

# Werner Stegmaier

## Diplomatie der Zeichen

Orientierung im Dialog eigener und fremder Vernunft

### 1. Fremde Vernunft

Kant spricht von »fremder Vernunft« im Gegensatz zur »eigenen«. <sup>1</sup> Die eigene Vernunft wird so lange für die allgemeine gehalten, bis ihr eine fremde widerspricht. Der »Weg der Aufrichtigkeit« verlangt daher, um die »Parteilichkeit« meiner Urteile, »meine vermeintlichen Gründe«, die »Vorurtheile« meiner »Seele«, die »geheimsten Anlässe« meiner »Selbstliebe« zu ermitteln, das, was ich für Vernunft halte, stets an fremder Vernunft zu überprüfen. Ich kann diese Prüfung zwar wieder nur von meinem »Standpunkt« aus vornehmen, und es geht darum auch hier nicht ohne »starke Parallaxen« ab. Dennoch ist die Prüfung der eigenen Vernunft an fremder »das einzige Mittel, den optischen Betrug zu verhüten«: »Sonst betrachtete ich den allgemeinen menschlichen Verstand bloß aus dem Standpunkte des meinigen: jetzt setze ich mich in die Stelle einer fremden und äußeren Vernunft und beobachte meine Urtheile sammt ihren geheimsten Anlässen aus dem Gesichtspunkte anderer.« <sup>2</sup>

Das Verfahren, das Kant empfiehlt, die Perspektivierung der eigenen durch fremde Vernunft, nennt Nietzsche »das Räthsel« der »grossen Loslösung«. Er spricht von einem Rätsel, weil er wie Kant sieht, daß sich das Freiwerden des eigenen Denkens für

<sup>1</sup> AA II 349,17 (Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik; 1766). Vgl. III 532,21 u. 541,07 (Kritik der reinen Vernunft; 1781), VII 200,17 u. 202,30 (Anthropologie in pragmatischer Hinsicht; 1798), VIII 182, 12 u. 13 (Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie; 1788), IX 22,09 (Logik) u. 441,19 (Pädagogik). Die Hinweise verdanke ich Josef Simon.

<sup>2</sup> Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, AA II 349. Vgl. Kritik der reinen Vernunft, A 821/B 849 = AA III 532. Kant fordert dort auf, stets den »Versuch« zu machen, die eigenen Urteile »fremdlicher Vernunft« auszusetzen, um »die bloße Privatgültigkeit des Urtheils, d. i. etwas in ihm, was bloße Überredung ist, zu entdecken«.

anderes Denken doch wieder nur aus der eigenen Perspektive und dem eigenen Gedächtnis beschreiben läßt. Er erfährt es als moralischen Imperativ, der sein Leben bestimmte: »Du solltest Gewalt über dein Für und Wider bekommen und es verstehn lernen, sie aus- und wieder einzuhängen, je nach deinem höheren Zwecke. Du solltest das Perspektivische in jeder Werthschätzung begreifen lernen – die Verschiebung, Verzerrung und scheinbare Teleologie der Horizonte und was Alles zum Perspektivischen gehört; auch das Stück Dummheit in Bezug auf entgegengesetzte Werthe und die ganze intellektuelle Einbusse, mit der sich jedes Für, jedes Wider bezahlt macht.«<sup>3</sup>

Kants »höherer Zweck« bei seiner Perspektivierung eigener durch fremde Vernunft ist zunächst, dem »Geistersehen« Grenzen zu ziehen. Es geht ihm nicht darum, Geister schlichtweg als »Hirrspinnte« zu erweisen,<sup>4</sup> sondern er will zeigen, daß man weder wissen kann, »ob es Geister gebe«, noch, daß es sie nicht gebe. Darin deutet sich bereits der »negative« »Nutzen« der *Kritik der reinen Vernunft* an, »da sie nämlich nicht, als Organon, zur Erweiterung, sondern, als Disziplin, zur Grenzbestimmung dient, und, anstatt Wahrheiten zu entdecken, nur das stille Verdienst hat, Irrtümer zu verhüten.«<sup>5</sup>

Die Vernunft hat nach Kant keine eigene Wahrheit. Sie ist, wie er regelmäßig in seiner Logik-Vorlesung vorgetragen hat, stets an Standpunkte gebunden und ihre Sicht daher durch »Horizonte« begrenzt. Nicht nur die »menschlichen Erkenntnisse« überhaupt haben einen »absoluten und allgemeinen Horizont«, sondern auch »jeder Kopf, nach Maßgabe der Individualität seiner Kräfte und seines Standpunktes, [hat] seinen eigenen Horizont«, seinen »Privat-Horizont«.<sup>6</sup> Er ist unaufhebbar getrennt von dem Horizont anderer: »Es würde verwegen sein, den Horizont anderer bestimmen zu wollen, weil man teils ihre Fähigkeiten, teils ihre Absichten nicht genug kennt«.<sup>7</sup>

Man kann danach nicht wissen, worin die Vernunft besteht, man kann nur versuchen, sie zu »gebrauchen«. Ihr »Gebrauch« kann

aber immer nur »eigener« oder »fremder« sein. Es verhält sich mit ihr ähnlich wie mit der Sprache. Auch von ihr kann man nur wissen, indem man sie gebraucht. In der Methodenlehre seiner *Kritik der reinen Vernunft* denkt Kant die Vernunft als »Stimme«: »Die allgemeine Menschenvernunft« ist das, »worin ein jeder seine Stimme hat«.<sup>8</sup> Sie bestimmt sich nicht aus der Übereinstimmung mit den Dingen; denn Dinge, in denen alle übereinstimmen würden, darf die Vernunft, angesichts der Trennung der Erfahrungshorizonte, nicht schon voraussetzen. Die Beziehung auf Dinge, die Referenz, wird erst durch die Beziehung unter Individuen, die Kommunikation, möglich, in der die Individuen gegeneinander »frei« sind: »Auf dieser Freiheit beruht sogar die Existenz der Vernunft, die kein diktatorisches Ansehen hat, sondern deren Anspruch jederzeit nichts als die Einstimmung freier Bürger ist, deren jeglicher seine Bedenklichkeiten, ja sogar sein *veto*, ohne Zurückhalten muß äußern können.«<sup>9</sup>

Die Freiheit zur *Einstimmung* aber muß ständig gegen Ansprüche auf *Übereinstimmung* in Dingen verteidigt werden. Ansprüche auf Übereinstimmung in Dingen sind, da sie die Freiheit zur Einstimmung übergehen, »dogmatisch«. Kant setzt gegen den »dogmatischen Gebrauch« der Vernunft darum einen »polemischen«. Der polemische Gebrauch der Vernunft soll jeden, der über seinen Privat-Horizont hinaus Ansprüche auf dogmatische Wahrheit erhebt, in seine Schranken weisen; er verteidigt die Vernunft »kat' ánthron«, geht unmittelbar gegen den vor, der sie mißbraucht. Die Vernunft darf, so Kant, »keine fremden Anmaßungen« dulden und muß, wo immer sie sich zeigen, den Streit suchen.<sup>10</sup> Streit der Vernunft ist aber nicht Krieg, im Gegenteil, er verhindert den Krieg, der im Namen dogmatischer Ansprüche geführt wird. Die Vernunft »bedarf« des »Streits«, um vom »Schwert« zurückzuhalten.<sup>11</sup>

Was den Streit vom Krieg unterscheidet, ist die »Kritik«. Ohne Kritik »ist die Vernunft gleichsam im Stande der Natur, und kann ihre Behauptungen und Ansprüche nicht anders geltend machen, oder sichern, als durch *Krieg*.« Kant versteht die Kritik als eine

3 Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches, Vorr. 6 (KSA 2.20).

4 Kant, Träume eines Geistersehers, AA II 320.

5 Kant, Kritik der reinen Vernunft (KrV), A 795/B 823.

6 Kant, Logik, AA IX 41.

7 Kant, Logik, AA IX 43.

8 Kant, KrV A 752/B 780.

9 Kant, KrV A 738 f./B 766 f.

10 Kant, KrV A 739/B 767.

11 Kant, KrV A 747/B 775.

»Prozeß«-Ordnung der Vernunft; sie »verschafft uns die Ruhe eines gesetzlichen Zustandes«. <sup>12</sup> So erfüllt die Vernunft ihren »höheren Zweck« erst durch ihre Kritik, die ihrerseits von der Trennung der eigenen gegenüber fremder Vernunft ausgeht. Sie grenzt ein, wie unter Bedingung dieser Trennung Gegenstände denkbar sind. Ihr Ziel kann nach Kant nicht die Wahrheit sein, die eine Wahrheit jenseits der Individuen wäre, sondern nur der »Friede«, der Friede unter den Individuen. Der Friede könnte, so Kant, zu einem »ewigen« werden, wenn die Kritik erst allgemein durchgedrungen ist. <sup>13</sup>

Der Gebrauch der Vernunft zum Frieden aber zeugt von »Weisheit«. Weisheit ist, wie Kant in seiner Anthropologie-Vorlesung ausführt, die »Idee vom gesetzmäßig-vollkommenen praktischen Gebrauch der Vernunft«. <sup>14</sup> Weisheit ist nicht die Vernunft selbst, sondern das Individuum, das sie auf vollkommene Weise gebraucht. <sup>15</sup> Sie ist nicht übertragbar; man kann sie anderen nicht »eingießen«, sondern nur »aus sich selbst herausbringen.« Kant gibt dennoch eine »Vorschrift«, wie man zur Weisheit gelangen kann: »Die Vorschrift, dazu zu gelangen, enthält drei dahin führende Maximen: 1) Selbstdenken, 2) sich (in der Mittheilung mit Menschen) an die Stelle des Anderen zu denken, 3) jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken.« <sup>16</sup>

<sup>12</sup> Kant, KrV A 751/B 779.

<sup>13</sup> Kant, KrV A 752/B 780.

<sup>14</sup> Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, AA VII 200.

<sup>15</sup> Vgl. die Studie von Tilman Borsche, Philosophie – Weisheit oder Wissenschaft?, in: Tilman Borsche und Johann Kreuzer (Hg.), Weisheit und Wissenschaft, München 1995, 15-31. Borsche zeigt, wie die Philosophie in Gestalt des Sokrates durch Kritik der traditionellen Weisheit die auf Vorurteilslosigkeit pochende Wissenschaft hervorbringt, dann selbst über Jahrtausende zur Wissenschaft werden wollte und sich nun, in der Krise der Wissenschaft, auf die Weisheit zurückbesinnt.

<sup>16</sup> Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, AA VII 200. Vgl. Kritik der Urteilskraft, § 40, AA V 294.

## 2. Bedürfnis des Dialogs

Vernunft bedarf danach des Dialogs. Kant spricht noch nicht von »Dialog«. <sup>17</sup> Er spricht jedoch auf eine Weise von der Vernunft und ihrer Weisheit, die gut den modernen Sinn von »Dialog« erläutern kann.

Denn eine Vernunft, die sich erst im Streit von eigener und fremder Vernunft herstellt und die beim Individuum nicht Wissen, sondern Weisheit und in der Gesellschaft nicht Wahrheit, sondern Frieden bewirkt, ist dialogisch. Aufgabe des Dialogs in diesem Sinn ist nicht, Konsens zu erzielen, sondern die Gewalt zu unterbrechen. <sup>18</sup> Wer über die Trennung der Horizonte von eigener und fremder Vernunft hinweg auf Konsens der Urteile drängt, wird notwendig dogmatisch. Er übt auf seine Art Gewalt aus, sofern er in seinen eigenen Horizont, von dem er allein ausgehen kann, auch den Horizont anderer einbeziehen will. Jeder tut das und tut es unwissentlich und unschuldig, sofern er sich der Grenzen seines Horizonts zunächst gar nicht bewußt sein kann. Er erfährt diese Grenzen jedoch am Widerstand des Anderen, der sich nicht vereinnahmen lassen will. Am Widerstand des Anderen kann er auf die Gewalt aufmerksam werden, die seine Vernunft erzeugt, wenn sie Übereinstimmung will, und erkennen, daß die Vernunft erst Vernunft wird, wenn sie dialogisch wird, wenn sie sich mit Einstimmung begnügt.

Die Einstimmung vollzieht sich, folgen wir Kants Vorschrift, in einem Dreischritt:

1. durch die Maxime des »Selbstdenkens«: »Selbstdenken« zeigt sich im Andersdenken-, im Sich-Lösen-Können vom Denken Anderer. Es ist ein Denken, das sich der Trennung der Horizonte, der Eigenheit des Denkens in jedem Individuum bewußt ist, darum nichts ungeprüft in seinen Horizont übernimmt und seine »Lebensangelegenheiten« so gestaltet, daß sie nicht »durch fremde Vernunft in Ordnung gehalten werden müssen«. Im äußersten Fall gehört, wer das nicht kann, ins »Narrenhospital«. <sup>19</sup>

<sup>17</sup> Vgl. J. Heinrichs, Dialog, dialogisch, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, Basel/Darmstadt 1972, Sp. 226-229.

<sup>18</sup> Vgl. vom Verf., Heimsuchung. Das Dialogische in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, in: Gebhard Fürst (Hg.), Dialog als Selbstvollzug der Kirche?, Freiburg/Basel/Wien, 9-29.

<sup>19</sup> Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, AA VII 202.

2. durch die Maxime, »sich (in der Mittheilung mit Menschen) an die Stelle des Anderen zu denken«: indem man die Trennung der Horizonte voraussetzt, nicht um sie aufzuheben und die Horizonte zu verschmelzen, sondern um sie dazu zu nutzen, sich selbst vom Andern her zu beobachten und so die Grenzen der eigenen Vernunft zu sehen. Auch wenn man hier nicht über Analogien hinauskommt, da man sich die fremde Vernunft doch wieder nur im Horizont der eigenen denken kann,<sup>20</sup> kann man doch versuchen, soweit wie möglich die Stimme des Andern zu hören, eben weil sie die Stimme einer fremden Vernunft ist. Nach Nietzsche hat jeder Geist seinen »Klang«: »Man höre doch nur auf den Klang, den ein Geist hat, wenn er redet: jeder Geist hat seinen Klang, liebt seinen Klang.«<sup>21</sup>

3. durch die Maxime, »jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken«. Einstimmigkeit mit sich selbst ist ebenfalls nicht Übereinstimmung in etwas; sie setzt auch keine Referenz im Selbst, keine Identität des Selbst, kein Selbst als Ding voraus. Sie verlangt wiederum »bloß negativ«, <sup>22</sup> sich von Widersprüchen frei zu halten. Widersprüche in der eigenen Vernunft aber kann man wiederum am ehesten entdecken, wenn man sich auf fremde Vernunft einläßt. Einstimmigkeit mit sich selbst bedarf der Einstimmung auf andere.

Alle drei Schritte zur Weisheit sind Schritte von Individuen auf andere Individuen zu. Eine allgemeine Theorie ihrer Einstimmung und damit ein Rückgang hinter den Dialog eigener und fremder Vernunft ist nicht denkbar. Denn sie setzte ihrerseits schon Übereinstimmung in den Prämissen einer solchen Theorie voraus, über die man sich erst wieder abstimmen müßte.

Man hat danach, wenn es um Vernunft geht, vom Dialog selbst auszugehen. Ein Dialog in diesem Sinn, ein Dialog eigener und

20 Vgl. Kant, Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie, AA VIII 182: »um sie [d. i. »unsere eigene« Vernunft] auch in fremder Vernunft zu setzen, müssen wir unsere eigene wenigstens als ein Analogon derselben zum Grunde legen: weil sie ohne diese gar nicht vorgestellt werden kann.«

21 Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, III 8 (KSA 5.353). – Vgl. zu Stimme, Dialog und Vernunft Josef Simon, Zur Kultur des Dialogs in differenzierter Gesellschaft, in: Josef Simon/Francis Jacques, Dialog als Bedingung der differenzierten Gesellschaft, Stuttgart 1992, 9–30.

22 Kant, KrV, A 151/B 190.

fremder Vernunft, ist schon gelungen, wenn er nicht abgebrochen wird (das schönste Beispiel gibt Scheherazade, die sich mit ihren 1001 Nacht langen Geschichten vor dem Tod bewahrt). Er ist nicht erst geglückt, wenn er zu einem Ergebnis »in der Sache« kommt, sondern wenn er überhaupt stattfindet, wenn er den Frieden wahrt. Daß er zu einem Ergebnis »in der Sache« kommt, bedeutet, daß die Individualität der beteiligten Individuen gleichgültig wird. Dies kann das Ziel von Dialogen sein, zumal, wenn es an's Handeln geht. Das Handeln setzt eigene Maßstäbe, es bringt notwendig eine Art von Gewalt mit sich. Soweit Dialoge aber die Gewalt unterbrechen, geht es in ihnen darum, die Individualität des Andern bestehen zu lassen. Daß Dialoge dieser Art so schwer sind, zeigt umgekehrt, wie fremd die Vernunft in anderen Individuen ist.

### 3. Dialog eigener und fremder Vernunft als Orientierung

Andererseits verhilft die fremde Vernunft, gerade weil sie fremd ist, der eigenen zur Orientierung und damit auch zum Handeln. Kant hat nicht nur gezeigt, daß die Vernunft, um Vernunft zu sein, des unkriegerischen Dialogs bedarf, er hat auch dargestellt, daß sie, um in der Welt zu wirken, auf Orientierung über sich hinaus angewiesen ist. Denn als bloßes Denken hat sie nicht einmal die Möglichkeit, »Gegenden im Raume«, also rechts und links, oben und unten, vorn und hinten zu unterscheiden; die Unterschiede der räumlichen Orientierung sind logisch nicht zu erfassen. Gleichwohl finden wir uns ohne weiteres im Raum zurecht. Also muß uns dabei eine »Orientierung« über die Vernunft hinaus leiten.<sup>23</sup>

Unter »Orientierung« verstehen wir in der Regel das Sich-Zurechtfinden-Können in einer neuen, fremden Situation. Die räumliche Orientierung ist dabei, auch für Kant, nur ein erster Anfang.<sup>24</sup> Eine neue, fremde Situation verlangt, daß man sich »auf sie einstellt«. Sich auf sie einzustellen, bedeutet, die Vorstellungen, die

23 Vgl. vom Verf., »Was heißt: Sich im Denken orientieren?« Zur Möglichkeit philosophischer Weltorientierung nach Kant, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 17.1 (1992), 1–16.

24 Kant zielt in seiner Orientierungs-Schrift auf das »subjektive Bedürfnis« der Vernunft nach einem »Glauben« für das Handeln.

man mitbringt, zur Disposition zu stellen und sie sich an der Situation bewähren zu lassen. Je fremder die Situation ist, desto schwieriger wird die Orientierung, desto mehr hat man vertraute Vorstellungen aufzugeben. Orientierung ist stets Neuorientierung, und sie kann stets Umorientierung verlangen. Nichts ist vor ihr sicher: nicht nur in vagen Vorstellungen, auch in seinem gefestigten Wissen, wohldefinierten Begriffen, letztbegründeten Grundsätzen kann man, ist die Situation fremd genug, »eines Besseren belehrt« werden. Auch letzte Prinzipien des Denkens und Handelns können betroffen sein. Dann geht es um die Bedingungen der Vernunft selbst und damit um Philosophie.

Daß wir in Umorientierungen die Orientierung nicht verlieren, liegt wiederum an der Trennung von eigener und fremder Vernunft. In Orientierungskrisen meiner Vernunft kann mir fremde Vernunft helfen, neue Orientierung zu finden. Fremde Vernunft wird dann zum Anhaltspunkt meiner eigenen. Sie kann mich nicht belehren, wie ich aus den Schwierigkeiten meiner Situation herauskomme, denn diese Situation ist nur meine. Fremde Vernunft kann mir meine Situation aber aus einem andern Gesichtspunkt zeigen, unter dem sich mir dann neue Handlungs- und Lebensmöglichkeiten eröffnen. Dabei kann schon genügen, daß ich einen Andern beobachte; beobachtet er mich seinerseits in meinen Schwierigkeiten, kann er mir einen Rat geben, den ich jedoch frei bleibe anzunehmen oder nicht.<sup>25</sup>

Die Orientierung, die wir immer schon »haben« und auf die wir uns so lange verlassen, bis sie durch eine neue, fremde Situation zur Disposition gestellt wird, haben wir von Anfang an von fremden Situationen und fremder Vernunft her aufgebaut. Durch schwierige Erfahrungen, sei es von fremden Situationen, sei es von fremder Vernunft, wird die Orientierung so umgestaltet, daß die Schwierigkeiten künftig geringer sind, die Orientierung leichter wird. In Begriffen der Systemtheorie: Orientierung baut eigene Komplexität auf, durch die sie fremde Komplexität reduzieren kann. Wir erwerben dabei nicht so sehr eine »feste« Orientierung als die Fähigkeit zu dauernder Umorientierung; wir können uns so leicht auf neue Situationen einstellen, weil wir dieses Sich-Ein-

stellen immer neu lernen mußten. Man kann das Leben im ganzen als unablässigen Umorientierungsprozeß, als unablässiges Sich-Einstellen auf anderes und Andere betrachten.

Die Gehirnphysiologie belehrt uns zunehmend, daß in unseren ersten Lebensjahren die Strukturen unseres Gehirns in dauerndem Dialog mit der Umwelt aufgebaut werden. Neuronale Strukturen der Verarbeitung von Reizen bilden sich nur an Reizen selbst aus. Da die Umwelt eines jeden, das Potential seiner Reize, aber anders ist, fallen (in gewissen Grenzen) auch die Strukturen ihrer Verarbeitung bei jedem anders aus. So aber bekommen die Anderen auf doppelte Weise maßgebliche Bedeutung für das eigene Leben: sie verhelfen nicht nur zu immer neuen Orientierungen, sie zwingen auch immer neu zur Orientierung. Sie sind dauernder Anlaß zur Umorientierung.

#### 4. Diplomatie der Zeichen

Anderes und Andere bleiben in der Orientierung jedoch immer nur Anhaltspunkte. Sie ermöglichen Orientierung, ohne sie zu binden. Orientierung muß, da es um immer andere und immer individuelle Situationen geht, stets frei bleiben. Anhaltspunkte der Orientierung sind Zeichen, die immer wieder anders gedeutet werden können.

Zeichen in diesem Sinn stehen für nichts als andere Zeichen. Man kann im Anschluß an die Philosophie des Zeichens von Josef Simon<sup>26</sup> Zeichen ihrerseits als bloße Anhaltspunkte der Orientierung betrachten.<sup>27</sup> Sie dürfen darum keine »feste« Bedeutung haben; ihre Vieldeutigkeit ist notwendige Bedingung ihrer Funktion. Das gilt auch und gerade für ständig gebrauchte, konventionelle Zeichen und insbesondere für Zeichen der Sprache. Sollen sie in begrenzter Zeit erlernbar sein, muß ihr Vorrat begrenzt sein. Soll der begrenzte Vorrat an Zeichen aber in unbegrenzt vielen Situationen gebraucht werden, dann müssen die Zeichen auf unbegrenzt vielfache Weise gedeutet werden können. Jedes Individuum

<sup>26</sup> Josef Simon, Philosophie des Zeichens, Berlin/New York 1989.

<sup>27</sup> Vgl. vom Verf., Weltabkürzungskunst. Orientierung durch Zeichen, in: Josef Simon (Hg.), Zeichen und Interpretation, Frankfurt am Main 1994, 119-141.

<sup>25</sup> Vgl. vom Verf., Der Rat als Quelle des Ethischen. Philosophische Grundzüge, in: W. Stegmaier und G. Fürst (Hg.), Der Rat als Quelle des Ethischen. Zur Praxis des Dialogs, Stuttgart 1993, 13-33.

in seiner individuellen Situation muß die allgemein gebrauchten Zeichen in gewissen Spielräumen anders verstehen können, wenn überhaupt Kommunikation möglich werden soll.

In der individuellen Situation selbst bleibt die Vieldeutigkeit der Zeichen weitgehend unbemerkt. Sie wird dadurch kompensiert, daß jede Situation eine Vielzahl voneinander unabhängiger Anhaltspunkte bereitstellt, die ihre Vieldeutigkeit gegenseitig einschränken und so zusammen hinreichende Eindeutigkeit entstehen lassen. In Theorien des Zeichens legt man es in der Regel darauf an, Kriterien zu finden, um die Bedeutung der Zeichen eindeutig zu machen.<sup>28</sup> In der alltäglichen Orientierung verlassen wir uns jedoch lieber auf viele voneinander unabhängige Zeichen, die alle vieldeutig sind, zusammen aber hinreichend eindeutig werden. Orientierung vollzieht sich in einem Gewebe von Anhaltspunkten, die durcheinander gedeutet werden, ohne daß eines von ihnen eindeutig sein müßte.

Auch in der Sprache ist es in der Regel nicht die Eindeutigkeit je eines Zeichens, sondern die Vieldeutigkeit vieler Zeichen, die die Verständigung leicht macht. Kommt es auf eine bestimmte Bedeutung eines Zeichens an und wird diese in einer Situation fraglich, ergänzt man das Zeichen durch andere Zeichen, die ebenfalls nicht eindeutig, deren Bedeutungen in der gegebenen Situation aber nicht fraglich sind.<sup>29</sup> Aus der Sicht der dialogischen Orientierung arbeitet die Sprache so, daß sie ihre Zeichen als vieldeutige vorhält und ihre Vieldeutigkeit, je nachdem wie es die Situation erfordert, durch weitere Zeichen tilgt, die ebenfalls vieldeutig sind.

In ethischer Hinsicht kann man von einer *Diplomatie der Zeichen* sprechen. Wir versuchen, in modernen westlichen Gesellschaften als Individuen zu leben und darum so zusammenzuleben, daß wir Andern ein anderes Verständnis der Zeichen zugestehen. Wir räumen Andern, mit einem Wort Nietzsches, »einen reichlichen Spielraum zum Mißverständnis« ein.<sup>30</sup> Wir pflegen eine Kultur der Toleranz und Liberalität, wir schätzen Komik, Ironie und Humor, die auf Spielräume des Verstehens aufmerksam machen, wir spielen

<sup>28</sup> Vgl. etwa Umberto Eco, *Semiotik. Entwurf einer Theorie der Zeichen*, übers. von G. Memmert, 2., korr. Aufl. München 1991 (engl. Or.: *A Theory of Semiotics*, Bloomington/Indiana 1976).

<sup>29</sup> Vgl. Simon, *Philosophie des Zeichens*, a.a.O., 39 f. u. 43.

<sup>30</sup> Nietzsche, *Nachlaß Herbst 1885 – Frühjahr 1886*, VIII 1 [182] (KSA 12.51).

in Dichtung und Kunst bewußt mit solchen Spielräumen und erfahren dieses Spiel als befreiend. Wir erfahren es als befreiend, weil wir uns darin als Individuen erfahren, die die Zeichen, die Andere uns anbieten, auf unsere eigene Weise verstehen können.

Die Diplomatie, das Andersverstehenkönnen der Zeichen, macht so nicht nur die Verständigung unter Individuen, sondern auch ihr gedeihliches Zusammenleben möglich. Unter dem Gesichtspunkt der Vieldeutigkeit der Zeichen werden andere Individuen erst interessant, so interessant, daß man sich ihnen nicht entziehen kann. Denn während für eine Philosophie der *einen* Vernunft das Individuum das »ineffabile«, das für sie Unerreichbare, ihr unaufgelöster Rest ist, ist für eine Philosophie, die von der Vieldeutigkeit der Zeichen ausgeht, das Individuum der Anfang. Denn es ist das, was selbst Zeichen gebraucht, was mit Zeichen auf Zeichen antwortet und mit seinem Andersverstehen immer neu Welt erschließt und Orientierung anbietet.

In der Politik ist Diplomatie die Kunst, Gewalt zu unterbrechen. Man verständigt sich, um Frieden zu schaffen oder zu erhalten, bewußt auf Zeichen, die die andere Seite anders verstehen kann. Dies kann immer nur ein Friede auf Zeit sein. Diplomatie beseitigt den Krieg nicht, sie schiebt ihn nur auf. Doch es gibt zu ihr keine Alternative außer dem Krieg selbst. Statt Zeichen zu suchen, die vieldeutig sind, aber eben darum von beiden Seiten angenommen werden können, auf Zeichen zu bestehen, die für alle und immer gleiche Bedeutung haben sollen, hieße die Möglichkeit des Andersverstehens Anderer vollständig tilgen zu wollen und damit die Andern selbst tilgen zu müssen.

Im inter-individuellen Verhältnis reicht die Diplomatie der Zeichen bis zu Weisheit und Güte; sie beginnt mit Höflichkeit und Takt. Höflich verhält sich, wer sich wie am Hof verhält, wer den Andern als einen Höheren behandelt und ihm nicht sein spontanes Verhalten zumutet. Er beschränkt sich auf möglichst konventionelle Zeichen, die sein eigenes Andersverstehen nicht ins Spiel bringen, die seine eigene Individualität nicht spüren lassen.<sup>31</sup>

<sup>31</sup> Zur Genealogie der Höflichkeit in der abendländischen Zivilisation vgl. Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 2. Bd.: *Wandlungen der Gesellschaft – Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*, Frankfurt am Main 1976, 351-369.

Takt ist mehr als Höflichkeit. Taktvoll ist, wer sich so auf einen Anderen einstellt, daß er *dessen* Andersverstehen nicht tangiert. Weisheit und Güte schließlich gehen auch darüber hinaus. Sie erkennen den Andern nicht nur in seinem Andersverstehen, sondern anerkennen und bestärken ihn so darin, daß er seinerseits freier wird, Andere in ihrem Andersverstehen gelten lassen und verstehen zu können.

### 5. Grenzen der Diplomatie: Dialektik von Ontologie und Ethik

Die Diplomatie der Zeichen hat, wie sich schon andeutete, ihre Grenzen im Handeln. Handeln zeigt, wie die Zeichen gemeint waren, es schafft Eindeutigkeit im Zeichengebrauch. (Sicher ist auch das Handeln wieder vieldeutig deutbar, doch nun in unwiderfürlich veränderten Spielräumen). Handeln identifiziert. Wer handelt, behandelt etwas *als* etwas Bestimmtes, jemand *als* jemand Bestimmten, als Frau, als Beamtin, als Hochschullehrerin, als Professorin einer Universität usw., und er wird selbst darin in seiner Funktion oder seinem Charakter erkannt. Erste Kategorien der Identifizierung bereitzustellen, ist traditionelle Aufgabe der Ontologie. Unter dem Gesichtspunkt der Orientierung durch Zeichen entsteht das Bedürfnis nach Ontologie durch das Handeln, das es nicht bei der Vieldeutigkeit der Zeichen bewenden lassen kann. Recht, Wirtschaft, Politik, Erziehung, Moral, alle Funktionssysteme, in denen eine Gesellschaft das Zusammenleben ihrer Individuen organisiert und stabilisiert, brauchen Ontologie, um handlungsfähig zu sein.

Das Bedürfnis nach Ontologie entsteht aber auch schon in der inter-individuellen Kommunikation.<sup>32</sup> Den Andern in seinem Andersverstehen zu verstehen und ihm darin gerecht zu werden, macht Mühe, es erschöpft. So wird Entlastung von dieser Mühe gesucht. Sie wird am leichtesten gefunden durch Bezug auf Drittes. Wenn es schwierig zu werden scheint, sich aufeinander einzustim-

32 Vgl. vom Verf., Zeichenphilosophie, Ontologie und Ethik, in: Denken der Individualität. Festschrift für Josef Simon zum 65. Geburtstag, hg. von Th. S. Hoffmann und St. Majetschak, Berlin/New York 1995, 337-358.

men und dem Andern in seinem Andersverstehen gerecht zu werden, sucht man Gegenstände, in denen man leicht übereinstimmen kann – meistens beginnt das mit dem Wetter. Man identifiziert einen Gegenstand, der für's erste dem Andersverstehen entzogen sein soll. Gegenstände sind unter dem Gesichtspunkt des Andersverstehens von Zeichen eben das, was in einer Situation nicht anders verstanden werden kann oder nicht anders verstanden werden soll, Zeichen, deren Bedeutung Individuen in einer individuellen Kommunikationssituation nicht anrühren wollen.<sup>33</sup> Um auch nur *ein* Zeichen in seiner Bedeutung zur Disposition stellen zu können, brauchen sie eine Vielzahl solcher Zeichen, die nicht zur Disposition stehen, eine Vielzahl fragloser Gegenstände. Ist das Bedürfnis nach Gegenständen stark genug, kann auch der Zeichenbegriff selbst davon betroffen werden. Man bindet die Zeichen dann an Gegenstände, versteht sie nur noch als Zeichen *für* Gegenstände. Sie verlieren dadurch ihren diplomatischen Charakter. Man muß sie dafür nicht angreifen. Aus der Sicht der dialogischen Orientierung erfüllen sie ihren diplomatischen Charakter gerade dadurch, daß sie ihn auf Zeit verlieren können, daß sie in einer bestimmten Kommunikations- und Handlungssituation ein fragloses Einverständnis bewirken, das als solches gar nicht mehr bemerkt wird.

Dennoch hat die Entlastung von der Mühe der Kommunikation unter zwei Andersverstehenden ihr Opfer in dem Dritten, das oder der identifiziert, kategorisiert, vergegenständlicht wird. Wenn es sich um einen Menschen handelt, *über* den geredet wird, ohne daß *mit* ihm geredet wird, wird die Vergegenständlichung ethisch relevant. Wird er zum bloßen Gegenstand des Dialogs, so ist er aus dem Dialog ausgeschlossen, sein Andersverstehen unwirksam gemacht, zum Verstummen gebracht. Dies liegt aber gerade bei Menschen nahe, deren Andersverstehen besondere Mühe macht, die also die gängigen Vergegenständlichungen in Frage stellen. Sie werden zur Belastung, und sie werden lästig, wenn sie auf ihrem Andersverstehen bestehen. Um so mehr steigt dann das Bedürfnis nach Entlastung. So werden sie am schärfsten kategorisiert (>ka-

33 Nietzsche spricht in diesem Zusammenhang von »moralischer Ontologie«. Vgl. Nachlaß Ende 1886–Frühjahr 1887, VI 111 7[4] (KSA 12.265), und dazu vom Verf., Ontologie und Nietzsche, in: Josef Simon (Hg.), Nietzsche und die philosophische Tradition, Bd. 1, Würzburg 1985, 46–61.

tegoriein« heißt im ursprünglichen Wortsinn »anklagen«) und schließlich mit Gewalt überzogen. Die bezeichnendsten Beispiele dafür in der abendländischen Geschichte sind Sokrates und Christus, dann die Juden.

Die ethische Bedrohlichkeit der Ontologie schließt für uns die ethische Forderung ein, sich mit Vereindeutigungen, Identifizierungen, Kategorisierungen Anderer zurückzuhalten oder sie, soweit sie unvermeidlich sind, immer neu zur Disposition zu stellen. Die Forderung mag keine universale sein. Wir können nur von den modernen westlichen Gesellschaften ausgehen, in denen wir leben und leben wollen. Sie sehen das Ethische auf der Seite der Freiheit, der Freiheit des Individuums gegenüber jeglicher Fixierung durch Andere. Sie betrachten Beschränkungen der Freiheit nur dann als zulässig, wenn sie der Befreiung Anderer dienen.<sup>34</sup>

In der alltäglichen Orientierung dieser Gesellschaften geraten Ontologie und Ethik so in eine unausweichliche Dialektik. Sie beruht ebenfalls auf der Vieldeutigkeit der Zeichen. Die Zeichen selbst sind, so wie sie gleichgültig gegenüber dem Andersverstehen der Individuen sind, auch gleichgültig gegenüber den Kategorisierungen Dritter, zu denen sie gebraucht werden. Die Ontologie hat keinen festen Grund in den Zeichen, aber auch nicht die Ethik, wie Kant es für die Vernunft postuliert. Aus den Zeichen selbst ist noch keine Ethik abzuleiten. Ontologie und Ethik haben ihren Grund vielmehr in den Bedürfnissen des Lebens und sind erst Sache des *Gebrauchs* der Zeichen.

Dennoch trägt der Ansatz bei der Vieldeutigkeit, dem Andersverstehenkönnen der Zeichen zur Ethik bei. Denn er löst die Ethik von der Ontologie und macht die Dialektik von Ontologie und Ethik sichtbar. Er macht sichtbar, daß es Sache von Individuen gegenüber anderen Individuen ist, die Ontologie nicht aus der Verantwortung der Ethik zu entlassen.<sup>35</sup> Da die Ontologie (auch

34 Vgl. die weithin maßgebliche Theorie der Gerechtigkeit von John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, übers. v. H. Vetter, Frankfurt am Main 1975 (amer. Or.: *A Theory of Justice*, 1971). Rawls erster Grundsatz der Gerechtigkeit lautet: »Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist.« (81)

35 Vgl. Josef Simon, *Weltbild und Gewissen*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 18.1 (1993), 23-39. Simon spitzt dort das Ontologische auf den Begriff des Weltbilds, das Ethische auf den Begriff des Gewissens

in der Geschichte der Philosophie) für uns das Nächstliegende ist, bedeutet das in erster Linie eine Kritik, eine Begrenzung der Ontologie durch die Ethik. Schon Sokrates hatte sie sich zur Aufgabe gemacht; besonders Kant, Kierkegaard, Nietzsche und Levinas haben sie von neuen Voraussetzungen aus neu gestellt und radikalisiert. Das Bedürfnis nach Ontologie hat sich dagegen immer wieder durchgesetzt.<sup>36</sup> Der Ansatz bei den Zeichen macht neu plausibel, daß deren vieldeutiger, diplomatischer Charakter, der ontologisch suspekt ist, ethisch von besonderem Wert ist, weil er das Individuum erst zum Individuum macht und ihm seine individuelle Verantwortung für jeden ontologischen Gebrauch von Zeichen vor Augen führt.

Die Dialektik von Ontologie und Ethik durchzieht unsere elementaren sozialen Orientierungen. Versuchen wir sie zum Abschluß an einigen von ihnen zu verdeutlichen und zu konkretisieren: an Recht, Moral, Religion und Wissenschaft.

## 6. Dialektik sozialer Orientierungen

### a) Recht

Das Recht verlangt am einsichtigsten die Festlegung von Zeichen. Die Festlegung von Zeichen im Recht ist notwendig zur Formulierung von Gesetzen und Tatbeständen und zur Zuweisung von Schuld. Sie ist die für den Einzelnen strengste und folgenreichste.

zu. In einer unveröffentlichten Vorstufe zu diesem Aufsatz von 1991, überschrieben »Philosophie des Zeichens und Ethik«, kommt Simon zu dem Schluß: »Das »Gewissen« bleibt auf das Finden einer Sprache angewiesen, in der sich alle *gegenseitig* als gewissenhaft anerkennen können [Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, 449; Hervorhebung Josef Simon]. Die Ethik einer Philosophie des Zeichens wäre also eine Ethik einer Anerkennung des Gewissens als Anerkennung der je gefundenen Selbstdarstellung des anderen, seiner *eigenen* Sprache als des Aufbruchs der Weltbilder. Das befremdliche Reden könnte dann nicht unbedingt als das absurde gelten.«

36 Vgl. etwa die Bemühungen der Analytischen Philosophie um die Ethik, die im wesentlichen in Kategorisierungen des Sprachgebrauchs und der Ansätze der Ethik bestehen, modellhaft bei William K. Frankena, *Analytische Ethik*. Eine Einführung, hrsg. u. übers. v. N. Hoerster, München 1972 (amer. Or.: *Englewood Cliffs/N.J.* 1963).

Sie unterwirft ihn Gesetzen ohne Ansehen seiner Person und übt Zwang gegen ihn aus, wenn er sich ihnen nicht fügt. Sie beschränkt am stärksten seine Freiheit. Sie kann den Betroffenen sein Leben lang »zeichnen«.

Emmanuel Levinas hat das Recht gleichwohl von einer Ethik her begründet, die das Individuum als Individuum, den Andern als Andern in den Mittelpunkt stellt. Deren Schlüsselerfahrung und Leitgedanke ist die Verantwortung für das Leiden des Nächsten, die sich durch kein abstraktes Allgemeines begrenzen läßt. Das Leiden eines Andern ist durch nichts zu rechtfertigen.<sup>37</sup> Es bringt mich unmittelbar in eine Verantwortung, deren ich mich nicht erwehren kann, es nimmt mich in Besitz. Mein Einsatz für den Nächsten verkürzt zugleich aber notwendig den Dritten. Es ist nach Levinas die Gerechtigkeit für den Dritten, die das Recht erfordert, die Gleichheit der Behandlung aller und damit die Festlegung einer Ontologie.<sup>38</sup>

So verstanden, bleibt der Sinn des Rechts gleichwohl immer die Gerechtigkeit für die Individuen.<sup>39</sup> Die Ordnungen, die das Recht schafft, dürfen nicht von der Gerechtigkeit für die Individuen gelöst werden. Das Recht muß in der Verantwortung von Individuen für Individuen bleiben. Andernfalls würde, so Levinas, dem totalitären Staat der Weg geebnet.<sup>40</sup>

Derrida hat hier angeschlossen und die Gerechtigkeit mit der Dekonstruktion ineingesetzt. »Die Dekonstruktion«, so Derrida,

37 Emmanuel Levinas, Das sinnlose Leiden, in: E.L., Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen, aus dem Frz. v. Frank Mieting, München 1995, 117-131 (frz. Or.: *La souffrance inutile* [1982], in: E.L., *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris 1991): »die Rechtfertigung des Schmerzes des Anderen [ist] mit Bestimmtheit der Ursprung aller Unmoral.«

38 Emmanuel Levinas, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, aus dem Frz. v. Thomas Wiemer, Freiburg/München 1992 (frz. Or.: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974 [Phaenomenologica 54]), 53 u. 342 ff.

39 Vgl. Levinas, Jenseits des Seins, a.a.O., 346: »Meine Beziehung mit dem Anderen, dem Nächsten, gibt meinen Beziehungen mit allen Anderen ihren Sinn.«

40 Emmanuel Levinas, Philosophie, Gerechtigkeit und Liebe. Ein Gespräch mit R. Fornet und A. Gomez am 3. und 8. Oktober 1982, in: E.L., Zwischen uns, a.a.O., 132-153, bes. 134 f. (frz. Or.: *Philosophie, justice et amour*, a.a.O.).

»ist die Gerechtigkeit.«<sup>41</sup> In seiner Entscheidungsfindung geht der Richter nicht vom Gesetz, sondern vom einzelnen Fall aus; er wägt ab, welches Gesetz für ihn heranzuziehen ist. Hat er es gefunden, bleibt es dennoch nur Anhaltspunkt für seine Entscheidung; er legt es auf den einzelnen Fall hin aus, der nie zu erschöpfen ist, er dekonstruiert es in diesem Sinn. Das Corpus des Rechts und jedes einzelne Gesetz läßt ihm eigens Spielräume dafür. Es hat diplomatischen Charakter, sofern es dem Richter die Freiheit zum Andersverstehen von immer anderen Fällen her, im Sinne Derridas: zu seiner Dekonstruktion gibt.<sup>42</sup>

## b) Moral

Moralische Urteile können schwerer zeichnen als gerichtliche, ohne daß sie durch Gesetze legitimiert sind. Sie treffen den Andern nicht nur in bezug auf genau bestimmte Handlungen, sondern in seinem ganzen »Wesen«. Moral urteilt in diesem Sinn »ontologisch«. Sie wirkt dadurch auf die Betroffenen aggressiv.

Moralische Urteile sind aber auch bezeichnend für den Urteilenden. Er macht sich selbst durch sie in seiner Moral kenntlich, kompromittiert sich durch sie. Sie bezeichnen seine moralische Identität. Sie braucht ihm selbst nicht bewußt zu sein und ist es in der Regel auch nicht. Sie zeigt sich für Andere in seinem Ernst, seinem Pathos, dem erhobenen Ton, in dem er sich über bestimmte Gegenstände äußert.<sup>43</sup> Dieses Pathos schützt ihn seinerseits gegen

41 Jacques Derrida, Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«, Frankfurt am Main 1991, 30 (frz. Or.: *Force de loi. Le fondement mystique de l'autorité*, zuerst in engl. Übers. ersch. in: *Deconstruction and the Possibility of Justice*, published by The Cardozo Law Review 11 [July/Aug. 1990], numbers 5-6, New York).

42 Vgl. Derrida, Gesetzeskraft, a.a.O., 33 f.: »Das Recht ist nicht die Gerechtigkeit. Das Recht ist das Element der Berechnung; es ist nur (ge)recht, daß es ein Recht gibt, die Gerechtigkeit indes ist unberechenbar: sie erfordert, daß man mit dem Unberechenbaren rechnet. Die aporetischen Erfahrungen sind ebenso unwahrscheinliche wie notwendige Erfahrungen der Gerechtigkeit, das heißt jener Augenblicke, da die Entscheidung zwischen dem Gerechten und dem Ungerechten von keiner Regel verbürgt und abgesichert wird.«

43 Vgl. Sören Kierkegaard, Der Begriff Angst. Eine schlichte psycholo-

Einsprüche, erschwert Widerreden, hemmt die Kommunikation und schließt so das Andersverstehen anderer aus. Ihm »ins Gesicht zu sagen«, was man für seine moralische Identität hält, wäre wiederum aggressiv. Empörung, das Sich-Aufrichten gegen den Anderen, kann dazu hinreißen.

Empörung, moralische Aggression, gilt aber selbst als unmoralisch. Moral hält so weit wie möglich den aggressiv ontologischen Gebrauch bedeckt, den sie von Zeichen macht, und wenn er doch offen hervortritt, verurteilt sie ihn. So zwingt sie sich selbst zur moralischen Diplomatie, zu Höflichkeit, Takt und Güte im Umgang mit Moral.

Moral im Umgang mit Moral ist unter dem Gesichtspunkt der dialogischen Orientierung aber die Ethik selbst. Der Gesichtspunkt der dialogischen Orientierung läßt nicht zu, eine überindividuelle Moral vorauszusetzen, und überträgt jedem die Verantwortung für seine individuelle Moral. Es gehört dann zu dieser Verantwortung, die eigene Moral von der des Anderen her sehen zu lernen, um ihren aggressiven Charakter zu entdecken und zu mildern.<sup>44</sup> Ethik ist in diesem Sinn Diplomatie im Umgang mit der Moral Anderer, moralische Diplomatie.

### c) Religion

In der Religion wird von vielen mehr noch als in der Moral eine »feste« Orientierung gesucht. Festigkeit wird einerseits vom Glauben, andererseits von den Dogmen des Glaubens erwartet. Die Festlegung von Dogmen ist für Religionen, zumindest für Buchreligionen, leichter möglich als für die Moral, weil sie in den Schriften feste Anhaltspunkte haben. Religionen haben darum auch weitgehend die Institutionalisierung der Moral übernommen und sich dadurch zugleich breite gesellschaftliche Geltung gesichert.

Zeichen des Glaubens ist in modernen Gesellschaften die Konfes-

gisch-andeutende Überlegung in Richtung auf das dogmatische Problem der Erbsünde, von *Vigilius Haufniensis* (1844), übers. v. E. Hirsch, Düsseldorf 1952, 155 f.

<sup>44</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, und vom Verf., Nietzsches »Genealogie der Moral. Werkinterpretation, Darmstadt 1994, bes. Kap. 1.*

sion, das Bekenntnis. Der Bekennende macht bewußt Zeichen für sich bezeichnend, er zeichnet sich in diesem Sinn selbst und nimmt dafür alle Folgen auf sich. In früheren Zeiten ging das bis zum Märtyrertum; in modernen Gesellschaften werden Bekenntnisse weitgehend respektiert oder nur schwach diskriminiert. Dennoch schützt das Bekenntnis den Glauben wie das Pathos die Moral vor Einsprachen, es unterbricht ebenfalls die Kommunikation. Es hat dabei sowohl eine stärker trennende als auch eine stärker verbindende Wirkung: es unterbricht einerseits die Kommunikation mit Nicht-Gläubigen und eröffnet andererseits eine besondere Kommunikation in der Gemeinde der Gläubigen. Sofern es trennt und unter Berufung nicht mehr nur auf eigene Urteile, sondern auf Gott trennt, kann es Ursprung von Gewalt, von schwerster Gewalt werden.

Aber auch hier macht sich der diplomatische Charakter der Zeichen geltend. Zeichen Gottes, mögen sie unmittelbar oder in Schriften erscheinen, können für Menschen weniger als alle anderen eindeutig sein. Dogmatische Vereindeutigungen sind hier am raschesten erkennbar und rufen Häresien hervor. Sie können so mit der Zeit zur Lockerung des Dogmas bis hin zum Verzicht auf das Dogma führen. Sie können dadurch über die Religionen und ihre Bekenntnisse hinaus befreiend wirken gegenüber den Ordnungen der Welt und insbesondere gegenüber den Ordnungen der Moral. Nietzsche hat in diesem Sinn seinen »Typus Jesus« als einen »großen Symbolisten« verstanden, der alle Realität in Zeichen erlöste.<sup>45</sup>

### d) Wissenschaft

Die Wissenschaft schließlich scheint ganz auf der Seite der Ontologie, der definitiven Festlegung von Zeichen, zu stehen. Soweit sie Wahrheit erfassen will, scheint sie auf Ontologie fixiert zu sein. Aber auch in ihr hat sich das Bewußtsein von der individuellen Verantwortung für die Zeichen durchgesetzt. Nicht nur werden wissenschaftliche Theorien zunehmend individuell indiziert (Newtonsche Mechanik, Einsteinsche Relativitätstheorie usw.), die Wissenschaft hat sich im ganzen so organisiert, daß ihre höch-

<sup>45</sup> Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist, Nr. 34.*

ste Prämie auf die Falsifizierung der am tiefsten gefestigten Wahrheiten gesetzt ist. Geforscht wird im Bewußtsein des Strebens nach der Wahrheit; sichtbar wird dabei allein die Überholung von Wahrheiten. Die Wahrheit der Wissenschaft ist der jeweilige Stand der Wissenschaft, der als jeweiliger Stand überholt werden kann und überholt werden soll.

Der einzelne Wissenschaftler bezieht zu seiner Wissenschaft Stellung durch seine Publikationen. Er will durch sie einen neuen Stand der Wissenschaft festlegen. Er »zeichnet« seine Publikation mit seinem Namen; er »zeichnet sich« dadurch wiederum selbst, nun jedoch unter Vorgabe der Objektivität. Indem er den Stand der Wissenschaft festzulegen versucht, legt er in der Sicht anderer aber nur seinen eigenen Standpunkt fest, gegenüber dem wieder andere Standpunkte bezogen werden können und sollen.

Wissenschaftliche Autoren arbeiten daran, ihren eigenen Standpunkt in der »Sache« verschwinden zu machen, so daß ihre Zeichen als die Zeichen der »Sache selbst« erscheinen können. Sie setzen alles daran, den diplomatischen Charakter der Zeichen verschwinden zu lassen. Sie bemühen sich um Objektivität. In der Konkurrenz der Arbeiten zu einem Gegenstand wird die Objektivität jedoch nicht mehr als eine Objektivität der »Sache« wahrgenommen, sondern als Kultur wissenschaftlicher Methode. Im modernen Betrieb der Wissenschaft ist Objektivität eine kultivierte Form der Individualität geworden, vielleicht sogar ihre kultivierteste Form, sofern sich die Individualität in der Wissenschaft zugleich mitteilt und zurücknimmt. In der Wissenschaft könnte das Ethos der dialogischen Orientierung am reinsten verkörpert sein.