Leuven 1996, insbes. 173–184, 251–276; zum Verhältnis von Poetik und Religion vgl. J. Greisch, *Lire, interpréter comprendre. Vers une herméneutique philosophique de la religion*, in: Verheyden et al. (eds.), *Paul Ricœur. Poetics and religion*, 3–35.

