

- Marx, Karl: Die Deutsche Ideologie, in: Marx-Engels Werkausgabe, Band 3, Berlin 1978.
- Müller, Oliver: Zwischen Mensch und Maschine. Vom Glück und Unglück des Homo faber, Berlin 2010.
- Puppel, Stanislaw (Hg.): Biology of Language, Amsterdam u.a. 1995.
- Sellars, Wilfrid: Philosophy and the Scientific Image of Man, in: Ders., Science, Perception and Reality, London 1963, S. 1-40.
- Smith, Andrea et al. (Hg.): The Evolution of Language. Proceedings of the 8th International Conference (Evolang8), New York 2010.
- Spengler, Oswald: Der Mensch und die Technik, Wien/Leipzig 2006.
- Wheeler, Brandon et al.: Communication, in: Randolph Menzel und Julia Fischer (Hg.), Animal Thinking. Contemporary Issues in Comparative Cognition, Cambridge 2011, S. 187-205.
- Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen, in: Ludwig Wittgenstein, Schriften 1, Frankfurt a.M. 1980.
- Wundt, Wilhelm: Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte, Leipzig 1904.
- Yehuda, Rachel et al.: Transgenerational Effects of Posttraumatic Stress Disorder in Babies and Mothers Exposed to the World Trade Center Attacks During Pregnancy, in: Journal of Clinical Endocrinology and Metabolism, Vol. 90, No. 7, 2005, S. 4115-4118.

Orientierung an Menschen Zur Kritik der Anthropologie

1. Bedürfnis nach Anthropologie

Man gerät, wenn man Anthropologie, philosophische Anthropologie, treibt, in ein Dilemma. Versteht man ›Anthropologie‹ in dem weiten Sinn, dass in irgendeiner Weise vom Menschen (*ánthropos*) die Rede ist (*lógos*), fällt die ganze Philosophie darunter, denn irgendwie geht es immer um den Menschen, und vor allem sind es immer Menschen, die philosophieren und auf ihre Weise philosophieren. Man hat offensichtlich auch noch bei den höchsten philosophischen Verallgemeinerungen mit Menschlich-Allzumenschlichem zu rechnen, wie Nietzsche es nannte, und unterscheidet darum Philosophien auch nach Eigennamen, etwa als aristotelische, kantische oder heideggerische. Grenzt man philosophische Anthropologie aber als Disziplin der Philosophie ein, soll ein Begriff des Menschen neben Begriffen anderer Gegenstände der Philosophie wie Sein, Natur, Erkenntnis, Geist, Moral, Kunst, Religion usw. gebildet werden. Dann wird ›der Mensch‹ zu einem Gegenstand, der von den übrigen getrennt und allgemeingültig zu definieren ist. Von den Kontexten ›des Menschen‹ in seiner Welt und von den einzelnen Menschen, die ihn definieren und durch ihn definiert werden, wird ihrer Subjektivität wegen abgesehen. Es bleibt ein isoliertes Abstraktum zurück. Und trotzdem war das Bedürfnis nach Anthropologie im 19. und 20. Jahrhundert sichtlich groß.

Es wurde manifest, als Kant alle Objektivität ihrerseits kritisch auf Subjektivität begründete und dabei zugleich das Dasein Gottes als unerkennbar erwies, als, am Ende des 18. Jahrhunderts, der ›Tod Gottes‹ und mit ihm der ›Nihilismus‹, ein Begriff schon Friedrich Heinrich Jacobis, vor der Tür stand. Schleiermacher reagierte darauf mit seiner ›Religion-auch-ohne-einen-Gott‹-Theologie im Gefühl ›schlechthiniger Abhängigkeit‹ des Menschen und brachte damit auch die Religionsphilosophie auf eine neue Bahn, Rousseau propagierte eine ›Zivilreligion‹, eine Religion der Bürgerlichkeit des Staatsbürgers, und krönte damit die politische Philosophie, Kant selbst schuf, auf

eine Anregung von Moses Mendelssohn hin, eine Philosophie der Orientierung (»Was heißt: Sich im Denken orientieren?«) und erfüllte damit ein Bedürfnis der kritischen Philosophie selbst. All das setzte einen Begriff des Menschen voraus, der weiterhin im Blick auf Gott bestimmt wurde, nun aber in einer unaufgelösten Spannung zu ihm stand. Erst Feuerbach in der Mitte des 19. Jahrhunderts löste diese Spannung mit seinem erklärten Programm, aus der Theologie des nun tot geglaubten Gottes eine neue Anthropologie hervorgehen zu lassen, den Menschen, der sein besseres Teil bisher in ein göttliches Jenseits projiziert habe, selbst zu seinem Gott zu machen. In Gott, dem Allwissenden und Allmächtigen, sollte der Mensch sich selbst erkennen und sich nun auch seiner über Jahrtausende von der alten Religion herabgewürdigten Leiblichkeit nicht mehr schämen, sondern sie rundum genießen und so voll in der Welt stehen. Und von hier aus war nun alles Übrige zu denken. Anthropologie wurde zur Grunddisziplin der Philosophie, war also zugleich eine Disziplin und die Philosophie im Ganzen. Das Dilemma schien verschwunden.

Aber seither vermehrten sich die philosophischen Anthropologien beständig; was ›der Mensch‹ sei, blieb fragwürdig, und so wuchs das Bedürfnis, sich nach dem ›Tod Gottes‹ seiner selbst zu versichern, umso mehr. Der Begriff vom Menschen, den man dazu bilden wollte, sollte nun möglichst erfahrungsgesättigt sein, die einschlägigen empirischen Wissenschaften umfassend berücksichtigen. Zugleich suchte man ihn weiterhin in der Spur aristotelischer Wesensbestimmungen, nach denen das an etwas erfasst werden sollte, was selbstständig (*chooristón*), getrennt und unabhängig von anderem, nicht dessen Einflüssen ausgesetzt ist und damit nicht der Zeit unterliegt. Die metaphysische Wesensbestimmung aber hatte ihrerseits ihr höchstes Maß im Wesen des schlechthin selbstständigen Gottes. So entstand ein neues Dilemma: Der aus der aristotelischen *scala naturae*, der Einordnung in die Stufenfolge von Pflanze und Tier hin zu Gott, entlassene Mensch wurde dennoch *instar Dei*, nach dem Vorbild Gottes, begriffen; was Feuerbach anstrebte, die Wesensbestimmung des Menschen aus dem Wesen des alten Gottes, lag schon in der Logik der Wesensbestimmung. Da sie nun aber zu ebenso vielfältigen wie strittigen Wesensbegriffen vom Menschen führte, blieb nur, entweder auf sie zu verzichten, wie es etwa Heidegger tat, oder den Wesensbegriff, wie es inzwischen vorzugsweise geschieht, normativ zu bilden. Dann soll nicht mehr der Begriff dem Gegenstand, sondern der Gegenstand dem Begriff entsprechen: Ein normativer Begriff ist

enttäuschungsresistent, setzt sich freilich ›kontrafaktisch‹ über eben die ›Realitäten‹ hinweg, deren man sich nach der Überführung der Theologie in Anthropologie im Anschluss an die empirischen Wissenschaften versichern wollte. Und die Ethiken fallen nicht weniger vielfältig aus als die Anthropologien. Das Dilemma der widersprüchlichen Wesensbestimmungen des Menschen blieb und wuchs.

Es war schon ein Geburtsfehler der philosophischen Anthropologie. Der nicht nur gedachte, sondern in der jüdisch-christlichen Tradition auch geglaubte Gott hatte in Europa über Jahrtausende hinweg der menschlichen Orientierung wohl höchsten Halt geboten. Er blieb aber, sofern er den Menschen ausdrücklich ein Bild und einen Begriff von sich verwehrte, zugleich stets unberechenbar für sie, und wie die Theologie Gott wenigstens bis zu einem gewissen Grad verständlicher und damit berechenbarer machen sollte, so nun die Anthropologie den Menschen. Die Theologie hatte Gott allmählich die harten und grausamen Züge genommen, von denen die hebräische Bibel berichtet, und nur noch einen guten und lieben Gott übrig gelassen. Ähnliches geschah dann beim Menschen. War für Aristoteles der Mensch noch einerseits das edelste, andererseits aber auch das unberechenbarste und zum Schlimmsten fähige Lebewesen gewesen,¹ das ebendarum an der von Gott geordneten Natur Maß nehmen sollte, so wurde, als in der Moderne der Glaube an eine wahre, gute und schöne Ordnung der Natur nach und nach wegbrach, der Mensch immer bedrohlicher, und der Humanismus nahm seinen Aufschwung, das große moralisch-ästhetische Programm der Erziehung des schlimmen zu einem guten, des unedlen zu einem edlen Menschen. Der wahre, nun von der Höhe Gottes herabgeholte Begriff des Menschen wurde gar nicht als gegenwärtige Realität behauptet, sondern erst für die Zukunft in Aussicht gestellt. Führe man dem Menschen nur lange und nachdrücklich genug ein möglichst gutes Bild seiner selbst vor Augen, das Bild eines Wahrheit suchenden, Gerechtigkeit übenden und Liebe lebenden Wesens, werde er sich ihm mit der Zeit immer mehr angleichen. Die einschränkende Norm wurde zum verheißungsvollen Ideal. Gerade moderne Demokratien, soweit sie auf religiöse Fundierungen verzichteten, haben ein tiefes Bedürfnis wenn nicht nach einer Zivilreligion, so doch nach einer solchen humanistischen Anthropologie. Wenn Menschen kein Maß für ›den Menschen‹ außer sich (schöner Kosmos) und/oder über sich (guter Gott) mehr haben,

1 Vgl. Aristoteles, Politik I 2, 1253a32-37.

müssen sie sich selbst ein Maß, eine Norm oder schöner: ein Ideal schaffen, um nach ihm zusammenleben zu können. So aber ist das Maß des Menschen nicht mehr seine ›Natur‹, die die Anthropologie ursprünglich im Auge hatte, sondern die soziale Ordnung. Sie wird politische Anthropologie.

Normen und Ideale erinnern jedoch stets daran, wie sehr Menschen von ihnen abweichen, wie schlecht und unschön sie sich, gemessen an den Normen und Idealen, verhalten können. Sie machen das Schlechte und Unschöne umso interessanter. Aus der sicheren Distanz des eigenen Idealmaßes hatte man es lange schon an Völkern erkundet, die als ›exotisch‹ und ›primitiv‹ galten. Doch als nach Feuerbach auch Darwins, Nietzsches und Freuds berühmte ›Kränkungen‹ des humanen Menschen plausibel wurden, erschien die humanistische, metaphysizierende Anthropologie selbst so zweifelhaft, dass der Begriff ›Anthropologie‹ mehr und mehr von empirischen Wissenschaften besetzt wurde; die vor allem mit den Namen Scheler, Plessner und Gehlen verbundene ›Philosophische Anthropologie‹ des 20. Jahrhunderts blieb Zwischenstadium. Das ›rationale‹ in der aristotelischen Bestimmung des ›animal rationale‹ (*zoon lógon echon*) wurde zumal gegen Ende des 20. Jahrhunderts, nachdem das Schlimme am Menschen auf schlimmste Weise hervorgetreten war, zunehmend nicht mehr so verstanden, dass der Mensch Vernunft *hat*, sei es von Gott oder von Natur aus, und dadurch stets für alle andern Menschen berechenbar *ist*. Denn offensichtlich ist er das ja nicht. Stattdessen muss jeder in seiner Situation sehen, wie er mit den andern, mit denen er zu tun hat, am ehesten rechnen kann, wie er das Verhältnis zu ihnen so weit wie möglich berechenbar *machen* kann. Unter der Grundbedingung ihrer Unberechenbarkeit suchen Menschen immer neu nach Spielräumen ihrer Berechenbarkeit oder schaffen sie sich. Durch philosophische Anthropologie versucht man sich durch kontrafaktische Idealisierung eines gemeinsamen Wesens einander zu versichern. Im alltäglichen Umgang miteinander helfen solche Wesensbestimmungen wenig, sie können den Umgang im Gegenteil beeinträchtigen, nämlich dann, wenn der andere sie nicht teilt. Dann fordern sie ideologische Auseinandersetzungen heraus und philosophische Anthropologie wird kontraproduktiv.

Die modernen Demokratien sind inzwischen offenbar so weit gefestigt, dass man es sich erlauben kann, die unberechenbare, als gefährlich geltende Seite ›des Menschen‹ mitzusehen, ohne sie von vornherein als irrational, schlecht oder böse zu diskreditieren (›... verdie-

net nicht, ein Mensch zu sein ...‹). Die energischsten Vorreiter dieses ›Auch-die-andere-Seite-sehen-Könnens‹ waren Friedrich Nietzsche am Ende des 19. und Niklas Luhmann am Ende des 20. Jahrhunderts. Sie drangen darauf, die Rede vom ›Menschen‹ von Gut und Böse frei zu halten. Nietzsche fasste das ›Auch-die-andere-Seite-sehen-Können‹ unter das Stichwort ›Perspektivismus‹, Luhmann unter das Stichwort ›Beobachtung zweiter Ordnung‹. Statt in einer scheinbar alternativlosen Perspektive oder einer Beobachtung erster Ordnung, in denen Gegenstände als Gegenstände an sich erscheinen, isoliert aus ihren Kontexten, nach ihrem bleibenden Wesen zu fragen und nach einer allgemeingültigen Definition für sie zu suchen, beobachteten sie, von wem wann warum solche Fragen gestellt wurden und mit welchen Unterscheidungen dabei gearbeitet wurde, um zu sehen, welche Alternativen, in diesem Fall andere Möglichkeiten des ›Menschseins‹, sich dabei zeigen. Sie wollten (unabhängig voneinander, Luhmann hat sich kaum auf Nietzsche bezogen) die metaphysische Isolierung und moralische Idealisierung ›des Menschen‹ abtragen und, im klaren Bewusstsein der genannten Dilemmata, stattdessen ermitteln, welche Funktion oder Funktionen der Begriff oder das Wort ›Mensch‹ in der Kommunikation der Gesellschaft tatsächlich erfüllt. Ich schliesse zunächst an Nietzsche und Luhmann an, ohne dann in ihrer Spur zu bleiben. Stattdessen werde ich in einem dritten Schritt die Frage nach der ›Orientierung am Menschen‹ von der Philosophie der Orientierung aus angehen und mit der ›Orientierung an Menschen‹, Menschen im Plural, beantworten. Das Bedürfnis nach Anthropologie wird dabei zugleich erklärbar und verringert. Auf knappem Raum ist weiterhin nur eine grobe Skizze möglich.

2. Nietzsches und Luhmanns Entidealisierung und Entnormierung des Menschen

Nietzsche ist berühmt geworden auch für seinen erklärten Bruch mit der Isolierung und Idealisierung eines Wesens des Menschen. In seinem Werk ist überall vom ›Menschen‹, ›Menschlichen‹ und ›Allzumenschlichen‹, oft von ›anthropomorph‹ und ›Anthropomorphismen‹ die Rede, jedoch kaum von ›anthropologisch‹ und ›Anthropologen‹ und gar nicht von ›Anthropologie‹. So etwas wie eine Anthropologie hat er, offenbar bewusst, nicht geschrieben; bei aller Schätzung Feuerbachs machte er dessen Transformation der Theologie in An-

thropologie nicht mit, verzichtete, wie auf scheinbar allgemeingültige Lehren überhaupt, auch auf eine Lehre vom Menschen. Er ließ stattdessen seine Figur Zarathustra gleich bei deren erstem Auftritt unter den Menschen auf dem Markt gegen den ›letzten Menschen‹ polemisieren.² Der ›letzte Mensch‹ ist der an einer letztgültigen, für alle Menschen und für alle Zeit gleich gültigen Definition eines Wesens des Menschen interessierte Mensch. Er schneidet diese Definition auf sich selbst zu, nimmt sich selbst für sie zum Maßstab, nach dem verständlichen Bedürfnis, selbst dabei am besten wegzukommen. Die Entwicklung ›des Menschen‹ soll in ihm, seinem Mittelmaß, zum Abschluss gekommen sein. Dagegen stellte Nietzsche seine berühmte Anti-Definition, »der Mensch« sei »das noch nicht festgestellte Thier«.³ Er betrachtete Menschen als Tiere unter anderen und ordnete sie mit allen übrigen in die Evolution ein: Bewusstsein, Bedingung von Vernunft und Geist, die höchste Humanität versprechen, wird dann zur spätesten und noch vergleichsweise ganz ungefestigten evolutionären Errungenschaft.⁴ Es könne sich in der Zukunft ebenso als lebensgefährdend wie als lebensfördernd, als moralgefährdend wie als moralfördernd herausstellen, seine andere Seite, der ihm gegenüber so gering geschätzte Verband der Instinkte, dagegen weiterhin als lebenerhaltend und die andere Seite des ihm zugeschriebenen Guten, das Böse, als lebenssteigernd; alte Kulturen wie die griechische und römische seien damit jedenfalls kräftig gewachsen. Was mit dem Wort ›Mensch‹ belegt werde, sei ebenso abgründig wie unergründlich in seinen komplexen Zusammenhängen, weit mehr noch als der schon überkomplexe Leib, der zunächst immerhin als Leitfaden der Erschließung dieser Komplexität dienen könne. Nietzsche verfolgte explizit das Programm einer Entidealisierung und Entnormierung, einer »Vernatürlichung« des Menschen, der Auflösung der noch metaphysiknahen Anthropologie in eine historische und kulturelle Typologie der Vielfalt der Menschen, und ging dabei auch über die aristotelische Logik der Definition hinaus: »definierbar ist nur Das,

2 Vgl. Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra, Bd. 4, S. 18-21. Die Werke Nietzsches werden zitiert nach der kritischen Studienausgabe in 15 Einzelbänden herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1999 (KSA).

3 Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse, in: Sämtliche Werke, a.a.O., Bd. 5, S. 81.

4 Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft, in: Sämtliche Werke, a.a.O., Bd. 3, S. 382f.

was keine Geschichte hat«,⁵ als letztgültige Festlegungen sehen Definitionen von der Evolution ab oder behandeln sie als abgeschlossen.

Unter dem Gesichtspunkt der Evolution ist das Tier Mensch dagegen ein fortlaufendes Experiment. Wer das weiß, kann auch sein eigenes Menschsein so verstehen, und wenn er Philosoph ist, wird er in einer Beobachtung zweiter Ordnung sich nach Unterscheidungen umsehen oder sie schaffen, die es entsprechend verstehen lassen. Er wird von Einheit auf Differenz und von Wesentlichkeit auf Zeitlichkeit umstellen und unter jeweils neuen Umständen die Notwendigkeit eines neuen Über-sich-Hinausgehens erwarten, nicht wieder im Sinn eines Fortschritts auf ein Ziel hin, sondern lediglich im Sinn der Eröffnung weiterer Spielräume für weitere Entwicklungen hin. Dafür gebrauchte Nietzsche die Formel des Übermenschen.

Mit ihr bot Nietzsche denen, die eine allgemeine Lehre vom Menschen erwarten und brauchen, vordergründig, »exoterisch«, wie er es nannte,⁶ eine solche an, um sie »esoterisch«, für die, die ihn genauer lesen gelernt haben und vom Bedürfnis nach metaphysischen Wesensbegriffen frei geworden sind, als unhaltbar zu erweisen. Denn ›der Übermensch‹ ist nicht seinerseits eine Art, eine Gattung mit einem gemeinsamen Wesen, sondern immer ein Einzelner, und Evolution, die man im Rückblick als »Erhöhung der Species ›Mensch‹«⁷ bzw. »des Typus ›Mensch‹«⁸ betrachten kann, wird immer durch Einzelne vorangetrieben, durch Einzelne, die wohl in vielfältigster Weise zusammenwirken können, dazu aber nicht zusammenarbeiten müssen.⁹ Mit der Formel ›Übermensch‹ verband Nietzsche darum auch keinen Sozialdarwinismus, kein Programm zur Durchsetzung der ›Stärkeren‹, sei es eines Standes, einer Klasse oder einer Rasse; ihm war klar, dass sich jeweils erst zeigen muss, was wann und wo in der Evolution ›Stärke‹ ausmacht. Ein ›Übermensch‹ ist dann lediglich ein Mensch, der über jetzige Möglichkeiten der übrigen Menschen hinausgeht und ihnen etwa als Entdecker, Künstler, Wissenschaftler, Politiker, Umwerter von Werten oder Religionsstifter überlegen ist, in anderen Hinsichten aber unterlegen sein und darum unter ihnen

5 Friedrich Nietzsche: Zur Genealogie der Moral, in: Sämtliche Werke, a.a.O., Bd. 5, S. 317.

6 Vgl. Nietzsche (Anm. 3).

7 Ebd., S. 62.

8 Ebd., S. 205.

9 Vgl. Friedrich Nietzsche: Der Antichrist, in: Sämtliche Werke, a.a.O., Bd. 6.

leicht auch untergehen kann, wie es Nietzsche an Zarathustra zeigt, als er ihn unter die ›letzten Menschen‹ gehen lässt. Zumal wenn es um Moral, um die Umwertung von Werten geht, wird er nach den geltenden Werten böse erscheinen und dadurch gefährdeter sein als andere.

Die Formel ›Übermensch‹ fungiert so als Gegenbegriff gegen jeden festen, letzten Begriff ›des Menschen‹. Er ist insofern selbst kein Begriff: Nietzsche führte ihn nicht in definierenden Begriffen ein (was oft beklagt wird), sondern in einem Geflecht von Metaphern, das immer neue begriffliche Entwicklungen offenhält. Er verweigerte eine Anthropologie der Selbstversicherung durch gemeinsame Festlegung aller auf *einen* Begriff. Stattdessen erschloss er mit seiner ›Psychologie‹ und ›Genealogie‹ kritisch die Hintergründe bisheriger Festlegungen, um ihnen ihre scheinbare Gewissheit zu nehmen. Er verband seine Anti-Anthropologie mit einer neuen Stellung zur Gewissheit überhaupt:

Wir stehen anders zur ›Gewißheit‹. Weil am längsten die Furcht dem Menschen angezchtet worden ist, und alles erträgliches Dasein mit dem ›Sicherheits-Gefühl‹ begann, so wirkt das jetzt noch fort bei den Denkern. Aber sobald die äußere ›Gefährlichkeit‹ der Existenz zurückgeht, entsteht eine Lust an der Unsicherheit, Unbegrenztheit der Horizont-Linien. Das Glück der großen Entdecker im Streben nach Gewißheit könnte sich jetzt in das Glück verwandeln, überall die Ungewißheit und das Wagniß nachzuweisen.¹⁰

Der Soziologe Niklas Luhmann hat hundert Jahre später die Frage nach ›dem Menschen‹ in ebendiese Richtung weitergetrieben, mit eben der moralischen und moralphilosophischen Nüchternheit, um die Nietzsche immer gekämpft hatte und die nun auf noch stärkeren Widerstand sich weiter behauptender humanistischer Anthropologien stieß; die Kühle, ja Kälte seiner Beobachtungen und theoretischen Konzeptionen ist für die meisten noch schwerer zu ertragen als Nietzsches ›fröhliche Wissenschaft‹. Luhmann bezog die Philosophie, die er ebenfalls intensiv studiert hatte, souverän in seine Soziologie ein: sofern auch sie Teil der Kommunikation der Gesellschaft ist und über Jahrtausende an deren Semantik mitgearbeitet hat. Unter diesem Gesichtspunkt fragte Luhmann auch nach ›dem Menschen‹:

¹⁰ Friedrich Nietzsche: Nachlass 1884-1885, in: Sämtliche Werke, a.a.O., Bd. 11, S. 223f.

wie er an der Kommunikation der Gesellschaft beteiligt und von ihr her zu bestimmen sei. Auch er entidealisierte und entnormierte dabei ›den Menschen‹, bestand, in Distanz zu allem ›Kontrafaktischen‹, auf strikter Beobachtbarkeit – und konnte nun auf weitere hundert Jahre empirischer anthropologischer Forschungen zurückgreifen.

Er ließ wie Nietzsche die alte ontologische Intention zurück, scheinbar an sich Feststehendes in allgemeingültigen Begriffen feststellen zu wollen, und folgte entschieden der differenztheoretischen Option: so oder anders Unterscheidbares so oder anders zu unterscheiden, Begriffe als Teile von Unterscheidungen zu betrachten, die stets eine andere, alternative Seite haben. Unterscheidungen sind dann nicht Wiedergaben des Begriffenen, sondern Entscheidungen des Begreifenden. So verstanden, erzeugt alles Begreifen, das Gewissheit schaffen soll, zugleich Ungewissheit, weil immer auch für die andere Seite der Entscheidung entschieden werden könnte. Doch diese Ungewissheit kann dann stets Anstoß weiteren Begreifens sein. Auf diese Weise bleibt auch der Begriff ›Mensch‹ für überraschende Evolutionen offen.

Unterscheidungen sind Operationen von Beobachtungen, und Beobachtungen setzen ihrerseits die Unterscheidung eines Beobachtenden von einem Beobachteten voraus. Luhmann konzipierte sie in seiner Systemtheorie als Unterscheidung von System und Umwelt. ›Systeme‹ sind Beobachtungssysteme, die, um ihre Umwelt beobachten, für sie ›offen‹ sein zu können, sich von ihr unterscheiden, abgrenzen, abschließen und in diesem Sinn zugleich ›geschlossen‹ sein müssen. Die beobachtete Umwelt ist dabei stets komplexer als das System, das diese Komplexität durch Unterscheidungen seligieren und dadurch reduzieren muss. Es hat es in seinen Beobachtungen also immer schon mit reduzierter Komplexität zu tun, kann sie nie völlig erfassen und das (in Beobachtungen zweiter Ordnung) daran beobachten, dass andere Beobachtungssysteme anders beobachten, nicht nur im Alltag, auch in der Wissenschaft. Für jedes Beobachtungssystem ist alles anders, und nicht dies, sondern dass und wie der dann unwahrscheinliche Glaube an Gleichheit dennoch so plausibel wird und sich bewährt, muss erklärt werden. Damit ist Nietzsches Perspektivismus eingeholt.

Nach der alten ontologischen Intention, in der wir noch immer zu denken gewohnt sind, ist ›der Mensch‹ Element der Gesellschaft, das, woraus sie sich aufbaut. Darum denkt die humanistische, metaphysizierende Anthropologie ihn idealerweise gesellschaftskonform.

Tatsächlich ist jedoch all das am Menschen, was man traditionell ›Leib‹ und ›Seele‹ nennt und auch Nietzsche noch so genannt hat, offensichtlich nicht Bestandteil des sozialen Lebens, die komplexen und komplex verflochtenen physiologischen Systeme, die sein biologisches Leben ermöglichen, ebensowenig wie das, was man seit William James und Edmund Husserl ›Bewusstseinsstrom‹ nennt, der zunächst unregelmäßige Ablauf von Vorstellungen. Beide aber sind ihrerseits autonome Beobachtungssysteme, und sie beobachten Unterschiedliches: der Leib, den Luhmann darum ›physisches System‹ nannte, das für den Fortgang des leiblichen Lebens Relevante (z. B. die schwankende Außentemperatur zur Erhaltung der Körpertemperatur oder die Nahrungszufuhr zur Homöostase der Zellen, Organe und Kreisläufe oder äußere Gefahren durch Auslösung von Reflexen), die Seele, das Bewusstsein oder das ›psychische System‹ das sogenannte Wahrnehmbare der Umwelt des Leibes. Dessen physiologische Abläufe bleiben weitestgehend unbewusst, das Bewusstsein reagiert nur gelegentlich in Gefühlen wie Schmerz oder Lust auf sie, mit allem Weiteren wäre es hoffnungslos überfordert, würde der Bewusstseinsstrom überfließen und verschwimmen. Physiologische, v. a. cerebrale Prozesse, lösen stattdessen seine Wahrnehmungen aus, durch die ›Gegenstände‹ der Umwelt isoliert werden (das Gehirn selbst nimmt nicht wahr, wie Luhmann immer wieder betont), darunter auch Menschen und Signale ihrer Bewusstseine. Die Strukturen der Ordnung dieser Signale, in denen sie für unterschiedliche psychische Systeme Sinn ergeben, so dass sie wieder mit sinnvollen Signalen beantwortet werden können, setzen die psychischen Systeme in einem dritten Systemtypus, dem System der Kommunikation der Gesellschaft mit seinen vielfältigen Subsystemen, voraus. Sie sind an ihnen nur ›beteiligt‹, lösen ihr Operieren nur aus und halten es in Gang. Man handelt aus physischen und psychischen Motiven und rechtfertigt sein Handeln bei Bedarf nach Gründen, die das soziale System anbietet und zulässt; denn das physische und das psychische System haben keine Gründe. Man muss darum Kommunikationssysteme ebenfalls als autonom ansetzen, auch gegenüber den Kommunizierenden, die darum als ihre Umwelt zu betrachten sind, die sie ihrerseits nach Inklusion oder Exklusion, Einschluss in oder Ausschluss aus der Kommunikation unterscheiden und in diesem Sinn ebenfalls beobachten. Sie geben unabhängig vom einzelnen Bewusstsein vor, wie man sprechen muss und was man sagen darf, wie man zu handeln und nicht zu handeln hat, welche Rollen oder Funktionen man übernehmen, was man

beanspruchen, genießen, hoffen kann und was nicht, was man wie mitzuteilen und zu rechtfertigen hat usw. Wie das physische (man kann willkürlich schneller atmen, aber nicht schneller verdauen), so kann das psychische System auch das soziale nur punktuell beeinflussen (man kann hier und dort von dessen Regeln abweichen und auch zu deren Änderung beitragen, aber nicht das ganze System bekämpfen oder ignorieren), und das soziale System seinerseits das psychische und das physische. Die gegeneinander autonomen Systeme spielen in ihrem Zusammenspiel ihr eigenes Spiel weiter, was schon Nietzsche veranlasst hatte, sie gegeneinander auszuspielen.

Die Systemtheorie hat so *als Theorie* zwischen ihnen die Spielräume geschaffen, die man beobachten kann. Menschen werden aus Teilen der Gesellschaft zur Umwelt der Gesellschaft, die ihrerseits lediglich aus Kommunikationen besteht; ›es gibt‹ sie nur dadurch, dass kommuniziert und *als* Gesellschaft nur dadurch, dass über sie kommuniziert wird, nach Unterscheidungen nicht einzelner Menschen, sondern wiederum der Gesellschaft selbst. Wie Menschen oder jetzt genauer: psychische Systeme oder Bewusstseine an der Gesellschaft ›beteiligt‹ sind, wie also zu erklären ist, dass Kommunikation sich an sie richtet und wie sie von ihnen ausgeht, muss und kann man vorerst genauso offen lassen wie die Prozesse, die es ermöglichen, dass das Bewusstsein körperliches Verhalten auslöst (so dass die Hand sich hebt, wenn man es ›will‹).¹¹ Beobachten kann man aber, dass Kommunikation das Bewusstsein ›fasziniert und okkupiert‹, nämlich durch Sprache und Schrift, in denen sie sich vollzieht, das heißt auffälligen, weil mit allem sonst Wahrnehmbarem unvergleichlichen Wahrnehmungsgegenständen.¹² Das Bewusstsein wird, so Luhmann, von der Kommunikation ›penetriert‹, nimmt deren Strukturen in die eigenen auf, stellt ihr dafür einen ›Freiraum‹ zur Verfügung, in dem das soziale System operieren und eigene Komplexität aufbauen kann.¹³ Die Kommunikation nutzt diese Freiräume, so kann man das theoretisch fassen, als flüssiges ›Medium‹ (Bewusstseinsstrom!), in dem sie feste ›Formen‹ bildet, die als solche ihrerseits auffallen und entsprechend

11 Vgl. Niklas Luhmann: *Wie ist Bewusstsein an Kommunikation beteiligt?* (1988), in: Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, Bd. 6: *Die Soziologie und der Mensch*, Opladen 1995, S. 37–54.

12 Vgl. ebd., S. 40f.

13 Vgl. ebd., S. 41.

erinnert werden,¹⁴ während der Bewusstseinsstrom im Übrigen rasch ins Vergessen versinkt. Darum kann ein Individuum (ein individuelles psychisches System), was es von sich sagen kann, nur in Strukturen des sozialen Systems der Kommunikation sagen, also gerade nicht individuell. Wenn es spricht, auch zu sich über sich spricht, spricht es schon in den Ordnungen des sozialen Systems. Aber es wird von ihm nicht nur »fasziniert und okkupiert«, sondern hat auch »die privilegierte Position, Kommunikation stören, reizen, irritieren zu können«, beginnend damit, dass es zur Kommunikation seiner Wahrnehmungen stimuliert, zu denen es wiederum vom physischen System angeregt wird, die jedoch immer seine singulären Wahrnehmungen bleiben. Denn auch Kommunikationssysteme können selbst nicht wahrnehmen, nur »Wahrnehmungsberichte« psychischer Systeme verarbeiten. In diesem Sinn lösen die aneinander beteiligten, aber gegeneinander autonomen Bewusstseins- und Kommunikationssysteme die Operationen des jeweils anderen aus, ohne sie zu determinieren¹⁵ – eben darum müssen sie als unterschiedliche Systeme behandelt und muss die Einheit ›des Menschen‹ aufgelöst werden.

Davon bleibt unberührt erstens, dass ein psychisches System an ein physisches gebunden ist, zweitens, dass das soziale System nur dank konkreter Menschen sich bilden und operieren kann, und drittens, dass konkrete Menschen viel von ihrer psychischen und physischen Komplexität dem sozialen System verdanken. Man braucht nun jedoch die ›Bestimmung des Menschen‹ nicht mehr darin zu sehen, ein guter und edler Teil einer guten und edlen Gesellschaft zu sein oder zu werden, und dieses Gute und Edle auch nicht mehr als von der Natur vorgegeben oder von der Vernunft vorgeschrieben anzunehmen. Luhmann unterschied den ›konkreten Menschen‹ (als physisches und psychisches System) von der ›Person‹ in der Kommunikation der Gesellschaft. Durch Einbeziehung in die Kommunikation wird der Person Berechenbarkeit anerkundet und ihr im Weiteren unterstellt; der Mensch im Übrigen aber bleibt für die Kommunikation (und damit weitgehend auch für ihn selbst) eine ›black box‹ in der Umwelt des sozialen Systems. Da aber die Umwelt eine stets höhere Komplexität als das System aufweist, werden dieser black box Mensch durch die Systemtheorie »höhere Freiheiten im Verhältnis zu seiner Umwelt konzidiert, insbesondere Freiheiten zu unvernünftigem und

unmoralischem Verhalten«,¹⁶ die er ja beobachtbar hat, auch wenn man sie ihm nicht zugestehen will (und eventuell er sich auch selbst nicht). Als Einheit differenter autonomer Systeme bleibt ›der Mensch‹ überraschend, für das soziale System ebenso wie für jedes andere psychische System, ein unablässiges Experiment im Sinn Nietzsches. Individuen fügen sich auch für den Soziologen Luhmann nicht einfach in die soziale Ordnung ein, im Gegenteil, »sie tragen sozusagen ihre Lebendigkeit bei. [...] Ihr Beitrag ist gerade Instabilität, die es ermöglicht, ein anderes System, nämlich ein soziales System über Selektionsprozesse aufzubauen.«¹⁷ Statt durch den Gegenbegriff des Übermenschen rettet Luhmann die Freiräume der Menschen durch die Systemtheorie.

3. Orientierung an Menschen

Luhmann beobachtet als erklärter Theoretiker von einem theoretischen Standpunkt aus, um auf ihm vorbehaltlos, unabhängig von ›menschlich-allzumenschlichen‹ Bedingungen, Theorieentscheidungen treffen und erörtern zu können. Nietzsche hat die Möglichkeit eines solchen theoretischen Standpunkts stets in Frage gestellt. Man glaube sich mit ihm den Kontexten des eigenen Lebens zu entziehen und ›selbstlos‹ dessen allgemeine Strukturen allgemeingültig zu erfassen; tatsächlich aber träte man, wenn dies denn gelänge, damit aus dem Leben überhaupt heraus, um sich, wie es Metaphysiker lange genug vorgeführt hätten, in gottähnlicher Übersicht aus einem fiktiven Jenseits illusionären Konstruktionen zu überlassen. Nietzsche selbst entwickelte konsequent kein ›System‹ im Sinn einer Theorie, die ihre Rechtfertigung in ihrer eigenen Kohärenz findet, sondern erkundete in ›lebendigen‹ Kontexten, den unablässigen Perspektivenwechseln seiner Aphorismen, ebensolche Kontexte. Dabei machte er die eigene menschlich-allzumenschliche Perspektive erfahrbar, setzte sich zu seinen Leser(inne)n mit persönlichen Anreden (›oh, meine Freunde‹)

16 Niklas Luhmann: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a.M. 1984, S. 289.

17 Niklas Luhmann: Soziologie der Moral, in: Niklas Luhmann und Stephan H. Pförtner (Hg.), Theorietechnik und Moral, Frankfurt a.M. 1978, S. 8-116, hier S. 31, wiederabgedruckt in: Niklas Luhmann: Die Moral der Gesellschaft, hg. v. Detlef Horster, Frankfurt a.M. 2008, S. 56-162, hier S. 84.

14 Vgl. ebd., S. 44.

15 Vgl. ebd., S. 45f.

in ein persönliches Verhältnis und sprach sie ihrerseits immer wieder auf ihre eigenen Perspektiven an. Er perspektivierte so sichtbar ›den Menschen‹ durch Menschen auch in dessen abstrakter philosophischer Thematisierung. Luhmann kannte selbstredend die Probleme des theoretischen Standpunkts, reflektierte jedoch auch sie von seinem theoretischen Standpunkt aus, mit dem ebenso plausiblen Argument, dass es nun einmal Bedingung der Wissenschaft sei, von den eigenen menschlichen Lebensbedingungen und persönlichen Verhältnissen abzusehen, wenn sie denn im Allgemeinen durchschaut, theoretisch rekonstruiert und funktionale Alternativen zu ihnen eröffnet werden sollen; die jeweiligen menschlichen Perspektiven interessieren hier nur, soweit sie die Theorie beeinträchtigen können. Und auch Nietzsche kommt ja nicht umhin, weiterhin abstrakt von ›dem Menschen‹ zu sprechen. So wirft im Fall ›des Menschen‹ die Theorie als solche ein Dilemma auf, das nun, eben weil sie selbst darin impliziert ist, durch Theorie nicht mehr zu lösen ist. Es löst sich jedoch auf, wenn man auf den Begriff zurückgeht, der seit Moses Mendelssohn und Immanuel Kant aus einem geographischen zu einem philosophischen geworden ist und der seither alle philosophischen, wissenschaftlichen und alltäglichen Debatten (und auch die Schriften Luhmanns) durchzieht, in aller Regel ohne eigens reflektiert zu werden, den Begriff der Orientierung.

Orientierung geht jeder Theorie voraus. Man kann sie als die Leistung beschreiben, sich in einer Situation zurechtzufinden, um Handlungsmöglichkeiten auszumachen, durch die sich die Situation beherrschen lässt. Sie schafft in zunächst unübersichtlichen, nie völlig erschließbaren und darum ungewiss bleibenden Situationen dennoch so viel Gewissheit, dass man handeln zu können glaubt (wozu auch gehört, Theorien zu entwerfen) – und sich doch stets offen hält, aufgrund neuer Anhaltspunkte anders zu entscheiden. Sie beruht nicht auf einer Theorie (auch nicht einer Philosophie der Orientierung), kann sich aber Theorien zunutze machen. Dagegen setzen Theorieentscheidungen immer Orientierungen voraus, die sie nicht mehr durch Theorien einholen können – denn auch sie würden wieder Orientierungen voraussetzen.

Orientierung ist immer gebunden an Standpunkte, Horizonte und Perspektiven. Sie ist stets Orientierung *in* einer Situation über diese Situation, also selbstbezüglich oder *autologisch*: Sie gewinnt ihre Ergebnisse abhängig von ihr selbst, in Angst z.B. orientiert man sich anders als in Ruhe. Sie ist *rekursiv* oder *autopoietisch*: Sie nimmt die gewonnene Orientierung zum Ausgangspunkt neuer Orientierung,

reproduziert sich laufend selbst; schon eine Situation, über die man sich orientiert hat, ist eine neue Situation, die wieder neue Orientierung erfordert. Man hat so ebenfalls, wie Luhmann in seiner Systemtheorie, von einer Differenz auszugehen, der Differenz von Orientierung und Situation. Sie ist ebenfalls eine Differenz von System und Umwelt und Orientierung ebenfalls ein Beobachtungssystem. Sie ist jedoch nicht einfach die Orientierung einzelner Menschen, denn es sind nicht einfach Menschen, die sich orientieren und schon gar nicht bewusst orientieren: Orientierung kann bewusst, psychisch operieren, aber ebenso (und empirisch in viel größerem Maß) physisch und unbewusst; auch Pflanzen und Tiere orientieren sich und in vielem weit besser als Menschen. Sie schließt auch soziale Systeme ein (sichtlich auch bei Tieren), doch sie hat auch ihre ganz eigene Weise, zu gelingen und zu versagen, etwa bei der Rechts-Links-Unterscheidung, bei der man nichts wahrnehmen und die man auch nicht definieren kann. So ist die Orientierung als Beobachtungssystem ebenfalls autonom. In ihrer autologischen, autopoietischen, autonomen Verfassung lässt sie sich also gut auch mit Hilfe von Luhmanns Systemtheorie beschreiben. Und umgekehrt lassen sich die Systeme der Systemtheorie als Orientierungssysteme verstehen.

Orientierung ist nicht nur *primär*, weil alle Beobachtung unvermeidlich mit ihr anfängt, sondern auch *singulär*, nicht verallgemeinerbar. Keine Orientierung kann den Standpunkt einer ändern einnehmen oder ›teilen‹, nicht nur lokal nicht, sondern auch ›geistig‹ nicht, sofern man, wie es üblich ist, unter Menschen zu ihrem Standpunkt auch all das zählt, was ihre Vorstellungen und Meinungen bestimmt (und auch in der Wissenschaft hat jeder seinen Standpunkt), letztlich also ihre ganze Lebens- und Bildungsgeschichte, die nur ihre ist. Als singuläre sind und bleiben auch geistige Orientierungen voneinander getrennt: Man kann nicht nur nicht in ›das Innere‹ anderer schauen, nicht wissen, was sie bei dem, was sie tun oder sagen, denken, sondern, selbst wenn man glaubt, einander gut zu verstehen, dies nicht überprüfen, es sei denn in Worten und Zeichen, die andere wieder anders verstehen können; Horizonte von Orientierungen lassen sich nicht im Sinn Gadamers ›verschmelzen‹. Die singuläre Orientierung ist also *solitär*: sie ist mit sich allein, kann sich über andere Orientierungen immer nur in der eigenen orientieren.

Eben deshalb ist Orientierung das tiefste Bedürfnis: in der Ungewissheit und Vereinzelung der eigenen Situation dennoch Halt an anderem und anderen zu gewinnen. Weil ohne Orientierung nichts

möglich ist, ist Desorientierung unerträglich, mehr noch als Schmerz, dauert sie an, steigert sie sich zur Angst und Verzweiflung. Greift Desorientierung in großem Stil wie nach dem ›Tod Gottes‹ um sich, kann, wie eingangs skizziert, Anthropologie zu einem Bedürfnis der Orientierung werden, mit den beschriebenen Dilemmata, in die sie führt. Und hier kommen wieder die Menschen herein, nicht so sehr in Gestalt eines allgemeinen und allgemeingültigen Begriffs vom ›Menschen‹, sondern als andere menschliche Orientierungen. Menschliche Orientierungen verhelfen einander sichtlich am meisten zur Orientierung – so wie sie einander auch am bedrohlichsten desorientieren können – und sie reagieren auch am stärksten aufeinander. Und dabei nehmen sie einander als konkrete, ganze, einzelne Menschen wahr. Konkrete, ganze, einzelne Menschen fallen in einer Situation am meisten auf, ihr Auftreten kann die Orientierung sofort vollkommen verändern. Denn im Guten wie im Schlimmen hängt für menschliche Orientierungen zuletzt am meisten von konkreten einzelnen Menschen ab. Es sind nicht erst und vor allem, wie Luhmann geltend machte, Sprache und Schrift, ›symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien‹, wie er sie nannte, die die menschliche Orientierung unmittelbar faszinieren, irritieren und okkupieren, und auch nicht Personen in bekannten sozialen Rollen, sondern einzelne, mit Nietzsches Formel ›noch nicht festgestellte‹ Menschen, von denen man noch nicht weiß, womit man bei ihnen zu rechnen hat. Sie fordern rasche Orientierung, höchste Aufmerksamkeit, scharfe Beobachtung. Das zeigt am deutlichsten das Von-Angesicht-zu-Angesicht, die spannungsvollste Situation unter Menschen (um sie nun wieder so zu nennen). Die Spannung ist bis in die uralte eingefleischten komplexen Prozeduren des Blick-Suchens und Blick-Vermeidens hinein zu beobachten: Da wird blitzschnell und kaum bewusst, aber mit weitreichenden Folgen für den künftigen Umgang miteinander entschieden, ob man, auch in definierten sozialen Rollen, ›miteinander kann‹ oder nicht und ob und wie man sich darum ›aufeinander einlassen‹ wird, in soziologischer Sprache also über Inklusion und Exklusion. Auch im Übrigen ist für die menschliche Orientierung nichts so interessant wie konkrete andere Menschen, ihre Geschehnisse und Geschichten, ihre Eigenarten und Charaktere, ihre Interessen und Motive, ihre Erwartungen und Hoffnungen. Sie sind Gegenstand immer neuer Gespräche, Nachrichten, Erzählungen, Dramen, Filme, die die eigene Orientierung für (mehr oder weniger) vergleichbare Situationen mit Handlungsmöglichkeiten ausrüsten, und sie werden dabei stets als

konkrete, ganze Menschen behandelt. Dabei wird man sich durchaus bestimmte Vorstellungen und Begriffe von diesen anderen Menschen bilden, seine Begriffe aber beweglich halten, um sie auf allfällige Überraschungen hin verändern zu können, und sie auch nicht zu hoch abstrahieren, weil sie sonst für den konkreten Umgang mit den jeweiligen Menschen zu wenig besagen. Umso weniger bewähren sich abstrakte und feste Begriffe vom ›Menschen überhaupt‹, wenn man nicht lediglich sehen will, wie individuelle Menschen in individuellen Situationen dann doch von ihnen abweichen.

Mehr noch als über andere orientiert man sich jedoch *an* ändern – und dies meist unmerklich. Die Orientierung an ... ist ein spezifischer, sie auszeichnender Modus der Orientierung. Er herrscht, besonders was andere Menschen betrifft, in ihr vor und ist von der Theorie nicht einholbar. Orientierung an ... heißt Orientierung an *Anhaltspunkten*. Jede Orientierung sucht und wählt in *ihrer* Situation nach *ihren* Bedürfnissen und aufgrund *ihrer* Erfahrungen *ihre* Anhaltspunkte. Sie hält sich in der Ungewissheit der Situation jedoch nur vorläufig an sie, d. h. mit Vorbehalt und auf Zeit, um sich nach weiteren passenden Anhaltspunkten umzusehen, die sie darin bestärken, trotz der Ungewissheit auf sie hin zu handeln. Die Orientierung an ... unterscheidet so laufend Anhaltspunkte, entscheidet über ihre Haltbarkeit und hält sich dabei stets Spielräume offen, um, wenn sich neue Anhaltspunkte ergeben, Alternativen zu erproben. Sie entscheidet unter bleibender, stets sich neu wieder einstellender Ungewissheit, operiert, experimentiert in eben dem Sinn, in dessen Richtung Nietzsche und Luhmann gewiesen haben, und kann, je besser sie gelingt, die Ungewissheit nicht nur als Not, sondern auch als Glück erfahren. Es macht Freude und manchmal stolz, sich gut orientieren zu können.

Auch, wenn man sich *über* andere Menschen orientiert, geschieht dies weitestgehend *an* Anhaltspunkten, die sehr heterogen sein und die latent bleiben können, und kaum über explizite und konsistente Begriffe. Ist die Orientierung über ... vorläufig abgeschlossen, entscheidet sich, ob es auf neue Weise zur Orientierung an ... kommt, nun zur Orientierung an den Menschen, über die man sich zunächst orientiert hat. Sie werden nun als ganze zu Anhaltspunkten der eigenen Orientierung, man schließt sich ihnen an, in dem, was man sagt, tut, denkt. Aber auch hier nicht bedingungslos, sondern, weil die Orientierungen getrennt und die Situationen verschieden sind, stets in Spielräumen und dann, wenn überhaupt, nicht in allem zugleich: Es kann einmal ein Weg sein, den jemand einschlägt, dem man folgt, weil

man sich selbst nicht auskennt, einmal ein Hinweis oder ein Rat, um den man jemanden bittet, einmal die Kleidung und das Auftreten, mit denen man auch selbst gut dastehen könnte, einmal die moralische Haltung, mit der jemand ein Zeichen setzt, usw. usw. Man ist so aufgewachsen, in der Orientierung an andern, Eltern, Lehrern, Freunden, Gruppen, Idolen. In der Pubertät ertrotzt man sich dann zwar eine betont eigene geistige Orientierung, orientiert sich aber auch dann noch in den meisten Belangen an anderen, nun stärker auf eigene Beobachtungen und Entscheidungen hin, wem man worin am ehesten folgen kann und will. Auch dies geschieht weitgehend latent, routiniert. Weit mehr als durch bewusste Überzeugung von den Normen und Idealen sozialer Ordnungen fügt man sich auf diesem Weg in sie ein. Dezidiert eigene Orientierungsentscheidungen (z. B. ein Unternehmen zu gründen, sich politisch zu engagieren, um soziale Ordnungen zu ändern, oder aus ihnen auszusteigen) oder solche, die man dafür hält, sind dagegen vergleichsweise riskant, erfordern, wenn sie aussichtsreiche Orientierungsmöglichkeiten eröffnen sollen, besondere Umsicht und Reflexion, sind darum eher selten – und werden umso mehr kommuniziert und diskutiert. Sie fallen, während die Orientierung an andern als normal gilt, lediglich stärker auf. Doch auch hier bieten sich meist Orientierungsentscheidungen an, die andere schon getroffen haben und die man in den eigenen Spielräumen übernehmen kann.

So kommt auch in getrennten Orientierungen über sehr weite Strecken gemeinsames Verhalten und Konsens zustande, ohne dass es dazu besonderer begrifflicher Anstrengungen bedürfte. Dabei bleiben aber stets Spielräume für alternatives Verhalten, das dann wohl moralisch als abweichend diskriminiert, aber auch ökonomisch, politisch oder künstlerisch als kreativ geschätzt werden kann. Auch durch begriffliche Festlegungen lässt sich Orientierung nicht festlegen, man hält sich Spielräume auch gegen sie offen, orientiert sich auch *an* ihnen. Weil man immer erst einzuschätzen hat, wie weit sie in der jeweiligen Situation von Belang, ob sie hier die ›richtigen‹ sind und wenn ja, welches Gewicht man ihnen geben, wie ernst man sie nehmen soll, muss man sich auch gegen sie, auch gegen Gesetze und Normen, Ideale und Theorien, Orientierungsspielräume als Entscheidungsspielräume vorbehalten. Anders würde man nicht zurechtkommen.

Und wenn man sich an Begriffen, Gesetzen, Normen, Idealen, Theorien orientiert, die eine gewisse Komplexität überschreiten, vor allem aber, wenn man mit Organisationen zu tun hat, die von einer gewissen Größe an für Außenstehende unübersichtlich werden, hält

man sich umso mehr wieder an einzelne Menschen. Sie können dann zu deren ›Gesichtern‹ werden, zu ›Vorbildern‹ im Befolgen von Normen und Gesetzen und im Leben nach Idealen (oder auch zu Beispielen ihrer Missachtung), zu ›Vertretern‹ von Theorien, zu ›Aushängeschildern‹ von Organisationen, zu ›Symbolen‹ von Völkern und Staaten bis hin zu ›Zeichen‹ einer Zeit, und sie geben dann, noch vor allen Macht- und Rangfragen, bis auf Weiteres den Ausschlag, ob und wie man sich zu dem verhält, worum es dann geht. Eine freundlich sich kümmernde Ärztin kann ein sonst schwer erträgliches Krankenhaus erträglich machen und ein sich auf Betrügereien einlassender Arzt das ganze medizinische System in Misskredit bringen. Zahlen, etwa von Todesopfern in einem Bürgerkrieg, ›besagen‹ erst etwas, wenn sie an konkreten Menschen und ihren Schicksalen vor Augen geführt werden, usw. Einzelne Menschen sind die größten Probleme der menschlichen Orientierung, aber auch die unentbehrlichsten und hilfreichsten Anhaltspunkte für alles Weitere. Statt mit Anthropologien, scheinbar allgemeingültigen Lehren vom Menschen überhaupt, muss man daher mit der Orientierung an der menschlichen Orientierung beginnen, die zuletzt immer die einzelner Menschen an anderen einzelnen Menschen ist, denen immer, auch gegenüber allen Theorien und Lehren, Entscheidungsspielräume bleiben. Eine Philosophie der Orientierung reicht weiter als eine Anthropologie, die sie leicht verstellen kann.

Literatur

- Luhmann, Niklas: Soziologie der Moral, in: Niklas Luhmann und Stephan H. Pförtner (Hg.), *Theorietechnik und Moral*, Frankfurt a.M. 1978, S. 8-116.
- *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a.M. 1984.
 - *Wie ist Bewußtsein an Kommunikation beteiligt?*, in: Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, Bd. 6: *Die Soziologie und der Mensch*, Opladen 1995, S. 37-54.
 - *Die Moral der Gesellschaft*, hg. v. Detlef Horster, Frankfurt a.M. 2008, S. 56-162.
- Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* in 15 Einzelbänden, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 2. Auflage, München/Berlin/New York 1999.