
Nachwort

Werner Stegmaier

Zur Philosophie der Orientierung. Fragen und Antworten

Die Philosophie der Orientierung [PO], als philosophischer Entwurf und als Buch, in dem er vorliegt, wird hier konzentriert diskutiert. Die meisten, die zu diesem Band beitragen, stellen Herzstücke ihres Denkens in ihren Horizont. Das bedeutet nicht schon, dass sie sich auf die PO verpflichtet hätten. Sie orientieren sich an ihr, und eben dazu, zu einer Orientierung an anderer Orientierung ohne Verpflichtung auf eine gemeinsame Wahrheit, lädt die PO ein. Nur indem man sich in die Nähe einer Philosophie begibt und sich zugleich Distanz zu ihr vorbehält, kann man sie in Frage stellen, ihr andere Seiten abgewinnen, ihr neue Felder eröffnen, sie weiterführen. Das ist hier, wenn ich als Autor der PO das in aller Befangenheit sagen darf, in erstaunlicher und beglückender Weise geschehen. Allen, die sich an diesem Austausch mit der PO beteiligt haben, sage ich herzlichen Dank, besonders aber den jungen Herausgeber(inne)n, die viele Jahre lang mit mir an der Universität Greifswald zusammengearbeitet haben, und Gertrud Grünkorn, die auch diesen Band, wie so viele andere Bände zuvor, die ich geschrieben oder herausgegeben habe, im Verlag De Gruyter verantwortet.

Ich werde, weil sich die Zugänge – auch das ganz im Sinn der PO – stark unterscheiden, auf jeden Beitrag einzeln antworten, zugleich aber versuchen, sie im Horizont der PO zu verknüpfen. Ich folge dabei ohne Rücksicht auf Alter, Würde, Geschlecht und Nationalität der Autor(inn)en (das braucht man heute nicht mehr zu betonen) Gesichtspunkten der PO selbst und ordne die Beiträge nach der Art der Fragen an, die sie an die PO stellen:

- I. **Grundfragen:** Ist der Ansatz der PO haltbar (1.–3.)?
- II. **Anwendungsfragen:** Lassen sich von ihr aus andere Philosophien, auch und gerade ältere, neu erschließen (4.–5.)?
- III. **Rückfragen:** Sind ihre möglichen sachlichen und historischen Quellen hinreichend berücksichtigt (6.–7.)?
- IV. **Anschlussfragen:** Wird sie einer ihrer wichtigsten Quellen, der Philosophie Nietzsches, gerecht? Und umgekehrt: Entspricht Nietzsches Philosophie heute noch den Erwartungen an eine PO (8.–12.)?¹

¹ Dieselbe Frage könnte man im Blick auf Niklas Luhmanns soziologische Systemtheorie stellen. S. dazu mein gleichzeitig erscheinendes Buch *Luhmann meets Nietzsche. Orientierung im Nihilismus*, das Nietzsches Philosophie und Luhmanns Systemtheorie im Horizont der Philosophie der Orientierung systematisch aufeinander bezieht.

- V. **Nachfragen:** Ließen sich zentrale Themen der PO nicht erheblich weiter verfolgen, als es bisher geschah, das Unverfügbare (13.), das Verstehen (14. u. 15.), das Wissen (16.), das Verhältnis von Moral und Ethik (17.) und von Ethik und Religion (18.) und hier wieder der Sinn der Gebote des Judentums auch für die moderne Orientierung (19.)?
- VI. **Folgefragen:** Könnte und müsste man von der PO aus nicht weitere Themenfelder erschließen, zu denen sie wenig oder gar nichts sagt, etwa die Orientierung durch Geschichte (20.), die Konzeption der Schulbildung (21.) und der Orientierungswert nicht nur des leiblichen Habitus einer Person und ihres Gesichts, sondern auch der Kleidung (22.)? Und da das Letztere nicht ohne Humor abgeht, wie steht es mit dem Humor in der PO, hält sie Lachen und Lächeln aus, hat sie auch dafür Spielräume, kann sie, mit einem Wort, noch einmal Nietzsches Wort, nicht nur heiter, sondern auch fröhlich sein (23.)?

Bei den einleitenden Grundfragen, bei denen der ganze Ansatz der PO auf dem Spiel steht, muss ich etwas ausführlicher sein als bei den folgenden und bitte dafür um Nachsicht.

I. Grundfragen

1. FRANCESCO TOTARO stellt in seinem Beitrag Orientierung, Perspektive, Wahrheit: Versuch einer Verbindung seinen an Parmenides orientierten Ansatz systematisch dem der PO gegenüber, die eben die parmenideische Tradition zu überwinden versucht, und lädt ein, den „Weg zu einer gemeinsamen Wahrheit“ zu gehen. Parmenides wollte um der einen Wahrheit willen die Perspektivität der Orientierung ausschließen und riskierte dazu den Ausschluss der Zeit aus dem Denken. Seine Lehre von der Wahrheit als Einheit von Denken und Sein wurde plausibel in einer auf Dauer gestellten Welt, einem *kósmos*, in dem alles in schöner Ordnung einander zugehörte und auf Ewigkeit angelegt war. Die schöne Ordnung hat sich inzwischen aufgelöst, in der Neuzeit hat sich das philosophische Denken auf die Möglichkeit seines bloßen Selbstbezugs gestützt und ist zum Sein in Distanz getreten; die Wahrheit wurde von Grund auf fraglich. Seit dem 19. Jahrhundert hat es sich schließlich ganz auf eben das eingelassen, was Parmenides ausgeschlossen hatte, die Zeit. Inzwischen ist nichts mehr, auch das philosophische Denken selbst nicht, vor der Evolution sicher, dem fortlaufenden kontingenten Selektionsgeschehen ohne vorbestimmten Fortschritt. Mit dem Begriff der Orientierung kann sich die Philosophie eben darauf einstellen.

Orientierung besteht unbestritten darin, sich in neuen Situationen welcher Art auch immer zurechtzufinden, mit ihnen zurechtzukommen und sie in diesem Sinn zu bewältigen. Dazu hat sie unter Ungewissheit Entscheidungen zu treffen, die hinreichende Gewissheit zum Handeln schaffen. Ihre Entscheidungen sind durch den Erfolg früherer Orientierungen, eigener und fremder, bestimmt; frühere Orientierungen schränken die aktuelle Orientierung ein und richten sie aus, bestimmen ihre jeweiligen Standpunkte und Horizonte, perspektivieren sie. So operiert die Orientierung reflexiv und rekursiv. Sie schließt einerseits laufend an sich selbst an und kann andererseits mit ihren Orientierungsentscheidungen die Situation so verändern, dass wieder neue Orientierung nötig wird. In ihrer Perspektivität, Reflexivität und Rekursivität hat sie Halt und Flexibilität zugleich, hat sie ein zeitloses Sein weder vor sich noch in sich, sondern bleibt zeitlicher Prozess. Insofern ist das Orientierungsdenken ein Gegenentwurf zum parmenideischen Denken.

Es geht auch nicht mehr von Einheit, sondern von Differenz aus, der Differenz von Orientierung und Situation, die sich abhängig voneinander laufend verändern: Orientierung ist jeweils eine Orientierung in *dieser* Situation, und Situation ist jeweils eine Situation *dieser* Orientierung. So ist auch die Differenz in sich zeitlich, und auch ihr ist nichts Zeitloses vorgegeben. Der „Überstand“ der Orientierung „gegenüber der Situation“, wie Francesco Totaro ihn nennt, ist nicht „transzendental“, wenn „transzendental“ im kantischen Sinn heißt, wechselnden Situationen gerade entzogen zu sein. Er ist aber auch nicht „empirisch“, sofern er selbst nicht beobachtbar, sondern Voraussetzung aller Beobachtungen ist. Die PO verzichtet darum auf die Unterscheidung von transzendental und empirisch überhaupt, ebenso auf die ältere von Verstand und Sinnlichkeit, die in der Orientierung nicht sinnvoll zu trennen sind. Schon Kant stellte zu seinem Erstaunen fest, das Rechts und Links weder wahrgenommen noch begrifflich erfasst werden können, und ebenfalls nach Kant sind Verstand und Sinnlichkeit im Erkennen ja gerade nicht getrennt, wenn das Erkennen nicht blind oder leer sein soll.

Die PO setzt die Differenz von Orientierung und Situation dennoch als *arché* an, als Anfang oder Prinzip, mit dem alles Übrige beginnt und hinter das man nicht zurückgehen kann und das insofern zeitlos ist. Ein solcher Anfang ist daher paradox. Mit Paradoxien startete auch Parmenides; sein Schüler Zenon buchstabierte sie sorgfältig aus, er, um zu zeigen, dass Zeit nicht denkbar ist und als solche auch nicht *sein* kann. Das Denken selbst aber sollte zeitlos sein und war doch unleugbar ein zeitlicher Prozess, also ebenfalls zugleich zeitlos und zeitlich, also paradox. Der Ursprung der Paradoxie liegt demnach nicht in der Verneinung oder Bejahung der Zeit, sondern, wie Aristoteles dann gesehen hat, im Denken der Zeit überhaupt: Sie kann, sofern sie zugleich immer dieselbe und eine andere

ist, nur widersprüchlich gedacht werden. Alles, was der Zeit angehört, nimmt an ihrer Paradoxie teil. Gerade Paradoxien bieten aber die Chance zu einer „gemeinsamen Wahrheit“: sofern sie zwingen, einander widersprechende Alternativen zugleich für wahr zu halten, wie im berühmten Fall Wahrheit und Lüge, wenn jemand sagt, ‚ich lüge‘. Paradoxien schaffen so eine neue Freiheit im Denken: in Gestalt von Alternativität oder Entscheidbarkeit.

Darin kommen parmenideisches und Orientierungsdenken tatsächlich zusammen. Denn so wie Parmenides ausdrücklich auf die Entscheidung drängte, die Zeit aus dem Denken auszuschließen, steht auch die durch und durch zeitliche Orientierung stets vor der Entscheidung, in der Zeit etwas festhalten, also aus ihr ausschließen, um auf Zeit ‚Halt‘ zu finden. Das parmenideische Denken bleibt insofern eine orientierungsnotwendige Option. Und Parmenides hat bekanntlich auch das, was wir Logik nennen, die von wechselnden Situationen unabhängige Regelmäßigkeit des Denkens, auf den Weg gebracht. Wenn die Logik, wie Aristoteles sie dann formuliert hat, verlangt, dass demselben in derselben Hinsicht nicht *zugleich* Gegensätzliches zukommen kann, schließt sie ebenfalls die Zeit aus, aber wiederum nur auf Zeit; denn nacheinander kann ja durchaus demselben in derselben Hinsicht Gegensätzliches zugeschrieben werden (jetzt lüge ich, gleich sage ich die Wahrheit). Soweit wir uns auf die Logik verlassen, und das müssen wir, wenn wir zuverlässig miteinander kommunizieren wollen, sind noch immer Parmenideer. Aber wir setzen in der Orientierung die Logik nicht immer schon voraus und zumal dann nicht, wenn wir neue Situationen zu erschließen und erst herauszufinden haben, ob wir uns hier an eine Logik halten können und wenn ja, an welche unter der Vielzahl der jeweils möglichen. Erst im Rückblick, wenn wir ein Orientierungsgeschehen zu rechtfertigen haben, versuchen wir uns an *eine* Logik zu halten. Parmenideisches Denken ist dem Rechtfertigungskontext, Orientierungsdenken dem Erschließungskontext verpflichtet; beide greifen eng ineinander.

So wäre durchaus eine „gemeinsame Wahrheit“ denkbar. Francesco Totaro schlägt für sie den Begriff einer „perspektivischen Wahrheit“ oder eines „Wahrheitsperspektivismus“ vor, und ich kann dem so weit folgen, wie Wahrheit *in*, nicht *jenseits* des Orientierungsgeschehens gedacht wird. Denn entzieht man die Wahrheit dem Orientierungsgeschehen und damit, in parmenideischer Tradition, aller Relativität, so stellt man bekanntlich noch immer eine Relation zu ihr her, ohne doch aus dieser Relation heraus entscheiden zu können, ob die Wahrheit unabhängig von ihr, also absolut besteht. Setzt man Wahrheit aber *im* Orientierungsgeschehen an, kann man fragen, was die Rede von ihr in ihm bewirkt. Auch sie wirkt paradox: Kommuniziert man etwas als Wahrheit, so zeigt man an, dass es nicht in Frage steht, also inkommunikabel ist. Es kann dann dennoch bestritten werden, aber vorerst auch so stehen bleiben. Im zweiten Fall hat der Diskurs *auf*

Zeit etwas, woran sich die Beteiligten halten oder wodurch, mit Totaro, sie sich „gebunden“ sehen. Dass Wahrheiten dann doch ihre *Zeit* haben, weiß niemand besser als Philosophen. Sie haben sie darum ihrerseits als perspektivische (*sub specie ...*) und schließlich, allen voran Hegel, rekursiv als Wahrheit der Wahrheit erörtert. In diesem Sinn kann man dann auch von Wahrheiten der Orientierung über die Orientierung sprechen und etwa die inzwischen schwer zu bezweifelnde und durch alle alltägliche und wissenschaftliche Erfahrung unablässig beglaubigte Tatsache, dass jeder sich von seinem Standpunkt aus und vor seinem Horizont in seiner Perspektive orientiert, eine Wahrheit nennen – solange sie nicht durch eine plausiblere Alternative in Frage gestellt wird.

Die PO nennt darum Wahrheiten zurückhaltender Plausibilitäten. Plausibilitäten erfüllen dieselbe Funktion wie herkömmliche Wahrheiten: Diskurse gehen von ihnen aus und münden in sie; dazwischen stehen alternative Argumente zur Debatte. Der unpathetische Begriff der Plausibilität oder der bloßen Zustimmungsfähigkeit benennt diese Funktion ehrlicher als der der Wahrheit, und er impliziert auch nicht, dass das, woran man sich bis auf weiteres hält, explizit gemacht und schon damit möglichem neuem Streit ausgesetzt wird. Vor allem aber macht er kenntlich, dass auch über Wahrheiten entschieden wird, sei es, dass ihnen zugestimmt wird oder dass sie überhaupt herangezogen werden oder nicht – Ekaterina Poljakova hat das jüngst an deutsch-russischen *Differenten Plausibilitäten* gezeigt. Man kann, wie Francesco Totaro vorschlägt, in Kommunikationen unbestrittene Plausibilitäten als „Meta-Gesichtspunkte“, Gesichtspunkte über die alternativen Gesichtspunkte hinaus, und als „überpositionale Felder“, Positionen über die alternativen Positionen hinaus, ansetzen; sie machen, wie einstmals die platonischen Ideen in den sokratischen Dialogen, an Wahrheit orientierte Diskurse überhaupt erst möglich. Im Horizont der PO sind sie orientierende Vergleichsgesichtspunkte, die, wie schon die platonischen Ideen, die Option offen halten, sie jeweils heranzuziehen oder nicht, und nicht als etwas, dem ein eigenes, höheres, nach einem der platonischen Mythen „überhimmlisches“ Sein zukommt (Phaidr. 247 c). Sie sind Orientierungsangebote an andere, ohne die man nicht kommunizieren und kooperieren kann, die aber jeweils nur versuchsweise ins Spiel gebracht und angenommen werden oder nicht. Der Begriff der Orientierung hilft, das bewusst zu halten.

2. KONRAD OTT liest in seinem Beitrag *Zum Selbst der Orientierung* die PO als bekennender Vertreter der Diskurs-Ethik. Das hindert ihn ebenfalls nicht, sie präzise zu würdigen. Er konzidiert darüber hinaus, „dass inter-individuelle Orientierung phänomenologisch mehr und anderes ist als eine gemeinsame, kritisch prüfende Orientierung mit Gründen an Gründen in Diskursen“. Die PO arbeitet nicht mit kontrafaktischen Idealisierungen, sondern sucht ohne norma-

tive Absichten das Orientierungsgeschehen möglichst umfassend und realistisch zu beobachten und zu beschreiben. Dafür kann das präsuppositionsanalytische Schema der Orientierungsleistung, das Konrad Ott entwirft, sehr hilfreich sein, auch wenn sich in seine Formulierung noch die diskurs-ethische Voraussetzung eines „präsumtiv selbstbewussten, freien und rationalen Individuums“ eingeschlichen hat. Die PO macht sie nicht, weil sich ja auch nicht-selbstbewusste, unfreie und irrationale Wesen, Tiere und bis zu einem gewissen Grad sogar Pflanzen und auf der anderen Seite auch Gruppen, Gesellschaften, Funktionssysteme, Organisationen usw. orientieren. Wenn sich mit dem Schema aber „Nietzscheaner, Aristoteliker, Utilitaristen, Ökonomen und Vertreter anderer philosophischer Strömungen anfreunden“ könnten, spricht das für den Ansatz der PO als einer *prima philosophia*. Darum geht es Konrad Ott, und die PO ist in der Tat auch so gemeint.

Doch damit und mit dem schon genannten Begriff der *arché* erinnert sie, so Konrad Ott, unwillkürlich an eine „Ursprungsphilosophie“ wie die Plotins, die alles aus einem Ureinen in Kaskaden emanieren lässt, über deren „hierarchische Ebenen“ man aus dem Ureinen herab und zu ihm hinaufsteigen kann. Die Assoziation hat mich überrascht, doch die Differenzen sind deutlich: Orientierung ist, wie schon angedeutet, keine vorgegebene Einheit, deren Überfülle ausfließt, noch etwas ursprünglich Wahres, Gutes und Schönes; ihre sie differenzierenden und stabilisierenden Strukturen deteriorieren ihr gegenüber nicht, und schon gar nicht entwickelt sich da aus Geist Materie und aus Form Formloses. So spannend Konrad Ott die Schritte der Selbststrukturierung der Orientierung in der PO wiedergibt, sie sind nicht als kontinuierliches Geschehen, sondern als schrittweise analytische Rekonstruktion der Struktur der Orientierung zu verstehen, die bei dieser Rekonstruktion immer schon mitwirkt. Die Orientierung als „ein unbegreiflicher Ursprung oder Anfang allen Begreifens“ ist keine *arché* des *Seins*, sondern des bloßen Unterscheidens von Unterscheidungen, wobei das „ein“, anders als der Plotinismus, bewusst alternative Ursprünge oder Anfänge offen lässt. Und auch diese *arché* ist nur paradox zu fassen, durch einen Begriff, der nicht Begriff ist und doch seine Funktion übernimmt, die absolute Metapher ‚Orientierung‘, an die weitere absolute Metaphern wie Standpunkt, Horizont, Perspektive, Anhaltspunkt, Spielraum anschließen, auch sie, ohne aus der absoluten Metapher Orientierung hervorzusquellen. Solche absoluten Metaphern scheinen plausibler zu sein als reguläre Begriffe. Jedenfalls werden sie allenthalben, alltäglich wie wissenschaftlich und philosophisch gebraucht, und wiederum schon Kant hat, um daran zu erinnern, seine Abhandlung *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* damit eingeleitet, dass auch und gerade „reine Verstandesbegriffe“ erst „zum Erfahrungsgebrauche tauglich“ werden, wenn ihnen „bildliche Vorstellungen“ anhängen, die ihnen „Sinn und Bedeutung verschaffen“. Orientierung

ist *arché*, weil sie mit ihrem Selbstbezug, der nicht der cartesische des bloßen Denkens ist, gegenüber ihren offenkundigen physiologischen, psychologischen, sozialen, kulturellen, historischen Bedingungen usw. autonom wird, d.h. in ihren Abhängigkeiten einen beobachtbaren Spielraum gewinnt, in dem sie eigene Orientierungsentscheidungen trifft, die von Selektionen von Anhaltspunkten aus kurzfristigen Situationen bis zu Selektionen von Fixpunkten der Orientierung in langfristigen Situationen reichen.²

3. Hier, beim Spektrum des Begriffs Situation, schließt der Sache nach PAUL VAN TONGERENS Beitrag *Über die Situation und die Tugenden der Orientierung* an. Als bloßer Differenzbegriff zu Orientierung ist der Begriff der Situation in der PO möglichst offen gehalten. Denn vorab ist immer offen, womit es eine Orientierung zu tun haben kann. Heidegger dagegen nimmt im § 60 von *Sein und Zeit* schon die „Erschlossenheit“ in den Begriff der Situation auf und in den Begriff der Erschlossenheit wiederum die „Entschlossenheit“: Situation ist dann nicht „ein vorhandenes Gemisch der begegnenden Umstände und Zufälle“, sondern schon in ihrem „faktischen Bewandtnischarakter“ erschlossen, der dann zur Entschlossenheit „des im Gewissen bezeugten eigentlichen Seinkönnens“ aufruft. So ist sie die Situation des „eigentlichen“, aus sich selbst entschlossenen Daseins. Damit ist aber die Aufgabe der Orientierung, von der Heidegger zuvor, im § 17 des Kapitels zur „Weltlichkeit der Welt“, gehandelt hat, übersprungen, sie gerät um der eigentlichen Zeitlichkeit des Daseins willen aus dem Blick. Die Zeitlichkeit des Daseins, die Heidegger in ihrem Sich-vorweg-, Schon-gewesen- und Sein-bei existenzialanalytisch erschlossen hat, gilt aber auch für die alltägliche Orientierungssituation. Paul van Tongeren macht sie neu zum Problem, jedoch nicht im Blick auf Eigentlichkeit, sondern auf Glück. Er führt dazu einerseits Nietzsches einleitende Bemerkung zu seiner zweiten *Unzeitgemässen Betrachtung* an, Menschen beneideten Tiere um das Glück, „weder schwermüthig noch überdrüssig“ sein zu können, weil sie „an den Pflock des Augenblicks“, also an die unmittelbare Situation gebunden seien und nicht „die grosse und immer grössere Last des Vergangenen“ zu tragen hätten, und andererseits Kierkegaards verblüffend damit

² Die Uneindeutigkeit der Pronomina „es“ und „sie“ im Satz „wenn die europäische Philosophie [...] das Orientierungsgeschehen mit metaphysischen Konzepten untersetzte, um auf diese Weise zu letzten Gründen zu kommen, so schuf es dadurch Fixpunkte der Orientierung, die sie offenbar nötig hatte, jedenfalls auf Zeit“ (PO, S. 294), ist leicht aufzulösen: Mit „es“ ist tatsächlich das Orientierungsgeschehen gemeint, das „sie“ aber macht in Bezug auf beides Sinn, die Orientierung und die europäische Philosophie. Die langfristige Orientierung hat Fixpunkte nötig, und die europäische Philosophie hat, jedenfalls in ihren maßgeblichen Formierungen, diese Nötigung zu logischen Notwendigkeiten gemacht.

korrespondierende „Peroration“ *Der Unglücklichste in Entweder – Oder*. Nach ihr ist am unglücklichsten, wer weder mit der von ihm erinnerten Vergangenheit noch mit der von ihm erwarteten Zukunft leben kann, zumal wenn die Vergangenheit so gar nicht stattgefunden habe und die Zukunft so nicht eintreten werde. In welcher Situation, fragt Paul van Tongeren, ist er dann und wie kann er sich unter Verlust einer angemessenen Zeitlichkeit in ihr orientieren? Kierkegaards existenzdialektische Antwort ist, dass jener Unglücklichste auch der Glückliche wäre, weil er ja vom Glück nichts mehr zu erwarten und auch nicht für es zu fürchten hat. Ihm wäre jede Orientierungsangst genommen, seine Orientierung würde gleichgültig. Nietzsche fordert dagegen zunächst mehr Orientierung (auch wenn er den Begriff nicht gebraucht), seine lebenskluge Antwort ist, es gehöre zur Orientierung, „Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben“ glücklich auszubalancieren. Das Glück kann danach mit seiner zeitlichen Orientierung einerseits verlorengehen, andererseits komplexer und reizvoller wiedergewonnen werden bis hin, wie Nietzsche es dann im Abschnitt 9 des Kapitels „Warum ich so klug bin“ von *Ecce homo* darstellt, zum Glück des *amor fati*, in dem man nichts mehr anders haben will und auf „eine weite Zukunft“ wie „auf ein glattes Meer“ hinaussehen kann, die Sorge um sie erlischt. Auch hier schwindet dann jede Orientierungsangst.

Das setzt, so Paul van Tongeren im Einklang mit der PO, Orientierungsstufen voraus, deren deutsche Namen häufig der Sprache des Sichtens, des Sichtens des Kommenden, folgen: Umsicht, Weitsicht, Rücksicht, Nachsicht, Vorsicht, Zuversicht usw. Sie alle helfen, die Zeit zu überbrücken, indem sie die zeitlichen Orientierungshorizonte erweitern und so etwas vom Zeitdruck aus den Orientierungssituationen nehmen. So stabilisieren sie das Verhalten des sich Orientierenden und machen es dadurch für andere erwartbarer, berechenbarer, zuverlässiger, ermöglichen mit Nietzsches Formel ‚versprechen zu dürfen‘. Als Tugenden werden sie ethisch eigens ausgezeichnet und dadurch als Verdienste angerechnet. Und doch sind sie offensichtlich weniger eine Sache moralischer Entschlossenheit, wie Heidegger wollte, sondern schlichte Ergebnisse langer Orientierungserfahrungen, die denen, die sich durch sie auszeichnen, oft kaum bewusst und auf die sie darum auch nicht stolz sind, also mit Kierkegaard und Nietzsche mehr eine Sache des Glücks, das sich über das kontingente Sich-Einspielen von Orientierungsroutinen einstellt. Es sind aber beruhigende Orientierungsroutinen, die die stärkste Zuversicht in die eigene Orientierung geben und Abwägungen von Glück und Unglück wenn nicht vergessen lassen, so doch weniger dringlich machen.

II. Anwendungsfragen

4. Das legt einen gewissen Epikureismus der PO frei. BENJAMIN ALBERTS stellt in seinem Beitrag *Beruhigung und Beunruhigung: Über den Umgang mit Unsicherheit bei Epikur und in der Philosophie der Orientierung* die PO explizit auf die Probe, ob und wie weit mit ihr andere Philosophien erschlossen und für die Gegenwart neu verständlich gemacht werden können; so könnte sie ihren Charakter als *prima philosophia* bekräftigen. Es geht, so Benjamin Alberts, schon einmal im Fall der Philosophie Epikurs. Ich freue mich zu lesen, dass „Strategien und Methoden im Umgang mit dem Ungewissen“, wie sie die PO herausarbeitet, auch schon epikureische waren. Epikur spielt im Buch jedoch erst am Ende mit seinem Diktum über den Tod eine stärkere Rolle. Benjamin Alberts geht mit der Sonde der epikureischen Philosophie an den Anfang der Explikation der Orientierung zurück, an dem, gleich nach dem Abschnitt über die Orientierungssituation, die Beunruhigung als Grundstimmung der Orientierung ausgewiesen und die Unterscheidung von Beruhigung und Beunruhigung der traditionell grundlegenden philosophischen Unterscheidung von Wahrheit und Falschheit des Erkennens vorangestellt wird. Epikur hat wie die PO jedem Begriffsrealismus misstraut, schon in der alten Welt ungewöhnlich viel Kontingenz eingeräumt und gleichwohl Welt, Leben und Tod so zu verstehen versucht, dass sie so wenig wie möglich beunruhigen.

Doch selbst Epikurs Konzept ist in unserer modernen Welt wohl zu einfach geworden. Auf dem Stand unserer Wissenschaften kann man sich die physikalische und ökumenische Welt weniger leicht beruhigend zurechtlegen, auf dem Stand unserer vielfältigen politischen Verflechtungen hat man kaum mehr Möglichkeiten, sich der Politik zu entziehen und verborgen in seinem Garten zu leben, auf dem gegenwärtigen Stand der Medizin ist selbst das ‚wo ich bin, ist der Tod nicht, und wo der Tod ist, bin ich nicht‘ brüchig geworden. In einer immer komplexer werdenden Welt muss auch die Orientierung komplexer werden, und mit dem bloßen Streben nach Ruhe kommt sie dabei nicht mehr durch. Benjamin Alberts, einem der genauesten Kenner der PO, ist das klar. Die Beunruhigung der Orientierung muss in der Moderne wachsen, und es wird anspruchsvoller, Ruhe zu bewahren. Die coolness scheint dennoch auf gutem Weg zu sein.

5. ENRICO MÜLLER setzt in seinem Beitrag *Raum und Rede: Zum Verhältnis von Topographie und Thema in Platons „Phaidros“* wie Paul van Tongeren bei der Situation, nun aber ebenfalls mit einer höchst beunruhigenden an. Er schildert den berühmten atopischen Topos, an den der platonische Sokrates vom schönen jungen Phaidros verlockt wird, die Natur vor den Mauern Athens, die Sokrates, der sich selbst einen *atopóotatos* nennt, so irritiert, dass er sich buchstäblich genötigt sieht, seine philosophische Orientierung neu zu orientieren. Auch

dies scheint sich mit der Begrifflichkeit der PO gut erschließen zu lassen. Enrico Müller macht durch sie deutlicher sichtbar, was bisher wenig auffiel, dass hier „der sonst so souveräne Dialektiker Sokrates gezielt Fremdheits- und Irritationserfahrungen ausgesetzt [wird], die ihn sukzessive desorientieren und eben damit die Bedingungen der Orientierung als solche thematisch werden lassen“, dass es hier also um weit mehr geht als die Tübinger Öffnung zu überhimmlischen Ideen hin. Er setzt damit seinerseits ein Seminargespräch an der Universität Greifswald fort, an dem er in noch sehr jungen Jahren intensiv teilgenommen hatte und dem er nun auf seinen eigenen Wegen vor die Greifswalder Mauern die reifsten und schönsten Früchte abgewonnen hat. Hier erübrigt sich jede Palinodie. Ich hebe nur einen Punkt hervor, dem Enrico Müller selbst eine Tagung gewidmet hat, die Macht der Persönlichkeit, die im Dialog *Phaidros* wie kaum sonst in der Philosophie hervortritt (ausgenommen dem Werk Nietzsches). Auf der einen Seite die Persönlichkeit des Sokrates: Enrico Müller schildert präzise, wie sie sich im atopischen Topos verwandelt oder entpuppt – das kommt hier auf dasselbe hinaus –, und bringt auf den Punkt, wie Platon, der bei der Abfassung des *Phaidros* die 60 schon überschritten und bereits alle Register der Desorientierung und Neuorientierung der Philosophie gezogen hatte, die Themen seiner Philosophie noch einmal neu „perspektiviert“: „Statt einer Kritik der Rhetorik und ihrer Abgrenzung von der Philosophie finden wir ihre vollständige Integration in die philosophische Dialektik, statt einer Ideen-Ontologie finden wir die Darstellung einer psychischen Ausnahmesituation, in der die Ideen in Erscheinung treten, statt einer anamnetischen Erkenntnistheorie eine mythische Zusammenschau, die das Verstehen als Wiedererinnerung von der konkreten sinnlichen Erfahrung abhängig macht, statt einer hierarchisch organisierten Psychologie finden wir eine kosmische Topographie der Seele in ihrer stetigen Bewegung und – was den *Phaidros* im Ganzen angeht – statt einer Lehre von der Dialektik einen Dialog, der in Form und Inhalt fortwährend seine eigene Dialogizität verhandelt.“ Solche Um- und Neuorientierungen lassen sich am ehesten an Personen von herausragender Persönlichkeit vorführen (und Hegel wird am Ende seiner *Wissenschaft der Logik* dem Begriff seinerseits nach all seinen Wandlungen „Persönlichkeit“ zuschreiben). Dass der sonst so souveräne und nun haltlos gewordene Sokrates „das Spiel mit Grenzen, sowohl von der Seite ihrer Übertretung als auch von der Seite der Grenzziehung als das eigentliche Geschäft der Philosophie plausibel macht“, aber verdankt sich in Platons Dialog der Macht des nicht nur schönen, sondern auch kundigen, klugen und wissbegierigen Phaidros, der seine Macht auch bewusst und erfolgreich gegen Sokrates ausspielt. Die philosophische Vernunft vibriert im Eros, wird Manie und beruhigt sich erst wieder beim ernüchternden Ordnen der neu entdeckten Unterscheidungen. Für dieses produktive Außer-sich-Kommen und Neuordnen des Denkens reicht der Begriff der Vernunft sichtlich nicht aus,

auch nicht der des Denkens und auch nicht der der Persönlichkeit, die alle in diesem Geschehen sich selbst nicht mehr in der Gewalt haben. Dafür haben wir seit Mendelssohn und Kant den Begriff der Orientierung, der bald ihrem Denken entwuchs und sich inzwischen fruchtbar in eine große Begriffsfamilie verzweigt hat und weiter verzweigt. Von ihm aus ist Vernunft als ein Orientierungsmittel unter anderen beobachtbar geworden – wie schon in Platons *Phaidros*.

III. Rückfragen

6. Passend dazu fragt ANDREAS SPEER, der als *der* Fachmann unter den Philosophen für den Begriff der Weisheit den einschlägigen Artikel im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* verfasst hat, in seinem Beitrag *Weisheit und Orientierung*, wie sich der Begriff der Orientierung zu dem der Weisheit verhält, den der platonische Sokrates in den Namen der Philosophie aufgenommen hat. Weisheit schließt, so Andreas Speer, die „Einsicht in das eigene Nichtwissen“ ein – wie die Orientierung, der an ihren Perspektiven stets ihre Grenzen deutlich sind; wenn „Philosophie“ als bloße Liebe zur Weisheit für Sokrates ein Name der Bescheidung war, so umso mehr für eine PO. Weisheit ist ein aus reichen Erfahrungen hervorgegangenes Wissen über lebensrelevantes Wissen, das sich so bewährt hat, dass auch andere ohne Nachfragen auf es vertrauen. Sie hat mit einem Wort Autorität. Sie gilt als gut, hat mit der Moral den Anspruch auf Selbstlosigkeit und den Selbstbezug gemein: Weise müssen ihre Weisheit auch selbst befolgen. Sie hat Dauer, während die Klugheit, ihre alte Antipodin, sich kurzfristig auf Kosten anderer Vorteile verschaffen kann und damit in die Nähe der Schlaueit rückt. Die Orientierung dagegen kann klug und weise, kurz- und langfristig angelegt sein. Gut und weise ist sie, wenn sie die genannten Orientierungstugenden in sich vereinigt und zuverlässig auch anderen zugute kommen lässt. Als solche aber ist sie ohne moralische Implikate und eben darum als Grundbegriff einer aktuellen *prima philosophia* geeignet.

Die PO widmet der Weisheit ihren Ausklang. Dort wird (noch einmal) Nietzsche zitiert, der im Aphorismus 359 des V. Buchs seiner *Fröhlichen Wissenschaft* den „Philosophen-Anspruch auf *Weisheit*“ mit dem Verdacht in Frage stellte, Weisheit könne auch lediglich „ein Versteck des Philosophen“ sein, „hinter welches er sich aus Ermüdung, Alter, Erkaltung, Verhärtung rettet, als Gefühl vom nahen Ende, als Klugheit jenes Instinkts, den die Thiere vor dem Tode haben, – sie gehen bei Seite, werden still, wählen die Einsamkeit, verkriechen sich in Höhlen, werden *weise*...“ Und Nietzsche schließt seinerseits: „Wie? Weisheit ein Versteck des Philosophen vor – dem Geiste? –“ und meint: vor immer neuen Umorien-

tierungen seines Denkens wie den im *Phaidros* geschilderten. Der Anspruch auf abgerundete Weisheit könnte heute der Furcht und der Flucht gerade vor philosophischen Neuorientierungen entspringen, Ausdruck eines Verlangens nach dauerhafter Orientierungssicherheit sein, das wohl der alten Welt noch anstand, heute aber immer fragwürdiger geworden ist. Und dennoch inszenierte Nietzsche seinen Zarathustra noch einmal als erhabenen Weisen. Eine solche Figur ist heute kaum mehr denkbar.

Das macht sehr scharf Luhmann deutlich. Im Kapitel *Europäische Rationalität* seiner 1992 erschienenen *Beobachtungen der Moderne* ordnet er die Weisheit Gesellschaften zu, die noch nach Gruppen und Ständen, in seiner Sprache segmentär und stratifikatorisch geordnet sind und sich in ihren überschaubaren Personenkreisen weitgehend auf die Autorität Einzelner verlassen können. Sie bleiben insofern bei einer „Beobachtung erster Ordnung“: „Weisheit ist genau das, was entsteht, wenn Wissen des Wissens, also selbstreferentielles Wissen, auf der Stufe der Beobachtung erster Ordnung entwickelt wird und diese Stufe nicht verläßt.“ (S. 80) Universalisiert sich das Wissen, wozu gerade Sokrates einen maßgeblichen Anstoß gab, werden die Weisheiten weiser Frauen und Männer vergleichbar, einer „Beobachtung zweiter Ordnung“ ausgesetzt und darin immer weniger haltbar. Sie werden dann durch ein Wissen ersetzt, das nach generell überprüfbareren Standards erworben wird, das wissenschaftliche Wissen von Experten, auf das die moderne, sich funktional differenzierende Gesellschaft sich fast ausschließlich verläßt. Mit seiner Umstellung von *sophia* auf *philosophia* hat Sokrates, darin weit seiner Zeit voraus, auch den Umbruch von Weisheit zu Orientierung eingeleitet.

7. Es war, wie gesagt, Kant, der in der Moderne den Umbruch von der *Vernunft* zur Orientierung eingeleitet hat, auch er, ohne die Folgen schon übersehen zu können. Viel deutlicher hatte sie, so TILMAN BORSCHKE in seinem Beitrag *Wie kommen die Menschen zur Vernunft? Die Kant-Herder-Kontroverse im Licht der Philosophie der Orientierung*, Herder im Auge. Auch das hat, moniert Tilman Borsche zu Recht, die PO zu wenig berücksichtigt. Das hatte sicherlich mit der begrenzten Herder-Kenntnis ihres Autors zu tun, aber schlicht auch damit, dass zu derselben Zeit unter seiner Betreuung Andrea Bertinos Dissertation zu den *Ursprüngen von Friedrich Nietzsches Entidealisierung des Menschen, seiner Sprache und seiner Geschichte bei Johann Gottfried Herder* entstand, die dann 2011 erschien, nun aber wieder bei Tilman Borsche nicht vorkommt. Unter allen unbestritten ist, dass Herder nicht weniger, aber auf ganz andere Weise als Kant bahnbrechend für eine PO war – zugleich aber den Begriff der Orientierung zu begrenzen suchte, eben weil ihn Kant prominent gemacht hatte, mit dem der ehemalige Schüler in eine immer schärfere Konkurrenz geraten war. Die sich über Jahrzehnte hinzie-

hende Kontroverse gibt aus heutiger Sicht, so wie Tilman Borsche sie nun detailliert nachzeichnet, geradezu das Modell einer auch in großer Nähe teils gelingenden, teils misslingenden Orientierung an anderer Orientierung ab, in der beide Seiten auf Vernunft pochen, nur jede unter anderen Voraussetzungen und auf andere Weise, und eben dadurch um der Wissenschaft willen einander persönlich verletzen können. Das macht die Grenzen des Konzepts einer reinen Vernunft deutlich und das umfassendere Konzept der Orientierung weiter plausibel. Aus dieser Sicht hat Herder mit seiner Entidealisierung der Vernunft in vielfältige individuelle Vernünftigkeiten ebenso wie mit seinem Mut zu starken Metaphern recht behalten. Wenn Tilman Borsche am Ende aber fragt, welcher Begriff von Vernunft heute und für uns vernünftig wäre, so hätte man nicht nur an Herder zu denken, der ihn gegenüber Kant neu zu fassen suchte, und auch nicht nur an Habermas, der ihn gegen Nietzsche rehabilitieren wollte, sondern auch (wiederum) an Nietzsche selbst, der neben seiner massiven Kritik der Vernunft der alteuropäischen Metaphysik unbefangenen einen anderen und neuen Begriff der Vernunft pflegte, einer Art orientierender Vernunft, deren Tragweite in seinem Werk bisher noch nicht erforscht ist, auch von der PO nicht, und dies wiederum deshalb nicht, weil unter Betreuung ihres Autors auch dazu eine Dissertation im Entstehen begriffen ist.

IV. Anschlussfragen

Auch bei Nietzsche könnte also für die PO noch einiges zu holen sein. Der vorliegende Band enthält dazu fünf Vorschläge.

8. Mit Hilfe von JOÃO CONSTÂNCIOS Beitrag *Nietzsche on Nihilism* lässt sich der Sinn des nietzscheschen Nihilismus für die PO, die sich kaum zu ihm äußert, deutlicher machen. João Constâncio geht die vielfältigen und oft nicht leicht in Einklang zu bringenden Bestimmungen des Nihilismus, die Nietzsche vor allem in seinen Notaten erprobt hat, noch einmal durch. In seine veröffentlichten Werke hat Nietzsche sie kaum aufgenommen und sie dort stattdessen zuweilen hoch verrätselt, z.B. in *Die Fröhliche Wissenschaft* Nr. 346 und 347 oder in *Götzen-Dämmerung*, Sprüche und Pfeile 2, wo der Nihilismus gemeint, aber anders als im vorbereitenden Notat nicht mehr erwähnt ist. Die berühmteste und herausforderndste Formel für den Nihilismus „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt“ (GM III 24) hat Nietzsche selbst nicht auf diesen Begriff gebracht. Da, wie João Constâncio einräumt, auch der Nihilismus eine Perspektive ist, muss es jedoch keine univoke Bestimmung geben, auch nicht im Hintergrund von Nietzsches

Schriften. João Constâncio ordnet darum die Vielfalt der Bestimmungen stattdessen in einer hilfreichen „historical typology“.

Die PO geht implizit von jenem „grundsätzlichsten Nihilismus“ aus, zu dem Nietzsche zuletzt in einem mehrfach korrigierten Notat von 1888 fand, das, soweit ich sehe, João Constâncio nicht berücksichtigt: „Eine solche Experimental-Philosophie, wie ich sie lebe, nimmt versuchsweise selbst die Möglichkeiten des grundsätzlichsten Nihilismus vorweg: ohne daß damit gesagt wäre, daß sie bei einem Nein, bei einer Negation, bei einem Willen zum Nein stehen bliebe.“ (Nachlass 1888, 16[32], KSA 13.492 / KGW IX, W II 7, 9.144) Am grundsätzlichsten ist der Nihilismus, wenn eingesehen wird, dass es mit allem Halt der Orientierung jenseits ihrer selbst nichts ist, sondern sie ihn sich selbst aus von ihr selbst gewählten Anhaltspunkten schaffen muss. Wenn philosophisch einmal „der moralische Gott überwunden“ (Nachlass 1886/87, 5[71], KSA 12.213 / KGW IX, N VII 3, 3.17) ist, der, in welcher Gestalt auch immer, Werte durch seinen unbedingten Wert garantiert, wird eine nüchterne Beobachtung der „Welt, wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl“, möglich. Sie muss jedoch nicht, wie Nietzsche wollte, „bis zum Umgekehrten hindurch“ zu einem „*dionysischen Jasagen*“ kommen (Nachlass 1888, 16[32], KSA 13.492 / KGW IX, W II 7, 9.144). Die PO will zeigen, dass in diesem realistischen Nihilismus eine nüchterne Orientierung möglich ist, eine Überwindung des Nihilismus, von der nicht Nietzsche, sondern Heidegger gesprochen hat, dagegen nicht. Denn: „*Der Nihilism ein normaler Zustand.*“ (Nachlass 1887, 9[35], KSA 12.350 / KGW IX, W II 1, 6.115) So sieht es im Ganzen auch João Constâncio. Er spricht, hier näher bei Nietzsche, von „Ziellosigkeit“ (goallessness), wo ich „Haltlosigkeit“ vorziehe. Denn Ziellosigkeit kann man überwinden, indem man Ziele setzt, so wie die Entwertung von Werten, indem man, was Nietzsche für möglich hielt, neue Werte schafft. Haltlosigkeit dagegen ergreift auch die Kraft, Ziele zu setzen, lähmt sie, und mit dem Begriff des Halts, der bei Nietzsche ebenfalls gut belegt ist, kann man Halt an anderem, darunter absoluten Halt an absolut Anderem, und Halt an sich selbst unterscheiden, mit dem man, worauf Nietzsche stets hinauswollte, auskommen kann.

9. JOHN RICHARDSON, der sich in seinem Beitrag *Orientation and Truth in Nietzsche* auf die Thesen der PO mit gewohnter Genauigkeit und Gründlichkeit einlässt, stellt an sie die Wahrheitsfrage nicht von Parmenides' göttlicher Rechtfertigung und auch nicht von Nietzsches „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt“, sondern, gemäßiger, vom Perspektivismus her. Er verzichtet mit Nietzsche auf eine absolute Wahrheit und räumt der Orientierung ihre Autonomie ein, nach der sie keiner scheinbar vorgegebenen äußeren Realität korrespondiert. Doch mag der Begriff der Orientierung auch „richly useful“ und „in many respects well

suitable to Nietzsche“ sein, „it needs to ‘make more room for truth’“, nun innerhalb der Orientierung. Auch das beherzige ich gerne.

John Richardson schlägt eine „systematische Wahrheit“ vor nicht in dem alten Sinn von ‚System‘, den Nietzsche zurückgewiesen hat (GD, Sprüche und Pfeile 26), sondern „as a matter of (insisting on) thinking the connections between points“. So könne Nietzsches „viewpoint ‘as a whole’“ gesehen werden „in how it unites and draws together a great many separate ideas“, ohne dass sie „in first foundations“ begründet sein müssten. Passungen der „points“, „to adjust them to one another“, genügten, und solche Passungen könnten dann auch stets vorläufig sein. Das ist ganz im Sinn der PO, und ich kann nur bewundern, wie es John Richardson es immer wieder gelingt, Nietzsches Philosophie in diesem Sinn nach unterschiedlichen Perspektiven zu systematisieren.

Durch diese Art der Systematisierung wird in der Tat innerhalb der Nietzsche-Forschung und über sie hinaus verbindliche Wahrheit auch unter Interpretationen bzw. Orientierungen möglich, die von unterschiedlichen Standpunkten ausgehen, und die Orientierungen übergreifende Wahrheit wird umso verbindlicher, je mehr die Systematisierung gelingt. Die PO spricht im Blick auf die Wissenschaft von kritischer Disziplinierung der Orientierungen und setzt wie John Richardson im Blick auf Nietzsche beim Gebrauch von Zeichen an: Zeichen kürzen ab, was sie bezeichnen, und lassen dabei Spielräume der Referenz offen. In einer thematisch limitierten und methodisch disziplinierten Kommunikation wie der wissenschaftlichen können sie in ihrer Bedeutung festgelegt, untereinander in strenge Relationen gesetzt und so unabhängig von Orientierungsperspektiven auf etwas ausgerichtet werden, was dann alternativlos als „fact“ erscheint, ohne dass es darum einer jenseitigen Realität entsprechen müsste. Nietzsche nannte das „Schematisir- u. Abkürzungskunst“ (Nachlass 1886, 5[16], KSA 12.190 / KGW IX, N VII 3, 3.174). In der Abkürzung von Zeichen in Zeichen, also in der Relation von Zeichen, wird dann auch Wahrheit als Korrespondenz, nämlich als Korrespondenz von Zeichen möglich. Auch Wahrheit dieser Art bleibt gleichwohl unter Bedingungen der Orientierung. Denn zum einen hat auch die Wissenschaft einen Standpunkt, nämlich ihre disziplinierte Theoretizität, und zum andern können ihre Ergebnisse für jede(n) Wissenschaftler(in) wieder unterschiedliche Bedeutung haben, sofern sie oder er unterschiedliche Schlüsse aus ihnen ziehen; auf diese Weise treiben sie die Wissenschaft weiter. Damit ist, auch hier stimme ich mit John Richardson ganz überein, ebenso der überholte metaphysische Absolutismus wie der gefürchtete postmoderne Relativismus vermieden.

Soweit die Systematisierung Grade hat, wird dann „a scalar notion“ der Wahrheit denkbar, ein im Blick sowohl auf Nietzsche als auch auf die PO, meine ich, glücklicher Begriff. Mit ihm können mehr oder weniger haltbare Wahrheiten und bessere oder schlechtere Interpretationen unterschieden werden. Man wird

wissenschaftlich eher der Interpretation folgen, die plausiblere Passungen herstellen kann, sei es in Nietzsches oder anderen Kontexten. Fraglich scheint mir lediglich, ob Nietzsches Begriff der Rangordnung, auf den sich John Richardson dabei beruft, dieses „ranking of perspectives“ stützt. Denn Rangordnungen in Nietzsches Sinn sind vor allem Rangordnungen von Persönlichkeiten mit ihren Werten, und sie sind wiederum stark standpunktgebunden: Jede(r) wird nach Nietzsche unvermeidlich seine oder ihre Rangordnungen an sich selbst ausrichten. Dazu schreibt gerade Benjamin Alberts seine Dissertation. So stellt Nietzsche ebenso wie seine Figur Zarathustra ganz unbefangen sich selbst an die Spitze seiner Rangordnung nach seinen Wert- und Wahrheitskriterien. Man hat es bei Rangordnungen dieser Art wohl mit einer Wahrheit zweiter Ordnung („second-order truth“) zu tun. Sie sind aber ihrerseits kaum systematisch verbindlich zu machen. Ähnliches gilt für die Einschätzung von Wahrheiten als lebensdienlich oder lebensfeindlich. Leben und Gesundheit sind zu komplex, als dass sie nach übersichtlichen Anhaltspunkten hinreichend systematisiert werden könnten.

10. Diesen Punkt verfolgt SIGRIDUR THORGEIRSDOTTIR in ihrem Beitrag *Die Philosophie im Leib*. Sie zielt auf einen Pragmatismus der Wahrheit, der in die Leiblichkeit der kommunizierenden Individuen hineinreicht und dort seinen Ort hat. Leben, Leib, Gesundheit und Krankheit bergen und verbergen, das hat Nietzsche unermüdlich herausgearbeitet, oft ausschlaggebende Kriterien der Ausrichtung auf bestimmte Wahrheiten, und die Gender-Studies sind hier weit über Nietzsche hinaus fündig geworden. Von Foucault haben wir gelernt, von Formationsbedingungen der Wahrheit zu sprechen, die nicht mehr eindeutig lokalisierbar sind, jedenfalls nicht einfach im Subjekt, wie es die Philosophie der Neuzeit wollte. Umso mehr geht es um vielfach verzweigte und zirkuläre Austauschbeziehungen, zunächst des jeweiligen Leibes mit seiner jeweiligen Umgebung, dann des jeweiligen Individuums mit seiner jeweiligen Gesellschaft, schließlich des jeweiligen Systems mit seiner jeweiligen Umwelt, zusammen der jeweiligen Orientierung mit ihrer jeweiligen Situation. Nietzsche hat sie mehr noch als in seiner Philosophie selbst, wie Sigridur Thorgeirsdottir zu Recht betont, in der Relation zu seinen Leser(innen) wahrgenommen und hochdifferenziert gestaltet, wollte nicht nur durch Argumente überzeugen, sondern, weil er bald sah, an welche enge Grenzen das stößt, zugleich irritieren und faszinieren im Sinn seines (an Kant erinnernden) Spruchs „Je abstrakter die Wahrheit ist, die du lehren willst, um so mehr musst du noch die Sinne zu ihr verführen.“ (JGB 128) Im weitesten Sinn will er die Leiblichkeit zum Sprechen bringen. Doch wie sie spricht, kann die Leiblichkeit, so Sigridur Thorgeirsdottir mit Judith Butler, selbst nicht sagen. Es wird ihr wieder von den gängigen Diskursen vorgesagt. Die berühmte große Vernunft des Leibes ist nur durch das Sprachrohr der kleinen Vernunft zu verstehen, die, wenn

sie das weiß, der großen Vernunft nur so entgegenkommen kann, dass sie sich von ihr wiederum irritieren und faszinieren lässt.

Die Wahrheitsfrage wird dadurch noch weit komplexer. Für die PO steht außer Frage, dass sich Körper prädiskursiv aneinander orientieren und dabei meist unmerklich auch die diskursive Kommunikation orientieren. Wenn die diskursive Kommunikation aber ihrerseits beeinflusst, wie und wie weit die Körper zum Sprechen kommen, und auch das wieder nur in schwer fassbaren Erlebnissen und Erfahrungen beobachtbar wird, wo kann man dann ansetzen? Man wird, auch hier ohne feste Anhaltspunkte, sich an die Unterscheidungen selbst halten müssen, die da im Spiel sind, um wiederum in einer Beobachtung zweiter Ordnung zu unterscheiden, wie und möglicherweise nach welchen Regeln sie sich in den Diskursen verschränken und vernetzen und sich dadurch Diskursformationen ergeben, die laut Foucault als Machtdispositive wirken. Man ist dann wieder allen Ungewissheiten der Orientierung ausgesetzt.

11. CARLO GENTILI geht in seinem Beitrag eben dem *Orientierungswert der Regeln bei Nietzsche* nach und schickt sich an, die Regeln, die sich nach geläufigem Verständnis auf Vernunft zu begründen haben, auf zwei besonders dominierenden Feldern der Nietzsche-Forschung, der Moral und der Politik, neu zu interpretieren. Der Begriff der Orientierung, den Carlo Gentili entgegenkommend aufnimmt, eröffnet ein realistischeres Verhältnis auch zu den Regeln. Statt ihrer bloßen und blinden Befolgung, die nur begrenzt zu wünschen ist, weil sie gerade moralisch und politisch in Fanatismen und Totalitarismen gefährlich werden kann, macht er die laufende Reflexion ihrer sinnvollen Befolgung in der jeweiligen Situation plausibel. Eben das heißt ‚Orientierung an ...‘: sich Spielräume zu allen Anhaltspunkten der Orientierung, darunter auch zu Regeln und ihren Begründungen, vorzubehalten. Carlo Gentili holt so auch die Theorie wieder in die Spielräume der Orientierung herein, nach ihrem ursprünglichen Sinn als „eines ‚In-den-Blick-Nehmens‘, das einen Ort im Raum impliziert: die Einnahme eines Standpunktes, der es gestattet, Ordnung in die Vielfalt zu bringen.“ Auch er führt dabei wieder zu Platons *Phaidros* zurück. Theorie in ihrem heute geläufigen Sinn steht dagegen für das kontrafaktische Ideal eines über alle Orientierungsbedingungen erhabenen Wissens. Das gilt auch, so Carlo Gentili, für politische Ideologien, die ihre eigene Bedingtheit vergessen. Nietzsche hat beides gesehen, und das begründet auch nach meiner Meinung gut, warum er sich bei allem Engagement für ‚große Politik‘ gegenüber ‚kleiner Politik‘ als ‚unpolitischer Denker‘ zurückhalten, wenn nicht gar, gemäß seiner Einschätzung Goethes, als „antipolitisch“ (GD, Was den Deutschen abgeht 4) und wie sein „Typus Jesus“ als „politischer Verbrecher“ (AC 27) gelten wollte. Im Blick auf Nietzsches problematisches Verhältnis zu den Deutschen hat Andreas Rupschus dazu seine Dissertation verfasst.

Scharfe Grenzen zwischen Religion, Moral und Politik sind dann nicht mehr zu ziehen und sind es in der tatsächlichen Orientierung auch nicht. Nietzsche legte mehr Gewicht auf ihre, systemtheoretisch gesprochen, Interpenetration als auf ihre Autonomisierung und suchte sich gegenüber allen, insbesondere aber gegenüber der Moral, von der er die stärkste Beschränkung des philosophischen Denkens befürchtete, dessen Entscheidungsspielraum offen zu halten.

12. OSWALDO GIACOIA JUNIOR öffnet in seinem Beitrag *Staat, Demokratie und Rechtssubjekt: Eine Kritik zeitgenössischer Politik* diesen Entscheidungsspielraum möglichst weit, flicht in das Geflecht von Religion, Moral und Politik auch das Recht ein und schließt zugleich den Bogen zurück zum Nihilismus. So seien „neue Wege der Politik im Horizont des extremen Nihilismus, wie wir ihn heute durchlaufen“, zu erschließen, und so könnten auch Staat und Demokratie von den „Illusionen“ der Vertrags- und Konsenstheorien befreit und realitätsnäher verstanden werden. Oswaldo Giacoia nimmt dabei Anregungen einerseits von Giorgio Agamben, andererseits von Walter Benjamin auf, die beide, wie schon Nietzsche, von der moralisch unverblendeten Gewalt ausgehen, um so Nietzsches Theorem vom Ursprung des Staates in der Gewalt schärfer zu beleuchten. So spannend und fruchtbar diese Heuristik wird, so fraglich scheint es mir doch, ob man im Schluchtweg zwischen einem Anti-Messianismus einerseits und einem Messianismus andererseits zu haltbaren neuen Orientierungen in der Politik kommen kann. Nach der Monopolisierung und Zivilisierung der Gewalt als Staatsgewalt des Rechtsstaats in modernen Demokratien sind für mich jedenfalls (anti-)messianische Drohkulissen nicht aufschlussreicher und plausibler als moralistische Idealisierungen. Nietzsche hat nach meiner Lesart in *Zur Genealogie der Moral* die brutale Gewalt mehr ins Spiel gebracht, um die Selbstgerechtigkeit der Moral zu erschüttern, als um die Gerechtigkeit in Staat und Demokratie jenseits der Moral begreiflich zu machen. Er reflektierte in den vorausgehenden Aphorismen-Büchern, vor allem in den beiden Bänden von *Menschliches, Allzumenschliches*, die demokratische Neuformierung des Politischen im Blick auf die sich entwickelnde Weltgesellschaft. Sie stellte eine Funktionalisierung des Staates bis hin zum Verzicht auf hoheitsrechtliche Vorbehalte in Aussicht (Oswaldo Giacoia zitiert den einschlägigen Aphorismus Nr. 472 aus dem ersten Band). Im Ganzen ging es ihm, scheint mir, um die ‚Umgründung der Politik auf Fluktuationen‘, wie Luhmann sie dann nannte. Die Demokratie im Sinn Agambens vom Staat und seinen Apparaten befreien zu wollen, halte ich dagegen für allzu realitätsfern. Denn gerade moderne Demokratien, die auf ihre Weise hohe Kontrollbedürfnisse entwickeln, Kontrolle weniger der Einzelnen als der Organisationen, die ihnen ihre Spielräume zu nehmen drohen, können auf Staatsapparate nicht verzichten. Sie können sie nun jedoch, jedenfalls ein gutes Stück weit, demo-

kratisch kontrollieren. Meinen unmessianischen Gegenvorschlag habe ich in der Festschrift zu Oswaldo Giacoias 60. Geburtstag vorgetragen: den Ursprung der Macht unmittelbar in der Orientierung zu suchen. Weil Orientierung immer neue Situationen zu ‚bewältigen‘ und zu ‚beherrschen‘ hat, generiert sie laufend eine situative Macht, die, solange sie auf Orientierungsüberlegenheit beruht, nicht böse, sondern anderen, die auf fremde Orientierung angewiesen sind, hochwillkommen ist. Böse und zur Gewalt kann die Macht erst werden, wenn sie sich in Organisationen und Apparaten unkontrolliert verfestigt, sich dabei von ihren Orientierungsursprüngen und -aufgaben entfernt und korrumpiert wird. Dagegen baut jedoch die in rechtsstaatlichen Demokratien institutionalisierte Partikularisierung und Temporalisierung der Macht, ihre möglichst breite und befristete Verteilung, nach Kräften vor. Sie ist im Zug der fortschreitenden Demokratisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse so komplex und fluktuant geworden, dass sie neue Orientierungsbedürfnisse in den Demokratien selbst erzeugt und damit wiederum situative Macht, die überlegenen Orientierungen entspringt. An der aktuellen Entwicklung des demokratischen Regierungsstils lässt sich das gut beobachten, und nicht nur Juristen, Politologen, Soziologen und Zeithistoriker, sondern auch Philosophen könnten daran ein fruchtbares Forschungsfeld haben.

V. Nachfragen

13. Wenn es die paradoxe Grundbedingung jeder Orientierung ist, unter Ungewissheit zu Gewissheiten zu kommen, mit denen sie operieren kann, so ist sie nach EKATERINA POLJAKOVAS Beitrag *Unsicherheit der Orientierung: Drei Versuche über das Unverfügbare* wenn nicht „das Unverfügbare schlechthin“, so doch dem Unverfügbaren ausgesetzt: Die Orientierung *geschieht* mehr, als man über sie verfügen kann. Das gibt der PO ungewollt einen heideggerschen Ton, wie manche bemerkt haben, und das ist Anlass genug, nun von ihr aus nach dem Unverfügbaren zu fragen.

Das Geschehen-Lassen gehört fraglos zur Orientierung: Man wird sich kaum ‚einfach so‘ zu Umorientierungen entschließen; die Situation muss es in irgendeiner Weise erfordern. Insofern läuft die heideggersche Entschlossenheit zur Eigentlichkeit ins Leere, und Heidegger sah das ja dann auch selbst so. ‚Verfügen‘ kann man in der Orientierung wörtlich nehmen: als Fügen der sich in einer Situation anbietenden Anhaltspunkte, was dann veranlasst, ‚etwas mit ihnen anzufangen‘. Verfügt man nicht in dieser Weise über eine Situation, läuft man Gefahr, von ihr überwältigt, zu etwas verfügt zu werden. Das Sich-Orientieren ist, wie Platon im Phaidros ebenfalls vorführte, auch ein Machtspiel, über das keiner

der Beteiligten ganz verfügt, so dass das Verfügen sich laufend umkehren kann. Man hat es, so Ekaterina Poljakova, mit „verfügbaren Unverfügbarkeiten“, also wieder mit dem paradoxierenden Selbstbezug einer Unterscheidung zu tun. In Verfügungen, heißt das, werden Unverfügbarkeiten erfahren, in Unverfügbarkeiten aber auch Verfügungen möglich. Luhmann hat das mit George Spencer Brown am Unterscheiden und Bezeichnen selbst plausibel gemacht: Unterscheidet man und bezeichnet etwas mit der einen Seite einer Unterscheidung (falsch, nicht wahr; gut, nicht böse), so bleibt immer die andere Seite offen und steht, um die Begrifflichkeit des Verfügens fortzuspinnen, später zu weiteren Verfügungen zur Verfügung. So verunsichert – in einer Beobachtung zweiter Ordnung – jede Unsicherheit absorbierende Verfügung durch Begriffe und Unterscheidungen sich zugleich wieder, schafft neues Unverfügbares.

Wenn, in Ekaterina Poljakovas Beispielen, Carl Friedrich von Weizsäcker die Unverfügbarkeiten in der Quantenphysik philosophisch geltend gemacht und Wittgenstein im Übergang vom *Tractatus logico-philosophicus* zu den *Philosophischen Untersuchungen* die Unverfügbarkeit der Grenzen einer Sprache erkannte, die die Grenzen einer Welt sind, so war es der spätere Heidegger, der mit seiner Kehre von der Analytik des ‚eigentlichen‘, sein Sein von sich aus aneignenden und so über es verfügenden Daseins zum an sich haltenden Andenken an das Sein als solches in der Philosophie wohl am entschiedensten die Unverfügbarkeit thematisiert hat. Verfügbarkeit wird als Machenschaft angeprangert. Doch es scheint bei der bloßen Entgegensetzung von Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit zu bleiben: Heidegger beschwört die Unverfügbarkeit des Seins so konsequent, dass er es sich verbietet, über das, was sich da der Verfügung entzieht, mehr zu sagen als ein verfremdet geschriebenes Wort – „Seyn“ – und sich im Übrigen in eine quasi-religiöse Haltung des Wartens, der Demut, der Ehrfurcht ihm gegenüber begibt, das naturgemäß auf sich warten lässt wie ein zu Godot gewordener Gott. Das Denken soll sich, paradox formuliert, dem Unverfügbaren zur Verfügung stellen, und immunisiert sich dabei selbst: Denkende, die sich dagegen sträuben, sind keine eigentlich Denkenden. Auch Ekaterina Poljakova, die sicherlich zu den Wenigen gehört, die heute etwas darüber sagen könnten, sagt nichts darüber, was jenes Seyn als schlechthin Unverfügbares sein könnte. Umso mehr bekennt sie sich mit Nietzsche zur Freude am Überschreiten der Grenze vom Verfügbaren zum Unverfügbaren und an der Unverfügbarkeit als solcher, damit auch an der Unsicherheit der Orientierung und am immer neuen Einbrechen ihrer beruhigenden Routinen – weil nur so die Orientierung sich unter neuen Umständen neu orientieren und das Denken sich neu denken kann.

14. So wie ein nur begrenzt verfügbares Verfügen ist das Sich-Orientieren auch ein begrenzt verständliches Verstehen. INGOLF DALFERTH, der seine theologi-

schen Untersuchungen selbst orientierungsphilosophisch angelegt hat, sucht mit seinem Beitrag *Verstehen als Orientierungspraxis. Eine hermeneutische Skizze* das Verstehen selbst zu verstehen, indem er seine Formen und Stufen übersichtlich macht, also über sie orientiert. Als Theologe will er Raum auch für das Nicht-Verstehen gewinnen und begrenzt dazu das Verstehen eng. Verstehen, argumentiert er, wird erst am Nicht-Verstehen auffällig, und setzt darum Verstehen schon als reflektiertes an. So fallen Routinen, auf die die PO großen Wert legt, weil sie als das selbstverständlich Gewordene den Großteil der „Orientierungspraxis“ ausmachen, nicht darunter. Auf der Ebene der Reflexion und Kommunikation kann so „der Sinn einer Situation verschlossen“ bleiben, der „Lebensprozess ins Stocken kommen“ und hilfsbedürftig werden. Routinen enden, Passungen gelingen nicht mehr, Desorientierungen treten ein. Nicht-Verstehen wird freilich seinerseits nur im Kontext von Verstehen auffällig; wie Josef Simon gezeigt hat, kann man nur etwas nicht verstehen, wenn man schon anderes verstanden hat und versteht. Die Verschlossenheit, das Stocken, die Desorientierung ist darum diesseits des Todes nie total. Gelingendes Verstehen muss man im Rahmen einer PO, denke ich, auch nicht so verstehen, dass es schon Zeichenprozesse voraussetzt, mit denen dann Kommunikations- oder sprachliche Verständigungsprozesse verbunden sind; man versteht einander ja schon ein gutes Stück weit, wenn man, wie man sagt, einander ‚gut riechen‘ kann. Und so muss Verstehen auch kein „Gemeinschaftsphänomen“ in dem Sinn sein, dass es allein auf das „Gemeinschaftsleben“ bezogen wäre und zum Begriff dafür würde, „sich in der Welt zu orientieren, in der Menschen gemeinsam mit anderen“ oder „menschlich miteinander leben“. Sicherlich hat es hier ausgezeichnete Möglichkeiten. Aber auch Ingolf Dalferth schließt natürlich nicht aus, dass Verstehen gerade dadurch interessant wird, dass andere anders und darum, jedenfalls in Spielräumen, für sich allein so verstehen, wie sie verstehen. Erst dadurch entstehen ja in der wechselseitigen Orientierung Verständigungsprobleme.

15. Verständigungsprobleme, ‚ins Stocken kommende Lebensprozesse‘, in der Sprache der PO Probleme der Orientierung an anderer Orientierung werden in der psychotherapeutischen Praxis besonders akut und, da es sich hier um klar definierte Gesprächssituationen handelt (vorgegebener Ort, vorgegebene Termine, vorgegebene Rollen), besonders scharf beobachtbar. GÜNTER GÖDDE geht zu ihrer Beschreibung in seinem Beitrag *Brauchen die wissenschaftliche Psychologie und Psychotherapie philosophische Fluglotsen?* auf die klassische Entgegensetzung von Verstehen und Erklären oder hermeneutischen und szientistischen Ansätzen zurück, um zu zeigen, welche philosophischen Orientierungen darin leitend waren und noch sind. Erweisen sich beide Ansätze als plausibel und bleibt man bei ihrer Entgegensetzung, wird die Lösung, so Günter Götde, ihre Komplementa-

rität sein. Doch der Streit der Schulen besteht dann fort, die Therapeuten bleiben gespalten, die Kämpfe um wechselseitige Anerkennung, die hier massive berufsspezifische und ökonomische Folgen haben, gehen weiter. Nimmt man, wie es Günter Götde erwägt, die PO als philosophischen Lotsen, werden die Gegensätze zu Unterscheidungen, die in der betreffenden Situation, hier der psychotherapeutischen Gesprächssituation, zur Entscheidung stehen. Sie werden dann als Orientierungsunterscheidungen und -entscheidungen verstanden und danach getroffen, wie sie in der gegebenen Situation weiterhelfen. Einander scheinbar ausschließende Alternativen werden in einer Orientierungssituation wie dieser zu funktionsäquivalenten Alternativen, und die psychotherapeutische Praxis wird zu einem Labor der Orientierung an anderer Orientierung. So wie sie Günter Götde in seinem an anderer Stelle publizierten Beitrag *Das Konzept ‚Lebenskunst‘ in der psychodynamischen Psychotherapie* darstellt, stehen die Orientierungen des Patienten und der Therapeutin, die sich im „Dunkelbereich“ ihrer „komplexen, unsicheren, instabilen und einzigartigen“ Begegnung immer nur an unvermeidlich vieldeutige Anhaltspunkte der jeweils anderen halten können, „psychodynamisch“ stets füreinander zur Disposition, loten einander aus, werden voneinander (im Doppelsinn) mitgenommen, und die Therapie gelingt nur, wenn beide Seiten dem stattgeben, die Patientin unter Leidensdruck, der Therapeut professionell. Es handelt sich um ein geradezu modellhaftes Orientierungs-geschehen, in dem die Orientierungsüberlegenheit der einen Seite und die Macht, die ihr entspringt, durchaus erwünscht ist (dass sie kippen kann, hat Irvin Yalom in seinem Nietzsche-Breuer-Roman *Und Nietzsche weinte* schön illustriert). Die Über- und Unterlegenheit im Orientierungsgefälle scheint hier nicht entweder als Deutungskunst (Freud) oder als Beziehungskunst (Balint), sondern als Orientierungskunst ins Spiel zu kommen, die beide einschließt, als Kunst der Entscheidung für jeweils hilfreiche Unterscheidungen. So wird offensichtlich verfahren, und so könnte man das Verfahren möglicherweise ohne Theoriespaltungen und Lagerkämpfe beschreiben. Denn der Begriff der Orientierung überbrückt auch die hier besonders auffälligen Differenzen des Unbewussten und des Bewussten, des Impliziten und des Expliziten, des Privaten und des Öffentlichen, liegt solchen Unterscheidungen voraus und führt sie zusammen.

16. GÜNTER ABEL macht mit seinem Beitrag *Quellen der Orientierung* den Schritt vom Verstehen zum Wissen. Er trägt den Begriff der Orientierung in die von ihm zunächst entwickelte Zeichen- und Interpretationsphilosophie und nun in seine aktuelle Systematische Wissensforschung ein und zeigt, wie die Philosophie der Orientierung dadurch bestätigt und bereichert werden kann. Orientierung schließt in der Tat einerseits vielfältigste Interpretations- und Zeichenprozesse, andererseits Wissensformen ein. Günter Abel macht mit seinem Ansatz auf die

Differenz und Dialektik von Prozess und Struktur auch in der Orientierung aufmerksam: Sie bildet durch sich annähernd wiederholende Prozesse Formen oder Strukturen aus, in denen die Prozesse dann im Weiteren verlaufen – nicht ohne in ihnen wiederum laufend Veränderungsprozesse anzustoßen. Auf diese Weise ist Orientierung, wie Günter Abel betont, stabil und flüssig zugleich oder kurz: stabil auf Zeit, und Orientierung kann so mit der Zeit gehen.

Die PO ist mehr an Orientierungsprozessen, Günter Abel mehr an Orientierungsstrukturen interessiert. So fahndet er nach Quellen des „Orientiertseins“, wie er es nennt, das eben dann erfolgreich ist, wenn es in ungestörtem, selbstverständlichem Fluss bleibt. Auch Günter Abel kann dabei, wie er sagt, auf metaphysische oder naturalistische Vorgaben verzichten. Statt um Wahrheit geht es auch ihm um „pragmatische und problemlösende Plausibilitäten“.

Die Quellen der Orientierung findet er vor allem in (a) „unseren Lebenswelten“, (b) „unseren Weltbildern“, (c) „dem Rationalitätsgebot“ und (d) „dem impliziten Wissen“. Der Begriff ‚Quelle‘ könnte nahelegen, dass hier nun doch etwas vor der Orientierung vorausgesetzt wird; die genannten Quellen ergeben sich aber sichtlich selbst aus Prozessen der Orientierung, spielen sich in ihr ein und werden gleichsam zu ihren Sedimenten. Soweit (a) mit ‚Lebenswelt‘ nach dem späten Husserl eine nicht schon von Wissenschaft und Technik durchdrungene oder, wie Habermas dann sagte, ‚kolonisierte‘ gemeint ist, verzichtet die PO auf diesen Begriff. Denn Orientierung bezieht problemlos auch Wissenschaft und Technik ein, operiert schon als geographische mit Karten, Kompassen und Navigationsgeräten. Soweit die ‚Lebenswelt‘ jedoch die selbstverständlich gewordene Welt ist, in der man sich ohne immer neue Orientierungsunterscheidungen und -entscheidungen routiniert bewegen kann, gibt sie in der Tat der Orientierung den unauffälligsten und gerade dadurch stärksten Halt. So auch Günter Abel: „Die Selbstverständlichkeiten verkörpern den höchsten Grad an Orientiertheit.“ Sie müssen jedoch nicht, wie der Begriff Lebenswelt suggeriert, eine überschaubare Einheit bilden – sie wäre dann schon nicht mehr selbstverständlich. Auch (b) der Begriff des Weltbildes, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine bedeutende Rolle in der Philosophie gespielt hat, setzt noch die Einheit *einer* Welt voraus, von der man *ein* Bild hat. „Weltbilder sind“, so Günter Abel, „verkörperte Weltorientierung.“ Doch die festen Bestände, die der Begriff des Weltbilds nahelegt, setzt, meine ich, die Orientierung mit ihren stets beweglichen und unterschiedlich weiten, auch weltweiten Horizonten eher nicht voraus. Dagegen stimme ich mit Günter Abel überein, dass (c) auch Rationalität „eine unter anderen Orientierungsleistungen“ ist und nicht auf Logik begrenzt werden kann, die als solche, so Günter Abel mit einer glücklichen Begriffsprägung, „orientierungs-leer“ ist. Die Passungen und Formen der Kohärenz können, wie es John Richardson auch für Nietzsche geltend macht, sehr vielfältig sein. Günter Abel fasst (a), (b) und (c) zur

„internen“ Orientierung zusammen und stellt ihr eine „externe“ gegenüber, zu der z.B. Verkehrszeichen, aber auch „normative Regelungen und Vorgaben“ jeder Art gehören. Sie sichern Stabilitäten „im menschlichen und gesellschaftlichen Zusammenleben“, müssen jedoch, wie Günter Abel betont, stets an interne Orientierung „andocken“ können. Sofern die Orientierung an anderer Orientierung weitgehend über „externe“ Zeichen verläuft, gilt dasselbe auch umgekehrt. Die Orientierung ist ja nicht nur individuelle, sondern kann auch inter-individuelle und gesellschaftliche sein.

Der Punkt (d) des impliziten Wissens eröffnet das Feld der Wissensformen – Günter Abel nennt theoretisches, alltägliches, praktisches, technisches, sprachlich-propositionales, psychisches, leibliches, emotionales, ästhetisches, moralisches, explizites und eben implizites Wissen. Er unterscheidet und rubriziert die Wissensformen wiederum daraufhin, wie sie in der Orientierung Bestände bilden. Soweit Orientierung in diesem Sinn Wissen ist, bleibt es zum größten Teil implizit, wird nur im Störungsfall thematisiert und reflektiert. Wissen ist aus dieser Sicht für die Wissensforschung also nicht auf explizites Wissen zu begrenzen. Zu ihm gehört dann auch das, was man Kultur nennt, ein Wissen, das der PO zufolge nach langen und oft anstrengten Einübungen selbstverständlich geworden ist. Skeptisch bleibt die PO jedoch gegenüber der Einteilung der Interpretationen und des Wissens in „Ebenen“, die in der Orientierung dann doch „zusammenspielen“ müssen. Ebenen sind analytische Unterscheidungen, um etwas auseinanderzuhalten, was in der Orientierung nicht auseinandergehalten wird, und die PO geht daher vorsichtig mit Ebenenunterscheidungen um, auch weil sie dazu dienen, Paradoxien unsichtbar zu machen. Doch sicherlich ist auch die luhmannsche Unterscheidung von Beobachtungen erster und zweiter Ordnung, von der ich hier wiederholt Gebrauch gemacht habe, eine Ebenenunterscheidung; ganz ohne sie kommt man nicht aus. Sehr einleuchtend scheint mir dagegen Günter Abels Begriff der Orientierungskraft, die sich in der PO nicht nur auf Findigkeit beschränkt, sondern eben auch mit Unterscheidungsebenen sinnvoll umgehen kann und in ihren Weiterungen als Orientierungs-, Urteils-, Entscheidungs-, Überzeugungs- und Gestaltungskraft Persönlichkeiten über ihr Wissen hinaus Führungsqualitäten verleiht.

17. Die Orientierungskraft, fokussiert auf ihre ethische Dimension, hat ANDREA CHRISTIAN BERTINO in seinem Beitrag Vom Zeichen Setzen: Moralische Integrität und ethische Souveränität im Auge. Er setzt bei den Kapiteln der PO zur moralischen und ethischen Orientierung ein und unterwirft sie einer ebenso strengen wie willkommenen Prüfung. Nach der PO tritt die moralische Orientierung dadurch ein, dass die Not anderer dazu nötigt, ihnen beizuspringen, und sich die Spielräume der Orientierung im Übrigen schließen. Man ‚muss‘ dann alles

andere zurücklassen und helfen (z.B. einem Kind, das zu ertrinken droht, auch wenn man sich dabei selbst in Lebensgefahr begibt, oder Menschenmassen auf der Flucht vor Bürgerkriegen, auch wenn es eng wird). Überall, wo Moral im Spiel ist, geht es, so die These, auch um Nöte, wie immer perspektivisch und wie immer dringlich sie eingeschätzt werden mögen. Und wie immer man diese moralische Nötigung auch erklären mag (soziobiologisch, soziologisch, psychologisch oder philosophisch), sie erspart das metaphysische Postulat einer absoluten ‚Freiheit des Willens‘ zur Begründung der Moral, sollte andererseits aber auch nicht wie von Andrea Bertino auf das Reiz-Reaktions-Schema und damit auf bloße Instinkthaftigkeit reduziert werden. Denn die moralische Nötigung lässt durchaus Spielraum für Reflexion. Auch wenn sie die „Form vollständiger Inanspruchnahme“ hat, kann man ihr doch auch nicht folgen, bezahlt das dann aber, je nachdem wie sensibel man moralisch ist, mit schlechtem Gewissen. Die Orientierung verliert in ihrer moralischen Nötigung auch nicht ihre Autonomie, sondern schränkt sich selbst auf eine moralische Autonomie ein, in der sie wiederum alternative moralische Entscheidungen treffen kann. Eine Definition der Moral braucht sie dazu nicht; diese Definition müsste dann ja ebenso unumstritten wie allgemein bekannt sein. Die bloße Nötigung, bei Nöten anderer zu helfen, scheint mir zur Abgrenzung der moralischen Orientierung auszureichen; dagegen liefe ‚selbstloses Handeln‘ ohne solche Nöte leer, es würde aufdringlich.

So gesehen, wirkt die Unterscheidung der ethischen von der moralischen Orientierung auch nicht trennend, sondern steigernd. Wenn regelmäßig in manifesten Nöten geholfen wird, entsteht die generelle Erwartung auf Abhilfe. Die Erwartung wird zur Norm und damit zur Erwartung auch von Gegenseitigkeit. Nach der PO setzt hier die ethische Orientierung ein: mit dem *Verzicht* auf Gegenseitigkeit, mit der Kraft der Einzelnen, moralische Erwartungen anderer zu erfüllen, ohne sie selbst an andere zu richten. Ethische Orientierung in diesem Sinn setzt nicht schon die eigene Moral bei anderen voraus, sondern reflektiert sie an deren Moral. Sie unterwirft nicht andere moralische Orientierungen den eigenen Normen und Werten, sondern ist eine Moral im Umgang mit Moral, also, wenn man so will, eine Moral zweiter Ordnung. Moralische Orientierung hebt sich darin nicht auf, sondern erweitert ihren Horizont, freilich nur dann, darin hat Andrea Bertino sicher Recht, wenn ihr die Normen und Werte anderer nicht zu fremd sind und sie mit ihnen darum schlicht nichts anfangen kann. Umgekehrt kann eine fest normierte moralische Orientierung, auch hier stimme ich Andrea Bertino ohne weiteres zu, von einer reflektierten Moral so irritiert werden, dass sie ihr feindlich begegnet; wir (und gerade Philosoph(inn)en der Orientierung) erleben das ständig. Die ethische Orientierung setzt also nicht nur die Fähigkeit zur Reflexion der eigenen Moral, sondern auch die Schätzung dieser Reflexion voraus und damit schon komplexere gesellschaftliche Verhältnisse, in

denen Tugenden wie Aufgeschlossenheit für und Unbefangenheit gegenüber anderen Moralien, Vornehmheit als Verzicht auf Gegenseitigkeit, Nachsicht als Bereitschaft zu Vergebung, Freigebigkeit oder die Bereitschaft zu unbegrenzter Gabe und Verantwortlichkeit über Verpflichtungen hinaus möglich und plausibel macht. Tugenden dieser Art, im aristotelischen Sinn ethische und dianoetische zugleich, gipfeln nach der PO in „ethischer Souveränität“, einer auch in schwierigsten, komplexesten, moralische Normierungen sichtlich überfordern den Handlungssituationen gelingender ethischer Orientierung. Sie kann für andere mit ihren anderen Orientierungen (nicht zur Norm, sondern) zum Zeichen werden, dass auch in überraschenden, nicht planbaren moralischen Situationen ethisch wiederum überraschend, aber plausibel gehandelt werden kann.

Ich schicke dies alles voraus, um den Beitrag Andrea Bertinos zur ethischen Orientierung angemessen würdigen zu können. Er zeigt in ihrer Präsentation in der PO, so wie sie als Buch vorliegt, zu Recht eine Lücke, ein „Defizit“ auf – im Überspringen der moralischen Integrität als Voraussetzung der ethischen Souveränität. Denn ethisch souverän wirkt nur, wer als moralisch integer gilt. Wie ethische Souveränität wird auch moralische Integrität nur in Personen manifest, die dauerhaft, über viele wechselnde Situationen hinweg, die genannten ethischen und zugleich dianoetischen Tugenden zeigen, derart, dass (a) das, was sie sagen und was sie tun, in erkennbarer Übereinstimmung ist; Andrea Bertino nennt das praktische Kohärenz. Die Tugenden müssen (b) erkennbar authentisch, sie dürfen nicht mit Selbstdarstellungsabsichten verbunden sein (auch wenn latente Selbstdarstellungsabsichten in einer Selbstdarstellungsgesellschaft nie auszuschließen sind). Und Personen müssen (c), wenn ihnen Integrität zuerkannt werden soll, die Tugenden dem Wortsinn nach (c_1) ‚vollständig‘ vereinen und (c_2) ‚unbestechlich‘ bei ihnen bleiben, durch nichts zu korrumpieren sein (auch wenn die Korruption sehr feine und kaum mehr erkennbare Formen annehmen kann). Integrität in diesem Sinn ist Sache der moralischen Orientierung, macht sie vollkommen. Andrea Bertino stellt, soweit das in der Kürze möglich ist, präzise dar, wie voraussetzungsreich sie gleichwohl im Einzelnen ist, weil sie erneut die Perspektivismus- und die Wahrheitsproblematik und zudem die Opferproblematik ins Spiel bringt. Für uns beide ist ausschlaggebend, dass ethische Souveränität nur aufgrund der moralischen Integrität der Person authentisch und damit plausibel wird und doch über sie hinausgeht. Denn moralische Integrität wirkt als moralische Autorität, sie leitet zur Nachfolge an, aber sie befreit nicht. Ethische Souveränität beweist, wie Andrea Bertino zeigt, Nietzsches Zarathustra, indem er, ohne seine moralische Integrität in Frage zu stellen, die Autoritätserwartungen der ‚höheren Menschen‘ gezielt enttäuscht, um dann seinen eigenen, auch für ihn noch offenen Weg zu gehen („Das Zeichen kommt“), auf dem sie ihm nicht folgen können.

18. CLAUDIA WELZ will in ähnlichen Höhenzonen der ethischen Reflexion mit ihrem Beitrag *Paradoxien ethischer und religiöser Orientierung als Neuanfänge des Denkens* im Verbund mit dem philosophischen Denken Neuanfänge des christlichen theologischen Denkens wagen; beide waren in Europa ja immer schon eng miteinander verflochten. Auch sie bezieht sich dabei auf das Kapitel der PO zur ethischen Orientierung und thematisiert den Zusammenhang von Integrität und Identität, auch dies ein Begriff, demgegenüber die PO eher skeptisch geblieben ist. Nicht bürokratisch, sondern ethisch betrachtet steht die Identität einer Person nie fest, weder für sie selbst noch für andere; sie wird je nach der Kohärenz dessen, was sie sagt und tut, immer neu festgestellt. So ist etwa Reue nicht nur ein Phänomen der Re-Orientierung des eigenen Handelns, sondern auch eine Re-Identifikation der eigenen Person, und das gilt ebenso, wenn jemand für die Zukunft mutig einschneidend neue Aufgaben übernimmt. Auch Identität aber wird paradox, wenn sie auf wechselnden Identifikationen beruht, und Paradoxien haben in Kopenhagen mit dem Philosophen-Theologen Kierkegaard eine denkbar vertraute Heimstatt, an der man theologisch auch jüdische Zeugen wie Buber, Kafka und Elazar Benyoëtz nicht scheut und mit ihnen selbst in die Abgründe von Nietzsches grundsätzlichem Nihilismus blicken kann. Und so traut sich Claudia Welz auch denkbar nah an die PO und an die Aussicht heran, gerade in Paradoxen des Denkens Halt zu finden. Das sind schöne Aussichten wiederum für die PO.

19. Der „Geburtstagsgruß“ DANIEL KROCHMALNIKS, für mich die wandelnde Kompetenz in Sachen Judentum, zum *Triskaidekalog* hat vordergründig nichts mit der PO zu tun, lässt sich aber sehr gut in sie übersetzen. Daniel Krochmalnik legt die Gebote des Judentums auf faszinierende Weise von der Freiheit der Orientierung her aus, auch wenn von Freiheit in ihnen nicht die Rede ist.

Vor der Orientierung sind alle Religionen gleich. Sie alle geben Einzelnen, Gemeinschaften, Völkern und Reichen über die Zeiten hinweg gehaltvolle Orientierungen und explizit einen Halt an Unbegreiflichem. Im Judentum geschah das auf besonders klare und eindrucksvolle Weise. ‚Tora‘ heißt nach manchen jüdischen Gelehrten – nie allen, darauf wird Wert gelegt – selbst ‚Weisung‘, ‚Orientierung‘, und Daniel Krochmalnik bestätigt das im Namen Martin Bubers. Nach der Tora ist die Tora im Kern von Gott selbst geschrieben, also von Grund auf selbstbezüglich. Sie hat darum auch keine Scheu vor Tautologien, Widersprüchen und Paradoxien. Gott nannte sich Gott (JHWH) laut der Tora auf Grund einer bestimmten Leistung für das von ihm auserwählte Volk: der Befreiung der Hebräer aus dem ‚Sklavenhaus‘ Ägypten. Sie war mit einer Neuorientierung ihres gesamten Lebens verbunden, versetzte die Hebräer in eine völlig neue Situation, ließ sie über 40 Jahre, also eine ganze Generation, hinweg unter schwierigsten

Bedingungen ein neues Leben in der Wüste lernen. Die explizite Orientierung dafür gab er ihnen in seinen von ihm selbst auf steinernen, aber zerbrechlichen Tafeln geschriebenen Geboten. Sie waren in Stein gehauen, aber nicht steinern. Sie haben der Übersichtlichkeit halber eine begrenzte Zahl, aber man kann sie unterschiedlich zählen, etwa als 13 (*triskaideka*) statt als 10 (*déka*). Als Gebote waren sie ein ‚Joch‘, aber das Volk nahm sie im freien Bund mit Gott als Selbstverpflichtung an; man kann sie, so Daniel Krochmalnik, als „*Magna Charta* der Freiheit“ zu lesen. Sie waren etwa zur Hälfte am Verhältnis der Menschen zu Gott, zur anderen Hälfte an typischen Situationen ihres persönlichen und ihres Gemeinschaftslebens orientiert und ließen durch die Prägnanz ihrer Formulierung weite Spielräume ihrer Auslegung, die nicht von Priestern durch eine systematische Dogmatik eingeengt, sondern durch das Studium der Tora, das jedermann offenstand, immer mehr erweitert und verfeinert wurden. Nach der jüdischen Tradition enthalten die von Gott geschriebenen Gebotstafeln zwischen den Zeilen die ganze Tora; er habe sie Mose und mit ihm den Hebräern mündlich mitgeteilt: Eine Lebensorientierung braucht unterschiedliche Pfade. Die Tora, so wie sie schließlich kanonisiert wurde, schließt vielfältigste Berichte, Geschichten, Sprüche, Gebete, Lieder ein, die nicht weniger orientieren als Gebote und Lehren. Sie wurden in mutigen und auch phantasievollen Auslegungen zu immer neuen Orientierungen genutzt, wobei sich jeder Gelehrte früheren verpflichtet, aber auch zu Neuerungen berechtigt sah. Dabei bezog man sich stets auf das Ganze der Tora und alles in ihr auf alles Übrige, ohne zu glauben, man könne dieses Ganze je völlig durchdringen und so, trotz aller Genauigkeit und Gründlichkeit der Auslegung, zu einer definitiven Auslegung zu kommen. Auch auf diesem Weg kam ein wiederum verbindliches Gesetz, die Halacha, mit einer wiederum begrenzten, nun aber stark erweiterten Zahl von Vorschriften, den 613 Mizwot, zustande, die das ganze alltägliche Leben durchdrangen und dadurch stets an seine angestammte Orientierung durch Gott erinnerten. Auch dabei blieb nichts unumstritten, und dennoch oder eben deshalb erhielt sich auf diese Weise eine Gesamtorientierung, die einem Volk über Jahrhunderte und Jahrtausende hinweg zu leben, oft unter bedrohlichsten und mörderischsten Umständen zu überleben half und ihm bis heute die Lebensfreude bewahrte.

VI. Folgefragen

20. Eine PO wird nie abgeschlossen sein, weitere Forschungsfelder tun sich auf. Der PO, so wie sie vorliegt, ging es zunächst um die bisher kaum beachtete Struktur der Orientierung in der Gegenwart und im Blick auf die Zukunft. Dabei hat sie den

Umgang mit der Geschichte nur am Rande berücksichtigt. ANDREAS RUPSCHUS geht ihn in seinem grundlegenden Beitrag *Wie orientiert Geschichte?* nun an. Er eröffnet ihn mit der lapidaren These „Die Geschichte besitzt Autorität“. Jede Orientierung stützt sich auch auf Geschichte, schon weil sie aus der Geschichte erwachsen ist. Andreas Rupschus zeigt, wie die Autorität der Geschichte für politische Prognostik, also die Zukunftsorientierung, und die Selbststabilisierung der moralischen Orientierung, also die Gegenwartsorientierung, genutzt wird. Mir scheint das überzeugend, und so bleibt mir nur, wie bei allen Beiträgen dieser Abteilung, meinerseits weiterführende Rückfragen zu stellen.

Dass Geschichte Autorität besitzt, galt sicher für die alten Römer, die auf den *mos maiorum* und seine *exempla* maßgeblich die Selbstlegitimation ihres familiären und politischen Handelns bauten, und der Atem der Römer und ihres Umgangs mit der Geschichte reichte bis weit in die Neuzeit hinein. Aber gilt es noch für *unser* Verhältnis zu den Alten? Demokratie etwa hat sich in ihren Kontexten und Strukturen seit den alten Griechen so sehr verändert, dass man sich, auch wenn sie den Namen und das Modell für sie gegeben haben, heute kaum noch an ihnen orientieren kann und es darum auch weitgehend bei historischer Erinnerung belässt. Erfreulicherweise trifft das in vielen Fällen auch für unglückselige Handlungsmodelle wie Kriege unter Erbfeinden zu. Für mutige politische Führungskräfte scheint es nicht mehr allzu schwer zu sein, sich darüber hinwegzusetzen und ‚politische Wenden‘ zu vollziehen. Die koselleckschen ‚Wiederholungsstrukturen‘ sind in der modernen Fluktuanz der gesellschaftlichen Ordnungen offenbar immer brüchiger geworden und damit auch die Prognostik aus der Vergangenheit immer prekärer (‚Wir haben immer so gehandelt, also ...‘). Ähnliches gilt, wiewohl es da, wie Andreas Rupschus zeigt, erhebliche Differenzen geben kann, auch für die Routinen des individuellen und inter-individuellen Lebens; jüngere Generationen erleben in modernen Gesellschaften auch schon andere Welten. Erfahren wir Geschichte heute also nicht eher an ihrer Unwiederholbarkeit? Mögen die Zeithorizonte unserer wissenschaftlichen Orientierung immer weiter geworden sein, so wurden offenbar die Zeithorizonte unserer politischen und persönlichen Orientierung immer enger. Man muss heute, wie der Umgang mit den allgegenwärtigen ‚Krisen‘ zeigt, politisch und persönlich offenbar viel mehr ‚auf Sicht fahren‘. Hat Geschichte dann noch Autorität, wenn ‚Autorität‘ heißt, dass sie unbefragt zum Maßstab der eigenen Orientierung genommen wird?

Sicherlich muss man Geschichte als das, was geschehen ist, von Geschichte als dem, was erinnert und geschrieben wird, unterscheiden. Die erstere haben wir aber nur in der letzteren. Die geschehene Geschichte dürfte trotz ihres sich beschleunigenden Wandels tief prägen, im persönlichen sicher noch mehr als im politischen Bereich, wenn auch nicht mehr durch klar umrissene Modelle, eher

schon durch einschneidende Erfahrungen, die in günstigen Fällen zu Wiederholungswünschen, in ungünstigen Fällen zu Wiederholungszwängen, in Extremfällen zu Illusionierungen hier, Traumatisierungen dort werden können. Geschichte orientiert dann nicht durch Autorität, sondern einfach durch ihr Geschehen-Sein. Andererseits hat die moderne Geschichtsschreibung fraglos hohe Autorität, man kann sich über alles Geschehene von Belang heute in schärferer Auflösung und höherer Zuverlässigkeit informieren denn je. In dem Zusatz ‚von Belang‘ steckt freilich Selektion, und alle Geschichtsschreibung beruht bekanntlich auf hochgradiger Selektion, deren Perspektiven sich rasch ändern können, so dass sich nicht nur Geschichte, sondern auch Geschichtsschreibung laufend überholt. Nimmt man sie dann noch unbefragt zum Maßstab der eigenen Orientierung, oder lässt man nicht auch hier immer eine Beobachtung zweiter Ordnung mitlaufen, der Beobachtung der Perspektive der jeweiligen Geschichtsstudie? Andreas Rupschus empfiehlt die Beobachtung zweiter Ordnung in ethischer Hinsicht, wenn moralische Orientierungen durch geschichtliche Orientierungen bestärkt werden; sie empfiehlt sich sicher auch für die geschichtliche Orientierung selbst, und für Historiker ist sie völlig geläufig. Der Autoritätsverlust, der in der Perspektivierung der Geschichtsschreibung liegen mag, ist für eine PO aber auch ein Gewinn. Er bestätigt, dass es, wie auch Andreas Rupschus bekräftigt, auch in der Geschichte keine unveränderlichen Anhaltspunkte gibt, sondern dass man sie mit „historischem Sinn“, wie Nietzsche ihn nannte, zu wählen und sich im Ganzen mehr denn je auf die Perspektivität, Situativität und Selektivität auch aller historischen Orientierung einzustellen hat. Die Geschichtsschreibung ist mit einem Wort offenkundig ebenfalls entscheidbar geworden. Nietzsche ließ seinen Zarathustra sich damit plagen, von der Vergangenheit erlöst zu werden, an der das Wollen ende, und dazu kommen, sie ihrerseits zu erlösen, indem er ihre Bruchstücke von sich aus zu einer Zukunft zusammenfügen und sich dadurch mit der Zeit versöhnen wollte. Ist das nicht, die Orientierung durch Geschichte philosophisch betrachtet, schon geschehen?

21. MATTHIAS SCHLICHT von Rabenau widmet sich in seinem Beitrag *Kompetenz als Schlüsselbegriff der Bildungstheorie – Vorschlag einer orientierungsphilosophischen Fundierung* einem weiteren offenen Forschungsfeld der PO, der Konzeption von Bildung, insbesondere der schulischen Bildung. Er schlägt vor, den Begriff der Bildung zu entidealisieren und durch den Begriff des Erwerbs von Kompetenzen zu ersetzen, ohne ihn erneut zu ideologisieren. Kompetenz kann dann einerseits sehr weit, andererseits sehr differenziert etwa als Handlungs-, Sach-, Methoden-, Sozial- und Selbstkompetenz, emotionale, moralische, kreative und auch, wenn man das will, spirituelle Kompetenz gefasst werden. Ihr Begriff steht zwischen dem des Wissens und der Tugend, streift aber die Bindung an feste

Bestände („Wissensbestände“) und moralische Wertungen ab, zielt auf bloße Handlungsfähigkeit in Orientierungssituationen. Wird Kompetenz als Fähigkeit definiert, „in konkreten Situationen aus gegebenen Wissensbeständen diejenigen Informationen herauszufiltern, die Entscheidungen und Handlungen ermöglichen können“, so kommt sie der Orientierung überhaupt gleich, in der doch ihrerseits vielfältige Kompetenzen oder ‚Kräfte‘ zu unterscheiden sind. Andererseits lässt sich in der Orientierung kein besonderes Subjekt isolieren, das über solche Kompetenzen umstandslos verfügen würde; ihre Grenzen sind eben die Kompetenzen, die sich in ihr ausgebildet haben.

Stellt man in der Schulbildung vom Ziel der Mitteilung bloßer Wissensbestände auf das Ziel des Erwerbs von Orientierungskompetenzen um, wird die Unterscheidung von Lehren und Lernen fragwürdig; nicht nur die Schüler(innen), auch die Lehrer(innen) sind betroffen. In Lehrbüchern werden Wissensbestände nicht als Anhaltspunkte dargeboten, wie Mathias Schlicht vielleicht zu entgegenkommend annimmt, und auch nicht wie Ideen in Platons Dialog *Parmenides* – noch einmal Platon! –, über deren Sinn erst ihr rechter Gebrauch entscheidet, sondern eben als für jede und jeden gleich gültige Wissensbestände. Dass sie der Lebensorientierung dienen sollen, ist zwar ein alter pädagogischer Spruch; wie er eingelöst werden soll, bleibt aber den Schüler(innen) überlassen; die Lehrer(innen) haben in der Regel damit nicht mehr viel tun. Begründet ist das eben darin, dass Orientierung und ihre Kompetenzen nur sehr begrenzt gelehrt und auch nur begrenzt eingeübt werden können. Nach aller Erfahrung haben Orientierungsfähigkeiten echte persönliche Grenzen, die nur in Spielräumen zu erweitern sind. Wissenbestände kann man mit Fleiß vermehren, Orientierungsfähigkeiten weit weniger, was – Mathias Schlicht weist selbst darauf hin – Kant schon für die Urteilskraft geltend gemacht hat. Das gilt nun aber nicht nur für die Schüler(innen), sondern auch für die Lehrer(innen). Setzt man bei Orientierungskompetenzen an, wäre das Lehrer(innen)-Schüler(innen)-Verhältnis ebenfalls als Orientierung an anderer Orientierung zu begreifen, in dem auch die Lehrer(innen) laufend neue Orientierungskompetenzen erwerben müssen, nämlich sich jeweils auf eine Klasse, ihre einzelnen Schüler(innen) und deren jeweilige Lernsituationen so einzustellen, dass Schüler(innen) an Lehrer(innen) etwas über Orientierung an anderer Orientierung lernen können. Das klingt theoretisch trivial, ist in der Praxis bekanntlich aber schwierig und wird beim modernen Inklusions-Unterricht noch weit schwieriger. Auch hier ist wieder vom Meister der Beobachtung zweiter Ordnung, Luhmann, zumindest theoretisch einiges zu lernen. In seinen Schriften über die Erziehung geht er von der Beobachtung aus, dass im Klassenunterricht notgedrungen die meisten Schüler(innen) die meiste Zeit ruhig zu warten haben, bis sie ‚dran sind‘ – und eben in dieser Zeit beobachten können, wie die Lehrer(innen) sie beobachten und beachten oder nicht. Sie lernen also vor

allem und über viele Jahre hinweg konzentriert Beobachtungsverhalten und im traditionellen Frontalunterricht, der sich zur Übermittlung von Wissensbeständen besonders anbietet, dass Lehrer(innen) immer ‚dran sind‘, Schüler(innen) selten. Sie lernen unfreiwillig, dort abzuschweifen, abzuschalten, auszusteigen, wo ihnen der Unterricht nicht das bietet, was sie erwarten, sie erlernen die Kompetenz der Selektion von Wissensbeständen (‚Was soll ich damit anfangen?‘), ohne die Wissensbestände jedoch schon überschauen zu können, also inkompetent. Auch Lehrer(innen) wissen das natürlich und versuchen mit abwechslungsreicheren Unterrichtsmethoden gegenzusteuern. Doch dabei sind sie dem Orientierungsgeschehen in Lernsituationen ihrerseits weit stärker ausgesetzt und können darin wie Schüler(innen) mehr oder weniger erfolgreich sein. Sie müssen ihrerseits oft mühsam lernen, so mit ihm umzugehen, dass sie darin nicht untergehen. Unter Orientierungsgesichtspunkten verlangt die moderne Schulbildung auf beiden Seiten mehr und höhere Kompetenzen, und Schüler(innen) und Lehrer(innen) rücken darin enger zusammen.

22. Schon mit einigem Humor erinnert HUBERTUS BUSCHE die PO an den *Orientierungswert der vestimentären Zeichensprache*, den sie ebenfalls schmäzlich übergeht. Im ja sehr ausführlichen Sachregister müsste ‚Kleidung‘ zwischen ‚Kirche‘ und ‚Koexistenz‘ erscheinen, erscheint aber nicht. Ihr Orientierungswert oszilliert tatsächlich, nach der systematischen Untersuchung, die Hubertus Busche vorlegt und der von meiner Seite schlechthin nichts hinzuzufügen ist, zwischen strengem Ritual und lockerem Nebeneinander, und in dieser Oszillation werden die Zeichen bezeichnend. Man sieht nicht einfach die Zeichen, sondern sieht sie in den Spielräumen des vestimentär zu einer bestimmten Zeit Möglichen und Unmöglichen und schließt von ihnen aus auf die Person, die sich willentlich in ihnen zeigt. Denn mag man für seinen Körper und sein Gesicht wenig können, für deren Drapierung schon, und umso aussagekräftiger sind die vestimentären Zeichen. Eben weil sie, sofern nicht Uniformität oder schlichter Mangel die Spielräume beschneidet, klar Sache der Entscheidung sind, sprechen sie für die oder den, die da entscheiden, aber wiederum in beträchtlichen Spielräumen, denn sie können stets anders wahrgenommen werden, als sie gedacht waren. Dass der Sinn der Entscheidung für sie niemals ganz klar ist, macht sie gerade interessant und umso mehr für die, die ein besonderes Interesse an eigener vestimentärer Zeichengebung haben. Da es aber auch Leute gibt, die auf Kleidung ‚wenig Wert legen‘, wenn sie nur das zu Bedeckende bedeckt und gegebenenfalls das zu Wärmende wärmt, beschränkt sich der vestimentäre Orientierungswert wiederum, zumal es auf der anderen Seite auch Leute gibt, die alles Mögliche anziehen können und trotzdem gut aussehen. Man könnte von vestimentärer Souveränität sprechen. Die Zeiten, als

Kleider wirklich noch Leute machten, scheinen vorbei zu sein, seit Topmanager auch im Pullover auftreten und Minister und Regierungsschefs sich ohne Kravatte vereidigen lassen können.

Hubertus Busche führt hier eine hilfreiche Unterscheidung ein, die von Vorab- und Zusatzorientierung. Sie verweist nicht nur auf ein je unterschiedliches Maß an Orientierungsbedarf in unterschiedlichen Situationen, sondern expliziert auch gut die Rekursivität der Orientierung, ihre laufend neue Abgleichung beim laufenden Auftauchen neuer Anhaltspunkte. Ihre Beachtung macht die Orientierung um-, weit- und vorsichtiger oder kurz: sensibler gerade in der oft so heiklen Orientierung an vestimentärer Orientierung. Hubertus Busche nennt sie, auch dies scheint mir ein glücklicher Begriff zu sein, „Gefährlichkeitscheck“. Es geht, wie in aller Orientierung, darum, die Gefahr des bloßen Mitlaufens einerseits und des demonstrativen Auffallens andererseits zu minimieren und auf überschaubare Risiken des erwartbaren Gefallens zu reduzieren. Über die Orientierung im Allgemeinen lernt man ferner daraus, dass Anhaltspunkte erst orientieren, wenn sie mit anderen zusammen Muster ergeben, also wie Kleider passen und sitzen, und darum so lange gesichtet werden, bis sie passen und sitzen. Sie sind dann immer noch eigene Beobachtungsmuster, die beim Auftauchen neuer Anhaltspunkte – ein weiteres, nicht ganz so passendes Accessoire – rasch danebenliegen können. Aber dabei bleibt doch immer die Freude an den Zeichen und am Deuten der Zeichen, auf eigenes Risiko.

23. Halb humorvoll, halb ernsthaft analysiert schließlich SILVIO PFEUFFER den *Humor in der Orientierung*, oder, wenn man noch einen Schritt weiter gehen will, den Humor der Orientierung, und dies am halbernstesten Komiker Olli Dittrich und seiner, so die Wikipedia-Definition, televisionären „Improvisationskomiksendung“ *Dittsche*, in der Dittrich, stets im Bademantel über sehr lässigen Tagesklamotten, also nur halb angezogen, ganz eigene vestimentäre Zeichen sendet. Will, so Silvio Pfeuffers Vermutung, die PO mehr vom wahren Leben zeigen, so könne man hier *das wirklich wahre Leben* und damit auch die wahre Orientierung kennenlernen. Das könnte stimmen. Denn Improvisationskomik fordert allerhöchste Orientierungskunst, und wenn sie im Fernsehen gezeigt wird und dies live, steht sie unter allerschärfster Beobachtung, die, wenn rückgekoppelt, die Kunst zu weiteren Höhen antreibt. Dabei ist die Improvisation, wie bei einer Seriensendung kaum anders möglich, von peinlich genau eingehaltenen Ritualen durchsetzt, von Anfang also paradox, und die gesendete Komik lebt weiter von paradoxen Verdrehungen des Verständlichen ins Unverständliche und desorientierenden Orientierungen. Am ehesten muss man darüber lachen, dass man bei dieser angestrengt inszenierten Improvisationskomik gar nicht lachen muss; selbst das Lachen wird paradoxiert.

Silvio Pfeuffer spielt Grundfiguren der PO auf Dittsches Klaviatur noch einmal durch. Es geht. Wenn Dittsches mit Halbwissen untersetztes halbphilosophisches Gelaber in der Imbissbude „die alltägliche Orientierung auf eine zugleich lustige wie tiefsinnige Art und Weise repräsentiert“ (oder halb lustige, halb tiefsinnige?), dann ist zumindest die Orientierung und dann auch eine Philosophie, die sich auf die Orientierung einlässt und sie zum Anfang aller Philosophie machen will, herzlich oder doch halb zum Lachen, das vollends stecken bleibt, wenn man darin wirklich das „wirklich wahre Leben“ mit seinem möglicherweise wirklichen philosophischen Tiefsinn wiedererkennt. Wenn Metaphysik von den Bedingungen der Orientierung absieht, um auf vermeintlich festen Boden parmenideisch runder Ganzheiten zu kommen, potenziert die Improvisationskomik die Bedingungen der Orientierung, um runde Ganzheiten als Seifenblasen einer Halbwelt durchsichtig zu machen, die irgendwann wieder platzen. Orientierung kann, erkennt man so, auch Seifenblasen erzeugen und wieder platzen lassen und sie kann sich andererseits selbst an Halbheiten und in Halbwelten orientieren. Sonst hätte sie nichts zu lachen. Sie hat die Spielräume, die Vielschichtigkeiten, die Komplexitäten dazu, und wir dürfen sie dafür bewundern. Und Lachen, worüber auch immer, ist seinerseits ein Modus der Orientierung: Alles allzu Ernste zerplatzt unter Lachen wie Seifenblasen oder Luftballons. Mit Humor pufft unsere Orientierung alle Orientierungsbeschwerden einfach aus und lässt die Situation, wie sie ist, pfff. Auch eine *Philosophie* der Orientierung sollte das können.