

Werner Stegmaier

Symbole interpretieren, Zeichen sein

Ein Versuch, Hölderlin und Nietzsche

neben Levinas in Ricœurs Spiel zu bringen

1. Einleitung (919) | 2. Ricœur: Unwillkürlichkeit des Symbols, Willkürlichkeit des Zeichens (923) | 3. Hölderlin: Ein deutungsloses Zeichen sein (928) | 4. Nietzsche: In Symbolen schwimmendes Sein (937) | 5. Levinas: Ein Zeichen für den Andern sein (947) | 6. Schluss (954)

1. Einleitung

Paul Ricœur hat einen imposanten thematischen Bogen vom Existenzdenken im Anschluss an Karl Jaspers und Gabriel Marcel über die Phänomenologie Edmund Husserls und die Philosophie des Willens zu seinem Lebensprojekt einer hermeneutischen Phänomenologie geschlagen, in deren Mittelpunkt er zunächst die produktive Metapher, dann die narrative Identität und schließlich das Selbst in den Spielarten seiner Andersheiten stellt. Er hat sich dabei immer auch an den philosophischen Strömungen seiner Zeit orientiert, ohne einfach an sie anzuschließen. Er bezog sie ein, um sie auf seinem Weg zusammenzuführen, sein Denken war bewusst auf Vermittlung und Versöhnung angelegt, was ihn zu immer komplexeren Antworten kommen ließ.

Geht man seinen Weg weiter, kann man dann auch seine Fragen neu in Frage stellen, etwa die, ob das philosophische Verständnis des Selbst einerseits noch auf ein Subjekt im Sinne Descartes' und Kants und andererseits auf eine Seinsbindung im Sinn von Aristoteles und Heidegger angewiesen ist.¹ Ricœur will wie schon Heidegger das

¹ Zu weiteren Fragen vgl. die Einleitungen Burkhard Liebschs zu den von ihm herausgegebenen Sammelbänden *Hermeneutik des Selbst – Im Zeichen des Anderen. Zur Philosophie Paul Ricœurs*, Freiburg i. Br., München 1999 (*Fragen nach dem*

moderne Denken wieder in einem vorgegebenen Sein verankern, auch wenn, nach den neuzeitlichen Zweifeln, ein solches Sein nicht unmittelbar zugänglich, sondern nur auf komplexe Weise anzuzeigen und zu erschließen ist. Zugleich hat Ricœur auf diesem Weg eine wegweisende Methode entwickelt, die man ebenfalls auf Aristoteles zurückführen kann: für die hermeneutische Forschung exponierte Gegensätze zu bilden, nicht um in ihnen Widersprüche zu finden und sie wechselseitig auszuschließen und auch nicht, um sie dialektisch in einer höheren Einheit aufzuheben, sondern um durch sie Alternativen aufzuspannen, in deren Spielraum sich das situativ Angemessene zeigt. Es ist die Methode, für die sich Aristoteles in seiner praktischen Philosophie entschieden hat, weil hier andere Erkenntnisansprüche gelten, sich aber, in Ricœurs Begriffen, die Frage nach dem Richtigen im Blick auf ein gutes Leben in gerechten Institutionen stellt. Das vorgegebene Sein erscheint hier als *ἦθος / áethos*, als gewohntes Leben mit all seinen gegensätzlichen Möglichkeiten, unter denen man sich zu orientieren hat und an denen man sich auch orientieren kann. Die modernen Zweifel greifen hier nicht. Der Sinn des Aufspannens von Spielräumen ist nicht, sich auf eine bestimmte Mitte festzulegen und sie zur Norm zu machen, wie Aristoteles zuweilen verstanden wird,² sondern sie zu nutzen, um zwischen den immer schlechten Extremen (wie Tollkühnheit und Feigheit im Krieg oder Verschwendung und Geiz im Umgang mit seinem Vermögen) in der *jeweiligen* Situation sich für die *jeweilige* rechte Mitte zu entscheiden; eine Entscheidung (*προαίρεσις / prohaíresis*), auf die Aristoteles so großes Gewicht legt, würde sich erübrigen, wenn es sich um generelle abstrakte Normen handeln würde.

Dieses orientierende Verfahren, aus Gegensätzen Spielräume des eigenen Denkens zu machen und dabei zu beiden in Distanz zu bleiben, erweist sich als produktiv bei allen Fragestellungen Ricœurs, von seiner Ausleuchtung des Spielraums zwischen dem *Willentlichen*

Selbst – im Zeichen des Anderen, 11–43) und *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur* (*Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 24*), Berlin 2010 (*Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Fruchtbarkeit und Fragwürdigkeit von Ricœurs Rehabilitierung eines philosophischen Geschichtsdenkens*, 23–58) sowie die Einleitung zum ersten Band.

2 Vgl. etwa U. Wolf, *Aristoteles' »Nikomachische Ethik«. Werkinterpretation*, Darmstadt 2002.

und dem Unwillentlichen, zwischen Descartes' Philosophie des Bewusstseins und Freuds Analyse des Unbewussten in *De l'interprétation. Essai sur Freud* bis zum Spielraum zwischen Selbigkeit (*même-té*) und Selbstheit (*ipséité*) und zwischen aristotelisch-teleologischer und kantisch-deontologischer Ethik in Werk *Soi-même comme un autre*. Sich an Spielräumen zwischen Alternativen zu halten ist auch alltägliche Orientierungspraxis und schon darum von hoher Plausibilität.³

Das Verfahren bewährt sich auch bei einem von Ricœurs ersten großen Leitthemen, dem Symbol und seiner Interpretation, das er geradezu zu seinem Problem erklärt und als Motto beibehalten hat: »Das Symbol gibt zu denken« (*Le symbole donne à penser*).⁴ Mit der Auflösung der alten, scheinbar ewigen Ordnungen des Seins sind die Medien seiner zeitlichen Vermittlungen, die Symbole und Zeichen, in den Mittelpunkt des philosophischen Denkens gerückt.⁵ Ricœur entwickelt den Symbolbegriff zunächst an der Phänomenologie des Bösen, dann an der Psychoanalyse, die beide auf den Willen zurückweisen, der mit seiner nur begrenzt beeinflussbaren Eigenwilligkeit für ihn wiederum ein vorbewusst Vorgegebenes und damit eine Seinsbindung aufweist. Symbole, in denen der Wille und das Unbewusste in ihm hervortreten, sind vielsagend und vieldeutig; das gilt umso mehr für den Menschen und die Natur überhaupt und mehr noch von Gott, Symbolen, die an Aussagekraft nicht zu erschöpfen sind. Symbole des Religiösen, des Unbewussten, aber auch der personalen Identität oder des Selbst drängen aufgrund der Fülle ihrer Bedeutungen unablässig dazu, sie zu interpretieren. Die Interpretationen gehen aber stets von einem bestimmten Standpunkt aus und sind durch einen bestimmten Horizont begrenzt. So verengen sie die Bedeutungen der Symbole auf bestimmte Perspektiven, und in bestimmten Perspektiven wird von ihnen Eindeutigkeit erwartet oder gefordert. Damit tut sich auch beim Interpretieren von Symbo-

3 Vgl. W. Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, Berlin, New York 2008, 221–225.

4 P. Ricœur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg i. Br., München 1971, 401; *Eine intellektuelle Autobiographie* [1995], in: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005 [=TP], 3–78, hier: 24.

5 Vgl. D. Rustemeyer, *Formen von Differenz – Ordnung und System*, in: F. Jaeger, B. Liebsch (Hg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften, Bd. 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe*, Stuttgart, Weimar 2011, 76–91.

len ein Gegensatz und Spielraum auf, nun der von Bedeutungsfülle und Bedeutungsenge oder von Vieldeutigkeit und Eindeutigkeit. Auf der Seite der Eindeutigkeit steht das Extrem der völlig eindeutigen Zeichen der Mathematik und der Logik, die über ihren genau definierten Gebrauch hinaus nichts besagen, also keine spezifische Aussagekraft, sondern lediglich eine vollständig geregelte Verweisungsfunktion haben und haben sollen. Und hier stehen auch – und sie hat Ricœur vor allem im Sinn – die ganz in ihren differenzierenden Funktionen aufgehenden Zeichen (*signes*) des Strukturalismus. In diesem Spielraum von bedeutungsarmen Zeichen und bedeutungsvollen Symbolen liegt Ricœurs Interesse klar bei den Symbolen, auch wenn er sich des Interesses an Eindeutigkeit, auf die letztlich auch die Interpretationen zielen, stets bewusst ist. So ergeben sich viele Zwischenstufen zwischen Bedeutungsfülle und Bedeutungsenge, die Ricœur sein ganzes Werk hindurch bearbeitet.

Er bindet auch das Symbol an ein vorgegebenes Sein. Während Zeichen im gängigen Sinn willkürlich eingesetzt und ihr Gebrauch schlicht durch Vereinbarung oder Disziplinierung geregelt werden, verlangen Symbole für Ricœur, *weil* sie in einem Sein wurzeln, nach Interpretation, und um dies recht zu verstehen, bedarf es wiederum einer philosophischen Theorie, der Hermeneutik. Eine solche Entgegensetzung von Symbol und Zeichen gibt die Geschichte der Philosophie jedoch nicht her; sie ist Ricœurs eigene philosophische Entscheidung. Ich nehme sie auf, um ein hermeneutisches Experiment mit ihr anzustellen. Zugleich an Ricœur anschließend und über ihn hinausgehend, sehe ich mich nach weiteren Anhaltspunkten für seinen Spielraum zwischen Symbol und Zeichen um. Da fallen als die äußersten und aufschlussreichsten Anhaltspunkte Hölderlins Eingangsvers seiner Hymne *Mnemosyne* »Ein Zeichen sind wir, deutungslos« und Nietzsches Zuschreibung eines »ganz in Symbolen und Unfasslichkeiten schwimmenden Seins« an den »Typus Jesus« in *Der Antichrist* ins Auge. Ricœur ist, soweit ich sehe, auf beide nicht eingegangen. Levinas, mit dem sich er sich auseinandergesetzt hat, spricht, auch er in einem späten Werk, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, von »Zeichen geben, so dass man

selbst zum Zeichen wird.«⁶ Sie alle zeigen ein Sein des Zeichens selbst an. Sie eröffnen einen Spielraum zu Ricœurs Position. Ich will versuchen, sie in sein Spiel einzubringen und zu fragen, was sie für das Selbst des Menschen in seinem Austausch mit Anderen bedeuten. Natürlich kann ich bei diesem Experiment auf knappem Raum nur wenige grobe Linien ziehen.

2. Ricœur: Unwillkürlichkeit des Symbols, Willkürlichkeit des Zeichens

Ricœur hat seine grundlegenden Kapitel zum Begriff Symbol im I. Teil von *Die Interpretation* von 1965 zwanzig Jahre später in einem Artikel *Poetik und Symbolik*⁷ noch einmal zusammengefasst und bekräftigt.⁸ Danach erscheinen Symbole »an der Grenze von Trieb und Sprache« oder »Instinkt und Kultur« (PS, 99), aus »Tribschicksalen« (Freud) werden »Sinn-Schicksale« (Ricœur) (DI, 18). Nach Freuds *Traumdeutung* zeigt und verbirgt der Traum zugleich, er hat einen »Doppelsinn« (DI, 19), der seine Dechiffrierung herausfordert: das Symbol ist nach Ricœur »ein doppelsinniger linguistischer Ausdruck, der nach Interpretation verlangt, und die Interpretation eine Arbeit, die darauf abzielt, die Symbole zu entziffern« (DI, 21). Cassirers Verständnis des Symbols, nach dem es »der gemeinsame Nenner aller Arten [ist], die Realität zu objektivieren, ihr einen Sinn zu geben«, scheint Ricœur zu weit und zu funktional; der Begriff »Zeichen« mit seinem Verweisungscharakter scheint ihm hier angebrachter (DI, 22 f.). Nach Ricœur will »das Symbolische [...] vor allem die Nicht-Unmittelbarkeit unserer Wirklichkeitserkenntnis zum Ausdruck bringen« (DI, 22): »Etwas anderes sagen wollen, als

6 E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [=AQ], Dordrecht u. a. 1974, (stark interpretierend) ins Deutsche übersetzt von Thomas Wiemer als *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br., München 1992, 313.

7 P. Ricœur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/M. 1969 [=DI]; *Poetik und Symbolik*, in: H.-P. Dürr (Hg.), *Die Mitte der Welt. Aufsätze zu Mircea Eliade*, Frankfurt/M. 1984, 11–34, wiederabgedruckt als *Poetik und Symbolik: Erfahrung, die zur Sprache kommt*, in: Jaeger, Liebsch (Hg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften, Bd. 1*, 93–105 [=PS].

8 Einen einführenden Überblick zu Ricœurs Symboldenken gibt U. I. Meyer, *Das Symbol gibt zu denken. Eine Untersuchung zur Symbolinterpretation bei Paul Ricœur*, Aachen 1990.

man sagt, das ist die symbolische Funktion« (DI, 24). Anders als ein willkürliches Zeichen verweist ein Symbol nicht nur auf anderes, sondern hat so etwas wie eine eigenwillige Bedeutung. Und das zeige sich vor allem am Willen selbst, in der Religion und beim Traum.

In einer »Epistemologie des Symbols« (DI, 25–28) teilt Ricœur drei »Zonen« der Symbolik ein. Das sind 1. die Zone der religiösen Deutung der Natur: zu ihr gehören die »Symbolik des Himmels, als Bild des Hohen und Unermeßlichen, des Mächtigen und Unwandelbaren, des Herrschers oder Weisen« und die »Symbolik der Vegetation, die entsteht, vergeht und wiederentsteht«, »des Wassers, welches droht, reinigt oder belebt«. Die 2. Zone ist die des Traums, die mehr noch als die vorige in der Erzählung angesiedelt ist: Träume müssen erzählt werden, und ihre Erzählung evoziert Metaphern, in denen die Sprache »lebendig«, produktiv wird. Der Metapher geht jedoch das Symbol voraus: »Zur Metapher kommt es im bereits gereinigten Reich des *Logos*, während das Symbol an der Gabelung von Gewalt und Bedeutung, von Trieb und Diskurs entsteht, kurz: an der Grenze zwischen *Bios* und *Logos*« (PS, 100). Die 3. Zone ist dann die poetische Imagination, deren Darstellung sich Ricœur aufgespart hat. Seine übergreifende Definition des Symbols ist dann: »Symbol ist dort vorhanden, wo die Sprache Zeichen verschiedenen Grades produziert, in denen der Sinn sich nicht damit begnügt, etwas zu bezeichnen, sondern einen anderen Sinn bezeichnet, der nur und mittels seiner Ausrichtung zu erreichen ist« (DI, 29).

Im Anschluss an Mircea Eliade will Ricœur das Symbol vor der Sprache und ihren Metaphern an das Sein des Kosmos anbinden: »Eine Metapher ist eine freie Erfindung des Diskurses, ein Symbol dagegen ist an den Kosmos gebunden« (PS, 100). Während Metaphern im Moment ihrer Innovation aufblitzen, scheinen Symbole »eine erstaunliche Langlebigkeit zu besitzen, weil sie in den dauerhaften Gegebenheiten des Lebens, des Gefühls und des Universums tief verwurzelt sind« (PS, 101). Sie behalten etwas Drängendes auch noch, wo sie zur Sprache kommen. Durch die Sprache gewinnt man aber zugleich Abstand zu ihnen, und hier entsteht dann der »Konflikt der Interpretationen«, der wiederum die »Reflexion« auf sie herausfordert. Doch auch sie sind wieder an ein vorgegebenes Sein gebunden, hier der Sprachen selbst und der Kulturen, in die sie eingebettet sind: »Die Reflexion ist die Aneignung unseres Strebens nach Existenz und unseres Wunsches nach Sein, durch die Werke

hindurch, die von diesem Streben und diesem Wunsche zeugen« (DI, 59). Da die Werke in Zeichen bestehen, muss die philosophische Reflexion aber auch die Zeichen einschließen: »Dies ist im Prinzip und in der größtmöglichen Allgemeinheit die Wurzel des hermeneutischen Problems« (DI, 60).

In der Poetik der Erzählung, in der Ricœur ebenfalls an Aristoteles anschließt, kommt diese Symbolik jedoch an eine Grenze. Denn die Phantasie kann die »Realität« so neu »konfigurieren« (PS, 104), dass sie zu einer Welt in Zeichen wird; ontologische und epistemologische Fixpunkte verflüchtigen sich. In der poetischen Sprache kommt es zur »Referenzspaltung«: Ricœur will aber den ganzen Spielraum von Symbol und Zeichen bewahren und führt darum eine eigene »metaphorische Referenz« ein, die ebenfalls »der direkten Beschreibung unerreichbar ist« (ebd.). So soll »die umfassende Einheit der Symbolik, einschließlich Metapher und Erzählung, wiederentstehen« und wieder das Sein erreicht werden: »Vermöge von Metapher und Erzählung erzeugt die Symbolfunktion der Sprache weiterhin Bedeutung und erneuert unser Seinsgefühl« (PS, 105).

Der Blick in die Geschichte der Begriffe des Symbols und des Zeichens erweckt hier einige Zweifel.⁹ Sie haben *beide* in ihrer Geschichte eine so große Spannweite entwickelt, dass sie jeweils auch den anderen einschließen: man kann jeden zum Ober- bzw. Unterbegriff des andern machen. Das griechische *σύμβολον* / *symbolon* verfügt über ein weites Bedeutungsspektrum von Vertrag, Passwort, Losung über Glaubensbekenntnis bis zu Anzeichen, Vorzeichen, Sinnbild und Gleichnis. Als Erkennungszeichen schließt es in der Tat an etwas nicht unmittelbar Erkennbares an, und so wurden zunächst auch die Sprachzeichen verstanden, die jedoch häufig synonym mit Symbol Zeichen (*σημεῖον* / *saemeion*) genannt werden. Aristoteles hat noch eine Ähnlichkeitsbeziehung unter den Gegenständen, die als Eindrücke (*παθήματα* / *patháemata*) in die Seele gelangen und den Gedanken (*νοήματα* / *noáemata*), zu denen sie dort werden, angenommen; in Zeichen, ob *σύμβολον* (*symbolon*) oder *σημεῖον* (*saemeion*), teilt sich etwas von der Sache selbst mit.

9 Vgl. S. Meier-Oeser, O. R. Scholz, M. Seils, Art. *Symbol*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Basel, Darmstadt 1998, Sp. 710–739, und S. Meier-Oeser, H. Frank, Art. *Zeichen*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12, Basel, Darmstadt 2004, Sp. 1155–1179. In beiden Artikeln wird Ricœur nicht erwähnt.

Der christliche Gebrauch der Begriffe nimmt das auf: hier wird hinter dem Symbol oder Zeichen nun ein nicht offenbarer Sinn für die Eingeweihten vermutet. So können Symbole *und* Zeichen zur Offenbarung der ›wahren‹ Bedeutung, aber auch zu ihrer Verbergung eingesetzt werden. Im Sinn des Schöpfungsglaubens kann alles, auch die Verbergung Symbol Gottes sein, und die ›symbolische Theorie‹ (*συμβολική θεωρία / symbolikáe theoría*) hat die Aufgabe, das deutlich machen. Noch für Ricoeur lösen gerade bleibende Unähnlichkeiten zwischen Symbolen und Symbolisiertem die Erkenntnisbewegung oder die Interpretation der Symbole aus.

Den unähnlichen Symbolen kommt ein Moment von Willkür zu; so können sie in willkürliche Zeichen übergehen. Aber auch Kant, der die Seinsbindung von Wahrnehmungen, Begriffen und Zeichen entschieden fallen ließ, bewahrt in seiner Konzeption der »figürlichen« Erkenntnis des Verstandes via Schemata noch ein Ähnlichkeitsmoment, und in Begriffen der Vernunft, die nach ihm nicht ›schematisiert‹, sondern ›symbolisiert‹ werden, teilt sich, wie im Schönen als Symbol des Sittlichen, eine ›innere‹ Ordnung ›äußerlich‹ mit. Daran schließt die Romantik die Idee an, die Dinge, insbesondere die schönen Dinge, ›sprächen‹ aus sich selbst und würden dadurch sittlich bedeutsam; für Hölderlin ist diese Idee zentral. Das ›sprechende‹ Symbol *ist* dann auf seine Weise, ohne dass seine Bedeutung hinreichend durch Begriffe interpretiert werden könnte. Die Natur spricht überall als ein solches Symbol, aber nur die Kunst kann ausdrücken, was sie sagt. Alles, auch Mythen, Gesichter, Träume, kann auf diesem Weg zum Symbol werden. Der Symbol-Begriff wird so prominent, dass auch die formale Logik ihn als ›symbolische Logik‹ übernimmt – für ihre durch und durch arbiträren, nicht in einem Sein verankerten Zeichen. Umso mehr vermeidet de Saussure den Begriff des Symbols und entscheidet sich für den Begriff des Zeichens (*signe*), und Ricoeur nimmt von strukturalistischen und poststrukturalistischen Ansätzen entsprechenden Abstand.

›Symbol‹ ist in seiner Geschichte der vielleicht unfesteste Begriff, der ›Proteus unter den Begriffen‹, wie man ihn genannt hat. Er symbolisiert selbst, könnte man sagen, eine unergründliche, unerschöpfliche Bedeutungsfülle. Darum scheint es eine einseitige, wenn man so will, willkürliche Entscheidung zu sein, ihn auf das Anschaulich-Machen von Unanschaulichem und das Aussprechen von Un-

aussprechlichem und dabei auf ein ›Seinsgefühl‹, das Symbole dabei gäben, festzulegen. Denn auch Zeichen, einschließlich willkürlicher Laut- und Schriftzeichen, gehören in ihrer eigenen Materialität (der Stimme, dem Material, mit dem sie auf eine Oberfläche geschrieben sind, den elektrischen Strömen, durch die sie auf einem Bildschirm erzeugt werden) dem Sein an, sind jedenfalls vorfindbar da, auch in der »Zuhandenheit« ihres Gebrauchs, die Heidegger von ihrer bloßen »Vorhandenheit« unterschieden hat.¹⁰ Dennoch hat Ricœur's Entscheidung ihre Berechtigung. Denn Symbole in Ricœur's Sinn sind, anders als Zeichen, zum einen nicht »zeughaft«, man kann über sie nicht wie über Werkzeuge verfügen. Auf der anderen Seite müssen Zeichen als solche leicht erkennbar, sofort zu identifizieren und also von ihrer Umgebung abgehoben sein, in einem Wort: auffallen wie ein Pfeil, der deutlich sichtbar an einen Pfahl genagelt ist, um auf einen Weg hinzuweisen, von dem er selbst ganz unabhängig ist. Symbole in Ricœur's Sinn werden dagegen als Symbole erst deutlich, wenn man sich über die Zusammenhänge klar wird, denen sie zugehören. Charles Sanders Peirce, der die erste umfassende Philosophie des Zeichens entwickelt hat, bezieht darum den Begriff des Symbols in den des Zeichens ein als den Begriff dafür, worauf ein Zeichen für wen verweist, ordnet ihn also dem Begriff des Zeichens unter. Josef Simon entnimmt dem in seiner aktuellen *Philosophie des Zeichens*¹¹ die Grundentscheidung, dass Zeichen das sind, »was wir verstehen«,¹² und umgekehrt, dass alles, was wir verstehen, Zeichen sind, dass wir, schlicht gesagt, in Zeichen leben. Zeichen müssen dann nicht auffallen und sind darin auch nicht von Symbolen unterschieden; Simon führt das Stichwort Symbol nicht. In ihrer Entscheidung für den umfassenden Begriff des Zeichens dürfte Simons Philosophie des Zeichens der zeitgenössische Gegenpol zur Ricœur's Philosophie des Symbols sein. Beide sind, soweit ich sehe, nicht aufeinander eingegangen.

Hinter der Entgegensetzung von Symbol und Zeichen steht so der Gegensatz oder die Alternative einer aristotelischen Seinsphilosophie und einer von jeder metaphysischen Seinsbindung gelösten Zeichenphilosophie. Ricœur sieht darin eine philosophische Not:

10 M. Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], Tübingen 1984, §§ 15–18.

11 J. Simon, *Philosophie des Zeichens*, Berlin, New York 1989.

12 Ebd., 39.

»wir sind jene Menschen, die noch nicht damit begonnen haben, die *Idole* zu töten, und gerade erst damit beginnen, die *Symbole* zu vernehmen. Vielleicht ist diese Situation in ihrer offensichtlichen Not belehrend: vielleicht gehört der extreme Ikonoklasmus zur Wiederherstellung des Sinns« (DI, 40). Er will die Seinsbindung, von der die Moderne sich gelöst hat, wiedergewinnen. Sein Weg dahin, die Hermeneutik, lebt vom »Wunsch, angerufen zu werden, jenseits von Schweigen und Vergessen, die durch die Manipulation der leeren Zeichen und die Konstruktion formalisierter Sprachen immer größer werden« (DI, 45).

Versuchen wir nun, Hölderlin und Nietzsche ins Spiel zu bringen.

3. Hölderlin: Ein deutungsloses Zeichen sein

Ricœur scheint sich nicht näher auf Hölderlin eingelassen zu haben. Das ist erstaunlich gerade angesichts von Hölderlins Sensibilität für den Austausch von Poesie, Philosophie und Religion miteinander, an dem auch Ricœur so viel lag; Hölderlins Vers »Versöhnung ist mitten im Streit und alles Getrennte findet sich wieder« am Ende des *Hyperion* kann man fast als Maxime Ricœurs lesen. Vielleicht schienen ihm Heideggers Interpretationen von Hölderlins Hymnen, die auf eine wechselseitige Erhöhung des Dichters und des Denkers im Stiften eines bleibenden Seins hinausliefen, so überzeugend, dass er hier nicht weiter nachforschen zu müssen glaubte.¹³

Um Hölderlin nichtsdestotrotz ins Spiel von Ricœurs Philosophieren zu bringen, greife ich die Verse heraus, die Hölderlin seiner spä-

13 Einen Überblick über Heideggers zwar als tief, aber auch »gewaltsam« geltende Hölderlin-Interpretation gibt I. Buchheim, Art. *Heidegger*, in: J. Kreuzer (Hg.), *Hölderlin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, Weimar 2002, 432–438. – Zu Hölderlins Hymne *Andenken*, die Heidegger hoch schätzte, hat Ricœur einen Beitrag von Anselm Haverkamp in einen Tagungsband aufgenommen: A. Haverkamp, *Souvenir de Hölderlin*, in: J. Greisch, R. Kearney (éd.), *Paul Ricœur. Les Métamorphoses de la raison herméneutique. Colloque Cerisy-la-Salle*, Paris 1991, 263–279. Deutsche Fassung in: A. Haverkamp, *Laub voll Trauer. Hölderlins späte Allegorie*, München 1991, 71–92, Kap. III: *Verschwiegener Lorbeer – Andenken (Hölderlin und Heidegger)*. Haverkamp folgt in seinen textnahen und subtilen Interpretationen Heidegger nicht.

ten Hymne *Mnemosyne* vorangestellt hat.¹⁴ Sie sind tief und dunkel wie die Sprüche Heraklits, dem Hölderlin eng verbunden war und der mit seinem *ὁ ἄναξ, οὐ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει* (»Der göttliche Gebieter, dessen das Orakel in Delphi ist, sagt weder aus noch verbirgt, sondern gibt Zeichen«; DK B 53) die Philosophie des Zeichens in Gang gebracht hat und sie bis heute durchstrahlt. Ricœur interpretiert den Spruch in *Die Interpretation* im Sinn seiner Philosophie des Symbols: »Das Rätsel blockiert nicht das Verständnis, sondern provoziert es; im Symbol gibt es etwas zu enthüllen, zu entflechten; gerade der Doppelsinn, die intentionale Ausrichtung des zweiten Sinns innerhalb und vermittels des ersten Sinns, ruft das Verständnis hervor« (DI, 31). Doch hier wird man zweifeln: die Institution des Orakels von Delphi mag ein Symbol in Ricœurs Sinn sein, Heraklits Spruch selbst weist jedoch in die Richtung der bloßen Zeichen, die ebenso zum Sagen wie zum Verbergen gebraucht werden können. ›Zeichen‹ lässt sich hier *nicht* durch ›Symbol‹ ersetzen. Denn gerade Zeichen, von denen man Eindeutigkeit erwartet, können in spektakulären Fällen wie denen mancher Orakelsprüche das Gegenteil dessen bedeuten, was man erwartet hat, und Heraklit verweist auf diese Doppeldeutigkeit sichtlich mir der Absicht, sie auf die Kommunikation unter Menschen zu verallgemeinern. Es geht dabei um die bedeutungsvollsten Aussagen im Leben der Menschen, um Prognosen für die Zukunft als Anhalt eigener Entscheidungen. Sie wirken wie Versprechen, und auch Versprechen unter Menschen können Erwartungen erwecken, die dann enttäuscht werden. Eben weil die Bedeutungen der Zeichen ohne Bindung an ein Sein sind, können sie immer auch missverstanden werden. Und um diese nackten, gegensätzlich deutbaren Zeichen scheint es sich auch in Hölderlins Versen zu handeln:

14 Ob man bei dem erst im 20. Jahrhundert im Druck erschienenen Text philologisch » Fassungen« unterscheiden kann, wie der Herausgeber der sog. Stuttgarter Ausgabe, Friedrich Beißner, angenommen hat – dann handelt es sich um die »2. Fassung« –, ist umstritten. Der Manuskriptbestand ist so komplex, dass sich aus ihm verschiedene Druckfassungen erheben lassen. Vgl. R. Reuß, »... Die eigene Rede des andern«. Hölderlins »Andenken« und »Mnemosyne«, Basel, Frankfurt/M. 1990, 352–356. Reuß erstellt aus Beißners 3 » Fassungen« eine einzige, mit den unten zitierten Versen beginnende. In ihr schließt der erste Vers »Ein Zeichen sind wir, deutungslos«, nicht mit einem Satzzeichen.

Werner Stegmaier

Ein Zeichen sind wir, deutungslos
Schmerzlos sind wir und haben fast
Die Sprache in der Fremde verloren.

Die Verse haben, seit sie Anfang des 20. Jahrhunderts entdeckt und veröffentlicht wurden, ebenso tiefe wie verwirrte, meist in hohe pathetische Höhen sich versteigende Interpretationen hervorgerufen.¹⁵ So sind sie selbst zu so etwas wie Symbolen für Interpretationsbedürftigkeit und -streit geworden. Heidegger kündigt in seinen Vorlesungen von 1951/52 unter dem Titel *Was heißt Denken?* ihre Deutung an, unterlässt sie dann aber.¹⁶ Er spricht stattdessen über Nietzsche, bis er dann das philosophische Denken selbst zu bestimmen versucht – möglicherweise als deutungsloses Zeichen, aber das bleibt offen. Anselm Haverkamp, einer der eindringlichsten Hölderlin-Interpreten, parodiert mit den Eingangsversen von *Mnemosyne* Heideggers Deutung des Schlussverses der Hymne *Andenken* »Was bleibt aber, stiften die Dichter« in: »Was bleibt, sind Zeichen ohne Deutung; was die Dichter stiften, ist nicht Deutung, sondern: daß sie bleiben. [...] In den Hintergrund tritt gegen derart dauerhaft gemachte Zeichen der Zorn und der Schmerz, wie ihn Deutung und Interpretation vermitteln.«¹⁷ Roland Reuß dagegen stößt sich in seiner ausführlichen, kritischen und luziden Interpretation an der, wie er meint, »gewaltsamen« Sprache des »sentenziösen Stakkato« der Verse und kann sich nicht von der Annahme lösen, dass ein Zeichen nicht *ist*, sondern auf etwas verweist, und sieht den Eingangsvers an »durchgängiger Widersprüchlichkeit« scheitern.¹⁸ Zugleich hat Otto Lorenz die *Friedensfeier* auf eine Weise interpretiert, die vom Ricoeur'schen Spielraum zwischen Symbol und Zeichen Gebrauch macht, ohne sich auf Ricoeur zu beziehen.¹⁹

15 Vgl. den Art. *Mnemosyne* von B. Philipsen, in: Kreuzer (Hg.), *Hölderlin-Handbuch*, 375–378. Zu den philologischen Kontexten s. F. Beißner, *Hölderlins letzte Hymne*, in: ders., *Hölderlin. Reden und Aufsätze*, Weimar 1961, 211–246. Die Hymne sollte einmal den Titel *Das Zeichen* tragen. Auch dass es sich um eine Hymne und, wenn ja, um die letzte handelt, hat Reuß mit guten Gründen in Frage gestellt.

16 M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, Tübingen 1954.

17 Haverkamp, *Laub voll Trauer*, 69.

18 Reuß, ... *Die eigene Rede des andern*, 378–388.

19 O. Lorenz, *Schweigen in der Dichtung: Hölderlin – Rilke – Celan. Studien zur Poetik deiktisch-elliptischer Schreibweisen*, Göttingen 1989, 76–128.

Danach schreibt Hölderlin seine Dichtung der Natur selbst zu; er versteht, wie erwähnt, die Natur als Symbol und die Kunst im Anschluss an den § 42 von Kants *Kritik der Urteilskraft* als den Ausdruck des Sittlichen im Schönen. In großer Dichtung wie der griechischen Tragödie aber ereignet sich nach Hölderlin das »Paradoxon«, dass »das Ursprüngliche« in den Worten, in denen es zur Sprache kommt, »nicht in ursprünglicher Stärke, sondern eigentlich in seiner Schwäche« erscheine: in der Tragödie aber sei »das Zeichen an sich selbst unbedeutend, wirkungslos«, hier sei das Ursprüngliche »gerade heraus«; weil hier »das Zeichen an sich selbst als unbedeutend = 0 gesetzt« sei, könne »das Ursprüngliche, der verborgene Grund jeder Natur sich darstellen«. ²⁰ Das wird man so verstehen dürfen, dass das Zeichen, je vollkommener das Bezeichnete in ihm zum Ausdruck kommt, selbst unauffällig und vergessen wird wie ein Schauspieler, wenn er ganz in seiner Rolle aufgeht; die Zeichen sind so bedeutungsvoll, dass sie keine Deutungen mehr provozieren, dass sie in diesem Sinn deutungslos werden. ²¹ In Ricoeurs Sinn gehen die Zeichen der Dichtung so im Symbol auf, dass sie von ihm nicht mehr unterscheidbar sind, die Natur vollkommen ausdrücken. *Der Spielraum von Symbol und Zeichen schließt sich im bloßen, aber vollkommenen Zeichen.* Ist das Zeichen vollkommen, so hat es sein eigenes Sein in eigener Klarheit, und es kann bei ihm bleiben. So heißt es in der *Friedensfeier*: »Ein Weiser mag mir manches erhellen; wo aber / Ein Gott noch auch erscheint, / Da ist doch andere Klarheit.« Und dann: »Schicksalgesetz ist dies, daß Alle sich erfahren, / Daß, wenn die Stille einkehrt, auch eine Sprache sei«. ²² Die Klarheit der Zeichen, die für sich selbst spricht, ist die Sprache der Stille der Deutungen. Der Gott wird auch in *Mnemosyne* erscheinen.

20 F. Hölderlin, *Die Bedeutung der Tragödien*, in: ders., *Sämtliche Werke*, hg. v. F. Beißner, Frankfurt am Main 1965, 997. Zur Interpretation vgl. P. Szondi, *Die Bedeutung der Tragödien*, in: ders., *Hölderlin-Studien. Mit einem Traktat über philologische Erkenntnis*, Frankfurt am Main 1970, 170–172.

21 Lorenz, *Schweigen in der Dichtung*, 86, kommentiert das so: »Das Gedicht fungiert nur als temporäres ›Zeichen‹ eines verschwiegenen ›Grundes‹. Es vermittelt das Bewußtsein einer naturhaften Totalität des Lebens, indem es sich als Mittlergestalt auslöscht.«

22 Hölderlin, *Sämtliche Werke*, 346.

Doch unter Menschen ist die Interpretationsfreudigkeit nicht zu ermüden, und der Konflikt der Interpretationen bricht auf. Die *Friedensfeier* fährt fort: »Wo aber wirkt der Geist, sind wir auch mit, und streiten, / Was wohl das Beste sei.« Die meisterliche Arbeit an der Gestaltung der Zeichen geht darum weiter, bis »[d]er stille Gott der Zeit und nur der Liebe Gesetz«, das »schönausgleichende«, hervortritt. Dies ist für Hölderlin eben das unumstrittene und nun deutungslose Zeichen, das unter den Kommunizierenden unmittelbar verstanden wird:

Viel hat von Morgen an,
Seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander,
Erfahren der Mensch; bald sind wir aber Gesang.
Und das Zeitbild, das der große Geist entfaltet,
ein Zeichen liegts vor uns, daß zwischen ihm und andern
Ein Bündnis zwischen ihm und andern Mächten ist.

Dieses Zeichen wirkt wie ein Erkennungszeichen, ein Symbol in diesem Sinn. Es ist aber nicht mehr interpretationsbedürftig, vielmehr das poetisch vollkommene Zeichen, das den Streit der Interpretationen ruhen lässt und Frieden stiftet. Hölderlin lässt es aus der Liebe kommen, die er ihrerseits als unmittelbares und uneingeschränktes Einander-Verstehen begreift:

Nicht er allein, die Unerzeugten, Ewgen
Sind kennbar alle daran, gleichwie auch an den Pflanzen
Die Mutter Erde sich und Licht und Luft sich kennen.
Zuletzt ist aber doch, ihr heiligen Mächte, für euch
Das Liebeszeichen, das Zeugnis,
Daß ihrs noch seiet, der Festtag, ...²³

Der Festtag ist der Tag, an dem sich die Himmlischen in Gegenwart des »Fürsten« in einem feierlich ausgestatteten Saal versammeln werden. Es ist umstritten, wer der Fürst des Festes sein mag.²⁴ Für Otto Lorenz sind es die dichterischen Zeichen selbst, das »wohlkalkulierte Gefüge sprachlicher Zeichen mit großem Unbestimmtheitsindex«, dessen »entsubstantialisierte Elemente« oder »Funktio-

²³ Ebd.

²⁴ Vgl. P. Szondi, *Er selbst, der Fürst des Festes. Die Hymne Friedensfeier*, in: ders., *Hölderlin-Studien*, 62–92, hier: 85–87.

onskräfte« nicht definiert werden können und sollen:²⁵ am Festtag werden die Zeichen zu dem, was Ricœur dem Symbol zuschreibt, sie bekommen eine Überfülle an Bedeutung, fordern nun aber (idealerweise) keine Interpretation mehr heraus, werden zu deutungslosen Zeichen. *Was Ricœur vom Symbol erwartet, kann sich im bloßen Zeichen vollkommen erfüllen.*

Lorenz sieht auch bei Hölderlin hier den »Lösungsweg für das ihn bedrängende Problem der Ich-Identität«.²⁶ In seiner »mit Vorliebe Gegensätze vermittelnden Dichtung«²⁷ vereinen sich im Liebeszeichen des Fürsten der *Friedensfeier* Dionysos, Christus und Diotima.²⁸ Hölderlin entwirft nach Lorenz damit »das Projekt einer in Akten der permanenten Selbstüberwindung sich vollziehenden Konstitution von Identität, das geeignet scheint, die Aporien der am reflexionsphilosophischen Modell orientierten Selbsterkenntnis zu vermeiden«.²⁹ Das scheint eben das zu sein, was Ricœur in seinem späten Werk sucht. Bei Hölderlin »verspricht der Bezug zu einem zugleich anwesenden und abwesenden Gott eine aporienfreie Selbsterfahrung«: »Der offenbare und zugleich verborgene Gott als unersetzlicher Identitätsgarant, als ein Gegenüber, das alles weiß und nichts endgültig festlegt, ist der Dreh- und Angelpunkt für Hölderlins höchst eigenwillige Ich-Konzeption.«³⁰ Das Zeichen, das »eine durchgängige Bestimmbarkeit gewährleistet und zugleich eine völlige Freiheit von aller Bestimmung einräumt«,³¹ könnte das Zeichen des ersten Verses von *Mnemosyne* sein.³²

25 Lorenz, *Schweigen in der Dichtung*, 93, 99, 97.

26 Ebd., 104.

27 Ebd. 98.

28 Zur »Vereinigung« von Dionysos und Christus zum »Fürsten des Festes« vgl. Szondi, *Er selbst, der Fürst des Festes*, 75 ff.

29 Lorenz, *Schweigen in der Dichtung*, 104.

30 Ebd.

31 Ebd., 106.

32 Lorenz versteht das Liebeszeichen der *Friedensfeier* seinerseits in Anspielung auf Habermas als »das ›Zeichen‹ der universalen Einstimmigkeit«, als »die herrschaftslose Gemeinschaft der Menschen selber« (*Schweigen in der Dichtung*, 117). Den Vers »Ein Zeichen sind wir, deutungslos« erwähnt er erst in seinem Kapitel zu Paul Celan, nennt ihn dort »das resignative Fazit der zweiten Fassung von »Mnemosyne« (249) und sieht in ihm ein Schweigegebot. Das hilft nicht weiter. P. Schäfer, *Aus der Erstarrung. Hellas und Hesperien im ›freien Gebrauch des Eigenen‹ beim späten Hölderlin*, Hamburg 2020, 134 f., der die jüngste Inter-

Zeichenphilosophisch gelesen reichen die Verse sehr weit. Das erste Wort »Ein« in »Ein Zeichen sind wir«, kann bedeuten, dass der Sprecher, das lyrische Ich, und seine Leserschaft, die er mit dem »wir« einlädt, ihm zu folgen, *Zeichen füreinander* sind, durch die oder in denen »wir« einander verstehen. »Ein« und »Zeichen« sind dann gleich betont. Liegt die Betonung auf »Zeichen«, so sind wir *nichts anderes als Zeichen*, wofür und für wen auch immer. Betont man schließlich das »Ein«, wird es zum bestimmten Zahlwort, und unser ›Gespräch‹ ist dann *ein gemeinsames Zeichen* wie in der *Friedensfeier*: wir gehen im Zeichen-Sein auf. Die drei Lesarten schließen einander nicht aus, die wechselnde Betonung schafft die Bedeutungsfülle.³³ Das Zeichen-Sein wäre dann »deutungslos« im Sinn der *Friedensfeier*: wir bedeuten so viel und so Vielfältiges füreinander, dass wir uns nicht lieblos auf bestimmte Deutungen beschränken dürfen, ohne einander einzuschränken und

pretation von Hölderlins späten Hymnen vorgelegt hat und *Mnemosyne* im Zusammenhang mit »*Patmos*: Das lyrische Ich auf dem Weg in die Kolonie« behandelt, versteht die ersten Verse als eine eindrückliche Warnung vor der »Sprachlosigkeit, die den Geist gefährdet, wenn er sich in der Fremde verliert«, d.h. wie schon Beißner, *Hölderlins letzte Hymne*, 236, als Ausdruck einer »Abstumpfung«. Sie tritt nach Schäfer ein, »wenn man Fremdes allzu schematisch nachahmt«; er sieht in den Eingangsversen eine »Kritik des Klassizismus«, auch und gerade des graecophilen. Das erschöpft den Sinn der Verse sicherlich nicht. Zeichen der Entfremdung können nach Schäfer jedoch auch eine Chance sein, sich neu wiederzugewinnen: »Der Mensch ist in der Verlorenheit der Entfremdung für einen äußeren Beobachter nur noch ein Zeichen, denn er versteht sich selbst nicht mehr und ist insofern nicht in der Lage, sich selbst zu deuten, er ist deutungs- und bedeutungslos.« Diesen Hinweis werde ich aufgreifen. Schäfer vermutet wie viele andere hier jedoch nur eine Beschreibung von Hölderlins Fremderfahrung in Bordeaux. Auch H.-P. Balmer, *Verstehen, Verständigen, Anerkennen. Ein Versuch zur Sprachlichkeit des Daseins*, München 2018, der sich immer wieder auf Hölderlin und auf Ricoeur bezieht, versteht die *Mnemosyne*-Verse in dieser Richtung. Sie seien »Verse voller Trauer und Resignation«: »Mit dem Verlust humaner Befähigungen – der Erinnerung, des treuen Behaltens, der Sprache selbst –, so ist hier die Sorge, geht Verkümmern einher, zerreißt das Band zwischen Mensch und Welt. Isolation, Entfremdung, Empfindungslosigkeit greifen um sich. Die Menschengestalt wird deutungslos: eine tote Hieroglyphe, die nicht einmal sich selbst noch irgendetwas sagt« (118). Aber dabei bleibt es nicht. Das deutungslose Zeichen hat bei Hölderlin das Zeug, das Menschliche gerade wiederzugewinnen. Die genannten Deutungen scheinen mir insgesamt zu kurz zu greifen.

33 Vgl. Hölderlin, *Wechsel der Töne*, in: ders., *Sämtliche Werke*, 963–965.

dadurch zu verletzen. Denn bestimmte Deutungen von bestimmten Standpunkten aus in bestimmten Horizonten begrenzen stets die unausgesprochene Bedeutungsfülle, wirken darum befremdend und entfremdend, sie *diskriminieren* – nicht nur in schlechtem, sondern auch in gutem Sinn: wer den einen auszeichnet, setzt den andern herab, wer den andern lobt, stellt sich über ihn. Im Sinn der *Friedensfeier* schmerzen Deutungen, wie immer sie auch ausfallen.

Schmerzende Deutungen können uns die Sprache verschlagen, wenn wir sensibel genug dafür sind, wir fühlen uns dann unter Menschen in die Fremde versetzt. Das schließt für Hölderlin nach seinem Vers aus *Da ich ein Knabe war* ein Verstehen *jenseits* der Sprache, ein unmittelbares Verstehen nicht aus. Doch das ist dann ein Verstehen der Natur: »Ich verstand die Stille des Aethers, / der Menschen Worte verstand ich nie.«³⁴ Aber auch in der Fremde unter Menschen haben wir nur »fast / Die Sprache [...] verloren«: denn davon können »wir«, kann der Sprecher ja noch reden. *Wir sind durch den Schmerz der begrenzenden und befremdenden Deutungen hindurchgegangen und können nun ein Zeichen sein, an dem die Deutungen schmerzlos ableiten.* In Ricœurs Sprache haben wir unser Selbst dadurch gewonnen, dass wir Deutungen anderer immer gewärtig sind, uns aber von ihnen nicht mehr schmerzen lassen; wir sind in diesem Sinn ein deutungsloses Zeichen geworden, zwar als bedeutungsvolles Zeichen erkennbar, das Deutungen durch andere und durch sich selbst offensteht, sich aber nicht mehr von ihnen berühren lässt. Wir sind *selbstgenügsame Zeichen, die sich nicht mehr durch Interpretationen faszinieren oder irritieren lassen.*

Im folgenden Text von *Mnemosyne* geht es dann darum, wie dieses Zeichen-Sein möglich ist oder wäre. Es ist, so Hölderlin, »Streit« unter den »Himmlischen« ebenso wie in der Natur, in der eines das andere zu überwältigen sucht. Aber auf das »deutungslos« und »schmerzlos« lässt er ein »zweifellos« folgen: zweifellos ist der »Eine«, jener Gott, der das »täglich [...] ändern« kann. Im Beilegen des Streits könnten »Die Sterblichen« den »Himmlischen« ein Vorbild sein und »das Echo«, mit dem sie die Himmlischen sonst nachahmen, »wenden«. Denn die Sterblichen leiden unter den diskriminierenden Interpretationen, und der »Abgrund« dieser Not kann sie zur Besinnung bringen. Es wird, so Hölderlin, lange Zeit

34 Hölderlin, *Sämtliche Werke*, 193.

brauchen, bis wir schmerzlose deutungslose Zeichen füreinander werden, als solche miteinander auskommen, einander vielleicht sogar lieben können. Aber es kann sich herausstellen, dass eben dies das »Wahre« wäre: »Lang ist / Die Zeit, es ereignet sich aber / Das Wahre.«

Das »Liebe«, das es dazu braucht, ist bereits da für Hölderlin in seiner vertrauten Heimat, wo ihn aber ein Kreuz an eine fernere vergangene geistige Heimat und ihre »Gestorbenen« erinnert, die Heimat Homers und der griechischen Helden, unter denen schon Ajax »in der Fremd« und im Wahnsinn »gestorben« war, nachdem er sich den Himmlischen nicht fügte. Die »Fremde« lässt sich danach auch wörtlich-geographisch verstehen, aber in einem weiteren Sinn: Fremdheit erfährt man zuerst daran, dass man die Zeichen einer fremden Sprache nicht versteht; daran aber, dass man die fremde Sprache nicht versteht, wird man sofort als Fremder erkannt. So ist die Fremdheit selbst ein Zeichen, das in der Fremde sogleich verstanden wird und rasch Anlass zu diskriminierenden Interpretationen werden, aber auch deutungslos bleiben kann. In der Fremde sind wir immer schon ein beunruhigendes (wenn auch vielleicht erfreuliches) und darum vorschnell gedeutetes Zeichen.

Mnemosyne schließt mit dem Vers »dem / Gleich fehlet die Trauer«. ³⁵ Eine ihrer Strophen spricht jedoch auch von Reife – und der Sehnsucht auf Unerfülltes oder Unerfüllbares, bei der es bleiben muss. Was bleibe, sei die Notwendigkeit der Treue (zu anderen, zu sich selbst?), und hier klingt Nietzsche schon an – das Schwimmen in Symbolen:

Ins Ungebundene gehet eine Sehnsucht. Vieles aber ist
Zu behalten. Und not die Treue.
Vorwärts aber und rückwärts wollen wir
Nicht sehn. Uns wiegen lassen, wie
auf schwankem Kahn der See.³⁶

35 Zum Interpretationsstreit darüber vgl. Haverkamp, *Laub voll Trauer*, Kap. II: Am Feigenbaum (Zu *Mnemosyne*, 2. Fassung: »Am Feigenbaum ist mein / Achilles mir gestorben ...«), 49–70.

36 T. W. Adorno, *Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins*, in: ders., *Noten zur Literatur III*, Frankfurt am Main 1965, 156–209, hier: 200, interpretiert den Schlussvers als »Vorsatz, der Synthesis sich zu entschlagen, der reinen Passivität sich anzuvertrauen, um Gegenwart ganz zu erfüllen«.

4. Nietzsche: In Symbolen schwimmendes Sein

Wenn Ricœur Hölderlin in seinem Denken von Zeichen und Symbol wenig beachtet hat, so ist er mit Nietzsche schnell, vielleicht zu schnell fertig geworden. Er erwähnt ihn stereotyp zusammen mit Marx und Freud als einen der »drei Meister des Zweifels« oder des »Verdachts«, gegen deren Destruktionen er insbesondere mit seiner Hermeneutik des Selbst konstruktiv angehen will.

In *Die Interpretation* nimmt er Nietzsches Stichworte Wahrheit und Lüge im Titel von dessem frühem Entwurf *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* auf. Nietzsche entwickelt hier aus der Metaphorologie eine wegweisende Epistemologie. Danach sind unsere Begriffe weitgehend erstarrte Metaphern, können mit der Zeit aber auch wieder in Bewegung kommen. Ricœur jedoch findet darin grundsätzlich »Wahrheit als Lüge« und Bewusstsein als »falsches Bewußtsein« verstanden. Er beklagt, dass Nietzsche nicht mehr nur an der Wahrheit der Sache, sondern am Bewusstsein selbst zweifle, dass er mit seinem Zweifel Descartes noch übertreffen wolle und an die Stelle des Bewusstseins einen seinerseits dogmatischen Perspektivismus des Willens zur Macht setze.³⁷

In einem Vortrag von 1969 über *Religion, Atheismus und Glaube* macht er Nietzsche, weiterhin im Bund mit Freud, nicht jedoch mit Marx, erwartungsgemäß zum Hauptzeugen des Atheismus – und gewinnt ihm neue Seiten ab.³⁸ Nietzsches philologische, die Texte genauer lesende und genealogische, nach dunklen Ursprüngen fragende Hermeneutik der Religion befreie zu einem neuen Glauben, den Ricœur dann auf Heideggers existenziales Denken und zugleich auf Spinozas *Ethik* als »Seinsbejahung im Seinsmangel« (RAG, 82) gründet. Nietzsche ziele mit dem Wort »Gott ist tot! Gott bleibt

37 Eine ausführliche Darstellung von Ricœurs früher Stellungnahme zu Nietzsche gibt J. N. Hofmann, *Wahrheit, Perspektive, Interpretation. Nietzsche und die philosophische Hermeneutik*. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 28, Berlin, New York 1994, 169–173 (und nochmals 360–369 im Zusammenhang mit Freuds Psychoanalyse). Er resümiert: »Ricœur hat sich mit Nietzsche nicht in der Weise auseinandergesetzt, die man erwarten könnte« (172).

38 P. Ricœur, *Religion, atheism, and faith*, in: A. MacIntyre, P. Ricœur, *The religious significance of atheism*, New York, London 1969, 59–98; dt.: *Religion, Atheismus und Glaube* [=RAG], in: A. MacIntyre, P. Ricœur, *Die religiöse Kraft des Atheismus*, Freiburg i. Br., München 2002, 65–102.

totd! Und wir haben ihn getödtet!«, das er in seiner *Fröhlichen Wissenschaft* (Nr. 125) einen »tollen Menschen« herausschreien lässt, nur auf den »moralischen Gott« der Verpflichtung durch Gebote;³⁹ er sei der Gott der Ontotheologie und lebe in reinsten Form auch noch in Kants Pflichtenethik weiter. Unter Kants »Autonomie des Willens« lege Nietzsche das Ressentiment der Schwachen frei. Doch sei er selbst vom Ressentiment, dem »Geist der Rache«, nicht losgekommen, er wende sich gegen die »Anklage« in der Religion seinerseits im Modus der »Anklage der Anklage« (RAG, 90). Seinsbejahung suche er dagegen auf dem Boden des Willens zur Macht und dessen Nihilismus. Ansonsten bleibe es bei Mythen, die allesamt nicht vor »Selbsterstörung« gefeit seien, der »Mythologie von Dionysos«, des kosmologischen »Mythos von der ewigen Wiederkehr aller Dinge mit seinem ›amor fati‹«, der geschichtsphilosophischen »Mythologie vom Übermenschen« und des »Mythos von der Welt als Spiel«. Immerhin verkündeten diese Mythen »die Schuldlosigkeit und den nicht-ethischen Charakter des Seins im Ganzen« (RAG, 90).

Ricœur bemüht sich nicht, diese »Mythen« ihrerseits schlüssig zu interpretieren. Er sucht seinerseits eine »Ethik des Wunsches zu sein oder der Bemühung zu existieren« auf den Spuren der Hiob-Erzählung, der Vorsokratiker, des freudschen Realitätsprinzips und Heideggers – in der Richtung, wie dieser Hölderlins »*dichterisch wohnt der Mensch*« kommentiert. Mit ihnen will er von der »Anklage« der Religion auf den »Trost« des Glaubens umstellen. Und damit kommt er auf das Symbol zurück: »Als Idol überwunden, lässt sich das Vaterbild [Gottes] als Symbol wieder gewinnen. Als Symbol wäre es ein Gleichnis des Grundes der Liebe, der Bewegung, die uns von bloßer Ergebung ins Schicksal zum dichterischen Leben geführt hat. Darin, glaube ich, liegt die religiöse Bedeutung des Atheismus. Ein Idol muss sterben, damit ein Symbol des Seins sprechen kann« (RAG, 102).

39 Vgl. Nietzsche, *Nachlass*, in: ders., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (Hg. G. Colli, M. Montinari), München, Berlin 1980 [=KSA], Bd. 12, 213 (5[71]7).

In seinem Spätwerk *Soi-même comme un autre*⁴⁰ nimmt Ricœur die frühere Kritik an Nietzsche in erweiterter Form wieder auf. Er unterstellt ihm nun, ganz unversöhnlich, eine im Vergleich zu Descartes' probeweiser Annahme der »Nichtunterschiedenheit von Traum und Wachzustand« »noch hyperbolischere Nichtunterschiedenheit von Lüge und Wahrheit«, »eine universale Herrschaft der Verstellung« und einen »Offenbarungston« für die Lehren vom Willen zur Macht, dem Übermenschen und der Ewigen Wiederkunft (SaA, 26). Er vergleicht Nietzsche jetzt mit Descartes' *genius malignus*, zu dem er mit seiner »Gewalt der Verneinung« (SaA, 158) selbst werden wolle. Nietzsche ziele auf die »Absetzung« des *Cogito* (SaA, 34) und die »Demütigung« Descartes' (SaA, 32, 361), er wolle über ihn triumphieren: »*Ich zweifle besser als Descartes*« (SaA, 26). Gegenüber Descartes als dem Begründer der Frage nach der Selbstheit wird Nietzsche wieder zum schärfsten Gegner der Subjektphilosophie, dessen extremen Zweifel man freilich durch das Selbstaufhebungsargument, nach dem er konsequent auch an seinem Zweifel zweifeln müsse, entschärfen könne. Nietzsche, heißt es nun, bediene sich willkürlicher Interpretationsmethoden (SaA, 413 ff.). Ricœur scheint in seiner schwankenden Abwehr Nietzsches übersehen zu haben, dass dieser ihm ein starkes Angebot sowohl für seine Philosophie des Symbols als auch für neue Wege des Glaubens gemacht hat.

Die jüngere Nietzsche-Forschung hat mit ihrer genaueren Lektüre gezeigt, dass Nietzsche selbst, wie besonders aus dem Ersten Hauptstück von *Jenseits von Gut und Böse* und dem darauf folgenden V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft*, aber auch aus *Also sprach Zarathustra* zu ersehen ist, allen ontologischen, metaphysischen, martialischen und mystischen Interpretationen seiner angeblichen ›Lehren‹ den Boden entzogen hat.⁴¹ Seine Philosophie der Interpretation ist konsistent zu rekonstruieren.⁴² Im prophetischen Ton lässt Nietzsche seinen Zarathustra sprechen, mit dem er jedoch nicht ver-

40 P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, dt.: *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996 [=SaA].

41 Vgl. W. Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft*, Berlin, Boston 2012.

42 Vgl. G. Abel, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 15, Berlin, New York 1984, 133–184.

wechselt werden will.⁴³ Sein Perspektivismus ist alles andere als dogmatisch und hebt seinerseits das Selbstaufhebungsargument auf.⁴⁴ Kurz: seit den 70er und 80er Jahren des 20. Jahrhunderts hat die Nietzsche-Forschung ein gänzlich neues Nietzsche-Bild entwickelt gegenüber dem, an dem Ricoeur noch hing.⁴⁵ Gerade in Frankreich hätte man damals schon, ermuntert von Interpreten wie Jacques Derrida und Paul de Man, die Ricoeur zitiert, Nietzsche sorgfältiger lesen können. Ricoeurs Distanz zu Nietzsche wird freilich verständlich, wenn man bedenkt, dass Nietzsche ein tief verwurzeltes Bedürfnis nach einer aristotelischen Seinsbindung und zugleich nach einer religiösen Glaubensbindung wie das Ricoeurs von Grund auf zu entwurzeln droht.

Mit Descartes einerseits und Nietzsche andererseits kann Ricoeur auf seine Weise den Spielraum »Verherrlichtes Subjekt, gedemütigtes Subjekt« eröffnen (SaA, 26), um in ihm das Subjekt neu als »Selbst« zu konstituieren. Man kann auch diesen Spielraum, wie erwähnt, als Spielraum von Symbol und Zeichen verstehen, wenn man das »verherrlichte Subjekt« um seine Leiblichkeit, seine durch Andere beeinflusste interne Andersheit und sein Gewissen bereichert und das »gedemütigte Subjekt« als haltloses Zeichen versteht. Doch Nietzsche hat seinerseits schon den Spielraum von Zeichen und Symbol neu eröffnet, ohne seine Philosophie des Zeichens und des Symbols – so wenig wie die des Bewusstseins und des Subjekts – systematisch zu formulieren und zusammenhängend zu publizieren.⁴⁶ Er hielt eine Seinsbindung sowohl der Zeichen als auch der Symbole seit Kants Aufklärung der Metaphysik, aber auch eine Beherrschung des Erkenntnisgeschehens durch ein transzendentes Subjekt im

43 Vgl. E. Müller, *Das Pathos Zarathustras*, in: G. Pelloni, I. Schiffermüller (Hg.), *Pathos, Parodie, Kryptomnesie. Das Gedächtnis der Literatur in Nietzsches »Also sprach Zarathustra«*, Heidelberg 2015, 11–31.

44 Vgl. J. Dellinger, *Von der Kritik des Intellekts' zur Perspektivierung des Perspektivismus'. Überlegungen zum Problem des Perspektivischen in FW 373, 374 und 375*, in: H. Heit, S. Thorgeirsdottir (Hg.), *Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation*, Berlin, Boston 2016, 49–61.

45 Vgl. J. Simon, *Das neue Nietzsche-Bild*, in: *Nietzsche-Studien* 21 (1992), 1–9.

46 Vgl. W. Stegmaier, *Nietzsches Zeichen*, in: *Nietzsche-Studien* 29 (2000), 41–69. Nietzsches »Theorie des Bewußtseins« ist von Erwin Schlimgen, *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 41, Berlin, New York 1999, rekonstruiert worden.

Sinn Kants für illusorisch und obsolet. Verzichtet man zudem auf die ebenfalls metaphysische Vorgabe eines an sich bestehenden Allgemeinen überhaupt – hier ist Nietzsches stärkster Bruch mit der Tradition anzusetzen –, so hat man alles, was es geben mag, in individueller Auseinandersetzung miteinander zu verstehen: *dieses* sich dann ohne apriorische Vorgaben von Gesetzen unablässig miteinander Auseinandersetzen hat Nietzsche »Wille zur Macht« genannt – im Sinn einer möglichst prinzipiensparsamen Hypothese, nicht einer dogmatischen Behauptung.⁴⁷ Als Willen zur Macht können und müssen dann konsequenterweise auch leibliche Willensäußerungen, der Wille zur Wahrheit, der Wille zur absoluten Geltung der Logik, der Wille zur Annahme von an sich bestehenden Gesetzen und Allgemeinem überhaupt begriffen werden und – nicht selbstwidersprüchlich, sondern in äußerster Konsequenz – auch der Wille zu dieser Behauptung selbst. Man hat es dann immer mit Interpretationen zu tun, und eben deshalb muss man lernen, wie Philologen *im Zeichengeschehen selbst* Interpretation und Text zu unterscheiden.⁴⁸ Solche Neuorientierungen demütigen nach Nietzsche nicht, sondern befreien, wie es zeitweise auch Ricœur gesehen hat, zu neuen Spielräumen des philosophischen Denkens, die nun nicht mehr nur Spielräume von Gewissheiten, sondern auch von Ungewissheiten sind. So lässt Nietzsche seinen Zarathustra auch »das Selbst« fassen, das er ausdrücklich schon so nennt: als Zusammenspiel der »grossen Vernunft« des Leibes und der »kleinen Vernunft« des »Geistes«, der für jene »ein kleines Werk- und Spielzeug« ist.⁴⁹ Und so sehr Nietzsche den religiösen Glauben verunsichert, so sehr bemüht er

47 Vgl. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Nr. 36, und dazu W. Stegmaier, *Nietzsche an der Arbeit. Das Gewicht seiner nachgelassenen Aufzeichnungen für sein Philosophieren*, Berlin, Boston 2022, 220–236.

48 Vgl. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Nr. 22. Vgl. Hofmann, *Wahrheit, Perspektive, Interpretation, Teil 1: »Grundzüge einer Philosophie der Interpretation im Denken Nietzsches«*, 17–155, und C. Benne, *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 49, Berlin, New York 2005.

49 Nietzsche, *Also sprach Zarathustra I*, Von den Verächtern des Leibes. Vgl. dazu W. Stegmaier, *Nietzsches Philosophie der Orientierung*, in: S. Kaufmann, P. Schwab, A. U. Sommer (Hg.), *Nietzsches Philosophien*, Berlin, Boston (i. E.).

sich auch um eine Phänomenologie der Religion.⁵⁰ Und hier stößt er zuletzt selbst auf eine große Überraschung und orientiert sich neu.

In seiner Philosophie des Zeichens setzt Nietzsche konsequent beim unvermeidlichen Anders-Verstehen Anderer an. Er geht von einem »Spielraum und Tummelplatz des Missverständnisses« aus, in dem man schon »für den guten Willen zu einiger Feinheit der Interpretation von Herzen erkenntlich sein« müsse; doch gerade »die guten Freunde« seien oft zu bequem dafür und hielten sich an ihren guten Glauben.⁵¹ Unter dem Druck des Mitteilungs-Bedürfnisses entstehe eine »Oberflächen- und Zeichenwelt«, in der unvermeidlich alles Individuelle »verallgemeinert« und dadurch »vergemeinert« werde.⁵² Logik, Zeit- und Raumsinn seien, notiert sich Nietzsche, »Abbrüchigkeit-Fähigkeiten«, die einen »Zeichen-Apparat« erschaffen, mit dem immer mehr erfasst werden kann: denn »ganze Arten von Zeichen« können wieder in Zeichen abgekürzt werden.⁵³ Von den Affekten über die Gedanken bis zu moralischen Regungen werde in der Kommunikation alles erst durch konventionell abgekürzte Zeichen verständlich. Das schließe laufende Uminterpretationen nicht aus, sondern ein: »die ganze Geschichte eines ›Dings‹, eines Organs, eines Brauchs« und erst recht eines Menschen sei »eine fortgesetzte Zeichen-Kette von immer neuen Interpretationen und Zurechtmachungen«. ⁵⁴ Die verwendeten Zeichen können eine unterschiedliche Ausdruckskraft haben, im Sinn Ricœurs symbolisch aufgeladen werden: Dichter wie Pindar, Horaz oder Hölderlin⁵⁵ können mit einem »minimum in Umfang und Zahl der Zeichen« ein »maximum in der Energie der Zeichen« erreichen.⁵⁶ So können

50 Vgl. W. Stegmaier, *Nietzsches Religionsprojekt. Seine Kritik, Analyse und Funktionalisierung der Religion*, in: *Nietzscherforschung* 27 (2020), 55–74.

51 Vgl. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Nr. 27.

52 Vgl. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* V, Nr. 354.

53 Nietzsche, *Nachlass*, KSA, Bd. 11, 464 (34[131]) und Bd. 12, 17 (1[28]).

54 Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral II*, Nr. 12.

55 Hölderlin war Nietzsche seit seiner Schulzeit tief verpflichtet. Er war, schreibt er in einem Brief, sein »Liebling aus der Gymnasialzeit« (Brief an Erwin Rohde vom 3. Sept. 1869). Er notiert sich immer wieder Verse und Sätze von ihm, auch den, der es Heidegger dann so angetan hatte: »Ein Räthsel ist Reinentprungenes« aus der Hymne *Der Rhein*. Hölderlin mag Nietzsche auch die Vereinbarkeit von Christus und Dionysos denkbar gemacht haben.

56 Nietzsche, *Götzen-Dämmerung, Was ich den Alten verdanke*, Nr. 1.

die entindividualisierenden konventionellen Zeichen wieder zu individuellen Mitteilungen gebraucht werden.

> *wieder Formatwechsel!*

Spannt man auch hier einen Spielraum auf, so geraten bei Nietzsche auf dessen eine Seite die Logik, die Mathematik und die mathematischen Naturwissenschaften mit ihrem Willen zur Eindeutigkeit: er zwingt sie zu einer hochreduzierten »Welt-Interpretation«, die sie die »Musik des Lebens« überhören lässt.⁵⁷ Auf der anderen Seite aber steht, auch von Nietzsche erst sehr spät in seinem Werk entdeckt, jenes »ganz in Symbolen und Unfasslichkeiten schwimmende Sein«, das Christus gelebt habe, den er als den »Typus Jesus« anspricht. Unter den »Cruditäten«, in die die wohlmeinenden ersten Jünger, Paulus und später die Kirchenväter dieses ›Sein‹ »übersetzten«, »um überhaupt Etwas davon zu verstehn«, sei es kaum mehr wahrnehmbar.⁵⁸ Wie Hölderlin um das Zeichen-Sein, geht es Nietzsche hier um das Symbol-Sein selbst, das, durchaus im Sinn von Ricœur, zu einem Sein von Dauer wurde, das immer neue Interpretationen hervorrief und hervorruft. Um es sehen zu lassen, bietet Nietzsche seine ganze philologische, psychologische und genealogische Heuristik und Hermeneutik auf.

Inmitten seines »Fluchs auf das Christentum«, seiner Schrift *Der Antichrist*, mit der er die europäische Kultur revolutionieren wollte, entwirft er eine Phänomenologie des Typus Jesus. Er stößt auf ein im Hölderlin'schen Sinn selig in Gott geborgenes, unerschöpflich bedeutungsvolles Leben, das sich nur noch in Symbolen ausdrückt. Den Begriff Symbol gebraucht er in seinem vorausgehenden Werk noch konventionell im Sinn eines Erkennungszeichens und der Abkürzung von Umfassenderem, das sich aus ihm erraten lässt, und stellt es häufig mit dem Rätsel zusammen. Der Reiz der Ungewissheit, des Ungenauen, des erahnten Tiefsinns haften ihm an. Wie für Ricœur, so gibt es auch für Nietzsche »den ersten und den zweiten Sinn eines *Ganzen*. Ebenso *Lust* an dem Schillernden, *Zwei-*, *Drei-*deutigen, *auch die Kehrseite ist gut.*«⁵⁹ Nietzsche verbindet Symbole ebenfalls mit dem »Abwaschen von Unreinlichkeit«, allerdings kritisch: »Man legt zweite und dritte Bedeutungen hinein, man verdirbt

57 Vgl. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft V*, Nr. 372 und 373.

58 Nietzsche, *Der Antichrist*, in: KSA, Bd. 6, Nr. 31.

59 Nietzsche, *Nachlass*, KSA, Bd. 11, 211 (26 [240]).

sich den Sinn und die Lust am Wirklichen und hält diess zuletzt, nur *insofern es Symbol sein kann*, noch für werthvoll.«⁶⁰ Besondere Lust an Symbolen hätten die alten Griechen gezeigt, deren Kultur eine weit stärker symbolische als geistige gewesen sei.⁶¹ Nun sei dies Symbolische wieder aufgelebt im Rauschhaften, aber auch Schauspielerischen der Musik Wagners,⁶² in dem der junge Nietzsche einen neuen Dionysos sah. Von Wagner löste er sich, bei Dionysos blieb er: er rief den Halbgott Dionysos in seinem späteren Werk zum Gott seines eigenen Philosophierens aus. Hier fand er »Welt-Bejahung«.⁶³

Zuletzt aber begreift er den Typus Jesus als »Symbolisten par excellence«, ohne noch einen Unterschied zwischen Symbol und Zeichen zu machen. Zeichen sind Gelegenheiten zu Gleichnissen, zu Symbolen: »Wenn ich irgend Etwas von diesem grossen Symbolisten verstehe, so ist es das, dass er nur *innere* Realitäten als Realitäten, als ›Wahrheiten‹ nahm, – dass er den Rest, alles Natürliche, Zeitliche, Räumliche, Historische nur als Zeichen, als Gelegenheit zu Gleichnissen verstand. Der Begriff ›des Menschen Sohn‹ ist nicht eine concrete Person, die in die Geschichte gehört, irgend etwas Einzelnes, Einmaliges, sondern eine ›ewige‹ Thatsächlichkeit, ein von dem Zeitbegriff erlöstes psychologisches Symbol. Dasselbe gilt noch einmal, und im höchsten Sinne, von dem Gott dieses typischen Symbolikers, vom ›Reich Gottes‹, vom ›Himmelreich‹, von der ›Kindschaft Gottes‹. Nichts ist unchristlicher als die *kirchlichen Cruditäten* von einem Gott als *Person*, von einem ›Reich Gottes‹, welches *kommt*, von einem ›Himmelreich‹ *jenseits*, von einem ›Sohne Gottes‹, der *zweiten Person* der Trinität. Dies Alles ist – man vergebe mir den Ausdruck – die *Faust* auf dem Auge – oh auf was für

60 Nietzsche, *Morgenröthe*, Nr. 33.

61 Vgl. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I*, Nr. 3, 215, 218, 234.

62 Vgl. Nietzsche, *Nachlass*, KSA, Bd. 13, 135 f. (11[322]).

63 Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Nr. 295. Vgl. *Nachlass*, KSA, Bd. 11, 681 (41[7]): »Als der griechische Leib und die griechische Seele ›blühte‹, und nicht etwa in Zuständen krankhafter Überschwänglichkeit und Tollheit, entstand jenes geheimnißreiche Symbol der höchsten bisher auf Erden erreichten Welt-Bejahung und Daseins-Verklärung. Hier ist ein *Maaßstab* gegeben, an dem Alles, was seitdem wuchs, als zu kurz, zu arm, zu eng befunden wird: – man spreche nur das Wort ›Dionysos‹ vor den besten neueren Namen und Dingen aus, vor Goethe etwa, oder vor Beethoven, oder vor Shakespeare, oder vor Raffael: und auf Ein Mal fühlen wir unsre besten Dinge und Augenblicke *gerichtet*. Dionysos ist ein *Richter!* – Hat man mich verstanden?«

einem Auge! des Evangeliums; ein *welthistorischer Cynismus* in der Verhöhnung des Symbols [...]. Aber es liegt ja auf der Hand, was mit den Zeichen ›Vater‹ und ›Sohn‹ angerührt wird – nicht auf jeder Hand, ich gebe es zu: mit dem Wort ›Sohn‹ ist der *Eintritt* in das Gesamt-Verklärungs-Gefühl aller Dinge (die Seligkeit) ausgedrückt, mit dem Wort ›Vater‹ dieses Gefühl selbst, das Ewigkeits-, das Vollendungs-Gefühl.«⁶⁴

Wir sind hier ganz nah bei Hölderlins »Ein Zeichen sind wir, deutungslos«, vielleicht ist Nietzsches Bild des Typus Jesus dessen treffendste Interpretation. Nietzsche selbst scheint sie stark zu denken gegeben haben. Hatte er seine Schrift noch mit einer geradezu dogmatischen Formulierung der Lehre vom Willen zur Macht eingeleitet,⁶⁵ so entwirft er in deren Mitte jenes in Schmerzen deutungslos gewordene Symbol, *seinen* Typus Jesus, als ein Leben *ohne* Willen zur Macht. Dieses Leben war, vermutet er, die »Folge einer extremen Leid- und Reizfähigkeit, welche überhaupt nicht mehr ›berührt‹ werden will, weil sie jede Berührung zu tief empfindet«, so dass – wie dann auch für den späten Hölderlin – »die *Liebe* als einzige, als letzte Lebens-Möglichkeit« blieb. Die »Unfähigkeit zum Widerstand« gegen jede »Realität« werde hier zur »Moral«.⁶⁶ Man könne darin etwas Krankhaftes sehen, aber auch, »mit einiger Toleranz im Ausdruck, Jesus einen ›freien Geist‹ nennen – er macht sich aus allem Festen nichts: das Wort *tödtet*, alles was fest ist, *tödtet*. Der Begriff, die *Erfahrung* ›Leben‹, wie er sie allein kennt, widerstrebt bei ihm jeder Art Wort, Formel, Gesetz, Glaube, Dogma. Er redet bloss vom Innersten: ›Leben‹ oder ›Wahrheit‹ oder ›Licht‹ ist sein Wort für das Innerste, – alles Übrige, die ganze Realität, die ganze Natur, die Sprache selbst, hat für ihn bloss den Werth eines Zeichens, eines Gleichnisses – [einer] Symbolik par excellence [...].«⁶⁷

Jesus habe auch diese Symbolik nicht zum theologischen Dogma gemacht: »Die Seligkeit wird nicht verheissen, sie wird nicht an Bedingungen geknüpft: sie ist die *einzig*e Realität – der Rest ist Zeichen, um von ihr zu reden...« Und auch diese zeichenhafte Rede

64 Nietzsche, *Der Antichrist*, Nr. 34.

65 Vgl. Nietzsche, *Der Antichrist*, Nr. 2: »Was ist gut? – Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht.«

66 Nietzsche, *Der Antichrist*, Nr. 29.

67 Nietzsche, *Der Antichrist*, Nr. 32.

habe der Typus Jesus weniger vorgeschrieben als vorgelebt, in einer »eigentlich evangelischen Praktik«. ⁶⁸

So weit das von Ricœurs philosophisch-theologischen Überzeugungen mit ihrem Anschluss an Heideggers existenziales Denken entfernt sein mag, es kommt seinem Symbolverständnis entgegen, bereitet es vor – und überschreitet es: Nietzsches Typus Jesus wird zu einem symbolischen Sein, das sich von einer irgendwie feststellbaren Seinsbindung gelöst hat und selbst zu einem ›ewigen‹, zeitentobenen Sein geworden ist. Eben als solches aber wurde Christus nach Nietzsche zum Religionsstifter, zum Stifter eines Glaubens, der nicht mehr im Bekenntnissinn Glaube, aber, so Nietzsche, immer noch möglich ist: »Heute noch ist ein *solches* Leben möglich, für *gewisse* Menschen sogar nothwendig: das echte, das ursprüngliche Christenthum wird zu allen Zeiten möglich sein... *Nicht* ein Glauben, sondern ein Thun, ein Vieles-*nicht*-thun vor Allem, ein andres *Sein*...« ⁶⁹

Nietzsche hält sich, ohne religiöse Verpflichtung, hier auch den Spielraum zu Dionysos offen, den im Mythos immer neu zerrissenen und wieder auferstandenen Gott. Er macht ihn zu seinem Symbol dafür, starre Gegensätze in Frage stellen, ihre Seiten wechseln und sie in andere aufheben, kurz: in Schmerz und Seligkeit zugleich neue begriffliche Spielräume schaffen zu können. Dies ist für ihn und ist wohl bis heute die äußerste Freiheit des Geistes.

Ricœur sieht in Nietzsches berühmter Schlussformel seines *Ecce homo*, »*Dionysos gegen den Gekreuzigten*...« jedoch immer noch Anklage am Werk (RAG, 100). Nietzsche freilich versteht das ›gegen‹ als ›anti‹ im griechischen Sinn, d.h. nicht nur als Gegnerschaft, sondern auch als Stellvertretung und Überbietung. ⁷⁰

⁶⁸ Nietzsche, *Der Antichrist*, Nr. 33.

⁶⁹ Nietzsche, *Der Antichrist*, Nr. 39.

⁷⁰ Vgl. W. Stegmaier, *Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche*, Göttingen 1992, 361.

5. Levinas: Ein Zeichen für den Andern sein

Mit Emmanuel Levinas hat sich Ricœur in einer eigenen Schrift unter dem Titel *Autrement (Anders)* auseinandergesetzt.⁷¹ Er spricht über das »Anders«, wie Levinas es denkt, und zeigt zugleich an, dass er anders darüber denkt. Sein spätes Hauptwerk *Soi-même comme un autre (Das Selbst als ein Anderer)* war da bereits erschienen; Ricœur hatte Levinas auch dort schon in die Thematik des Andern im Selbst einbezogen. Der Gegensatz von Zeichen und Symbol erscheint hier als Gegensatz von mehr oder weniger zeichenhafter Identität der »Selbigkeit« (*mêmeté*) und mehr oder weniger bedeutungsvoller »Selbtheit« (*ipséité*): das »Selbst« (*soi-même*), der Begriff, mit dem Ricœur den aufgespannten Gegensatz überwölbt, ist einerseits durch bloße Zeichen wie Name, Ausweis, Lebenslauf usw. leicht zu identifizieren und hat andererseits eine undurchdringliche Tiefe, die wie ein Ricœur'sches Symbol nur hermeneutisch zu erschließen ist. In der Mitte steht das große Thema des mittleren Ricœur, die »narrative Identität«, die sich aus Erzählungen aufbaut, die das Selbst von sich selbst entwirft und die sich aufgrund seiner Erfahrungen mit der Zeit wandeln. Durch die den ganzen Spielraum umfassende »Hermeneutik des Selbst« soll das von den »Meistern des Verdachts« destruierte Subjekt neu konstituiert werden, unter Einbeziehung des »Anderen« in Gestalt der Leiblichkeit, der Kommunikation mit anderen und des moralischen Bewusstseins, die dem Selbst nur begrenzt verfügbar sind und es laufend zu einem Andern werden lassen; sie sind allesamt »Ausdruck der Andersheit, die der Selbtheit keine Ruhe lässt« (TP, 78).⁷² Daran kann dann Ricœurs sogenannte »kleine Ethik« (TP, 73) anschließen, die trotz aller Andersheit Gegenseitigkeit gewährleisten soll. Ricœur greift noch einmal auf Aristoteles, hier dessen Begriff der *φρόνησις* / *phronaesis* zurück, die Fähigkeit zur reflektierten Handlungsentscheidung im Spielraum gegensätzlicher Möglichkeiten. Der Focus des Werkes im Ganzen liegt auf der Identifikation und Selbstidentifikation des Selbst in den seit Descartes, der noch ganz auf das Denken und dessen Selbstbezug baute, erschlossenen Spielräumen. Ricœurs Spät-

71 P. Ricœur, *Anders. Eine Lektüre von Jenseits des Seins und anders als Sein geschieht von Emmanuel Levinas* [1997], Wien, Berlin 2015 [=AL].

72 Ricœur, *Eine intellektuelle Autobiographie* [1995], in: TP, 53–78.

werk soll zugleich den Spielraum festigen für sein »konfliktuell-konsensuelles Verhältnis zwischen [s]einer Philosophie ohne ein Absolutes und [s]einem biblischen Glauben, der sich mehr von der Exegese als von der Theologie nährt« (TP, 78).

Um die Andersheit im Sein des Selbst geht es auch Levinas in seinem späten Hauptwerk *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (wörtlich *Anders als Sein oder jenseits des Wesens*), aber eben anders. Ricœur hält sich in *Autrement* möglichst nah an Levinas' Text, wobei er natürlich nur wenige Ausschnitte heranziehen kann. Er stützt sich vor allem auf Levinas' eigenen Überblick über seine Argumentation zu Beginn des Werks. Levinas hatte mit *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* seinerseits auf eine Kritik Derridas an seinem ersten Hauptwerk *Totalité et Infini* (wörtlich *Totalität und Unendliches*) geantwortet, der ihm vorgeworfen hatte, bei aller Abwendung von der Metaphysik und der Zuwendung zur Beziehung zum Andern hin, die diesen jedem gewaltsamen begrifflichen Zugriff entziehen sollte, immer noch die gewaltsame Sprache der Metaphysik zu sprechen.⁷³ Derridas Beitrag, der beide, Levinas und Derrida, mit einem Schlag bekannt machte, veranlasste Levinas, sein Denken noch einmal neu von der Reflexion der Sprache her zu formulieren. So entstand geradezu ein Paradigma der Figurierung des Selbst in der Kommunikation mit einem Anderen – ohne Identifikation mit ihm.⁷⁴ In seinem einleitenden Überblick zu *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* spricht er nicht davon, und so spricht auch Ricœur nicht davon. Er zielt direkt auf die »Überlappung der Ordnung des SAGENS [le Dire] und der Ethik der Verantwortung«, die im Mittelpunkt der Aus-einandersetzung steht (AL, 10). Levinas, hält Ricœur ihm vor, entziehe dem verantwortungsvollen Sagen sein Subjekt, das Subjekt des Sprechaktes, um eine Passivität denkbar zu machen, die nach Levinas passiver ist als jede Passivität: denn nach Levinas ist es gerade nicht Sache des Selbst und seines Subjekts, sich von sich aus dem Andern zuzuwenden – das ist der entscheidende Punkt seiner Ethik –, sondern das Selbst wird vom Anderen durch dessen bloße

73 J. Derrida, *Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas*, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976, 121–235.

74 Vgl. W. Stegmaier, *Die Zeit und die Schrift. Berührungen zwischen Levinas und Derrida*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 21, Nr. 1 (1996), 3–24, wiederabgedruckt in: T. Freyer, R. Schenk (Hg.), *Emmanuel Levinas – Fragen an die Moderne*, Wien 1996, 51–72.

Gegenwart, also auf beiden Seiten unwillentlich, in Beschlag und in Verantwortung genommen; er nennt das die »An-archie des Guten« (AQ, 170; vgl. 222 ff.). Das läuft Ricœurs Intentionen direkt entgegen.

Um gegen das gewohnte Verständnis des Ethischen als von sich aus gewährter Selbstlosigkeit nachhaltig auf die An-archie des Guten aufmerksam zu machen, was ihm gelungen ist, gebraucht Levinas aufschreckende Begriffe wie Besessenheit (*obsession*), Geiselschaft (*ôtage*) und Verfolgung (*persecution*): Ricœur nennt das »verbale Terrorismus« (AL, 36). Wenn Levinas schließlich so weit geht, im Anderen, um dessen Andersheit vor den Zugriffen des Selbst zu schützen, Gott zu sehen, hält Ricœur das für »gewaltsam antitheologisch« (AL, 34). Er bedient sich auch hier wieder des Selbstaufhebungsarguments: Levinas spreche über das intime Verhältnis des Selbst zum Andern erneut aus der Position des Dritten (AL, 41). So grenzt er sich von Levinas, wie schon von Nietzsche, vor allem ab. Er gibt, wie er selbst zugesteht, »Salven« ab (AL, 48). In seiner intellektuellen Autobiographie spielt Levinas keine Rolle mehr.

Burkhard Liebsch rückt in seinem ausführlichen Nachwort zu Ricœurs *Autrement* einiges zurecht. Nach einer hilfreichen Übersicht über die Vorgeschichte der Philosophie des Anderen als Anderen, die erst mit Levinas ihren Durchbruch erlebte, macht er die Schwierigkeit deutlich, zu *sagen*, was das *autrement*, das »anders« ausmacht: denn es ist das, was sich dem Sagen, Thematisieren und Identifizieren gerade entzieht und darum eine ganz andere Sprache erfordert. In der Tat *schreibt* Levinas auch anders als gewohnt, in einer appellativen, oft existenziell und religiös aufgeladenen, zugleich befremdlichen und anziehenden Sprache, entgrenzt herkömmliche Begriffe irritierend weit. Er wagt überraschende Übertragungen und kühne Verknüpfungen in äußerster Dichte und herausfordernder Tiefe, ohne seine Begriffe genau festzulegen. Er riskiert hochspekulative Deutungen phänomenologischer Befunde, zieht nach kurzen Anläufen weitreichende Folgerungen, knüpft an frühere Philosophien immer nur in einzelnen Punkten an. Er bewegt sich unter ihnen in waghalsigen Zeitsprüngen, wartet plötzlich mit Religion auf und bezieht sie bruchlos in die Philosophie ein, aus der sie längst ausgeschlossen schien. Das Sagen, *Dire*, scheint überall in Levinas' Gesagtem, seinem *Dit*, durch, das scheinbar dogmatisch Festgelegte wird durch Levinas' Weise zu sprechen aufgebrochen. Dabei bleibt Levinas stets nüchtern, appelliert nie an Gefühle, leistet sich, trotz

oder wegen seines tiefen Ernstes, auch Selbstironie und kommt auch ohne gerade gedankliche Linienführung stets zu nachvollziehbaren Ergebnissen. Mit all dem sucht er – nicht nur hier, sondern in seinem ganzen Werk –, die direkte Thematisierung und Identifizierung zu vermeiden, in deren Modus Ricœur auch weiterhin spricht.

Levinas stellt sich dabei bewusst in die Tradition der jüdischen Aufklärung (*Haskala*), die kommentiert und kommentiert, ohne zu systematisieren. Liebsch macht auch auf den zeitgenössischen historischen Hintergrund von Levinas' Philosophieren aufmerksam, den Terror der Nazis, dem auch Levinas' eigene litauische Familie zum Opfer fiel. Levinas wollte, so Liebsch, die Alterität so denken, dass selbst die Nazis keinen Zugriff auf sie hatten, die, unter Duldung der größten Teile des deutschen Volkes, auch der intellektuellen Elite, die Juden vernichten wollten, deren Andersheit sie besonders fürchteten. Das Extrem der diskriminierenden Identifikation war hier, den in die Vernichtungslager Verfrachteten eine Nummer, ein nacktes mathematisches Zeichen, in den Unterarm einzubrennen, das über die Person nicht mehr besagen sollte, als dass sie unter die zu Vernichtenden gezählt wird. Levinas sah, worauf auch Liebsch nicht mehr eingeht, die Verantwortung, die ihm als Überlebendem zugefallen war, darin, das der völligen Vernichtung ausgesetzte Judentum in der oder, wenn man so will, in die Philosophie zu retten. Das war für ihn jedoch keine Glaubens-, sondern eine ethische und am Grund der ethischen eine philosophische Frage. Er eröffnete, hier an Martin Buber und Franz Rosenzweig anschließend, für das ›griechische‹ oder ›westliche‹ Denken, in dem die Philosophie bisher bestand, den Spielraum des ›jüdischen Denkens‹, das von ihr weitgehend ausgegrenzt worden war.⁷⁵ In ihm ist Gott unbegreiflich und verpflichtet dennoch, sich stets an ihn zu halten. Und so ist für Levinas der Andere nicht Gott, sondern *wie* Gott.

Phänomenologisch schließt Levinas an die Situation des *face-à-face* an, der gespanntesten Situation im Verhältnis zum Andern: nach der hebräischen Bibel kann man in Gottes Angesicht nicht sehen und mit dem Leben davonkommen. Im alltäglichen Verkehr der Menschen untereinander erschwert der Blick in das Gesicht des Anderen identifizierende und diskriminierende Festlegungen, hält sie für einen Augenblick in der Schweben, und die Schweben dieses

75 Vgl. W. Stegmaier, *Levinas zur Einführung*, Hamburg ³2019.

flüchtigen Augenblicks könnte die letzte Chance des Ethischen sein, das unter Hitler seinen vollkommenen Zusammenbruch erlebte. Das Gesicht des Anderen selbst, so Levinas, wehrt sich gegen den Übergriff auf ihn, indem es ›sagt‹: ›Du wirst nicht töten‹.⁷⁶ Dieses unausgesprochene ›Sagen‹ verhindert keineswegs die physische Gewalt, provoziert sie vielleicht sogar. Aber es weckt das Gewissen gegen sie und lässt sie zögern. Im Sinn Hölderlins wird hier der Schmerz des Gedeuteten, im Sinn Nietzsches die Unfähigkeit zum Widerstand zur Moral,⁷⁷ im Sinn Ricœurs sträubt sich das Gesicht, interpretiert zu werden. Im Spielraum von Zeichen und Symbol wird das Gesicht des Anderen zum zugleich irritierenden und faszinierenden Symbol schlechthin, und als leibliches Symbol gibt es, willentlich oder unwillentlich, Zeichen. Ricœur nimmt das nicht auf; er erwähnt das für Levinas zentrale *face-à-face* nur kurz in *Soi-même comme un autre* (SaA, 230, 246), in *Autrement* nicht mehr.

Dabei hat Levinas in *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* eine explizite Philosophie des Zeichens und des Symbols entwickelt, wie Nietzsche, ohne sie systematisch auszuarbeiten. Er geht dabei ebenfalls von einer Seinsbindung des Ich und seines Erlebens und Denkens aus – jedoch einem bloßen *il y a*, einem unartikulierten ›es gibt‹, das erst in den ›Hypostasen‹ des Bewusstseins Gestalt annimmt.⁷⁸ Nach *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* wird das Sein in Symbolen (*symboles*) der Sprache wahrnehmbar; in seiner sprachlichen Form ist alles Wissen symbolisch: »Die Begrifflichkeit und Symbolik des Wissens ist also nicht der Notbehelf eines Denkens, das unfähig wäre, sich intuitiv auf die ›Sache selbst‹ hin zu öffnen. Von sich her ist die Offenheit auf das Sein hin Einbildungskraft und Symbolik: das Offenbare als Offenbares geht über sich hinaus

76 Zu möglichen Beispielen, auch aus der hebräischen Bibel, auf die Levinas selbst sich jedoch nicht beruft, vgl. ebd., 141–151.

77 Zur Beziehung von Levinas' und Nietzsches Denken vgl. W. Stegmaier, *Levinas' Humanismus des anderen Menschen – ein Anti-Nietzscheanismus oder Nietzscheanismus?*, in: ders., D. Krochmalnik (Hg.), *Jüdischer Nietzscheanismus*. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 36, Berlin, New York 1997, 303–323, und S. Pfeuffer, *Die Entgrenzung der Verantwortung. Nietzsche – Dostojewski – Levinas*. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 56, Berlin, New York 2008.

78 Vgl. E. Levinas, *Le temps et l'autre*, in: J. Wahl u. a. (éd.), *Le Choix – Le Monde – L'Existence*, Grenoble, Paris 1947, deutsch: *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 1984, 26–29.

als Symbol von diesem zu jenem; das Offenbare als Offenbares wird im ›dieses als jenes‹ identifiziert, also von vornherein behauptet und zur Sprache gebracht« (AQ, 145).

Das ist mit Ricœurs Symbolbegriff gut vereinbar. Primär aber ist für Levinas hier eben das »Sagen« (*le Dire*) selbst, das Sprechen zu Anderen in konkreten Situationen, nicht das »Gesagte« (*le Dit*), das über alle konkreten Situationen hinaus Festgestellte (AQ, 29–34). Denn das Gesagte kann sich zu einem Allgemeinen verselbständigen und im Extrem totalitär werden: »Der Staat, der Nähe des Nächsten entsprungen, [steht] immer im Begriff, mich wie meinen Nächsten sich einzuverleiben, indem er uns erstarren läßt« (AQ, 350). Das Sagen aber ist ein Sich-dem-Andern-Aussetzen, gleichgültig, was gesagt wird, es ist vor allem Gesagten ein »Sich-zum-Zeichen-Machen« und ein Sein für den Andern (AQ, 144), wenn man so will, das *face-à-face* in der Sprache: »Zeichen geben, so dass man selbst zum Zeichen wird« (AQ, 313). Es ist, was Levinas oft betont und worauf auch Ricœur immer wieder zurückkommt, Zeichen des »Me voici«, des »Hier bin ich!«, mit dem nach der hebräischen Bibel Adam auf Gottes Ruf antwortete. Die andere Seite ist dann der selbstsichere Gebrauch der Zeichen zur Bezeichnung von etwas in einem Zeichensystem, in dem Zeichen konventionelle und möglicherweise allgemein definierte Funktionen haben.⁷⁹ Die Sprache als den Anderen ansprechendes Symbol wird hier zum bloß bezeichnenden Zeichen, das Thematisierung und Identifizierung und Diskriminierung ermöglicht, das Symbol zum Verstummen bringt: »Sein *bezeichnet* von da an, statt zu *erklingen*« (AQ, 105). Auch das ist Ricœurs Verständnis nahe: Andere sind Zeichen füreinander, die sich als unergründliche Symbole erweisen.

Wenn das Zeichen-Sein für Andere aber ursprünglicher ist als das Bezeichnen von anderem oder die Bedeutsamkeit (*signifiance*) der Zeichen (*signes*) früher als das identifizierte Sein (AQ, 48 f.), so geht das aristotelische, cartesische, kantische, Husserl'sche Subjekt dem Zeichen-Geben nicht voraus, es ist ein Moment darin: »Das Subjekt des *Sagens* gibt nicht Zeichen, es macht sich zum Zeichen, es geht auf in Verpflichtung.« Es exponiert sich, bevor es objektiviert: »aller identischen Washeit beraubt«, ist es, so Levinas in Anspielung auf den Typus Jesus, »wie eine Wange, die dem hingehalten wird, der sie

⁷⁹ AQ, 97 f., 316, Anm., 359.

schlägt«. Das Subjekt des Sagens gibt »Zeichen gerade von seinem Zeichensein« (AQ, 118 f.).

Levinas bringt die unvergleichbare Andersheit von Ego und Alter auf den knappen, aber komplexen Begriff (oder Nicht-Begriff) der Nicht-Indifferenz (AQ, 185 f., 318). Man muss ihn, wie im Hebräischen, von rechts nach links lesen: Mit begrifflichen Differenzen unterscheidet, diskriminiert man anderes und Andere; sofern Differenzen Allgemeinbegriffe sind, schalten sie die Andersheit des Anderen aus, machen, wenn man darauf nicht eigens achtet, gleichgültig, indifferent gegen sie; gegen diese Indifferenz aber regt sich dann die Verantwortung für den Andern in seiner Andersheit, die Nicht-Indifferenz, die Nicht-Gleichgültigkeit, mit der nach Levinas das Ethische beginnt und in der es seine erste und letzte Chance hat. Diese Nicht-Indifferenz aber setzt der Herrschaft des Subjekts eine Grenze; sie lässt keine Freiheit, sich dem Andern von sich aus zuzuwenden; man wird von ihm in Anspruch, in Besitz, als Geisel genommen, ob man will oder nicht. Man wird nach Levinas Subjekt erst in der Verantwortung oder durch die Verantwortung für den Andern.

Ricœur zieht hier *seine* Grenze: Das Geschehen der Kommunikation muss beherrschbar bleiben, darf nicht in fremdbestimmten Verpflichtungen zerfließen. Die meisten werden dem unwillkürlich zustimmen, aus Anhänglichkeit an das ebenso für Aristoteles wie für die Moderne selbstbestimmte Subjekt, das feststehende und feststellbare Ordnungen gewährleistet. Levinas weiß, das es ohne solche beherrschbare und herrschende Ordnungen nicht geht. Er denkt sie jedoch von der unbeherrschbaren Beziehung zum Andern her auf dem Weg über »den Dritten«. Der Dritte kommt dadurch ins Spiel, dass man es ja immer noch mit weiteren Anderen zu tun hat und auch ihnen gerecht werden muss. So muss man verallgemeinern und allgemeine Ordnungen wie den Staat schaffen, der allgemeine Gleichheit und Gerechtigkeit garantiert, aber auch totalitär werden kann. Der ethische Maßstab allgemeiner Ordnungen muss darum die Beziehung zum individuellen Nächsten bleiben. Damit allgemeine Ordnungen sich nicht gegen die Individuen verselbständigen, fügt Levinas der Figur des *Dire* die Figur des *Dédire* hinzu: wo etwas gesagt, festgestellt wird, kann es unter neuen Umständen auch wieder »weggesagt« und damit die Festlegung der Zeit angepasst werden; das Diskriminieren, ob im Guten oder im Bösen, kann und

soll selbst diskriminiert werden. Levinas löst so den scheinbaren Selbstwiderspruch, dass auch seine philosophische Bestimmung des *Dire* ein *Dit* sei, in ein zeitlich versetztes Sagen, Wegsagen und Neusagen auf. Auch allgemeine Ordnungen erhalten dann so etwas wie eine narrative Identität, man kann Ricœurs Konstitution des Selbst auf die Konstitution des Staates übertragen. Ricœur erscheint Levinas' Denken jedoch noch hyperbolischer als Descartes' hyperbolischer Zweifel (SaA, 405) oder Nietzsches Umgang mit Wahrheit und Lüge. Er will Levinas' radikale »Exteriorität« der Andersheit des Anderen weiterhin in einen Diskurs integriert sehen, der von vornherein auf Gleichheit und Gegenseitigkeit setzt und auf sie die Gerechtigkeit begründet.

6. Schluss

Hölderlin, Nietzsche, Levinas und Ricœur vereint in ihren späten Werken der Wille, sich nicht ohne Not identifizieren zu lassen, sich selbst nicht vorbehaltlos mit Fremd-Identifikationen zu identifizieren, sondern sich für sein Selbst weite Spielräume offen zu halten – mit Hilfe der Unterscheidung von Zeichen und Symbol. Hölderlin reduziert in der Not der »Fremde« das Sein des Selbst auf das Zeichen-Sein selbst, um Fremd-Identifikationen schmerzlos ertragen zu können, ein in diesem Sinn deutungsloses Zeichen zu werden, das dennoch und gerade dann die unerschöpfliche Bedeutungsfülle eines Symbols haben kann. Nietzsche findet sich in der Rolle eines Antichristen beim Durchdenken des Willens zur Macht des Christentums, das Institution geworden ist, im Zeichen eines ganz anderen, seinerseits unter Schmerzen deutungslos gewordenen Lebens wieder, des in Symbolen schwimmenden Seins seines Typus Jesus, dem nach seiner, Nietzsches, Deutung Fremd-Identifikationen fremd sind und der die Fremd-Identifikationen anderer im Licht seiner evangelischen Praktik befremdlich aussehen lässt und dafür die Kreuzigung auf sich nimmt. Levinas, dessen Volk Opfer eines extremen Willens zur Macht und des Willens zu exterministischer Fremd-Identifikation geworden ist, entzieht dieser in der Philosophie den Boden, indem er das Selbst so denkt, dass sein Zeichen-Sein, das sich schutzlos Deutungen aussetzt, gerade durch diese Schutzlosigkeit für einen Augenblick, der ethisch ausschlagge-

bend sein kann, Übergriffe der Fremd-Identifikation entwaffnet und sich zugleich für eine Verantwortung für den Andern exponiert. Er nimmt darin, ohne selbst darauf zu verweisen und wohl auch ohne sich dessen bewusst zu sein, Hölderlins Ausgesetztheit des Zeichen-Seins und Nietzsches griechisches *antí* in der ungewollten, wenn nicht abgewehrten und doch unabweisbaren Stellvertretung für den Andern auf. Dies sind außerordentlich fragile Gedanken außerordentlich sensibel Philosophierender. Sie zeigen dennoch, in welchen Spielräumen Symbol und Zeichen philosophisch als Symbol-*Sein* und Zeichen-*Sein* gedacht werden konnte, nicht anhand von Fiktionen oder Idealen, sondern von tatsächlich gelebtem Leben. Sie machen deutlich, wo Ricoeur seine Grenzen gezogen hat. Er hat sie so gezogen, dass das Zeichen-und-Symbol-Geschehen durch Subjekte beherrschbar bleibt, in deren Verantwortung es dann liegt, sich und andere auf ein gutes Leben in gerechten Institutionen zu verpflichten. Dieser Spielraum ist noch nie so umfassend und zeitgemäß ausgeleuchtet worden. Dennoch ist das Subjekt-Sein, an dem er Halt finden soll, nicht nur mit Hölderlin, Nietzsche und Levinas so fragwürdig geworden, dass es nun im 21. Jahrhundert wie eine willkürliche Annahme erscheint.

Vielleicht kann man das in eine heute plausiblere Sprache fassen, die zugleich nüchterner, bescheidener und pragmatischer auftritt. Das könnte die Sprache der Orientierung sein, die überall mit Zeichen und Symbolen operiert. In ihr kondensiert jenes Zeichen-und-Symbol-Sein in das schlichte ›an‹ des Sich-*an-etwas-oder-an-jemandem-Orientieren*. Wir orientieren uns von Kind auf unvermeidlich zumeist an Anderen, beobachten, was Andere in vergleichbaren Situationen tun und entscheiden dann, ob wir uns ebenso oder ähnlich oder anders verhalten wollen. Wir folgen anderen nicht einfach, sondern halten uns im *Sich-orientieren-an* Spielräume für eigene Entscheidungen offen. Wir lernen dann immer mehr, aufgrund eigener Beobachtungen und Beurteilungen zu entscheiden, werden eigenständiger in unserer Orientierung, erweitern unsere Spielräume. Wir sehen dann aber auch, dass wir meist alternative Beobachtungs- und Identifikationsmöglichkeiten und dabei keine letzte Gewissheit haben, ob wir auf kurze, mittlere oder lange Frist richtig entscheiden. Denn wir haben stets nur Anhaltspunkte, an die wir uns vorläufig halten und zu denen wir stets Distanz halten, um uns mit der Zeit aufgrund neuer Anhaltspunkte neu entscheiden zu können. In der

Sprache von Zeichen und Symbol sind Anhaltspunkte Zeichen einer Situation, die sich als bedeutungsvolle, zu immer Weiterem führende Symbole, aber auch als haltlos erweisen können. Ihre Seinsbindung bleibt offen, auch wenn man sich ihrer noch so sehr zu versichern sucht.

In unseren Orientierungen hinreichend selbständig geworden, haben wir so vieles unter Ungewissheit zu entscheiden, dass wir in den meisten Zusammenhängen weiterhin auf die Orientierung an anderen Orientierungen angewiesen sind, seien es Lehrer, Handwerker, Ingenieure, Journalisten, Amtspersonen, Politiker, Ärzte, Anwälte usw. – Fachleute jeder Art (natürlich auch weiblichen Geschlechts), auf deren professionelle Orientierungsüberlegenheit in spezifischen Fragen wir uns verlassen müssen. Aber auch ihnen können wir immer nur vorläufig vertrauen; auch sie sind für uns nur Anhaltspunkte, an denen wir bis auf weiteres festhalten: wir leben auch hier in Zeichen und Symbolen. Je mehr wir aber andere Orientierungen, bewusst oder unbewusst, willentlich oder unwillentlich, einverleibt haben, desto weniger können wir sie von eigenen Orientierungen im Sinn von Heideggers Eigentlichkeit unterscheiden; auch sie und mit ihr die Frage nach der Authentizität der eigenen Orientierung wird zum Mythos. Im Sich-orientieren-an sind wir Selbst und Andere zugleich. Wir erwarten in unseren Orientierungen darum auch keine Gleichheit und Gegenseitigkeit. Denn jede Orientierung beobachtet notgedrungen die gemeinsame Situation von einem anderen Standpunkt aus und mit anderen Bedürfnissen und Interessen. Aber eben deshalb orientieren wir uns aneinander – beobachteten und dächten wir alle gleich, wäre das gar nicht nötig – und können dann auch erfolgreich kooperieren, ohne darum in allem in Konsens zu sein. Gelingende Kooperation reicht aus, und sie lässt allen Beteiligten ihre Spielräume, die sie dann wiederum kooperativ, z.B. in demokratisch beschlossenen Gesetzen, auch einschränken können. Wo Situationen moralisch relevant werden, orientieren wir uns um – wo akute Lebensnöte eintreten, sehen wir uns unmittelbar zur Hilfe verpflichtet, ob wir sie dann leisten oder nicht. Wir erfahren die Not anderer im Sinne von Levinas tatsächlich als Zeichen unserer eigenen Verantwortung, die uns nicht die Freiheit lässt, uns ihnen zuzuwenden oder nicht, auch wenn wir die Situation ignorieren können. Und wir erwarten, wenn wir dann helfen, nicht sogleich

Gegenleistungen; wir achten im Gegenteil das Ethische dort am höchsten, wo auf Gegenseitigkeit verzichtet wird.

Mit jeder neuen Orientierung in einer neuen Situation und mit jeder Einverleibung anderer Orientierungen in die eigene ändert sich das Selbst. Orientierungen lernen laufend hinzu, bleiben nie dieselben und müssen sich daher im Sinn Ricœurs immer neu selbst erzählen. Dieses Orientierungsgeschehen kann man aber nur sehr begrenzt beherrschen, schon weil man die meisten alltäglichen Orientierungsentscheidungen nicht bewusst und willentlich trifft; das würde unsere Orientierung und zumal unser Bewusstsein massiv überfordern, wie Nietzsche immer wieder herausgestellt hat. Es verzeichnet die Orientierung deshalb, in ihr ein zugrundeliegendes und steuerndes Subjekt im aristotelischen oder im cartesianischen Sinn vorauszusetzen. Bei auffälligen Entscheidungen und Auseinandersetzungen *betrachten* wir uns wohl als solche Subjekte, handeln wir in ihrem Zeichen oder werden von anderen so behandelt. Die Macht über uns selbst, die wir einander unterstellen, haben wir aber wieder nur in Spielräumen, deren andere Grenze die vollkommene Machtlosigkeit, wenn nicht das Desinteresse an der Macht ist. Es reicht darum aus und entspricht der Phänomenologie der alltäglichen Orientierung besser, das Selbst als schlichten Selbstbezug jeder Orientierung anzusetzen, die sich von ihrer Umgebung unterscheiden und sich daraufhin beobachten muss, ob und wieweit sie dieser Umgebung, beginnend mit dem eigenen Leib und virtuell endend mit dem ganzen Weltgeschehen, gerecht wird. Die bedeutsamsten Anhaltspunkte sind dabei andere Menschen, konkrete andere Menschen, nicht ›der‹ Mensch in hohen und höchsten Verallgemeinerungen.⁸⁰ So besteht die Andersheit des Selbst der menschlichen Orientierung darin, dass sie sich in der Orientierung an Anderen laufend selbst überholt: in der Sprache Hölderlins mit der Zeit ihrer selbst unter Schmerzen sicherer wird, um ›schmerzlos‹ ein ›deutungsloses Zeichen‹ sein zu können, in der Sprache Nietzsches ›in Symbolen schwimmt‹, die die Orientierung beweglich und für anderes und Andere offen halten, in der Sprache Levinas' zum Zeichen für Andere wird und Verpflichtungen für sie annimmt. Im Sinn Ricœurs kann man so in selbstgezogenen Grenzen einen gelassenen,

80 Vgl. meine Beiträge in B. Liebsch, W. Stegmaier, *Orientierung und Ander(s)heit. Spielräume und Grenzen des Unterscheidens*, Hamburg 2022.

Werner Stegmaier

fruchtbaren und ethisch wertvollen Ausgleich unter den eigenen und anderen Orientierungen schaffen, auch mit dem Ideal, ein gemeinsames gutes Leben in gerechten Institutionen entstehen zu lassen.