

Zugoff, U. Dalfert / Philipp Staellen (Hg.),
Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines
strittigen Paradigmas, Tübingen (Mohr, Siebeck)
2005, 79-101.

Nach der Subjektivität: Selbstbezüge der Orientierung

von

WERNER STEGMAIER

1. Die Funktion des Theorems der Subjektivität in der Philosophie der Moderne

Die Funktion des Theorems der Subjektivität in der Philosophie der Moderne war hochkomplex. Seine Krise ist darum nicht leicht zu diagnostizieren. Am ehesten wird dies historisch möglich sein.

Historisch sollte das Theorem der Subjektivität das Problem lösen, wie nach dem exemplarischen Zweifel Descartes', der die Gewißheit der Wahrheit alles Seins außer der des eigenen Bewußtseins außer Kraft gesetzt hatte, neue Gewißheit zu schaffen war – nun ausgehend von der Gewißheit eben des eigenen Bewußtseins. Damit stellte sich das Problem, wie das eigene Bewußtsein überschritten, transzendiert werden kann. Dabei war davon auszugehen, daß ein Bewußtsein nicht die Vorstellungen eines anderen teilen und sie mit seinen eigenen vergleichen kann, es sei denn wiederum nach seinen eigenen Vorstellungen. So blieb nur das Bewußt-Machen der Leistungen des Bewußtseins selbst, also die Selbstreflexion oder Selbstbezüglichkeit des Bewußtseins.

An den Anfang dieser Selbstbezüglichkeit stellte Descartes das Denken. Denn anders als alle andern Vorstellungen ist das Denken, so wie er es verstand, der Negation fähig und kann darum an der Gewißheit aller andern Vorstellungen zweifeln, nur nicht an der, daß es denkt. Die Selbstbezüglichkeit des Denkens schuf so zum einen eine Selbstgewißheit, die zum Maßstab aller Gewißheit werden konnte. Zum andern konnte das Denken in seiner Selbstbezüglichkeit sich selbst leiten, sich Regeln und Richtungen, also eine Methode vorgeben, wie es in der neuen mathematischen Wissenschaft geschah. Das selbstgewisse selbstbezügliche Denken kam hier zu manifesten Ergebnissen, es ermöglichte im selbstbezüglichen Bewußtsein selbsterzeugte inhaltliche Gewißheiten.

Damit diese auch als Wahrheiten gelten konnten, mußte Descartes noch Gott einschalten, als unbegrenzte denkende Substanz gegenüber der begrenzten denkenden Substanz des menschlichen Bewußtseins. Er hielt sich dabei weiter an die aristotelische Substanz-Akzidens-Unterscheidung.¹ Erst Kant löste sich von ihr und löste zugleich damit das menschliche Denken aus der Abgrenzung von Gott. Er ließ es nun in einem neuen Selbstbezug auch die Begrenzung seiner selbst übernehmen. Die ›Kritik der reinen Vernunft‹ sollte eine Begrenzung der Vernunft durch sie selbst sein. Diese Selbstbegrenzung der Vernunft wurde möglich durch die Einschaltung des transzendentalen Subjekts. Mit dem Begriff des transzendentalen Subjekts trennte Kant die Selbstbezüglichkeit von der Selbstgewißheit des Denkens: er dachte es lediglich »als die Form des Denkens«², nicht mehr als existierende Substanz. Substanz wurde zu einer von zwölf ›Formen‹ des Denkens, der Kategorien, in die sich die allgemeine Form des Denkens anhand der Form des Urteils differenzieren ließ. Zugleich trennte er diese Form des Denkens, nun mit Hilfe der aristotelischen Form-Inhalt-Unterscheidung, scharf vom ›empirischen Bewußtsein‹ und dessen Vorstellungen.³ Diese Vorstellungen, die sich leiblichen ›Affektionen‹ verdanken sollten, die ihm durch die sinnliche Wahrnehmung oder den ›inneren Sinn‹ vermittelt wurden, sollten nun Inhalte für jene Formen des Denkens sein.

Kant gelang es so, das cartesische Bewußtsein wieder an den cartesianisch davon getrennten Leib zu koppeln und doch weiterhin das cartesische selbstbezügliche Denken von den Affektionen des Leibes unberührt zu lassen. Das Denken geriet so in eine paradoxe Doppelbindung zum leiblich Affizierenden: es war zugleich an es gebunden und von ihm frei. Im Theorem der Subjektivität äußert sich diese paradoxe Doppelbindung in einer doppelten Subjektivität: der *subjektiven Subjektivität*, nach der alles, was dem eigenen Bewußtsein durch dessen Affektionen gegeben ist (und das *ist* alles), ›subjektiv‹ ist – so ist die Subjektivität in den alltäglichen Sprachgebrauch eingegangen –, und der *objektiven Subjektivität*, nach der die subjektiven Vorstellungen des Bewußtseins kraft der Formen des Denkens zu objektiven Gegenständen des Bewußtseins werden – wie das zu denken ist, sollte die transzendente Deduktion der Kategorien zeigen. *Faktisch* bleibt die objektive,

¹ Vgl. W. STEGMAIER, »Denken«. Interpretationen des Denkens in der Philosophie der Moderne, in: E. ANGEHRN/B. BAERTSCHI (Hg.), *Studia Philosophica* 57, 1998, 209–228.

² I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (KrV), B 411 Anm.

³ Beide vermittelt Kant durch den Zwischenbegriff der »Einheit des Bewußtseins«, um sie als »objektive« und »subjektive Einheit des Bewußtseins« zu unterscheiden (KrV, B 139).

definitive Bestimmtheit ermöglichende Subjektivität an die subjektive Subjektivität der Vorstellungen des empirischen Bewußtseins gebunden; sofern aber auch dies wiederum Gegenstand eines objektiven Theorems sein soll, ist die objektive Subjektivität wiederum *gedankliche* Voraussetzung der subjektiven Subjektivität. Das Ergebnis ist eine Oszillation zwischen beiden Subjektivitäten beim Versuch, sie zu denken. Die nachhaltige Wirksamkeit des Theorems der Subjektivität lebte und lebt, so ist zu vermuten, von dieser unauflösbaren Oszillation.

Es erwies sich von Anfang an als schwierig, mit ihr zurechtzukommen. Kant selbst hatte gar nicht von ›Subjektivität‹ gesprochen und sie so auch nicht auf einen definitiven Begriff gebracht.⁴ Im Deutschen Idealismus stoppten Fichte und Schelling die Oszillation durch die Einführung einer ›intellektuellen Anschauung‹, durch die die von Kant gedanklich so sorgfältig getrennten Subjektivitäten kurzerhand zur anschaulichen Einheit kurzgeschlossen wurden. Hegel nannte das Ergebnis kritisch eine »Metaphysik der Subjectivität«⁵. Die Subjektivität war nun zu etwas metaphysisch Gegebenem geworden.

Als solches trat sie in neuer Form wieder auf, als Husserl, in Abwehr aller gedanklichen Konstruktionen, das transzendente Subjekt und seine ›Leistungen‹ zum Objekt ›reiner‹ Beobachtung und Beschreibung machte. Nach Kant *gab* es das transzendente Subjekt nicht, sondern nur Objekte *für* das transzendente Subjekt; das transzendente Subjekt war nur als Bedingung der Möglichkeit gedacht, definitiv bestimmte und damit für alle gleich gültige Objekte zu denken. Ein zu beobachtendes und beschreibendes Subjekt, wie es Husserl voraussetzte, muß es aber in irgendeiner Form geben, sei seine Beobachtung und Beschreibung auch noch so ›reduziert‹. Die Voraussetzung einer *gegebenen* Subjektivität wurde gängig vor allem durch Husserls Theorem der Intersubjektivität, das weit populärer und also wohl auch plausibler wurde als das Theorem der Subjektivität. Nach Husserl unterstellt man auf bestimmte sinnlich wahrnehmbare leibliche Anzeichen hin auch anderen transzendente Subjektivität, betrachtet sie jeweils als alter ego.⁶ Kants Oszillation zwischen der subjektiven und der objektiven Subjektivität in *einem* Bewußtsein wird auf eine Oszillation zwischen

⁴ Der Begriff der Subjektivität kommt in Kants veröffentlichtem Werk nicht vor, sondern nur ein Mal in den Notizen des ›Opus postumum‹, wo Kant die »Subjectivität der Vorstellungen durch die Sinne (primarium dabile)« der »Objectivität derselben für die Sinne (primarium cogitabile)« gegenüberstellt (Op. post. X, 3,3, AA 22, 309). Vgl. H. CLAIRMONT, Art. Subjektivität I, in: HWPPh 10, 458.

⁵ G. W. F. HEGEL, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität* (1802), in: DERS., *Gesammelte Werke*, Bd. 4, Jenaer Kritische Schriften, hg. v. H. BUCHNER/O. PÖGGELER, Hamburg 1968, 412.

⁶ E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, V. Meditation, in: *Hua I*, 121–177.

verschiedenen Bewußtseinen (ego und alter ego) erweitert: damit gibt es mehrere transzendente Subjekte, die als Subjekte etwas gemeinsam haben, eben das Intersubjektive, und wenn es mehrere transzendente Subjekte gibt, dann muß es auch jedes einzelne von ihnen geben.

Nachdem man im Namen des Theorems der (Inter-)Subjektivität über die Grenzen des eigenen Bewußtseins hinweg auf Gemeinsames in anderen Bewußtseinen rechnen zu können glaubte, verzichtete man nach und nach auf Kants Voraussetzung des Theorems der Subjektivität, an der Husserl noch festgehalten hatte, die Transzendentalität. Damit aber erreichte das Theorem der Subjektivität erneut den vorkritischen Zustand einer *Metaphysik* der Subjektivität, einer Lehre von der Subjektivität, als ob es sie gäbe. Die gleichzeitige Unterstellung von Kants Kritik in der Rede von der Subjektivität und ihre Vernachlässigung in der Rede von der Intersubjektivität könnte eine, vielleicht die Ursache seiner Krise sein. Wenn die subjektive und objektive Subjektivität in einer gegebenen Intersubjektivität verschmolzen werden, ist die ursprüngliche Funktion des Theorems der Subjektivität nicht mehr plausibel und seine neue allzu angreifbar.

Heidegger zog daraus schon früh die Konsequenz, sowohl auf das Theorem der Transzendentalität als auch auf die Theoreme der Subjektivität und der Intersubjektivität zu verzichten. In seiner Spätzeit lastete er dem Theorem der Subjektivität (oder, in der Rückführung auf Aristoteles, der »Subiectität«⁷) Seinsvergessenheit und Gottverlassenheit an. Aber auch sein Kritiker Adorno nahm sich vor, »den Trug konstitutiver Subjektivität zu durchbrechen«⁸, und Wittgenstein, nachgerade Heideggers stärkster Konkurrent, sah in der Rede von der Subjektivität nurmehr ein »Sprachspiel«⁹. Inzwischen wird vom renommierten »Historischen Wörterbuch der Philosophie« schon die Annahme, die Philosophie der Moderne sei eine Philosophie der Subjektivität gewesen, als »Neuzeitlegende«¹⁰ zurückgewiesen.

⁷ M. HEIDEGGER, Nietzsche, Bd. 2, Pfullingen 1961, 450–454.

⁸ Th. W. ADORNO, Negative Dialektik, Gesammelte Schriften, Bd. 6, hg. v. R. Tiedemann, Frankfurt a.M. 1990, 10.

⁹ Vgl. L. WITTGENSTEIN, Philosophische Untersuchungen. Kritisch-genetische Edition, hg. v. J. SCHULTE, Frankfurt a.M. 2001, 1081: »Du kannst zwar über den Seelenzustand des Andern völlige Sicherheit haben, aber sie ist immer nur eine subjektive, keine objektive.« – Diese beiden Wörter deuten auf einen Unterschied von Sprachspielen.

¹⁰ Vgl. P. COSMANN, Art. Subjektivität III, in: HWP 10, 471. Danach ist der Begriff Subjektivität erst in der – durch Mißverständnisse gefährdeten – Rezeption Kants entstanden.

2. Nach der Subjektivität

Das Problem, auf das sich das Theorem der Subjektivität bezog, bleibt freilich auch nach dessen Krise bestehen: nämlich verständlich zu machen, wie unser an Leib und Sinne gekoppeltes und durch sie affiziertes Bewußtsein über sich hinauskommen kann, um in der Welt, in der wir leben, und in ihr vor allem mit andern zurechtzukommen. Das ist nun, nach dem Verzicht auf das Theorem der Transzendentalität, nicht mehr unter Berufung auf die Gewißheit wissenschaftlichen Wissens möglich, die Descartes im Selbstbezug des Denkens und Kant eben durch das Theorem der Transzendentalität zu begründen versucht hatten. Im Anschluß an Kant hat vor allem Ernst Cassirer, im Anschluß an Husserl vor allem Niklas Luhmann Wissenschaft nur noch als eine Form des Weltbezugs neben Kunst und Religion, aber auch Ökonomie, Politik, Recht und Erziehung angesetzt.¹¹ Nach Luhmanns aktueller Systemtheorie konstituieren sich Wissenschaft, Kunst, Religion, Ökonomie, Politik, Recht und Erziehung – die Reihenfolge ist gleichgültig – jedoch wiederum durch Selbstbezüge, nun jedoch nicht mehr durch Selbstbezüge des bloßen Denkens und des bloßen Bewußtseins, sondern durch Selbstbezüge jeweils spezifischer Unterscheidungen in Funktionssystemen, die wiederum autonom oder nun: »autopoietisch« operieren. Danach hat wohl die Transzendentalität, nicht aber die Selbstbezüglichkeit ihre Funktion verloren; letztere wird zumindest von der Systemtheorie noch bestärkt, immerhin der umfassendsten Theorie, die uns zur Zeit zur Verfügung steht und auch die Philosophie einbezieht.¹² Luhmann denkt die Selbstbezüglichkeit oder Selbstrefe-

¹¹ Luhmann schätzte Husserl, den einzigen Philosophen, dem er eine eigene Schrift gewidmet hat (vgl. N. LUHMANN, Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie, Wien 1996), in seinem »unbedingten Theorieinteresse angesichts veränderter Bedingungen« (ebd., 16). Doch Husserl habe in seiner Phänomenologie zwar konsequent von Konstruktion und Reflexion auf »Beobachtung von Beobachtungen, Beschreibung von Beschreibungen von einem ebenfalls beobachtbaren Standpunkt aus« umgestellt (ebd., 17), sei aber in Paradoxien geraten, weil er für seine Beobachtung und Beschreibung gleichwohl an einem per se unbeobachtbaren transzendentalen Standpunkt festhielt. – Vgl. dazu W. STEGMAIER, Differenzen der Differenz. Die Leitunterscheidungen der Hegelschen Phänomenologie des Geistes, der Husserlschen Transzendentalen Phänomenologie und der Luhmannschen Systemtheorie und ihre Leistungen, in: H. R. SEPP (Hg.), Phänomenologie und Systemtheorie, erscheint 2005.

¹² Vgl. R. SPAEMANN, Luhmanns Herausforderung der Philosophie, in: N. LUHMANN, Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral. Rede anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises 1989. Laudatio von Robert Spaemann, Frankfurt a.M. 1990, 49–73, die noch immer aufschlußreichste philosophische Einlassung auf

renz entschieden ohne Transzendentalität und Intersubjektivität und statt dessen im Bezug auf Fremdreferenz.¹³

Nehmen wir das als Hinweis auf den aktuellen Problemstand, so wäre zu fragen, ob das Hinauskommen über das eigene Bewußtsein denkbar ist durch Formen der Selbstbezüglichkeit – unter Verzicht auf Transzendentalität und Verweis der definitiven Objektivität an das besondere Funktionssystem der Wissenschaft. Es ist offensichtlich nicht nur möglich, sondern wirklich: in der alltäglichen Orientierung. So hätten wir die Selbstbezüge der alltäglichen Orientierung zu analysieren. Den Anfang hat damit wiederum Kant gemacht.

3. Kants supplementäres Theorem der Orientierung

Es war wiederum Kant, der den Begriff der Orientierung in die Philosophie eingeführt hat. Dies geschah auf eine Anregung Mendelssohns hin in ›Was heißt: Sich im Denken orientieren?,‹ Kants Beitrag zur Beilegung des Streits um den Spinozismus des verstorbenen Lessing, den Jacobi gegen Mendelssohn angezettelt hatte.¹⁴ Kant gebrauchte den Begriff der Orientierung ausschließlich in seiner verbalen und selbstbezüglichen, reflexiven Form ›sich orientieren‹. Erst im Anschluß daran wurde der Begriff substantiviert und machte als ›Orientierung‹ eine stille, aber steile Karriere.¹⁵ Während Kant ihn noch als *Supplement*

Luhmann. Zur bisher weitgehend abwehrenden Rezeption der Luhmannschen Theorie in der Philosophie vgl. J. CLAM, *Unbegegnete Theorie. Zur Luhmann-Rezeption in der Philosophie*, in: H. DE BERG/J. F. K. SCHMIDT (Hg.), *Rezeption und Reflexion. Zur Resonanz der Systemtheorie Niklas Luhmanns außerhalb der Soziologie*, Frankfurt a.M. 2000, 296–321, zu Luhmann als Aufklärer der Aufklärung: W. STEGMAIER, *Nietzsches und Luhmanns Aufklärung der Aufklärung: Der Verzicht auf ›die Vernunft‹*, in: R. RESCHKE (Hg.), *Nietzsche – Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauklärer? Beiträge der Internationalen Konferenz vom 15. bis 17. Mai 2003 in Weimar, Berlin 2004*, 167–178.

¹³ In seiner Systemtheorie macht er freilich seinerseits Voraussetzungen, die stark umstritten sind. Vgl. zuletzt aus religionsphilosophischer Sicht die Einleitung von I. U. DALFERTH und Ph. STOELLGER in: DIES., *Vernunft, Kontingenz und Gott. Perspektiven gegenwärtiger Hermeneutik der Religion*, Tübingen 2004, 26–33.

¹⁴ I. KANT, *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, AA VIII, 131–147.

¹⁵ Vgl. W. STEGMAIER, ›Was heißt: Sich im Denken orientieren?‹ Zur Möglichkeit philosophischer Weltorientierung nach Kant, *AZP* 17.1, 1992, 1–16; E. W. ORTH, *Orientierung über Orientierung. Zur Medialität der Kultur als Welt des Menschen*, *ZPhF* 50, 1996, 167–182; W. STEGMAIER, *Art. Orientierung*, in: *Enzyklopädie Philosophie*, 2 Bde., hg. v. H. J. SANDKÜHLER u.a., Hamburg 1999, Bd. 2, 987–989; DERS., *Weltorientierung, Orientierung*, erscheint in: *HWP* 12, Basel/Darmstadt 2005.

der Vernunft verstanden hatte, wurde er immer mehr zur *Voraussetzung* der Vernunft.¹⁶ Er wurde so plausibel, daß er nach Kant kaum weiter philosophisch befragt, sondern als selbstverständlich zur Einführung und Plausibilisierung anderer Begriffe benutzt wurde.

Sich-Orientieren in seiner verbalen und reflexiven (selbstbezüglichen) Form ist nach Kant und bis heute die Fähigkeit, sich in einer neuen Situation zurechtzufinden und sie auf Handlungsmöglichkeiten hin zu erschließen. Dies geschieht keineswegs nur ›im Denken‹, wie Kants Titel nahelegt. Kant wollte im Blick auf den Spinozismus-Streit lediglich auf das ›Sich im Denken Orientieren‹ hinaus, nämlich den »Vernunftglauben« an das Dasein Gottes als »Kompaß«¹⁷ beim praktischen Gebrauch der Vernunft. Er setzte jedoch, darin der Sache nach an seine frühere Abhandlung ›Vom ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume‹ anschließend¹⁸, beim Sich-Orientieren in der Gegend, der Umgebung, an. Und da zeigt sich, daß der schlichte Unterschied von links und rechts, der in der alltäglichen Orientierung meistens doch ganz leicht fällt, nicht zu denken *und* nicht zu sehen ist. Man sieht nach links und rechts, aber man sieht nicht, wo rechts und wo links ist, und wenn man den Unterschied im Denken, mit logischen Mitteln, zu fassen sucht, sind dazu voraussetzungsreiche mathematische Theoreme notwendig, auf die die alltägliche Orientierung nicht angewiesen ist und die auch Kant noch nicht zur Verfügung standen.¹⁹

So unterläuft das Sich-Orientieren nach rechts und links die für das Subjektivitäts-Theorem grundlegende Unterscheidung von Wahrnehmung und Denken. Kant behilft sich schließlich mit dem Namen Gefühl, dem »Gefühl eines Unterschieds an meinem eigenen *Subject*, nämlich der rechten und linken Hand«²⁰. Mit ›meinem eigenen *Subject*‹ kann hier aber nur der Leib oder Körper gemeint sein, der in der Welt einen bestimmten Standpunkt einnimmt, ohne ihn selbst wahrnehmen

¹⁶ Vgl. bes. H. LENK u. H. F. SPINNER, *Rationalitätstypen, Rationalitätskonzepte und Rationalitätstheorien im Überblick. Zur Rationalismuskritik und Neufassung der ›Vernunft‹ heute*, in: H. STACHOWIAK (Hg.), *Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens*, Bd. III: *Allgemeine philosophische Pragmatik*, Hamburg 1989, 1–31.

¹⁷ KANT, *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, AA VIII, 142.

¹⁸ I. KANT, *Vom ersten Grunde der Unterschiede der Gegenden im Raume*, AA II, 375–384.

¹⁹ Vgl. zu Kant: V. FRITSCH, *Links und Rechts in Wissenschaft und Leben*, Stuttgart 1964, 142–146, und zur mathematischen Theorie der Orientierung: E. BRIESKORN, *Lineare Algebra und analytische Geometrie I*, Braunschweig/Wiebaden 1983, Nachdruck 1985, 579–589.

²⁰ KANT, *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, AA VIII, 135.

zu können – denn um ihn wahrzunehmen, müßte er ihn verlassen.²¹ Als Standpunkt ebenso des Wahrnehmens wie des Denkens ist dieses Subjekt für sich selbst blind.²² Und es handelt sich bei der »subjectiven«²³ Unterscheidung von rechts und links ja auch nicht um ein Gefühl, das sich wie andere Gefühle als Gefühl bemerkbar macht. Kant sieht das auch und präzisiert darum: »Die Vernunft fühlt nicht; sie sieht ihren Mangel ein, und wirkt durch den *Erkenntnißtrieb* das Gefühl des Bedürfnisses«²⁴. Die Vernunft »wirkt« ein Bedürfnis nach Orientierung, weil der leibliche Standpunkt, von dem aus sie denkt, sich ihrem kritischen Selbstbezug entzieht. Ihr Selbstbezug schließt einen Fremdbezug ein, in dem sie sich selbst fremd wird. Die »objectiven Principien der Vernunft« erweisen sich, so Kant in der Bestimmung des »Sich im Denken überhaupt *orientiren[s]*«, zu der er dann kommt, im Bedürfnis nach Orientierung als »unzulänglich«²⁵. Der leibliche Standpunkt, den das Subjekt in der Welt immer schon eingenommen hat, bevor es im Denken den transzendentalen Standpunkt reiner Subjektivität bezieht, und von dem aus es sich immer neu orientieren muß, entzieht sich den »objectiven Principien der Vernunft«, eben weil diese ihn immer schon voraussetzen.

Es bleibt gleichwohl beim Selbstbezug. Der eigene Standpunkt im *Sich-Orientieren* ist beobachtbar – zum einen, indem man ihn verläßt, also unter Einbeziehung von Zeit, in der zugleich noch vieles andere geschehen kann, zum andern, indem man beobachtet, wie andere ihn von ihren Standpunkten aus beobachten, also unter Einbeziehung jeweils eines Fremdbezugs. Und dabei kann man drittens beobachten, daß jeder sich beim Beobachten an andere Anhaltspunkte halten kann.

²¹ Vgl. KANT, Vom ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume, AA II, 379.

²² Der Begriff »Standpunkt« erscheint in den beiden Schriften nicht, jedoch häufig in den Kritiken. In »Von dem ersten Grunde der Unterschiede der Gegenden im Raume« ist jedoch der konkrete Sinn der Metapher des Standpunkts noch spürbar, wenn Kant sagt, »die allergenaueste Himmelskarte ... würde mich doch nicht in den Stand setzen, aus einer bekannten Gegend, z.E. Norden, zu wissen, auf welcher Seite des Horizonts ich den Sonnenaufgang zu suchen hätte« (AA II, 379). »Stand« bedeutet hier, wie Kant zuvor erläutert, das Aufrechtstehen des Körpers, d.h. das Senkrechtstehen zur »Horizontalfäche« des Bodens, auf dem er steht (ebd.).

²³ KANT, Was heißt: Sich im Denken orientieren?, AA VIII, 135.

²⁴ Ebd., 139.

²⁵ »Sich im Denken überhaupt *orientiren*, heißt also: sich bei der Unzulänglichkeit der objectiven Principien der Vernunft im Fürwahrhalten nach einem subjectiven Princip derselben bestimmen« (ebd., 136 Anm.).

4. Das alltägliche Sprachspiel der Orientierung

1) Anhaltspunkte der Orientierung

Das Wort »Anhaltspunkt« ist kennzeichnend im alltäglichen Sprachspiel der Orientierung, das sich inzwischen eingespielt hat. Es ist zum einen vom Wortfeld des Halts (tr. und intr. halten, sich halten an, für etwas halten, an sich halten, sich verhalten, standhalten, auf sich halten, jemand und sich unterhalten), zum andern von dem der Sicht (Übersicht, Hinsicht, Absicht, Ansicht, Umsicht, Rücksicht, Vorsicht) durchzogen. Man »hält sich«, sagt man, in einer neuen Situation »an erste Anhaltspunkte«, um sich »eine erste Übersicht zu verschaffen«. Die Übersicht ist so beschaffen, daß man über Details der Situation hinwegsieht, um sie als ganze übersehen zu können – im paradoxen, aber für die Orientierung wesentlichen Doppelsinn des deutschen Wortes »übersehen«. Ebenso paradox wie für die Orientierung wesentlich ist der Halt an einem Anhaltspunkt. Man hält sich an Anhaltspunkte nicht, indem man sie festhält, feststellt und definiert, sondern indem man sie »im Auge«, »im Blick behält« – mit dem »Vorbehalt«, sie jederzeit wieder aufzugeben. Man »hält« sie »auf Distanz«, man »berücksichtigt« sie lediglich beim »Sichten« dessen, womit man es in der gegebenen Situation »zu tun hat.«²⁶

2) Beweglichkeit der Orientierung

Die Rede vom Im-Blick-Behalten von Anhaltspunkten und vom Zurücksehen auf sie setzt eine Bewegung voraus, die sich immer nur auf kurze Zeit »mit etwas aufhält«, um dann »zu anderem überzugehen«. Bei der Orientierung geht es so letztlich um Zeit, darum, »sich« auf immer wieder anderes, Unvermutetes »einzustellen«. Orientierung ist so stets Um- und Neuorientierung an immer wieder anderem, immer neuer Selbstbezug auf immer neuen Fremdbezug hin. Die Selbstbezüge der Orientierung antworten in der Zeit auf Fremdbezüge.²⁷ Sie geben Halt

²⁶ Vgl. S. KIERKEGAARD, Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller, in: DERS., Gesammelte Werke, hg. v. E. HIRSCH und H. GERDES, 33. Abt.: Die Schriften über sich selbst, Köln 1960/Gütersloh 1985, 4 Anm.: »wie eine Seemarke, nach der gesteuert wird, wohl zu merken, derart daß der Steuernde versteht, daß er sich gerade in einem gewissen Abstände von ihr halten solle«.

²⁷ Die Philosophie der Orientierung kann damit an Luhmanns Leitdifferenz von Selbstreferenz und Fremdreferenz bzw. System und Umwelt anschließen (vgl. W. STEGMAIER, Niklas Luhmanns Systemtheorie und die Ethik, ETHICA 6.1, 1998, 57-86, und DERS., Differenzen der Differenz, s. Anm 11). Die »Geschlossenheit« der Systeme der Systemtheorie bedeutet »operative Geschlossenheit«, das heißt gerade nicht, wie oft mißverstanden wird, Abschließung von der Fremdreferenz auf

auf Distanz, Halt mit zeitlichen und räumlichen Spielräumen, Halt mit dem Vorbehalt, die Beweglichkeit der Orientierung zu erhalten.²⁸

›An sich halten‹, ›sich verhalten‹, ›standhalten‹, ›auf sich halten‹ im Wortfeld des Halts und ›Absicht‹, ›Umsicht‹, ›Rücksicht‹, ›Vorsicht‹ im Wortfeld der Sicht zeigen an, wie die pragmatische Orientierung gleitend in moralische und ethische Orientierung übergeht. Sie lassen sich nicht einfach ›auseinanderhalten‹. Im folgenden gehe ich einigen dieser

Umwelt, sondern Ausrichtung auf sie. Vgl. N. LUHMANN, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a.M. 1984, 22ff u.ö.

²⁸ Bereits F. D. E. SCHLEIERMACHER hat regelmäßig mit dem Begriff »Spielraum« (vgl. etwa F. D. E. SCHLEIERMACHER, Vorlesungen über die Lehre vom Staat, in: DERS., Kritische Gesamtausgabe, hg. v. H.-J. BIRKNER u.a., Berlin/New York 1980ff [= KG], 2. Abt.: Vorlesungen, Bd. 8, Berlin/New York 1998, 136 u.ö.) und mit Anhaltspunkten in Spielräumen gearbeitet. Er konzipierte Gegensätze prinzipiell als »Minima« und »Maxima« oder »Endpunkte« von Punktcontinuen, die Anhaltspunkte der Erkenntnis des in der jeweiligen Situation Gegebenen bieten. Die Anhaltspunkte hat er wiederum vielfältig differenziert. Vgl. etwa »Entwicklungspunkt« und »Vermittlungspunkt« (ebd., 74), »Anfangspunkt« (ebd., 76f.), »Bildungspunkt« (in: DERS., Ueber die Begriffe der verschiedenen Staatsformen, KG I/11, Berlin/New York 2002, 113), »Anfangs- und Endpunkte« und »Durchgangspunkt« (ebd., 123), »Uebergangspunkt« (DERS., Ueber den Beruf des Staates zur Erziehung, KG I/11, 139), »Saturationspunkt« (DERS., Ueber die Auswanderungsverbote, KG I/11, 260), »entgegengesetzte Wichtigkeitspunkte« (DERS., Ueber die verschiedene Gestaltung der Staatsvertheidigung, KG I/11, 369). Die Ästhetik kennt außerdem den »Conceptionspunkt« (DERS., Ästhetik, hg. v. C. LOMMATZSCH [1842, ND 1974], 533), die Dialektik (DERS., Dialektik [1814/15], hg. v. A. ARNDT, Hamburg 1988, 89) »Lichtpunkte und Bewegungspunkte«. Die Reihe ließe sich fortsetzen. – Zum orientierenden Denken mit Hilfe von Anhaltspunkten im ganzen vgl. die einleitende zusammenfassende Bemerkung zur Methode in: DERS., Ueber die verschiedene Gestaltung der Staatsvertheidigung, s.o., 363: »So wenig diese Abhandlung sich in das Gebiet des technischen versteigen kann, so wenig ist ihre Absicht, ein Ideal aufzustellen; sondern sie will nur die Differenzen selbst, welche geschichtlich stattgefunden haben und noch stattfinden, auf feste Punkte zurückführen und dadurch die Bedeutung der verschiedenen Formen bestimmen; woraus sich dann ergibt, in welcher Beziehung und welchem Umfang jede gut ist. Differenzen aber kann man am besten verstehen, wo sie am größten sind d. h. wo sie als Gegensätze auftreten und daher scheint keine andre Methode zweckmäßiger befolgt werden zu können als die Differenzen, welche hier in Betracht kommen, auf Gegensätze zurückzuführen. Indem so jede auf die äußerste Spitze gestellt wird, muß sie freilich als unhaltbar oder wenigstens als krankhaft erscheinen, und also zuerst immer von dem die Rede sein, was nicht ist oder nicht sein soll, und das rechte zeigt sich nur in den verschiedenen Mischungen entgegengesetzter äußersten, das heißt als eine nur relative Gesundheit; aber es folgt dennoch daraus nicht etwa, daß sie nur entstehen könne durch einen Sprung aus einem äußersten in das entgegengesetzte, oder durch eine beständige Oscillation zwischen beiden, sondern durch eine ursprünglich zusammengesetzte und temperirte Richtung«.

Übergänge nach und versuche dabei eine knappe Übersicht über die Selbstbezüge der Orientierung als pragmatischer, moralischer und ethischer Orientierung zu geben – ohne Rückgriff auf die Theoreme von Transzendentalität, Subjektivität und Intersubjektivität.²⁹

5. Selbstbezüge der pragmatischen Orientierung

1) Selbststabilisierung der pragmatischen Orientierung

Schafft sich die Orientierung Spielräume für ihre Bewegung, indem sie sich an kontinuierlich wechselnde Anhaltspunkte hält, so stabilisiert sie sich, indem sie regelmäßig zu markanten Anhaltspunkten zurückkehrt. Schließen markante Anhaltspunkte wiederum regelmäßig aneinander an, ergeben sie langfristige Leitlinien oder Routinen der Orientierung. Routinen werden weiter stabilisiert durch die Kommunikation und

²⁹ Die Analyse der Selbstbezüge des Sich-Orientierens ist erst noch in den Anfängen. Wichtige Anhaltspunkte gibt weiterhin Kant, außer in den erwähnten Abhandlungen in der Einleitung in seine Logik-Vorlesung und ihrer Differenzierung von »Horizonten« des Denkens und Handelns. Vgl. A. LUCKNER, Orientierungswissen und Theoriertechnik, Dialektik 2000/2, 57-78, bes. 58 u. 76. Luckner setzt sich zunächst kritisch mit Jürgen Mittelstraß' Unterscheidung von Orientierungswissen und Verfügungswissen (vgl. J. MITTELSTRASS, Wissenschaft als Lebensform. Reden über philosophische Orientierungen in Wissenschaft und Universität, Frankfurt a.M. 1982; DERS., Leonardo-Welt. Über Wissenschaft, Forschung und Verantwortung, Frankfurt a.M. 1992, 33f) auseinander. Mittelstraß versteht die Unterscheidung von Orientierungswissen und Verfügungswissen vornehmlich als Unterscheidung von ethisch-normativem und technischem Wissen, wobei das ethisch-normative den Gebrauch des technischen Wissens einschränken soll. Im konstruktiven Teil seines Beitrags, einem der bisher aufschlußreichsten zur Klärung des Orientierungswissens, bezieht Luckner Kants Imperativen-Lehre in dessen Konzeption ein. – Zur Deutung der Platonischen Idee des Guten als Anleitung zur Handlungsorientierung vgl. G. FIGAL, Handlungsorientierung und anderes als das. Überlegungen zur Platonischen »Idee des Guten«, in: R. ENSKAT (Hg.), Amicus Plato, magis amica veritas. Festschrift für Wolfgang Wieland zum 65. Geburtstag, Berlin/New York 1998, 144-153. – Beim XVIII. Deutschen Kongreß für Philosophie in Konstanz 1999 war ein Kolloquium dem »Orientierungswissen« gewidmet. Vgl. J. MITTELSTRASS (Hg.), Die Zukunft des Wissens. XVIII. Deutscher Kongreß für Philosophie, Berlin 2000, 335-385. – M. SOMMER, Suchen und Finden. Lebensweltliche Formen, Frankfurt a.M. 2002, erschließt die Prozesse des Suchens und Findens in der alltäglichen Orientierung phänomenologisch ohne Husserls »ideale« Voraussetzung einer transzendentalen Phänomenologie. – I. U. DALFERTH entwickelt eine hermeneutische Religionsphilosophie von einem »orientierungsphilosophischen Ansatz« aus (DERS., Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen 2003, vgl. W. STEGMAIER, Gott zur Orientierung. Aus Anlaß von Ingolf U. Dalferths »Die Wirklichkeit des Möglichen«. Hermeneutische Religionsphilosophie, Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 30.1, 2005, 97-107).

ihre Zeichen, insbesondere die Zeichen der Sprache. Sie lassen sich beliebig wiederholen, und so kann man mit ihnen beliebig Orientierungen wiederholen – und austauschen.

Indem man Orientierungen miteinander austauscht, wird man beschleunigt lernfähig; indem man sich an Orientierungen anderer orientiert, die sich schon bewährt haben, kürzt man die eigenen Orientierungsprozesse ab. Sprachzeichen sind in der Orientierung darum besonders attraktive Anhaltspunkte, fallen besonders auf. Aber auch die Kommunikation von Orientierungen bleibt in der Differenz von Selbstbezug und Fremdbezug. Denn man versteht wohl die Zeichen der andern, aber nicht notwendig so, wie die andern sie verstehen.³⁰ Man versteht sie in den Kontexten der eigenen Orientierung und muß sie so verstehen, um etwas mit ihnen anfangen zu können. Die Zahl der Zeichen muß begrenzt sein, damit sie in begrenzter Zeit zu erlernen sind. Zugleich aber müssen sie in unbegrenzt vielen und immer anderen Situationen gebraucht werden können. Also müssen sie in der Kommunikation hinreichend Spielräume des Gebrauchs lassen, um überhaupt brauchbar zu sein. Dabei kann es dann gelegentlich (aber nur gelegentlich) zu Kommunikationsschwierigkeiten kommen. Dann kommuniziert man wiederum über den Zeichengebrauch. Zeichen ermöglichen auf diese Weise einerseits rasche Orientierung an anderer Orientierung und erfordern andererseits immer neue Orientierung an anderer Orientierung – sie ermöglichen Kommunikation und verändern sie dabei laufend.

2) Selbstlimitierung und Selbstdifferenzierung der pragmatischen Orientierung

Man kann in der Orientierung »unterschiedliche Standpunkte einnehmen« und »etwas aus unterschiedlichen Gesichtspunkten sehen«, politisch etwa von einer sozialen auf eine ökonomische, von einer nationalen auf eine internationale Orientierung umstellen. Dabei schränkt man die Orientierung in Horizonte ein – und wechselt sie von Fall zu Fall.³¹ Die Orientierung limitiert sich in begrenzte Horizonte – »Horizonte« sind dem Wortsinn nach Begrenzungen des Gesichtskreises – und differenziert sich so in eine Pluralität von Orientierungen, über

³⁰ Vgl. W. STEGMAIER, Nietzsche's Zeichen, Nietzsche-Studien 29, 2000, 41-69, und DERS., Zwischen Kulturen. Orientierung in Zeichen nach Wittgenstein, in: W. LÜTTERFELDS/D. SALEHI (Hg.): »Wir können uns nicht in sie finden«. Probleme interkultureller Verständigung und Kooperation, Wittgenstein-Studien 3, 2001, 53-67.

³¹ Vgl. W. STEGMAIER, Orientierung zum Handeln in wechselnden Horizonten, in: R. ELM (Hg.), Horizonte des Horizontsbegriffs, Hermeneutische, phänomenologische und interkulturelle Studien, St. Augustin 2004, 251-266.

die sie im ganzen wie über Anhaltspunkte im einzelnen disponiert. Sie wird so zu einer Orientierung über Orientierungen. Dadurch kann sie Desorientierungen in einem Bereich durch weiter »funktionierende« Orientierungen in anderen Bereichen auffangen und damit in der Regel ein völliges Einbrechen der Orientierung verhindern. Einiges steht aber auch nicht zur Disposition, etwa Naturgesetze, Herkunftsbedingungen, erzwingbares Recht. Solches nicht zur Disposition stehende kann in der Orientierung aber wiederum unterschiedlich wahrgenommen werden, einerseits als störender Zwang, andererseits als helfender Halt.

3) Unterbrechung der pragmatischen Orientierung

Die Routinen der Orientierung werden nicht nur durch Desorientierungen unterbrochen, die sich, wenn sie anhalten, zu Angst, Verzweiflung und Depression steigern können.³² Unterbrochen werden sie auch auf ganz andere Weise: durch die Nötigung zu moralischem Handeln.

6. Selbstbezüge der moralischen Orientierung

1) Moralische Ausrichtung der pragmatischen Orientierung

Moral wird als Hemmung, Einschränkung, Kontrolle erfahren.³³ Sie bindet die Selbst- und Fremdbezüge der Orientierungen so, daß Reibungen mit anderen vermindert und die Kommunikations- und Kooperationsbedingungen langfristig erträglich werden.³⁴ Moral limitiert

³² M. Heidegger geht bei seinem Theorem der »Angst« vor dem »Nichts« in »Sein und Zeit« (§ 40) vom kaum denkbaren Fall aus, daß in der alltäglichen Orientierung alle Routinen zugleich zusammenbrechen. Denkbar wird dies erst auf dem Hintergrund von Kierkegaards religionsphänomenologischer Frage nach der Erbsünde in »Der Begriff Angst« oder aber in psychiatrischen Dimensionen. M. THEUNISSEN, Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung. Kierkegaards negativistische Methode, Frankfurt a.M. 1991, und DERS., Der Begriff der Verzweiflung. Korrekturen an Kierkegaard, Frankfurt a.M. 1993, hat beide aufschlußreich verknüpft. Vgl. auch A. GRØN, Angst bei Søren Kierkegaard. Eine Einführung in sein Denken, Stuttgart 1999.

³³ Das muß nicht auch für die Ethik gelten. S.u., Abschn. 7, und W. STEGMAIER, Ethik als Hemmung und Befreiung, in: M. ENDRESS (Hg.), Zur Grundlegung einer integrativen Ethik. Für Hans Krämer, Frankfurt a.M. 1995, 19-39.

³⁴ Vgl. SCHLEIERMACHER, Ueber die Auswanderungsverbote, s. Anm. 28, 255, 259, 265 u.ö., und dazu W. STEGMAIER, »Eigentlich nur das Gebiet der persönlichen Reibungen«. Schleiermachers bewegliche Konzeption eines beweglichen Staates, in: N. H. CAPPELÖRN/TH. JÖRGENSEN (Hg.), Subjektivität und Wahrheit/Subjectivity and Truth. Akten des Schleiermacher Kierkegaard Kongresses, Kopenhagen, erscheint 2005.

dadurch Orientierungen nicht nur, sie stabilisiert sie auch massiv. Das geschieht im Alltag jedoch weniger durch explizite Regeln in Gestalt von Normen, Gesetzen und Prinzipien und noch weniger durch deren Begründungen und Letztbegründungen. Explizite Regeln und Begründungen können immer auch bestritten werden. Unstrittig sind am ehesten Routinen, die sich nach und nach im Abbau von Reibungen einstellen. Sie gelten dann »selbstverständlich«, und man handelt spontan nach ihnen. Die Orientierung richtet sich in einer Situation auf einen bestimmten Punkt aus, man fixiert sich auf ihn, sieht auf einmal von allen pragmatischen und ökonomischen Rücksichten ab, nimmt unter Umständen erhebliche Nachteile für sich in Kauf – und handelt. Mehr als im Wollen und Sollen zeigt sich Moral in einem Nicht-anders-Können, einem So-und-so-handeln-Müssen. Man *muß* so handeln, wenn man moralisch handelt, man hat keine Wahl.³⁵ Man spricht dann von »innerer Nötigung«. Im Kontext der Orientierung heißt das: Man ist auch blind für den »moralischen Standpunkt«, den man spontan, ohne dafür zunächst Gründe zu haben, bezogen hat.

2) Anhaltspunkte der moralischen Orientierung

Pragmatisch betrachtet ist das moralische Handeln ein Handeln »wider besseres Wissen«. Man *darf* nicht wissen, was man tut, wenn man plötzlich moralisch, ohne Rücksicht auf eigene Vor- und Nachteile, handelt – nur so hat das moralische Handeln überhaupt eine Chance, in Schwung zu kommen. Moralische Kommunikation begründet das moralische Handeln in der Regel nicht, sondern rechtfertigt es im Anschluß. Dabei sieht man freilich, daß dasselbe Handeln unterschiedlichen und selbst gegensätzlichen Regeln zugeordnet werden kann, je nachdem, welche Umstände der Situation berücksichtigt werden. So

³⁵ F. Nietzsche hat mit seiner Moralkritik deutlich gemacht, daß wir nur sehr bedingt selbst über unsere Moral verfügen, sondern daß sie am Grunde unseres Denkens sitzt, ihm Leitgedanken vorgibt und ihm enge Grenzen zieht – daß wir immer schon moralisch denken, wenn wir denken. Vgl. den Zusatz zur Vorrede der »Genealogie der Moral«, den Nietzsche unmittelbar nach deren Abschluß an den Verleger gesandt, am selben Tag aber wieder zurückgezogen hat: »Zuletzt, daß ich wenigstens mit Einem Worte auf einen ungeheuren und noch gänzlich unentdeckten Thatbestand hinweise, der sich mir langsam, langsam festgestellt hat: es gab bisher keine *grundsätzlicheren* Probleme als die moralischen, ihre treibende Kraft war es, aus der alle großen Conceptionen im Reiche der bisherigen Werthe ihren Ursprung genommen haben (– Alles somit, was gemeinhin »Philosophie« genannt wird; und dies bis hinab in deren letzte erkenntnißtheoretische Voraussetzungen)« (Brief an Constantin Georg Naumann vom 5. Okt. 1887, KSB 8.163). Vgl. dazu W. STEGMAIER, Nietzsches »Genealogie der Moral«. Werkinterpretation, Darmstadt 1994, 1.

hat man es auch in der Rechtfertigung zuerst wieder mit Orientierung nach Anhaltspunkten zu tun. Darum wird man sich, um ein bestimmtes moralisches Handeln, sein eigenes oder das anderer, zu verstehen, über die expliziten Regeln, die sich zu seiner Rechtfertigung anbieten, hinaus nach Anhaltspunkten für die moralischen Standpunkte umsehen, von denen aus gerade diese Regeln ins Spiel gebracht werden, und dann nach Anhaltspunkten dafür, wie es zur Fixierung gerade dieser moralischen Standpunkte gekommen sein könnte. Neben Erziehung und Kultur im allgemeinen kommen dafür eindrucksvolle Begebenheiten und Erzählungen von solchen Begebenheiten in Frage, die für die jeweilige moralische Orientierung Zeichen gesetzt haben, Erfahrungen mit der Kommunikation moralischer Signalgefühle wie Mitleid, Scham, Empörung und Ressentiment, die Wirkung von Sanktionen und Strafen, Menschen, die für andere zu prägenden moralischen Autoritäten werden, und manches andere. Viel spricht dafür, daß moralische Standpunkte Leiden und Nöten, akuten und chronischen, zu verdanken sind.³⁶

3) Beweglichkeit der moralischen Orientierung

Sofern es sich hier (und hier besonders deutlich) um Anhaltspunkte handelt³⁷, lassen sie der moralischen Orientierung aber auch wieder Spielräume der Bewegung. Spielräume bleiben nicht nur darin, *welchen* Regeln man ein moralisches Handeln zuordnen, sondern auch darin, ob man es *überhaupt* Regeln zuordnen und mit Begründungen versehen und nicht vielmehr als Ausnahme betrachten³⁸, und mehr noch,

³⁶ Vgl. F. NIETZSCHE, Die fröhliche Wissenschaft, Nr. 370, KSA 3,620, zur Moral von (Moral-) Philosophen: »Jede Kunst, jede Philosophie darf als Heil- und Hilfsmittel im Dienste des wachsenden, kämpfenden Lebens angesehen werden: sie setzen immer Leiden und Leidende voraus«. Der »Rückschluss ... vom Werk auf den Urheber, von der That auf den Thäter, vom Ideal auf Den, der es *nöthig* hat, von jeder Denk- und Werthungsweise auf das dahinter kommandirende Bedürfnis«, ist allerdings die »schwierigste und verfänglichste Form des *Rückschlusses*, in der die meisten Fehler gemacht werden« – nicht nur in der Erschließung von moralischen Standpunkten anderer, sondern auch und vor allem des eigenen.

³⁷ Nietzsche spricht von »errathen«. Vgl. DERS., Die Fröhliche Wissenschaft, Vorrede 2, KSA 3,348: »Man lernt nach einer derartigen Selbst-Befragung, Selbst-Versuchung, mit einem feineren Auge nach Allem, was überhaupt bisher philosophirt worden ist, hinsehen; man erräth besser als vorher die unwillkürlichen Abwege, Seitengassen, Ruhestellen, *Sonnenstellen* des Gedankens, auf die leidende Denker gerade als Leidende geführt und verführt werden ...«.

³⁸ Zum Verhältnis von Regel und Ausnahme in der ethischen Orientierung insbesondere nach Kierkegaard vgl. W. STEGMAIER, Mit Ausnahmen umgehen: Zur Praxis der ethischen Orientierung. Eine Skizze, in: C. DIERKSMEIER (Hg.), Die Ausnahme denken. Festschrift zum 60. Geburtstag von Klaus-Michael Kodalle in zwei Bänden, Würzburg 2003, Bd. 1, 127-140.

welches Gewicht man dem moralischen Handeln in der jeweiligen Kommunikationssituation beilegen will. Moralisch zu handeln und darüber zu reden ist, wie man weiß, zweierlei, die Situation hat sich verändert, das Reden eröffnet neue Spielräume. Es eröffnet auch den Spielraum, wieder zur pragmatischen Orientierung zurückzukehren.³⁹ Es muß ihn eröffnen: Denn dadurch, daß man beim moralischen Handeln von allen pragmatischen und ökonomischen Rücksichten abgesehen hat, hat man die Anschlußfähigkeit der Orientierung unterbrochen und sie damit im ganzen gefährdet. Routinen, um die pragmatische Anschlußfähigkeit wiederzugewinnen, stehen denn auch hinreichend zur Verfügung, an erster Stelle die, mit moralischer Kommunikation im ganzen zurückzuhalten, an zweiter die, sich von Anfang an pragmatische und ökonomische Rechtfertigungen seines Handelns offenzuhalten.⁴⁰ Heute nennt man das »cool bleiben«.

4) Selbststabilisierung der moralischen Orientierung

Kommuniziert werden moralische Ausrichtungen der Orientierung inzwischen als Orientierung an »Werten«. Werte werden als Gesamtheit (»Werteheimmel«) unterstellt und dabei jedem die Freiheit gelassen, »seine« Werte zu präferieren.⁴¹ Die Rede von Werten, die sich seit etwa

³⁹ Vgl. N. LUHMANN, Ethik als Reflexionstheorie der Moral, in: DERS., Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1989, 370, sieht in moralischen Festlegungen Sackgasen der Kommunikation: »Wer immer bei Meinungsverschiedenheiten moralisch argumentiert, setzt seine Selbstachtung ein, um seinen Anforderungen und Argumenten Nachdruck zu verleihen. Es fällt dann schwer, den Rückzug anzutreten und das als eine leere Hülse zurückzulassen, was man vorher als eigene Identität aufs Spiel gesetzt hatte«. Aber auch moralische Festlegungen sind Orientierungsroutinen, und so muß es auch Routinen des Rückzugs von moralischen Festlegungen geben (s.u.).

⁴⁰ Strategien der Orientierung, moralische Standpunkte zu beziehen und wieder zu verlassen, hat bisher weniger die Moralphilosophie als die Moralsoziologie erschlossen. Vgl. für die – hier besonders relevante – Kommunikation unter Anwesenden bes. E. GOFFMAN, Interaction Ritual. Essays of Face-to-Face Behaviour, New York 1967 (dt.: Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation, übers. v. R. BERGSTRÄSSER u. S. BOSSE, Frankfurt a.M. 1971); DERS., Relations in Public. Microstudies of the Public Order, New York u.a. 1971 (dt.: Das Individuum im öffentlichen Austausch. Mikrostudien zur öffentlichen Ordnung, übers. v. R. u. R. WIGGERSHAUS, Frankfurt a.M. 1974); DERS., Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience, New York u.a. 1974 (dt.: Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen, übers. v. H. VETTER, Frankfurt a.M. 1977); A. KIESERLING, Kommunikation unter Anwesenden. Studien über Interaktionssysteme, Frankfurt a.M. 1999.

⁴¹ Vgl. N. LUHMANN, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1997, 797–800.

zweihundert Jahren eingebürgert hat, zeigt am deutlichsten die Umstellung auf Orientierung an Anhaltspunkten auch in der Moral: Einst hatte man »Gesetzen« zu »gehören«, jetzt »orientiert man sich an Werten«. Mit unterschiedlichen Wertpräferenzen können und müssen nun auch unterschiedliche moralische »Identitäten« kommuniziert werden, die für die pluralen Orientierungen eines Individuums wiederum pluralisiert werden können und müssen.

5) Selbstlimitierung und Selbstdifferenzierung der moralischen Orientierung

Moral differenziert und limitiert sich (im öffentlichen Leben unserer Breiten) in unterschiedliche Horizonte. Sie unterscheiden sich zunächst nach der Zahl der Betroffenen. Man denkt und handelt moralisch in einem individuellen Horizont, in dem man ganz seinen eigenen und zumeist nicht formulierten Maximen folgen kann und allein für sich verantwortlich ist, einem gemeinschaftlichen Horizont, in dem man mit Nahestehenden (Angehörigen, Freunden, Mitarbeitern, Nachbarn) längerfristige Gemeinschaften bildet und sich, auch hier zumeist ohne explizit formulierte Regeln, füreinander verantwortlich fühlt, einem gesellschaftlichen Horizont, in dem man aufgrund der großen Zahl einander nicht mehr persönlich kennt und darum explizite und einklagbare Regeln des Zusammenlebens formulieren muß, und schließlich in einem universalen Horizont, der die ganze Menschheit einbezieht. Die europäische Moralphilosophie hat sich vor allem dem letzten Horizont zugewandt, der freilich nur durch Entgrenzung der engeren Horizonte und damit auch nur von ihnen aus zu erschließen ist. In der alltäglichen Orientierung geht man in den jeweils weiteren moralischen Horizont erst dann über, wenn besondere Anlässe dazu nötigen.⁴² In jedem dieser Horizonte aber sieht die Moral anders aus, kann man andere Standpunkt geltend machen, werden andere »Identitäten« artikuliert. Der universale Horizont repräsentiert die moralische Orientierung darum nicht nur nicht, er gibt auch wenig Anhaltspunkte, sie zu erschließen.

6) Unterbrechung der moralischen Orientierung

Moralische Routinen werden in Frage gestellt, wenn sie Reibungen nicht mehr vermindern, sondern verstärken. Gewohnte Anhaltspunkte für Wertpräferenzen »lassen sich dann nicht mehr halten«, es kommt zu moralischen Innovationen, die in der Regel Generationen brauchen, um wieder selbstverständlich zu werden. Moralisch fraglos scheint je-

⁴² Vgl. W. STEGMAIER, Praktische Vernunft und ethische Orientierung, Internationale Zeitschrift für Philosophie 1994/1, 163–173.

doch seit jeher jedenfalls im jüdisch-christlich geprägten Abendland die Nötigung zu sein, anderen in Not und Leid zu Hilfe zu kommen.⁴³ Unausweichlich wird die Nötigung, wenn man in der jeweiligen Situation der Letzte ist, der einem andern in seiner Not helfen kann, wenn man sich darin von niemandem mehr vertreten lassen kann.⁴⁴ Sie läßt dann keine Spielräume mehr, sich ihr zu entziehen. Eine Moral, die das Leid anderer noch erschwert, indem sie es von ihrem Standpunkt aus rechtfertigt, wirkt zynisch, besonders dann, wenn sie dem Leidenden selbst die Schuld für sein Leiden zuspricht.⁴⁵ Wer andere mit seiner Moral nötigt, wirkt anmaßend, weil jede moralische Orientierung an

⁴³ Vgl. E. LEVINAS, *La souffrance inutile*, in: DERS., *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris 1991, 100–112 (dt.: *Das sinnlose Leiden*, in: DERS., *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, übers. v. F. MIETHING, München 1995, 117–131).

⁴⁴ Man ist dann sein »Nächster«. Nach dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 36) ist der Nächste nicht der, dem geholfen wird (der von Straßenräubern halbtot Geschlagene), sondern der, der vorbehaltlos hilft, nachdem die anderen, der Priester und der Levit, die auf Grund religiöser Gesetze daran gehindert sind, nicht helfen konnten. »Der Nächste« ist hier nicht substantivisch, sondern adverbial bestimmt: ὁ πλησίον, etwa »der nahe dran«. Nach Mk 12, 31 ist dagegen der Nächste der, dem geholfen wird und der geliebt werden soll, im Sinn des Gebots der Nächstenliebe (vgl. für die jüdische Tradition H. COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* [1919], Wiesbaden 1995, 147f, und DERS., *Der Nächste. Vier Abhandlungen über das Verhalten von Mensch zu Mensch nach der Lehre des Judentums*, Berlin 1935). Hier ist der Ausdruck substantivisch gebraucht (τὸν πλησίον). Nach der adverbialen Formulierung kann am Ort nur einer sein, unter den substantivischen Begriff dagegen können viele fallen. Mit dem Übergang der Bezeichnung des Nächsten auf die Seite dessen, dem geholfen wird, geht eine Verallgemeinerung einher, die für den Übergang vom Ethischen zum Politischen relevant ist (vgl. W. STEGMAIER, *Die Bindung des Bindenden. Levinas' Konzeption des Politischen*, in: A. HIRSCH/P. DELHOM (Hg.), *Die Forderung nach Gerechtigkeit. Emmanuel Levinas' Philosophie des Politischen*, erscheint 2005). Zu beiden Bezeichnungen des »Nächsten« gehört jedoch die Not. Denn auch die Liebe zu den Nächsten kann in Not bringen, nämlich dann, wenn diese Nächsten Fremde sind, wie in der hebräischen Bibel (vgl. etwa Gen. 19: Lot, der Fremde in Sodom, schützt die Fremden, die bei ihm einkehren, vor Übergriffen der Sodomiten), oder Feinde, wie es das NT zuspitzt (τοὺς ἐχθρούς, Mt 5, 44). Die Not, aus der geholfen werden muß, nötigt zu der Not, hier helfen zu müssen; ohne Not fiele die Nächstenliebe leicht und müßte nicht geboten werden.

⁴⁵ Vgl. zur Leistung »asketischer Priester«, das Ressentiment Leidender gegen sich selbst zu richten, F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, III. Abh., Nr. 11–22 (KSA 5,361–395), und dazu W. STEGMAIER, *Die Bedeutung des Priesters für das asketische Ideal. Nietzsches »Theorie« der Kultur Europas*, in: O. HÖFFE (Hg.), *Klassiker auslegen: Friedrich Nietzsche, Genealogie der Moral*, Berlin 2004, 149–162.

einen Standpunkt gebunden ist und keine sich über die moralischen Orientierungen anderer erheben kann.⁴⁶

7. Selbstbezüge der ethischen Orientierung

1) Ethische Ausrichtung der moralischen Orientierung

Das nötigt die Moral zu einem neuen Selbstbezug, zu einer Moral im Umgang mit Moral.⁴⁷ Die Moral im Umgang mit Moral beginnt im Alltag mit der Aufmerksamkeit auf andere Moral, dem Takt, und kann sich in dem Grad, wie sie eigene moralische Ansprüche zurückzunehmen imstande ist, zum Verzicht auf Gegenseitigkeit in der Moral, der Vornehmheit, zur vorbehaltlosen Anerkennung anderer Moralen, der Güte, und zum Verzicht auf moralische Beurteilung anderer überhaupt, der Liebe, steigern. Eine moralische Orientierung, die in dieser Weise umsichtig mit anderen moralischen Orientierungen umgeht, wirkt befreiend, für sie selbst und andere. Wir unterscheiden sie als ethische Orientierung.⁴⁸

⁴⁶ Vgl. KANT, *Logik*, Einleitung, AA IX, 43: »es würde verwegen sein, den Horizont Anderer bestimmen zu wollen, weil man theils ihre Fähigkeiten, theils ihre Absichten nicht genug kennt«.

⁴⁷ Zum Begriff einer Moral im Umgang mit Moral vgl. W. STEGMAIER, *Nietzsches »Genealogie der Moral«. Werkinterpretation*, Darmstadt 1994, 3; DERS., *Levinas' Humanismus des anderen Menschen – ein Anti-Nietzschanismus oder Nietzschanismus?*, in: W. STEGMAIER/D. KROCHMALNIK (Hg.), *Jüdischer Nietzschanismus*, Berlin/New York 1997, 303–323; DERS., *Diplomatie der Zeichen. Orientierung im Dialog eigener und fremder Vernunft*, in: J. SIMON/W. STEGMAIER (Hg.), *Fremde Vernunft. Zeichen und Interpretation IV*, Frankfurt a.M. 1998, 139–158; DERS., *Niklas Luhmanns Systemtheorie und die Ethik*, s. Anm. 27; DERS., *Nach dem Nihilismus und der Shoa: Zum Stand des »postmodernen« ethischen Denkens*, in: AZP 24.3, 1999, 265–294; DERS., *Ethischer Widerstand. Zum Anfang der Philosophie nach der Schoa im Denken von Emmanuel Levinas*, in: *Trumah, Zeitschrift der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg* 6, 1997, 37–59, und in: G. ABEL (Hg.), *Französische Nachkriegsphilosophie. Autoren und Positionen*, Berlin 2001, 45–67.

⁴⁸ Luhmann spricht in analogem Sinn von »ethischer Reflexion der Moral«. Vgl. DERS., *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral*, s. Anm. 12, und DERS., *Ethik als Reflexionstheorie der Moral*, s. Anm. 39. Von Moral im Umgang mit Moral handeln der Sache nach aber etwa auch Kant, Hegel, Nietzsche und Levinas. Vgl. W. STEGMAIER, *Das Ethische denken. Über das Denken des Ethischen und das Denken des Denkens*, in: T. BORSCHKE (Hg.), *Denkformen – Lebensformen*, Hildesheim/Zürich/New York 2003, 199–201.

2) Anhaltspunkte der ethischen Orientierung

Ethische Orientierung als Moral im Umgang mit Moral ist zunächst der kritische Bezug einer moralischen Orientierung auf sich selbst. Da die moralische Orientierung unvermeidlich für den Standpunkt, an den sie gebunden ist, blind ist, wird ein solcher kritischer Selbstbezug nur über Fremdbezüge, nur über Bezüge auf andere moralische Orientierungen möglich. Wenn sie ihre eigenen Selbstfestlegungen nicht unmittelbar beobachten kann, so kann sie es doch so, daß sie andere dabei beobachtet, wie sie sie beobachten, kann darauf achten, wie sie bei anderen »ankommt«, was sie bei ihnen auslöst und bewirkt. Im aufgeschlossenen Umgang mit anderen moralischen Orientierungen, in der aufmerksamen Beobachtung, wie andere auf sie reagieren, kann sie ihrer eigenen Härten ansichtig werden. Nur an anderen moralischen Orientierungen hat sie Anhaltspunkte für eine Lösung aus ihren Verhärtungen, die sich ihren eigenen Leiden und Nöten verdanken.⁴⁹

3) Beweglichkeit der ethischen Orientierung

Orientierung bleibt auch als ethische Orientierung an Standpunkte gebunden. Auch in der kritischen Reflexion an anderen Moralitäten wird die eigene Moral nicht transzendiert. Sie gewinnt durch diese Reflexion jedoch eine neue Beweglichkeit. Die Spielräume der eigenen moralischen Orientierung erweitern sich auf andere moralische Orientierungen. Durch die Lösung aus ihren Fixierungen wird die moralische Orientierung fähig, sich als Moral im Umgang mit Moral oder ethische Orientierung auf andere moralische Orientierungen einzustellen und sich auf sie einzulassen. Man kann dann, bildlich gesprochen, auf andere zugehen, ihnen entgegenkommen, auch wenn sie anderes für gut und böse halten als man selbst.⁵⁰ Und wer das wenigstens hin und wieder kann – kein Mensch wird ganz und für immer über die Leiden und Nöte hinwegkommen, die seine Moral verhärtet –, wird anderen ihrerseits neue Anschlüsse von ihren Standpunkten aus und damit auch eine Lösung von ihren Fixierungen ermöglichen. Damit stellt die Moral im Umgang mit Moral die Anschlußfähigkeit der Orientierung wieder her, die durch moralische Fixierungen unterbrochen wird.

Dafür stehen ihr keine Normen mehr zur Verfügung. Explizite Regeln verlieren in der ethischen Orientierung noch mehr an Gewicht. Moralisch neu anschließen zu können wird ethisch vielmehr als Gabe und religiös als Gnade erfahren. Gabe im ethischen Sinn, Gnade im re-

⁴⁹ F. NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches*, Vorrede 3, KSA 2,15f, spricht hier von der »grossen Loslösung« eines »gebundenen Geistes« zu einem »freien Geist«.

⁵⁰ So ließe sich das »Widerstehe nicht dem Bösen« (Mt 5,39) ethisch verstehen.

ligiösen Sinn ist ohne Gegengabe, ohne Ausgleich.⁵¹ Sie ist eben dadurch ausgezeichnet, daß sie eine Gegengabe weder erwartet noch zuläßt; gegenüber Gott ist eine Gegengabe ohnehin undenkbar. Ethisch verliert die Gabe ihren Wert schon damit, daß der Gebende sie bewußt als Gabe gibt und dabei im Stolz auf sie schon eine Gegengabe hat. So ist sie nur dann eine Gabe, wenn ein anderer sie als Gabe erfährt – ohne daß der, von dem sie ausging, etwas davon wissen muß.⁵² Ethische Orientierung als Moral im Umgang mit Moral kann so auch ohne Wissen von ihr wirksam sein. Im Alltag wird das besonders an der Vergabung deutlich. Vergabung vergibt Verfehlungen anderer, »trägt« sie ihnen nicht »nach« und ermöglicht ihnen so neue Anschlüsse. Wird sie ausgesprochen oder auf andere Weise auf sie aufmerksam gemacht, kann sie beschämen und neue Ressentiments wecken. Ob sie gelingt oder nicht, hängt so davon ab, wie die Individuen in ihren individuellen Situationen es verstehen, die Verfehlungen nicht zu vergessen – denn es soll ja neu angefangen werden –, sondern das Vergeben vergessen zu machen.⁵³

Die ethische Orientierung ist darum nicht haltlos. Sie stabilisiert sich vielmehr durch ihre Selbstlimitierung und Selbstdifferenzierung. Wir können hier noch einmal auf Kant zurückgehen. Kant hat an mehreren Stellen seines Werks drei Maximen der Aufklärung formuliert, die sich auch auf moralische Maximen beziehen lassen und dadurch auch den Sinn des kategorischen Imperativs verdeutlichen.⁵⁴ Mit der ersten Maxime fordert Kant auf, selbst, nicht mit Hilfe »fremder Vernunft«, die ei-

⁵¹ Vgl. J. DERRIDA, *Donner le temps*, 1. La fausse monnaie, Paris 1991 (dt.: *Falschgeld. Zeit geben I*, übers. v. A. KNOPP u. M. WETZEL, München 1993); DERS., *Donner la mort*, in: J.-M. RABATÉ/M. WETZEL (Hg.), *L'éthique du don*. Jacques Derrida et la pensée du don. Colloque de Royumont, décembre 1990, Paris 1992, 11-108 (dt.: *Den Tod geben*, übers. v. H.-D. GONDEK, in: A. HAVERKAMP (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, Frankfurt a.M. 1994, 331-445).

⁵² Vgl. DERRIDA, *Donner la mort*, s. Anm. 51, 54/378: »Unter welcher Bedingung gibt es Güte, jenseits des Kalküls? Unter der Bedingung, daß die Güte sich selbst vergißt, daß die Regung Regung einer auf sich selbst verzichtenden Gabe sei, also Regung unendlicher Liebe«.

⁵³ Vgl. K.-M. KODALLE, *Gabe und Vergabung. Kierkegaards Theorie des verzeihenden Blicks*, in: K.-M. KODALLE/A. M. STEINMEIER (Hg.), *Subjektiver Geist. Reflexion und Erfahrung im Glauben. Festschrift zum 65. Geburtstag von Traugott Koch*, Würzburg 2002, 71-86.

⁵⁴ Vgl. KANT, *Logik*, AA IX, 57; DERS., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA VII, 200, und DERS., *Kritik der Urteilskraft*, § 40, AA V, 294. – Zu den Konsequenzen für die Interpretation des kategorischen Imperativs vgl. W. STEGMAIER, *Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft*, in: DERS., *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Von Kant bis Nietzsche*, Stuttgart 1997, 61-94.

genen Handlungsmaximen daraufhin zu überprüfen, ob man sie zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung machen, sie also auch jedem andern zumuten könnte. Dadurch werden nicht moralische Ansprüche gegen andere erhoben, sondern die eigenen Ansprüche gegen sie limitiert – *Selbstlimitierung der ethischen Orientierung*. Mit der zweiten Maxime empfiehlt er, sich bei der Prüfung in die Standpunkte anderer zu versetzen, also zu versuchen, den eigenen Standpunkt vom Standpunkt anderer aus zu beobachten. Das ist wieder nur vom eigenen Standpunkt aus möglich; er wird dabei aber doch als eigener Standpunkt kenntlich und von anderen unterscheidbar – *Selbstdifferenzierung der ethischen Orientierung*. Dies hebt Kant mit der dritten Maxime eigens hervor. Danach kann und darf man sich im Sinn der ersten Maxime nicht auf die Standpunkte anderer verlassen, sondern muß zuletzt selbst entscheiden, was man für moralisch angemessen oder unangemessen, richtig oder falsch halten will – *Selbststabilisierung der ethischen Orientierung*.

Kants formales Prinzip des kategorischen Imperativs wäre so die Weisung, die Selbstbezüge der moralischen Orientierung für Fremdbezüge offen zu halten, ohne darum die eigene Verantwortung für das eigene Handeln aufzugeben. Dabei geht es um weit mehr als Toleranz, die andere Orientierungen im Wortsinn nur (im negativen Sinn) »duldet«. Ethische Orientierung in einem durch Kant explizierbaren Sinn wäre vielmehr die Fähigkeit, Individuen in ihrer jeweiligen inkommensurablen moralischen Individualität (im positiven Sinn) zu würdigen, ihnen gerecht zu werden. Individuen, die dazu fähig sind, werden ethisch am höchsten geschätzt. Nietzsche hat sie »autonome übersittliche« oder »souveräne«⁵⁵ Individuen genannt. Eine solche ethische Souveränität wird sich außer in Takt, Vornehmheit, Güte und Liebe auch in einer Entschiedenheit zeigen, die, so Nietzsche, zum »außerordentlichen Privilegium der Verantwortlichkeit«⁵⁶ fähig ist, immer aber in der Fähigkeit zur Selbstdistanzierung, die sich am schönsten und befreidendsten im Humor zeigt. Humor ist der freundlichste unter den Selbstbezügen. Er gewinnt auch Fremde leicht, ohne sie mit der eigenen Moral zu beschweren.

⁵⁵ NIETZSCHE, Zur Genealogie der Moral, II. Abh., Nr. 2, KSA 5,293.

⁵⁶ Ebd., KSA 5,294.

8. Schluß

Welche Spielräume die Selbstbezüge der Orientierung lassen, wie beweglich der Halt in ihnen sein kann und wie fragil er darum sein muß, hat Bertolt Brecht treffend und schön in seinem Lied »Die Liebenden« in seinem Stück »Mahagonny« zum Ausdruck gebracht.⁵⁷ Sie singen vom Flug der Kraniche:

»Sieh jene Kraniche in großem Bogen!
Die Wolken, welche ihnen beigegeben
Zogen mit ihnen schon, als sie entflohen
Aus einem Leben in ein andres Leben.
In gleicher Höhe und mit gleicher Eile
Scheinen sie alle beide nur daneben.
Daß so der Kranich mit der Wolke teile
Den schönen Himmel, den sie kurz beflogen
Und keines andres sehen als das Wiegen
Des andern in dem Wind, den beide spüren
Die jetzt im Fluge beieinander liegen.
So mag der Wind sie in das Nichts entführen
Wenn sie nur nicht vergehen und sich bleiben
Solange kann sie beide nichts berühren
Solange kann man sie von jedem Ort vertreiben
Wo Regen drohen oder Schüsse schallen.
So unter Sonn und Monds wenig verschiedenen Scheiben
Fliegen sie hin, einander ganz verfallen.
Wohin ihr?

Nirgendhin.

Von wem davon?

Von allen.

Ihr fragt, wie lange sind sie schon beisammen?
Seit kurzem.

Und wann werden sie sich trennen?

Bald.

So *scheint* die Liebe Liebenden ein Halt«.

⁵⁷ B. BRECHT, Gesammelte Gedichte, Bd. 4, Frankfurt a.M. 1976, 1129f.