

Olga Navrátilová

Symbolik des Bösen

Grenzen des ethisch autonomen Willens

1. *Symbolik des Bösen* im Kontext der Philosophie des Willens (613) | 2. Die Hermeneutik als eine Erneuerung der Philosophie aus der Fülle der Sprache (617) | 3. Der Zyklus der Symbole und der Mythen (624) | 3.1 Die Ursymbole des Bösen (626) | 3.2 Der Zyklus der Mythen (631) | 4. Die Grenze der ethischen Freiheitsauffassung (636)

1. *Symbolik des Bösen* im Kontext der Philosophie des Willens

Die *Symbolik des Bösen*, die im Jahr 1960 erschienen ist, bildet zusammen mit dem Buch *Die Fehlbarkeit des Menschen* den zweiten Teil der *Philosophie des Willens*, Ricœurs ersten bedeutsamen philosophischen Projekts. Ricœurs Absicht war es, die Problematik des menschlichen Willens in drei Blickwinkeln, die er Eidetik, Empirik und Poetik des Willens nannte, zu erforschen. Die Eidetik, also die Wesensbeschreibung des Willens, untersucht allgemeine Strukturen der willentlichen und der unwillentlichen Aspekte der menschlichen Subjektivität. Der konkrete, selbst entfremdete und vom Bösen belastete Wille bildet den Gegenstand der Empirik. Die Poetik schließlich sollte den vom Bösen befreien, in die Beziehung zur Transzendenz gesetzten Willen, beschreiben. Im Laufe der Arbeit gibt Ricœur die Absicht auf, das ganze Projekt, das er später als unvorsichtig ambitioniert bezeichnete, vollständig auszuarbeiten.¹ Nicht nur die ganze Poetik, sondern auch ein entscheidender Teil der Empirik des Willens (Empirik der Leidenschaften) ist daher unvollendet geblieben.

1 Vgl. P. Ricœur, *Eine intellektuelle Autobiographie* [1995], in: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, 18.

Im Werk *Die Fehlbarkeit des Menschen*, das ein Prolegomenon zur Problematik des bösen Willens bietet, besteht Ricœur auf der Notwendigkeit, das Böse vom Endlichen zu unterscheiden. Gerade diese beiden Begriffe hat die philosophische Tradition oft vermischt. Die Zerbrechlichkeit des Willens, die dadurch entsteht, dass er sich zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit erstreckt, enthält die Möglichkeit des Bösen, ist aber nicht mit ihm identisch. Der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit stellt einen »Sprung« dar², möge er auch im Rückblick als ein »unmerkliches Gleiten« erscheinen (FM, 188). Den Wesensstrukturen des Willens gegenüber ist das Böse daher zufällig. Gerade weil es kontingent ist, kann das Böse laut Ricœur kein Objekt der phänomenologischen Reflexion sein. Dennoch wird es uns in den Symbolen und den Mythen zugänglich gemacht, mit denen der Mensch seine Erfahrung des Bösen ausdrückt. Der Übergang zur Empirik des Willens verlangt daher einen Methodenwechsel: Die Phänomenologie muss durch eine Hermeneutik ersetzt werden. Diese Hermeneutik der Symbole und Mythen ist das Thema der *Symbolik des Bösen*. Die Hermeneutik stellt deswegen für die philosophische Reflexion einen Umweg dar, an dessen Ende sie zu der philosophischen, begrifflichen Bearbeitung der Problematik des bösen Willens zurückkehren kann. In welche Richtung sich die von der Hermeneutik bereicherte Philosophie begeben sollte, hat Ricœur zum Schluss der *Symbolik des Bösen* unter dem Titel »Das Symbol gibt zu denken« angedeutet. Die Rückkehr selbst hat er jedoch nie durchgeführt. Sein Weg wurde durchkreuzt von der Notwendigkeit, sich mit der Interpretation von Symbolen der Schuld auseinanderzusetzen, die die Psychoanalyse als hermeneutische Alternative zu Ricœurs religionsphänomenologischem Ansatz bietet.

Der Kontext der Philosophie des Willens, in dessen Rahmen die *Symbolik des Bösen* entstanden ist, bietet den Schlüssel zu ihrer Deutung. In seiner philosophischen Anthropologie will Ricœur einerseits an die philosophische Tradition des cartesianischen Subjekts anknüpfen, andererseits unterwirft er diese Tradition der Kritik. Schon in der Einleitung zum ersten Teil seiner Philosophie des Willens, *Das Willentliche und das Unwillentliche*, stellt er die These auf, die den Ausgangspunkt zu allen seinen späteren Überlegungen

2 P. Ricœur, *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I* [1960], Freiburg i. Br., München 1971 [=FM], 185.

bilden sollte: das *Cogito* kann nicht so verstanden werden, dass sich hier ein menschliches Subjekt ganz selbst konstituiert und selbst durchschaut, sondern ist ein gebrochenes *Cogito*,³ das durch eine Spannung zwischen dem Willentlichen und dem Unwillentlichen, zwischen Aktivität und Passivität konstituiert ist. Der cartesianische Dualismus übersieht diese Spannung und hat daher eine Überlastung des Subjekts zur Folge, weil er einerseits den unwillentlichen Aspekt der menschlichen Subjektivität unterdrückt und andererseits den Körper zum bloßen Gegenstand macht. (Diese Vergegenständlichung erweitert dann der naturalistische Determinismus auf den ganzen Menschen.)

Nach dem Übergang zum bösen Willen nimmt diese Spannung zwischen dem Willentlichen und Unwillentlichen die Gestalt eines Gegensatzes zwischen dem subjektiven und dem objektiven Moment der Schuld, dem begangenen und dem erlittenen Bösen an. Das reine, sich konstituierende *Cogito* erweist sich auf der Ebene der Empirik des Willens nicht bloß als philosophischer Irrtum, sondern als Schuld sowohl in ihrer moralischen als auch ihrer ontologischen Dimension. Die Unhaltbarkeit des cartesianischen Dualismus zeigt sich in der *Symbolik des Bösen* durch die Unmöglichkeit, das Böse entweder nur mit der Entscheidung des Willens oder nur mit einem unwillentlichen, äußeren und vorausgehenden Ereignis zu identifizieren.

Der Kontext der Willensphilosophie bestimmt auch, wie Ricœur die Frage nach dem Bösen aufwirft. Das Thema will er durch das Prisma der Freiheit betrachten, in dessen Licht das Böse die Gestalt der Schuld annimmt. Wie Ricœur anknüpfend an Jean Nabert⁴ schreibt, ist diese Entscheidung nicht willkürlich, sondern stellt »die Erklärung einer Freiheit« dar, »die sich als verantwortlich erkennt, die versichert, dass sie das Böse für begangenes Böses hält, und bekennt, dass es von ihr abhing, es nicht geschehen zu lassen«

3 P. Ricœur, *Das Willentliche und das Unwillentliche* [1950], Paderborn 2016 [=WU], 35.

4 Vgl. dazu E. Doucy, *La pensée du mal chez Jean Nabert*, in: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 84, Heft 3 (2000), 439–474; J.-P. Pierron, *Paul Ricœur, lecteur de Jean Nabert*, in: *Revue philosophique de Louvain* 108, no. 2 (2010), 335–359; S. Davidson, *The Limitation of the Ethical Vision of the World. The influence of Jean Nabert*, in: ders. (ed.), *A Companion to Ricœur's Fallible Man*, Lanham, Boulder, New York, London 2019, 65–81.

(FM, 12). Es wird behauptet, dass das Böse durch die menschliche Freiheit in die Welt eintritt, wobei der Mensch seine Freiheit durch das Bekenntnis zum schon begangenen Bösen zugleich entdeckt und annimmt (das Bekenntnis hat, wie Ricœur später schreibt, einen performativen Charakter⁵). Auf der Ebene der philosophischen Reflexion hat sich das Verständnis der Freiheit durch das Böse und des Bösen durch die Freiheit zu einer »ethischen Weltanschauung« entwickelt⁶, dessen »Größe und Grenzen« Ricœur aufzeigen will. Er folgt in dieser Hinsicht Hegel, der diesen Begriff im Kapitel zur Moralität in der *Phänomenologie des Geistes* zur Bezeichnung von Kants und Fichtes praktischer Philosophie benutzt und ihre Möglichkeiten sowie inneren Widersprüche erforscht.⁷ Ricœur beschäftigt sich in der *Symbolik des Bösen* nicht direkt mit den philosophischen Deutungen Hegels und anderer Autoren,⁸ obwohl seine Darstellung der Problematik des Bösen von ihnen in mancher Hinsicht inspiriert wurde, sondern besinnt sich auf die Quellen ihrer philosophischen Reflexionen und Spekulationen. Diese findet er in der Artikulation der Erfahrung des Bösen durch Symbole. Kants praktische Philosophie wie auch Hegels Kritik daran betrachtet Ricœur gewissermaßen als eine philosophische Wiederholung dessen, was wir schon in der symbolischen Sprache, wenn auch verhüllt, ausgesprochen finden, aus der nicht nur Kant und Hegel, sondern die ganze westliche Denktradition schöpft. Die Grundstruktur von Ricœurs Analysen

5 P. Ricœur, *Schuld, Ethik und Religion* [1969], in: *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, München 1974, 274 [=HuP].

6 FM, II. Vgl. P. Ricœur, *Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion (I)* [1961], in: HuP, 178.

7 Hegels Kritik wiederholt sich auch am Ende des Abschnitts zur Moralität in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Dass Ricœur durch Hegels Kritik der moralischen Position inspiriert wurde, bezeugen die Darlegungen in seinem Aufsatz zum Strafmithos. P. Ricœur, *Interpretation des Strafmithos* [1967], in: HuP, 250–253. Die Behauptung von Hans-Jörg Ehni, die den Einfluss Hegels auf Ricœurs frühe Philosophie bestreitet, finde ich daher problematisch. Mindestens in der *Symbolik des Bösen* sind die Spuren von Hegels Kritik an Kant m. E. deutlich, wie weiter gezeigt wird. H.-J. Ehni, *Das moralisch Böse. Überlegungen nach Kant und Ricœur*, Freiburg i. Br., München 2006, 163 f.

8 Sie kommen zu Wort in einigen Studien zur Problematik des Bösen, die in der Sammlung *Konflikt der Interpretationen* erschienen sind und die dann in deutscher Übersetzung unter dem Titel *Hermeneutik und Psychoanalyse* herausgegeben wurden (besonders die Studie *Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion I*).

der Symbole und Mythen in der *Symbolik des Bösen* besteht darin, auf der Ebene der symbolischen Sprache einerseits die Genese des Freiheitsbewusstseins durch das Schuldbewusstsein und umgekehrt darzustellen und außerdem die Grenzen dieser Verbindung von Freiheit und Schuld aufzuzeigen.

2. Die Hermeneutik als eine Erneuerung der Philosophie aus der Fülle der Sprache

Der Methodenwechsel, den der Übergang von der Eidetik zur Empirik des Willens erfordert, ergibt sich aus der Notwendigkeit, in der Analyse auf die Ebene der symbolischen Sprache hinabzusteigen. Diese Ebene geht der philosophischen Reflexion und Spekulation beim Erfassen der Problematik des Bösen voraus. Aus diesem Grund bestimmt Ricœur in der *Symbolik des Bösen* die Hermeneutik, die in der Einleitung zu *Das Willentliche und das Unwillentliche* noch keinen Namen hatte, als neue Methode (WU, 48). Gerade hier ereignet sich Ricœurs Wende zur Hermeneutik, die in dieselbe Zeit fällt, in der auch Gadammers *Wahrheit und Methode* erscheint.⁹

In seiner programmatischen Studie *Existenz und Hermeneutik*¹⁰ (1965) begründet Ricœur die Notwendigkeit des Umwegs über die Hermeneutik damit, dass das Subjekt keinen direkten Zugang zu sich selbst habe. Es kann sich nur mit einem selbst gesetzten Ausdruck auf sich beziehen, in dem sich sein Selbst- und Seinsverständnis objektiviert, d.h. in einer Sprache, die im Wesentlichen symbolisch ist und somit nach einer Hermeneutik verlangt. Aus welchem Grund wurde aber diese hermeneutische Wende durch die Problematik des Bösen veranlasst?

In der Einleitung zur *Fehlbarkeit des Menschen* führt Ricœur zwei zusammenhängende Gründe an, warum der Übergang von der phänomenologischen Analyse der Wesensstrukturen des Willens

9 Zu Ricœurs hermeneutischer Wende im breiteren Kontext des Wandels im französischen philosophischen Diskurs, der von der Kritik der »philosophie de l'esprit« gekennzeichnet ist, vgl. D. Jervolino, *The Cogito and Hermeneutics. The Question of the Subject in Ricœur*, Dordrecht, Boston, London 1990, 19 f.

10 P. Ricœur, *Existenz und Hermeneutik* [1965], in: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973, 11–36.

zum empirischen, von den Leidenschaften befangenen Willen einen Methodenwechsel benötigt.¹¹ Der erste besteht in der Unmöglichkeit diesen empirischen, bösen Willen widerspruchsfrei zu denken. In der Eidetik gibt es, wie Ricœur in *Das Willentliche und das Unwillentliche* bemerkt, »eine wechselseitige Verständlichkeit der unwillentlichen und willentlichen Funktionen« des Willens (WU, 48). Beide Momente bedingen sich also wechselseitig. Dies wird jedoch im Fall menschlicher Verfehlungen zur Absurdität, in denen das Willentliche und das Unwillentliche in einem unversöhnbaren Widerspruch stehen: »Die Verfehlung ist das Absurde.«¹² Der zweite Grund, der diesen absurden Charakter der Verfehlung in einen ontologischen Rahmen einfügt, besteht in der Unmöglichkeit, die Entstehung des Bösen im Willen vor dem Hintergrund seiner ursprünglichen »Unschuld« und damit die Entstehung des Bösen in der Welt überhaupt zu erfassen. (Diese Entstehung entzieht sich gleichermaßen dem begrifflichen Erfassen und der empirischen Beschreibung.) Die Frage »*Unde malum?*« kann die Philosophie nie direkt beantworten.

Alle Versuche das Böse zu denken – ob in der philosophischen Reflexion durch den Einblick in das Innere des Subjekts oder in der von ihr ausgehenden philosophischen Spekulation, die sich die Frage nach dem Verhältnis von Bösem und Sein stellt –, stoßen auf die Widersprüchlichkeit dessen, was sie zu begreifen streben, nämlich der menschlichen Erfahrung des Bösen. Daher legen die Frage des Bösen und die Erfahrung der Verfehlung offen, dass das Subjekt unfähig ist, mit sich selbst ins Reine zu kommen.¹³ Der Mensch spricht

-
- 11 P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité 1: L'homme faillible*, Paris 1960, 9 f. (Die deutsche Übersetzung, die unter den Titel *Die Fehlbarkeit des Menschen* erschienen ist, verkürzt die ersten Absätze der Einleitung.)
 - 12 WU, 48. Den Begriff der Verfehlung verwendet die Übersetzerin Maria Otto für das französische Wort *faute*, das Ricœur als einen Oberbegriff zu den verschiedenen Konzeptionen des von den Menschen verursachten Bösen verwendet. Die Verfehlung wird von der Schuld (*la culpabilité*) unterschieden, die eines der Symbole des Bösen darstellt. In diesem Sinn werden die Begriffe auch hier verwendet.
 - 13 Es ist jedoch nicht nur die Widersprüchlichkeit der Erfahrung des Bösen, die dem Subjekt den direkten Zugang zu ihm selbst verschließt, sondern auch die Neigung des bösen Willens, sich selbst zu täuschen, die diese Undurchsichtigkeit noch verstärkt. In seiner *Intellektuellen Autobiographie* führt Ricœur retrospektiv eben dies als den Hauptgrund für die Notwendigkeit des Metho-

diese Erfahrung trotzdem aus, und zwar mittels der religiösen Bekenntnissprache,¹⁴ die in die Sprache der Mythen eingegliedert ist. Die symbolische Sprache der Mythen bezeichnet aber nicht direkt, sie enthüllt und verhüllt zugleich. Die Eigentümlichkeit dieser Sprache erscheint »mehr und mehr als eines der merkwürdigsten Rätsel des Selbstbewußtseins; wie wenn der Mensch zu seiner eigenen Tiefe nur auf dem königlichen Weg der Analogie gelangte und wie wenn das Selbstbewußtsein sich nur im Rätsel auszudrücken vermöchte und einer Hermeneutik grund- und nicht zusätzlich bedürfte« (FM, 8). Was Ricoeur hier noch – obgleich eher rhetorisch – als eine Möglichkeit benennt, wird bald zu einem bedeutenden Ansatz seiner Philosophie. Hinsichtlich des Reichtums der symbolischen Sprache erscheinen die philosophische Reflexion und Spekulation als davon abgeleitet. Der Versuch, den bösen Willen philosophisch zu erfassen,

denwechsels bei dem Übergang von der Eidetik zur Empirik des Willens an (22 f.). In der *Symbolik des Bösen* wird diese Neigung des bösen Willens zur Selbsttäuschung in der Analyse des Symbols der Schuld vorausgesetzt. In den anschließenden hermeneutischen Studien gewinnt sie als Ausgangspunkt für die Hermeneutik des Verdachts gegenüber der religiösen Hermeneutik der Symbole noch mehr an Bedeutung (vgl. Ricoeur, *Existenz und Hermeneutik*, 28 f.). In der genannten Autobiographie fügt Ricoeur noch hinzu, dass ihn die »regionale Problematik des Eintritts des Bösen in die Welt« zu der allgemeinen Frage des kulturell vermittelnden Selbstverständnisses geführt hat (25), was Jean-Luc Amalric mit Ricoeurs Akzentverschiebung vom Ereignis des Bösen zum Ereignis als solchen (das als kontingent reflexiv unzugänglich bleibt) erklärt (J.-L. Amalric, *Finitude, Culpability and Suffering*, in: S. Davidson, *A Companion to Ricoeur's Fallible Man*, Lanham, Boulder, New York, London 2019, 179–200, hier: 194).

- 14 P. Ricoeur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II* [1960], München, Freiburg i. Br. 1971 [=SdB], 9. Jean Greisch weist darauf hin, dass die Wahl der Bekenntnissprache als Ausgangspunkt für die Untersuchung des Bösen eine andere Sprache der Erfahrung des Bösen übersieht, und zwar die Sprache der Opfer. In seinen späteren Texten sollte Ricoeur diese Einseitigkeit beheben (J. Greisch, *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte*, München 1993, 207, Anm. 36). Die Fragestellung in der *Symbolik des Bösen*, in der das Böse mit der Verfehlung gleichgesetzt wird, wird jedoch vom Kontext der Willensphilosophie bedingt. Dadurch, dass Ricoeur die Grenzen der ethischen Auffassung des Bösen in seiner Symbol- und Mythenanalyse aufzeigt und die Sprache der Verfehlung durch die Sprache der Lamentation (besonders in der Weisheitsliteratur) ergänzt (SdB, 357–368), eröffnet er die Möglichkeit zur Revision der Einseitigkeit dieses Ausgangspunkts.

ohne reduktiv zu sein, muss daher den Umweg über die Hermeneutik der Symbole nehmen.

Beim Wechsel von den philosophischen Konzeptualisierungsversuchen zur niederen Ebene der ursprünglichen Sprache, in der der Mensch seine Verfehlung ausspricht, entdeckt Ricœur drei Schichten des symbolischen Ausdrucks (FM, 8). Die obere, am meisten abgeleitete Schicht ist die der »spekulativen Symbole« wie Materie, Fleisch oder Erbsünde. Diese Symbole erwecken den Anschein von philosophischen Begriffen. Um ihre Pseudorationalität zu entschleiern und zugleich ihre Intentionalität zu erschließen, ist es nötig, ihre Verwurzelung in den tieferen Schichten symbolischer Sprache aufzudecken.¹⁵ Von den spekulativen Symbolen müssen wir deswegen zur Schicht der Mythen hinabsteigen, die die Erfahrung des Bösen mit Erzählungen vom Anfang und Ende des Bösen aussprechen und diese Erfahrung ins Verhältnis zum Weltganzen setzen. Diese Schicht beruht auf einer noch tieferen, elementaren Schicht von primären Symbolen, mithilfe derer der Mensch seine Belastung durch das Böse bekennt (Makel, Sünde und Schuld). Alle drei Schichten sind miteinander verbunden und berühren sich in einem dynamischen Kreis der »Wiederholung« (SdB, 16).

Die primäre Sprache, in der der Mensch die Erfahrung des Bösen ausspricht, ist also die Sprache der Symbole. Den Symbolbegriff erklärt Ricœur mithilfe des Begriffs der »doppelten Intentionalität« (SdB, 22). Damit bezeichnet er die Verbindung des wörtlichen und des analogischen Sinns, bei der der analogische Sinn nur zusammen mit und vermittelt durch den wörtlichen Sinn existiert. Die Verbindung beider Bedeutungsebenen ist daher nicht arbiträr, vielmehr ist das Symbol »die Bewegung des Erstsinner«, die uns am verborgenen Sinn teilhaben lässt und uns so dem Symbolisierten angleicht, ohne daß wir die Ähnlichkeit intellektuell beherrschen könnten«¹⁶ (darin unterscheidet sich das Symbol von der Allegorie). Das Charakteristische des Symbols ist seine Verhülltheit oder, wie Ricœur in *Existenz und Hermeneutik* schreibt, »die Semantik des Zeigens-Verbergens«,¹⁷ die die Tiefe und die Unerschöpflichkeit des Symbols

15 Wie man dies bewerkstelligen kann, zeigt Ricœur für den Begriff der Erbsünde in der Studie *Die »Erbsünde« – eine Bedeutungsstudie* (in: HuP, 140–161).

16 SdB, 23. Übers. leicht modifiziert. Vgl. Ricœur, *Existenz und Hermeneutik*, 22.

17 Ricœur, *Existenz und Hermeneutik*, 22.

ausmachen. Diese Dialektik der Enthüllung und Verhüllung zeigt sich in allen drei Sphären, für die die symbolische Ausdrucksweise wesentlich ist und die im Grunde drei Dimensionen desselben Symbols darstellen: In seiner kosmischen Dimension, die die Religionsphänomenologie wahrnimmt, wird das Symbol zum Ort der Hierophanie. In der Traumdimension der Psychoanalyse werden die in der Psyche wirkenden Kräfte aufgedeckt. Die poetische Dimension weist schließlich auf die expressive Macht der Sprache im Zustand ihrer Entstehung und ihre Verwurzelung in der Imagination hin.¹⁸ Mit der ersten Dimension, schreibt Ricœur, habe er an Mircea Eliade angeknüpft, mit der zweiten an Sigmund Freud und Carl G. Jung und mit der dritten an Gaston Bachelard.¹⁹

In der Symbolstruktur liegt der Grund für die »Fülle« der symbolischen Sprache, die Ricœur mit der entleerten Sprache der symbolischen Logik kontrastiert (SdB, 397, 24 f.). Im Vergleich mit dieser formalisierten Sprache, die im Bemühen um Eindeutigkeit die Verbindung von Zeichen und Bezeichnetem unterbricht, lebt die symbolische Sprache eben von dieser Verbindung, was auch ihre Vieldeutigkeit ausmacht. Ihre Fülle bedeutet zugleich eine Verschleierung und Unbestimmtheit, daher verlangt die symbolische Sprache eine Deutung. Ricœur bezeichnet das Deuten als Denkarbeit, »die im offenbaren Sinn den verborgenen entschlüsselt; sie entfaltet die Bedeutungsschichten, die in der wörtlichen Bedeutung impliziert sind«.²⁰ Die Interpretation entfaltet, unterscheidet und bringt an den Tag, was im Symbol quasi eingeschnürt ist, und damit ermöglicht sie es dem Denken, die unterschiedliche Bedeutungen des Symbols zu Objekten seiner Überlegungen zu machen. Die Hermeneutik ist wesentlich mit der symbolischen Sprache verbunden und ist der erste Schritt des Denkens auf dem Weg zur philosophischen Reflexion. Die im Symbol konzentrierte Bedeutungsvielheit mündet in eine Deutungspluralität, wobei jede Deutung im Vergleich mit der Bedeutungsfülle des Symbols unvermeidlich reduktiv und daher mit den anderen Deutungen komplementär ist. Während Ricœur in der *Symbolik des Bösen* – obgleich kritisch – überwiegend von der religi-

18 SdB, 17–21. Vgl. Ricœur, *Existenz und Hermeneutik*, 23.

19 P. Ricœur, *Herméneutique et symbolisme*, in: *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, Paris 2010, 17–33, hier: 23.

20 Ricœur, *Existenz und Hermeneutik*, 22.

onspänomenologischen Deutung, also der kosmischen Dimension des Symbols ausgeht, folgt seine anschließende Arbeit über Freud der Notwendigkeit, sich mit der psychoanalytischen Interpretation auseinanderzusetzen. Die Komplementarität der verschiedenen Interpretationen mit Rücksicht auf die Symbole der Schuld werden dann in den Studien *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* behandelt.²¹

Die Rückkehr zur symbolischen Sprache, die notwendig wird, weil die Philosophie das Paradox des bösen Willen nicht erfassen kann, stellt für Ricœur in dieser Denkphase letztlich eine Möglichkeit der Erneuerung der philosophischen Sprache überhaupt dar, wie der Schluss der *Symbolik des Bösen* andeutet (SdB, 396 f.). Durch sie könnte nämlich die Entfremdung des modernen Denkens überwunden werden, in dem die Sprache ihre Bindung an das Sein, die die Symbolsprache hingegen bewahrt, verloren hat. Diese Rückkehr soll kein Regress in die vormoderne Zeit sein, der weder möglich noch wünschenswert ist, sondern eine Rückkehr im Licht der modernen Kritik. Diese Kritik entschleiern die scheinbare Rationalität des Symbols und macht eben dadurch erst möglich, das Symbol als Symbol wahrzunehmen, was wiederum zur Entdeckung des Reichtums seiner Bedeutungen und Erneuerung seiner offenbarenden Funktion führt. Ricœurs bekannte »zweite Naivität«²² besteht daher keineswegs in einer Ablehnung des Denkens und in einem Eintauchen in die unbestimmte Unmittelbarkeit des Gefühls, sondern sie will im Gegenteil das Denken durch Partizipation am Sein (bzw.

21 Die poetische Dimension des Symbols lässt Ricœur in den folgenden hermeneutischen Studien beiseite. Jean Greisch macht darauf aufmerksam, dass Ricœur in seiner weiteren gedanklichen Entwicklung von der Frage nach dem Wesen der Imagination beeinflusst ist (wie etwa seine Gedanken in *La Métaphore vive*, Paris 1975, oder in *Lectures on Ideology and Utopia*, New York 1986, zeigen). Mit der Theorie der Imagination knüpft er in gewisser Weise an das aufgegebene Projekt der Poetik des Willens an. J. Greisch, *L'itinérance du sens*, Grenoble 2001, 93. Vgl. auch D. Jervolino, *The Cogito and Hermeneutics*, bes. das 4. Kapitel des 2. Teils (114–138).

22 SdB, 399, 405. Zur Geschichte des Begriffs, der vom Theologen Peter Wust stammt, siehe J. Negel, *Zweite Naivität. Begriffsgeschichtliche und systematische Erwägungen zu einem vielbemühten, aber selten verstandenen Konzept*, in: ders., *Welt als Gabe. Hermeneutische Grenzgänge zwischen Theologie und Phänomenologie*, Münster 2013, 259–288.

am Heiligen) erneuern, aus der wir unser Verstehen schöpfen.²³ Der Wechsel auf die tiefere Ebene der Symbolsprache als einer Quelle der Philosophie unterstützt so gleichzeitig einen Sprung zurück: »Der Symbol gibt zu Denken« (wie Ricœur im Anschluss an Kant formuliert).²⁴ Philosophische Hermeneutik, die von der modernen Kritik ausgeht und zugleich die Quellen jedes Denkens wiederentdeckt, bewegt sich daher im Kreis des Glaubens und Verstehens, wie von Rudolf Bultmann formuliert wurde.²⁵ Die Hermeneutik stellt jedoch nur den ersten Schritt des in dieser Weise erneuerten Denkens dar. Was dieses Denken in Bewegung setzt, ist die Frage nach Wahrheit, ohne die die Auslegung der Symbole bei bloßer Komparatistik – wie in der Religionsphänomenologie – verharren würde.²⁶ Die Wahrheitsfrage führt das Denken von der Hermeneutik zur Reflexion, die sich die Selbstaufklärung des Subjekts als Ziel setzt, und von der Reflexion zur Ontologie, die das Subjekt ins Verhältnis zum Sein setzt.²⁷ Hermeneutik, Reflexion und Ontologie stellen daher drei aufeinanderfolgende Schritte der durch die Rückkehr zur symbolischen Sprache erneuerten Philosophie dar. Die Wahrheitsfrage verhindert zugleich, dass der Kreis des Glaubens und Verstehens zu einem Teufelskreis wird: »Eine Philosophie, die aus der Fülle der Sprache heraus beginnt, ist eine Philosophie mit Voraussetzung. Ihre Redlichkeit besteht darin, das Geglaubte als Einsatz ins Spiel zu bringen und dann zu versuchen, den Einsatz ins Verstehen einzuholen« (SdB, 406).

23 Laut Jean Grondin ist eben dies – die Modernität an ihr Vergessen des Heiligen zu erinnern – die primäre Motivation Ricœurs für die Wende zur Hermeneutik in der *Symbolik des Bösen* gewesen (und nicht etwa die These von der prinzipiellen Undurchsichtigkeit des Subjekts). Diese Motivation ist aus Ricœurs hermeneutischem Programm nie völlig verschwunden, obwohl sie unter dem Einfluss der Arbeit an der Freud-Studie in den Hintergrund getreten ist. J. Grondin, *Ricœur a-t-il d'abord introduit l'herméneutique comme une variante de la phénoménologie?*, in: *Studia phaenomenologica XIII* (2013), 97–116.

24 Vgl. I. Kant, *Kritik der Urteilkraft*, Hamburg 2009, § 49.

25 SdB, 400 f.; vgl. dazu P. Ricœur, *Vorwort zur französischen Ausgabe von Rudolf Bultmanns ›Jesus‹ (1926) und ›Jesus Christus und die Mythologie‹ (1951)*, in: *Hermeneutik und Strukturalismus*, 175–198, hier: 185 f.

26 SdB, 401 f.; vgl. Ricœur, *Existenz und Hermeneutik*, 34–36.

27 SdB, 403–406. In *Existenz und Hermeneutik* hat die Ontologie den Charakter eines unerreichbaren Horizonts, der der Philosophie aber stets die Richtung vorgibt und ihr Denken bestimmt.

3. Der Zyklus der Symbole und der Mythen

Die Notwendigkeit, sich mit der Frage des bösen Willens auseinanderzusetzen, hat Ricœur zur Erarbeitung eines philosophischen Programms veranlasst, das weit über die Problematik des Bösen hinausgeht. Es ist jedoch diese Problematik, an der Ricœur die Fruchtbarkeit der hermeneutischen Methode für die Philosophie entdeckt und erprobt. In der *Symbolik des Bösen* führt er bloß den ersten der oben erwähnten Schritte seines Programms durch, und das nur teilweise. Von dem Plan, die drei Schichten der Symbole des Bösen zu untersuchen (Erstsymbole, Mythen und spekulative Symbole), realisiert die *Symbolik des Bösen* nur die ersten zwei.²⁸

Mit der vorgeschlagenen Rückkehr zur symbolischen Sprache als Ausgangspunkt der philosophischen Reflexion wird jedoch das Problem der geschichtlichen und kulturellen Einbettung der Philosophie eröffnet, die ihrem universellen Anspruch zu widersprechen scheint. Der Übergang von der Husserl'schen Eidetik zur Empirik des Willens ist ein Übergang in die Perspektivität. Diese stellt aber nach Ricœur kein Hindernis für das Verstehen dar, nach dem die Philosophie strebt, sondern ist ganz im Gegenteil dessen Bedingung. Das moderne Denken, das die Bindung an das Sein verloren hat, verfällt in seinem Versuch, die Stellung eines unvoreingenommenen Beobachters einzunehmen und eine nicht-situierte Objektivität zu erreichen, einer Illusion. Verschwindet jegliche solche Bindung des Denkens, verschwindet auch der Grund für jedes Bemühen um Verstehen (SdB, 402 f., 32).

Die Hermeneutik der Symbole, die Ricœur in der *Symbolik des Bösen* durchführt, ist daher eine Besinnung auf die eigene Position, eine Inventur des kulturellen Gedächtnisses der westlichen Denktradition im Hinblick auf die Quellen der Auffassung des Bösen (SdB, 26–32). Diese Tradition erwächst aus der Begegnung der griechi-

28 Weiter geht Ricœur in der Studie *Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion I* in der Sammlung *Konflikt der Interpretationen*, die in deutscher Übersetzung zweibändig (*Hermeneutik und Strukturalismus, Hermeneutik und Psychoanalyse*) erschienen ist. In dieser Studie verfolgt Ricœur die Frage, wie die durch die Sprache der Symbole und der Mythen eingeführte Thematik des Bösen auf dem Feld der Reflexion (Augustinus, Kant) und der Spekulation (Hegel) entfaltet wurde.

schen Philosophie, die selbst kulturbedingt ist, mit der jüdischen Tradition, dem »ersten ›anderen‹ der Philosophie« (SdB, 28). Die Gedächtnisinventur erinnert die Philosophie an ihre Situiertheit, ohne sie dazu zu zwingen, ihre in der Wahrheitsfrage gründende Ausrichtung auf das Universelle und damit auch sich selbst aufzugeben. Die weitere Entwicklung zur Hegel'schen »konkreten Allgemeinheit« (SdB, 31), die das Ziel der Philosophie darstellt und im Unterschied zur abstrakten Allgemeinheit scheinbar objektiver und vorurteilsfreier Kulturwissenschaften Partikularität einschließt, geschieht durch eine allmähliche Erweiterung der eigenen Position sozusagen von innen. Diese Erweiterung wird von einer Dialektik der Nähe und der Ferne im Verhältnis zur eigenen Vergangenheit als auch zu anderen Kulturen getragen, durch die das Andere ins eigene Gedächtnis integriert wird. Diese Entwicklung wäre erst dann vollendet, wenn es eine alle Kulturen in ihrem Gedächtnis einschließende »universelle menschlichen Kultur« entstanden wäre, was aber nach Ricœur – im Unterschied zu Hegel – nicht unserer Situation entspricht (SdB, 31 f.); und es bleibt fraglich, ob es je dazu kommen wird.²⁹

In seine Symbolanalyse integriert Ricœur daher nur die Symbole, die das Verständnis des Bösen in der westlichen Tradition mit ihren jüdisch-griechischen Wurzeln und mittelbar auch ihres altorientalischen Erbes geformt haben. Die Entwicklung dieses Verständnisses, in der das Böse eng mit dem Willen verknüpft wird, ist jedoch von einer Pluralität der Symbole gekennzeichnet. Diese Symbole stehen untereinander in dynamischen Beziehungen und lassen zwei nicht aufeinander reduzierbare Aspekte unserer Erfahrung des Bösen auftreten: das Böse als etwas, das uns betrifft und quasi von außen befällt, und das Böse, das seinen Grund in unseren Willen hat, also aus unserem Innerem kommt, d. i. das tragische und das ethische Böse.³⁰

29 Zur Frage, inwiefern gerade Ricœurs Philosophie die theoretische Grundlage des interkulturellen Dialogs und einer »interkulturellen Philosophie« bilden kann, siehe Jens Mattern, *Zwischen kultureller Symbolik und allgemeiner Wahrheit*, Nordhausen 2008. Das theoretische Potenzial von Ricœurs Philosophie sieht Mattern in ihrer ersten Auseinandersetzung mit dem Problem der Alterität, die sich in Ricœurs Hermeneutik der Zugehörigkeit und Distanzierung widerspiegelt (was sie von der philosophischen Hermeneutik Gadamers unterscheidet [25 f.]).

3.1 Die Ursymbole des Bösen

Die Spannung zwischen beiden Aspekten des Bösen findet Ricœur schon auf der Ebene der Erstsymbole, d.i. auf der primären Schicht der symbolischen Sprache, wie seine Analyse des Symbols des Makels (*la souillure*), der Sünde (*le péché*) und der Schuld (*la culpabilité*) zeigt. In seiner Darstellung geht er dabei den Weg der Verinnerlichung des Bösen von einer Symbolik der Äußerlichkeit des Bösen bis zur symbolischen Verortung des Ursprungs des Bösen im Inneren des Menschen. Diese Bewegung zeigt zugleich die Ethisierung des Bösen, geht jedoch nicht nur in eine Richtung, sondern nimmt eine zyklische Form an, denn am Punkt der völligen Subjektivierung der Schuld taucht ihre äußere, tragische Seite wieder auf.

Das erste Symbol, mithilfe dessen der Mensch seine Erfahrung des Bösen zum Ausdruck bringt und mit dem Ricœur seine Symbolanalyse eröffnet,³¹ ist das Symbol des Makels. Der Makel stellt eine äußere Seite des Schuldigseins dar, in dem noch keine Unterscheidung zwischen dem Bösen und dem Übel, der ethischen und der kosmisch-biologischen Weltordnung vorkommt. Der Makel ist eher ein Ereignis als eine Tat, er haftet dem Menschen unabhängig von seinem Wissen und Willen an. Doch hier deutet sich die subjektive Seite des Bösen bereits an, und zwar in Form von Angst und Schrecken vor erwartbarer Rache, was eine Vorstellung der Kausalität der Weltordnung voraussetzt. Die unpersönliche Weltordnung, das Schicksal, ist damit auch die erste Gestalt der Transzendenz, die der Mensch negativ vermittelt erfährt: das, was als Verbot erscheint, vor dem der Mensch nicht besteht, was ihn vernichtet. Obwohl er kaum differenziert wird, ist der Makel ein Symbol und nicht nur eine physische Beschmutzung, wie es die Reinigungsriten nahelegen (SdB, 44). Auch Angst und Schrecken sind keine bloße physische

30 Das »Tragische« als einen Gegenbegriff zum »Ethischen« verwendet Ricœur vornehmlich in der Studie *Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion I* (1961). Sachlich bildet jedoch diese Unterscheidung auch den Leitfaden der *Symbolik des Bösen*, obwohl hier der Begriff des »Tragischen« im engeren Sinne benutzt wird.

31 Obwohl die Reihenfolge der Symbole bei Ricœur systematischer Natur ist, schließt dies eine geschichtliche Perspektive nicht aus: Die Symbolik des Makels stellt die archaischste, die Symbolik der Schuld die jüngste Schicht der Symbolik des Bösen im westlichen Kulturgedächtnis dar.

Furcht vor der Gefahr, die dem Menschen im natürlichen Lauf der Welt droht. Die Kehrseite der Angst ist nämlich der Respekt vor dem Gesetz der Vergeltung und damit eine Vorstellung von Gerechtigkeit (SdB, 50–56). Es wird klar, dass im Symbol des Makels eben aufgrund seines symbolischen Charakters bereits die Unterscheidung zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven des Bösen, bzw. zwischen der Ethik und der Natur im Keim enthalten ist. Dies macht es möglich, die Sprache des Symbols des Makels in die folgende Symbolik zu übernehmen und gleichzeitig zu transformieren: Alles Böse ist in symbolischer Weise ein Flecken, »der Flecken ist das erste ›Schema‹ des Bösen« (SdB, 56).

Im Anschluss an das Symbol des Makels kommt Ricoeur zum Symbol der Sünde. Dieses unterscheidet sich vom vorhergegangenen durch einen ganz anderen Plan der Motive. Im Hintergrund dieses Symbols steht nicht mehr ein Verbot, ein Tabu, in dem sich die heilige, Furcht erweckende Weltordnung ankündigt, sondern ein Bund Gottes mit seinem Volk, auf dem die beiderseitige Beziehung gegründet ist (d. i. die alttestamentliche *Bərit* der deuteronomistischen Theologie und der Propheten). Die Bundestheologie ist mit dem Begriff des Gesetzes verknüpft, und dieses lässt sich nicht getrennt von ihr verstehen. Die Gebote haben in diesem Kontext weder die mit dem Symbol des Makels verbundene Bedeutung eines Tabus, noch einen ethischen Sinn, den sie erst im Zusammenhang mit dem Symbol der Schuld gewinnen. Vielmehr ist ihr Sinn religiös: Sie sind die Art und Weise der Anwesenheit Gottes (SdB, 62 f.). Durch ihre Einhaltung verwirklicht der Mensch sein Verhältnis zu Gott, und damit sind sie trotz ihrer Mannigfaltigkeit Ausdruck einer und derselben »unendlichen Forderung« (SdB, 65), die der Gottesbund an den Menschen stellt. Das Wesen der Sünde ist also nicht eine Gebotsverletzung als solche, sondern der Beziehungsabbruch, dessen Ausdruck die Gebotsverletzung ist. Gottes Zorn, den die Sünde auf sich zieht, ist keine Folgereaktion Gottes, sondern Ausdruck der subjektiven Seite der Sünde, also die Angst vor Gottes Abwesenheit. Die im Symbol der Sünde ausgesprochene Erfahrung des Bösen ist daher die Erfahrung von Gottes absoluter Unnahbarkeit, die nur deshalb so erfahren werden kann, weil mit dem Bundesbegriff die Vorstellung verbunden ist, dass Gott den Menschen zugewandt ist (SdB, 61). Das Symbol der Sünde enthält eine Dialektik von Gottes An- und Abwesenheit: Die Sünde ist Sünde »vor Gott«. Dies macht

auch ihren »Realismus«, ihre ontologische Dimension aus (SdB, 97): Ihr Maß ist Gottes Sicht, nicht das eigene Sündenbewusstsein. Es gibt ja auch vergessene oder unwissentlich begangene Sünden, da nur Gott das menschliche Herz kennt (SdB, 100). Eben aufgrund dieses Realismus ist das Symbol der Sünde imstande, die Symbolik des Makels in sich aufzunehmen und zu wiederholen (SdB, 102). Die Sünde ist nicht nur eine Tat, sondern auch ein Zustand und eine Macht, die die Menschen gefangen hält, und zwar nicht nur als Individuen, sondern auch als Schicksalsgemeinschaft. Die geschichtliche Erfahrung der Gefangenschaft, die die alttestamentliche Theologie wesentlich geprägt hat, gewinnt im Zusammenhang des Symbols der Sünde eine symbolische Bedeutung; und zwar als Ausdrucksform für den positiven, äußeren Aspekt der Sünde.

Wenn auch das Symbol der Sünde mit einer Vorstellung des Menschen verbunden ist, der die Möglichkeit der Wahl hat und die Folgen seiner Taten trägt, bringt erst das letzte Symbol der Schuld die volle Subjektivierung und somit die Ethisierung des Bösen mit sich. Während die Sünde eine Dialogsituation voraussetzt, wird im Symbol der Schuld aus jenem »vor Gott« der Sünde eine Schuld »vor sich« selbst im Sinne des sich schuldig fühlenden Gewissens (SdB, 118 f.). Es ist nicht mehr Gott, der Andere, der anklagt und richtet, sondern das Gewissen selbst. Damit kommt es zu einer »wahren Revolution der Erfahrung des Bösen«, das jetzt als »der schlechte Gebrauch der Freiheit, als innere Minderung des Selbstwerts« empfunden wird (SdB, 119). Das äußere Moment verschwindet und die Schuld wird mit dem Schuldbewusstsein gleichgesetzt. Somit kommt es nicht nur zur Subjektivierung und Ethisierung, sondern auch zur Individualisierung des Bösen. Die Quellen des Symbols der Schuld findet Ricœur teils in der Ausarbeitung des Schuldbegriffs in der griechischen strafrechtlichen Praxis, teils in der pharisäischen Gesetzesauffassung. Die griechische Strafjustiz hat die Schuld vom ontologischen Rahmen gelöst, in die Rechtssphäre übertragen und somit »rationalisiert«: Es wird zwischen »willentlich« und »unwillentlich« unterschieden und das Maß der Strafe wird nach dem Maß der Schuld abgestuft (SdB, 147). Die Einführung der Kategorie des Willentlichen hat Konsequenzen nicht nur für das Strafrecht und die Konzeptualisierung der Schuld in dessen Rahmen, sondern auch für die Entstehung des moralischen Begriffs der Schuld, der das Böse mit dem bösen Willen gleichsetzt (SdB, 134–136).

Die zweite Quelle des Schuldsymbols entdeckt Ricœur in der Entwicklung der Gesetzauffassung im Pharisäismus. Während in der Ausbildung des griechischen Strafrechts die Schuldifferenzierung eine Folge der strafrechtlichen Praxis ist, entwickelt der Pharisäismus diese Differenzierung und allmähliche Verfeinerung der Schuld vonseiten des Subjekts und seines Schulerlebnisses. Im Pharisäismus wird die Beziehung zwischen Gott und Mensch im Gesetzesbegriff konzentriert. Die Tora ist Offenbarung und die Offenbarung Tora (SdB, 147). Seinen Gehorsam Gott gegenüber zeigt der Mensch durch seinen Gesetzesgehorsam. Der Pharisäismus ist daher eine konsequente Heteronomie, die der Mensch jedoch willentlich annimmt, und somit stellt diese keine Entfremdung dar: »[...] die Abdankung der freien Wahl wird zum höchsten Willensvollzug« (SdB, 143). Somit ist diese konsequente Heteronomie paradoxerweise ein Ausdruck der menschlichen Freiheit, die hier in den Vordergrund tritt. Im Pharisäismus entwickelt sich laut Ricœur die ethische Weltanschauung, in der das Gesetz und die Freiheit wechselseitig auf sich verweisen. Gott als der Spender und Garant des Gesetzes verliert alle Züge der Unberechenbarkeit und wird zum ethischen Gott (SdB, 147).

Diese Akzentverschiebung auf das subjektive Moment der Verfehlung wird von der Akzentverschiebung aufs Gesetz und von der Entdeckung der Freiheit begleitet. Dies birgt in sich jedoch die Möglichkeit, dass diese so entdeckte Freiheit in ihr Gegenteil verkehrt wird. Das Gesetz, das Ausdruck des unwandelbaren Willen Gottes sein sollte und hinter dem Gott ganz in den Hintergrund rückt, verliert seinen Inhalt. Das einmal offenbarte, unabänderliche Gesetz muss den sich verändernden Verhältnissen und vielfältigen Lebenssituationen trotzdem angepasst werden. Das Gesetz, das universell und ewig gelten sollte, wird somit der Willkür der subjektiven Deutungen preisgegeben, verändert sich in eine Kasuistik und zerfällt in eine unendliche Menge an Geboten. Es wird atomisiert, unbestimmt, unfassbar und damit unerfüllbar. Das »glückliche Gewissen« der willentlich akzeptierten Heteronomie verkehrt sich in ein entfremdetes, unglückliches Gewissen, das nie sicher ist, ob es dem Gesetz Genüge tut, und somit zu Verzweiflung und Heuchelei führt.³²

32 SdB, 159 f. Ricœurs Anspielungen an Hegels Kritik der einseitigen Stellung der Moralität in der *Phänomenologie des Geistes* (bzw. den *Grundlinien der Philo-*

Das Unglück dieses Hegel'schen unglücklichen Gewissens, das zum ersten Mal der Apostel Paulus in seiner Kritik der Gesetzesgerechtigkeit aufdeckt (SdB, 161 ff.), ist eine Folge der völligen Überlastung der Subjektivität und wird zum Ausdruck ihrer radikalen Selbstentfremdung. Das Gewissen, das die dialogische Gott-Mensch-Situation verlassen hat und durch die Ethik ersetzt wird, nimmt die ganze Last der Schuld auf sich, wird sich selbst zum Gesetzgeber, zum Richter und zum Verurteilten. Dadurch wird der »Realismus« der Sünde durch »den ›Phänomenalismus‹ des Schuldgefühls ersetzt, mit all seinem Illusions- und Maskenspiel«. ³³ Der Mensch wird sich selbst zum Maß, aber eben *das* ist seine Schuld, die er aufgrund seiner Überzeugung, er bemühe sich nur, das Gesetz zu befolgen, nicht erkennen kann. Das Kafka'sche Gesetz ³⁴ befreit nicht, sondern ist todbringend, da es die Einsamkeit des überlasteten Gewissens steigert: im Extremfall ist das Schuldgefühl »nichts mehr als eine Anklage ohne Ankläger, ein Gericht ohne Richter und ein Urteilsspruch ohne Rechtssprecher« (SdB, 166). Es zeigt sich, dass die überlastete Subjektivität versklavt ist, und zwar von sich selbst, wobei ihre Versklavung durch ihren Selbstbetrug verschärft wird. Deswegen ist sie außerstande, selbst aus dem Teufelskreis der Selbstverurteilung und Verzweiflung hervorzutreten. Die konsequente Subjektivierung, Ethisierung und Individualisierung der Schuld stoßen hier an ihre Grenzen. Im Kern des Symbols der Schuld wird der unreduzierbare Moment der Äußerlichkeit des Bösen enthüllt, den das Symbol des Makels zum Ausdruck bringt (dieses Symbol lebt daher neu auf und sein symbolischer Charakter wird erst hier völlig manifest). Der Wille, der die ganze Verantwortung für das Böse übernehmen wollte, zeigt sich eben dem Bösen radikal ausgeliefert. Die Spannung zwischen dem ethischen und dem tragischen Aspekt des Bösen konzentriert sich im Symbol der Schuld auf den Willen selbst.

Das Symbol der Schuld führt uns somit in Ricœurs Darstellung zu dem paradoxen Begriff des »unfreien Willens« (*servum arbitrium*; SdB, 175), den Martin Luther in seiner Polemik mit Erasmus von

sophie des Rechts) sind hier deutlich. In seiner Analyse des »Engpasses der Schuld« beruft sich Ricœur auch auf Kierkegaards Analysen der Angst in *Der Begriff der Angst*.

33 SdB, 122; vgl. ebd., 167.

34 SdB, 167. Vgl. Ricœur, *Interpretation des Strafmythos*, 254.

Rotterdam in die europäische Denktradition eingeführt hat. Ricœur nimmt diesen Begriff auf, betont aber seinen indirekten und paradoxen Charakter. Dem Denken ist er nicht direkt zugänglich, da er in sich Freiheit und Knechtschaft verbindet, die nicht gemeinsam gedacht werden können (SdB, 176). Dennoch steuert dieser Begriff das Denken in seinem Bemühen, die Natur des Bösen zu erhellen und bringt alle Symbole in eine wechselseitige dynamische Beziehung. Da dem Symbol der Schuld keine eigene Sprache zur Verfügung steht, nimmt es die Sprache der vorigen Symbole auf: die mit dem Symbol der Sünde verknüpfte Sprache der »Gefangenschaft« und die Sprache des Makels mit den Schemata der »Positivität«, »Äußerlichkeit« und »Ansteckung« (SdB, 179 f.). Durch diese Transposition der Sprache der ersten zwei Symbole ins Symbol der Schuld wird eben ihr symbolischer und nicht-wörtlicher Charakter ersichtlich. In dieser Weise macht die Sprache der Symbole möglich, das zu benennen, was der philosophischen Reflexion sonst unzugänglich bleibt, nämlich die Erfahrung des Bösen, das die Welt durch die menschliche Freiheit betritt und ihr zugleich vorausgeht. Der Begriff des unfreien Willens, in dem sich diese Erfahrung verdichtet, macht nur vor dem Hintergrund der symbolischen Sprache Sinn. Wird er von dieser Sprache, aus der er erwachsen ist, abgeschnitten, wird er zu einem pseudo-rationalen und unsinnigen Begriff.

3.2 Der Zyklus der Mythen

An die Analyse der primären Symbole schließt Ricœur eine Darstellung des Zyklus der Mythen an. Diese bildet die zweite Schicht in der Ordnung der Symbole des Bösen und setzt die in den primären Symbolen ausgesprochene Erfahrung des Bösen in eine Beziehung zum Ganzen. Der Mensch erlebt das Böse von seinem Gegenteil her als einen Widerspruch »zwischen seinem ontologischen Status eines guten und zum Glück bestimmten Geschöpfes und seinem existentiellen oder geschichtlichen Zustand« (SdB, 187). Der Mythos drückt diesen Widerspruch mithilfe der Erzählung über den Anfang, bzw. das Ende des Bösen aus (ebd.). Mythen haben die Form einer Erzählung, die der sonst stummen Erfahrung des Bösen eine Sprache verleiht; sie sind jedoch keine Erklärung, die das Böse seiner Kontingenz entbände und seine Genese als notwendig darstellte.

Der ätiologischen Funktion des Mythos stellt Ricœur daher eine symbolische Funktion gegenüber. Als eine Ätiologie erweckt der Mythos den Schein der Rationalität, der mit Recht durch die moderne Kritik und ihr Programm der Entmythologisierung beseitigt wurde. Die Entmythologisierung ist aber nicht nur ein dekonstruierendes Verfahren, sondern sie macht es erst möglich, die elementare symbolische und offenbarende Funktion der Mythen zu entdecken und somit ihre Bedeutung für die Philosophie wiederzugewinnen.³⁵

Ricœur stellt vier Typen von Mythen über den Ursprung des Bösen vor, die direkt oder indirekt zur Bildung des westlichen Kulturgedächtnisses beigetragen haben: die babylonischen Mythen, die griechische Tragödie, den biblischen Adam-Mythos und den gnostischen Mythos von der verbannten Seele. Wie schon die Symbolanalyse, so lässt auch die Analyse der Mythen die zwei aufeinander nicht reduzierbaren Aspekte der Erfahrung des Bösen, den ethischen und den tragischen, hervortreten, die die Mythen mithilfe der Erzählung über einen menschlichen und einen nicht-menschlichen Ursprung des Bösen zum Ausdruck bringen.³⁶

Auf der einen Seite stehen also die Mythen, in denen das Böse den Menschen vorausgeht und einen ontologischen Charakter hat. In dieser Weise setzen die babylonischen kosmogonischen Mythen das Böse mit dem Urchaos gleich, das durch die Ordnung des Schöpfungsprozesses überwunden wird. Diese Durchsetzung der Ordnung, die regelmäßig rituell wiederholt werden muss, ist selbst gewaltsam. Daher ist die Gewalt in die Natur der Dinge eingeschrieben, und zwar sowohl in der Gestalt des Urchaos als auch in der Gestalt der dieses Chaos bändigenden Macht (SdB, 209, 225 f.). Auch in der griechischen Tragödie geht das Böse dem Menschen voraus. Die Schuld fällt mit der Existenz zusammen, ihre Folgen betreffen den Menschen in Form des unvermeidbaren Schicksals. Der Mensch wird als der Schuldige und zugleich als das Opfer dargestellt, er begeht das Böse, jedoch nur darum, weil er sein Schicksal erfüllt, er handelt nach seinem Willen, zugleich aber als jemand, der durch

35 SdB, II, 185 f., 188–190. Das Programm der Entmythologisierung, das im hermeneutischen Kreis des Glaubens und Verstehens verankert wird, übernimmt Ricœur von Rudolf Bultmann, an dem er jedoch auch scharfe Kritik übt. Vgl. sein Vorwort zur französischen Ausgabe von Rudolf Bultmanns ›Jesus‹ (1926) und ›Jesus Christus und die Mythologie‹ (1951).

36 Vgl. dazu Ricœur, *Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion I*, 170 f.

die Götter verblendet und verführt wurde. In der Nichtunterscheidbarkeit des begangenen und des erlittenen Bösen spiegelt sich die Nichtunterscheidbarkeit des Guten und des Bösen in Gott selbst, der verführt und verblendet, aber auch richtet und straft. Diese tragische Theologie ist fürs Denken unerträglich und aus diesem Grund kann die Tragik nur dargestellt und angeschaut, nicht aber gedacht werden (SdB, 242, 257 f.). Der letzte Mythos, der den Ursprung des Bösen außerhalb des Menschen setzt, ist der orphische von der Verbannung der Seele. Der Ausgangspunkt dieses Spät- und Sekundärmythos ist die Konzeptualisierung des Bösen als Gefangensein der Seele im Leib gemäß der neuplatonischen Tradition, die den anthropologischen Dualismus in die europäische Geistesgeschichte eingebracht hat (SdB, 319). Mithilfe der aus den älteren kosmo- und theogonischen Mythen übernommenen Elemente setzt dieser Mythos den Ursprung des Bösen in die Revolte der Titanen, die an der Grenze der Sphäre des Göttlichen und des Menschlichen stehen und die niedrigste Stufe der Freiheit, nämlich Wildheit und Ungebundenheit, verkörpern. Dem Menschen, der aus ihnen geboren wurde, wird das gleiche Schicksal zuteil, indem er zugleich die falsche Wahl selbst wiederholt (SdB, 342).

Mit diesen Mythen kontrastiert Ricœur den Adam-Mythos, der als einziger den Ursprung des Bösen in der Welt mit der Wahl der Menschen verknüpft und daher im Vergleich zu den anderen der schlechthin anthropologische Mythos ist (SdB, 265). Obwohl dieser Mythos zum alttestamentlichen Kanon gehört, ist Adam im Alten Testament eine Randgestalt. Seine Bedeutung gewinnt er erst in der neutestamentlichen Tradition, wo der Apostel Paulus aus ihm eine Gegenfigur zu Christus macht (SdB, 272). Durch das paulinische Prisma, durch das er in die europäische Denktradition eingegangen ist, interpretiert auch Ricœur den Mythos, der aus der prophetischen Anschuldigung und der israelischen Bußpraxis geboren wurde. Die Verantwortung für das Böse wird als Anschuldigung auf den Menschen übertragen, der im Bußakt diese Verantwortung auf sich nimmt. Derart wird zugleich Gott exkulpiert (SdB, 274). Im Unterschied zu den Göttern der anderen Mythentypen, insbesondere dem tragischen Gott, ist der Gott des Adam-Mythos schlechthin gut, und gut ist auch seine Schöpfung. Die geschichtliche Erfahrung des Bösen stellt der Mythos vor dem Hintergrund der ursprünglichen ontologischen Unschuld und den Übergang zwischen beiden als eine

Folge der menschlichen Tat dar – einer Tat, die sich jedoch im Rückblick auch gleichsam als ein schrittweises Abgleiten in Richtung des Bösen zeigt, was der Mythos durch eine Pluralität der handelnden Gestalten – der Schlange, der Frau, des Mannes – ausdrückt (SdB, 276 f.).

Ist das Böse im Adam-Mythos die Folge der menschlichen Wahl, muss der Mensch mit einem freien Willen begabt sein, der jedoch durch die schlechte Wahl gründlich deformiert, wenn auch nicht zerstört wurde. Die »postlapsarische« menschliche Situation, wie sie der Mythos zum Ausdruck bringt, ist daher zutiefst ambivalent: »[...] hinfort sind Größe und Schuld der Menschen unentwirrbar vermischt, ohne daß man sagen könnte: hier ist das Urmenschliche, da die Verhextheit seiner kontingenten Geschichte« (SdB, 282). Diese Ambivalenz tritt jedoch nur dann hervor, wenn zwischen einer ursprünglichen Freiheit, die vorausgesetzt werden muss, obwohl sie nicht vorgestellt werden kann, und einer durch das Böse geprägten Freiheit, zu der wir einzig in unserer geschichtlichen Existenz Zutritt haben, unterschieden wird. Die vorausgesetzte unschuldige Freiheit ist eine endliche Freiheit, was sie von Gottes Freiheit unterscheidet und zur menschlichen Freiheit macht. Ihre Endlichkeit ist jedoch nicht als Last aufzufassen. Ihre Begrenzung wird im Verbot ausgedrückt, das jedoch die Freiheit im Unschuldszustand nicht als Zwang erlebt: »[...] was hier verboten ist, ist nicht dies oder das, sondern eine Qualität von Autonomie, die den Menschen zum Schöpfer der Unterscheidung des Guten und Bösen machen würde« (SdB, 285). Adams Schuld besteht in dem Versuch, die Grenzen der menschlichen Freiheit zu übertreten, sich zum Herrn über das Gute und das Böse zu machen. Der Versuch hat jedoch nicht das zur Folge, was er angestrebt hat, nämlich unbegrenzte Freiheit, sondern die Verknechtung der menschlichen Freiheit, die Entstehung eines inneren Widerspruchs: Anstatt über das Gute und das Böse erhaben zu sein, erlebt der Mensch in sich ihren Gegensatz, er ist zwischen seiner – mit Kant ausgedrückt – Anlage zum Guten und dem Hang zum Bösen zerrissen (SdB, 281). Adams Sünde entfremdet den Menschen ihm selbst als auch von Gott und das Vertrauen wird zur Feindschaft: »[...] die schöpferische Grenze wird feindliche Negativität« (SdB, 288). Die Sünde und das verbotende und gebietende Gesetz bilden daher den paulinischen Teufelskreis: Die Begierde nach der Gesetzüberschreitung, nach der eigenen Unendlichkeit

steigert den Druck des begrenzenden Gesetzes und umgekehrt steigert das Gesetz die Begierde. Die Urbestimmung des Menschen, die Synthese des Endlichen und des Unendlichen zu sein, in der die Grenze seiner Freiheit eine schöpferische Grenze ist, gewinnt in dieser deformierten Gestalt die Form von Hegels »schlechter Unendlichkeit«, d. i. einer Begierde, die nie befriedigt werden kann und die die ursprüngliche Bestimmung zur Unendlichkeit nur in Form der ständigen Grenzüberschreitung verwirklicht, ohne je zum Ziel zu kommen.³⁷

Die Tatsache, dass die menschliche Freiheit endlich und der Mensch nicht Herr über das Gute und das Böse ist, obgleich die Sünde diese Illusion erweckt, bedeutet zugleich, dass der Mensch kein absoluter Schöpfer des Bösen sein kann. Dies spricht der Adam-Mythos in der Gestalt der Schlange aus, die im Garten Eden schon vor der falschen Wahl der ersten Menschen anwesend war. So finden wir auch in diesem anthropologischen Mythos einen Aspekt der Erfahrung des Bösen ausgedrückt, der bei den anderen Mythentypen im Hintergrund steht. Das Böse ist nicht nur die Folge der menschlichen Wahl, sondern geht jeder menschlichen Entscheidung und Handlung auch voraus und bedingt sie mit. Es ist in dreierlei Sinn äußerlich: Im Inneren des Menschen wird die Passivität der Versuchung, die Begierde quasi exterioritär erfahren, in der geschichtlichen Existenz hat es die Bedeutung des tradierten Bösen, mit dem niemand völlig neu beginnt, und zuletzt zeigt sich seine Äußerlichkeit in einer kosmischen Dimension als das Chaotische der Welt (SdB, 292–295).

Es war eben der Adam-Mythos, eingefügt in den christologischen Rahmen, der in einer grundlegenden Weise die westliche Denktradition beeinflusst und ihr das Paradigma für ihre Konzeptualisierungsversuche der Erfahrung des Bösen bereitet hat. Daher bildet er auch für Ricœur den Hintergrund für seine Frage nach dem Bösen. Uns, die wir in dieser Tradition aufgewachsen sind, wird nach Ricœur dieser Mythos zum Ort, aus dem wir auch die anderen, scheinbar

37 Hier knüpft Ricœur an seine früheren Analysen der Leidenschaften an, die er im vierten Kapitel der *Fehlbarkeit des Menschen* über die Zerbrechlichkeit des Affektiven entfaltet (FM, 122–172, vgl. dazu auch WU, 42–45). In welcher Weise sich Ricœurs Deutung der traditionellen Identifizierung des bösen Willens mit den Leidenschaften auch in seine Ethikauffassung spiegelt, zeigt Hans-Jörg Ehni (*Das moralisch Böse*, 190–214).

toten Mythen in einer dynamischen Beziehung mit dem Adam-Mythos erschließen können. Die babylonischen kosmogonischen Mythen, die griechische Tragödie sowie der gnostische Mythos von der Verbannung der Seele werfen im Adam-Mythos und der mit ihm verbundenen Tradition Licht auf die Elemente, die auf andere als die ethischen Aspekte des Bösen verweisen. Umgekehrt lehrt der Adam-Mythos in den anderen Mythentypen Verweise auf die Freiheit entdecken. Diese wechselseitige Dynamik verhindert eine einseitige Deutung des Adam-Mythos und enthüllt somit die Einseitigkeit aller in seiner Tradition stehenden philosophischen Versuche, die das Böse mit dem bloß ethischen Bösen gleichsetzen wollen. Der Adam-Mythos hat die anderen Mythen deshalb nötig, »damit der ethische Gott, den er voraussetzt, *Deus absconditus* bleibe und damit der schuldige Mensch, den er herausstellt, auch als das Opfer eines *mysterium iniquitatis* erscheine, das ihn des Mitleids nicht minder würdig macht als des Zornes« (SdB, 393). Sowohl auf der Ebene der primären Symbole als auch im Fall der Mythen enthüllt die Hermeneutik die Uneindeutigkeit und Widersprüchlichkeit der menschlichen Erfahrungen mit dem Bösen. Aus diesem Grund zieht die Hermeneutik der Mythen »die Grenze jeder ›Philosophie des Willens‹ [...], die eine ethische Weltanschauung bleiben würde« (ebd.).

4. Die Grenze der ethischen Freiheitsauffassung

Die Tatsache, dass in der westlichen Denktradition die Frage nach dem Bösen primär durch das Prisma der Freiheit wie umgekehrt die Freiheit durch das Böse betrachtet wird, hat zur Folge, dass die Hermeneutik der Symbole des Bösen die Philosophie nicht nur über die Natur des Bösen, sondern auch über die Natur der Freiheit belehren kann. Ricoeurs *Symbolik des Bösen* kann daher auch als eine Untersuchung der Genese und der Entwicklung des Freiheitsbewusstseins auf dem Hintergrund der Symbole des Bösen gelesen werden. In ihnen spricht sich nämlich der geschichtliche, konkrete Wille nicht nur als »böse«, sondern auch als »Wille« aus. Der Aufbau der *Symbolik des Bösen*, in dem sich Ricoeur in dem Spannungsfeld zwischen der Äußerlichkeit und der Verinnerlichung des Bösen bewegt, macht diese Lesart möglich.

Die menschliche Freiheit scheint nämlich eben in den äußersten Symbolen des Bösen implizit vorausgesetzt zu werden. Es ist eine dunkle Ahnung der Freiheit, die den Makel von einer physischen Beschmutzung unterscheidet, sonst würde man den Makel nie als eine Verfehlung, sondern nur als ein physisches Übel erleben. Am deutlichsten tritt dann dieses implizite Freiheitsbewusstsein im Symbol der Schuld hervor, das das Böse mit dem Missbrauch der Freiheit gleichsetzt. Die Freiheit, die derart aus dem Hintergrund der Symbole des Bösen hervortritt und bewusst wird, ist jedoch eine durch das Böse gebrandmarkte Freiheit, keine eigentliche Freiheit. Die Ethik, die aus dieser derart erkannten und angenommenen Freiheit erwächst, trägt daher auch eine Ambivalenz in sich: Sie zeigt die Größe des Menschen, die in seiner Bestimmung zur Freiheit besteht, aber auch seine Verstricktheit in die Schuld. In der Analyse des Symbols der Schuld hat sich diese Freiheit, die alle Verantwortung für das Böse auf sich nimmt, eben als letzte Stufe des Bösen gezeigt. Dadurch, dass sie einen unerfüllbaren Anspruch an sich stellt und ihre Grenzen übersieht, wird die ethische Freiheit zu einer Illusion. Dasselbe finden wir im Zyklus der Mythen ausgedrückt, der aus der Perspektive des in der europäischen Tradition dominanten Adam-Mythos aufgebaut wird, der zwar mit der Idee der Freiheit eng verbunden wird, zugleich aber zusammen mit den anderen Mythen die Grenzen ihrer Ethisierung aufzeigt.

Es ist die Theologie des Apostels Paulus, aus der die Kritiker der ethischen Freiheitsauffassung in der europäischen Tradition wie Luther, Hegel, Nietzsche oder Freud (vgl. SdB, 161, 167) direkt oder indirekt geschöpft haben und die sich auch Ricoeur zu Hilfe nimmt, wenn er die Grenzen dieser Freiheitsauffassung in der Symbol- und Mythendeutung aufzeigen will. Paulus enthüllt den Selbstbetrug derer, die in der ethischen Freiheit die einzige mögliche Form der menschlichen Freiheit sehen und nicht bemerken, dass eben sie durch das Böse mitbestimmt wird und zum höchsten Ausdruck der Selbstsucht werden kann. Dies können wir aber nur dann einsehen, wenn wir die ethische Position verlassen und die Freiheit als eine »von außen« wiederhergestellte verstehen, d. i. ihre Endlichkeit und Bedingtheit akzeptieren. Nur so kann die Freiheit als die Macht der menschlichen Innerlichkeit erneuert werden. Das Symbol der Rechtfertigung, das »so rätselhaft wie fundamental« ist (SdB, 170), drückt dieses neue Verständnis der Freiheit aus: Sie ist nicht »das Vermö-

gen zu zaudern und zwischen Gegensätzen zu wählen; ebensowenig ist sie Anstrengung, guter Wille, Verantwortlichkeit«, sondern »für Paulus wie für Hegel ist sie Beisichsein in der Totalität« (SdB, 171), eine Aufhebung der Entfremdung, in der das ethische, sich-setzende und daher sich isolierende Subjekt verhaftet bleibt. Das Verständnis der Freiheit nur auf ihre Autonomie zu begrenzen, heißt zu übersehen, dass sie im Wesentlichen vermittelt ist. Das »Beisichsein in der Totalität« dieser Freiheit ist zugleich das Beisichsein in den Anderen, die meine Freiheit mitbedingen.³⁸ Wie die ursprüngliche Freiheit in einer nicht-geschichtlichen Urzeit gesetzt wurde, trägt auch diese wiederhergestellte Freiheit im Verhältnis zu unserer geschichtlichen Existenz eschatologische, nicht-geschichtliche Züge.

Wie Ricœur betont, dürfen die Symbole des Bösen nicht abgetrennt von den Symbolen des Heils verstanden werden, die er daher in der *Symbolik des Bösen* auch, obgleich eher nebensächlich, thematisiert. Die Deutung der Symbole des Bösen aus der Perspektive der Spannung zwischen dem ethischen und dem tragischen Aspekt des Bösen, verdichtet in dem »Engpass des Schuldgefühls« (SdB, 161 ff.), ist die Kehrseite der im Symbol der Rechtfertigung konzentrierten Spannung zwischen der Innerlichkeit und der Äußerlichkeit des Heils. Die äußere, tragische Seite des Bösen lässt den Menschen die Nichtreduzierbarkeit des passiven, leidenden Aspekts seines Selbst verspüren³⁹ und zwingt ihn, seine Grenze zu akzeptieren. Die Machtlosigkeit dem Bösen gegenüber anzunehmen ist die Bedingung für die Erneuerung der Freiheit, die in ihrer Endlichkeit wiederentdeckt wird. Das Symbol der Rechtfertigung drückt dies positiv aus: Mich selbst als gerechtfertigt anzusehen heißt den Anspruch aufzugeben, ausschließlich von mir selbst bestimmt zu sein. Dieser Anspruch steht aber hinter dem Versuch einer konsequenten ethischen Existenz. Durch den Aspekt der Äußerlichkeit der Rechtfertigung kann der Mensch von seinem durch die Angst beklommenen Ich frei werden, somit jede List des Bösen durchschauen und die Last der Schuld tragen: Sich selbst erfährt er dann als jemanden, der

38 Vgl. WU, 56. In dem eschatologischen Horizont der erneuerten Freiheit ist die autonome Ethik, in der das Verhältnis zu den Anderen durch das Gesetz vermittelt wird, in der Liebe aufgehoben. In unserer geschichtlichen und daher ambivalenten Situation behält jedoch die Ethik ihre Relevanz.

39 Vgl. Ricœur, *Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion I*, 189.

nicht durch Schuld determiniert und dessen Freiheit nicht zerstört werden kann, weil seine Freiheit außerhalb von ihm angelegt ist.

Dem Paradox des Bösen, das aus dem Gegensatz seiner Äußerlichkeit und seiner Innerlichkeit entsteht, entspricht also das Paradox der erneuerten Freiheit (SdB, 176), die von außen kommt und zugleich in ihrer Innerlichkeit und Macht wiederhergestellt wird. Es ist das Paradox »einer Befreiung der Freiheit durch eine Transzendenz, die in dem Maße wieder immanent wird, wie sich das Wollen reinigt, indem es sich aktiv an seiner eigenen Befreiung beteiligt« (WU, 55 f.), wie Ricœur es in der Einleitung zu seiner Philosophie des Willens charakterisiert. Es handelt sich, mit anderen Worten, um das Paradox der Freiheit und der Gnade (WU, 56). Diese wiederhergestellte Freiheit, zu der die philosophische Reflexion – ähnlich wie zur Frage des Bösen – keinen direkten Zugang hat, da sie hinter den Grenzen des Denkbaren liegt, sollte das Thema des dritten Teils von Ricœurs willensphilosophischem Projekt, der »Poetik des Willens«⁴⁰ werden, den Ricœur, der immer vor einer Verschmelzung der Philosophie mit der Theologie auf der Hut war, jedoch bald aufgegeben hat. Das Subjekt, das seine Beziehung zum Heiligen oder dem Sein dadurch wiederherstellt, dass es sich selbst aufgibt und sich aus den Händen der Transzendenz annimmt, sollte dann die nächste Gestalt von Ricœurs »gebrochenen« *Cogito* darstellen. Es ist dasselbe *Cogito*, das in der Willensphänomenologie die Form der Dialektik des Willentlichen und des Unwillentlichen und in der Hermeneutik der Symbole die Form des Gegensatzes zwischen dem ethischen und dem tragischen Aspekt des Bösen angenommen hat.

40 »Poetik« darum, weil, wie Jervolino schreibt, »poetry, indeed, is a figure of grace and grace, creative gratuity, is the essence of poetry«. Jervolino, *The Cogito and Hermeneutics*, 13. Die Erneuerung der Freiheit bringt auch eine Erneuerung des kreativen Potenzials des Subjekts mit sich, wenn es seine fruchtlose Abgeschlossenheit aufgibt.

