

RENÉ WEILAND

PHILOSOPHIE DER LEBENSFÜHRUNG

ETHISCHES DENKEN
ZWISCHEN EXISTENZPHILOSOPHIE
UND KONSTRUKTIVISMUS

René Weiland
Philosophie der Lebensführung

Edition Moderne Postmoderne

René Weiland, geb. 1957, studierte Germanistik, Theaterwissenschaft und Philosophie in Berlin. Als freier Autor publiziert er zu Existenzphilosophie, Philosophischer Anthropologie, Philosophie des Politischen sowie Ethik.
Er lebt in Berlin.

RENÉ WEILAND

Philosophie der Lebensführung

**Ethisches Denken zwischen Existenzphilosophie und
Konstruktivismus**

[transcript]

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NoDerivatives 4.0 Lizenz (BY-ND). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell, gestattet aber keine Bearbeitung.

(Lizenztext: <https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/deed.de>)

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen oder Derivate einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2016 im transcript Verlag, Bielefeld

© René Weiland

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-3632-1

PDF-ISBN 978-3-8394-3632-5

<https://doi.org/10.14361/9783839436325>

Buchreihen-ISSN: 2702-900X

Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Einleitung: Das Nadelöhr-Prinzip | 9

Innen und Außen | 9

Wirklichkeit als Widerstand | 11

Ichstärke | 12

Essayismus als Methode | 14

I Eine Kybernetik menschlichen Werdens? | 17

Regel und Regler | 17

Von der Maschinen-Metapher zur Sprache der Existenz | 20

Doppelaspekt und objektives Selbst | 23

Innere Freiheit | 27

Selbstorganisation als existenzielle Haltung | 29

II Denken und Lernen | 33

Vorzeitigkeit des Denkens und Verspätung des Denkenden | 33

Doppelte Anpassung | 36

Unfreiwillige Freiwilligkeit | 38

Die Lücke und der natürliche Weltbegriff | 41

III Das Dritte des Denkens | 45

Selbstkontinuität und Differenzverarbeitung | 45

Erkennen und Verstehen | 48

Autopoiesis oder Die offene Frage der Wirklichkeit | 51

IV Die Gunst der Störung und die Einheit der Person | 55

Strukturelle Kopplung, natürliches Driften und die spekulative Funktion des Denkens | 55

Die Suche nach der wahren Physik | 57

Negative Entropie | 60

Freies Handeln und Einheit des Bewusstseins | 62

V Verspätung des Denkens und philosophische Radikalität | 65

Das existenzphilosophische Paradigma | 65

Vor der Grenze, nach dem Sprung | 67

Lebensform und Selbstaussdruck | 70

Identität und Kontextualisierung | 72

Augenblick und Paradox | 75

Wir Monaden: Selbstkonstruktion aus der Selbstunterscheidung | 76

Eine Echtzeittheorie des Gehirns? | 78

Das radikalkonstruktivistische Paradigma und die Naivität der Philosophie | 81

VI Der Gedanke des Ganzen und das Bewusstsein der Spaltung | 85

Das hinzugedachte Ganze und das Umgreifende | 85

Zweckrationalität und Metakontext | 88

Wirklichkeit als Widerstand 2 | 91

Das sich selbst unterbrechende Denken und Sprache als Verbindendes von Innen und Außen | 93

Inneres und kommunikatives Handeln | 96

VII Objektivität der Erfahrung und Unumgänglichkeit des Irrtums | 99

Bipolarität | 99

Wahrnehmende Selbstverantwortung, »Objektivität der Erfahrung« und »Schlüssel ohne Schloss« | 102

Realismus der »wirklichen Variationen« | 105

Exzentrizität und Integrität | 107

Mitwahrnehmung und innere Dezentrierung | 110

Sich – dem Umgreifenden – öffnen | 113

Zwang in Bedürfnis verwandeln | 116

VIII Denken als angewandte Weltlosigkeit | 119

Empirisches und philosophisches Ich | 119

Philosophische Intuition 1: Diskrepanz und Grundform | 122

Philosophische Intuition 2: Pseudophilosophie | 125

Bedeutung und Ausdruck | 127

Unterschied: Information; Identität: Zeit | 129

Teilhabe durch Selbstabstand | 131

IX Transzendenz der Selbstwahl | 133

Freies Wollen und transzendentes Müssen | 133

Im Selbstdurchgang zur Zeitgenossenschaft | 135

Individuation und Unendlichkeit: Ordo Amoris | 138

Die notwendige Illusion der Wahlfreiheit | 141

X Die Freiheit angesichts ihrer Grenzen und Selbstmissverständnisse | 145

Wirklichkeit als Widerstand 3 | 145

Grenzen der Viabilität – Perspektiven der Enge | 148

Der Mythos der Macht und der Ernstfall der Freiheit | 151
Erhellte Unfreiheit oder Das Eingesetztsein der Freiheit | 154

XI Diskrepanzbewusstsein | 159

Das nicht selbstverständliche Selbstverständliche | 159
Die Moral angesichts der Innen-Außen-Differenz | 161
Das abwesende Gute und das sich wiederfindende Vertrauen | 163
Das mir selbst gegebene Versprechen und das Gefühl von Kohärenz | 166
Die Lehre der Empfindung und das Korrektiv des Gewissens | 169
Doppelte Kontingenz | 172

XII Metaphysischer und trivialer Realismus | 175

Selbstaussdruck und -begegnung | 175
Zweierlei Haltung, zweierlei Wirklichkeit | 177
Die Gefahr der schönen Empfindung | 180
In der Welt sein: in Sprache sein | 184
Durchdrungenheit und Differenzverkleinerung | 185
Selbstdistante Rationalität | 188
Asynchrone Verbundenheit | 190

XIII Einsamkeit und Kommunikation | 195

Sich Sinn öffnen: sich Zeit verschaffen | 195
Realismus der »wirklichen Variationen« 2 | 197
Kritik der Intersubjektivität | 200
Wo Sprache nicht verbindet: Wahn und Totalisierung | 202
Der Existenzialismus des radikalen Konstruktivismus und der radikale
Konstruktivismus des Existenzialismus | 205

XIV Die Lektion der Differenz | 209

Der Zwang zum Denken | 209
Fremd- und Selbsterkenntnis | 212
Schmerz und Koexistenz | 215
Das Visionäre der Liebe | 219
Die verschlossene Pforte: Entropieverzögerung und Futur II | 221

Literatur | 225

Danksagung | 233

Einleitung: Das Nadelöhr-Prinzip

»Nadelöhr« ist eine weit bekannte Metapher für einen Engpass; aber auch dafür, dass sich mit der Enge etwas auftut. Aber was? Um das zu erfahren, müssen wir durch eben diesen Engpass hindurch. Um hindurchzukommen, müssen wir uns dem anpassen, was sich mit ihm auftut. Anpassen heißt, uns in zwei Richtungen zu öffnen: umsichtig nach außen, lernbereit im Inneren. Öffneten wir uns nicht, erschlosse sich uns nichts. So wenig wir uns jedoch auf unkontrollierte, komplette Weise öffnen, so wenig erschließt sich uns alles auf einmal. Wir sind lediglich – dafür aber mit jedem Augenblick – aufgerufen, unseren Sinn für Unterschiede wach zu halten. Nichts anderes ist Denken.

Innen und Außen

Der Unterschied aller Unterschiede, auf den wir gestoßen werden, ist der zwischen Innen und Außen. Um ihn herum ist alles, die Welt, wir selber gebaut. Er bedrängt und frustriert uns, überrascht uns mit uns selbst. Wir werden so weit mit uns überrascht, wie wir uns als von allem unterschieden erleben. Dies erst lässt uns denken. Dabei ist, paradoxerweise, mein Unterschiedensein von allem zugleich meine Brücke zu allem: Alles erweist sich im Maße seiner Unterschiedenheit voneinander miteinander verbunden. Nur kraft unseres Unterschiedenseins existieren wir überhaupt als Einzelwesen; *darin* koexistieren wir mit den Anderen.

Es ist unser Inneres, das uns unseren Sinn für Unterschiede eingibt, so wie es selber aus einer Unterscheidung von einem Außen hervorgegangen ist. Innerliche Wesen, die wir sind, sind wir sozusagen noch von uns selber unterschieden. So kommt es, dass wir, nach Montaigne*, letztlich nie bei uns selbst sind. Angst,

* *Michel de Montaigne* (1533-1592), französischer Schriftsteller und Bürgermeister von Bordeaux.

Hoffnung, Begehren lassen uns immer außerhalb von uns sein.¹ Positiv gedeutet sind wir uns selbst immer schon voraus. Wir müssen aus uns herausgehen, kommunizieren, Erfahrungen mit Anderen, mit anderem als uns selbst machen, um in unsere eigene Nähe zu kommen. Dass wir dauerhaft bei uns wären, da ist der Unterschied zwischen Innen und Außen vor. Zu jedem Augenblick und überall beherrscht er unser Leben: Jede Unterscheidung, die ich treffe, um ihr zu folgen, ist nur ein Vorhof weiterer sich verzweigender Unterschiede, vor die ich mich gestellt sehe, durch die ich hindurchzugehen habe. Ich gelange dabei weder zum Innen noch zum Außen selbst. Dorthin gelangt zu sein, käme, im Gegenteil, dem Ende meiner Existenz gleich.

Immer wieder ändert sich aufs Neue unser Blick auf uns und die Welt. Ist es der Blick auf uns und die Welt, der sich verändert hat, oder tatsächlich die Welt, wir selber? Dass wir es nicht wissen, dass wir das eine nicht vom anderen trennen können, ist Zeichen unseres Lebendigseins; aber auch Fallstrick unserer Freiheit: Mit ihr nehmen wir die Differenz von Innen und Außen als Bedingung unseres Lebens an. Das heißt, wir erfahren uns nur insoweit als frei, wie wir uns in unfreien Verhältnissen wissen. Erst unsere Freiheit öffnet unsere Augen für unsere Unfreiheiten, lässt uns diese angehen. Das neutestamentarische Gleichnis vom Kamel und dem Nadelöhr formuliert dieses Negative der Freiheit positiv, als Versprechen und Trost.² Danach ist es das Schicksal der Reichen (und mit ihnen der Stolzen und Mächtigen), die ihre Freiheit auskosten, statt sie einzusetzen, sich in ihrer eigenen Freiheit zu verlieren. Sie verlieren sich, genauer gesagt, weniger in ihrer Freiheit als in der undurchschauten Innen-Außen-Differenz, die sie beherrscht. Umgekehrt können wir guten heilsgeschichtlichen Mutes sein, den Schwierigkeiten, in denen wir augenblicklich stecken, einen tieferen Sinn abzuringen, der sie uns nicht nur äußerlich-pragmatisch bewältigen, sondern in ihrer Bewältigung uns unserem Leben näherkommen lässt.

Dazu gehört, dass wir uns unserer Bewältigungen immer nur nachträglich innewerden, eben nachdem wir durch die Differenz von Innen und Außen hindurchgegangen sind. Worin aber sollte unsere Erkenntnis bestehen, wenn nicht in einem sich vertiefenden Gefühl für die Offenheit des Wirklichen? Ihm korreliert ein immer deutlicher werdendes Gefühl für unsere innere Freiheit. Sie macht in allem, allem voran in uns selber, einen Spalt und Spielraum aus, wodurch wir durch die jeweiligen Bedrängnisse kommen. Umgekehrt verstetigt sich

1 Vgl. Michel de Montaigne: Unsere Ängste und Hoffnungen versteigen sich über uns selber hinaus. In: *Essais*. Zürich 2000, S. 63.

2 Vgl. Matthäus 19. 23, 24.

mit jedem gelungenen Hindurchgang unser Gefühl für unsere innere Freiheit zu ihrer Gewissheit.

Es ist diese erfahrene Offenheit des Wirklichen bei gleichzeitig sich vertiefendem Bewusstsein unserer eigenen Freiheit, die die Denkform des Konstruktivismus hat denkbar werden lassen. Danach gibt es weder eine vorgegebene Realität, die sich per Denken und Sprache abbilden ließe, noch sind wir selber auf ein Wesen festgelegt. Vielmehr bauen wir in unserem Denken, Sprechen und Handeln Wirklichkeiten auf, die es ohne uns gar nicht gäbe. Mehr noch: Indem wir denkend, sprechend und handelnd unsere eigene Wirklichkeit erschaffen, erschaffen wir gewisserweise uns selber. Die Radikalen unter den Konstruktivisten gehen noch einen Schritt weiter. Sie geben den Begriff der Wirklichkeit überhaupt auf. An diese Entscheidung knüpft sich eine weitreichende Frage: Geben wir, indem wir die Idee einer von uns unabhängig existierenden Wirklichkeit aufgeben, nicht aber auch unsere innere Freiheit dran? Verlieren wir darüber, dass wir aufhören, uns von einem Außen unterschieden zu wissen, nicht notwendig den Kontakt zu uns selbst?

Wirklichkeit als Widerstand

Hier setzt das vorliegende Buch an. Es fasst Wirklichkeit als Widerstand gegen uns und unser Erkennen auf. Es ist, paradoxerweise, gerade die Offenheit des Wirklichen, die unserem Wollen und Denken widersteht. Wir selber bedürfen ihres Widerstands, um uns unseres eigenen Wirklichseins zu vergewissern. Als Wesen, die sich ihre eigenen Wirklichkeiten schaffen, bedürfen wir umso mehr des Begriffs unserer eigenen Grenzen – vor allem dann, wenn wir sie verschieben und überwinden wollen. Wir müssen uns gerade dann mit ihnen befassen, wenn wir, wenigstens annäherungsweise, auf der Höhe unserer eigenen Möglich- und Fähigkeiten sein wollen. Ist unser Freisein, als inneres Freisein, an die Einsicht in unser Unterschiedensein von allem gebunden, so benötigen wir ebendeshalb eine Wirklichkeit, die wir nicht schon selbst geschaffen haben. Wir müssen, um uns selbst in irgendeiner Form erklärbar zu werden, aufsuchen, was wir nicht schon selber sind. Dabei können wir immer nur Umwege gehen. Für deren Unumgänglichkeit steht seit jeher die Philosophie ein. Als erste Einsicht vermittelt sie uns die Inkongruenz von Wirklichkeit einerseits und dem, wie sie uns erscheint, andererseits. Die eingesehene Differenz von Wirklichkeit und ihrer Erscheinung stellt dabei nicht nur eine erkenntnistheoretische, sondern eine ethische Problematik dar. Sie nötigt mich zur Reflexion meines Wissens von und meines Tuns in dieser Welt. Was für mich selber wirklich sei, erweist sich weni-

ger an den äußeren Daten des von mir Wahrgenommenen als an meinem eigenen Handeln, meiner eigenen Lebensführung.

Ich verhalte mich nicht nur nach außen zum Wahrgenommenen hin, sondern zu mir als Wahrnehmenden. Mein Selbst aktualisiert sich in seinem Verhältnis zu sich, ohne dass ich wüsste, worin es selbst, in seiner Substanz, besteht. Mich zu mir verhaltend, bin ich gewissermaßen erst für mich selber *da*: Ich erfahre und zeige mich mir als aktuell existierend. Ich erfahre und zeige mich mir dabei nicht nur als etwas äußerlich Daseiendes, das neben anderem Raum einnimmt, sondern als Möglichkeit meiner selbst, mich zu mir zu entwickeln. Ich bin nie auserwickelt; ich verharre in einer Art bleibenden Unfertigkeit, einem fortwährenden Status *Nascendi*. Nicht nur, dass genau dies die Besonderheit, den Charme, aber auch das Krisenhafte unserer Persönlichkeiten ausmacht; wir machen uns diesen Umstand zu eigen und zunutze, wenn wir denken.

Denkend treten wir in ein reflektorisches Verhältnis zur Wirklichkeit wie zu uns selber ein. Wie mein Selbstverhältnis noch mein Verhältnis zur äußeren Wirklichkeit bestimmt, gibt mein Begriff von Wirklichkeit einen Reflex meiner Erwartungen an sie wider. Wie wir denken, nehmen wir wahr, und umgekehrt. Andererseits können wir uns als Wahrnehmende bedenken; wir können Abstand zu unseren Wahrnehmungen, zu uns selber, nehmen. Genauso können wir die Spontaneität unserer Gedankengänge und -ketten selbstreflexiv brechen; wir können unser Denken überdenken, es einem Weiterdenken überantworten, indem wir unsere aktuelle Selbst- und Weltwahrnehmung hinterfragen. Zugleich ist Denken nichts nur Erkenntnismäßiges. Unser Nach- und Weiterdenken über uns und die Welt dient unmittelbar unserer Existenz: Wir lernen, uns auf immer realistischere, gleichwohl eigensinnigere Weise den Engpässen unserer Lebenswirklichkeiten einerseits anzupassen, andererseits mit uns selbst zu füllen, d.h. *in* unseren Anpassungen unsere innere Freiheit zu erproben.

Ichstärke

Liest man den Konstruktivismus mit den Augen eines Existenzphilosophen³, so steht jener wie kein zweiter für zu erlangende Ichstärke philosophisch ein. Ist gelingende menschliche Individuation Kernthema aller Existenzphilosophie – und dies sowohl im engeren, philosophischen Sinne als auch in dem weiteren eines jeden Diskurses, dem es um das erst noch zu führende Leben jedes Einzel-

3 Ich verwende, um seine Ungerechtigkeit wissend, aus Gründen der besseren Lesbarkeit und stilistischen Engfügung das generische Maskulinum.

nen geht: Philosophische Anthropologie, Psychoanalyse, Ethik –, so macht gewisserweise erst das konstruktivistische Paradigma damit ernst. Und doch stehen kaum zwei Denkweisen einander unverständiger gegenüber als diese. Abgesehen von Bezeugungen persönlich-kollegialer Wertschätzung (so Heinz von Foersters gegenüber Viktor E. Frankl und Jean Piagets gegenüber Karl Jaspers*), nehmen deren jeweilige Vertreter voneinander bis heute kaum Notiz. Dabei wäre genau dies lohnenswert, erführen doch beide Denkrichtungen einander als heilsames Korrektiv ihrer jeweiligen methodischen Verengungen und Überdehnungen.

Zumal sich beide in ihrer gleicherweise radikal subjektiven Welt- und Wirklichkeitsauffassung durchaus nah sind. Es ist denn auch diese Nähe, die das Gravitationszentrum dieses Buches bildet in seinem Versuch, die Komplementarität von konstruktivistischem und existenzphilosophischem Denken auf ein Drittes hin zu denken. Dieses Dritte stellt schlicht das Gebot dar, dem jeder von uns untersteht: zu dem erst werden zu müssen, der er schon ist. Hierbei lasse ich mich von der Innen-Außen-Differenz als eines Schaltbegriffs gelingender Individuation leiten, eines Begriffs, der die Denkweisen des Konstruktivismus wie der Existenzphilosophie in ihrem Inneren bestimmt und miteinander verbindet. Ich könnte nicht den Nachweis einer wechselseitigen Übersetzbarkeit konstruktivistischer und existenzphilosophischer Fragestellungen erbringen wollen, wären nicht in beiden Denkweisen bereits Spuren auszumachen, die zur jeweils anderen führen. So könnte man Jaspers' Theorem des uns »Umgreifenden« als ein allem Systemischen zugrunde liegendes transzendentes Geschehen ansehen. Umgekehrt stellt Heinz von Foersters Konzept eines unabschließbaren menschlichen Werdens einen über die epistemologischen Grenzen des Konstruktivismus hinausreichenden existenzphilosophischen Vektor dar.

Was am konstruktivistischen Denken existenzphilosophisch von Belang ist, ist sein Lernbegriff. Nach dessen Logik bauen sich Ich und Welt des Lernenden

* *Heinz von Foerster* (1911-2002), österreichisch-amerikanischer Physiker und Kybernetiker. Zusammen mit dem irisch-amerikanischen Philosophen österreichischer Herkunft *Ernst von Glasersfeld* (1917-2010) Begründer des Radikalen Konstruktivismus. *Viktor F. Frankl* (1905-1997), österreichischer Psychiater und Psychotherapeut. Entwickelte, nicht zuletzt aus der eigenen Erfahrung des Holocaust heraus, Methoden einer an Kategorien wie »Sinn« und »Existenz« orientierten Psychotherapie und -analyse. *Jean Piaget* (1896-1980), Schweizer Entwicklungspsychologe und Lernforscher. Erhielt 1979 den Balzan-Preis. *Karl Jaspers* (1883-1969) Philosoph und Psychiater. Neben *Martin Heidegger* (1889-1976), von dem er sich – wie auch von der Psychoanalyse *Sigmund Freuds* (1856–1939) – zeitlebens abgrenzte, einflussreichster Vertreter der Existenzphilosophie in Deutschland.

wechselseitig auf- und um. Paradebeispiel hierfür ist Piagets Konzept der doppelten Anpassung. Danach passen wir uns zunächst objektiverseits ans zu Lernende an (»Akkommodation«), um dann das Ergebnis dieser Anpassung uns subjektiv, unseren eigenen Bedürfnissen, Fähigkeiten und Vorhaben, anzupassen (»Assimilation«). Auf diese Weise kreuzen sich Innen und Außen, durchdringen sie sich, tauschen die Plätze.

Indem wir lernerweise unsere eigene Wirklichkeit auf- und umbauen, werden wir sozusagen immer mehr wir selbst. Paradox genug, da wir lernend ja gerade von uns selber abzusehen lernen. Andererseits, nicht minder paradox, bewirkt die Reflexion meiner selbst einen Abstand zu mir, der mich aus mir herausgehen lässt: Sie verschafft meinem Denken den nötigen Raum, sich operativ zu entfalten, auf dass ich, mir folgend, mich selbst daraufhin entfalte.⁴ Entfalten heißt, nach Piaget, dass sich das denkend-lernende Ich freiwillig in seinem Inneren dezentriert, um sich dann neuerlich zu orientieren, zu sortieren und aufzubauen.⁵ Denken und Lernen sind so nicht von der Krise des Denkend-Lernenden zu trennen, kommt er doch weder je bei einem endgültig Begriffenen und Gelernten noch bei einem haltend-haltbaren Ich an.

Essayismus als Methode

Angesichts der unumgänglichen Krisen unseren Lebens und Denkens betrachtete es Montaigne als unsere vornehmste Aufgabe, unser Leben zu »führen«. Ihr korrespondiert das Größte, was wir überhaupt zu erreichen vermögen: uns selber zu gehören.⁶ Auf dieses Ziel, jene Aufgabe hin begründete er die Gattung des »Essays« (bzw. »Essais«). Dieser ist, als ein *Versuch*, Text- und Denkform in einem. Montaigne versucht sich an allem Möglichen, was ihm zu- und auffällt, Hauptsache, es berührt ihn. Er fängt mittendrin an, so wie er selbst irgendwo

-
- 4 Wenn ich mir selbst Selbstzurückhaltung auferlege, gehe ich ebenso aus mir heraus: nur eben nach innen.
 - 5 Vgl. Jean Piaget: Das Erwachen der Intelligenz beim Kinde. Stuttgart 2003, S. 370. – Mit dem Titel des 1937 erschienenen Buches »Der Aufbau der Wirklichkeit beim Kinde« ist er Heinz von Foerster zufolge als eigentlicher Begründer der konstruktivistischen Denkform anzusehen. Vgl. Heinz von Foerster: Verstehen verstehen. In: ders.: Wissen und Gewissen. Versuch einer Brücke. Herausgegeben von Siegfried J. Schmidt. Frankfurt/M. 1993, S. 292.
 - 6 Vgl. Michel de Montaigne: Von der Einsamkeit; und: Von der Schonung des Willens. A.a.O., S. 262 und 789f.

mittendrin steht und ihm, über seine eigene Person vermittelt, alles in irgendeiner Weise miteinander verknüpft vorkommt.⁷ In Tradition dieser Text- und Denkform beschreibt in unseren Tagen Jean Améry*, wie er, noch bevor er Essays zu schreiben begann, schon essayistisch empfand und dachte: Ganz auf sich gestellt, hält er das ihm Zufallende fest; bei einer eigenen Philosophie, sieht er sich und sein Denken durch eine Vielzahl von Philosophien zusammengehalten, die ihrerseits durch ein vieldeutiges Ich zusammengehalten werden.⁸

Montaigne bildet, wie er sagt, nicht das Sein von etwas ab, sondern zieht lediglich den Übergang von einer Wahrnehmung und Empfindung zur nächsten nach. Aus der Mitte heraus, in die er sich einerseits bereits vorfindet, in die er sich andererseits erst denkend hineinbegibt, beschreibt er (ohne mitunter die passenden Überschriften dafür zu finden) Prozesse der Entfaltung und des Vergehens in einem.⁹ Auf diese Weise folgt der Essayist gleichermaßen einem sachgeleiteten Erkenntniswillen wie einem ganz subjektiven Bedürfnis. Er sucht nach dem Ausdruck eines erst noch zu findenden Dritten, im selben Maße, wie der Denkend-Lernend-Schreibende über den Umweg einer Sache sich selbst ausdrückt.

Sich auszudrücken heißt, sich immer nur mühsam, in Überwindung einer Scham, ausdrücken zu können. Es ist eher das Gefühl eines Mangels als einer Fülle, eben ein Bedürfnis, das uns zum Selbstaussdruck drängt. So ist es auch weniger philosophische Bildung als eher ihre Lückenhaftigkeit, die uns zum Denken bringt. Es *braucht* Lücken, damit wir Urteilskraft herausbilden. Um ihretwegen kann sich für einen philosophisch Gebildeten seine philosophische Bildung als für sein eigenes Denken sekundär, wenn nicht als hinderlich erweisen. Das Besondere essayistischen Denkens besteht darin, dass es aus dem Gefühl eigenen Ungenügens heraus Allianzen mit dem Außen eingeht. Jedoch nicht, um an Äußerem wiederum Genüge zu finden, sondern indem es sich im gleichen Maße zu ihm hinbewegt, wie es es zu sich heranzieht. Der Selbstaussdruck essayistischen Denkens besteht in dieser doppelten Bewegung der Selbstenteignung ans Außen und der darauf folgenden Neuaneignung des eigenen Inneren. So zeigt der Essay als Text- wie Denkform seine versuchten Querungen

7 Vgl. ders.: Über Verse des Vergil. A.a.O., S. 702.

* Jean Améry (1912-1978), österreichischer Essayist. Verfolgter des Nationalsozialismus.

8 Vgl. Jean Améry: Unmeisterliche Wanderjahre. Stuttgart 1985, S. 22f.

9 Vgl. Michel de Montaigne: Von der Reue; und: Von der Eitelkeit. A.a.O., S. 623, 642 und 775.

und Verknüpfungen als Nähte eines sich begegnenden Inneren und Äußeren ausdrücklich her.

Robert Musil* nennt die Essayisten »Meister des innerlich schwebenden Lebens«¹⁰. »Schweben« heißt, das Eigene immer nur im Durchgang fremden Materials formulieren zu können, diesem jenes abzupressen. Was zunächst Gefühl von Mangel, von Bedürfnis war, wandelt sich zu einem Begehren, die sich mir auftuenden Lücken zum Anlass und Ort einer Selbstverwandlung zu nehmen. Wo es dem Essayisten an dem Gefühl mangelt, gebildet zu sein, sieht er sich lebenslang, über die schwierige Notwendigkeit, sich auszudrücken (sich über den Umweg des Außen selber kennenzulernen), zunehmend freudiger, d.h. selbstbestimmter, zur Selbstbildung genötigt.

In allem, was wir denken, wissen, sagen und tun, unterliegen wir dem verschwiegenen Gebot unserer Selbstwerdung. Ihr dient, paradoxerweise, unser bleibendes Gefühl für die Unverfügbarkeit der Wirklichkeit. Gerade als aus freien Stücken Lernende, die sich, ichstark, für sich und ihre Lebenswirklichkeit verantwortlich wissen, stehen wir in der bösen alten Gefahr der Hybris. Hier setzt die existenzphilosophische Reflexion auf die *Conditio humana*, die Bedingtheit menschlichen Lebens, ein. Diese besteht allem voran in unserem Bestimmtheit durch die Differenz von Innen und Außen. Mit ihr bringt sich die Begrenztheit menschlicher Freiheit, zugleich aber auch deren Unverlierbarkeit, in Erinnerung. Hierauf stößt uns nicht zuletzt der Anblick unseres Bauchnabels: Er ist das früheste, bleibende Mal unseres Bestimmtheit durch die Innen-Außen-Differenz, unserer Geburt als unseres ersten Gangs durch ihr Nadelöhr. Wenn wir denken, treten wir ihn in gewisser Weise aufs Neue an.

* *Robert Musil* (1880-1942), österreichischer Schriftsteller. Sein Hauptwerk, der Roman »Der Mann ohne Eigenschaften«, blieb Fragment.

10 Robert Musil: *Der Mann ohne Eigenschaften*. Roman. Reinbek 1981, S. 253.

I Eine Kybernetik menschlichen Werdens?

Was regelt unsere Lebensführung? Wir können die Frage nicht theoretisch, abzüglich des Lebens, das wir aktuell führen, beantworten. Wir wissen ja nicht einmal, was Subjekt und Objekt unseres Fragesatzes ist. Was, wenn unser Leben in nichts als dem Vollzug der Ununterscheidbarkeit unseres Subjekt- und Objektseins für uns selbst bestünde? Zur Antwort erhielten wir zwei neue Fragen: Bedeutet deren Ununterscheidbarkeit den Verlust unserer selbst? Oder bekommen wir, im Gegenteil, uns nur über diesen Verlust, indem wir ihn bewusst durchlaufen, überhaupt erst in die Hand?

Regel und Regler

Unser Leben führend, müssen wir unserer eigenen Führung folgen: Wir sind uns so sehr voraus, wie wir uns selbst gegenüber verspäten. Nicht nur, dass unser Geist willig, unser Körper aber schwach ist¹; wir sind zu keinem Zeitpunkt gleichzeitig mit uns. Im Bewusstsein dieser Ungleichzeitigkeit erfahren wir uns erst als lebendig, als Subjekt und Objekt unseres Lebens. Wir können das eine nicht vom anderen trennen und müssen es dennoch tagtäglich. Weder kennen wir unser Leben schon, noch kann uns irgendjemand dieses lehren. Es würde uns auch nicht viel nützen; was wir auch immer, woher auch immer, wissen mögen, so müssen wir unser Leben doch im Unwissen um das, was kommt, leben. Das heißt nicht, dass unser Leben keiner Regel unterworfen wäre. Wir kennen sie bloß nicht schon. Wir können sie erst nachträglich ermitteln. Die Frage, was unsere Lebensführung regelt, stellt sich uns in der Zeitform des Futur II: Was wird meine Lebensführung geregelt haben? Es ist dieser Vorgriff auf die Nachträg-

1 Vgl. Matthäus 26: 41.

lichkeit meines Wissens, welcher die Führung meines Lebens strukturell aus-, d.h. mich bereit macht, zu meinen eigenen Gunsten von mir selber abzusehen.

»Regelung« ist ein kybernetischer, der antiken Schifffahrt entlehnter Begriff. Etwas regeln heißt, einen gegebenen Ist-Wert mit einem gewollten Soll-Wert abzugleichen: Ein Regler geht an, bis der gewünschte Wert erreicht ist, um dann wieder auszugehen. Schifffahrtstechnisch gesprochen gibt der *Kapitän* das Ziel der Fahrt vor. Der *Lotse* hat auf seinem Hochsitz den augenblicklichen Stand zur See auf jenes Ziel hin im Blick; er gibt den Kurs an den *Steuermann* weiter. Dieser setzt die erhaltenen Informationen durch Korrekturen am Steuer um, indem er die *Ruderer* im Maschinenraum anweist, die Fahrt des Schiffs durch Wind und Wetter per Muskel- und Hebelkraft zu gewährleisten.²

Sprechen wir, wenn wir uns zu etwas entschlossen haben, nicht davon, »den Schalter umgelegt« zu haben? Wie Technisch-Maschinelles menschlichem Handeln abgeschaut ist, fassen wir gelingendes, regelhaftes Handeln wiederum als Technik auf, die wir »beherrschen«. Als Norbert Wiener* in den 1940er Jahren den Begriff der Kybernetik einführte, hatte er einerseits maschinelle Kommunikations- und Steuerungssysteme im Blick, andererseits Parallelen zu unseren eigenen Handlungen im Sinn. So wird unser alltägliches zweckrationales Handeln und Verhalten von verstärkenden bzw. korrigierenden Rückkopplungen bestimmt. Um unsere Vorhaben durchzuhalten, benötigen wir Bestätigung und Bestärkung; jeder Fehlschlag dagegen ist Anlass zum Lernen. So oder so wird unser jetziges Handeln und Verhalten von in der Zukunft liegenden Zwecken und Zielen geleitet. Und nicht nur bei uns Menschen: Wie der Steinzeitmensch das Wild zu erbeuten vermochte, indem er binnen Sekunden die Flugbahn des Steines oder Wurfspießes und die Fluchtbahn des Tieres auf ihren Konvergenzpunkt hochrechnet und dementsprechend zielte, extrapoliert die Mäuse jagende Katze den Weg ihrer Beute auf jenen Kreuzungspunkt hin, wo sie sich selber hinbegeben wird, um die Maus zu stellen.³

Es ist unser Ausgerichtetsein auf Zukünftiges, das uns als Subjekte ausweist: Indem wir Wille und Wahrnehmung auf Kommendes hin ausrichten, machen wir uns selbsttätig zu Veränderungen bereit. Wir treten in Prozesse ein, die uns nicht

2 Vgl. Felix von Cube: Was ist Kybernetik? Grundbegriffe, Methoden, Anwendungen. München 1975, S. 23ff.

* *Norbert Wiener* (1894-1964), amerikanischer Mathematiker. Neben dem Deutschen *Hermann Schmidt* (1894-1968) Begründer der Kybernetik.

3 Vgl. Norbert Wiener: Verhalten, Absicht und Teleologie. In: *Futurum Exactum*. Ausgewählte Schriften zur Kybernetik und Kommunikationstheorie. Hrsg. v. Bernhard Dotzler. Wien – New York 2002, S. 65 und 69.

nur mit Veränderungen äußerer, ereignishafter Natur konfrontieren, sondern uns von innen her, freiwillig, umwälzen lassen. Von dorthier beginnen wir, die Regeln, die unser bisheriges Leben und Wissen geleitet haben, infrage zu stellen.⁴ Indem wir sie aktiv infrage stellen, *entwerfen* wir uns. Wir entwerfen uns von einer vorweggenommenen Zukunft her, indem wir in deren Vorwegnahme uns selber Gründe geben, die uns determinieren. Das heißt, wir führen in unser Leben eine nicht-kausale, kontrafaktische Transformationsregel ein, über die wir uns gegenüber den Verhältnissen, in denen wir leben, ja, noch uns selbst gegenüber, als freie Menschen erweisen.⁵

Veränderung wahrnehmend, bestätige ich die Veränderung des Wahrgenommenen durch die Mitbewegung meiner Augen. Ich gehe mit dem Wahrgenommenen mit. Ich nehme dabei nicht nur ein äußeres Datum auf, sondern bereits inneren Anteil an ihm. Umgekehrt versage ich, wenn ich etwas nicht wahrnehme, dem Wahrzunehmenden meine Bestätigung. Da sich meine Pupillen unwillkürlich weiten oder verengen, um die mich umgebende Helligkeit konstant zu halten bzw. den Lichteinfall in mein Inneres zu regulieren, kann der Grund für Nicht-Wahrnehmung von Veränderung, wie von Foerster zu bedenken gibt, nicht in meiner Schfähigkeit liegen. Er liegt vielmehr in meiner fehlenden Bereitschaft, mich einem Wahrzunehmenden zu öffnen und meiner eigenen Wahrnehmung zu folgen – mich hier und jetzt einer Zukunft bereit zu machen, die mich Vergangenes und Heutiges neu denken ließe. Andererseits können wir uns nicht allem und jedem jederzeit und überall öffnen. Von Foerster spricht von einer Art internem Regler, der unsere Wahrnehmungsbereitschaft an- und abschaltet und darüber unser Gefühl für Identität – sagen wir: das Verhältnis von Veränderung und Wiedererkennung – in einer sich wandelnden Welt regelt.⁶

Was aber, wenn ›Identität‹ eigens in einem Wahrnehmungsboykott, der Ablehnung von Veränderung, besteht? Wovon wird dann unsere Lebensführung bestimmt? Oder ist hier nicht vielmehr der interne Regler defekt, unsere Wahrnehmungsbereitschaft im Ganzen und mit ihr unser Wille, selber, aktiv, Veränderungsprozesse in Gang zu setzen?

4 Vgl. Heinz von Foerster: Zukunft der Wahrnehmung: Wahrnehmung der Zukunft. In: Wissen und Gewissen, S. 194 und 203.

5 Vgl. ders. im Gespräch mit Bernhard Pörksen: Wahrheit ist die Erfindung eines Lügners. Gespräche für Skeptiker. Heidelberg 1998, S. 56.

6 Vgl. ders.: Zukunft der Wahrnehmung: Wahrnehmung der Zukunft. A.a.O., S. 205.

Von der Maschinen-Metapher zur Sprache der Existenz

Hier spätestens endet die Parallele zwischen maschinellen Funktionsweisen und menschlichem Handeln. Als Kybernetiker hält von Foerster gleichwohl an ihrer Parallele fest, unterscheidet jedoch zwischen »trivialen« und »nicht-trivialen« Maschinen.⁷ Eine triviale Maschine, egal ob Toaster oder Düsenjet, untersteht dem Ursache-Folge-Prinzip: Eine Signaleingabe (Input) veranlasst eine bestimmte Funktion (Output), die interne Regelkreise eröffnet, in denen sich das Ursache-Folge-Prinzip weiter verzweigt. Die Funktionsweise trivialer Maschinen ist werksseitig festgelegt und nur im Maße dieser Vorfestlegung für uns überhaupt von Nutzen. Sie sind sinnvoll nur, sofern sie einem vorgegebenen Zweck gehorchen, d.h. von außen vorausseh- und steuerbar bleiben.

Nicht so bei nicht-trivialen Maschinen wie uns Menschen. Zwar funktionieren auch wir physisch nach internen Regelkreisen, etwa eines konstanten Temperatur-Solls oder eines aufrechtzuerhaltenen Wasser-, Stoffwechsel- und Hormonhaushalts. Psychologisch jedoch unterliegt die Verarbeitung äußerer Einflüsse den Gesetzen unserer mitgebrachten Eigenbewegung: Anstöße von außen verbinden sich je schon mit unserem Inneren. Noch wo es von außen angestoßen wird, wandelt sich unser Inneres intrinsisch, gemäß der von ihm selbst geleiteten, unwillkürlichen Assoziationen. Hierin sieht Ernst Mach* einen Grundzug psychischen Lebens.⁸ So ruft ein von irgendeinem äußeren Reiz ausgelöster Bewusstseinsinhalt immer schon einen anderen hervor, welcher wiederum einen anderen Bewusstseinsinhalt hervorruft und derart eine assoziative Kette bildet. Diese kann, je nach Intensität des Erlebens, unterschiedlich lang sein und eine Person, sei es kurz aufmerken lassen, sei es im Tiefsten aufwühlen. Über diesen assoziativen Mechanismus macht sich die Psyche von äußeren Verursachungen, einem bloßen Reiz-Reaktions-Verhältnis zum Außen, unabhängig; während es eine einmal gemachte Außenerfahrung bereits auf eine Weise verarbeitet, die ein Bewältigungsmuster noch für künftige, ganz anders geartete Ereignisse entstehen lässt.

7 Vgl. ebd., S. 205f.

* *Ernst Mach* (1838-1916), österreichischer Physiker und Philosoph. Zusammen mit dem deutschen Philosophen *Richard Avenarius* (1843-1896) Hauptvertreter des Empirio-kritizismus. Danach werden wir stets von Empfindungen, die gleichzeitig physischer und psychischer Natur sind, erfahrungsmäßig bestimmt.

8 Vgl. Ernst Mach: *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*. Darmstadt 2005, S. 195.

So beginnt unser Inneres, sich selbst zu determinieren. Die Selbstdetermination bewirkt in uns eine Umkehrung des Ursache-Folge-Prinzips: Das entstandene Verarbeitungsmuster legt den Grund für entsprechende – negative oder positive – Erwartungen. So bereiten wir uns unser eigenes Schicksal, wenn wir denn nicht bewusst gegen unsere Erwartungen und Gewohnheiten anarbeiten und die Regel unseres Handelns hinterfragen. Wir erfahren uns als frei, entwickelte Denk- und Handlungsmuster entweder fortzuschreiben oder zu durchbrechen. Wir mögen noch so sehr von Äußerem bestimmt sein; innerlich unterliegen wir keiner festen Kausalität, sondern bestimmen unsererseits, was uns bestimmen soll. Wir sind lernfähig. So hat sich Sigmund Freud in seiner psychoanalytischen Methode des Mittels der bewusstes Nachdenken ausdrücklich ausschließenden freien Assoziation bedient, um seine Patienten selbsttätig, aus ihrem Inneren heraus, hinter ihre Phobien und Zwangshandlungen bringen zu lassen.⁹

Wenn wir lernen, lernen wir nicht nur etwas, sondern etwas über uns selber. Lernend lernen wir uns selbst erst kennen. Noch wenn wir zum Lernen gezwungen werden, lernen wir doch immer aus uns selbst heraus. Von außen herausgefordert, bilden wir uns selbst überraschende Fähigkeiten heraus, mit uns und der Welt zunehmend auswegorientiert umzugehen.¹⁰ Nicht nur, dass wir angesichts von Problemen und Bedrängungen, von denen wir uns gestellt sehen, Erfinder- und Entdeckergeist entwickeln; erfindend erfinden, entdeckend entdecken wir uns selbst mit: Wir werden unserer als Werdende inne. Heinz von Foerster ersetzt denn auch menschlichen »Wesen« konsequent durch menschliches »Werd«¹¹ – womit er seine eigene Maschinen-Metaphorik verlässt und in die Sprache des Existenziellen hinüberwechselt. Was aber drückt sich in diesem Sprachwechsel aus, wenn nicht, dass auch kybernetisches Denken, vor die Frage gestellt, was unsere Lebensführung als Kapitäne unseres eigenen Lebens regelt,

9 Vgl. Sigmund Freud: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. 6. Vorlesung: Voraussetzung und Technik der Deutung. In: Studienausgabe. Herausgegeben von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey. Bd. I. Frankfurt/M. 2000, S. 122.

10 Vgl. Ernst Mach: Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen, S. 206f. – Sowie: Heinz von Foerster: Lethologie. Eine Theorie des Lernens und Wissens angesichts von Unbestimmbarkeiten, Unentscheidbarkeiten, Ungewißheiten. In: Ders.: KybernEthik. Berlin 1993, S. 144f.

11 Vgl. Heinz von Foerster: Epistemologie und Kybernetik. A.a.O., S. 104. – In diesem Zusammenhang erweist er existenzphilosophischen Autoren wie Viktor F. Frankl, Jean-Paul Sartre und Karl Jaspers seine ausdrückliche Reverenz als Sachwalter einer Anthropologie menschlichen Werdens.

an die Grenzen der *Conditio humana* stößt? Kapitäne unserer selbst, sind wir nicht schon Kapitäne unsere Seelen.¹²

Forum für die von Norbert Wiener aus der Taufe gehobenen Kybernetik waren die ab 1946 jährlich in New York abgehaltenen Macy-Konferenzen. Unter der Schirmherrschaft der Josua-Macy-Stiftung, geleitet vom Neurologen Warren McCulloch, traf sich die amerikanische Wissenschaftselite, um sich zu Themen wie Gedächtnis, Wahrnehmung, Kommunikation und Sprache unter dem Aspekt von Regelkreis und Rückkopplungsgeschehen in biologischen wie gesellschaftlichen Zusammenhängen auszutauschen. Heinz von Foerster, als junger Emigrant, wurde mit der Aufgabe betraut, die Protokolle der Zusammenkünfte (deren letzte 1953 stattfand) zu redigieren und herauszugeben – nicht zuletzt, damit er Gelegenheit erhalte, sein rudimentäres Englisch aufzubessern.¹³

Verschafften diese Treffen der Kybernetik den Durchbruch als universalwissenschaftliche »Brücke der Wissenschaften«, so fungierte das rund zehn Jahre später von Heinz von Foerster an der Universität von Illinois ins Leben gerufene »Biological Computer Laboratory« als Keimzelle einer weiterführenden Kybernetik zweiter Ordnung, einer selbstreflexiven »Kybernetik der Kybernetik«. Hier ging es nicht mehr nur um äußerlich beschreibbare Steuerungs- und Rückkopplungsprozesse, sondern um Vorgänge, die sich intrinsisch steuern und organisieren. Auf sie wird der Wissenschaftler gestoßen, sobald er in seinen Beobachtungen sich als Beobachtenden mit einschließt. Der Beobachter ist sonach angehalten, seinen Beobachterstatus in seinen Beobachtungen mit zu reflektieren, um von dorthin der Selbst- und Rückbezüglichkeit seiner eigenen mentalen Operationen inne zu werden, mitsamt dem blinden Fleck, der jeder Wahrnehmung als das Nicht-Wahrnehmbare des Wahrnehmungsprozesses eigen ist. Vor diesem Hintergrund erscheint das wissenschaftliche Ideal der Objektivität als ein uns selbst auferlegtes Verbot, uns in dem, was wir wahrnehmen, als Wahrnehmende mit wahrzunehmen.¹⁴ »Objektivität« wird zum Instrument eines Reduktionismus, über den wir uns selbst von unserer Teilhabe am Wahrgenommenen ausschließen, um uns stattdessen auf die hohe Warte einer autoritären, gottgleichen Perspektive zurückzuziehen.

12 Vgl. Gregory Bateson: Kybernetische Erklärung. In: Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven. Frankfurt/M. 1983, S. 564.

13 Vgl. Heinz von Foerster und Ernst von Glasersfeld: Wie wir uns erfinden. Eine Autobiographie des radikalen Konstruktivismus. Heidelberg 1999, S. 96.

14 Vgl. Heinz von Foerster: Ethik und Kybernetik zweiter Ordnung. In: KybernEthik, S. 63.

An seinem Institut, das bis 1976 bestehen sollte, entwickelten Forscher verschiedenster Disziplinen – Biologie, Linguistik, Soziologie, Logik etc. – ihre spezifischen Konzepte der Selbstbezüglichkeit und -organisation. Heinz von Foerster selber hat aus der Entdeckung der Rekursivität aller Lebens- und Bewusstseinsvorgänge heraus Idee und Begriff des »Radikalen Konstruktivismus« gezogen. Dessen Radikalität besteht darin, dass er die Existenz einer äußeren Wirklichkeit, von der wir naiverweise meinen, dass wir denkend auf sie referieren, dass unsere Sprachen sie abbilden würden, negiert. Eine andere Frage ist, inwiefern hinter dieser Negation wiederum ein reduktionistisches Verständnis von Wirklichkeit steht. Geht letztlich damit der Radikale Konstruktivismus nicht in dieselbe Falle wie die von ihm als naiv distanzierenden Vertreter eines »objektiven« Wirklichkeitsbegriffs, diesmal nur in der komplementären Form von dessen kompletter Negation? Das eine wie das andere überfordert uns, nur mit eben entgegengesetztem Vorzeichen.

Damit, dass wir in unsere Überforderung einwilligen, machen wir uns wehrlos gegenüber theorieförmiger Selbstüberhebung. Dieser Überhebung, jener Überforderung gegenüber stellt das existenzphilosophische Paradigma ein theoretisches Antidot dar. Es erinnert uns daran, dass wir uns nicht selbst geschaffen haben. Wir verfügen immer nur, selbst in unseren Theorien, über die zweite Initiative.

Doppelaspekt und objektives Selbst

Bevor ich nur anfangen kann zu denken, finde ich mich schon denkend vor. Ich finde mich denkend vor, wie ich mich als existierend vorfinde. Zugleich gehe ich denkend über mein schieres Dasein, mich selber, hinaus. Ich bin in einem Zirkel gefangen: Ich bin zugleich Subjekt und Objekt meiner Erkenntnis. Ich bin im empirischen Sinne Subjekt, als diese leibhaftige Person; aber auch im transzendentalen Sinne, als jemand, der fähig ist zu wissen, dass er denkt. Aber woher nur? Und: Weiß ich denn immer schon, auf welcher Seite ich mich gerade befinde, ob ich im Augenblick des Nachdenkens über mich Subjekt oder Objekt meiner Erkenntnis bin? Habe ich jederzeit ein Bewusstsein von meinem jeweiligen Bewusstseinsstatus, konstruktivistisch gesprochen: meinem Beobachterstandort? Kann ich gänzlich vermeiden, dass sich mir meine Bewusstseinslage eintrübt und verwischt, mein Beobachterstandort auf einen mir selber nicht ganz klaren, gleichwohl unumgänglichen Metastandpunkt hin verrutscht?

Ich kann gar nicht anders, als einen solchen Standpunkt über allen Standpunkten einzunehmen. Ich bin ja nicht nur in einer empirisch-punktuellen Weise

Subjekt, sondern in einem mir selber nicht fassbaren, transzendentalen Sinne, demgemäß ich zu meiner eigenen Verblüffung vermag, entgegen meinem Interesse an meinem Selbsterhalt Abstand zu mir herzustellen. Nichts anderes ist, sich selbst voraus zu sein. Bin ich es einmal nicht, so ist es, als ob ich mir entgleiten würde. Ohne dass ich wüsste, woher, besitze ich einen inneren Sinn dafür, wie ich unter widrigen Bedingungen ›durchkomme‹. Was heißt Durchkommen aber anderes, als auf *meine* Weise durchzukommen, auf eine Weise, die mich, bei aller Unfreiheit, mich selbst als frei erleben lässt?

Mein Leben führend, navigiere ich durch die Differenz von Innen und Außen. Nicht nur in Bezug auf die äußere Wirklichkeit, sondern auch in Hinblick auf mich selber. So ist die Realisierung meines Selbstseins an einen Körper gebunden, dessen Materialität und Schwere mich auf mich begrenzt. Nach dem Wort Hellmuth Plessners* ›bin‹ ich so sehr mein Körper, wie ich einen Körper ›habe‹.¹⁵ Ich bin mein Körper als diese von außen identifizierbare Person, mit dem, von innen her gesehen, mein Ich assoziiert ist. Gleichermäßen habe ich einen Körper, insofern ich ihn instrumentell einsetze und derart zum Objekt mache, zu einem Fremdkörper, den ich sowohl stolz herzeige, wie ich unter ihm leiden kann. Es ist diese Differenz von Körpersein und Körperhaben, die mein Selbstgefühl nicht minder als die Verhältnisse, in denen ich lebe, bestimmt: Ich bin nicht nur von meiner Umgebung, sondern noch einmal von mir selbst unterschieden.

Mein Körper stellt einen Ort sich durchkreuzender äußerer und innerer Wahrnehmung dar. So komme ich, Schmerz empfindend, gleichsam über meine Peripherie zur Vorstellung meines Inneren und darüber meiner selbst.¹⁶ Was sich als ›Ich‹ empfindet, bleibt zugleich unklar abgegrenzt gegen seine Umwelt. Von

* *Hellmuth Plessner* (1892-1985), neben *Max Scheler* (1874-1928) und *Arnold Gehlen* (1904-1976) Hauptvertreter der Philosophischen Anthropologie in Deutschland. Diese stellte, auch zeitlich, eine mehr naturwissenschaftlich ausgerichtete Konkurrenzdisziplin zur Existenzphilosophie dar. An die Stelle von »Existenz« setzte sie »Leben«. Die *Conditio humana* ist für sie, in der Tradition des deutschen Schriftstellers und Theologen *Johann Gottfried Herder* (1744-1803), bestimmt durch die einerseits biologische Invarianz des Menschen als eines instinktarmen »Mängelwesens«, das sich, um zu überleben, organverstärkende Werkzeuge schaffen muss, andererseits durch seine umweltunabhängige, weltoffene Anpassungsfähigkeit.

15 Vgl. Hellmuth Plessner: Lachen und Weinen. Eine Untersuchung menschlichen Verhaltens. In: *Gesammelte Schriften VII: Ausdruck und menschliche Natur*. Frankfurt/M. 1982, S. 249.

16 Vgl. Sigmund Freud: *Das Ich und das Es*. A.a.O., Bd. III, S. 294.

daher zieht denn auch das Ich bisweilen seine eigenen Grenzen falsch, indem es etwa Teile seiner selbst, körperliche wie seelische, als fremd und nicht zu sich gehörig empfindet, während es sich auf der anderen Seite mit etwas ihm Äußerliches zu identifizieren vermag.¹⁷

Ich bin nicht schon eins mit mir; ich muss es immer erst werden. *Daraufhin* bin ich mir selbst voraus. Wäre ich es nicht, hätte ich mich längst verloren. Aus unerfindlichen Gründen bin ich aber in der Lage, jederzeit eine Metaperspektive auf mich einzunehmen. Als ob mir eine Höhe innerlich wäre, die mich bereit und fähig erhält, über mich hinauszugehen. Mein Selbst *ist* diese Höhe, auf die hin ich mich selbst übersteige: Aus mir herausgehend, schließe ich mich in mir einem mich Übersteigenden an. Nach Thomas von Aquin* wissen wir uns gerade als in sich selbst Stehende, kraft unseres Gewissens, einem Höheren als uns selber verpflichtet.¹⁸ Montaigne beschreibt, wie seiner Seele ein beständiges wie unklares Bild vorschwebt. Von ihm weiß er sich, in aller Undeutlichkeit, in seinem Denken geleitet. Zugleich kommt er, gleich einem inneren Horizont, nie an es heran. Mehr noch, das ihn leitende Idealbild führt ihm unbarmherzig seinen eigenen Abstand zu ihm, seine Defizite als Denker und Schriftsteller, vor Augen. Statt ihn jedoch zu entmutigen, sensibilisiert ihn seine Einsicht nur umso mehr für die Größe, derer er sich würdig machen will. Die Messlatte geben da die von ihm bewunderten – zumeist lateinischen – Autoren vor, aus deren Werken er zitiert.¹⁹ Sie sind es, die ihn von außen her zur Reflexion seiner inneren Unruhe wie Trägheit herausfordern und dabei nach innen hin Halt und Orientierung bieten.

Die eingesehene Diskrepanz seiner eigenen Fähigkeiten gegenüber dem ihm vorschwebenden Ideal stößt ihn auf eine »Grundform«, die er in sich selbst vorfindet. Sie wird ihn fortan gleichermaßen gegen die nivellierenden Einflüsse von außen wie, von innen, gegen die Gefährdungen der Selbstablehnung schützen.²⁰ Thomas Nagel* hat auf dieses Beieinander von innerlicher Höhe einerseits, inne-

17 Vgl. ders.: Das Unbehagen in der Kultur. A.a.O., Bd. IX, S. 199.

* *Thomas von Aquin* (ca. 1225-1274), italienischer Philosoph der Hochscholastik. Wandelte die Philosophie des *Aristoteles* (384-322 v. Chr.) dem christlichen Denken an und begründete dieses darüber neu.

18 Vgl. Thomas von Aquin: Über die Wahrheit. *Quaestiones Disputatae de Veritate*. Wiesbaden 2013, quaestio 24, 8 ad 4.

19 Vgl. Michel de Montaigne: Über den Dünkel. A.a.O., S. 508.

20 Vgl. ders.: Über die Reue. A.a.O., S. 632.

* *Thomas Nagel* (geb. 1937), amerikanischer Philosoph. Erhielt 2008 den Balzan-Preis für Praktische Philosophie.

rer Grundform andererseits den Begriff des »objektiven Selbst« gemünzt. Es stellt das Gesamt unserer Möglichkeiten dar, uns weiterzuentwickeln.²¹ Das Selbst ist mehr als es selbst; es ist Platzhalter von Selbsttranszendenz. Ich weiß nicht schon, von woher und woraufhin ich meine ichgebundene Perspektive jeweils überschreite. Wüsste ich es, täte ich es nicht. Ich tue es, weil meinem Ich keine beliebige Möglichkeit der Selbstentwicklung offensteht, sondern eine in mir in nuce »eingewickelte«, die ich anlässlich der je zu absolvierenden Innen-Außen-Differenz »auswickle«.

Ich habe nicht die Wahl, ich selbst oder es nicht zu sein. Ich kann mich nur entweder nach vorne hin, ins Offene, Ungeschaffene entfalten wollen oder eben vor der mich aktuell bestimmenden Differenz von Innen und Außen als einer mich beschränkenden Schranke stehen bleiben. Woher ich die Kraft und das Zutrauen zur Selbstentfaltung nehme, weiß ich nicht. Wüsste ich es, würde ich mich schwerlich ins für mich Ungewisse entwickeln wollen. Es ist gleichsam ein Nirgendwo, von dem her ich mich von meiner mich blockierenden Ichzentriertheit löse, mich mir als subjektivem Wesen öffne, das in all seiner gebotenen Selbsterhaltung ein Korrektiv seiner Ichzentriertheit sucht und braucht. Ich öffne mich damit zunehmend einer azentrischen Weltauffassung, in der ich mein Ich neben anderen vorfinde und mich selber wie von außen sehen lerne, wo ich lerne, mich als den, der ich bin, *plus* meiner Fähigkeit zur Selbstdistanz zu sehen.

Auf diese Weise erfahre ich mich gleichermaßen in und außerhalb dieser Welt. Die Gleichzeitigkeit dieses In- und Außenseins in unserem zu lebenden Leben zu bewerkstelligen, ist, mit Nagel zu sprechen, die von uns jeweils zu leistende philosophische Aufgabe. Sie besteht darin, die Ansprüche des in uns eingewickelten objektiven mit denen unseres bereits entfalteten subjektiven Selbst immer neu auszubalancieren: über uns hinauszugehen, ohne uns dabei selbst zu missachten. Wir können weder permanent noch ins Unendliche aus uns herausgehen. Unser Streben ins Azentrische bedarf bei alledem unseres Gehaltenseins durch unsere Subjektivität als Trägerin. Andererseits ist unserer Vorstellung, uns weiterzuentwickeln, damit nicht schon Grenzen gesetzt, so wenig wir uns unsere eigene Subjektivität als vergänglich vorstellen können.²²

21 Vgl. Thomas Nagel: Das objektive Selbst. In: Letzte Fragen / Mortal Questions. Hamburg 2008, S. 329.

22 Vgl. ders.: Der Blick von Nirgendwo. Frankfurt/M. 2012, S. 111, 116f., 321 und 393.

Innere Freiheit

Unser objektives Selbst gibt also die Steig- und Fallhöhe unseres Freiseins vor, während uns unser subjektives Selbst in Ichgebundenheit hält. Wir sind und bleiben egozentrische Wesen, deren Bedürftigkeit nach Bestätigung uns dazu bringt, Dinge zu tun, die uns vor uns selbst herabsetzen. Noch bei aller narzisstischen Selbstentwürdigung bleiben wir dabei nicht ohne inneren Beobachter, der uns dazu bringt, uns vor uns selbst zu schämen, und sei es, dass wir noch unsere Scham vor uns verbergen.

Selbsterniedrigung wie Scham repräsentieren unser Bestimmtsein durch die Differenz von Innen und Außen. Wir verkörpern sie selber, kraft des uns eignenden Doppelaspekts, wonach wir einerseits sind, die wir sind, andererseits Abstand zu uns herstellen können. Das Können ist ein Sollen: Wir ›haben‹ uns nur, indem wir die Differenz zu uns selber annehmen. Sie tritt uns entgegen, wenn wir uns auf Fotos sehen, unsere aufgezeichnete Stimme hören oder alte Aufzeichnungen von uns lesen. Unsere Fähigkeit zur Selbstbefremdung verweist auf eine tiefer liegende Irritierbarkeit in Bezug auf uns selbst, darauf, dass ›Identität‹ kein Zustand, sondern ein Tun ist. Dieses Tun ist wiederum weniger souveränes Handeln als eine antwortende Geste auf die Differenz von Innen und Außen, vor die wir uns augenblicklich gestellt sehen.

Wir kommen weder je eigens beim Außen – bei der Realität – noch beim Innen – bei uns selbst – an. Wie die Realität bleibt uns unser eigenes Inneres ein Ausland.²³ Wir stehen immer nur am Kreuzungspunkt von Innen und Außen; wir selber sind deren Kreuzungspunkt. Im selben Maße ›sind‹ wir Freiheit, allerdings in einem spezifischen, von dem uns eignenden konkreten Doppelaspekt bestimmten Sinne. Danach sind wir gerade in unserer Freiheit auf uns selbst als diese Menschen, die wir nun einmal sind, begrenzt, während wir unsere Selbstbegrenztheit zugleich als variabel und weiter gestaltbar, eben: als Innen-Außen-Differenz an uns selber, erleben. In dieser Logik fasst Paul Tillich* den Menschen als »endliche Freiheit« auf, als *in* seiner Endlichkeit frei. Freiheit meint innere Freiheit. Sie besteht darin, dass wir uns selbst zu determinieren, selbsttätig ein Selbst herauszubilden vermögen.²⁴

23 Vgl. Sigmund Freud: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. 31. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit. A.a.O., Bd. I, S. 496.

* Paul Tillich (1886-1965), deutsch-amerikanischer protestantischer Theologe und Religionsphilosoph.

24 Vgl. Paul Tillich: Der Mut zum Sein. Hamburg 1968, S. 56.

Weder werde ich jemals bei meinem objektiven Selbst ankommen (meine eigenen Möglichkeiten ganz ausschöpfen), noch mich als subjektives Selbst je loswerden (meine Neigungen und Vorlieben ganz abstreifen). Ich gehe aus mir heraus, um immer wieder zu mir zurückzukehren, und umgekehrt. Unmerklich wird sich dabei mein Denken verändern wie mein Denken mich. Es sind diese Veränderungen, die mir das Gefühl geben, lebendig und autonom zu sein. Tillich sieht hier eine der Zweideutigkeit des Lebens geschuldete doppelte Bewegung am Werk. So streben wir fortgesetzt über uns hinaus. Zugleich drängt uns etwas, schon während wir über uns hinausgehen, zu uns zurück; jederzeit, in allen Veränderungen, suchen wir uns als uns selbst wiederzuerkennen. Wir durchlaufen hierbei drei Phasen: die der Selbst-Integration (indem wir dafür sorgen, dass wir uns im Hinausgang aus uns nicht verlieren), der Selbst-Produktion (innerhalb derer wir uns als verändert wiedererkennen) und der Selbst-Sublimation (wo wir, uns selbst voraus, uns schon wieder hinter uns lassen). In jedem Augenblick sind wir es selber, die unser Leben in diesem Dreischritt, von innen her, führen. Auf diese Weise nehmen wir am Leben im Ganzen teil, nämlich indem wir uns zu uns selbst individuieren, sozusagen von uns selber transitiven Gebrauch machen gegen die Kräfte der Desintegration einerseits, der Erstarrung andererseits.²⁵

Die Differenz von Innen und Außen stellt hierbei sowohl die Einlassstelle aller zu machenden Erfahrung von Veränderung dar als auch den Ausgangspunkt, von dem aus wir aus unserem Umschlossensein von uns, der Trägheit unseres Gewordenseins, heraustreten. Wir treten allein schon darüber aus uns heraus, dass wir denken. Dazu gehört, dass wir für Momente den Gegenstand unseres Denkens aus den Augen verlieren, Momente, in denen Innen und Außen die Plätze tauschen, ununterscheidbar werden. Wir selbst durchlaufen eine Wandlung. Es ist, als ob wir die Kontrolle über uns selber verlören, während unser Denken schon längst jener Wandlung folgt. Indem es uns dem hingeben lässt, was uns den Überblick verlieren ließ, dirigiert es diese Wandlung.

Was unsere Lebensführung regelt, ist, paradoxerweise, zugleich, was ihr – uns – *hinderlich* ist. Es sind gerade die Hindernisse, die, bewältigt, uns erst zu denen machen, die wir sein können. Worauf aber greifen wir zurück, um sie zu überwinden, wenn nicht wiederum und immer nur auf uns selbst? Selbstorganisation ist eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung unserer Lebensführung. Solange wir leben, können wir nicht schon wissen, was unsere Lebensführung regelt. Was wir wissen, ist etwas Negatives: dass nichts, nicht einmal unsere Selbstorganisation, sich von selbst macht. Es gibt kein Perpetuum mobile.

25 Vgl. ders.: Die verlorene Dimension. Not und Hoffnung unserer Zeit. Hamburg 1962, S. 86ff.

So bedarf noch unsere Selbstorganisation eines Anstoßes, sei es von außen, sei es von innen. Was aber ist gerade Innen, was Außen? Dies herauszufinden, treibt unser Denken an. Was aber, wenn es zu keinem letzten Ergebnis kommen kann, weil es selbst bereits eine Bewältigungsform der Differenz von Innen und Außen darstellt?

Ich lebe nicht nur mein Leben. Ich lebe, in alter Ausdrucksweise, mein Leben »dar«: Ich entfalte mich auf etwas hin, das mehr ist als ich selbst. Im Zuge dieser Entfaltung erfahre ich mich von allem unterschieden und darin mit allem verbunden. Ich individuiere mich zu »mir« um den Preis des sich vertiefenden Gefühls meiner Verlassenheit von allem. So sehr ich mich als unteilbares Ganzes, als Individuum, weiß, so sehr weiß ich, dass ich in keinem Ganzen aufgehe. Bewusster Vollzug dieses Nichtaufgehens ist Denken. Es ist kein Wissen von etwas, kein Entsprechen, sondern »inneres Handeln«²⁶. Dieses geht, als ein »probeweises Handeln mit kleinen Energiemengen«²⁷, realem, äußeren Handeln voraus.

Selbstorganisation als existenzielle Haltung

Es ist mein Denken, das mich imstande erhält, aus mir selbst heraus, frei, zu handeln. Es hilft mir dabei, die Differenz von Innen und Außen auszuhalten, übers Aushalten der Differenz in mir selbst Halt zu finden. Als einerseits in sich selbst kreisendes, monadisches, andererseits aus sich herausgehendes, transzendenzfähiges Wesen suche ich mein Gleichgewicht auf immer nur metastabile Weise. Ja, es ist gerade mein Entferntbleiben von einem endgültigen Gleichgewicht, das, nach Ilya Prigogine und Isabelle Stengers*, meine Fähigkeit zur Selbstorganisation antreibt, das andererseits nicht zu groß, nicht absolut werden darf.²⁸ So muss ich mich in irgendeiner Form noch außerhalb meiner als Ich spüren, will ich mir selber nicht verloren gehen. Ohne ein Mindestmaß an äußerer Stabilität – und sei es nur in Aussicht auf sie – würde ich meiner Kraft zur

26 Karl Jaspers: *Von der Wahrheit*. München 1947, S. 352.

27 Sigmund Freud: *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. 32. Vorlesung: Angst und Triebleben. A.a.O., S. 524.

* *Ilya Prigogine* (1917-2003), russisch-belgischer Chemiker und Philosoph. Nobelpreis für Chemie 1977. *Isabelle Stengers* (*1949), belgische Philosophin.

28 Vgl. im Folgenden Ilya Prigogine und Isabelle Stengers: *Dialog mit der Natur*. Frankfurt/M. – Olten – Wien 1987, S. 150, 170f. und 291.

Selbstorganisation als der Fähigkeit beraubt, mich aus dem Gefühl meines Unterschiedenseins von allem heraus zu individualisieren.

So sehr jede Person auf eigene, unverwechselbare Weise die sie bestimmende Differenz von Innen und Außen durchläuft, so sehr braucht es, nach Paul Tillich, *Mut*, ein Selbst herauszubilden.²⁹ Umgekehrt ist der Mut, wir selbst zu sein, unser Schlüssel zum Sein. Wir schließen es uns nicht direkt auf, sondern darüber, dass wir im Sein ein Nicht-Sein ausmachen, aus dem heraus jenes ›wird‹ – und wir mit ihm. Dies erst macht Sein zum Da-Sein. Wir erfahren es zunächst negativ, als Angst vor dem Tod. Dieselbe Angst drängt uns aber auch zur Selbstwerdung. Selbstwerdung ist abgewendeter Selbstverlust. Wo uns die Angst nicht lähmt, schärft sie nur unseren Sinn für die *Conditio humana*, für uns selber als prekäre endliche Freiheiten.

Begreifen wir Freiheit als innere Freiheit, so scheint dieses Freiheitsverständnis nur mehr höhere Hindernisse für unser Freisein aufzutürmen. Danach müssen wir gerade um unserer Autonomie willen uns unserer Fremdbestimmtheit bewusst bleiben. Diese besteht, anfänglich und letztlich, in unserer Bestimmtheit durch die Differenz von Innen und Außen. Unser Autonomiestreben stellt nichts als eine überausgleichende Bewältigungsform eben dieses Bestimmtheits dar. Indem es Ernst mit dem Gebot zu erlangender Ichstärke macht (und sei es um die Gefahr der Selbstüberschätzung, ohne die wir nie mit unserer Freiheit wahr machten), leistet das konstruktivistische Paradigma etwas für unsere Individuation Unverzichtbares. Eine andere Frage ist, inwieweit unsere Freiheit an unserer Ichstärke selbst Schaden nimmt. Was nämlich, wenn wir im Zuge unseres Selbstaufbaus und -erhalts eine von uns unabhängige Wirklichkeit zu leugnen beginnen, um sie stattdessen unserem Willen zu uns selber zu unterwerfen? Wir würden damit die Existenz der Differenz von Innen und Außen mit leugnen. In dem Maße, wie unser Autonomiestreben ein tieferes Genötigtsein überausgleicht, bedarf es auch weiterhin der Innen-Außen-Differenz als seines Anstoßes. Auch die konstruktivistische Theorie bezieht ja ihren ›Stoff‹ nicht aus sich selber. Keine Theorie tut dies. Theorien sind metaperspektivische Vollzüge unseres In-der-Welt-Seins. Sie stellen Antworten auf etwas dar, das uns zum Denken bringt, noch bevor wir wissen, was überhaupt Denken ist.

So wenig sich die Organisation unserer selbst schon von selbst macht, so sehr ist sie, existenziell gesehen – unter dem Gesichtspunkt einer sowohl frei zu erlangenden als auch frei zu verspielenden Individuation –, etwas Dramatisches. Es ist das Drama eines offenen, lebendigen Systems, das sich gerade in seiner anfechtbar bleibenden Stabilität seiner selbst und der Welt, in der es lebt, verge-

29 Vgl. im Folgenden Paul Tillich: *Der Mut zum Sein*, S. 7, 37, 40 und 47.

wissert. Auf der Suche nach unserem Gleichgewicht haben wir teil an einem universalen Lernprozess. Dessen Regeln ermitteln wir immer erst in praxi, darüber, dass wir das, was uns bestimmend umfängt, überschreiten. Erich Jantsch* sieht in dieser Überschreitung eine Freude am Werk, die die Freude des Lebens an sich selber darstellt. Indem wir von uns selbst transitiven Gebrauch machen, freuen wir uns sozusagen mit. So gesehen misst Jantsch dem konstruktivistischen Begriff der Selbstorganisation eine existenzielle Haltung in globalem Ausmaß bei – womit der Begriff der Selbstorganisation aufhört, ein auf wissenschaftliche Gleichgewichtsstrukturen ausgerichteter akademischer Selbstläufer zu sein.³⁰

Ob unsere Individuationen glücken oder scheitern, ist offen. Ohne diese Offenheit bleibt Freiheit ohne Gewicht. Einzig unserem Selbstaufbau und -erhalt verpflichtet, blieben wir in und um uns kreisende, freud- wie trauerlose Inseln, denen es im buchstäblichen Sinne um nichts geht, was sie nicht schon selber sind. Damit aber entgingen wir uns erst recht. Können wir das jedoch im Letzten? Da ist die Differenz von Innen und Außen vor. Sie nötigt uns, uns unter Druck aufzurichten. Dazu gehört, dass wir in der Lage sind, Theorien über uns und die Welt verfassen, Theorien, die uns und der Welt eine gewisse Schlüssigkeit geben, derweil, was unsere eigene Existenz angeht, unsere Sorge um uns und die Welt, deren Schlüssigkeiten, immer neu aufstört.

* *Erich Jantsch* (1929-1980), in Berkeley lehrender österreichischer Astrophysiker. Mitbegründer der internationalen und –disziplinären Expertengruppe »Club of Rome«, die 1972 mit ihrem Bericht »Die Grenzen des Wachstums« weltweites Aufsehen erregte.

30 Vgl. Erich Jantsch: *Die Selbstorganisation des Universums. Vom Urknall zum menschlichen Geist*. München – Wien 1979, S. 34f. und 274.

II Denken und Lernen

Denken ist, wie wir selber, ein Doppeltes. Einerseits stellt es das begriffliche Instrumentarium bereit, dessen wir uns bedienen, um im Austausch mit unserer Umwelt einen Ausgleich zwischen inneren Antrieben und äußeren Ansprüchen zu ermitteln. Andererseits ist es das Organ unserer Selbstentfaltung, welches uns den Weg durch unser Leben weist. Welchen Weg wir nehmen werden, wird abhängen von unserer Art und Weise, die Differenz von Innen und Außen zu absolvieren. Der Weg, den wir nehmen werden, ist unser Weg ihrer Bewältigung.

Vorzeitigkeit des Denkens und Verspätung des Denkenden

Jedes Denken gibt sich zur Antwort auf die Innen-Außen-Differenz, die ihm als Anlass zugrunde liegt. Denken ist der metaperspektivische Vollzug des In-der-Welt-Seins des jeweils Denkenden. Wie er denkt, führt der Denkende sein Leben. Führt er es aber auch bei vollem Bewusstsein so? Sucht er überhaupt die Kongruenz von Leben und Bewusstheit? Folgt der Denkende den Antworten seines eigenen Denkens, bereit, von sich selber zu lernen? Wir können nicht sagen, warum wir denken, wie wir denken; dies, paradoxerweise, umso weniger, je näher wir unserem Denken kommen. Wir vermögen nicht, denkenderweise die Bedingung der Möglichkeit unseres eigenen Denkens zu erfassen und auszusa-gen. Versuchten wir es, kämen wir gar nicht erst zum Denken. Auf der Suche nach der Bedingung der Möglichkeit unseres Denkens gerieten wir in einen unendlichen Regress, in dem wir uns als *schon* Denkende vergäßen.

Ich finde mein Denken bereits mit mir vor. Gleichzeitig stellt mein Denken eine Entscheidung dar: Ich muss *jetzt* denken. Denkend entscheide ich augenblicklich, wie ich mit meinem Wissen, seinen Festlegungen und Lücken, umgehen soll. Ich entscheide über mein Verhältnis zu mir selber, darüber, was in meinem Leben einen Wert darstellen, was ihm Gewicht geben soll. Unter diesem Entscheidungsdruck kommt mein Denken nicht dazu, seinen eigenen Grund ken-

nenzulernen. Es gelangt nicht zu seinem ersten Satz. Es sucht ihn vielmehr, hier, jetzt, in und hinter der Dürftigkeit meines Wissens. Denkend verorte ich den Grund meines Denkens zunehmend außerhalb dieses Wissens, hinter den sich mir bietenden Erscheinungen. Nicht nur, dass sich mein Denken selbst nicht auf den Grund kommt; es kommt auch zu keinem Ende bzw. dieses wäre willkürlich. Denken ist *Weiterdenken*. Denkend schiebe ich den letzten Satz meines Denkens unendlich hinaus. Der vorgebliche Abschlussatz verwandelt sich erneut in einen ersten Satz, das Ende in einen Anfang.

Denken ist jemandes Denken. Wie der Denkende sein Denken bereits mit sich selber vorfindet, geht zugleich das Denken über den Denkenden hinaus; dieser folgt jenem. Andererseits denkt der jeweils Denkende immer schon *so*. Er ist mit einem zu Denkenden befasst, das ihm gegeben ist, damit er es denkend gegenwärtige. Ich erfahre mich, bevor ich zu denken anfangen, zum Denken genötigt. Ich kann mich so wenig dieser Nötigung entziehen, wie ich eine Wahl habe bezüglich der Art und Weise, wie ich denke. So wenig wir auf den Grund unseres eigenen Denkens kommen, so wenig hört die Geschichte eines Gedankens mit dem, der ihn denkt, auf. Sie fängt nicht einmal mit ihm an: Der Denkende verspätet sich je schon gegenüber dem zu Denkenden. Im Maße dieser Verspätung muss er, soll das Gedachte für ihn und sein eigenes Leben Relevanz haben, seinem eigenen Denken folgen. Andererseits liegen Gedanken, als offengebliebene Fragen, liegen gelassene Probleme, bereits ›in der Luft‹. Sie werden kontextuell vorgefunden, aktualisierend aufgegriffen und ins eigene, innere Reflexionsgeschehen hineingenommen; kurz, sie werden weitergedacht, d.h. in neue Kontexte gestellt, um im besten Fall ihrerseits späterhin von Anderen vorgefunden, aufgegriffen und weitergedacht zu werden.

Noch wo sich in einem Denken Neues artikuliert, ist dieses doch nur eine Antwort auf etwas, das, unausgesprochen, schon da ist. Etwas ist latent spürbar und drängt; etwas ist ›an der Zeit‹, reif, von jemandem ausgedrückt zu werden. Zugleich wird es auf dessen eigene, unverwechselbare, unvertretbare Weise ausgedrückt. Einerseits haben wir es nie mit einem komplett neuen, isolierten Gedanken zu tun, sondern immer schon mit einem Kontext, in dem er auftaucht und aus dem heraus er von dem ihn Denkenden entfaltet wird. Andererseits wird seine Entfaltung von einem Individuum, und zwar auf dessen persönliche, innerliche Weise geleistet.

Wie ist der Zusammenhang von Gedanke und dem, der ihn denkt, zu denken? Als Teil des Gedankens, so, als führte die Lebensgeschichte des Denkenden zwangsläufig zu ihm? Da ist der Einwand des Psychologismus vor. Oder ist der Gedanke von dem, der ihn denkt, strikt zu trennen, im Sinne eines von der Biografie des Denkenden abgelösten und abzulösenden Transzendentalen? Hier lässt

uns ein philosophischer Formalismus eingeschüchtert und unbefriedigt zurück. Können wir die menschliche Herkunftsspur eines Gedankens vollständig von ihm abwaschen, ohne dass er seine Nachvollzieh- und Handhabbarkeit verliert? Ist dann, umgekehrt, alles Gedachte im Letzten bloß subjektiv, ja, selbst unser Bemühen um Sachlichkeit und Selbstabstandnahme?

Denken ist nicht nur ein logisches, sondern auch ein psychisches Geschehen. Entscheidend sind weniger Grundsatzfragen und die entsprechenden grundsätzlichen Antworten, sondern die individuellen Nuancen, Mischverhältnisse und Temperierungen, die jeder einerseits Denkende mitbringt, andererseits auszudrücken sich bemüht. Existenzphilosophen etwa würden dazu neigen, Gedanken als Entäußerungen eines unfreiwillig zu lebenden, darin jedoch frei zu führenden Lebens zu nehmen. In dieser Klammer spräche sich unsere eigene menschliche Grundbefindlichkeit aus. Denken hieße, unsere Zweifel und Ängste, Hoffnungen und Ambitionen bezogen auf unser eigenes Dasein durchzuarbeiten – dieselben Emotionen und Affekte, die uns überhaupt erst zum Denken bringen.

Wir bewegen uns, wieder, in einem Zirkel: Denkend wird uns klar, dass wir uns gegenüber dem, was uns zum Denken bringt, von Anfang an verspäten. Eben diese Verspätung ist der Moment der Philosophie: eine Enttäuschung. Dies erklärt denn auch das prominente Vorkommen von Topoi wie »Scheitern« und »Tragik« in den verschiedenen Existenzphilosophien. Philosophie, als Erkenntnistheorie und -kritik genommen, hält nicht minder Ernüchterung bereit. Für sie stellt ein Gedanke eine Annäherung an etwas dar, das uns nah und fern zugleich ist. Danach wird uns unser Nachdenken über uns und die Welt sie und uns eher fremder als vertrauter machen. Wir stoßen auf Dinge wie »Ideen«, die das Wesen der erscheinenden Wirklichkeit bestimmen, ohne selbst zu erscheinen; auf ein »Ding an sich«, zu dem wir nie gelangten, so nah wir auch der Wirklichkeit kommen mögen; oder auf ein »Unbewusstes«, welches wir, als unser Innerstes, nie ganz mit Bewusstsein werden ausfüllen können.

Nicht nur, dass wir, was uns selbst angeht, durchaus gut mit der von uns initiierten Unvertrautheit fahren; wir werden zunehmend freier in Bezug auf uns selbst und die Welt, nämlich entgegen noch unseren ureigensten Neigungen und Vorbehalten, etwas über unser Selbst- und Weltverhältnis zu lernen. Und dennoch: Die unterschiedlichen Akzentuierungen, was Denken sei, geben Einstellungen und Haltungen des jeweils Denkenden zu sich und der Wirklichkeit wieder, die bei aller erkenntniskritischen Methodik, deren er sich im Fortgang seines Denkens bedient, in irgendeiner Form bereits in der Person des Denkenden begründet sein muss. Aller gebotenen Objektivität zum Trotz neigen wir aus uns selbst nie ganz durchsichtigen Gründen mehr zur einen als zur anderen Fragestellung. Letztlich handelt es sich auch bei der paradigmatischen Differenz von

einer existenzphilosophischen Herangehensweise hier, die das Personale im Denken in den Vordergrund stellt, und einer erkenntnistheoretischen bzw. -kritischen dort, die gerade die persönlichen Routinen in unserem Denken distanziiert, um komplementäre Blickrichtungen auf die Welt und uns selber: hier von außen nach innen, dort von innen nach außen.

Doppelte Anpassung

Was beide Perspektiven eint, sind ihre blinden Flecken. Niemand sieht sein eigenes Sehen; niemand aber auch, und vor allem, was er *nicht* sieht. Es ist, so Humberto Maturana und Francisco Varela*, wie vor einem Spiegel zu stehen, wo wir auf eine Weise uns selber sehen, wie wir es natürlicherweise nie könnten, nämlich als reflektierende Wesen.¹

Wir reflektieren uns als *schon* und *weiter* Reflektierende. Wir kommen uns selber dabei gar nicht nach. Was bleibt, ist zu erkennen, dass wir zum einen auf immer nur vorläufige, zum anderen auf stets bestimmte – »strukturdeterminierte« – Weise erkennen; dass *wir* es sind, die erkennen. Wir erkennen, dass wir, indem wir aus uns heraus, mit den Mitteln unserer Strukturdeterminiertheit, erkennen, die »operationale Geschlossenheit« unserer selbst als Erkennende realisieren. Insofern ist auch Erkennen ein Handeln: das Hervorbringen einer Ganzheit – des Ganzen unserer selbst und Welt – in »struktureller Kopplung« an die äußeren Verhältnisse, in denen wir realiter leben. Als Erkennende sind wir gleichwohl auch darüber schon wieder hinaus. Wir sehen uns immer wieder neu vor den Spiegel unserer selbst gestellt, um im Angesicht unseres Spiegelbilds aufs Neue in uns auf uns selbst hin aufzubrechen.

Die philosophische Bemühung zielt auf die eingesehene Vorläufigkeit allen Wissens und damit auf seine Positivität: Erst dem Denkenden wird Wissen zu einem Wissen von etwas Konkretem, einem auf dieses konkrete Etwas begrenzten Wissen. Umgekehrt weiß sich auch das Denken als sich selbst nicht genug. Es bleibt auf positiv Wissbares – Wahrnehmungen, Erfahrungen, Gelerntes – als Anlass und Korrektiv angewiesen. Wissen gibt dem Denken Halt, während uns das Denken schon aus der vornehmlich wissensgeleiteten Bindung an uns und

* Humberto R. Maturana (geb. 1928) und Francisco J. Varela (1946-2001), chilenische Biologen und Philosophen.

1 Vgl. im Folgenden Humberto R. Maturana und Francisco J. Varela: Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln menschlichen Erkennens. München 1987, S. 29, 36, 100 und 107.

die Wirklichkeit herauszulösen beginnt. In dem Schwindelgefühl, das das Denken im Denkenden damit auslöst, sieht Platon* den Anfang von Philosophie überhaupt.²

Es ist geradezu die Aufgabe der Philosophie, uns in unserem Wissen und Meinen zu destabilisieren, um uns auf eine sowohl umfassendere als auch subtilere Weise neu zu stabilisieren. Anders könnten wir nicht von Denken als einem Lernprozess sprechen. Wir selbst, als geistbegabte, innengeleitete Wesen, nötigen uns diesen Prozess auf. In Schwindel geraten, geraten wir nicht bloß aus unserer Bahn, sondern beginnen, in uns auf etwas außerhalb von uns hinzubewegen: zu *werden*. Subjektivität und Objektivität, Innen und Außen werden für den Moment des Schwindels ununterscheidbar: Ich öffne mich etwas, das sich, indem es sich mir öffnet, mich mir selbst öffnet.

Was uns destabilisiert, bereitet uns darauf vor, uns auf höherer Ebene, lernend, zu stabilisieren. Es bringt uns dahin, weiter, über dieses Jetzt hinaus, zu denken. Was uns weiterdenken lässt, ist unser Denken auf seiner Suche nach einem Ausweg aus dem Schwindel, von dem es in Gang gesetzt worden ist. Weiterdenkend klärt und erklärt sich unser eigenes Denken auf das nächst zu erreichende Niveau hin bzw. von diesem her. Wir klären und erklären uns uns selber als lernfähige Wesen, die, weiterdenkend, sich selbst immer schon voraus sind; die in der Lage sind, sich selber – konditioniert von einer vorgefundenen Innen-Außen-Differenz – in Hinblick auf ihre eigene Weiterentwicklung zu destabilisieren.

Jean Piaget, der mit langem empirischen Atem bei Kindern dem Werden menschlicher Intelligenz nachforschte, nennt diese Fähigkeit »freiwillige Selbstdezentrierung«³. Freiwillig ist die Selbstdezentrierung insoweit, als wir, von außen angestoßen, uns dazu bereitfinden, uns zugunsten des jeweils zu Lernenden aus unserer selbstzentrierten Perspektive zu lösen. Um einer aktuellen Problemlösung willen suchen wir einem außen Wahrgenommenen innerlich gerecht zu werden. Im Verlauf unserer inneren Anpassung daran vergessen wir uns als Wahrnehmende ans Wahrgenommene. Einerseits lernen wir »etwas«; andererseits bekommen wir lernerweise einen Begriff von der Beschränktheit unserer Wahrnehmungsweise, unserer Irrtumsfähigkeit, die durch kein Lernen getilgt werden kann, da sie uns, im Gegenteil, erst zu lernen nötigt.

* Platon (427-347 v. Chr.), griechischer Philosoph. Schüler des Sokrates (469-399).

2 Vgl. Platon: Theaitetos 155D. – Siehe auch: Humberto R. Maturana und Francisco J. Varela: Der Baum der Erkenntnis, S. 258f.

3 Vgl. im Folgenden Jean Piaget: Abriß der genetischen Epistemologie. Freiburg im Breisgau 1980, S. 129.

Lernend nähern wir uns einer Objektivität an, die in ihrer Unerreichbarkeit einen Horizontwert darstellt, dem auf unserer Seite ein Prozesswert – eben das Lernen – gegenübersteht. Es handelt sich hierbei um einen doppelwertigen Anpassungsvorgang: nach außen ans zu begreifende Objekt (Akkommodation) sowie nach innen, wo das lernende Subjekt das Begriffene seinen eigenen Bedürfnissen angleicht (Assimilation). Das Subjekt nähert sich der Wirklichkeit sowohl per Wahrnehmung, sensorisch, als auch motorisch, kraft der von ihm selber ausgehenden Einstellungen, Handlungen und Bewegungen. Beides zusammen macht den Prozess permanenten Versuch-und-Irrtums, einer Art Dauerstolpern und Wiederaufstehen, aus.

Unfreiwillige Freiwilligkeit

Selbstdezentrierungen sind freiwillig und unumgänglich zugleich. Das zeigt sich am Übergang vom kindlichen zum erwachsenen Denken (der gewisserweise nie abgeschlossen ist) wie, im Großen, an der Geschichte der Astronomie. Diese stellt das Paradigma eines menschheitlichen Lernprozesses schlechthin dar, der in der sukzessiven Aufgabe geo- und anthropozentrischer – im weitesten Sinne egozentrischer – Positionen besteht. Was uns nicht davon abhält, immer wieder neu in einen gleichsam natürlichen naiven Realismus zurückzufallen. So bleibt nichts nächstliegender, als die Erde als fest und die Sonne als auf- und untergehend zu erleben; so wie unser Ich, selbst wenn wir um seine Illusion wissen, für uns selber notwendig und Halt gebend ist. Auch wenn wir, um zu lernen, nicht umhin können, uns denkenderweise infrage zu stellen, so gibt doch dasselbe Denken Mittel und Weg unserer Anpassungen an die uns bestimmenden Lebensbedingungen vor. Dies allein erklärt und rechtfertigt unseren naiven Alltagsrealismus: Um unseres eigenen Selbsterhalts willen dreht sich die Welt, alles, um uns selbst. Demgegenüber stellt jegliche philosophische (Selbst-)Hinterfragung ein für unsere Weiterentwicklung und Fortbestand einerseits notwendiges, andererseits künstlich bleibendes Korrektiv dar.⁴

Das lernende Subjekt kann sich nur insoweit selbstverlustfrei dezentrieren, wie seine senso-motorischen Lernhandlungen mit der Bildung tragfähiger innerer – mit Piaget zu sprechen: operativer – Strukturen einhergeht, die sein Ich bilden und stärken. In dem Maße, wie sich in und dank der Herausbildung dieser Strukturen Gelerntes festigt, wird unser Inneres zunehmend aufnahmebereiter

4 Vgl. Ernst Mach: Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen, S. 26, 30 und 290f.

und -fähiger. Lernen erweist sich als Grenzerfahrung und -verarbeitung in einem: Das Subjekt umkreist das zu erkennende Objekt, indem es sich selber dezentriert, währenddessen sich im Zuge seines Erkennens im Subjekt ein neues Wirklichkeitsbild aufbaut und mit ihm ein an seiner eigenen Lernfähigkeit gestärktes Ich. Objektivität, als Ideal zu erkennender Wirklichkeit, ist nach Piaget nur in Form »approximierender Rekonstruktion«, zungenhaft – als Beieinander von objektzugewandter Selbstdezentrierung und subjektstabilisierender Ichbildung –, zu denken.

Denkend – wiederum in Piagets Begrifflichkeit: operativ agierend – begeben wir uns auf die exzentrische Suche nach der uns bestimmenden Wirklichkeit, um uns darüber neu zu zentrieren. Wir nähern uns von der Grenze her, an die wir in uns stoßen: die Differenz von Innen und Außen. Egal, in welche Richtung wir gehen, ob nach innen, ob nach außen, wir bleiben von ihr bestimmt. Denkend konfrontieren wir uns mit dem uns Bestimmenden, während wir nach einem Dritten von Innen und Außen fahnden, das uns einen Ausweg aus deren Bedrängung bietet. Denkend suchen wir nichts als nach Auswegen. Deswegen auch denken wir weiter, über das bereits Gedachte hinaus. Deswegen auch ist Denken Lernen. Wir lernen, indem wir per Dezentrierung überständige Überzeugungen ab- und neue, angemessenere Operationsstrukturen aufbauen. Wir arbeiten der Angemessenheit durch Selbstreflexion, approximativ, vor. Dabei hilft uns Philosophie, indem sie uns nicht nur etwas, eine Sache, lehrt, sondern uns von unserem eigenen Denken, unserer schieren Lernfähigkeit lernen lässt.

Wir werden zum Lernen genötigt – nötigen uns selbst dazu. Allzu gerne blieben wir die, die wir sind. Dass uns dies nicht gegeben ist, dafür ist gerade unser Wunsch nach Beharrung ein Zeichen: Etwas in uns weiß um das Unhaltbare dieses Wunsches. Insofern sind wir uns noch in unseren Erstarrungen voraus. Wenn wir uns, sei es aufgrund eines äußeren Widerstands, sei es einer inneren Unzufriedenheit, zu lernen gezwungen sehen, so greifen wir auf eben dieses Voraussein zurück. Wir finden in einen Abstand zu uns, der uns bereit macht, aus uns herauszugehen. Wir machen uns den Zwang zum Lernen zu eigen, nehmen von ihm – uns selber – alle Fremdbestimmtheit weg: Wir verwandeln Zwang in Bedürfnis, nehmen, was uns bestimmt, zum Material unserer Selbstreflexion.

Was uns lernen lässt, sind letztlich wir selbst. Wir sind keine unbeschriebenen Blätter. Genau deswegen ist das Reiz-Reaktions-Schema ein nicht nur für das Lernen, sondern für die Erklärung jeglichen Verhaltens untaugliches Modell. Unser Verhalten stellt niemals einen absoluten Neuanfang dar, sondern nimmt immer schon auf bestehende Assimilationsstrukturen unseres Organismus Bezug. Diese stellen immer schon die Norm bereit, innerhalb deren Grenzen unser Lernen auf spezifische, unsere je eigene Weise vonstattengeht – wie es, umge-

kehrt, dabei hilft, unsere zur Verfügung stehenden Assimilationsstrukturen zu wahren.⁵

Von Äußerem angestoßen, beginnen wir, uns in unserem Inneren zu bewegen. Aus dieser Bewegung heraus entwickeln wir uns weiter. Wer und wo wir am Ende dieser Entwicklung sein werden, wissen wir nicht. Was wir wissen, ist, dass alle Entwicklung in den Grenzen unseres objektiven Selbst (die wir nicht kennen) stattfindet. Auf dem Weg unserer freiwilligen Selbstdezentrierungen können wir nicht komplett in die Irre, uns im Ganzen verloren gehen. Unsere Ängste und Zweifel in Hinblick auf unser Werden erinnern uns nur daran, dass es kein Werden ohne Lernen, kein Lernen ohne Selbstdezentrierung, keine Selbstzentrierung ohne Grenzerfahrung, äußere wie innere, gibt. So vermögen wir uns überhaupt nur darüber zu erhalten, dass wir Veränderungen im Außen innerlich vorwegnehmen. Wir finden, nach Teilhard de Chardin*, nur Halt in uns, sofern wir in uns in neue Räume vordringen, daran, dass wir auf immer komplexere Weise wir selbst werden. Vertiefte Selbstzentrierung besteht aber gerade nicht in einer sich verengenden Egozentrik, sondern darin, dass wir uns mehr und mehr dem, was wir nicht schon selber sind, öffnen. Wir zentrieren uns, indem wir nach draußen schauen, uns in unserer Schau mit unserer Umwelt vereinen, in unserer Vereinigung mit ihr an ihrer Selbstbewegung partizipieren.⁶

In zunehmender Einsicht darin, was uns vonseiten der Wirklichkeit – innerlich wie äußerlich – bestimmt, lernen wir, uns aus eigener Kraft, aus der uns je schon eigenen Selbstbewegung heraus, zu verändern. Zuerst mögen wir uns aus Angst oder Bequemlichkeit dagegen wehren; die antizipierten Konsequenzen unseres Beharrens lassen uns jedoch den kleineren Schmerz der freiwilligen Selbstdezentrierung jenen vorziehen. Indem wir aus uns heraus-, über uns hinausgegangen wären, würden wir im Rückblick nicht nur klüger geworden, sondern bereits klug gewesen sein: Wir hätten zum Lernen weniger einen äußeren Anlass gebraucht, als dass wir bereits nach der Logik unserer inneren Weiterentwicklung gehandelt haben.

Es ist dieser Aspekt eines zwar von außen angestoßenen, letztlich aber freiwilligen Lernens, vor dem die Unterschiede zwischen existenzphilosophischen Fragestellungen einerseits und erkenntnistheoretischen andererseits sich zuse-

5 Vgl. Jean Piaget: *Meine Theorie der geistigen Entwicklung*. Frankfurt/M. 1988, S. 32ff.

* *Pierre Teilhard de Chardin* (1881-1955), französischer Jesuitenpater. Geologe und Paläontologe, war mitbeteiligt an den Ausgrabungen, bei denen der sog. Pekingmensch entdeckt wurde.

6 Vgl. Pierre Teilhard de Chardin: *Der Mensch im Kosmos*. München 1981, S. 173f.

hends verwischen. Das existenzphilosophische Ideal eines auf freie, authentische Weise zu führenden Lebens kann nicht umhin, sich mit Fragen nach einer Wirklichkeit zu befassen, die unserer Freiheit gerade Widerstand bietet. Die Selbstbestimmtheit unseres individuellen Lebens hat sich stets in den Grenzen des Gegeben- und Bestimmtheits dieses Lebens durch Faktoren zu vollbringen, die unserem Einfluss entzogen sind. Karl Jaspers nennt sie »Grund-« bzw. »Grenzsituationen«.⁷ Sie umschreiben unsere schiere biologische Bedingtheit wie unser historisches Bestimmtheits, wie auch unser bleibendes Unterworfenheit von Zufall und Schuld. Sie bieten uns Gelegenheit, uns aus unserer Differenz zum uns determinierenden Außen selbst in Besitz zu nehmen, uns gerade an den uns gesetzten Grenzen als innerlich indeterminiert zu erleben – woraus wir denn überhaupt erst die Kraft beziehen, um unsere Freiheit, gegebenenfalls um unser Leben zu kämpfen.

Auf der anderen Seite sieht sich noch derjenige, der, rein sachlich, einer von ihm selber unterschiedenen Wirklichkeit nachzuforschen sucht, auf die subjektiven Antriebe eines Erkenntniswillens verwiesen. So sehr er sich auch am Erkenntnisideal der Objektivität orientiert, entgeht er doch nicht seiner eigenen Subjektivität. Auch der sich von Subjektivität versuchsweise freimachende Wissenschaftler bleibt in irgendeiner Hinsicht ein von Sehnsucht, Ehrgeiz und Sorge geleiteter Mensch. Würden wir nicht unsere Antriebe und Ziele in unsere ins Überpersönliche gehenden Unternehmungen einrechnen und reflektieren, geriete uns dies wohl oder übel zum Nachteil des Glückens unseres eigenen Lebens.

Die Lücke und der natürliche Weltbegriff

Alles, noch die luzideste Welt-, die rückhaltloseste Innenschau, bleibt Stückwerk gemessen an dem, worauf sie schaut. In welche Richtung ich auch blicke, immer hinke ich als Erkennender hinter dem zu Erkennenden her. Dies zu wissen, macht Sören Kierkegaard* zufolge Leidenschaft und Paradox des Denkens aus:

7 Vgl. im Folgenden Karl Jaspers: *Philosophie II: Existenzerhellung*. Berlin – Heidelberg – New York 1973, S. 201ff.

* *Sören Kierkegaard* (1813-1855), dänischer Theologe und Philosoph, auf den Begriff und Sache moderner Existenzphilosophie zurückgeht. Mit seiner Hervorhebung der einzelnen Existenz ist er Gegner aller systematischen Philosophie, insbesondere der dialektischen *Georg Friedrich Wilhelm Hegels* (1770-1831).

Denkend stoße ich auf ein Nichtdenkbares, während ich denkend schon über mich als Denkenden hinausgehe.⁸

Selbst wenn ich, konstruktivistisch gedacht, die Wirklichkeit, die ich draußen zu erkennen meine, in meinem Gehirn erzeuge, so bleibe ich doch einer Wirklichkeit überantwortet, die mich zu eben dieser Erzeugung befähigt, indem sie mich etwa mit einem Gehirn ausgestattet hat. Sie ist eben bloß nicht eine eindeutig *äußere* Wirklichkeit. Oder andersherum: Noch die Theorie von einer Wirklichkeit, welcher auch immer, ist ein Reflex dieser Wirklichkeit. Subjekt und Objekt der Erkenntnis sind so wenig voneinander zu trennen, wie sie ineinander aufgehen. Beide sind vielmehr sowohl über die sie bestimmende Innen-Außen-Differenz miteinander verbunden als auch voneinander getrennt. Die Lücke zwischen Theorie und der Wirklichkeit, von der die Theorie erzählt (sei es auch, um die Annahme einer Wirklichkeit im Ganzen radikalkonstruktivistisch durchzustreichen), ist theoretisch nicht zu schließen. Würde sie geschlossen, verlöre die Theorie ihren Gegenstand und würde aufhören, überhaupt eine Theorie von irgendetwas zu sein.

Gewisserweise ist jedes einzelne zu lebende Leben eine solche Lücke, die es mit sich selbst – in Absolvanz der es bestimmenden Innen-Außen-Differenz – überbrückt. Eine solche Überbrückung *par excellence* stellt »Denken« dar. Freud unterscheidet zwischen ontogenetisch primären und sekundären Denkvorgängen – wobei erstere weniger schon Denk- als zunächst nur Wahrnehmungsvorgänge darstellen.⁹ So zappelt und schreit der Säugling, bis er die Mutterbrust oder die Flasche bekommt. Den direkten, wenn auch zeitlich versetzten Zusammenhang des einen – des eigenen Zappelns und Schreiens – mit dem anderen – der erfahrenen Zuwendung und Befriedigung von außen – erlebt der Säugling als »Wahrnehmungsidentität« von Innerem (Durst, Schreien) und Äußerem (Milch, Zuwendung). Im Maße seines inneren und äußeren Wachstums in eins mit der erfahrenen Verzögerung oder gar Versagung der ersehnten Befriedigung lernt er immer besser, die Differenz von Wunsch und Befriedigung zu ertragen. Er lernt, die Erfüllungen seiner Wünsche zunehmend mit Verzögerungen und Umwegen, wenn nicht sogar mit deren realen Begrabungen, in Verbindung zu bringen. An die Stelle der frühkindlichen Wahrnehmungsidentität von Innen und Außen im Augenblick der oralen Wunscherfüllung wird die »Denkidentität« der erfahrenen Differenz von Innen und Außen in eins mit der Erfahrung ihrer geleisteten Über-

8 Vgl. Sören Kierkegaard: Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift. München 1976, S. 48f.

9 Vgl. im Folgenden Sigmund Freud: Die Traumdeutung. A.a.O., Bd. II, S. 539f. und 571f.

brückungen treten. Damit geht eine energetische Ermäßigung und Verlagerung der erlebten Intensität der Differenz von Wunsch in und durchs Denken einher – bis sich schließlich das Denken als rationalisierender Sekundärprozess von seinem symbiotisch-bedürftigen Urbild im Ganzen emanzipiert. Das Denken beginnt, sich selbst genug zu sein, um den Preis, dass es mehr und mehr seine Überbrückungsfunktion – die kierkegaardsche »Leidenschaft« – einbüßt. So wird das Denken, in seiner Perfektionierung, zwanghaft; der Denkkakt selber erfährt gleichsam eine Sexualisierung: Das anfangs probeweise Handeln mit geringer energetischer Besetzung wird buchstäblich zur Ersatzhandlung – mit den verdrängungsbedingten Begleiterscheinungen von Systematisierung und Rechthaberei.¹⁰

Im Interesse ihres eigenen Wirklichkeitsbezuges, nach außen wie nach innen, kann es also nicht Aufgabe von Theorie sein, etwas »zu« dieser Theorie abzuschließen. Dies wäre, als ob wir zu denken aufhörten. Wir hörten auf, Lücken – Wirkliches – zu erleben. Daran aber hindern uns Leidenschaft und Paradox des Denkens. Denken heißt weiter-, über die eigenen Resultate hinausdenken, denkend das soeben Gedachte überschreiten, korrigieren. Denkend komme ich weder bei der Wirklichkeit noch bei mir selbst an. Ich habe aber die Möglichkeit, mich gedanklich etwas anzuschließen, das ich nicht schon selber bin, auf das hin ich mich selbst zuallererst entfalten muss. Denken ist eine Weise, an dem, was Innen und Außen – in mir wie außerhalb meiner – in ihrer Differenz zusammenhält, teilzuhaben. Wir haben am Ganzen nur soweit teil, wie wir an der uns jeweils begegnenden Differenz von Innen und Außen teilhaben, sie in unserem Inneren durchlaufen.

Richard Avenarius hat die gegebene Natürlichkeit unseres Weltbegriffs daran festgemacht, dass wir uns, komplementär zur Lückenhaftigkeit der – inneren wie der äußeren – Wirklichkeit, immer schon in einer Umgebung vorfinden, sei es einer Gegend, sei es von Mitmenschen mitsamt dem, was sie ausdrücken. Die bloße Tatsache unseres Umgebenseins von etwas oder jemandem stellt etwas Sicheres vor allem Denken dar.¹¹ So sicher einerseits unser Umgebensein von etwas ist, so dynamisch und unsicher ist unser Verhältnis zu ihm: Der Horizont, der das uns Umgebende umgibt, entzieht sich uns unendlich. Wir lernen, uns *im* sich uns Entziehenden zu halten, eben indem wir uns in die uns hier und heute bestimmende Differenz von Innen und Außen begeben.

10 Vgl. Sigmund Freud: Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose. A.a.O., Bd. VII, S. 100f.

11 Vgl. Richard Avenarius: Der menschliche Weltbegriff. Berlin 2014, S. 23.

Wir finden Halt, ohne einen letzten, festen Standpunkt einnehmen zu können. Kein Standpunkt erlaubt uns, jenseits der uns aktuell bestimmenden Differenz von Innen und Außen das Ganze zu überblicken. Jeder Standpunkt ist seinerseits von einem Horizont umsäumt, wie jeder weitere Standpunkt von einem weiteren Horizont umsäumt wird, der jenen ablöst. Für eben diese – der kierkegaardschen Leidenschaft des Denkens analogen – Erfahrung von Unendlichkeit steht Jaspers' Theorem eines uns »Umgreifenden« ein.¹²

Was für das Ganze gilt, gilt ebenso sehr für uns selbst: Zu fragen, was und wer wir sind, heißt, uns unserer selbst aus dem, was uns haltend umgreift, was wir also nicht schon selber sind, zu vergewissern. Zu diesem Zweck nehmen wir, von einem metaperspektivischen Nirgendwo her, zugleich eine Innen- und Außenperspektive auf uns selber ein; wir blicken gleichsam in uns auf uns. Wir können in Bezug auf uns nur so weit objektiv sein, wie wir gleichzeitig unser subjektives Erleben hineinrechnen. Anders würden wir uns Gewalt antun. Andererseits würden wir uns, wenn wir uns ausschließlich aus unserer Innenperspektive begriffen, als für uns selbst Verantwortliche verfehlen: Wir würden weder zum Du noch zu einem Wir kommen. Wir könnten, so wenig wir uns selber verständlich würden, irgendjemanden verstehen, d.h. ihn als ein Selbst zu nehmen wissen, vor dem wir uns selbst zurücknähmen.

12 Vgl. Karl Jaspers: Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen. Bremen 1947, S. 34f.

III Das Dritte des Denkens

Hat Denken einen Gegenstand, in dem wir nicht schon selbst steckten und er in uns? Wir können uns als Denkende nicht aus dem Gedachten heraushalten. Zugleich ist das Gedachte nur ein Provisorium in Hinblick darauf, was immer noch zu denken bleibt. Auf diesen Rest hin denken wir weiter – sind wir uns selbst kraft unseres Denkens voraus. Umgekehrt heißt dies, dass wir unserem eigenen Denken nachzufolgen haben. Nicht nur, dass wir in dem Maße uns voraus sind, wie wir uns selbst gegenüber verspäten; wir stehen bei uns selbst ›im Wort‹.

Selbstkontinuität und Differenzverarbeitung

Denkend vergesse ich mich ans zu Denkende. Ich sehe offenen Auges von mir ab und gehe dabei doch umso tiefer in mich. Je bewusster ich mich der Selbstvergessenheit überlasse, desto eigensinniger, unverwechselbarer wird mein Denken. Zugleich bekommt das Eigene fremde, anonyme Züge: Ich überrasche mich mit mir selbst. Ich hätte in diesem Augenblick von mir selber gelernt. Ich wäre, mir voraus, mir selbst gefolgt.

Denkend vollziehe ich auf selbstbestimmte Weise eine mich bestimmende Innen-Außen-Differenz. Indem ich sie vollziehe, lasse ich in meiner Person Innen und Außen sich durchdringen. Damit vertiefe ich die empfundene Innen-Außen-Differenz noch. Je deutlicher ich sie spüre, desto schmerzhafter erfahre ich sie; desto mehr aber auch weiß ich mich vom Schmerz – als einem Mittler zwischen Innerem und Äußerem, Vorstellungen und Wahrnehmungen¹ – gehalten. Eine Sicherheit, aus der heraus ich beginnen kann, mich dem jeweils zu Lernenden zu öffnen: zu denken. Ich beginne, was mir von außen her zu denken gibt, einerseits mit dem, was mich von dorthin anspricht oder abstößt, andererseits mit dem, was ich selber an Ängsten und Hoffnungen mitbringe, abzuglei-

1 Vgl. Sigmund Freud: Das Ich und das Es. A.a.O., S. 291.

chen und in der Folge auszutragen. Mein Denkvermögen stellt hierbei ein Instrument der beidseitigen Distanzierung bereit, das mir erlaubt, das, was mit mir geschieht, und das, was von mir ausgeht, auseinanderzuhalten. Indem ich es auseinanderhalte, verstrebe ich es in mir. Dies erlaubt mir, mich gegenüber den Verhältnissen, von denen ich bestimmt werde, als souverän zu erweisen: Ich synchronisiere meine mitgebrachten Ängste, Wünsche und Erinnerungen mit den Überraschungen und Ansprüchen des äußeren Lebens.

Die von uns geleisteten Synchronisierungen von Innerem und Äußerem, Eigenem und Zugefallenem regeln unsere Individuationen. Damit entsprechen wir, und mit uns alles Lebende, dem Prinzip von Selbstkontinuität einerseits und zu reichender Differenzierung andererseits. So weiß sich der Affe in seiner instinktgeleiteten Jagd auf alles schwirrend Fliegende gleichwohl von der ihm gefährlichen Wespe fernzuhalten.² Auch wir müssen unsere Selbsteinheit auf dieses Dritte von Selbstkontinuität und Differenzverarbeitung hin immer neu gewinnen. Wie wir es schaffen, die uns jeweils bestimmende Differenz von innerem Antrieb und äußerer Anforderung zu erfassen, auszudrücken und zu bewältigen, wird unseren je eigenen Selbstumgang und Stil, eben unsere Individualität, ausmachen.

Denken ist nicht Sache von ›Denkern‹. Wir alle sind Philosophen unseres eigenen Lebens. Beziehungsweise: Die Philosophen sind bloß Protagonisten unser aller Vermögen zu denken. Denken ist vom Einzelnen zu leisten und als diese Leistung Allgemeingut. Es vereinzelt und verbindet gleichermaßen. Was uns voreinander vereinzelt, ist unser Inneres, aus dem heraus wir denken; was uns miteinander verbindet, ist unser aller Nötigung, denkend aus uns herauszugehen, als aus sich Herausgehende mit anderen aus sich Herausgehenden zu koexistieren. Per Denken entfalten wir uns zu den Personen, die wir der Möglichkeit nach für uns selber sind. Würde ich nicht denken, würde ich nie erfahren, wer ich bin bzw. sein könnte. Ich bliebe von allem Anfang an hinter meinem objektiven Selbst zurück in den aktuellen Grenzen meines subjektiven Selbst. Denkend entberge und entwickle ich Möglichkeiten der Weiterentwicklung nach innen wie nach außen, sowohl in meinen Empfindungsweisen als auch in der Entdeckung neuer äußerer Welten. Ich kann jene Empfindungen gar nicht von diesen Entdeckungen trennen – und umgekehrt: sei es auch negativ, dass meine Empfindungsweise gerade davon bestimmt ist, dass ich mich neuen Welten verschließe. Ich hätte mich mir selbst, meinem Drang, aus mir herauszugehen, mich draußen

2 Vgl. Ernst Mach: Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen, S. 260f.

zu erproben, verschlossen. Ich hätte damit in gewisser Weise auch aufgehört zu denken.

Kann ich überhaupt aufhören zu denken? Ich müsste es *wollen*. Selbst wenn ich aber aufhören wollte zu denken, um mich spontanen, regellosen Vorstellungen hinzugeben – also frei zu assoziieren –, so sind doch diese Vorstellungen und Assoziationen nicht ziellos. Worauf wir verzichten, sind bloß unsere bewussten und gewollten Zielvorstellungen. Wir kommen aber nicht umhin, Ziele überhaupt zu verfolgen, und seien sie unbewusster Natur. Mithin ist auch unser Träumen – die »Traumarbeit«, wie Freud es nennt – schon eine Art Denken: eine Weise, uns selbst über Raum und Zeit hinweg voraus zu sein.³ So sehr Denken Schon- und Weiterdenken ist, heißt, aufhören wollen zu denken, sich an diesem Willen aktiv zu verausgaben und schließlich zu erschöpfen. Ironischerweise ist noch meine Erschöpfung Indiz eines Weiterdenkens, nur dass ich eben auf rückwärtige Weise, gegen mich selber, weiterdenke, »grüble«. Statt aus mir herauszugehen und mich etwas außerhalb meiner zu öffnen, schließe ich mich in meinem Denken ein. Ich finde in meinem Selbsteinschluss gleichwohl keine Ruhe; ich rotiere nur umso heftiger in meinem Inneren. Was aber treibt das Kreisen in mir an, wenn nicht Selbstverurteilung? Im Maße meines Selbsteinschlusses verberge ich sie vor mir selbst; in der Logik meiner Verschlossenheit gegenüber dem Außen wende ich sie in eine Anklage der Anderen, der Welt im Ganzen.

So wenig ich zu denken aufhören kann, so wenig kann ich auf Dauer mich, die Anderen, die Welt im Ganzen verurteilen. Ich müsste auch dies *wollen*. So sehr ich es wollen muss, so sehr könnte ich auch verzeihen. Dass ich verzeihen kann, zeichnet mich als freie – innerlich freie – Person aus. Meine Fähigkeit, zu verzeihen, entspricht derjenigen, zu versprechen. Verzeihen wie Versprechen setzen uns in ein Differenzverhältnis sowohl zur äußeren Wirklichkeit als auch zu uns selber. Indem wir etwas versprechen, machen wir uns und unseren Selbstbegriff von unserem Ausgeliefertsein an die faktische Welt unabhängig. Darüber, dass wir im gleichen Maße verzeihen können, stellen wir eben diese Unabhängigkeit vom Außen, wie sehr wir auch verstrickt in sie sein mögen, in uns wieder her. Nach Robert Spaemann* stellt der kontrafaktische Akt des Ver-

3 Vgl. Sigmund Freud: Die Traumdeutung. A.a.O., S. 86 und 504.

* Robert Spaemann (geb. 1927), deutscher Philosoph. Vertreter eines naturrechtlich-teleologischen Denkens und als dieser Kritiker des Szientismus. Schüler von Joachim Ritter (1903-1974). Erhielt 2001 den Karl-Jaspers-Preis der Stadt Heidelberg.

zeihens einen freien, schöpferischen Akt dar, über den wir uns immer wieder aufs Neue unsere innere Freiheit erschließen.⁴

Der schöpferische Akt ist zugleich ein Akt der Hingabe. Wir sind nur so weit schöpferisch, wie wir uns selber öffnen. Uns etwas öffnend, bejahen wir dies Etwas; wir bejahen es als *bejahenswert*: andere Menschen, die Welt, das Leben, uns selbst. So lähmend und destruktiv grübelndes Im-Kreis-denken ist, so konstruktiv und poetisch ist ein Denken, das sich der ihm selber zugrunde liegenden Differenz von Innen und Außen offenhält. Indem es sich ihr offenhält, erfährt das Denken die Differenz als etwas Halt Gebendes. Von der erfahrenen Innen-Außen-Differenz gehalten, öffnet sich das Denken sich selbst in Form einer sich auftuenden Distanz zu sich. Gilles Deleuze* zeigt, dass Denken in eben dem Maße ein Modus der Bejahung ist, wie es Mittler einer Distanzierung ist.⁵ Umgekehrt kann es denn auch kein ›positives Denken‹ geben. Dies wäre schließend-identifizierend statt öffnend-distanzierend. Es handelt sich hierbei im strengen Sinne um gar kein Denken. Eher stellt es eine willentliche Beschränkung des eigenen Denkens an die Gebote von Egozentrik und Selbstbehauptung dar. Dies jedoch führt weniger zu Selbstentfaltung als zur Erschöpfung an einem Negativen, von dem sich ›positives Denken‹ glaubt absetzen zu müssen.

Erkennen und Verstehen

Denken, als Weiterdenken, ist nicht erschöpfbar. Es ist Mittel unserer Welt- und Weg unserer Selbsterschließung in einem. Es begleitet uns wie unsere Atmung, wie unser Lidschlag. Ihm folgend, folge ich einem Dritten von Innen und Außen, das mich aus meiner Bestimmtheit durch dessen Differenz hinausführt. Dieses Dritte stellt einerseits das Unerschlossene der Welt um mich herum dar, andererseits mein eigenes Nicht-angekommen-, Nicht-fertig-Sein. Denkend entbirgt sich mir so ein zweiwertiges Werden, nach innen wie nach außen hin, in welchem sich Inneres und Äußeres auf immer neue, unvorhersehbare Weise durchdringen. Ich werde deren Durchdringung immer erst nachträglich erfassen, d.h. mich denkend verspäten. Zugleich nehme ich die Durchdringung von Innerem und Äußere an mir selbst vorweg, indem ich das, was mich von innen her antreibt bzw.

4 Vgl. Robert Spaemann: *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ›etwas‹ und ›jemand‹*. Stuttgart 1996, S. 251.

* *Gilles Deleuze* (1925-1995), französischer Philosoph des Wunsches und der Bewegung. Verfasste zusammen mit *Félix Guattari* (1930-1992) den »Anti-Ödipus«.

5 Vgl. Gilles Deleuze: *Logik des Sinns*. Frankfurt/M. 1993, S. 216.

blockiert, außerhalb meiner, im Umgang mit Anderen und der äußeren Wirklichkeit, durchexerziere.

Das Beieinander von Vorwegsein und Verspätung beschreibt das Verflochtensein von Denken und Lernen, Lernen und Werden. Das Dritte von Innen und Außen, dem mein Denken folgt – das es in seiner Artikulation an sich selber entfaltet –, ist das je zu Lernende und zu Bewältigende im Zuge und zum Zweck der eigenen Individuation. Es stellt sowohl die jeweils nächste Herausforderung als auch den jeweils nächsten sich öffnenden Ausweg dar. So auch sind Erkenntnisse begriffene – begriffliche – Auswege. Freud hat, wie gesehen, schon unser Träumen als eine Art Denken aufgefasst, das statt mit Rationalem und Bewusstheit mit Wünschen in Form halluzinativer Umsetzungen von vorbewusst Gedachtem befasst ist.⁶ Mit jeder Wunscherfüllung stellt sich heraus, dass sie mit dem Wunsch eines Anderen kollidiert. Im Maße dieses Zusammenstoßes kann die Erfüllung von Wünschen für den Wünschenden durchaus gefährlich sein: Er muss mit der Missbilligung dessen rechnen, dessen eigene Wunscherfüllung dadurch beschnitten und verletzt wird. Jeder Wunsch tritt im Tandem eines gegnerischen Wunsches auf, dessen Erfüllung für den jeweils Anderen ein Ärgernis darstellen kann.

Freud verweist auf Johann Peter Hebels* Märchen von den drei Wünschen als Paradebeispiel einer Wunschkollision und deren Auflösung.⁷ Danach verspricht eine gute Fee einem jungen, armen Ehepaar die Erfüllung dreier Wünsche. Das Paar plant zunächst, sie sorgfältig zu erwägen. Da weht abends ein Geruch von Bratwürsten von den Nachbarn herüber. Gedankenlos wünscht sich die Frau selber welche; schon bekommt sie sie. Über diesen Egoismus ist wiederum der Mann verärgert, der, nicht minder gedankenlos und egoistisch, seiner Frau als Strafe Bratwürste an deren Nase wünscht. Als dritten Wunsch haben sie nur mehr übrig, den angerichteten Schaden zu beseitigen, d.h. die Würste von der Nase der Frau wieder wegzubekommen. Die Aufgabe besteht mithin darin, die unmittelbare, egozentrische Wunscherfüllung zugunsten eines Dritten – im Märchen zugunsten des Glücks des Paares – aufzugeben. So genommen ist der jeweils noch verbleibende dritte Wunsch, der über das egoistische Wünschen hinausgeht, Sinnbild jenes Ausweges, den jederzeit das Denken bietet.

Denken führt übers Erkennen zum Verstehen. Beides zusammen ergibt Wissen. Wissen ist vorläufiges Wissen, bis es neuerlich von einem Denken, d.h.

6 Vgl. Sigmund Freud: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. 14. Vorlesung: Die Wunscherfüllung. A.a.O., S. 217.

* *Johann Peter Hebel* (1760-1826), deutscher Schriftsteller und Mundartdichter.

7 Vgl. im Folgenden ebd., S. 219f.

Weiterdenken, suspendiert wird. Erkenntnis eröffnet uns etwas, während wir übers Verstehen uns ihm öffnen, es in uns eindringen, mit unserem Inneren verbinden lassen. Erkenntnis geht auf Äußeres, Objektives, während ich nur aus mir selbst heraus, subjektiv, irgendetwas verstehen kann. Erkenntnis ist ausschnitt-haft, punktuelle Erkenntnis. Ich verstehe dagegen immer ganzheitlich, kraft der Ganzheit meines Verstandes, meiner Person. Meine eigene Ganzheit wird mir jedoch nie deutlich, nie äußerlich. Im Maße dieser Undeutlichkeit suche ich sie augenblicklich herzustellen bzw. wiederherzustellen, sobald ich mich etwa durch eine spezifische Erkenntnis infrage gestellt finde.

So sehr ich aufgerufen bin zu erkennen, erkennenderweise jemandem oder etwas gerecht zu werden, so wenig kann es meine Aufgabe sein, jemanden zu verstehen, wie dieser sich selbst versteht. Ich kann ihn immer nur auf meine Weise verstehen, sei es auch, dass ich, was ich zu verstehen suche, missverstehe. Ich verstehe auf eine Weise, die mich in die Lage bringt, Kohärenz in und außerhalb von mir herzustellen. Wenn ich gezwungen werde, mein Verstehen zu korrigieren, so deswegen, weil ich auf Dauer mit einem falschen Verständnis von etwas oder jemandem nicht ›durchkäme‹. Nicht zuletzt um meiner sich immer wieder neu herzustellenden Selbsteinheit willen bin ich gezwungen, mein Verständnis von etwas oder jemanden von einer Erkenntnis aufstören zu lassen: etwa eine Erkenntnis über die Art meines Verstehens zu erlangen und so einen Prozess des Weiterdenkens in Gang zu setzen. Wen oder was ich auf meine Weise verstanden zu haben meine, wird sich ohnehin einem totalen Verstehen entziehen. Und zwar strukturell: Jemand oder etwas bietet kraft seines Selbstseins meinem Verstehen Widerstand. Er ist dieser Widerstand, der mich zum Erkennen (auch meiner selbst) zwingt, und nicht etwa ich selber.

Das Dritte, woraufhin das Denken uns ihm zu öffnen uns bereit macht, wird uns nie zum Besitz eines Wissens. Es ist Offenheit, Transzendenz. Ihm folgend, nehmen wir über den Umweg einer Sache, die wir begreifen, uns selber in Besitz: Wir koevolvieren als Denkende mit dem von uns Gedachten. Die begriffene Sache geht Hand in Hand mit dem Begreifen meiner selbst als *so* Denkenden. Beide führen zu einer neuerlichen Durchdringung dessen, was mich einerseits von innen antreibt bzw. blockiert, andererseits von außen her anspricht bzw. abstößt. Um aus dieser Spannung herauszukommen, muss ich zunächst in sie hineingehen; ich muss sie als diese begreifen und zur Sprache bringen. Über ihren Begriff und Ausdruck lerne ich, mich selber zu begreifen und auszudrücken.

Im Vollzug meines Denkens, darüber, dass ich mich dem sich jeweils öffnenden Dritten von Innen und Außen öffne, tauschen Innen und Außen in mir die Plätze. Denkend mache ich mich zum Medium ihrer wechselseitigen Durchdringung. Im Maße ihrer Durchdringung *werde* ich. Ich beginne, auf mich selber

zurückzublicken, darauf, wie ich vorher war, dachte und empfand. Indem ich mein bis jetzt gelebtes Leben transzendiere, führe ich es erst: Ich folge dem Vor-
aussein meines objektiven Selbst, indem ich denkend-lernend den sich jeweils
bietenden Ausweg nehme. Ich nehme ihn aus meinem Bestimmtheit von einer
Innen-Außen-Differenz heraus auf die je herzustellende Einheit meines eigenen
Lebens hin.

Autopoiesis oder Die offene Frage der Wirklichkeit

Erkennen ist nicht Verstehen, Denken nicht Wissen. Denken, als Weiterdenken,
enteignet mich vielmehr meines Wissens, durchbricht dessen temporäre Kohä-
renz. Darin besteht sowohl das Beunruhigende als auch Tröstende des Denkens.
Würden wir nicht denken, nicht weiterdenken, würden wir uns nicht immer neu
dem sich öffnenden Dritten von Innen und Außen öffnen. Wir würden am Ab-
schlusshaften unseres eigenen Wissens erstarren: Immer schon wissend würden
wir nichts mehr erwarten; nichts mehr könnte uns überraschen. Es bliebe buch-
stäblich nichts mehr zu lernen übrig. Es gäbe keinen Anlass, uns weiterzuentwi-
ckeln. Wir wären eins mit unserem Gewordensein geworden.

Denken führt uns an unsere Grenzen und mit ihnen vor die Relativität unse-
res Wissens. Relativiert, verunklart sich dessen Klarheit; wir verlieren den Über-
blick. Der Verlust wissenden Überblicks bringt indes, ausgehalten, ein Mehr an
Differenziert- und Durchdrungenheit, an Ichstärke. Ich beginne, mich zuneh-
mend sicherer im Ungewissen zu bewegen, dem sich gerade Öffnenden von In-
nen und Außen zu folgen. Ich trete aus meinem Umschlossenheit von meinen
inneren Antrieben und Blockaden einerseits, meinen äußeren Beanspruchungen
und Festlegungen andererseits heraus. Im Herausgang aus mir bildet sich mein
Ich als Instanz und Struktur bewältigter Innen-Außen-Differenzen – Bewältigun-
gen, deren ichstarkes Kriterium es ist, dass sie innerlich-selbstbestimmt absol-
viert worden sind.

Um der, in diesem Sinne, erfolgreichen Bewältigung der mich bestimmenden
Innen-Außen-Differenz willen kann es nicht darum gehen, mit meinem Denken
Recht zu behalten, sondern etwas, das ich nicht schon selber bin, gerecht zu wer-
den. Denken hilft uns, einer Wirklichkeit näherzukommen, von der wir gleich-
zeitig wissen, dass wir nie bei ihr ankommen. Es erweitert unser Wissen um das
Bewusstsein seiner – unserer – Grenzen. Im gleichen Maße hört Wirklichkeit
auf, ein Referenzbegriff für unser Wissen zu sein, auf den wir uns berufen zu
können meinen, anstatt bereits weiter, über unser Wissen hinaus, zu denken. Sie
hört auf, eine triviale Tatsache zu sein, und wird selbst zu einer offenen Frage.

Wie aber der Offenheit dieser Frage gerecht werden, ohne zugleich das Gespür für das Widerständige von Wirklichkeit zu verlieren? Einfach, indem wir uns auf die Differenz von Innen und Außen einlassen, die uns augenblicklich bestimmt. Wir würden die Frage unserer Lebensführung mit der Entdeckung des aktuellen Dritten von Innen und Außen verbinden. Nicht nur, dass wir so unseren Weg durchs Leben nehmen; wir individualisieren uns, indem wir ihn gehen. Eben hierfür aber braucht es das Denken – bedarf es unserer freiwilligen Selbstdezentrierung, um uns aus den Erstarrungen unserer Ichzentriertheit, der Kohärenz unseres Wissens, zu lösen. Was aber ist der Inbegriff des Lösenden, wenn nicht die – und sei es irritierende – Erfahrung von Wirklichkeit? ›Wirklichkeit‹ ist, so verstanden, weniger eine erkenntnistheoretische als die praktische Frage gelebten Versuch-und-Irrtums.⁸

Denkend öffnen wir uns innerlich einem sich draußen Öffnenden. Uns ihm öffnend, *werden* wir: Wir verändern uns auf selbstbestimmte, lernende Weise. Zugleich sind wir auf spezifische, unsere eigene Weise offen; wir denken, nach Maturana und Varela, strukturdeterminiert, als diejenigen Wesen, die wir nun einmal sind. Indem wir auf unsere Weise denken, stellen wir denkend die operationale Geschlossenheit unserer selbst als denkende Personen her. Zugleich sind wir an unsere Umwelt, d.h. aneinander, strukturell gekoppelt: Wie wir für uns selber Einheiten darstellen, stellen wir füreinander Umwelten dar. Wer und wo wir sind, sind wir dank des Zusammenspiels unserer persönlichen Strukturdeklariertheit einerseits mit unserer strukturellen Kopplung aneinander andererseits.

Wir können uns, was draußen ist, was und wer wir selber sind, nie vollständig erklären. Wir wissen nur, dass, was ist, aus Gründen seiner Strukturdeklariertheit so ist, wie es ist: dass ihm – uns allen – etwas Eigenes eignet, das von sich aus auf etwas ihm Äußerliches bezogen ist. Umgekehrt ist dem, worauf etwas bezogen ist, wiederum etwas Eigenes, Innerliches eigen, das seinerseits auf etwas bezogen ist, das von ihm selber unterschieden ist usw. Aller strukturellen Kopplung ans Außen zum Trotz ist alles, was ist, aus sich heraus, was es ist. Woraus aber bezieht es die Kraft dazu – zu sich? Maturana und Varela nennen es »Autopoiesis«.⁹ Sie haben diesen Begriff streng biologisch, aus der selbstrepro-

8 Wie wir noch sehen werden, ist dies der Ansatz von Ernst von Glasersfelds Konzept der »Viabilität« – mit (wie wir ebenfalls sehen werden) problematischen, nämlich neuerlich abschließenden Folgen für unseren Begriff von Wirklichkeit insgesamt: ihrer *Leugnung*.

9 Vgl. im Folgenden Humberto R. Maturana und Francisco J. Varela: Der Baum der Erkenntnis, S. 50ff.

duktiven Funktionsweise der lebenden Zelle, hergeleitet. So ist die Zelle in der Lage, aus sich heraus Bestandteile zu erzeugen, die sie im Fortgang in ein komplexes Netz von Verwandlungen integriert, das sie in einem generiert und selber durchläuft. Sie schafft sich nicht nur ein inneres Netzwerk, sondern auch schon seinen Rand mit, der es nach außen wie nach innen begrenzt: Indem sich die Zelle nach innen hin teilt, bildet sie ihr eigenes Außen mit heraus, während sie kraft ihrer selbst erzeugten Selbstbegrenzungen ein weitverzweigtes Innen aufbaut und vertieft.

Jeder lebende Organismus funktioniert nach diesem autopoietischen Prinzip. Er zieht sich, wie Maturana und Varela schön sagen, an seinen eigenen Schnürsenkeln empor. Im Maße dieses Sichemporziehens unterscheidet er sich progressiv von dem ihn umgebenden Milieu, an das er zugleich strukturell gekoppelt bleibt. Selbstunterscheidung und -konstitution sind ein und derselbe Vorgang. Was lebt, lebt auf einer Grenze, die es bereits selber darstellt. Ein mit Innerlichkeit ausgestattetes Wesen zu sein, meint nicht, irgendwo drinnen zu sein, sondern sich auf der Innenseite einer Grenze aufzuhalten, die man selbst ist.¹⁰

10 Vgl. Gilbert Simondon: *L'Individu et sa genèse physico-biologique*. Paris 1964. Zitiert nach Gilles Deleuze: *Logik des Sinns*, S. 136.

IV Die Gunst der Störung und die Einheit der Person

Was bedeutet Offenheit des Denkens unter Bedingungen unserer Struktur determiniertheit? Es bedeutet, dass wir bei uns selbst nur unter der paradoxen Bedingung sind, dass wir uns »stören« lassen: dass wir die Begegnungen mit dem Außen zum Anlass inneren Lernens und Werdens nehmen.

Strukturelle Kopplung, natürliches Driften und die spekulative Funktion des Denkens

Maturana und Varela weisen darauf hin, dass die Umwelt eines Organismus in diesem zwar Veränderungen auslöst, ihn aber nicht determiniert.¹ Organismus und Milieu stehen zueinander in keinem Verhältnis direkter Einflussnahme, sondern ihrer strukturellen Kopplung aneinander. Die ontogenetischen Wandlungen eines Organismus folgen dabei stets, nach Maßgabe seiner in jedem Augenblick gegebenen operationalen Geschlossenheit als Ein- und Ganzheit, den ihm eigenen internen Strukturprinzipien, noch dann, wenn ihm eine Veränderung von außen aufgezwungen wird. Die von außen ausgelösten Strukturveränderungen werden von dem betreffenden Organismus in seinem Vermögen, sich aus sich selbst heraus – autopoietisch – zu (re)organisieren, je schon aufgegriffen und in der Logik seines bis dato gelebten Lebens verarbeitet. Marcel Prousts* berühmte Evokation eines Erinnerungsvorganges, ausgelöst von der äußeren ›Störung‹ ei-

1 Vgl. Humberto R. Maturana und Francisco J. Varela: Der Baum der Erkenntnis, S. 106

* *Marcel Proust* (1871-1922), französischer Schriftsteller. Verfasser des siebenbändigen Romans »Auf der Suche nach der verlorenen Zeit«.

nes in Tee getränktem Stück Kuchen, das der Protagonist verzehrt, gibt hierfür das literarische Paradebeispiel:

»Woher strömte diese mächtige Freude mir zu? Ich fühlte, daß sie mit dem Geschmack des Tees und des Kuchens in Verbindung stand, aber darüber hinausging und von ganz anderer Wesensart war. Woher kam sie mir? Was bedeutete sie? Wo konnte ich sie fassen? Ich trinke einen zweiten Schluck und finde nichts anderes darin als im ersten, dann einen dritten, der mir sogar etwas weniger davon schenkt als der vorige. Ich muß aufhören, denn die geheime Kraft des Trankes scheint nachzulassen. Es ist ganz offenbar, daß die Wahrheit, die ich suche, nicht in ihm ist, sondern in mir.«²

Die Wahrheit ist niemals woanders zu finden; aber sie ist nicht dort zu suchen. Um Wirkliches zu ermitteln, muss ich einerseits von mir selber ausgehen, während ich, um mich selbst zu erkennen, von mir selber gerade absehen können muss. Erst in Auseinandersetzung mit dem Außen bekomme ich Gelegenheit, mein Inneres zu entdecken, ein Inneres, das ich zugleich vor jenem Außen, das mich darauf stößt, zu schützen habe. Lebenslang greife ich auf mein Inneres als Ressource meiner Realitätstüchtigkeit zu, ohne doch je an deren Quelle zu gelangen. Ich weiß so wenig über die Herkunft meiner Fähigkeit, mich, unter den Bedingungen meiner Struktur determiniertheit, nach den autopoietischen Gesetzen meines Inneren zu organisieren, so sehr ich weiterhin der Störung von außen bedarf, um mich selbst zu spüren, zu regen und weiterzuentwickeln.

Alles agiert miteinander, alles stört einander. Wenn sich auch auf lange phylogenetische Sicht das Ganze verändern wird, so doch immer unter den konservativen Bedingungen der Struktur determiniertheit und autopoietischen Potenz jedes einzelnen Wesens, das sich dem Druck von außen zugleich widersetzt und anpasst. Maturana und Varela bezeichnen das Beieinander von Selbsterhalt und Strukturwandel, Autopoiesis und Anpassung, als »natürliches Driften«³. Wir sind, ohne dass wir es merkten, je schon in dieser Drift begriffen, indem wir die uns augenblicklich bestimmende Differenz von Innen und Außen durchlaufen, d.h. dem sich jeweilig öffnendem Dritten von Innen und Außen folgen. Darüber, dass ich den Ausweg dieses Dritten von Innen und Außen nehme, *führe* ich mein Leben. Mein Denken navigiert mich durch eine sich jäh auftuende Öffnung. Es lässt mich Neues erfassen, lernen. Es weist mir einen Weg durchs Außen, ent-

2 Marcel Proust: Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. Band 1: In Swanns Welt. 1. Teil: Combray. Frankfurt/M. 1980, S. 64.

3 Vgl. Humberto R. Maturana und Francisco J. Varela: Der Baum der Erkenntnis, S. 129.

lang seiner Verlockungen und Zumutungen, indem es mich zwingt, mich meinerseits dem sich draußen Öffnenden zu öffnen, meine Blockaden zu lockern und meine Antriebe zu kanalisieren. In dieser doppelten Regulierung besteht die spekulative Funktion des Denkens. Ohne sie bliebe der innere Lotse meiner Urteilskraft ohne Kapitänsweisung, meine Lebensführung ohne jede – den Ist-Werten meiner Strukturdeterminiertheit abgerungene – sollwerthafte Zielbestimmung.

Nach Alfred North Whitehead* ist es Aufgabe der Vernunft, uns kraft Spekulation von methodischen Beschränktheiten wie weltanschaulichen Fixierungen freizumachen. In dieser Lockerung spricht sich der Anspruch philosophischen Denkens auf allgemeine Geltung aus. Der Spekulation Grenzen zu setzen, heißt nicht nur, unsere persönliche Freiheit, ins Offene zu denken, zu behindern, sondern Verrat an der Offenheit der Zukunft zu begehen.⁴ Vor diesem Hintergrund hält uns die Sorge um die ›Richtigkeit‹ unseres Denkens nur vom Denken ab. Sie lässt uns der wichtigeren Frage ausweichen, was uns überhaupt zum Denken bringt: was uns aus uns selber herausgehen, uns überhaupt erst selbsttätig bewegen lässt, nämlich uns zu dem, was wir innerlich, der Möglichkeit nach, schon sind, nach außen hin entwickeln zu wollen. Was tautologisch anmutet, bezeichnet ein unvermeidliches Paradox. Danach ist es für unsere Selbstentfaltung unerlässlich, uns für etwas oder jemanden zu engagieren, der oder das wir gerade nicht selber sind. Erst über diesen Umweg kommen wir mit uns selbst voran bzw. uns näher. Niemand ist und bleibt, der er ist. Um zu sein, der ich bin, muss ich mich zu mir entwickeln. Das aber heißt, mich *weiter*entwickeln. Dafür muss ich Allianzen eingehen mit Personen, Dingen und Gelegenheiten, die mir gerade zur Verfügung stehen, so auch mit meinem gegenwärtigen Wünschen und Ängsten, Talenten und Schwierigkeiten.

Die Suche nach der wahren Physik

Das Weiter ist ein Höher: Während sich alles, was mich umgibt, in seiner Endlich- und Vergänglichkeit darbietet, gefärbt vom Wissen um meine eigene, nehme ich in mir selber ein gegenläufiges, aufwärtsgerichtetes Streben wahr. Teilhard de Chardin nennt es »Orthogenese«: das Aufstiegs-Prinzip des Lebens in

* Alfred North Whitehead (1861-1947), britischer Mathematiker und Philosoph, Vertreter eines »organischen« – nach kantischem Verständnis »vorkritischen« – Denkens.

4 Vgl. Alfred North Whitehead: Die Funktion der Vernunft. Stuttgart 1974, S. 53 und 62.

Richtung sich vertiefender Selbstzentriertheit des jeweiligen Individuums wie dessen immer komplexer werdenden Verflechtung mit seiner Umwelt. Ohne diese Doppelwertigkeit brächte lebendiger Komplexitätszuwachs nicht schon Strukturgewinn – Fortschritt –, sondern bloße, regellose Ausbreitung.⁵

In Hinblick auf mein eigenes Leben meint Strukturgewinn sich herausbildende Ichstärke. Ich stärke mein Ich weniger darüber, dass ich mich tiefer und tiefer in die Reflexzonen meines Selbsterhalts begeben, als dass ich das mich bestimmende Lustprinzip durchs Realitätsprinzip ersetze und so erst sichere. Ich finde in ein differenzielles Verhältnis zum Außen, worüber ich meine eigene Unzufriedenheit mit der mich bestimmenden Wirklichkeit als etwas ebenso Wirkliches begreifen lerne. So erst erhalte ich die Handhabe, aus mir herausgehend ins Außen verändernd eingreifen zu wollen.⁶ Im Maße dieses Bewusstseins ermutige ich mich zur Setzung äußerer Zwecke. Kraft ihrer gehe ich über die gegebene, sichtbare Welt hinaus – aus mir selbst heraus. Indem ich mich zunehmend von meinen autonom gesetzten Zwecken bestimmen lasse, entkopple ich das Gefühl für die eigene Freiheit mehr und mehr vom Zwang zur Selbstbehauptung. Ich lerne zunehmend, zwischen äußeren Wahrnehmungen und inneren Vorstellungen zu unterscheiden: zwischen etwas, das mich von außen her bestimmt, wogegen ich mich muskulär-motorisch zur Wehr zu setzen vermag (es bekämpfend oder fliehend), und etwas, das ich in mir selber vorfinde – das ich weder einfach wegschaffen kann, noch dass ich selber vor ihm Reißaus nehmen könnte.⁷

Damit begrenzt und erweitert sich in einem mein Begriff der Freiheit. Ich beginne, nicht bloß frei sein zu wollen, sondern mich schon frei zu wissen, selbst unter unfreien Bedingungen. Mit dem Wissen um die Situiertheit meiner Freiheit im Kontext von Unfreiheit wächst nicht nur meine Sensibilität für die Grenzen meiner Freiheit, sondern auch mein Respekt vor der Freiheit der Anderen, die meine Umwelt bilden und an die meine eigene Freiheit strukturell gekoppelt ist. Damit mache ich mich fürs »gute Leben« bereit: mich im Maße meiner eigenen freien Individuierung solidarisch mit der Freiheit der Anderen zu erweisen, in Koexistenz mit ihnen existierend.

Im Ersten und Letzten ist Freiheit innere Freiheit. Es ist die Freiheit, sich dem Außen entgegenzusetzen, sei es noch so unüberwindlich, die eigene Ohnmacht noch so schlagend. Inbegriff des unüberwindlichen Außen ist der physikalische Wirkzusammenhang in und außerhalb unserer, die in uns wirkende, auf

5 Vgl. Pierre Teilhard de Chardin: Der Mensch im Kosmos, S. 37 und 104.

6 Vgl. Sigmund Freud: Formulierungen über zwei Prinzipien des psychischen Geschehens. A.a.O., Bd. III, S. 22f.

7 Vgl. ders.: Metapsychologische Ergänzungen zur Traumlehre. A.a.O., S. 188f.

uns lastende Materie. Freiheit ist Freiheit von materiellem Bestimmtheit innerhalb dieses selbst. Anders hätte es zu keinem Zeitpunkt selbstbestimmtes individuelles Leben gegeben. Gleichwohl sind wir zu keiner Zeit von der Materie entbunden. Wir bleiben einer Realität unterworfen, von der wir wissen, dass es sie gibt, auch wenn wir nicht wissen, was sie im Letzten ist. Wir kennen ja nicht einmal uns selbst, während wir doch, strukturdeterminiert, spürbar ganz und gar die sind, die wir sind. Dabei ist unsere Freiheit, als innere, so endlich wie absolut. Sie ist endlich, wie wir selber endliche Wesen sind, und absolut in ihrer Unableitbarkeit von etwas uns Äußerem. So kommt es, dass wir in unserem freien Handeln von den Kräften der Materie gleichermaßen abhängig und unabhängig sind.⁸ In welchem Verhältnis nun steht die Einsicht ins Paradox unserer Freiheit zum Begriff des physikalischen Wirkzusammenhangs selbst, als welchen wir uns das Ganze der Wirklichkeit vorstellen? Inwieweit können wir unser Verhältnis zum Ganzen wie zu uns selber ins Ganze der Wirklichkeit einrechnen? Wir können es nicht. Wir verfügen, nach Thomas Nagel⁹, so wenig über eine kohärente Theorie bewusster Wesen *als* materieller Organismen, so sehr wir je schon mit uns selber eine Perspektive auf die Welt, in die wir geworfen sind, mitbringen, die uns in einen Grundabstand zu eben dieser Welt versetzt. Wie wollen wir uns andererseits erklären, dass wir als biologisch erzeugte, strukturdeterminiert existierende Wesen zugleich über Eigenschaften verfügen, die uns, über alle Materialität hinaus, als in sich stehende, aus sich handelnde, freie, akosmische Personen qualifizieren? Solange wir uns dies nicht erklären können, bleibt unsere Gesamtauffassung der Realität lückenhaft. Würde es uns dagegen gelingen, diese Lücke irgendwann in einer fernen Zukunft theoretisch zu schließen, so würde dies, Nagel zufolge, unsere Auffassung vom Universum tiefer umwälzen als jede Erkenntnis zuvor.

Eine andere Frage ist es, ob dies wünschenswert wäre: Theorie und Leben, Freiheit und Natur würden ununterscheidbar, womit Freiheit, als innere Freiheit, als Unterschiedensein vom Außen, mit verschwände. Solange wir jedoch keine Aussicht haben, je über eine solche Theorie zu verfügen, solange können und dürfen wir denken – auf unsere eigene Weise, der Weise unserer Strukturdeterminiertheit, über die wir zugleich mit dem, was wir nicht sind, mit der von uns unterschiedenen Umwelt, verbunden sind. Denkend erleben wir das ungemäße Verhältnis unserer inneren Freiheit zum Ganzen des physikalischen Wirkzusammenhangs als unüberbrückbare Differenz unseres Denkens zu dem, was es denkt. Denken spiegelt nicht die Wirklichkeit wider; im Gegenteil, es agiert eine

8 Vgl. ebd., S. 52.

9 Vgl. im Folgenden Thomas Nagel: Der Blick von Nirgendwo, S. 92f.

Ungemäßheit in meinem Verhältnis zu ihr aus. Es ist eine Weise, sich zu Undarstell- und -wissbarkeit von Wirklichkeit noch einmal, reflektorisch – selbstreflexiv –, zu verhalten. Denkend nehmen wir einen Anstoß von außen in unser Selbstverhältnis auf und so zum Anlass eigenen Lernens. Wir erkunden unseren Spielraum innerhalb unseres Bestimmtseins durch Faktoren, auf die wir keinen direkten Einfluss haben. Unseren Spielraum nutzend, setzen wir uns der Wirklichkeit ebenso sehr entgegen, wie wir uns ihr hinzufügen. Wir fügen der Wirklichkeit unsere Distanz zu ihr hinzu, eine Distanz, die auf der Distanz zu uns selber beruht, die wir lernerweise durchspielen und im Durchspielen weiten.

In dem Maße, wie wir einer Theorie der Wirklichkeit ermangeln, die unseren Abstand zu ihr (wie zu uns selber) in sich einbegreift, bleibt unsere Suche nach der ›wahren Physik‹, die nicht nur die äußere Wirklichkeit, sondern zugleich die Innenseite der Dinge im Blick hätte, illusionär. Mit ihr würde unsere uns bislang unerklärliche – in unserem eigenen Inneren verortete – Freiheit erklärbar und damit überflüssig. Die Suche nach der wahren Physik ist müßig, sofern sie sich selbst wörtlich, d.h. szientifisch, nimmt. Sie kann bestenfalls Metapher für unser Denken sein, das der äußeren Wirklichkeit ein Inneres – in Analogie zum Inneren des Denkenden – ansinnt.

Negative Entropie

In der Sprache und den Topoi der von ihm imaginierten wahren Physik – vergleichbar der Maschinen-Metaphorik kybernetischen Denkens – begreift de Chardin unser Vermögen, uns sowohl zu zentrieren als auch aus uns herauszugehen, aus der »radialen Energie« unseres Inneren. Ihr steht die »tangente Energie« der äußeren Wirklichkeit entgegen als die Kraft, die die voneinander unterschiedenen, einander nur ihre Außenseiten zeigenden Einzelwesen beieinander hält. ›Wirklichkeit‹ wird, rein äußerlich, als ein heterogenes Gebilde divergierender Erscheinungen, mithin als ein sich immer neu Zusammensetzendes, aufgefasst. Weiter-, über die Äußerlichkeit der erscheinungsvermittelten Wirklichkeit hinausgedacht, heißt dies, in der Logik der wahren Physik, dass sich Innen- und Außenperspektive je schon zu einem Dritten verschränken.

Im Vorgriff auf dieses Dritte fasst de Chardin die Materie bereits dreiseitig auf: als »System« (Vielheit), »Totum« (Einheit) und »Quantum« (Energie); drei Seiten, die – nicht unähnlich dem jasperschen Umgreifenden – zueinander in einem Verhältnis »unbegrenzter Umfassung« stehen.¹⁰ Wir selber stellen aus

10 Vgl. Pierre Teilhard de Chardin: Der Mensch im Kosmos, S. 28, 31f. und 54.

Vielheit, Einheit und Energie zusammengesetzte Wesen dar. Jeder von uns umfasst und entfaltet auf seine Weise diese drei Seiten. De Chardin beschreibt unsere Psychen als »Umwandlungsherde« der von uns ausgehenden radialen und der von außen auf uns wirkenden tangentialen Energie. Zugleich warnt er vor der Verführungskraft dieser Vorstellung: Endlich-geschaffene Wesen, die wir sind, vermögen wir nicht, beide Energien, direkt, per eigenem Willen umzuwandeln. Im gleichen Maße vermögen wir nicht, der Wirklichkeit selbst, in ihrer Ganzheit, habhaft zu werden. Wir kommen nicht hinter die Differenz von Innen und Außen. Wir müssen, im Gegenteil, immer neu durch sie hindurch. Anders ausgedrückt: Die Synthese von Innen und Außen, die ich, auf deren Drittes hin, denkend leiste, kostet ihrerseits Energie – meine eigene, innere.¹¹ Innerlich frei, bleibe ich doch ein determiniertes Wesen, das, erschöpfbar und sterblich, nicht dem Zweiten Hauptsatz der Thermodynamik enträt. Danach muss ich, was immer ich aufbaue und hinzugewinne, mit dem Abbau und Verlust von etwas anderem bezahlen, bis ich schließlich selber vergangen, ins Ganze der Wirklichkeit wieder eingegangen sein werde.

In etwa zeitgleich mit von Teilhard de Chardins im fernen China verfassten Ausführungen¹² – 1943 – hat sich Erwin Schrödinger* in seinem Dubliner Exil als Physiker die Frage vorgelegt, worin, unter Bedingungen des Zweiten Hauptsatzes der Thermodynamik, überhaupt individuelles Leben bestehen kann. Alles ist ja dazu verurteilt, ins Gleichgewicht mit seiner Umwelt zu kommen und eben darin zu vergehen. Jede auf Unterschiedenheit von ihrer Umgebung basierende Ordnung gibt, sich selber überlassen, somit diese Ordnung wieder her. Schrödinger nimmt als Beispiel zwei Gläser, eines mit klarem Wasser, das andere mit Zuckerwasser gefüllt, die in einem luftdicht verschlossenen Behälter bei gleichbleibender Temperatur nebeneinander stehen gelassen werden. Nach einem Tag wird das klare Wasser langsam verdunstet sein und sich oben auf der Zuckerlösung als Kondensat abgesetzt haben, bis schließlich das Wasser vollständig verschwunden sein und der Zucker sich gleichmäßig auf beide Gläser ausgebreitet haben wird.¹³

11 Vgl. ebd., S. 39f. und 53.

12 Ihm wurde zu Lebzeiten die kirchliche Druckerlaubnis dafür verweigert. »Der Mensch im Kosmos« (frz. »Le phénomène humain«) erschien erst nach seinem Tod, 1955.

* *Erwin Schrödinger* (1887-1961), österreichischer Physiker. Nobelpreis für Physik 1933.

13 Vgl. Erwin Schrödinger: Was ist Leben? Die lebende Zelle mit den Augen des Physikers betrachtet. München – Zürich 1999, S. 124.

Lebendiges befindet sich per definitionem in einem Zustand des Ungleichgewichts gegenüber seiner Umwelt. Das Ungleichgewicht darf andererseits, wie schon gesagt, nicht zu groß, nicht grundstürzend sein, sonst wäre die Lebensfähigkeit des jeweiligen Organismus gefährdet. Seine Lebensfähigkeit besteht ja gerade im Austausch mit seiner Umwelt, der Fähigkeit, das eigene Gestörtwerden von außen zum Anlass innerer Verarbeitungen zu nehmen, in deren Verlauf sich das Innere weiter nach innen verzweigt, vertieft und so zentriert. Auf diese Weise entzieht der lebende Organismus zeitlebens den auf ihn einwirkenden Kräften für sich selber Energie. Schrödinger nennt sie »negative Entropie« bzw., zu einem Kunstwort verkürzt, »Negentropie«. Während nun der lebende Organismus unablässig Fremdenergie in sich aufsaugt, mit der er seine eigene, innere Ordnung aufbaut, produziert er im Laufe dieses Austauschprozesses seinerseits Entropie; er verbraucht Energie, wie er, was er für seinen Selbstaufbau nicht gebrauchen kann, als Abfall wieder an die Außenwelt abgibt.¹⁴

Während sich gemäß dem Zweiten Hauptsatz der Thermodynamik der Verlauf der Verteilung der Moleküle in Richtung abnehmender Ordnung vollzieht, vollbringt sich menschliches Werden, orthogenetisch-negentropisch, in entgegengesetzter Richtung: als Lernen. Der lernend-werdende Mensch nimmt die für ihn noch ungeordneten Daten der Außenwelt, den Informationsüberschuss, mit dem sie ihn, unverstanden, überschwemmt, in einer Form in sich auf, die seiner eigenen Strukturdeterminiertheit entspricht. Die ihn überflutenden äußeren Informationen werden über die inneren Muster, die seine vorigen Verarbeitungen äußerer Informationen hinterlassen haben, kanalisiert. Damit nimmt der Informationsgehalt sukzessive *ab*. Im Maße dieses Abbaus wird informationelle Redundanz – *Verständlichkeit* – erzeugt, die dem Lernenden erlaubt, den gegebenen Informationsgehalt den eigenen Bedürfnissen und Kapazitäten anzupassen und in seine innere Ordnung ein- bzw. diese selber behutsam umzubauen.¹⁵

Freies Handeln und Einheit des Bewusstseins

Darüber, dass der Lernende das Zuviel an äußerer Information von dem trennt, was er in sich aufzunehmen fähig und bereit ist, absolviert er die Differenz von Innen und Außen in Hinblick auf das Dritte der für ihn augenblicklich leist- und erreichbaren Selbsteinheit hin. Er macht Außen- und Innenwelt beiderseits informationsärmer und so für ihn erst überschau- und beherrschbar. Umgekehrt

14 Vgl. ebd., S. 125f.

15 Vgl. Felix von Cube: Was ist Kybernetik?, S. 150 und 214.

passt er sich darüber, auf eben seine Weise, der Welt, die ihn umgibt, ein.¹⁶ Kraft dieser Einpassung konstituiert sich überhaupt erst ein Einzelwesen als dieses; es vollzieht sein Unterschiedensein vom Außen, indem es von sich selber Abstand nimmt. Damit emanzipiert es sich von seinen äußeren Bedrängungen, während es aus seiner eigenen Selbstumschlossenheit heraustritt. Über diesen doppelten Vorgang absolviert es die ihn bestimmende Differenz von Innen und Außen auf gleichermaßen selbstbestimmte und realitätstüchtige Weise.

Nicht nur, dass ich mich von meiner Umgebung unterscheide; ich unterscheide mich noch von mir selber, wenn ich mich an mich erinnere, daran, wie ich einmal war, wie ich gedacht und gehandelt habe usw. Ich bewahre mir meine Freiheit aus dieser meiner Selbstunterschiedenheit. Kraft ihrer vermag ich, mir Zwecke zu setzen, die über die sichtbare Wirklichkeit einerseits, meinen bloßen Selbsterhalt andererseits hinausgehen. Indem ich diesen Zwecken folge, werden sie mir zu Ursachen weiteren freien Handelns.

Der Spalt, den mein Herausgang aus mir, d.h. meine Einpassung ins Außen, freilegt, öffnet mein ›bloßes‹, biologisches Leben auf die Möglichkeit ›guten‹, selbstbestimmten Lebens hin. Mein Wunsch, mein Leben auf selbstbestimmte Weise zu führen, stellt mich vor die Dialektik meiner Freiheit als eines Prozesses unüberschaubar wechselnder Rochaden von Innen und Außen. Zu dieser Dialektik gehört, dass ich, um mich weiterhin als frei zu erweisen, immer neu aus mir herausgehen, mich dem, wovon ich mich bestimmt sehe, konfrontieren muss. Hierüber baue ich orthogenetisch-negentropische Strukturen anhaltender Lernbereitschaft in mir auf. Um dieser Strukturen willen lerne ich, sowohl meine persönliche Freiheit freiwillig einzuschränken, als auch kommenden Widerständen – inneren (Trägheit, Furcht) und äußeren (Zeitknappheit, Mangel an Gelegenheit) – zum Trotz, an von mir gesetzten Zielen festzuhalten. Dazu kann gehören, dass ich Verfolg und Realisierung meiner Zwecksetzungen vertagen bzw. den Gegebenheiten anpassen muss. Dabei werde ich es nur selbst wissen können, ob ich meine innere Freiheit dazu verwandt habe, Spielräume im Außen zu nutzen und zu weiten, oder nicht.

Es wird auch in der Zukunft immer nur unsere innere Freiheit sein, aus der heraus wir das Außen gestalten. So, wenn wir orthogenetisch-negentropische Strukturen in Form von politischen, rechtlichen und sozialen Institutionen aufbauen, die uns dabei helfen, unsere innere Freiheit auf äußere Weise zu sichern, d.h. gegeneinander nach Maßgabe der Gerechtigkeit abzugleichen und zu balancieren. Dazu gehört jedoch auch, dass wir uns nicht auf diese äußeren Strukturen werden vollends verlassen können und dürfen. Um das ›gute Leben‹ auf Dauer

16 Vgl. ebd., S. 54.

zu stellen, müssen wir, wie gesehen, weiterhin aus uns herausgehen und uns dem uns Bestimmenden aussetzen, um uns von dorthier auf unser Freisein hin immer neu zu hinterfragen.

Wir selber verkörpern eine Verschränkung von Innen und Außen, die wir nicht ins Letzte durchschauen können. Struktur determiniert stellt jeder von uns eine spezifische Innen-Außen-Verschränkung dar. Dieser unserer Spezifik gemäß haben wir eine uns konkret bestimmende Differenz von Innen und Außen ebenso konkret zu durchlaufen. Wir können sie nicht durchlaufen; wir können sie nur auf mehr oder weniger selbstbestimmte Weise durchlaufen. Wir sind, mit anderen Worten, für unsere eigene Ganz- und Heilheit selbst verantwortlich. Daher auch Schrödingers leidenschaftliches Plädoyer für die Einheit der menschlichen Person zum Ende seiner Dubliner Vorlesungen.¹⁷ Erleben wir die äußere Wirklichkeit, erscheinungsvermittelt, als Vielheit, so erfahren wir uns doch selber, bewusstseinsvermittelt, stets als Einheit. Die Einheit der Person ist allein schon durch die Singularität seines Bewusstseins gegeben, darüber, dass sich Bewusstsein notwendigerweise in der Einzahl erlebt. Das gilt selbst in Fällen von Bewusstseins- und Persönlichkeitsspaltung, da sich zwei Personen und Bewusstseine nie gleichzeitig in einer Person offenbaren. So auch im Traum, wenn wir zur gleichen Zeit die Rollen verschiedener Personen spielen: Auch hier sind wir immer *eine* Person, die wie ein Puppenspieler das Reden und Handeln der anderen Personen in der Hand behält.

Nicht erst unser Denken, sondern bereits unser Empfinden für uns realisiert die jeweilige operationale Geschlossenheit unserer selbst als Ein- und Ganzheit. Von unserer eigenen – immer prekären, eben: operativen – Ein- und Ganzheit her schließen wir auf eine Ein- und Ganzheit der Wirklichkeit hinter der Vielheit ihrer Erscheinungen.¹⁸ Vor diesem Hintergrund sieht Teilhard de Chardin in der aufdringlichen Augenfälligkeit der verschiedenen Rassen, Nationen und Kulturen denn auch eine »unschöne und unnütze Regellosigkeit«¹⁹ am Werk, die in dem Augenblick verschwindet, da wir, von uns selber ausgehend, dem Innen und dem Außen der Dinge seinen ihm jeweils zustehenden Platz geben.

17 Vgl. im Folgenden Erwin Schrödinger: Was ist Leben?, S. 150ff.

18 Vgl. ebd., S. 152.

19 Pierre Teilhard de Chardin: Der Mensch im Kosmos, S. 176.

V Verspätung des Denkens und philosophische Radikalität

Existenzphilosophisch denken heißt, dem Denken weniger eine erkenntnistheoretisch-wissensfördernde als eine integrierend-wegweisende Funktion für unser eigenes Dasein zuzuschreiben: unser Leben im Unwissen ums Ganze der Wirklichkeit führen zu lernen, einzig geleitet von dem unverlierbaren Gefühl unserer inneren Freiheit.

Das existenzphilosophische Paradigma

Existenzphilosophisches Denken schaut nicht, wie etwa praktische Philosophie und philosophische Ethik, darauf, wie gerechterweise zu leben wäre. Gleichsam unterhalb der Normen und Maximen eines guten und gerechten Lebens verbleibend, formuliert es lediglich die Regel, nach der der Einzelne sein Leben zu leben hat, will er es als sein eigenes wiedererkennen. Nach unserem Verständnis lautet die Regel, darauf zu achten, die uns hier und heute bestimmende Differenz von Innen und Außen innengeleitet, auf ein sich öffnendes Drittes von Innen und Außen hin, zu durchlaufen, worüber wir denn einen Ausweg aus deren Umklammerung nähmen. Auf nichts als diesen Ausweg ist unser Denken ausgerichtet – wie es uns dazu bereit macht, uns in unserem Inneren einem sich Öffnenden zu öffnen.

Nach existenzphilosophischem Verständnis hilft uns Denken dabei, unter Bedingungen realer Unfreiheit und Entfremdung uns sowohl innerlich frei als auch jederzeit mit uns eins – operational geschlossen – zu wissen. Es ist die existenzielle Funktion von Denken, die Ein- und Freiheit der Person in allen Lebenssituationen zu erweisen, entgegen allen ›realistischen‹ Dementis, ja, noch unserem eigenen Scheitern. Der existenzphilosophisch Denkende zeigt sein Denken dabei gleichsam *her*. Statt auf eine einem inneren ›Wissen‹ korrespondierende äußere ›Wirklichkeit‹ zu referieren, die seinem Denken erst Legitimität gäbe, ex-

poniert er sich, antifaktisch, als dieser denkende Einzelne. Er weiß sich als einen vom Ganzen absolut Unterschiedenen, der kraft seines Denkens sein Unterschiedensein dem Ganzen, in dem er selber steht, hinzufügt. Sich hinzufügend, entspricht er, laut von Foerster, dem unausgesprochenen Imperativ aller Ethik: die Anzahl der Möglichkeiten in der Welt zu vermehren.¹

So sehr wir uns denkend – und danach handelnd – exponieren, so nah sind wir, dabei zu scheitern. Im Scheitern schlägt ein von uns ausgehendes Antifaktisches faktisch als Enttäuschung, Niederlage, Leiden zurück: Rückschläge, in denen sich die Differenz unseres Inneren zum Außen zu unseren Lasten niederschlägt. Zugleich sind ebendiese Gefühle, durchlebt, Schaltstellen unserer Verarbeitung der Innen-Außen-Differenz selbst. Sie sind sogar die üblichen Modi ihrer Absolvanz, in deren Verlauf wir überhaupt erst zu Lernenden werden: Aus Enttäuschung erwächst Einsicht, aus Niederlagen Selbstüberwindung, aus Leiden Ichstärke.

Indem wir jetzt bereits die Differenz von Innen und Außen als Ort unserer Existenz annehmen, nehmen wir unser Frustriertwerden als Teil der *Conditio humana* mit an: Wir stellen uns darauf ein, dass Innen und Außen unablässig und unabsehbar die Plätze tauschen werden. So auch wandeln sich die Wertigkeiten von Scheitern und Erfolg, um sich in der Zeit womöglich in ihr Gegenteil zu verkehren. Auf der Suche nach einem Dritten von Innen und Außen, das uns hier und jetzt aus deren Umklammerung herausführt, hilft uns das Denken jetzt bereits, das eine gegen das andere auf das Gelingen der eigenen Individuation hin abzugleichen.

Ein systematisch erkenntnistheoretisch vorgehendes Denken sucht uns gegen die Differenzerfahrung, die uns hier und jetzt bestimmt, gleichsam zu immunisieren: Der Weg des Denkens geht hier weniger in das hinein, was den Denkenden konkret bestimmt, sondern weg davon, hin zum Gleichgewicht eines in sich Schlüssigen, durch Schlüssigkeit sich gegen das Außen Abschließenden. Mit dem Ergebnis, dass der Denkende selber in seinem eigenen Gedankengebäude gar nicht mehr vorkommt: Der Systematiker baut, so Karl Jaspers in Anschluss an Kierkegaard², ein Schloss, während er selber nebenan im Schuppen wohnt. Der existenziell Denkende dagegen weiß, dass er, soll das Gedachte nicht insofern verkehrt sein, als er denkend an seinem eigenen Leben vorbeidenkt, selber in dem, was er denkt, vorkommen muss. »Existenz« meint, in diesem Sinne, ein allem Denken bereits Vorausgehendes, den Denkenden erst zum Denken Drängelndes. Danach denken wir, auch existenzphilosophisch, weniger aufs Dasein

1 Vgl. Heinz von Foerster: *Ethik und Kybernetik zweiter Ordnung*. A.a.O., S. 78.

2 Vgl. Karl Jaspers: *Vernunft und Existenz*, S. 12f.

hin, als von diesem her³: Ich denke, indem ich aus mir heraus denke, aus einer grundsätzlicheren Integrität heraus, die ich denkend gar nicht zu fassen bekomme.

Vor der Grenze, nach dem Sprung

Wird mir also einerseits nicht durchsichtig, woraus ich denke, wenn ich denke, so stehe ich doch umso spürbarer in einer Schwerkraft, die macht, dass ich nicht anders kann, als so zu denken, wie ich denke. Ich kann, nach Maßgabe der operationalen Geschlossenheit, die denkenderweise herstelle, nicht anders, als im Denken mit mir selbst eins sein zu wollen. Das heißt nicht, dass ich mich nicht in und durch mein Denken mit mir entzweien, mir denkend Gewalt antun könnte; aber noch dann wäre dies der Weg zu einer für mich nicht anders als eben über den Weg des Selbstzweifels zu habenden Einheit mit mir.

Denkend arbeite ich, über äußere Sachverhalte vermittelt, mein Verhältnis zu mir selber immer neu durch. Mein Selbstverhältnis begleitet mein Denken, wie mein Denken dieses formt. Noch ein rein operationelles ›Denken‹ wie das eines Computers stellt Einheiten her, indem es Heterogenes *zusammenrechnet*.⁴ Der Terminologie de Chardins folgend, hält sich der Computer indes nur an die äußeren, die wahrnehm- und errechenbaren Dinge in ihrer Heterogenität zusammenhaltenden tangentialen Daten, während sich unser existenziell geleitetes Denken dem zu denkenden Äußeren von unserem eigenen Inneren her, radial, annähert. Unausgesprochen formulieren wir darüber unsere Selbsteinheit in Hinblick auf einen äußeren, unsere Aufmerksamkeit affizierenden Gegenstand in Form einer über ihn vermittelten Annäherung an uns selbst. Auf etwas außerhalb meiner selbst hin denkend, lasse ich mich von meinem Denken ins Offene führen, auf dass dieses mich ihm und darüber, umweghaft, mir selber öffne.

So verliere ich mich denkend ans Gedachte, während ich denkenderweise meinen Selbstverlust durchspiele. Indem ich weiterhin meinen Blick nach außen auf einen Gegenstand und Sachverhalt außerhalb meiner gerichtet halte, spiele ich ihn zugleich auf immer kontrolliertere, selbstbestimmte – von der mich augenblicklich bestimmenden Innen-Außen-Differenz gehaltene – Weise durch. Ich befasse mich mit etwas, von dem ich mich selber getrennt weiß, um mich, mich daraufhin dezentrierend, in mir von mir sowohl zu lösen, als auch tiefer zu

3 Vgl. Sören Kierkegaard: Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift, S. 51f.

4 Vgl. Heinz von Foerster und Ernst und Glasersfeld: Wie wir uns erfinden, S. 116f.

zentrieren. Unmerklich schreite ich so mein objektives Selbst aus. Ich beginne, aus mir heraus eine zunehmend neutralere, distanziertere Auffassung von mir und der Welt zu entwickeln. In der Folge geht es darum, den erlangten Abstand zu mir und der Welt in mein eigenes, problematisches Leben zu reintegrieren. Dies gelingt mir in dem Maße, wie ich meine Strukturdeterminiertheit erkenne; wie ich erkenne, dass ich nun einmal der bin, der ich bin und als dieser in einer Welt zu leben habe, die so ist, wie sie ist; dass ich bei aller Distanz zu ihr und mir in ihr und mit mir weiterleben muss.⁵

Auf mich selbst begrenzt, nehme ich mich, aus mir herausgehend, von meinen Grenzen her in Besitz. Damit verschiebe ich sie schon. Mein Denken macht, dass ich, indem ich ihm – mir selbst – folge, gewandelt zu mir zurückkehre. Es macht mich mir selber komplex: Indem es mich mich selbst in meiner Selbstfremdheit erschließen lässt, nähert es mein subjektives Selbst meinem objektiven an. Denkerweise finde ich mich dabei als jemanden vor, der *bereits* denkt. Das Rätsel meines Denkens ist der Eigenheit meines Personseins synonym; ich bin mir selbst in meinen Neigungen und Talenten nie ganz erklärlich. Noch für einen bedächtigen Empiriker wie Jean Piaget ist das schlichte Faktum persönlicher Begabung ein unauslotbares Geheimnis geblieben, das eine theoretisch nicht zu schließende Lücke darstellt.⁶ Denkend habe ich diese immer schon übersprungen. In meinem Denken nach der Bedingung der Möglichkeit meines eigenen Denkens fahndend, entdecke ich immer nur weitere Bedingtheiten, die mir mein Denken selbst nicht enthüllen.

Wenn das Staunen der Anfang der Philosophie ist, so führt auch ihr Fortschritt zu keinem Zuwachs an Wissen, sondern bloß zu wissenderer Unwissenheit. Denken ist, mit Helmuth Plessner zu sprechen, auf nichts gewagt.⁷ Es baut weniger auf Gedachtem auf, als dass es dieses schon wieder neu durchdenkt, und sei es um den Preis einer Missdeutung. Was Philosophie sei, ist nicht durch deren Geschichte entschieden. Wir entscheiden es selbst, mit unserem eigenen Denken, jetzt. (Weiter unten werden wir mit Heinz von Foerster sehen, dass immer dann, wenn *wir* etwas entscheiden, wir etwas objektiv Unentscheidbares entscheiden.) Denkend springen wir aus der Geschichte der Philosophie heraus, um aus dem Jetzt unseres Denkens heraus unseren je eigenen Zugang zu ihr zu

5 Vgl. Thomas Nagel: Der Blick von Nirgendwo, S. 20.

6 Vgl. Jean-Claude Bringuier: Jean Piaget – ein Selbstporträt in Gesprächen. Weinheim und Basel 2004, S. 196.

7 Vgl. im Folgenden Hellmuth Plessner: Die Frage nach dem Wesen der Philosophie. In: Gesammelte Schriften IX: Schriften zur Philosophie. Frankfurt/M. 1985, S. 97, 99 und 117.

finden. Mit meiner Festlegung, was Philosophie sei, entspreche ich je nur dem Festgelegtsein meines eigenen Denkens: dass ich, sobald ich denke, mich schon als denkend vorfinde.

Aus dem heraus, was und wie ich selber denke, ergeben sich sogleich Affinitäten und Gegnerschaften zu dem, was Andere denken und gedacht haben. Vor dem Hintergrund dieses Gefüges von Nähe und Kontrast zum Denken Anderer bilde ich mein eigenes Denken, indem ich es, von jenem Gefüge getragen, vor mir selber herausbringe, weiter. Im Gegenzug zwingt mich die Geschichte der Philosophie auf die Gegenwart meines Denkens hin, schmelze die vorgefundene philosophische Überlieferung meinem eigenen Beginnen ein. So macht, Plessner zufolge, gerade die Unmöglichkeit, mich denkend einer philosophischen Tradition zu vergewissern, die mich in meinem Denken hielt, das Getragensein von Philosophie aus, dergestalt, dass ich mich nur über den Sprung, den ich selber tue, der Philosophie im Ganzen angeschlossen weiß.

Denkend entscheide ich darüber, was und wer ich sein will. Andererseits finde ich mich bereits vor. Worüber ich entscheide, ist also nur, wie und als wen ich mich annehmen will. Ich verspäte mich zunächst mir selbst gegenüber, um dann, in der Entscheidung über meine Selbstannahme, sozusagen mit mir in Vorleistung zu gehen. Darüber, dass ich denkend mir selbst voraus bin, ziehe ich im Denken eine transzendente Schlaufe, die mir dabei hilft, mich immer neu aus der Umklammerung meines Bestimmtheits von der Differenz von Innen und Außen auf ein sich öffnendes Drittes von beidem hin zu lösen. Auf diese Weise lerne ich mich in meiner Selbstfremdheit kennen, gehalten in der Spur meines mir einerseits vorvertrauten, andererseits uneinholbaren objektiven Selbst.

So auch komme ich nicht an den Punkt, von dem aus sich mir mein eigenes Denken erschließen würde. Dafür müsste ich mich außerhalb der Zeit, meines eigenen Lebens und Werdens, befinden. Ich müsste denkend bereits aufgehört haben zu denken, d.h. weiterzudenken. Ich hätte mich mittels der ›Technik‹ des Denkens von mir als bereits und immer schon weiter Denkenden getrennt. Ich hätte mich über meine eigene Existenz, aus der heraus ich auf sie hin denke, hinweggesetzt. Dass ich aus ihr heraus auf sie hin denke, ist daran abzulesen, dass ich im Denken unwillkürlich von der objektiven in die subjektive Perspektive und zurückgleite, ohne dass ich den Übergang als solchen denkend zu fassen bekäme.⁸ Ist dieser Übergang nicht bereits Denken – ein Denken, das sich indes als solches gar nicht wahrnimmt?

8 So, nachdenklich, der Kognitions- und Biopsychologe Frank Rösler in: Matthias Eckoldt: Kann das Gehirn das Gehirn verstehen? Gespräche über Hirnforschung und die Grenzen unserer Erkenntnis. Heidelberg 2013, S. 238. – Während, an gleicher

Lebensform und Selbstausdruck

Es unterscheidet Immanuel Kant* von etlichen seiner erkenntniskritischen Nachfolger, dass er nicht Erkenntniskritik gegen Metaphysik ausspielt. Er kritisiert bloß metaphysische Aussagen als Erst- und Letztaussagen, als Pseudoerkenntnis. Fragen dagegen, die unser Leben als Personen betreffen – Was können wir wissen? Was sollen wir tun? Was dürfen wir hoffen?⁹ –, sind und bleiben transzendent. Nur als solche auch berühren sie uns in unserem Inneren. Sie betreffen unser Verhältnis zu uns selber, unsere Entscheidung, unser Leben auf uns gemäße Weise, auf die Weise freier – in sich stehender, aus sich handelnder – Personen zu führen. Als transzendente Fragen können wir sie nicht an irgendeine Wissenschaft delegieren, ohne uns überhaupt abzugewöhnen, sie (uns) zu stellen. Indem ich aufhörte, sie zu stellen, bliebe ich unterhalb meiner Möglichkeiten als denkendes Wesen. Mein Denken hätte nichts mehr mit mir, meinem Verhältnis zu mir selber, zu tun. Denken wäre eine Form szientifischer Selbstkonditionierung, worüber ich denkend meine Integrität als immer schon, immer schon weiter Denkender verletze. Verwissenschaftlicht, entfremdete es mich nicht nur mir selbst, sondern meiner mir mitgegebenen Umwelt, jenem Außen, das – komplementär zur Selbstbewegung meines Inneren – meine Wahrnehmung unwillkürlich affiziert.

Was mich im Außen affiziert, lässt mich gleichsam außerhalb meiner bei mir sein. Übers Außen regelt sich mein Verhältnis zu mir, während, umgekehrt, mein Selbstverhältnis mein Verhältnis zu meiner Umwelt bestimmt. So setzt Toleranz im sozialen Miteinander sowohl Ichstärke voraus, wie ich diese erst im Akt des Gewährenlassens von Andersheit aufbaue. Andererseits werde ich immer nur aus meinem eigenen Erleben mein Wissen um Wert und Gleichwertigkeit individueller Lebensweisen beziehen. Dementsprechend fühle mich im Innersten bedroht,

Stelle, der Physiologische Psychologe Hans J. Markowitsch derlei Gedanken als »belletristisch« abtut. Vgl. ebd., S. 42.

- * *Immanuel Kant* (1724-1804), deutscher Philosoph der Aufklärung, auf den die »kopernikanische Wende« in der Philosophie zurückgeht. Danach passen wir uns in unserem Denken nicht einer zu erkennenden Wirklichkeit an, sondern fassen diese, umgekehrt, gemäß den Grundprinzipien unseres Denkens, den sog. reinen Anschauungen a priori (wie Raum, Zeit und Kausalität), auf.
- 9 Vgl. Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. Transzendente Methodenlehre: Von dem Ideal des höchsten Guts, als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft. Werkausgabe Band VI. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt/M. 1981, S. 677.

wenn man meine eigene Lebensform infrage stellt: Ich würde, so Erik H. Erikson*, mein Recht auf meine eigene Lebensform sogar gegen zu erwartende materielle Einbußen, wenn nicht um den Preis meines Selbsterhalts überhaupt, verteidigen.¹⁰ Was irrational erscheint, ist meinem Streben nach Glückseligkeit geschuldet. Diese wiederum ist an meinen Selbstaussdruck gebunden. Ohne mich als mich auszudrücken, wäre ich niemand – noch vor mir selbst. Um jemand zu sein, muss ich mich – mir – als solchen zeigen. Ich weiß nicht schon, wer ich bin; eben darum muss ich mich ausdrücken. Indem ich mich ausdrücke, gehe ich mit mir in Vorleistung: an meine Grenzen. Ich konfrontierte mich mit der Differenz von Innen und Außen, die mich hier und jetzt bestimmt. Mich ausdrückend, drücke ich die Selbstbestimmtheit dieser Konfrontation aus, meinen, mit Tillich zu sprechen, Mut zum eigenen Sein.

Dies betrifft den Außenaspekt meines Selbstaussdrucks. Was seine Wirkung auf mein Inneres angeht, so stellt er ein Versprechen dar, das ich, nach außen gerichtet, mir selbst gebe. Ich beginne, in eine Koevolution mit mir selber einzusteigen, mit meinen bisherigen Handlungen, den mich leitenden Hoffnungen, den mich zurückhaltenden Ängsten, meiner Biografie im Ganzen.¹¹ Weil ich nicht schon weiß, was und wer ich bin, was an mir Inneres, was Äußeres ist, muss ich immer neu in die Differenz von Innen und Außen, wie ich sie gerade vorfinde, hineingehen. Immer neu muss ich meine Unwissenheit in Bezug auf mich selber durchleben. Ebendeswegen gehe ich ja aus mir heraus. An meine jeweiligen Grenzen stoßend, blicke ich auf mich zurück als jemanden, der ich schon nicht mehr bin. Meine Identität ist nichts dieser Rückblick, diese Erinnerung an mich. Über sie – meinen Herausgang aus mir – wird mir meine eigene Innerlichkeit äußerlich: Ich hole mein vergangenes Selbst ins Hier meines Mir-voraus-Seins zurück und verbinde es, im Maße seines Äußerlichwerdens, mit meinem aktuellen Grenzgang. Es ist dieser Zusammenschluss, nur er, der mein Selbstsein ausmacht.¹²

* Erik H. Erikson (1902-1994), deutsch-amerikanischer Psychoanalytiker.

10 Vgl. Erik H. Erikson: Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze. Frankfurt/M. 1973, S. 119.

11 Vgl. Erich Jantsch: Die Selbstorganisation des Universums, S. 343.

12 Vgl. Robert Spaemann: Personen, S. 113f.

Identität und Kontextualisierung

Eine Identität herauszubilden, heißt, (etwas) mit mir anzufangen, handelnderweise Erstmaligkeit, Irreversibilität herzustellen. Handelnd eröffne ich ein Raum-Zeit-Kontinuum, in welchem sich mein Leben zu *meinem* kristallisiert.¹³ Wie mein Leben auf dieses Kontinuum hin sich sein eigenes Umfeld sucht und schafft, ist »Identität« ein gleichermaßen distinkter wie übergängiger Begriff. Er beschreibt die Selbstorganisation des Selbst als einen Vorgang der Entfaltung durch Kontextualisierung. Dieser vollzieht sich einerseits nach außen hin, als Suche nach Bestätigung und Bestärkung, aber auch nach Selbstbegrenzung; andererseits nach innen, in Exploration der jeweils vorgefundenen Innen-Außen-Differenz zur Gewinnung freier, das Selbst aufbauender, orthogenetisch-negentropischer Energie. Ich gewinne innere Ordnung, wie gesehen, immer nur im Austausch mit meiner Umgebung: Ich wende innere Energie auf, wie ich äußere aufnehme; mich als Selbst aufbauend, gebe ich nach außen ab, was ich nicht (mehr) sein will. Kraft dieses Austauschs, meiner eigenen Entropieproduktion, erhalte ich mich am Leben, d.h. in einem Zustand relativen, balancierfähigen Ungleichgewichts.

Ich bewahre mich, *indem* ich evolviere: Identität ist, komplementär zum Zusammenschluss des heutigen Selbst mit seiner Erinnerung an sich selbst, ein vorwärtsgerichteter, metastabiler Zustand, gleich einem Stolpernden, der, um nicht zu fallen, *weiter* stolpert.¹⁴ Sie ist weder aufwands- noch schmerzfrei zu haben. Ich erlebe sie – mich – immer nur von meinen Rändern her, darüber, dass ich aus mir herausgehe: sei es, dass ich jäh meiner innewerde, sozusagen meine eigene – nicht notwendigerweise angenehme – Bekanntschaft mache; sei es, dass ich auf eine Krise zusteure, in der ich mir selber verloren zu gehen drohe.¹⁵ Mir selbst voraus, bin ich allzeit gehalten, mir selbst zu folgen – und tue es doch oft genug nicht. Ich zaudere, zweifle und bereue nicht selten im Nachhinein meine Mutlosigkeit. Ohne Mut zu mir, zu meinem Sein, gibt es mich gewisserweise gar nicht. Ich bin mir selber nur in meinem Voraussein, in vorausgreifendem Handeln gegenwärtig. Die Erstmaligkeit, die ich handelnd setze, führt mich mir als Potenzialität vor Augen; diese geht mir aber erst nach vollzogener Handlung, rückblickend, auf. Ihre Erkenntnis gibt mir die Kraft und das Zutrauen, weiter nach vorne zu gehen. Nie aber werde ich bei einer letztgültigen Identität angekommen

13 Vgl. Erich Jantsch: Die Selbstorganisation des Universums, S. 303.

14 Vgl. ebd., S. 63. – Siehe auch Sören Kierkegaard: Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift, S. 49.

15 Vgl. Erik H. Erikson: Identität und Lebenszyklus, S. 147.

sein: Ins Offene tretend, sammle ich mich zu mir in meiner Erinnerung an mich als jemanden, der ich schon nicht mehr bin.

Von außen gesehen bin ich nur ein Punkt neben anderen Punkten in einer azentrischen Welt. Als ein solcher habe ich zunächst nur für mich selber Bedeutung. Die Bedeutung, die ich für mich besitze, bedarf jedoch, um sich durchzuhalten, ihrer Bestätigung durch Andere. Ich weiß, dass ich bloß für mich, in reiner Erst- und Einmaligkeit, gar nicht leben könnte; ich würde mich erst gar nicht als Ich erfahren. Weil ich dies weiß, suche ich nach einem Feedback außerhalb meiner. Ebendeswegen erschaffe ich den mir gemäßen Kontext, der mich mir selber erklärt und rechtfertigt. Um der Herausbildung dieses Kontextes willen gehe ich aus mir heraus. Dafür aber muss ich zunächst in die mich hier und jetzt bestimmende Differenz von Innen und Außen hineingehen. Ihr entnehme ich das ›Material‹ meiner Kontextualisierungen, mit dem ich mir das Raum-Zeit-Kontinuum meiner Welt auf- und umbau. Ich baue sie auf und um in präziser Weise, wie ich die vorgefundene Innen-Außen-Differenz bewältige.

Der Standpunkt, der sich mit mir ausspricht, stellt keine individuelle Willkür dar, sondern hat seine eigene notwendige Genese. Er ist strukturdeterminiert wie ich selber – wie die ganze Welt. So sehr ich jedoch, frei, mein Gewordensein immer neu zu durchbrechen aufgefordert und fähig bin, stellt mein jeweiliger Standpunkt zugleich eine Selbstschöpfung dar. Paul Tillich fasst ihn als »Schöpfung des Kreises«¹⁶ auf, in dem ich einerseits als dieser Einzelne stehe, den ich andererseits, als in sich stehendes, aus sich heraus handelndes Individuum mir selbstständig zu erschließen und zu entfalten aufgerufen bin. Indem ich ihn mir erschließe und entfalte, erschließe und entfalte ich mich selber. Mit meiner Entfaltung trete ich aus mir heraus: Ich sehe mich und meinen engeren Umkreis von weiteren Kreisen umfasst, in die ich eintrete, indem aus mir heraustrete. Mein eigener Standpunkt stellt nicht nur einen äußerlichen Schnittpunkt aller mich umfassenden Kreise dar, sondern ich selber bin es, der seinen Standpunkt nach innen hin zu einem eigenständigen Kreise weitert und vertieft. So unwillkürlich ich dabei vorgefundene äußere und innere Innen-Außen-Differenzen durchquere, habe ich, indem ich meinen Standpunkt entfalte, an einem mich Umgreifenden teil. Ihm entnehme ich im Rücklauf zu mir den Inhalt meines Standpunktes; zugleich findet dieser am mich Umgreifenden seine konkrete Begrenzung. Beides zusammen macht die existenzielle Tiefe meines Standpunktes aus und, darüber vermittelt, die schöpferische Selbstsetzung meines sich artikulierenden Ichs als

16 Paul Tillich: Über die Idee einer Theologie der Kultur. In: Tillich-Auswahl. Hrsg. v. Manfred Baumotte. Band 2: Die Zweideutigkeit des Lebens. Gütersloh 1980, S. 70.

»neue individuelle und unvergleichbare Synthese von allgemeiner Form und konkretem Inhalt«¹⁷.

Weniger also aus Gründen eines sich selbst genügenden Individualismus als des kreisend-entfaltenden Aufbaus seiner eigenen Welt aus der bestehenden heraus ist jeder Einzelne, so Karl Jaspers im Rückgriff auf Kierkegaard und Nietzsche*, angehalten, sein Leben als »Ausnahme« zu realisieren.¹⁸ Nicht als Ausnahme von irgendeiner Regel, als auf sich selber beharrende Abweichung, sondern als Explikation seiner spezifischen Unterschiedenheit von allem, noch von sich selber. Nach Odo Marquard* ist Existenzphilosophie in emphatischer Weise Philosophie des Einzelnen. Als »Ernststätte« menschlichen Lebens ist der Einzelne nicht schon über seine Gattungszugehörigkeit, gemäß den Gesetzen ihrer und seiner Selbsterhaltung, erklärbar, sondern bleibt alleingelassen mit der Aufgabe, der zu werden, der er ist.¹⁹

Aus meiner eigenen Unterschiedenheit heraus entfalte ich das Ganze meiner Welt als Raum-Zeit-Kontinuum, das ich selber handelnderweise eröffne. Ich konstituiere mein Selbst, so aktiv wie flüchtig, darüber, dass ich immer wieder aus mir herausgehen muss, um mich an meinen Grenzen selbst zu erfahren, und, zu mir zurückkehrend, mich vertiefend zu zentrieren. Bin ich auch nur ein Punkt neben anderen Punkten in einer azentrischen Welt, so realisiere ich mich doch als die Ausnahme, die ich bin, über die Erstmaligkeiten, die ich handelnd setze. Was ich sein werde, werde ich meiner Unterschiedenheit von allem, sie entfaltend, abgerungen haben: Weil ich in keinem Ganzen aufgehe, muss ich kontextualisieren, d.h. den Kreisen, in denen ich stehe, mein In-mir-Kreisen hinzufügen.

17 Ebd., S. 71.

* *Friedrich Nietzsche* (1844-1900), deutscher Philosoph des »Willens zur Macht« und der »Ewigen Wiederkunft des Gleichen«.

18 Vgl. Karl Jaspers: *Vernunft und Existenz*, S. 25.

* *Odo Marquard* (1928-2015), deutscher Philosoph. Wie Robert Spaemann Angehöriger der sog. Ritter-Schule.

19 Vgl. Odo Marquard: *Der Einzelne. Vorlesungen zur Existenzphilosophie*. Herausgegeben von Franz Josef Wetz. Stuttgart 2013, S. 12, 15 und 94. – Bemerkenswert, dass Marquard in seinen vielfältigen Bezugnahmen auf Existenzphilosophien und -philosophen Karl Jaspers nicht erwähnt.

Augenblick und Paradox

Kierkegaards Begriff für die mich bestimmende Differenz von Innen und Außen ist »Augenblick«. Seiner gewahr, finde ich mich als schon existierend vor, bevor ich mich und meine Existenz überhaupt begreifen kann. Im Gewährwerden des Augenblicks steckt die Erfahrung eines Paradoxes: Indem ich meine Existenz bedenke, verspäte ich mich ihr – mir selbst – gegenüber.²⁰ Mein Denken reicht nicht an das heran, wodurch es veranlasst wird; es erreicht nicht, was es zu denken sucht. Was das Denken sucht, liegt außerhalb des Denkens. Und doch kann es nicht davon lassen, es denken zu wollen. Es kann nicht anders, als weiter, über sich hinaus zu denken. So sucht der Verstand gleichsam seinen eigenen Untergang: Es begnügt sich nicht mit dem Denkbaren, sondern denkt aufs Udenkbare hin.

Wir können übers Denken das Paradox des Denkens nicht auflösen. Wir können es nur annehmen, d.h. unseren Verstand von seinen eingesehenen Verspätungen belehren lassen. Wo er seiner Belehrung ausweicht und auf seine Souveränität pocht, wird ihm das Paradox des Denkens zum Ärger. Mehr noch, sein Ärger wird ihm zum – malignen – Antrieb. Gegen das vorgefundene Paradox angehend, wonach der Verstand das zu Verstehende nie einholt, verschmilzt er mit seinem Ärger. Er wird, als Jagender, zum Gejagten seines eigenen Ärgers. Oder, nach einem Bild Gabriel Marcells*: Der Verstand glaubt, ein Scheinwerfer zu sein, während er doch nur ein Bildschirm ist.²¹ Der Name dieses Missverständnisses ist »Rationalismus«. Als Ausdruck des Selbstmissverständnisses des Verstandes ist der Rationalismus, so Kierkegaard, ein Reflex einer ihm zugrunde liegenden »akustischen Täuschung«. In genau dem Maße nämlich, wie der Verstand, statt seiner eigenen Verärgerung auf die Spur kommen zu wollen, sich von diesem nur mehr antreiben lässt, gibt der Rationalismus sich selbst zum Echo jener ihm unbegriffen bleibenden akustischen Täuschung. Der Rationalist spricht insofern nicht aus sich selbst, sondern antwortet immer schon und immer nur auf das ihm bereitete Ärger. So wird er nolens volens zum Beweisträger seines Gegenteils, jenes Udenkbaren und Unwahrscheinlichen, demgegenüber der Verstand sich seiner Klar- und Selbstbestimmtheit rühmt, während dieselbe Klar- und Selbstbestimmtheit doch nur das Fallobst seiner Verspätungen ist.

20 Vgl. im Folgenden Sören Kierkegaard: Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift, S. 61ff.

* *Gabriel Marcel* (1889-1973), französischer Philosoph und Dramatiker. Vertreter eines christlichen Existenzialismus.

21 Vgl. Gabriel Marcel: Die Erniedrigung des Menschen. Frankfurt/M. 1957, S. 290.

Das Paradox des Denkens konfrontiert den Verstand weniger mit dem Anderen einer ihm äußerlichen ›Wirklichkeit‹ als einer ihm innerlichen Grenze: dass er immer nur bzw. schon auf etwas reagiert, das früher ist als er selber. Dort hingegen, wo er sich seine Verspätungen selbst zuzurechnen lernt, macht er sich zur Konfrontation mit dem ihm zugrunde liegenden Paradox bereit. Nicht nur nämlich, dass ihm diese Konfrontation ein Verständnis von der Inkongruenz von Verstand und erfahrenen Paradox bringt; nicht nur auch, dass im Maße dieses Verständnisses der Ärger des Verstandes verfliegt, die Begegnung mit dem Paradox wird ihm zum Glücksfall einer – heiklen, da immer neu aufwühlenden – Liebesaffäre geraten.

Einerseits setze ich mit mir selber einen Anfang. Zugleich wird mir bewusst, dass ich zu keiner Zeit über die erste Initiative verfüge; ich habe mich ja nicht selbst geschaffen, sondern finde mich als den, der ich bin, bereits vor. Es liegt indessen an mir, das Vorgefundene so oder so anzunehmen bzw. abzulehnen. Darüber, dass ich es bin, der über das Ob und Wie seiner Selbstannahme entscheidet, *handle* ich. Indem ich handle, bringe ich Erstmaligkeit ins Spiel. Genau darüber aber verspäte ich mich schon: Ich evolviere etwas an und in mir, das früher ist als mein Ich. Andererseits braucht dieses Etwas mich als Subjekt, um realisiert zu werden. Es braucht mich in meinem Mir-voraus-Sein. Mir voraus, skandiere ich mein Werden: Ich tanze, was mich vertikal determiniert, horizontal aus.²²

Wir Monaden: Selbstkonstruktion aus der Selbstunterscheidung

Von einem Nirgendwo her gesehen, stelle ich, rein äußerlich, einen Punkt neben anderen Punkten in einer azentrischen Welt dar. Jeder dieser Punkte stellt ein nach außen hin verschlossenes Innen dar. Es bleibt *mir* verschlossen, so sehr es *mir* erscheint: Erscheinend hält es kraft seines Erscheinens dasjenige, was mit ihm erscheint, gerade *zurück*; mir erscheinend schließt es mich von ihm aus. Für sich selbst indessen ist es, wie wir alle, nach innen hin offen: gemäß der Innen-Außen-Differenz, die spezifischerweise an und in ihm wirkt. In Rückgriff auf Aristoteles^{*} Begriff der »Entelechie« – im Sinne einer jedem Organismus innewohnenden, richtungsgebenden Kraft, als sein individual-seelisches Formprinzip

22 Vgl. Erich Jantsch: Die Selbstorganisation des Universums, S. 324.

* *Aristoteles* (384-322 v. Chr.), griechischer Philosoph, Schüler von Platon.

– begreift Gottfried Wilhelm Leibniz* das Innenleben intelligenten organischen Lebens als »monadisch«.23 Monaden sind fensterlos; nichts kommt von außen in sie hinein, was nicht schon in ihnen wäre. Sie verändern sich nicht über äußere Anstöße, sondern in der Logik der ihnen innerlichen Antriebskräfte, derselben Kräfte, die ihre – unsere – unwillkürlichen, zunächst verworrenen Außenwahrnehmungen leiten. Leibniz nennt sie »petites perceptions« (kleine Wahrnehmungen). Erst über die allmähliche Erschließung von Zusammenhängen innerhalb des Wahrgenommenen selber ordnen, d.h. verlängern sich die Perzeptionen zu Erkenntnissen, zu »Apperzeptionen«.

Über ihre Verlängerung biegen sich unsere Wahrnehmungen zu Selbstwahrnehmungen um: Wir beginnen, uns als Wahrnehmende wahrzunehmen und darüber als Vernunftwesen innezuwerden. Als solche sehen wir uns vor die Frage unseres eigenen Daseins gestellt und damit, als nächsten Umkreis, vor die des Seins überhaupt. Leibniz beschreibt die Monaden – uns – als einerseits in sich kreisende, sich voneinander unterschieden wissende Mikrokosmen, andererseits als vielzählige Spiegel eines nicht direkt erkennbaren Ganzen. Die Vielzahl aller möglichen Perspektiven aufs Ganze sind ein Attribut ebendieses Ganzen. Leibniz begreift diese Polyperspektivik als »prästabilierte Harmonie«, in der all die aufeinanderstoßenden, auseinanderstrebenden Individualitäten in einer unvordenklichen Balance gehalten sind. Leibniz' Monadologie ist insofern System- und Individuationstheorie in einem. Danach sind die Monaden, in ihrer geschöpflichen Begrenztheit und Einzigartigkeit, nicht nur disparate Spiegel der einen, sie verbindenden Welt; sie schaffen über die Entfaltung des ihnen Innerlichen ihre eigene Welt, eine Welt, die es ohne sie – uns – nicht gäbe.

Das Spezifikum der mich bestimmenden Differenz von Innen und Außen unterscheidet mich von allen Anderen; sie unterscheidet mich sogar noch von mir selber, dem ›Ich‹, von dem meine, dass ich es habe oder sei. Dabei stelle ich es doch immer erst her bzw. erkenne mich als mich wieder, indem ich mich jetzt mit der Erinnerung an mich, der ich schon nicht mehr bin, verbinde. Meine Differenz zu mir ist früher als mein Ich: Dieses bildet sich erst aus der Absolvanz jener heraus. Ich bin mir selbst das Nadelöhr, durch das ich, konfrontiert mit der mich hier und jetzt bestimmenden Innen-Außen-Differenz, hindurch muss. Jeder Gedanke, den ich denke, stellt ein Mandala dieses Nadelöhrs dar, ein logisches

* *Gottfried Wilhelm Leibniz* (1646-1716), deutscher Mathematiker, Diplomat und Philosoph. Neben dem Franzosen *René Descartes* (1596-1650) und dem Niederländer *Baruch de Spinoza* (1632-1677) Hauptvertreter des neuzeitlichen Rationalismus.

23 Vgl. im Folgenden Gottfried Wilhelm Leibniz: *Monadologie*. Stuttgart 1979, S. 14ff., 19f. und 26.

Ensemble von Innen-Außen-Differenzen, die sich immer neu ins Offene eines Dritten von Innen und Außen zusammenfädeln und so »mich« ergeben.

Ich gruppiere mich gleichsam in meinem Inneren permanent um. Denkend realisiere ich meine innere Neuordnung, indem ich sie sowohl vorwegnehme, als auch nachvollziehe. Jeder Gedanke, den ich denke, gibt Anlass, auf mich selbst als den ihn Denkenden zu schließen, von mir etwas über mich zu lernen. Denkend verändere ich mich, tue einen Schritt ins Offene meiner selbst, ziehe mich mir, meinem Mir-voraus-Sein, nach. Es ist dieser Rückschluss auf mich selber, der das Jetzt dieses Gedankens zum Momentum meiner gedanklichen Selbstkonstruktion macht: Ich folge mir dorthin nach, wo ich denkend schon bin. Mir folgend lerne ich von mir; lernend werde ich; werdend baue ich mich selbst auf; mich aufbauend, schaffe ich meine eigene Strukturbedingtheit um; sie umschaffend, gebäre ich sozusagen meinen eigenen Vater²⁴. Meine Bedingtheit als solche, die Tatsache, dass ich nicht mein eigener Schöpfer *bin* (sondern bloß so *handle*), bleibt dabei unangetastet. Sie tritt mir sogar jetzt erst eigentlich vor Augen: Darüber, dass ich den Gedanken meines Geschöpfseins denke, erschaffe ich mir, so Jean-François Lyotard*, gedanklich meinen Schöpfer.²⁵

Der Gedanke meiner Genese ist insofern bereits ein epigenetischer. Ich kann den Gedanken meiner selbst nicht denken, ohne denkend einen Sprung zu tun, über den ich mich aus meiner eigenen Zukunft, dem Vektor meines objektiven Selbst, her erfasse. Der Sprung, den das Denken eines Gedankens darstellt, kann von diesem Gedanken selbst nicht abgebildet werden: Er ist und bleibt Resultat einer anfänglichen Verspätung: Denken und Gedanke bleiben voneinander gespalten. Aus diesem Spalt heraus denke ich weiter, übers soeben Gedachte hinaus. Der Gedanke ist ein Zwischenschritt des Denkens, Landeplatz und Sprungbrett in einem. Das Denken selbst, in dem Sinne, dass wir immer schon denken und ebenso unwillkürlich weiterdenken, hat weder Anfang noch Ende bzw. nur dasjenige unserer Existenz.

Eine Echtzeittheorie des Gehirns?

Radikalität im Philosophischen bedeutet, an die Wurzel der Ungleichzeitigkeiten des Denkens zu gehen. Dazu gehört, dass ich sie, indem ich sie zu denken versu-

24 Vgl. Sören Kierkegaard: Furcht und Zittern. Reinbek 1961, S. 23.

* Jean-François Lyotard (1924-1998), französischer Philosoph. Theoretiker einer Ökonomie des Libidinösen und einer philosophischen Postmoderne.

25 Vgl. Jean-François Lyotard: Wozu philosophieren? Zürich – Berlin 2013, S. 54.

che, erfahre, sie nicht adäquat denken zu können. Wenn ich denke, gehe ich immer nur diesen Abstand von Denken und Gedanke, Denken und zu Denkendem durch. Der Denkprozess *ist* dieser Durchgang – aber wodurch? Wir wissen es nicht. Ebendeswegen denken wir ja. Denkend erfahre ich Wirklichkeit als einen Widerstand, der vor meinem Denken zurückweicht. Ich erlebe ihn an mir selber als anfängliche Verspätung meines Denkens, als Ungleichzeitigkeit mir selbst gegenüber. Sie zeigt sich mir als Unmöglichkeit, die Wirklichkeit meines eigenen Denkens zeitgleich mit dem Aufbau meiner subjektiven Wirklichkeit in und durch mein Denken zu erfassen.

Ebensolche Zeitgleichheit jedoch suggeriert der radikale Konstruktivismus. In kantischer Tradition befragt er unsere kognitiven Möglichkeiten a priori. Anders als Kant jedoch ermittelt er sie nicht subjektiv, an der Art, wie wir unwillkürlich Denkformen wie Raum und Zeit, Eigenschaft und Substanz, Ursache und Wirkung ans Wahrgenommene herantragen. Er macht sie direkt an etwas objektiv Vorfindlichen dingfest: am menschlichen Gehirn. Das Gehirn ist danach nicht nur dasjenige, das mich zum operativen Akt des Denkens, mithin zum selbstständigen Lernen, befähigt. Es bildet die Fähigkeit, die es mir verleiht, an sich selber plastisch ab, indem es parallel zu meinen kognitiven Fertigkeiten seine eigene neuronale Infrastruktur, die mich zu ihnen befähigt, immer neu umschafft. Dies qualifiziert das Gehirn zum Zentrum meines denkenden Selbstseins, während es andererseits doch ein Organ bleibt, dessen ich mich bediene, um zu denken. Ich bediene mich des Habens eines Gehirns, um mich als denkend-lernendes Wesen zu realisieren. Ebenso gut kann ich aber auch *nicht* lernen: Haben und Sein, Können und Tun fallen nicht zusammen. Ich bin nicht mein Gehirn, sowenig das Gehirn, das ich habe, schon mein Ich ist. Aber ich wäre nicht ich ohne mein Gehirn: Mein Gehirn ist derjenige Teil an mir, dessen Zerstörung die Zerstörung meiner selbst bedeutet.²⁶ So wenig Gehirn und Ich identisch zu setzen sind, während andererseits das eine nicht ohne das andere wäre, so wenig kann ich mein Ichbewusstsein irgendwo materiell verorten. Vielmehr stellt es selber bereits einen Blick von ›nirgendwo‹ auf ein Drittes von Innen und Außen dar: Mein Ichbewusstsein ist zugleich dieses Dritte und jener Blick. Es ist das mir selbst überlegene Bewusstsein des mich ausmachenden Doppelaspekts von Bewusstsein und Körpersein, Subjektivität und Selbstvergegenwärtigung, Innerlich- und Äußerlichkeit.

In dem Maße, wie das menschliche Gehirn die physiologische Bedingung der Möglichkeit darstellt, dass wir denken, muss eine Theorie des Gehirns, nach Heinz von Foerster, über eine bloß physikalisch-chemische Theorie hinausge-

26 Vgl. Thomas Nagel: Der Blick von Nirgendwo, S. 74.

hen.²⁷ Anders bliebe sie unterhalb des Niveaus, das ein Gehirn sowohl für uns, unsere Fähigkeit zu denken – denkend über uns hinauszugehen –, präjudiziert, als auch an sich selber, seiner sich selbst umbildenden Plastizität, darstellt. Wie das Gehirn, autopoietisch, die Bedingung seiner selbst als Organ des Denkens und Lernens vorgibt, müsste eine Theorie des Gehirns, weitergedacht, jenem kybernetischen Umstand zweiter Ordnung Rechnung tragen, wonach eine Theorie des Gehirns nicht nur wiederum *mittels* eines Gehirns geschrieben wird, sondern diese Theorie selber, in Echtzeit, artikulieren können müsste.

Genau genommen würde es sich hierbei um gar keine Theorie handeln. Eine Theorie ist eine Theorie von etwas, das früher ist als sie selber. *Wessen* Gehirn wäre es, dessen Theorie wir in einer solchen Echtzeittheorie zur Kenntnis gebracht bekämen? Erstens, angenommen, es wäre unser eigenes: Heißt nicht, in Kenntnis versetzt zu werden, das uns zur Kenntnis Gebrachte zu *empfangen*? Heißt nicht, zu empfangen, mich gegenüber einer Gabe als sie Entgegennehmenden zu verhalten, mich also in einer zeitlich-räumlichen Differenz zu ihm zu befinden? Noch als Rezipient der Theorie meines eigenen Gehirns würde ich mich gegenüber dieser Theorie/meinem eigenen Gehirn verspäten: Sie/es gibt, indem sie/es sich als Theorie kundgibt, die Bedingung ihrer/seiner eigenen *Nachvollziehbarkeit vor*. Entweder bin ich also mein Gehirn, das sich seine eigene Theorie schreibt, oder ich nehme die Theorie, die mein Gehirn über sich selber verfasst, zur Kenntnis. Beides kann nicht zur selben Zeit stattfinden – und muss es doch, um eine Echtzeittheorie zu sein.

Zweitens: Sollte ich die Theorie meines eigenen Gehirns, von ihm selbst verfasst, als für meine eigene auffassend-kreative Kognitionsfähigkeit repräsentativ ansehen, müsste ich mich selbst als von einem körperlich-geistigen Doppelaspekt bestimmten Wesen vergessen machen, das nicht vollständig und ausschließlich Bewusstheit ist. Aber selbst, wenn es mir gelänge, vermag ich es nicht, es durchzuhalten, da es immer *ich* wäre, der *sich* vergäße. Noch meine Selbstvergangenheit wird von mir vollzogen. Ich kann sie nicht vollziehen, ohne meinen Selbstverlust zu empfinden: ohne von seiner Empfindung an den mich bestimmend-begrenzenden Doppelaspekt erinnert zu werden.

27 Vgl. im Folgenden Heinz von Foerster: Kompetenz und Verantwortung. In: Kybernetik, S. 169f.

Das radikalkonstruktivistische Paradigma und die Naivität der Philosophie

Das radikalkonstruktivistische Paradigma suggeriert, dass wir in unserem Denken unsere eigene Wirklichkeit aufbauen, in genau dem Maße, wie wir die äußere Wirklichkeit, auf die unser Denken referieren zu können meint, als Illusion eben unseres Denkens begreifen zu lernen hätten. Weitergedacht hieße das, dass wir selber das Zeug dazu hätten, den Spalt zwischen Denken und zu Denkendem zu schließen. Alles wäre in operationale Selbstbezüglichkeit aufgelöst und das radikalkonstruktivistische Paradigma das letzte philosophische Paradigma überhaupt. Mit ihm würde Philosophie aufhören. Es gäbe keine Notwendigkeit mehr für sie; das Denken hätte und wäre nicht nur seine eigene, sondern die *ganze* Wirklichkeit.

Aber auch dann bliebe ein Rest: die Differenz von Innen und Außen. In ihrer Reflexion auf die Vergänglichkeit von allem, auf unsere eigene Endlichkeit, nimmt sich Existenzphilosophie seit jeher dieses Rests an. Aus der Frustration heraus, dass unser Denken nie, was es zu denken versucht, erreicht, bezieht es seinen akosmischen Begriff von Denken. Der wiederum entspricht dem Akosmismus* unserer Innerlichkeit, wonach niemand Tiefe und Höhe seines eigenen Selbst ermisst. Aus diesem strukturellen Missverhältnis zu mir selber heraus erneuert sich mein Selbstbild, analog zu dem gegenüber meiner eigenen Strukturbedingtheit freien, transzendenten Sinn meines Lebens. So sehr mich dieser Sinn an mein Selbstbild in eins mit meiner Selbstunterschiedenheit erinnert, so wenig habe ich in Bezug auf mich die Wahl, jemand anderes zu sein, als ich bin. Zugleich bin ich gehalten, draußen einen Pluralismus der Selbstbilder und Wertigkeiten als gegeben zu respektieren. Im Gebot der Toleranz nach außen, der Selbstbindung nach innen hin zeigt sich auf ein Weiteres, dass ich in und aus der Differenz von Innen und Außen lebe. Indem ich, um meiner eigenen Lebensführung willen, die Rivalität von Innen- und Außensicht auf die Dinge ernst nehme²⁸, tue ich das eine, ohne das andere lassen zu müssen. So gehe ich bereits meinen Weg auf ein Drittes von Innen und Außen zu.

Diesen Weg weist von jeher das Denken. Denken ist ein transzendenter Akt, über den wir eine Einheit mit uns in Form operationaler Geschlossenheit unserer

* *Akosmismus*: Die Vorstellung, dass unser Denkvermögen und unsere Seelenkräfte einem der Welt entzogenen, dem von ihr nicht ableitbaren Bereich unserer Innerlichkeit angehören.

28 Vgl. Thomas Nagel: Die Grenzen der Objektivität. Philosophische Vorlesungen. Stuttgart 1991, S. 69.

selbst in struktureller Kopplung an die uns umgebenden Verhältnisse realisieren. Nur mittels Transzendenz, indem wir in uns über uns und die Welt hinausgehen, sind wir überhaupt erst wir, d.h. *da*. Wir bedürfen der Transzendenz unseres Denkens um des Erhalts unserer inneren Unabhängigkeit, der Offenheit unseres Selbstbezugs willen.

Robert Spaemann fasst Philosophie als »institutionalisierte Naivität« auf. In ihrem Vornichtshaltmachen und Alleshinterfragen repräsentiert sie eine nicht enden wollende Pubertät auf Menschheitsniveau, indem sie auf universalistische Weise unser aller unlösbares Identitätsproblem artikuliert.²⁹ Es ist die Begehrensstruktur unseres zu lebenden Lebens, unseres Strebens nach Glück und Selbsterfüllung, das uns vor nichts Endlichem – noch vor uns selber in unserem strukturdeterminierten Sosein – Halt finden lässt. Im Maße dieses Begehrens ist unser Wille frei. Die Kraft zu unserer Freiheit entnehmen wir dabei nicht zuletzt den Wunschbildern unserer Kindheit und Jugend. Mit ihnen ist gleichsam eine Vorentscheidung über das Endziel unseres Lebens gefallen. Auf sie kommen wir immer dann zurück, wenn wir uns in einer Krise befinden und uns auf uns selbst besinnen müssen.

In ihrer Naivität hält uns die Philosophie in Kontakt zu jener Vorentscheidung. Sie hält uns in Kontakt zu unserem objektiven Selbst, dem, was in uns von uns trennt. Dahin gehend ist alles, was wir zu denken und zu sagen haben, immer neu zu denken und zu sagen. Was zu denken und zu sagen ist, muss auf einer Reflexionsstufe gedacht und gesagt werden, die das schon Gedachte und Gesagte ins jetzt zu Denkende und zu Sagende integriert. In dieser Integration, jener Vergegenwärtigung äußert sich der Universalitätsanspruch von Philosophie. Der Anspruch auf Universalität von Philosophie ist dabei nicht vom Eigensinn des Denkenden zu trennen. Philosophie ist nicht Wissenschaft; sie ist Diskurs, Praxis der Selbstverständigung, nach innen wie nach außen. Als solche ist sie Sache eines jeden.

Wenn Freud sagt, dass die Philosophie sich von Wissenschaft in der Illusion entfernt, ein kohärentes Weltbild liefern zu können³⁰, so ist doch diese Illusion unabdingbar für den Selbstbezug des Denkenden: Wir können denkend der Illusion des Denkens nicht entgehen, in eben dem Maße, wie wir denkend für die operationale Geschlossenheit unserer selbst, so illusionär auch diese sei, sorgen. Wir können nicht anders, als mit uns selbst eins sein zu wollen. Nur so sind wir

29 Vgl. Robert Spaemann: Philosophie als institutionalisierte Naivität. In: Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze II. Stuttgart 2011, S. 31.

30 Vgl. Sigmund Freud: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. 35. Vorlesung: Über eine Weltanschauung. A.a.O., S. 588.

gerüstet, uns immer wieder neu vor die äußere Wirklichkeit, aber auch vor unsere eigene Selbstfremdheit zu begeben – uns beidem aus unserer Differenz zu beidem zu konfrontieren. Eine Form dieser Konfrontation ist ›Wissenschaft: nach außen hin als Natur-, nach innen hin als Seelenkunde³¹. Wissenschaft vermag sich selbst weder zu begründen noch durchzuhalten, wenn wir als Wissenschaftler nicht auch Denkende sind, die weiter, noch über unser Wissen hinaus, denken, denkend sich der Selbstdistanz fähig machen.

31 Vgl. ebd., S. 606.

VI Der Gedanke des Ganzen und das Bewusstsein der Spaltung

Folgen wir Heinz von Foerster, wissen wir im Augenblick der Wahrnehmung zwar, dass wir etwas wahrnehmen, nicht aber, was.¹ Für Gregory Bateson* gilt genau das Umgekehrte: Wir wissen einzig, was wir wahrnehmen, während uns das Wie unserer Wahrnehmung verschlossen bleibt.² Wie man es auch wendet: Wir sind wahrnehmenderweise entweder auf der Seite des Subjekts oder des Objekts – nie auf beiden zugleich.

Das hinzugedachte Ganze und das Umgreifende

Mit Kant sieht Karl Jaspers die Spaltung in Subjekt und Objekt als für unsere Wahrnehmung und unser Denken bestimmend an. In der Subjekt-Objekt-Spaltung besteht die Grundstruktur des »Bewusstseins überhaupt«: Alles, was unserem wahrnehmenden Bewusstsein vorkommt, erscheint uns in und kraft dieser Spaltung. Unterscheiden wir uns auch in unserer Subjektivität, so stimmen wir doch als denkende Wesen strukturell in jener Spaltung überein.³ Wir wissen, dass wir immer nur Erscheinendes wahrnehmen, *uns* Erscheinendes. Jaspers

1 Vgl. Heinz von Foerster im Gespräch mit Bernhard Pörksen: Wahrheit ist die Erfindung eines Lügners, S. 21.

* *Gregory Bateson* (1904-1980), anglo-amerikanischer Anthropologe, Linguist und Psychologe.

2 Vgl. Gregory Bateson: Stil, Grazie und Information in der primitiven Kunst. In: Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven. Frankfurt/M 1983, S. 193.

3 Vgl. Karl Jaspers: Kleine Schule des philosophischen Denkens. München 1974, S. 46; sowie ders.: Die großen Philosophen. München 2007, S. 433.

nennt es das »Grundwissen«. Wie mir klar ist, dass die mir erscheinende Wirklichkeit nicht die Wirklichkeit im Ganzen sein kann, sehe ich mich selber wie von außen in die Welt gestellt. Die Einsicht in die Differenz von Erscheinung und Wirklichkeit heißt »Metaphysik«, das Offenbarwerden meines In-der-Welt-Seins »Existenz«. Diese ist die Erlebnisswirklichkeit jener. Im Prozess des Denkens durchdringt das eine das andere.

Sobald ich mein Grundwissen um den Unterschied von Erscheinung und Wirklichkeit auf meine eigene Wahrnehmung anzuwenden beginne, sehe ich mich als Wahrnehmender vom Wahrgenommenen geschieden. Das Bewusstsein, dass ich, wenn ich wahrnehme, Erscheinendes – mir Erscheinendes – wahrnehme, bringt mich, in einem nächsten Schritt, in eine Distanz zu mir selber: Ich beginne, mich von »nirgendwo«, in meiner Gedoppelt- bzw. Gespaltenheit, als körperlich-geistig gemischtes Wesen, zu sehen. Und doch empfinde ich mich bei allem als Ein- und Ganzheit, in dem Maße, wie ich, *schon* denkend, meine Wahrnehmung lenke und in jedem Moment die operationale Geschlossenheit meiner selbst sichere. Unwillkürlich komplettiere ich das von mir Wahrgenommene auf ein von mir hinzugedachtes Ganzes hin; ich kontextualisiere. Wenn Denken heißt, immer schon zu denken, so konstruiert jedes Denken bereits ein Ganzes – derselben Ganzheit gemäß, als welche ich mich selber denkenderweise vorfinde.

Wie jede neu erfahrene, von außen kommende Tatsache die Notwendigkeit meiner eigenen Anpassung an sie in meinem Denken nach sich zieht, so ergänze ich das im und als Außen Erfahrene je schon durch die inneren Vorstellungen, die ich mitbringe.⁴ Denkend füge ich der Welt, in die ich mich gestellt finde, das Ganze meines eigenen Denkens hinzu, das mich selbst in meiner Ganzheit, meinem objektiven Selbst, vertritt. Mit seinem Begriff der »reinen Apperzeption« zeigt Kant den Zusammenhang der Einheit eines Gedankens mit der Einheit der ihn denkenden Person auf.⁵ Da ich es bin, der denkt, und dieses Ich eine Ganzheit darstellt, kann ich gar nicht anders, als denkend aufs Ganze zu gehen. Ich habe zum Ganzen meiner selbst gleichwohl keinen Erkenntniszugang. Genauso wenig kann ich die Wirklichkeit im Ganzen erfassen. Das Ganze gibt es für mich mithin nur in Form seines Gedachtseins durch mich, als eine innere Vorstellung, der nichts Äußeres korreliert. Mit anderen Worten: Das Ganze, das ich denke, ist immer nur das Ganze meines Denkens, das die Ganzheit meiner selbst in seiner

4 Vgl. Ernst Mach: Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen, S. 258f.

5 Vgl. Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. Transzendente Ästhetik § 16. Werkausgabe Band III, S. 136.

operationalen Geschlossenheit vorläufig-vorlaufend vertritt. Von daher auch kann mir die Welt als Ganzes nicht zum Gegenstand des Denkens werden. Ich weiß mich und die Dinge, die ich wahrnehme, immer nur *in* der Welt. Die Welt als Einheit ihres Gegenstands, als zu denkende Ganzheit, ist und bleibt eine – meine – Idee.⁶

Unaufhörlich denke ich den Gedanken des Ganzen und komme doch denkend nie bei ihm an. Genauso wenig reicht mein subjektives je an mein objektives Selbst – ich selber an die Möglichkeiten meiner selbst – heran. Ich denke auf etwas hin, von dem ich weiß, dass ihm nichts Reales entspricht, während es mir doch zugleich das Allerwirklichste ist. So nimmt mich der Gedanke des Ganzen vollkommen in Anspruch. Er bestimmt, als von mir ausgehende Kontextualisierung, mein Gefühl für die Heilheit meiner Welt und meines Lebens, sodass ich, wo ich nicht auf die Integrität des von mir gedachten Ganzen vertrauen kann, mich als denkende und fühlende Person demoralisiert fühlen muss.

Was dem Denken ein Integral ist meiner Wahrnehmung ein Nichts. Ich weiß, dass ich denkend ein Ganzes voraussetze, das meine Sinne nie und nirgends zu Gesicht bekommen. Dieser Widerspruch bestimmt mein Verhältnis zur Welt: Inmitten des Erscheinenden, das mich bedrängt, bleibe ich in der Tiefe unberührt von ihm. Das kann so weit gehen, dass mir die erscheinende Welt überhaupt als null und nichtig erscheint. Es ist der Akosmismus der mir eigenen Innerlichkeit, der die Wirklichkeit um mich herum zu entwirklichen vermag, wie er mich dazu befähigt, per Blick von ›nirgendwo‹ auf die Welt und mich selber zu schauen, d.h. mir mein eigenes In-der-Welt-Sein wie fremd vor Augen zu stellen; eine Selbst- und Weltbefremdung zugleich, die mich gleichsam natürlicherweise existenzphilosophisch – mit Richard Avenarius zu sprechen: »prinzipialkoordinativ«⁷ – denken lässt, auf eine Weise, worüber ich mein In-der-Welt-Sein sowohl innerlich ›fülle‹, als auch äußerlich ›durchziehe‹.

»Denken« ist eine Operation, die aus dem akosmischen Vorbehalt meines Inneren gegenüber dem äußerlich Erscheinenden hervorgeht. Ein Vorbehalt, der grundlegend ist für meinen Selbstbegriff als Person. So ist mein Personsein darüber definiert, dass ich mich von allem unterschieden weiß, noch von mir selber. Denkend wende ich mein Unterschiedensein von allem auf alles, was mir begegnet, operativ an; ich suche das Erscheinende, von dem ich mich getrennt weiß, auf jenes Ganze hin zu überbrücken, das ich von mir aus, kontextualisierend, an die Welt herantrage. Was aber befähigt mich dazu? Es muss, so sagt mir die Intuition meines Denkens, dasselbe sein, das macht, dass es *mir* etwas erscheint.

6 Vgl. Karl Jaspers: Von der Wahrheit, S. 48.

7 Vgl. Richard Avenarius: Der menschliche Weltbegriff, S. 92f.

Eben darin besteht der jaspersche Gedanke des »Umgreifenden«. Nicht nur, dass dieses die Erscheinungen auf ein unsichtbares, undenkbares Ganzes hin zusammenhält; es hält mich selber zusammen. Mein eigenes Denken ist bereits eine Weise, wie sich das mich Umgreifende in mir zuträgt. Mein Denken umgreift, wovon es selbst umgriffen ist, nimmt seine Fähigkeit zu umgreifen als Symptom eigenen Umgriffenseins.⁸ Das Umgreifende ist, so verstanden, Bedingung der Möglichkeit von Denken überhaupt. Danach vollzieht das Denken, wovon es umgriffen ist, nur nach: Meinen denkenden Ausgang von der mich bestimmenden Differenz von Innen und Außen nehmend, folge ich dem mich Umgreifenden in meiner Suche nach dem Dritten von Innen und Außen.

So wenig ich das mich Umgreifende irgendwo anträfe, so wenig kann ich mich als Denkender vom Erscheinenden und meinen eigenen Wahrnehmungen lösen. Auch wenn ich weiß, dass die Erscheinungen nicht das sind, wovon sie Erscheinungen sind, komme ich doch nicht aus der Subjekt-Objekt-Spaltung als Grundstruktur meiner Bewusstheit heraus. Ich muss weiter mit dem vorliebnehmen, was meine Wahrnehmungen hier, die Erscheinungen dort meinem Denken als »Material« bieten. Während ich denkend aufs Ganze gehe, sehe ich mich bei alldem in der Subjekt-Objekt-Spaltung meiner Bewusstheit gefangen. Immer aufs Neue entwirkt mein Denken die mir gegebene äußere Wirklichkeit, indem es mir die Welt als erscheinende, *mir* erscheinende, wie fremd vor Augen führt. Zugleich gewinne ich darüber die Welt zurück, in der Einsicht, dass sie zwar Erscheinung, aber nicht Schein, sondern *in* ihrem Erscheinen unerkennbare Realität ist.⁹ Ebenso gilt das Umgekehrte: Ich kann nicht anders, als mein Bewusstsein als *eines*, mich selbst als Einheit zu erfahren, während ich gleichzeitig weiß, dass sich diese, dass sich jede Einheit erst im Durchlauf einer Spaltung, die allem, auch mir selber, unvordenklich zugrunde liegt, systemisch herstellt.

Zweckrationalität und Metakontext

Gregory Bateson fasst den Geist als ein integriertes Netzwerk auf, in dem das einzelne Bewusstsein einen Bogen (eine »kurze Wahrnehmung« im Sinne Leibniz) beschreibt, der auf einen größeren Kreislauf verweist. Weder können wir direkt dieses Netzwerk denken, ohne unter der Hand seinen integrativen Charakter zu leugnen, noch können wir uns bloß auf unsere eigene Zweckrationalität zu-

8 Vgl. Karl Jaspers: Der philosophische Glaube. München 1963, S. 21.

9 Vgl. ebd., S. 47.

rückziehen.¹⁰ Wir kommen nicht umhin, ein unser eigenen Rationalität vorausgehendes Sinn-Ganzes vorauszusetzen. Sinn voraussetzend schaffe ich ihn gewisserweise erst. Aber ich erschaffe nicht den Sinn von Sinn; den setze ich genauso voraus, wie ich denkend *bereits* denke. Schon indem ich zu reden beginne, setze ich eine Sinnhaftigkeit des zu Sagenden unausgesprochen voraus. Ohne ihn vorauszusetzen, würde ich gar nicht beginnen können zu reden. Auf der anderen Seite heißt dies: Was ich sage, ist nie der Sinn selbst, weswegen ich etwas sage. Der Sinn, weswegen ich etwas sage, liegt meiner Aussage, als Konstituens, unausgesprochen zugrunde. Um diesen zugrunde liegenden Sinn auszusagen, bräuchte es einen neuen Satz, der wiederum, warum er gesagt wird, *nicht* sagt. Jeder Satz schiebt auf, zu sagen, warum er gesagt worden ist. So wird immer etwas zu sagen übrig bleiben.¹¹

Insofern dem Sinn des von mir Gedachten und Gesagten seinerseits ein Sinn vorausgeht, der sich nicht schon im Gedacht- und Gesagtwerden erschließt, ist bloße Zweckrationalität ein Ding der Unmöglichkeit, d.h. zerstörerisch. Sie entfremdet mich meines mir eigenen Vorausseins, der Ahnung umfänglicherer, mich umgreifender Kreisläufe, aus der ich meine Zwecke herauschneide und vom Ganzen zu meinem Nutzen isoliere.¹² Ebendies aber charakterisiert, so Deleuze, den sogenannten gesunden Menschenverstand. In seiner einbahnstraßenhaften Ausrichtung auf einen pragmatischen – der schieren Selbstbehauptung des jeweils Denkenden geschuldeten – Zweck, seinem Reduktionismus des Komplexen aufs willentlich Vereinfachte, erweist er sich gleichsam als entropisches Geschehen im Denken selbst.¹³ Zweckrational denkend erniedrige ich denkend das Denken, indem ich mich dem mich Umgreifenden, das mich überhaupt erst denken lässt, aktiv verschließe.

Andererseits können wir nicht vermeiden, uns Zwecke zu setzen. Anders würden wir nie zum Handeln kommen. Auch im Denken können wir uns nie ganz von unserem Selbsterhaltungswillen freimachen; noch wo wir uns unserem objektiven Selbst anzunähern suchen, machen wir dies doch mithilfe unseres subjektiven, strukturdeterminierten Selbst. Menschliche Individualität stellt, so verstanden, eine unumgängliche Verdrehung der systemischen Natur des Menschen als lebenden Organismus dar.¹⁴ Zweckrationales Denken trägt diese Ver-

10 Vgl. Gregory Bateson: Stil, Grazie und Information in der primitiven Kunst. A.a.O., S. 203.

11 Vgl. Gilles Deleuze: Logik des Sinns, S. 48.

12 Vgl. Gregory Bateson: Stil, Grazie und Information in der primitiven Kunst, S. 204.

13 Vgl. Gilles Deleuze: Logik des Sinns, S. 101 ff.

14 Vgl. Gregory Bateson: Kybernetische Erklärung. A.a.O., S. 559.

drehung indes eigenmächtig in unsere Umwelt hinein, zwingt ihr eine künstliche, von uns selbst intendierte, manipulative Geradlinigkeit auf. Nicht nur also, dass sich unsere Aufmerksamkeit von dem uns Umgreifenden löst; nicht nur auch, dass sich unser Denken von der Bedingung seiner eigenen Möglichkeit trennt¹⁵ – wir trennen uns im Denken von uns selber als schon, d.h. schon *so* Denkende.

Zweckgerichtetes Denken und Handeln teilen wir mit allen Lebewesen. Nur eben, dass wir einerseits diese Zwecke selber kreieren, uns andererseits von ihnen zu distanzieren vermögen: Wir können unsere partikularen Zwecke noch einmal, zweckfrei, vor dem Horizont eines allgemein Zweckdienlichen, reflektieren. Verdreht, wie wir sind, können wir uns dem, was wir zweckrational ausblenden, im Nachgang wieder zuwenden; wir können umkehren, lernen. Widerstreiten wir auch als Teil eines Größeren noch diesem, so können wir doch diesen Widerspruch unserem Bewusstsein zugänglich machen. Kraft dieses Bewusstseins sind wir mehr als jedes Ganze, dessen Teil wir auch sein mögen. Wir sind Personen, die als solche in kein Ganzes integrierbar sind. Wir sind für uns selber Ganzheiten – wenn auch auf die eigensinnig-verdrehte Weise endlicher Individuen.¹⁶

So vermögen wir uns immer wieder denkend von den Deformationen unseres zweckrationalen Denkens freizumachen. Wie ein Träumer, der weiß, dass er träumt, bereits seinem Erwachen entgegenträumt, finden wir in jedem Kontext, in dem wir uns gerade vorfinden (und den wir uns in unserer Zweckrationalität künstlich einengen), zugleich einen Metakontext vor, der den augenblicklichen Kontext umgreift. Mit jedem ausgemachten Metakontext tut sich eine unendliche Reihe möglicher Kontexte auf. Wobei durchaus Inkonsistenz und Widerspruch zwischen Kontext und Metakontext herrschen kann – was wiederum ein neuerlicher Anlass zu denken, zu lernen ist.¹⁷ Im Alltag zeigt sich dies an unserer schlichten Fähigkeit, Mitteilungen, die uns erreichen, intuitiv zu deuten, d.h. das jeweilige Verhältnis von Ausgesprochenem und Unausgesprochenem, Konkretem und Metaphorischem, kommunikativem Pragma und metakommunikativem Rahmen zu erspüren.¹⁸

15 Vgl. ders.: Auswirkungen bewusster Zwecksetzung auf die menschliche Anpassung. A.a.O., S. 572.

16 Vgl. Vgl. Robert Spaemann: Personen, S. 47 und 108.

17 Vgl. Gregory Bateson: Minimalanforderungen für eine Theorie der Schizophrenie. A.a.O., S. 322.

18 Vgl. ders. (zusammen mit Don D. Jackson, Jay Haley und John H. Weakland): Vorstudien zu einer Theorie der Schizophrenie. A.a.O., S. 273.

Wirklichkeit als Widerstand 2

Denkend geht mir auf, dass ich bereits denke. Ich verspäte mich gegenüber meinem eigenen Denken, folge meinem Voraussein. Wer bin ›ich‹ nun: der sich voraus ist oder der sich folgt? Genau hier, in dieser Differenz, hat Denken statt. Denken ist wie Augenschließen – Selbstvergessenheit in Vollzug. So auch kommt es, dass ich, wenn ich denke, vergesse, dass ich denke. Denken, als Weise, dem eigenen Voraussein nachzuzufolgen, stellt nicht nur ein inneres Handeln, sondern einen Modus der Existenz dar. Existierend verbinde ich mein Jetzt mit der Erinnerung an das, was ich bis jetzt war, und konstruiere so, aus der Differenz zu mir selber, mein Ich. Umgekehrt verbinde ich dasselbe Jetzt mit meiner eigenen Zukunft, dem, was ich noch nicht bin, aber wohin ich mich wünsche. Ich öffne mein Ich auf sein – mein – eigenes Voraussein hin. Ich tue das eine wie das andere in jedem Augenblick. Die Aufgabe philosophischer Reflexion besteht darin, mir aus der Blindheit dieses Vorgangs herauszuhelfen, mir selber zu erklären, was ich je schon, unaufhörlich und notwendigerweise, tue.¹⁹

So sehr Denken nicht nur inneres Handeln, sondern, nach Avinarius, prinzipialkoordinativer Modus meines (denkenden) Existenzvollzuges ist, so leite und forme ich nicht nur mein Inneres, sondern werde meiner, meta-reflexiv, als Teilhabender eines mich Umgreifenden inne. Kraft dieser Teilhabe koordiniere ich den Zeit-Raum meiner Existenz. Ich entwerfe mich in meiner eigenen Zukünftigkeit. Während ich, mir nachfolgend, mit meinen eigenen Entwürfen Schritt zu halten versuche, stoße ich statt ins Unbegrenzte auf einen absoluten Widerstand: Wirklichkeit. Gerade mein Sinn für Mögliches führt mir die Spezifik meiner Existenz, die Endlichkeit aller Dinge, meine eigene Sterblichkeit vor Augen – dass ich nicht unendlich Zeit habe.

Meine Lebenszeit: Das sind die Innen-Außen-Differenzen, die zu bewältigen vor mir liegen. Das ist der eine, existenzielle Aspekt der mir widerstehenden Wirklichkeit. Der andere ist transzendentaler Natur. Danach vermittelt sich mir der absolute Widerstand der Wirklichkeit über die von mir grundsätzlich gewusste Differenz von Wirklichkeit und erscheinender Wirklichkeit. Was für die äußere Wirklichkeit gilt, gilt auch für unsere innere. So geht es, nach Freud, nicht darum, was uns ein Traum zu ›sagen‹ hat; er *ist* ja nicht das gesuchte Unbewusste. Die Funktion des Traumgeschehens besteht, im Gegenteil, darin, uns von diesem wegzuführen. Um den Traum auf das im Traumgeschehen versteckte Unbewusste hinzudeuten, müssen wir hinter seine Erzählung kommen, zu dem Warum, um dessentwillen der Traum geschieht und zugleich von diesem ver-

19 Vgl. Alfred North Whitehead: Denkweisen. Frankfurt/M. 2001, S. 198.

deckt wird. Um dahinterzukommen, müssen wir uns in den Unterschied zwischen dem manifesten Trauminhalt (Außen) und den latenten Traumgedanken (Innen) hineinbegeben.²⁰ Dasselbe gilt von den Phobien, deren Funktion ja gerade in ihren Gegenbesetzungen liegt, darin, dass sich der neurotisch Ängstliche über eine punktuelle Furcht, auf die er fixiert ist, vor einem wahrhaft Gefürchteten verschanzt. Die Phobie lenkt von diesem gerade *ab* – wie die Fassade des Traumgeschehens von den ihm zugrunde liegenden Traumgedanken.²¹

So sehr die Welt erscheint, so wenig zeigt sie sich als sie selbst: Das Erscheinende verbirgt sich in seinem Erscheinen. Das Phänomen der Erscheinung selbst bleibt unbegreifbar.²² In gleicher Weise bleibe ich wahrnehmend vom Wahrgenommenen ausgeschlossen. Was ist weiß, ist nur, dass, wie mir die Welt erscheint, der Art entspricht, wie ich sie wahrnehme. Ich weiß aber nicht, wovon die Erscheinungen Erscheinungen sind. Und doch muss ich vom je Erscheinenden ausgehen, mich an meine Wahrnehmungen halten, während ich, was ich wahrnehme, nicht schon für wahr, was mir erscheint, nicht für die Wirklichkeit selbst nehmen kann. Wie soll ich aber dann Wirklichkeit begreifen? Eben: als Widerstand gegen mich, angesichts dessen ich mich gezwungen sehe, über meine eigenen Wahrnehmungen hinaus-, in mich selbst hineinzugehen, zu denken. Denkend richte ich meinen Fokus, aus dem Akosmismus meines Inneren heraus, auf ein Jenseits der erscheinenden Wirklichkeit. Ich selbst sinne ihr, analog zu meinem inneren Akosmismus, dieses Jenseits in Form ihrer Unfassbarkeit für mich an. Aber noch dabei gehe ich von Erscheinendem, meiner eigenen Wahrnehmung aus – um wieder neu hinter sie kommen zu wollen. Schon um meiner eigenen Selbstübereinstimmung willen konfrontiere ich mich dem Unfassbar-Widerständigen von Wirklichkeit. Auf der anderen Seite entwickle ich an dem, was mir widersteht, mein Gefühl für seine Bedeutsamkeit für mich als etwas, von dem ich mich selber getrennt weiß.

In dem, was mir draußen als bedeutsam erscheint, begegne ich der Vorentschiedenheit meiner Aufmerksamkeit: Warum nehme ich wahr, wie ich wahrnehme, warum dieses und nicht anderes? Ich kann es nicht sagen, genauso wenig, wie ich sagen kann, warum ich dieser bin und kein anderer. Meine Wahrnehmung ist strukturdeterminiert wie ich selber. Ich erlebe mich in den Grenzen meiner Strukturdeterminiertheit, aber nicht diese selbst; daran hindert mich mein

20 Vgl. Sigmund Freud: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. 7. Vorlesung: Manifester Trauminhalt und latente Traumgedanken. A.a.O., S. 129 und 134.

21 Vgl. ders.: 25. Vorlesung: Die Angst. A.a.O., S. 396.

22 Vgl. Hellmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch. In: Gesammelte Schriften IV. Frankfurt/M. 1981, S. 81.

Selbsterleben als Ein- und Ganzheit. Alles, was ich außerhalb meiner zu verstehen suchen werde, werde ich im Zusammenhang des gedachten und empfundenen Ganzen, das ich für mich selber bin, zu verstehen versuchen. Zugleich stört mich etwas, das ich draußen als bedeutsam wahrnehme, aus diesem Gefühl der Ganzheit auf. Es zeigt mir, dass ich nie *ganz* verstehe, dass ich selber, wiewohl ich mich als ganz, längst nicht als fertig empfinde: Ich bin nicht das Ich, das ich zu haben meine.

Das sich selbst unterbrechende Denken und Sprache als Verbindendes von Innen und Außen

Alles Wissen beruht auf dem Grundwissen um das Erscheinen der Wirklichkeit. Dieses Grundwissen wiederum beruht auf der Subjekt-Objekt-Spaltung als Konstituens des Bewusstseins überhaupt. Wissen ist, wie Denken, ein Modus der Existenz: Meine Art zu wissen ist nicht zu trennen von meiner Art zu sein, ich selbst zu sein. Ich sehe mich mit einer Wirklichkeit konfrontiert, von der ich weiß, dass, in dem Maße, wie ich von ihr unterschieden bin, sie meinem Verständnis von ihr widersteht. Aus diesem doppelten Wissen heraus kooperiere ich mit ihr. Indem ich die sich mir hier und jetzt bietende Differenz von Innen und Außen absolviere, leiste ich dem Widerstand der Wirklichkeit Tribut.

Mein Streben nach Objektivität stellt eine Form dieser Absolvanz dar. Es ist jedoch selbst nichts Objektives, sondern in meiner Subjektivität fundiert; ihm liegt die Entscheidung eines Subjekts zugrunde, von sich selber abzusehen: Ich ziele eine Metaebene an, von der her ich sowohl meine Fixierung aufs unmittelbar Wahrnehmbare als auch meinen Zweifel an meiner eigenen Wahrnehmung überwinde, mich mithin in einen doppelten Abstand zur bedachten Sache und mir selber bringe. Ist einerseits meine Art, die Dinge zu sehen, an mich und meine Weise, ich selbst zu sein, gebunden, so ist andererseits noch das persönlichste Wissen Wissen von etwas; es ist relationales Wissen. Dieses wird mir als Wis sendem nie zum Eigentum – es sei denn im Wahn. Damit aber hörte es auf, Wissen von etwas zu sein, von dem ich, als Bewusstseinswesen, strukturell getrennt bin.

Selbst mein Wissen von mir ist relationaler Art, worüber ich in mir von mir weg zu mir zurückstrebe. So lerne ich mich selber immer erst noch kennen. Den Weg weist mein Denken, das zum einen meine Wahrnehmungen regelt (den von mir und meiner Strukturdeterminiertheit vorgegebenen Soll-Wert meiner Wünsche und Zwecksetzungen vorgibt), während es bereits von meinen Wahrnehmungen ›gefüttert‹ wird (von ihnen die gegebenen Ist-Werte empfängt). Derart

folge ich denkend meinem mir selbst nicht durchsichtigen Voraussein: Ich denke auf ein Ganzes hin, das ich mit mir selbst schon mitbringe. Das Ganze, auf das ich hindenke, ist in seiner monadischen Spezifik strukturdeterminiert wie ich selber. Dies wissend, finde ich nicht einmal an meinem eigenen Denken Genüge. Damit hört mein Denken auf, »meines«, d.h. Ausfluss und Reflex meiner Strukturdeterminiertheit zu sein, und wird zu Selbstreflexion, worüber sich mein Denken selbst ins Wort fällt.

Scholastisches Denken unterscheidet zwischen »intentio recta« und »intentio obliqua«, intuitiv-spontanem und sich selbst bedenkendem Denken.²³ Wie ich je schon auf meine eigene, strukturdeterminierte Weise denke, gewinne ich erst darüber, dass ich mein eigenes Denken reflektiere, als Denkender Distanz zu mir. Bewerkstelligt mein Denken auch die operationale Geschlossenheit meiner selbst als *so* Denkender, so sieht sich mein Denken zugleich, sich selbst reflektierend, von diesem Dienst korrumpiert: Es gebärt Selbsttäuschungen, die, gerade in dem Maße, wie sie mich mit mir eins sein lassen, auf Dauer meinen Selbsthalt hintertreiben.

Ich merke, dass ich aus einem Inneren heraus agiere, ohne zu hinterfragen, was mich eigentlich zum Agieren bringt. So wird mir die Fraglosigkeit meines Inneren selber fragwürdig. Dass es mir fragwürdig wird, ist ein Zeichen dafür, dass ich aus mir herausgegangen sein muss. Aber ich *bin* nicht außerhalb meiner; das Außerhalb, in das ich mich begeben, ist meinem Inneren als Sich-voraus-Sein immanent. So verstanden kann ich mich im Herausgang aus mir auch nicht verlieren. Lebende Systeme verfügen über ein Systemgedächtnis ihrer Ausgangsbedingungen. Aus Gründen unserer Fortentwicklung, gerade dann, wenn diese von außen behindert wird, wenden wir uns immer neu unseren Ursprüngen zu. Wir krebzen nicht bloß zurück, sondern bewahren noch in unserem Scheitern ein Wissen um den von uns gegangenen Weg.²⁴ So können wir ihn unter günstigeren Bedingungen neu gehen – sei es auch Generationen später.

Noch wo wir aus uns herausgehen, nehmen wir also unser Inneres mit. Davon zeugt unser Selbstaussdruck als Manifestation unseres individuellen Geistes, der nicht durch unsere eigene Haut begrenzt ist, sondern mit unseren Entäußerungen mitgeht, ihnen innerlich bleibt.²⁵ Träger des Geistes ist Sprache: Mich ausdrückend, spreche ich Inneres aus, bringe es vors Außen. Ich arbeite dem bereits vor, wenn ich in mir einen Denkprozess zum Abschluss eines aussagbaren Gedankens bringe; indem ich ihn ausspreche, exponiere ich, was ich denke, nicht

23 Vgl. Robert Spaemann: Personen, S. 113 und 215.

24 Vgl. Erich Jantsch: Die Selbstorganisation des Universums, S. 38 und 86.

25 Vgl. Gregory Bateson: Form, Substanz und Differenz. A.a.O., S. 583 und 593.

nur vor den Anderen, sondern ebenso vor mir selber. Am Ausgesprochenen findet mein denkendes Voraussein sowohl Halt als auch sein Korrektiv; der ausgesagte Gedanke setzt dem Denken eine vorläufige Grenze, an der er sich sammelt, um neuerlich anzuheben.

Etwas drängt, übers Außen vermittelt, in mir. Bevor ich mich selbst artikulieren kann, fühle ich mich schon von etwas oder jemandem angesprochen. Ich beginne, was in mir drängt, mit dem, was mich außen anspricht, zu verbinden. Die Verbundenheit des einen mit dem anderen legt jeweils fest, was ich zu sagen habe. Nach Ausdruck suchend, suche ich, durch die mich bestimmende Differenz von Innen und Außen hindurchgehend, ein Verbindendes von Außen und Innen zu ermitteln, das mich aus meiner Umschließung durch sie herausführt. Die Ermittlung findet in und als Sprache statt; diese umfasst und durchdringt mich, trägt mein Denken, begleitet mein Fühlen, hält mich als Person zusammen. Ich kann mich mir nicht außerhalb meiner Sprache vorstellen. Ich wäre wie aus der Welt gefallen. Nicht nur, dass Sprache mich umfasst und durchdringt; sie bürgt im Letzten für die Einheit der Wirklichkeit, die Verbundenheit von Innen und Außen *in* deren Differenz. Wäre mein Inneres nicht schon sprachförmig, könnte es sich mit nichts, keinem Außen, verbinden. Keine Wahrnehmung bliebe haften; es gäbe keine *Wahrnehmung* – nur Reizungen meiner Sinne, die keinerlei Eindrücke hinterlassen. Ich wäre vollständig dem Erscheinen der Wirklichkeit ausgeliefert: Eine Erscheinung löste bloß die vorige ab. Es gäbe keine Vergangenheit, keine Zukunft; ich würde nichts erinnern, nichts erahnen, nichts vermissen.

Ich verstehe Äußeres nur vermittelt meines Selbstverhältnisses; umgekehrt verstehe ich selbst mich nur über den Umweg des Außen. Während ich, um es zu verstehen, ihm sozusagen mein Inneres leihen muss²⁶, transformiert die Sprachförmigkeit meines Inneren das im Außen Wahrgenommene in etwas mich ›Ansprechendes‹. Wenn ich meinerseits etwas ausspreche: Spreche ich nun *etwas* oder *mich* aus? So oder so vermittelt das ausgesprochene Wort zwischen der Sache, die ich ausspreche, und mir, der ich sie ausspreche; es vermittelt zwischen beidem anlässlich etwas, das mich von außen her anspricht, während ich schon selbst, mir voraus, aus mir herausdränge.

Mit jedem Wort, das ich auf etwas oder jemanden hin ausspreche, erhellen sich mir die Bezüge und Determinationen, in denen ich stehe. Ich habe nicht die Wahl, dies oder jenes auszusagen. Ich gehe Verbindungen ein, die auf Wahlen beruhen, die ich längst aufgrund meiner strukturdeterminierten Wahrnehmungen

26 Siehe in diesem Zusammenhang auch Richard Avenarius: Der menschliche Weltbegriff, S. 44f.

getroffen habe. Auf der anderen Seite kann ich mich nicht auf mein Sosein mit-samt seinen Wahrnehmungsreflexen – meinen Petites Perceptions – zurückziehen. Ich muss lernen, meine (kurzen) Wahrnehmungen auf mich als Wahrnehmenden hin zu reflektieren, d.h. zu verlängern. Folglich ist, was ich ausspreche, nicht bloß eine Reaktion auf ein Angesprochenwerden von außen; es ist eine von mir selbst ausgehende Aktion, worüber ich mir und den Anderen verspreche, mir selber nachzufolgen: zu tun, was ich sage, Wort zu halten. Erst darüber erweise ich mich Anderen wie mir selbst gegenüber als integer, als jemand, der im Durchgang der ihn bestimmenden Innen-Außen-Differenz in dem Maße als er selbst wiedererkennbar ist, wie er die Differenz auf selbstbestimmte Weise durchläuft.

Inneres und kommunikatives Handeln

Als Wesen, die sich unaufhörlich ausdrücken – dann noch, wenn sie achselzuckend oder kopfschüttelnd signalisieren, sich nicht äußern zu wollen –, setzen wir uns ebenso unaufhörlich der Wahrnehmung der Anderen aus, und sei es, dass wir, auch wenn wir von niemandem gesehen werden, uns dennoch gesehen fühlen. Wir sind nicht nur in der Lage, sondern auch in der Gefahr, uns mit den Augen der Anderen zu sehen. Gewissermaßen sehen wir uns mit deren Augen, bevor sie es selbst tun, ja, bevor wir uns mit unseren eigenen Augen zu sehen lernen: Nicht nur, dass das Du dem Ich vorausgeht, sich dieses erst an jenem, ihm antwortend, herausbildet; es ist im Ich selbst, als Differenz zu sich selber, voranwesend.

Einander unsere Gedanken äußernd, zeigen wir uns in unserem Angewiesensein aufeinander. Kommunizierend eröffnen wir Zwischenräume erwarteter Feedbacks, über die wir bewusst oder unbewusst, konsensual oder polemisch, am Anderen Halt suchen. Per Kommunikation erschaffen wir aus dem Moment heraus einen Kontext, der uns soziale An- und Eingebundenheit sichert. Dieses jedoch immer nur unausgesprochen bzw. indirekt: Soziale Bedürftigkeit demenziert zugleich jedwede Kommunikation. Letztlich geht es in der Kommunikation nicht um Ich und Du, sondern um ein Drittes, das Ich und Du verbindet. Dieses Verbindende wird weniger durch Kommunikation hergestellt, als dass diese jenes in seiner Voranwesenheit beglaubigt. Um der Erfahrung eben dieses voranwesend Verbindenden willen gehen wir aus uns heraus. Jeder gelangt dorthin indes nur im Selbstdurchgang – im Durchgang der ihn, innen wie außen, bestimmenden Differenz von Innen und Außen. Nur darüber und eben nicht bloß

qua gegenseitiger Abhängigkeit mache ich mich dem Anderen annehm- und nachvollziehbar.

Was mich anhält, mich den Anderen und darüber mir verständlich zu machen, ist, mich – akosmisch – von allem, noch von mir selber, unterschieden zu wissen. Es ist dieses Wissen, das mich nach außen wie nach innen kommunizieren lässt: nach außen, indem ich die Bestätigung einhole, dass ich mich über alle Vereinzelnung hinweg dem Anderen verständlich machen kann; nach innen, indem ich selber nach Anlässen zu Selbstzweifeln suche, ohne fürchten zu müssen, mir in ihnen – mir selber – verloren zu gehen. Am Beispiel Prousts beschreibt Deleuze diese Art Wissen als Wirken einer absoluten Differenz in uns, die die Essenz unserer selbst darstellt²⁷ – insofern, als sie das Vermögen bereitstellt, mit dem Ausdruck unserer selbst die Welt, die wir vorfinden, darin einzubeziehen, wie sie uns selbst, umgekehrt, nur über den Umweg einer Beziehung zu etwas, das wir nicht schon selber sind, ›haben‹ lässt.

Ich selber stelle, als objektives Selbst, nicht nur eine Perspektive auf diese Welt, sondern eine Perspektive dieser Welt selbst dar. Ich ›bin‹ ihre Perspektive, wie sie meine Perspektive ›ist‹ – eine Monade, die in sich die ganze Welt einschließt, während sich dieselbe Welt in der einen, in sich begrenzten, individuellen Monade, die ich bin, auf ebenso einzigartige Weise perspektivisch kundtut.²⁸ Wir drücken die Welt von einem Blickpunkt außerhalb ihrer aus, der zugleich ganz und gar unser Inneres ausfüllt. So verstanden stellt die Essenz, die wir in Gestalt unserer Unterschiedenheit von allem, noch von uns selber, verkörpern, nicht nur unser jeweiliges individuelles Vermögen dar. Sie *macht* vielmehr, dass wir uns – weiter – individualisieren.

Von allem, noch von mir selber, unterschieden, trete ich aus mir heraus vor die Augen der Anderen. Mich ihnen gegenüber als Ich äußernd, setze ich meine aktuelle Selbsteinheit zur Disposition: Seht, das denke ich, seht, der bin ich. Ich setze mich dem Blick der Anderen im Vertrauen darauf aus, prinzipiell verstehbar zu sein. Ich vertraue auf deren Breitschaft und Fähigkeit, mich zu verstehen. Dafür müssen sie wiederum mir vertrauen können, dass ich sie nicht mit mir täusche. In unserem Vertrauen aufeinander geht jeder jeweils in Vorleistung. Selber vertrauend machen wir uns erst des Vertrauens der Anderen würdig: Im Maße meiner eigenen Integrität unterstelle ich diese auch Anderen. Würden wir einander nicht Integrität unterstellen, würden wir uns kaum füreinander interessieren, es sei denn aus Eigennutz. Dann aber hätte ich den Anderen nicht als ihn, son-

27 Vgl. im Folgenden Gilles Deleuze: Proust und die Zeichen. Berlin – Wien 1978, S. 36ff.

28 Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz: Monadologie, S. 26.

dem für mich genommen. Wäre der Andere nicht potenziell eins mit sich, was hätte er mir zu sagen, was ich ihm? Erst indem ich voraussetze, dass der Andere eine Einheit mit sich anstrebt, während er so sehr an sich selber zweifeln mag wie ich an mir, haben seine Worte überhaupt eine Bedeutung für mich. Andererseits kann ich nicht auf jemandes Integrität hoffen, ohne selber integer sein zu wollen. Zugleich kann ich mich schwerlich selbst integer nennen; ich würde mich lächerlich machen oder sonstwie Zweifel an mir aufkommen lassen.

Integrität ist mir, als ein Versprechen, mit meinem Personsein gegeben. »Person« meint nichts Isoliert-Solitäres. Mit ihr ist vielmehr je schon eine gemeinsame Welt gegeben, in der wir einander als Personen, als Ganzheiten für sich selbst, anerkennen.²⁹ In einer solchen Welt nähern wir uns im Maße unserer Selbstdistanz: Integrität lebt aus der Bereitschaft, Differenzen zu ertragen wie auszutragen. Niemand kann für sich beanspruchen, integer zu sein, niemand aber auch aufgeben, es sein zu wollen. Bei aller Unmöglichkeit, ganz und gar eins mit mir zu sein, sagt doch die Idee der Integrität nichts anderes, als dass sich nichts zu wünschen und zu tun lohnt, was mich auf Dauer mit mir selbst entzweite.

29 Vgl. Robert Spaemann: *Personen*, S. 67.

VII Objektivität der Erfahrung und Unumgänglichkeit des Irrtums

Der Ort meiner Existenz ist der Kreuzungspunkt von Innen und Außen. Ich befinde mich nicht nur in Differenz zur äußeren Wirklichkeit, sondern noch zu mir selber. So wenig ich schon weiß, was in mir steckt, so wenig gehe ich in den Verhältnissen, in denen ich stehe, auf. Im gleichen Maße gehören, umgekehrt, Ich und seine Umstände zusammen¹: Ich koevolviere mit den Verhältnissen wie mit mir selber.

Bipolarität

Die Differenz von Innen und Außen setzt sich innen wie außen fort. Ich komme weder beim Innen noch beim Außen selbst ›an‹. Ich treffe nur auf Wechselbälger eines inneren Außen und äußeren Innen – auf das, was A.N. Whitehead »wirkliche Einzelwesen« nennt. Diese – wir alle – sind zugleich Objekt und Subjekt ihres bzw. unseres Wirklichseins.² Als Subjekte sind wirkliche Einzelwesen Akteure ihrer Selbstrealisierung. Als Objekte werden sie von anderen wirklichen Einzelwesen als ihnen äußerlich erlebt und wahrgenommen. Jedes wirkliche Einzelwesen ist auf diese Weise bipolar; es hat einen physisch-objektives und ein psychisch-subjektives Ende. Derart vereinigt es Identität und Verschiedenheit in sich. Es wird zu sich selbst, indem es den Bruch, den es in sich selber vorfindet,

1 Vgl. Karl Jaspers: Philosophie II: Existenzerhellung. Berlin, Heidelberg und New York 1973, S. 218.

2 Vgl. im Folgenden Alfred North Whitehead: Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie. Frankfurt/M. 1987, S. 69f.

in eine ihm nächstmögliche Selbstüberbrückung, in temporäre Kohärenz, transformiert.

Für Whitehead und seine organistische Philosophie ist die Wirklichkeit insofern von innen her belebt, als sie aus *nichts* als Empfindungen besteht. Ihre Empfindungen veranlassen die wirklichen Einzelwesen, den objektiven Gehalt ihrer Empfindungen zu ermitteln. Seiner Selbsterfüllung zustrebend, trägt jedes wirkliche Einzelwesen Verantwortung für seine Empfindungen, in dem Maße, wie es kraft seiner Empfindungen, in Erkundung deren objektiven Gehalts, teil an einem größeren Subjekt, einem »Superjekt«, hat. Dieses stellt – gleich der göttlichen Urmonade Leibniz‘, in der sich die einzelnen Monaden, sie auf ihre begrenzte Weise wiedergebend, aufgehoben finden³ – die Bedingung der Möglichkeit bereit, dass das jeweilige wirkliche Einzelwesen ein Gefühl für sich selbst als ein Selbst hat. Ein Selbst ist, was sich aus sich selbst heraus auf etwas bezieht, was umfänglicher als es selber ist. Dieser Bezug erst lässt die wirklichen Einzelwesen sich als lebendig empfinden. Aus eben dieser Empfindung heraus koevolvieren sie mit jener größeren Wirklichkeit, die sie nötig, um zu werden, was sie sind, über sich selber hinauszugehen. Auf diese Weise evolvieren die subjektiven Empfindungen der wirklichen Einzelwesen die Wirklichkeit von innen her: Die Kreativität des einen Universums lebt aus der Selbstwerdung der vielen Einzelwesen.⁴

Man könnte A.N. Whitehead als Wiedergänger Leibniz‘ auffassen. Auch er begreift die Welt als monadologische, hier eben von wirklichen Einzelwesen bevölkerte, deren höchstes, vollkommenes, alle Einzelwesen einbegreifendes Wesen Gott ist. Die Welt ist immer die Welt einer bestimmten Subjektivität eines bestimmten wirklichen Einzelwesens. Sie kann es aber nur sein kraft seiner vernünftigen Teilhabe am Ganzen der Wirklichkeit, der, nach Leibniz, »prästabilierten Harmonie« aller Monaden zueinander. Die Bedingung der Möglichkeit unseres Ichbewusstseins stellt Gott als Urmonade dar, der die Vielzahl der Ichs und Subjektivitäten in einem Verhältnis unvordenklichen Gleichgewichts hält, aus dem heraus alle Monaden bzw. wirklichen Einzelwesen ihren Platz und Rechtfertigung erhalten.

Die Konkretheit des Wirklichen, als bipolare Einheit von Subjekt und Objekt, lässt sich nicht denken, ohne dass wir sie bereits an uns selber erfahren haben. Wir erfahren sie an der Differenz von Innen und Außen, die uns bestimmt – die wir zugleich selbstbestimmt zu durchlaufen haben. Was wir in doppelwertiger Weise an uns selber erfahren, tragen wir an die uns umgebende Wirklichkeit

3 Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz: Monadologie, S. 24.

4 Vgl. Alfred North Whitehead: Prozeß und Realität, S. 406, 438 und 450.

heran, um es – uns – ihr hinzuzufügen. Was sich mir als Außen präsentiert, besitzt ein mir verschlossenes Für-sich-Sein, mit der ich in aller Unerkennbarkeit rechnen muss. Auf nichts anderes als auf dessen versuchsweise Erschließung hin sind denn auch Erzähler und Protagonisten der »Suche nach der verlorenen Zeit« unterwegs: in dem, was ihnen begegnet – Gesichtern, Landschaften, Dingen, Namen –, eine gefangene Seele wie aus einem geschlossenen Gefäß zu befreien, dessen Verschluss sie selbst schon von innen her zu öffnen sich bemüht.⁵

Während ich Wirklichkeit aus selbstzentriert-zweckrationaler Perspektive als bloßen Widerstand und Hemmnis erfahre, wird sie mir aus der Erfahrung der Bipolarität alles Wirklichen, meiner selbst als gedoppelt-gemischtes Wesen, zum Anlass eines Anthropomorphismus: Ich beginne, die äußere Wirklichkeit nach Maßgabe meines eigenen Inneren, der Empfindung meines eigenen Wirklichseins, zu begreifen. Ich erweitere meinen Begriff von Wirklichkeit um ein sie und mich Verbindendes – um ein Drittes, das mir erlaubt, mich, aller unumgänglichen (meinem Selbsterhalt geschuldeten) Naturbeherrschung zum Trotz, in ihr zu beheimaten.⁶ An allem, was ich tue, ist in diesem Sinne schon sein Gegenteil mitbeteiligt. So muss ich mich allein schon um meiner Selbsterhaltung willen mit dem, was mir zuwider ist und läuft, befassen. Anders würde ich, selbstzentriert und zweckrational, zum Opfer meiner selbst.

Ich sehe mich einer Wirklichkeit gegenüber, die so undurchdringlich ist wie ich mir. Sicher, ich nehme die Welt um mich herum genau wahr. Nehme ich aber auch ebenso genau wahr, wie ich sie wahrnehme? Dazu brauchte ich einen Begriff von meiner eigenen Wahrnehmung, davon, warum ich wahrnehme, wie ich wahrnehme. Dafür wiederum braucht es das Denken. Über das Wie und Warum meiner Wahrnehmung nachdenkend, stoße ich auf meine eigene Struktur determiniertheit, die mich so wahrnehmen lässt, wie ich eben wahrnehme, d.h. die mich nicht wahrnehmen lässt, was ich *nicht* wahrnehme. Denkend würde ich gleichwohl nichts Neues erfahren. Ich gelangte bloß dahin, nur mehr deutlicher zu wissen, was ich ohnehin schon weiß: dass Wirklichkeit erscheinende, mir erscheinende Wirklichkeit, nicht die Wirklichkeit selbst ist.

Genauso weiß ich, dass mein Bewusstsein die es selbst konstituierende Subjekt-Objekt-Spaltung an die Welt heranträgt und so erst *macht*, dass die Welt mir erscheint. So stößt mich die äußere Wirklichkeit auf mich selbst. Angesichts ihrer nehme ich an mir etwas wahr, das, der erscheinenden Welt vorgelagert, in

5 Vgl. Gilles Deleuze: Proust und die Zeichen, S. 74.

6 Vgl. Robert Spaemann: Whitehead oder: Welche Erfahrungen lehren uns die Welt verstehen? In: Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze I. Stuttgart 2010, S. 181f. und 217f.

mir selber haust. Ich finde nicht heraus, was es ist, ehe ich es – mich – nicht ausdrücke, d.h. mit den Mitteln meines Inneren nach außen gehe. Im Gegenzug komme ich ihm – mir – nur in dem Maße näher, wie ich Abstand zu mir finde. Meine Innerlichkeit bewahrt sich, so Kierkegaard, über ihr Gegenteil, über *Form* – während sie, je unmittelbarer sie sich kundtut, sich verunklart und verliert.⁷

Individuation bezeichnet die Weise, mit der ein Organismus, indem er die ihm aufgenötigte Differenz von Innen und Außen meistert, ein Selbst herausbildet. Wir bilden die Differenz in Form von deren Meisterung an uns selber ab. Die Autopoiesis unseres Inneren stellt die Selbstmächtigkeit unserer selbst angesichts der je zu bewältigenden Innen-Außen-Differenz her wie dar. Nur sofern wir uns als selbstmächtig erfahren, erfahren wir uns aus unserem Innen heraus als lebendig: Die Individuation eines wirklichen Einzelwesens vollzieht sich als Einheit von Selbstintegration und Realitätstüchtigkeit. Wo sie gelingt, hat *Stil*, im Äußersten *Grazie* – als Inbegriff psychischer Integrationsleistung – statt.⁸ Jean Cocteau* bezeichnet sie als »Linie«, die den Lebenden leitet, sobald er sich entschließt, sein eigenes Leben zu führen. Die Linie, der er folgt, zeugt sowohl von einer zwanglos lenkenden Kraft in seinem Inneren als auch, nach außen, vom Beharrungsvermögen seiner Persönlichkeit, der akosmischen – nach de Chardin: radialen – Kraft, mit der sich etwa ein Künstler dazu entschließt, mit der sichtbaren Welt zu brechen, um sich ihr, durch den Bruch hindurch, hinzuzufügen.⁹

Wahrnehmende Selbstverantwortung, »Objektivität der Erfahrung« und »Schlüssel ohne Schloss«

Ich passe mich ins Außen ein. Ich finde meinen Weg durch es hindurch, indem ich, selbstbestimmt und innengeleitet, die sich mir aktuell bietende Differenz von Innen und Außen durchlaufe. Dabei »hält« mich die Differenz, wie ich mich, würde ich mich ihrem Durchgang verschließen, selbst verlöre. Eine Weise, mich

7 Vgl. Sören Kierkegaard: Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift, S. 391.

8 Vgl. Gregory Bateson: Spekulationen über ethnologisches Beobachtungsmaterial. A.a.O., S. 183.

* *Jean Cocteau* (1889-1963), französischer Schriftsteller, Maler und Filmemacher.

9 Vgl. Jean Cocteau: Die Schwierigkeit zu sein. In: Werkausgabe in zwölf Bänden. Herausgegeben von Reinhard Schmidt. Band 11: Kritische Poesie III. Frankfurt/M. 1988, S. 206ff.

(und mit mir meine Welt) zu verlieren, ist, mich einer Objektivität zu beugen, die mich von meiner eigenen Subjektivität, meinen Wahrnehmungen und Empfindungen, abschnitte. Sobald und solange ich dagegen meine Wahrnehmungen ernst nehme, übernehme ich Verantwortung für mich als Wahrnehmenden. Aus dieser Verantwortung heraus wird mir, was wirklich sei, zur offenen Frage: zur Frage meiner eigenen Teilhabe an ihr.¹⁰ Im Maße dieser Teilhabe ist es an mir, meinen Sinn für die Erzeugung und Erfindung von Wirklichkeiten als Ausfluss meiner Verantwortung für mich selbst zu schärfen. Die szientifisch-unversöhnliche Entgegensetzung von Subjektivität und Objektivität wäre demgegenüber Indiz meiner Selbstflucht, wenn nicht meiner Selbsterstörung.

Ich könnte nicht Verantwortung für mich als so – strukturdeterminiert – Wahrnehmenden übernehmen, wäre ich nicht innerlich frei selbst demgegenüber, was mich determiniert. Meine innere Freiheit entspringt meinem Bewusstsein, von allem, noch von mir selber, unterschieden zu sein. Weil ich mich prinzipiell vom Außen unterschieden weiß, vermag ich meinen Wahrnehmungen nicht nur Reaktionen aufs Wahrgenommene, sondern innere Handlungen folgen zu lassen, die einer Wandlung meiner Wahrnehmungsweise, einem Umdenken in Bezug auf meine Weise, die Welt zu sehen, vorarbeiten. Innerlich frei folge ich dem Vektor meines objektiven Selbst; ich bin ins Offene meiner selbst unterwegs. Es ist dieselbe Offenheit, die ich als Person in meinem Unterschiedensein von allem, noch von mir selber, bereits mitbringe. Meine innere Freiheit unterstellt die Bedingungen, unter denen ich lebe, dieser Offenheit. Von ihr mache ich Gebrauch, wenn ich die mich bestimmende Innen-Außen-Differenz auf meine eigene Art zu meistern suche. Sie meisternd weiß ich schon nicht mehr, ob ich mich dem Außen oder das Außen mir passend gemacht habe. Dafür müsste ich wissen, wo das Innen anfängt und das Außen aufhört. Weil ich es nicht weiß, muss ich denken. Denkenderweise nehme ich – um den Preis des eigenen Überblicks – teil daran, wie Innen und Außen die Plätze tauschen.

Jean Piaget begreift, wie gesehen, unser Denken als einen operativen Vorgang, worüber wir uns in einem Zug der Wirklichkeit und die Wirklichkeit uns anpassen: per Akkommodation ans Außen, per Assimilation ans eigene Innere. Indem sich das Denken den Dingen und die Dinge sich anpasst, strukturiert es sich und mit ihm die Dinge um es herum.¹¹ Indem ich die mich bestimmende Innen-Außen-Differenz nicht nur opportunistisch, in Verleugnung meiner Bedürfnisse, meistere, sondern auf selbstbestimmte, auf mich zugeschnittene und weiter

10 Vgl. Heinz von Foerster im Gespräch mit Bernhard Pörksen: Wahrheit ist die Erfindung eines Lügners, S. 28 u. 42.

11 Vgl. Jean Piaget: Das Erwachen der Intelligenz beim Kinde. Stuttgart 2003, S. 18.

zuschneidende Weise zu bewältigen suche, weite ich mit dem Spalt Wirklichkeit, durch den ich hindurchzugehen suche, meinen inneren Spielraum. Aus ihm heraus konstruiere ich ›meine‹ Wirklichkeit, ringe sie der Unfassbarkeit der Wirklichkeit im Ganzen ab. Ich konstruiere meine Wirklichkeit, indem ich mich sowohl aktiv in die äußere Wirklichkeit, *kraft* meines Getrenntseins von ihr, einpasse, als auch mich ihr hinzufüge. So erlebe ich Realitätsgewinn als Freiheitszuwachs.

So ingenieurshaft der Begriff der Konstruktion anmutet, so unwillkürlich ist ihr Akt. Der Begriff der Konstruktion suggeriert nur vordergründig etwas Planvolles, Gewolltes, Souveränes; alles, was ich plane, will und bin, bleibt indes der Absolvanz der mich hier und jetzt bestimmenden Innen-Außen-Differenz unterworfen. Indem ich denkend meinem Voraussein folge, absolviere ich sie gleichsam blind, auf die Gefahr hin, dass ich mir in meinem eigenen Denken verloren gehe. In Wirklichkeit geschieht das Gegenteil. Mein denkender Selbstverlust bringt mich mir, dem Gefühl eigenen Wirklichseins, nur näher. Ich erobere mich in der Loslösung meines Ichs von seiner Egozentrik. Ich gewinne, was Piaget die »Objektivität der Erfahrung« nennt.¹²

Unter Berufung auf Piaget begreift Ernst von Glasersfeld Anpassung als Wahrnehmungs- und Wissensbildungsvorgang in einem. Meine Wahrnehmung richtet die wahrgenommenen Dinge demzufolge bereits so zu, dass sie zu den begrifflichen Strukturen meines wahrnehmenden Organismus passen. Damit halbiert von Glasersfeld jedoch den per Wahrnehmung geleisteten Anpassungsvorgang. Er bezieht ihn nicht auf die äußere Realität eines zu Lernenden, sondern beschreibt ihn als einen Akt, kraft dessen sich der wahrnehmende Organismus immer nur selbst bestätigt und reproduziert. Indem von Glasersfeld, anders als Piaget, eine von uns unabhängige Objektivität insgesamt in Abrede stellt, entbindet er die Assimilation des Subjekts von seiner Akkommodation an etwas ihm Äußerliches.¹³ Damit nimmt er dem Vorgang der Anpassung allen Realismus. Sowohl wenn wir zu wissen glauben, was Wirklichkeit ist, als auch wenn wir, wie es von Glasersfeld tut, die Geltung einer von uns unabhängige Wirklichkeit insgesamt leugnen, bräuchten wir uns ohnehin an nichts mehr anzupassen. So besagt sein Konzept der »Viabilität« ja auch, dass wir uns unsere Wirklichkeit gemäß unserem Vermögen, durch sie hindurchzukommen, je schon selbst erschaffen. Wir schmieden, so verstanden, nicht Schlüssel für schon bestehende

12 Vgl. ebd., S. 370.

13 Vgl. Ernst von Glasersfeld: Radikaler Konstruktivismus. Idee, Ergebnisse, Probleme. Frankfurt/M. 1996, S. 114.

Schlösser, sondern bauen uns selbst die Schlösser, deren Schlüssel wir, wer ihn auch immer uns gegeben haben mag, bereits in Händen halten.¹⁴

Die Wirklichkeit, die wir erschaffen, ist also zugleich diejenige, in die wir uns erst einpassen müssen – und umgekehrt. So einleuchtend dies einerseits sein mag, so wenig zwingend wird daraus andererseits auf die Nicht-Existenz einer Wirklichkeit geschlossen, die unseren Initiativen Widerstand böte. Zumal von Glasersfeld noch in seiner Bestreitung einer Wirklichkeit nicht auf das *Wort* Wirklichkeit verzichten kann. Auf sein Konzept der halbierten Anpassung hätte er dagegen sehr wohl verzichten können, da es ja nichts gibt, *woran* wir uns anzupassen hätten. Was aber bliebe übrig vom Verständnis einer von uns konstruierten Wirklichkeit, wenn man den Anpassungsgedanken an sie gänzlich von ihr abzöge? Einsamkeit, Selbstbehauptung, Existenzialismus.

Realismus der »wirklichen Variationen«

Etwas geht nicht auf; etwas bewegt mich, bevor ich mich selbst bewege. Etwas in mir lässt mich mir voraus sein, während ich mich, mir nachfolgend, mir selbst gegenüber bereits verspäte. In dieser Lücke, sie überbrückend, mit ihrer Überbrückung neue Lücken schaffend, vollzieht sich meine Individuation. Ich bin sowohl meine eigene Lücke als auch der, der sie ausfüllt. Ein Selbst herausbildend, trage ich die Ganzheit, die ich selber bin, im Zuge des Vollzugs meiner eigenen operationalen Geschlossenheit ans Ganze der Wirklichkeit, mit der ich, als Teil von ihr, strukturell verbunden bin, heran. Zugleich muss ich mir die Undenkbarkeit des Ganzen – meiner selbst – eingestehen. Aus der Lücke heraus, die sich innen wie außen auftut, expandiere ich, d.h. greife ich auf mich selbst – vektorieell auf mein objektives Selbst – aus, um mich im Maße meines Selbstausschweifens dem Außen hinzuzufügen.

So wie mich die Differenz von Innen und Außen, von der ich bestimmt bin, »hält«, macht sich just in den innen und außen erfahrenen Lücken ein mich in mir und außerhalb meiner Umgreifendes bemerkbar. Was mich umgreift, lässt mich, im Gefühl, über mich selbst hinauszugehen, nur tiefer in die mich bestimmende Differenz von Innen und Außen hineingehen. Hiermit wiederum geht, vermittels sich verschränkender Akkommodations- und Assimilationsprozesse – Rochaden von Innen und Außen –, ein sich vertiefender Realismus einher. Dessen Tiefe

14 Vgl. ders.: Einführung in den radikalen Konstruktivismus. In: Paul Watzlawick (Hg.): Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben? Beiträge zum Konstruktivismus. München – Zürich 1994, S. 30f.

besteht darin, dass jede Notwendigkeit, die wir in Form einer sich uns bietenden Innen-Außen-Differenz annehmen, Möglichkeiten eröffnet, die nicht schon als ›real‹ antizipierbar sind. Wir können sie in dem Maße nicht antizipieren, wie wir die aktuell gegebene Innen-Außen-Differenz erst durchlaufen müssen. Ein reflexhafter, trivialer Realismus dagegen nimmt Pseudonotwendigkeiten imaginativ vorweg. Unsere eigenen Vorwegnahmen stoppen unseren Impuls, aus unserem Inneren, dem Gefühl eigenen Ungenügens am Außen und an uns selber, heraus, indem wir vektoruell auf unser objektives Selbst ausgreifen, das Gegebene gedanklich zu überschreiten. Wenn das Notwendige stets mit einem Möglichen verbunden ist, dann heißt, neue Wirklichkeiten zu eröffnen, sich von den eigenen imaginativen Vorwegnahmen eines notwendig Gedachten zu befreien, um sich stattdessen selbst, blind, folgen zu lernen. Nur so erreichen wir die »wirklichen Variationen«¹⁵: im Hindurchgang der uns hier und jetzt bestimmenden Differenz von Innen und Außen, darüber, dass wir uns im Denken von der Selbstzentriertheit unseres Denkens lösen, um uns einem sich öffnenden Dritten von Innen und Außen unsererseits zu öffnen.

Indem ich mich in mir von mir löse, situiere ich mich neu in der äußeren Welt; ich füge mich ihr hinzu. Währenddessen bilden sich in meinem Inneren Strukturen heraus, deren gewachsene Komplexität mir ein neues Gleichgewicht bietet. Piaget sieht in unseren wachsenden operationellen Fähigkeiten nicht nur deren – biologisch rekonstruierbare – stabilisierende Funktion für unseren Organismus; er nimmt sie, selten genug bei ihm, als Hinweis auf Transzendenz. Danach gehen unsere der äußeren, physikalischen Welt verhafteten Denkinstrumente immer schon über das ›nur Wirkliche‹, d.h. ihr Erscheinen, hinaus: Sie konstruieren mit den Mitteln des Gegebenen eine gleichsam überzeitliche Welt.¹⁶ Indem ich denke, entspreche ich einem nicht-abbildenden Realismus der »wirklichen Variationen«. Ich entspreche ihm, indem ich mich eigener imaginativer Vorwegnahmen eines für die Zukunft als notwendig Gedachten bewusst enthalte: wo ich geschlossenen Auges durch die mich hier und jetzt bedrängende Differenz von Innen und Außen auf ein Drittes von beidem zugehe.

Denkend mache ich gleichsam schlafwandelnden Gebrauch von meiner Nichtübereinstimmung mit dem Außen, dem Akosmismus meines Inneren: Ich wende das Wissen, von allem, noch von mir selber, unterschieden zu sein, auf mich selbst an. Dies befähigt mich, mich zu dem mich Determinierenden mei-

15 Vgl. Jean-Claude Bringuier: Jean Piaget – ein Selbstporträt in Gesprächen, S. 211.

16 Vgl. Jean Piaget: Abriß der genetischen Epistemologie, S. 132.

nerseits – zustimmend oder distanzierend – zu verhalten.¹⁷ In dieser Fähigkeit gründet die Idee der Würde der Person. Vom Außen bedrängt, unter unfreien Bedingungen, werde ich umso deutlicher zur Empfindung meines Unterschiedenseins vom Außen und, darüber vermittelt, zur Distanz zu mir selber gebracht. Ich werde, paradoxerweise, erst darüber zum Gefühl eigenen Freiseins gebracht. Es besteht darin, unter allen Umständen mit mir in Übereinstimmung sein zu wollen. Hierin konkretisiert sich die Würde meines Personseins. Ich kann dieses Gefühls, jener Würde nicht von außen beraubt werden. Ich kann mich nur selbst entwürdigen, indem ich mich diesem Gefühl verschließe und gemeinsame Sache mit dem zu machen beginne, was mich mit mir entzweit.¹⁸

Exzentrizität und Integrität

Helmuth Plessner beschreibt den Menschen als ein sich selbst verborgenes Wesen, als »homo absconditus«. Über den Menschen nachzudenken, heißt danach, seinen Begriff offen zu halten. Als Konstante lässt Plessner einzig das Gebot (und unser Vermögen) gelten, uns auszudrücken. Sie ist unserer spezifischen Stellung in Kosmos und Natur geschuldet, dem, was Plessner die »Exzentrizität des Menschen« nennt. Der Mensch weiß sich als Bruch in der Natur. Während das Tier aus seiner Mitte heraus und in sie hinein lebt, muss er immer neu aus sich herausgehen und sich erneut finden – sei es wieder-, sei es erfinden.

Immer wieder neu müssen wir unsere Selbstzentriertheit aufgeben, Rollen ein-, Funktionen übernehmen. Als »dargelebte Einheit von erster und dritter Person«¹⁹ gehen wir gleichzeitig in unseren Rollen und Funktionen nie auf. Darüber, dass wir unaufhörlich unserer Selbstzentriertheit verlustig gehen, müssen wir etwas dafür tun, unsere Mitte wiederzufinden und zu halten. Unentwegt gehen wir dafür Umwege. Plessner statuiert diesbezüglich drei anthropologische Grundgesetze– allesamt Paradoxa: die »vermittelte Unmittelbarkeit«, die »natürliche Künstlichkeit« und den »utopischen Standort«. Jeweils verschieden akzen-

17 Vgl. Robert Spaemann: Sein und Gewordensein. Was erklärt die Evolutionstheorie? In: Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze II, S. 76.

18 So ist auch, nach Freud, eine äußere Versagung solange nicht pathogen, wie sich ihr nicht eine innere hinzugesellt, die diese als solche *beglaubigt*. Vgl. Sigmund Freud: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. 22. Vorlesung: Gesichtspunkte der Entwicklung und Regression. Ätiologie. A.a.O., S. 343; sowie: Einige Charaktertypen aus der psychoanalytischen Arbeit. A.a.O., Bd. X, S. 237.

19 Hellmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch. A.a.O., S. 89.

tiert geben diese Grundgesetze unsere gebrochene Stellung zur Welt und zu uns selber wieder. Was mein Selbstverhältnis bestimmt, bestimmt auch mein Verhältnis zur äußeren Welt, und umgekehrt. Plessner zeigt, inwieweit unser Leib und seine Umgebung bereits eine unsichtbare Ganzheit um die Achse seiner Differenz zu ihr herum bilden. Diese liegt noch der geringsten Wahrnehmung und Handlung als »psychophysisch neutrale Schicht des Verhaltens« zugrunde. So lernt ein Kind, das zu laufen beginnt, nicht nur seine Glieder koordiniert zu bewegen, sondern seinen Leib in ein spannungshafte, durch Gegensinnigkeit bestimmtes Verhältnis zu seiner Umgebung zu bringen. Plessner differenziert dieses Verhältnis in zwei Grundrichtungen: die einer sukzessiven Handlungsbewegung und die einer gestalthaften Ausdrucksbewegung. Danach beziehen wir uns in unserem Handeln nicht nur äußerlich auf unsere Umwelt als Hintergrund und Widerstand, sondern drücken diese Bezogenheit *an uns selber* aus.²⁰

Der im Handeln waltende und am Handelnden unwillkürlich mit ausgedrückte Richtungszug auf seinen – unseren – jeweiligen Kontext hin vermittelt sich als diskrete, immer nur indirekt (verspätet) wahrnehmbare – eben: psychophysisch neutrale – Spur einer absolvierten Innen-Außen-Differenz. Die im Herbst nach dem Süden ziehende Schwalbe, das nestbauende Radspinnchen, das kleinkindliche Tapsen und Greifen – in all dem scheint eine unsichtbare Welt anwesend, in der die Lebewesen mitsamt ihrer Umgebung wie von einem Dritten gehalten werden.²¹ Unsere Handlungen und Wahrnehmungen sind sinnvoll nur, wie sie sich auf einen unsichtbar mitgegebenen Kontext beziehen. Dadurch, dass ich mich auf ihn beziehe, habe ich dem Wahrgenommenen unwillkürlich einen über es selber hinausgehenden Sinn angesonnen. Ich schaffe gewissermaßen diesen Sinn, allein darüber, dass ich kontextualisiere. Das heißt, ich entnehme den Sinn, den ich wahrnehme, dem von mir gedachten Ganzen, das ich je schon ans Außen herangetragen habe. So auch frage ich, wenn ich nach jemandes Integrität frage, über diesen Jemand, wie er mir hier und jetzt erscheint, *hinaus*: Ich frage auf das Ganze hin, von dem der Andere wie ich ein Teil ist.

Teil eines Ganzen, in dem wir stehen, sind wir gleichwohl selber Ganzheiten: *spezifische* Ganzheiten, Individuen. Nach jemandes Integrität fragend, frage ich

20 Vgl. Hellmuth Plessner: Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewußtsein des anderen Ichs. In: Gesammelte Schriften VII. Frankfurt/M. 1982, S. 114.

21 Vgl. ders.: Die Deutung des mimischen Ausdrucks. A.a.O., S. 75. – Was Plessner »psychophysisch neutrale Schicht« nennt, heißt bei Piaget »Berührungszone zwischen dem eigenen Körper und den umgebenden Dingen«. Vgl. Jean Piaget: Abriß der genetischen Epistemologie, S. 32.

zugleich in jenes Offene hinein, dem dieser Jemand seine individuelle Selbsteinheit abringt. Umgekehrt bringt jedes Individuum in seinem Streben nach eigener Kohärenz diejenige Offenheit mit, auf die hin es seine Selbsteinheit immer neu in freiwilliger Selbstdezentrierung erprobt. Die Erprobung realisiert sich als absolvierte Innen-Außen-Differenz. Wenn wir jemanden Integrität zusprechen, dann trauen wir ihm zu, deren Absolvanz auf ähnliche Weise zu meistern (oder auch nicht) wie wir selbst. Ich vollziehe jemandes Aussagen und Handlungen insoweit als integer nach, als ich bereit bin, mir vorzustellen, dass er auf einen Kontext antwortet, der ihn bestimmt, wie ich es tue: als ein vom Leben her Befragter, der seine eigene Existenz als Beantwortung ihrer Fragen an ihn darlebt²².

Die Frage nach jemandes Integrität vertritt die Frage nach dem Ganzen in ihrer Unbeantwortbarkeit. Ich weiß nicht, was im Ganzen gut und richtig ist, aber ich weiß, stellvertretend fürs Ganze, was ein integrierter Mensch ist: jemand, dessen Selbsteinheit mit einer Idee konvergiert, die er vor sich selbst als »gut« vertritt. So wendet ein gerechter Mensch nicht bloß eine allgemeine Idee von Gerechtigkeit an, sondern exemplifiziert sie an sich selber auf aktuelle, eigenständige, eben: seine Weise.²³ Erst die funktionale Einheit von jemandes Selbsteinheit mit einer sich in ihm realisierenden Idee, die dieser sowohl für sich selber hat, wie diese in ihrer Allgemeinheit über diesen Jemand zugleich hinausgeht, macht, dass jemand als vertrauenswürdig erscheint. Die unbeantwortbare Frage nach der Wissbarkeit des Guten und Richtigen im Ganzen verendlicht sich zur Frage des Vertrauens. Vertrauen vertritt hier Wissen, wie vordem die Frage nach der persönlichen Integrität die unbeantwortbare Frage nach dem Ganzen in moralischer Hinsicht vertreten hat.

Dazu gehört, dass ich die Frage nach der Vertrauenswürdigkeit von jemandem nicht explizit stellen kann, ohne sie implizit infrage zu stellen. Genauso wenig kann ich die Frage nach jemandes Integrität beantworten. Ich kann nur wiederum für sie mit meiner eigenen Integrität, darauf vertrauend, dass man sie mir zutraut, bürgen. Die Frage nach der Integrität von jemandem richtet sich, als offene Frage, an mich selbst. Sie wirft mich auf mich zurück, auf den Anspruch, mit mir eins zu sein, in und trotz meines Unterschiedenseins nicht nur von allem Äußeren, sondern noch von mir selber. Kann ich auch nicht um die Integrität von jemandem wissen, so habe ich doch, im Negativen, eine Empfindung für die gestörte Einheit einer Person, allem voran meiner eigenen. Ich kann sie nicht für den Anderen empfinden, wenn ich sie nicht für mich selbst empfinden kann. Ich

22 Vgl. Viktor E. Frankl: Grundriß der Existenzanalyse und Logotherapie. In: Logotherapie und Existenzanalyse. Texte aus fünf Jahrzehnten. München – Zürich 1987, S. 141.

23 Vgl. Robert Spaemann: Personen, S. 28f. und 47.

würde die Gestörtheit von jemandes Einheit mit sich selbst an der Scham bemerken, die ich für ihn empfinde.

Die Integritätsfrage verkürzt sich auf die Frage der Selbstmächtigkeit eines jeden unter Bedingungen der Differenz von Innen und Außen als Symbol unserer Überdeterminiertheit. Die Differenz von Innen und Außen, in der ich stehe, erschöpft sich nicht in der Spaltung von Ich und Welt, Subjektivität und Objektivität, sondern setzt sich hier wie dort, ins Kleinste und Größte, fort. Ich erlebe meine Unterschiedenheit von allem zunächst, nach innen hin, als Zweifel und, aufs Außen bezogen, als Angst. Ich überwinde den Zweifel durch Entschließung, die Angst durch Mut zu mir selbst. Sofern ich nicht an der erfahrenen Unterschiedenheit von allem, noch von mir selber, resigniere oder zerbreche, weitet und vertieft sich mein Innen am Außen. In seiner Weitung und Vertiefung ›leihe‹ ich dem Außen mein Inneres. Ich leihe es ihm, um es zu verstehen, es mir verstehend zu assimilieren, mich selbst über seine Assimilation besser verstehen zu lernen. Auf diese Weise füge ich mich, *in* meinem Unterschiedensein von ihm, dem Außen hinzu. Ich weiß mich in meinem Inneren dem Außen überlegen – frei.

Die erfahrene Unterschiedenheit des wahrnehmenden Subjekts vom wahrgenommenen Objekt, die Erfahrung, wahrnehmenderweise bei dem Wahrgenommenen nicht anzukommen, bringt das Subjekt dazu, sich selbst aufs wahrgenommene Objekt zu projizieren, es mit sich selbst zu füllen, es – mit dem Wort Piagets – zu »substantivieren«. Dies führt zu einem Perspektivwechsel, der dem Subjekt erlaubt, sich dem Außen hinzuzufügen und so auf es einzuwirken.²⁴ Was ich draußen wahrnehme, habe ich *längst* mein Inneres geliehen. Anders würde ich nicht verstehen, was ich wahrnehme. Insofern bin ich verantwortlich für meine Wahrnehmungen. So wenig es nackte Tatsachen gibt, so sehr legen sie mit ihrem schieren Wahrgenommenwerden schon den Grund für unser Gefühl von ihrer Bedeutsamkeit.²⁵ Es ist dieses Gefühl, nur dieses, das uns auf die uns bedrängenden Tatsachen konzentrieren, deren vermeintliche Nacktheit mit unserem Sinn für ihre Bedeutsamkeit bekleiden lässt.

Mitwahrnehmung und innere Dezentrierung

Was ist früher: die Tatsachen oder unser Gefühl ihrer Bedeutsamkeit für uns? Die Frage ist so unbeantwortbar, wie der eine Begriff den anderen erklärt. Ihre

24 Vgl. Jean Piaget: Abriß der genetischen Epistemologie, S. 36.

25 Vgl. Alfred North Whitehead: Denkweisen, S. 48f.

Unbeantwortbarkeit reflektiert noch die Künstlichkeit einer Unterscheidung von Entdecktem und Erfundenem in der Geschichte der Wissenschaften. So stellt, nach Thomas Kuhn*, die Entdeckung einer ›nackten‹ Tatsache nur die Entdeckung einer Anomalie aus der Perspektive einer ausbleibenden Erwartung dar.²⁶ Die erwartete Wahrnehmung speist sich aus bestätigten früheren Wahrnehmungen, formalisiert zu einer Geltung beanspruchenden Theorie, einem »Paradigma«. Was, wenn das entdeckte Datum sich nicht mehr in jene Theorie einfügen lässt, wenn die theoretische Akkommodation ans Beobachtete die Theorie sprengt? Theoretische Assimilation des Anormalen hieße dann, eine neue Theorie erfinden zu müssen, die *bereits* auf der Entdeckung eines neuen Paradigmas beruhte. Wissenschaft folgt insofern einer von uns »absichtlich« – metatheoretisch – geleisteten »Gedanken Anpassung«²⁷, kraft derer wir je schon begonnen haben, die wahrgenommene Abweichung einer neuartigen Regel zu subsumieren und so einem neuen Begriff von Normalität zuzuführen.

Jede Wahrnehmung, die nicht einer Erwartung entspricht, stört uns aus einer Vertrautheit auf. Sie lässt uns »Warum?« fragen, bis wir eine Antwort gefunden und mit der Antwort unsere Vertrautheit und mit ihr einen Zustand neuer Fraglosigkeit erlangt haben.²⁸ Wir hätten eine Anpassung an das uns eben noch Verstörende vollzogen und somit einen neuen Begriff von Normalität gefunden, d.h. das bis dato Unverständliche einem komplexeren Verstehen überführt – und uns selbst durch die absolvierte Passage einer Innen-Außen-Differenz in unserem Inneren stabilisiert.

Für Gregory Bateson sind Wahrnehmungen abduktive Erkenntnisse.²⁹ Danach machen wir jedes beobachtete Ereignis von jeher den uns gerade zur Verfügung stehenden Regeln unserer spontanen Erkenntnisfähigkeit passend. Schon unser eigenes Körperschema stellt ein solches abduktives System dar, das auf die

* Thomas S. Kuhn (1922-1996), amerikanischer Wissenschaftshistoriker und -philosoph.

26 Vgl. im Folgenden Thomas S. Kuhn: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt/M. 1973, S. 79f. – Siehe auch Jean Piaget: Das Erwachen der Intelligenz im Kinde, S. 420.

27 Ernst Mach: Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen, S. 261.

28 Vgl. im Folgenden Robert Spaemann und Reinhard Löw: Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens. München – Zürich 1985, S. 16 und 19.

29 Vgl. im Folgenden Gregory Bateson: Geist und Natur. Eine notwendige Einheit. Frankfurt/M. 1984, S. 178ff.

Herstellung innerer Kohärenz ausgelegt ist. Auch der Kontext, in dem wir uns jeweils aufhalten, stellt ein auf innere Kohärenz ausgelegtes System dar. Jede Veränderung, die wir durchleben, fordert von uns somit ein Doppeltes ab: unsere Umgebung zu verstehen, ihr einen kohärenten Sinn anzuspüren und damit, über den Umweg der Außenwahrnehmung, für unsere eigene Selbsteinheit zu sorgen. Das Gebot unseres Selbsterhalts verlangt, wie gesagt, dass die Veränderung unserer Umgebung nicht zu stark, zu grundstürzend sein darf. Wir müssen uns in irgendeiner Form in den Verhältnissen, mit denen wir strukturell verkoppelt sind, wiederfinden können. Andererseits darf unsere Umgebung Lernfähigkeit von uns erwarten, dass wir in der Lage sind, immer wieder aufs Neue unseren Konservatismus in Wahrnehmungs- und Erkenntnisdingen zu überwinden.

Alle Außenwahrnehmung ist mit innerem Aufwand verbunden. Ich weiß nicht, ob die Welt es braucht, dass ich ihr mein Inneres leihe, ihr mein Unterschiedensein von ihr hinzufüge. Ich weiß nur, dass ich es brauche – dass es nur für innerliche Wesen überhaupt eine Welt gibt. Ich kann keine Aussagen über die äußere Wirklichkeit treffen, die nicht aus meiner Beziehung zu ihr hervorgegangen wären. Meine Beziehung zu ihr ist über meine Beziehung zu mir selber vermittelt; in die Differenz von Innen und Außen gestellt, bin ich genötigt, fortwährend die eine Beziehung mit der anderen abzugleichen. Jede Wahrnehmung wird mir so zum Anlass, mich sowohl zum Wahrgenommenen als auch zu mir als Wahrnehmenden zu verhalten. Ich nehme dabei immer schon *mehr* wahr. Was ich wahrnehme, ist von einem Hof an Unsichtbarem umgeben, den ich unwillkürlich wahrnehme. Ich sinne dem Wahrgenommenen einen Kontext an, der sich aus jenem Ganzen speist, das ich selbst bin und unwillkürlich ans Außen herantrage. Ich bin selbst dieses Ganze, das sich operational, über das mich in mir und außerhalb meiner Umgreifende, über mein Unterschiedensein von mir selber, der bleibenden Differenz zwischen subjektivem und objektivem Selbst, der Lücke, die ich sowohl selber bin, als auch mit mir überbrücke, herstellt. Freud sieht hierin einen so primitiven wie für unseren Weltumgang unumgänglichen Mechanismus am Werk. Danach wenden wir unwillkürlich unsere inneren Vorstellungen auf die Außenwelt an, bis wir schließlich das eine nicht mehr vom anderen trennen können.³⁰ An diesem Punkt angelangt, übersetzen wir per erstarkter Bewusstheit unser Bild der Welt in unsere eigene Psyche zurück.³¹ Mein Denken findet letztlich an der entdeckten Differenz zwischen meinen Wahrneh-

30 Vgl. Sigmund Freud: Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. A.a.O., Bd. IX, S. 354.

31 Vgl. Gregory Bateson: Geist und Natur, S. 355.

mungen einerseits und dem von mir unwillkürlich hinzugedachten Ganzen andererseits seinen gewissermaßen einzigen Gegenstand.

So gedankenlos ich auf ein gedachtes Ganze hindecke, so sehr etwas in mir dafür sorgt, dass alles aufgehe, alles sinnerfüllt sei, so sehr stören mich meine Wahrnehmungen, eine sich mir augenblicklich auftuende Bedeutsamkeit von irgendetwas, auf. In diesem Moment löst sich für einen kurzen Augenblick ein Wahrgenommenes von meiner Wahrnehmungsweise. Meine Wahrnehmung entkoppelt mich für einen Lidschlag von meinen Mitwahrnehmungen: Ich erfahre mich als irrtumsfähig. Ich beginne, mein Denken gleichermaßen von Sinnstiftung inspiriert und korrumpiert zu sehen. Aus dem Spalt der erfahrenen eigenen Irrtumsfähigkeit heraus reflektiere ich auf mein Denken in seiner doppelten Funktion, daraufhin, dass es für die operationale Geschlossenheit meiner selbst wie meines Weltbildes sorgt; indem es nach Wiedererkennbarem, mich Bestätigendem fahndet; aber auch dahin gehend, dass es mich, indem ich weiterdenke, von den Automatismen meines eigenen strukturdeterminierten Denkens abbringt und mich zwingt, mich von meinen Wahrnehmungen stören, von meiner eigenen Irrtumsfähigkeit belehren zu lassen.

Sich – dem Umgreifenden – öffnen

Gregory Bateson zufolge gibt es keine objektive Erfahrung; alle Erfahrung ist subjektiv. Demgegenüber betont Jean Piaget die Objektivität aller Erfahrung. Beides widerspricht sich nur scheinbar. Piaget leitet seinen Begriff der Objektivität seinerseits abduktiv her – vom Kontext eines Lernens her, das in seiner Tendenz metasubjektiv ist: Erfahrung geht hier je schon in die Metaebene freiwilliger Selbstdezentrierung über, kraft unserer Fähigkeit, zugunsten von Erkenntnis von uns selber abzusehen. Demgegenüber stellt für Bateson der – ebenfalls per Abduktion – von uns erzeugte Metakontext den Inbegriff von Lernen dar: als von uns selber, in Form aus dem Stand geleisteter Kontextualisierungen, in Gang gesetzte Koevolution mit dem uns zum Lernen nötigen Außen.³²

Ich erkenne, dass ich, was ich wahrnehme, aus Gründen meiner Selbstkonstitution und -erhaltung so wahrnehme, wie ich es wahrnehme. Was ich wahrnehme, ist durch das Ganze, das ich ihm beordne, sozusagen als ›wahr‹ vorentschieden – bis ich durch eine plötzlich wahrgenommene Bedeutsamkeit aus dem Gefühl dieser Wahrheit wieder herausgerissen werde. Dies an meiner eigenen Wahrnehmung wahrzunehmen, ist ein erster Schritt heraus aus der Routine mei-

32 Vgl. ebd., S. 42 und 63.

ner Mitwahrnehmungen hinein ins Bewusstsein meiner eigenen Irrtumsfähigkeit: Mir geht die Differenz von Wahrnehmung und Erkenntnis auf. Von ihr her nehme ich mich als auf spezifische Weise Wahrnehmenden wahr, mich meines Grundwissens erinnernd, dass ich immer nur Erscheinendes, mir Erscheinendes wahrnehme.

Denken ist in einem Reflexion auf das Erscheinende der Wirklichkeit und mich als es Wahrnehmenden. Weiterdenkend zeigt sich mir, dass sich mein Bewusstsein über dieselbe Subjekt-Objekt-Spaltung konstituiert, mit der es mich die Welt wahrnehmen lässt. Es bildet nicht etwas ab, sondern zielt etwas an; es ist intentionales, auf etwas außerhalb seiner bezogenes Bewusstsein. Bewusstseinswesen, die wir sind, wenden wir unser Bewusstsein auf etwas, das wir nicht schon selber sind, »an«. Dazu gehört noch, dass wir es uns auf uns selber anwenden und uns so selbst fremd machen. Als Bewusstseinswesen stehen wir – und stellen uns immer wieder neu – in Differenz zu unserem eigenen Wesen. Es ist diese Differenz zu unserem Wesen, nicht unser Wesen selbst, die Selbstreflexion ermöglicht.³³ Bewusstheit ist die intensivste Form, zu erleben, dass ich mir je schon voraus bin. Intentionalität – auf etwas aus, von etwas losgeschickt zu sein – ist, bevor sie meinen Willen und meine Motorik erreicht, meinem Geist als diejenige Tendenz eingeschrieben, die mich mir sowohl nähert, als auch in Selbstdistanz hält. Die spontane Intentionalität meines Bewusstseins im Sinne der *Intentio recta* ist gebrochen vom Bewusstsein meiner selbst als Bewusstseinswesen im Sinne der *Intentio obliqua*. Mein Bewusstsein ist mit dem, wovon es Bewusstsein ist, über meine Selbstreflexivität mit mir selbst verbunden, wie ich mich wiederum im Maße meines – strukturdeterminierten – Lebendigseins aus meiner Selbstreflexivität losreißt, mein Leben – transitiv – »darlebe«.

Von allem unterschieden, verbinde ich mich mit dem, was ich selber nicht bin, über den Abstand, den ich denkend zu mir finde. So sehr ich *bereits* denke, finde ich diesen Abstand je schon in mir vor. Anders würde ich nichts und niemanden als es – ihn – selbst verstehen wollen können. Um etwas oder jemanden zu verstehen, muss ich ihm gleichsam in mir Raum geben, ihm mein Inneres zur Verfügung stellen. Mit der Unauflösbarkeit meiner Bindung an mich selbst erfahre ich die Begrenztheit dessen, was ich überhaupt zu verstehen in der Lage bin. Andererseits verstärkt, was sich meinem Verstehen entzieht, nur meinen Sinn für das mir verborgene Für-sich-Sein von etwas oder jemandem, meinen Impuls, aus mir herauszugehen. In dem Versuch zu verstehen sowie der Erfahrung, dass ich nie ganz verstehe, durchlaufe ich die mich bestimmende Differenz von Innen und Außen. Ich durchlaufe sie immer schon – mir selbst voraus – in

33 Vgl. Robert Spaemann: *Personen*, S. 23.

Hinblick auf ein Drittes von Innen und Außen, das mich aus deren aktueller Umklammerung herausführt. Wie ich aus ihr herausfinde, begeben sich gleich in eine neuerliche Innen-Außen-Differenz. So wenig ich, an der Grenze meines Verstehenkönnens angelangt, verstehen zu wollen aufhören kann (und sei es, dass ich verstehen will, warum ich nicht verstehe), so wenig höre ich zu denken auf, wenn ich zum Abschluss eines Gedankens gefunden habe: Denken ist Weiterdenken. Nicht nur, dass es nirgendwo ankommt; es vermag, so Lyotard, sein eigenes Nichtankommen zu *wollen*.³⁴

Alles, was ich wahrnehme, erlebe und erkenne, unterliegt dem Regime einer Innen-Außen-Differenz. Wo die Differenz konkret verläuft, entzieht sich mir im Maße meines Bestimmtheits von ihr. Erkennend verspäte ich mich gegenüber dem zu Erkennenden. Weiterdenkend antizipiere ich meine Verspätungen; mir selbst voraus, überantworte ich mich der Vorläufigkeit meines Wissens, immer auf der Spur eines Dritten von Innen und Außen, das mich aus deren aktueller Umklammerung heraus- und einer neuerlichen Innen-Außen-Differenz zuführt, die zu durchlaufen ich mich erst einmal bereit machen muss. Die Kraft hierzu und das Vertrauen, mich in ihrem Durchlauf nicht zu verlieren, beziehe ich aus den von mir unwillkürlich vorgenommenen Kontextualisierungen. So unwillkürlich ich kontextualisiere, so weiß ich doch, dass ich das Ganze, das ich – um meiner eigenen Ganzheit willen – denke, gar nicht denken kann; wie ich gleichzeitig weiß, dass ich nicht anders kann, als Ganzheiten zu imaginieren, die es nicht gibt bzw. nur gibt, weil es mich gibt. Ist mein Denken deswegen unreal? Eher ist es meta-real, insofern es mit dem zu denkenden Dritten von Innen und Außen befasst ist, um sich – mich – aus seiner – meiner – Determiniertheit durch deren Differenz zu befreien. Denken fragt über die wahrnehmbare Wirklichkeit hinaus, nach dem, wovon die Welt der Erscheinungen – und ich mit ihr – umgriffen ist.

Mein Denken ist eine Weise des mich Umgreifenden selbst, mich ihm zu öffnen. Ich öffne mich ihm, indem ich mich der mich hier und jetzt bestimmenden Differenz von Innen und Außen konfrontiere. Indem ich mich ihr konfrontiere, öffne ich mich einem mich in mir und außerhalb meiner Umgreifenden, von welchem ich mich, durch alle je noch zu passierenden Differenzen hindurch, als »erste und letzte Vorgabe«³⁵ angetrieben wie gehalten weiß. Denkend öffne ich mich einem sich öffnenden Dritten; ich durchdringe, was mich umschließt,

34 Vgl. Jean-François Lyotard: Wozu philosophieren?, S. 33.

35 Alfred Locker: Metatheoretische Kritik des Radikalen Konstruktivismus und der Autoopoiesis-Theorie. In: Hans Rudi Fischer (Hg.): Die Wirklichkeit des Konstruktivismus. Zur Auseinandersetzung um ein neues Paradigma. Heidelberg 1998, S. 336.

im Maße dieser Selbstöffnung. Ich verbinde mich von mir her, in freiwilliger Selbstzentrierung, mit dem mich Umgreifenden. Ich verbinde mich mit ihm in dem Bewusstsein, gleichzeitig von ihm gehalten und getrennt zu sein. Ich muss mich ihm, aus mir selbst heraus, immer neu verbinden. Eben deswegen gehe ich in die mich bestimmende Differenz von Innen und Außen hinein, durch sie hindurch.

Zwang in Bedürfnis verwandeln

Immer wieder kehre ich zurück in meine innere Reserve gegenüber der erscheinenden Welt. Die Reserve speist und erneuert sich aus dem Akosmismus meines Inneren, darüber, dass ich mich von allem, noch von mir selber, unterschieden weiß. Wie ich mich erst an der erscheinenden Welt als innerliches Wesen erlebe, rechne ich mein Inneres dem von mir Wahrgenommenen hinzu, wissend, dass *ich* wahrnehme, dass die Welt *mir* erscheint. Zugleich ist, dass die Wirklichkeit mir erscheint, nicht eigentlich ein Wissen. Es ist ein Grundwissen: die Grundlegung zu der Möglichkeit von Wissen. Stets bleibt ein Rest, der, über alles Wissen hinaus, weiter zu denken gibt. Wissen ist, so kohärent es auch sei, in seinem Entstehen kontingent: etwa wenn wir Neues und Anderes an vermeintlich Bekanntem entdecken, wenn, wo die etablierte Wissenschaft bloß Abweichungen vom Erwarteten wahrnimmt, sich vor dem unverbrauchten Blick nachrückender, zumeist junger Wissenschaftler bzw. wissenschaftlicher Außenseiter bereits ein wie durch nichts vorbereiteter Gestaltwandel abzeichnet.³⁶

Indem ich dem Dritten von Innen und Außen, deren Differenz mich hier und heute bestimmt, folge, nehme ich meine unwillkürlichen Mitwahrnehmungen, die sich zu einem mehr oder minder kohärenten Wissen zusammensetzen, zum Anlass von Selbstreflexion. Jene stellen das Material für diese bereit: Ich lerne, was ich zu wissen meine, von außen, in seiner Kontingenz, zu sehen. Ich lerne, mich selbst als ein Wesen zu sehen, das, indem es zu wissen glaubt, nur den Routinen seiner undurchschauten Struktur determiniertheit entspricht, d.h. aus Gründen seines Selbsterhalts glauben *muss*, es würde wissen. So sehe ich mich, wieder und wieder, in meiner Irrtumsanfälligkeit. Wie ich den Irrtum einerseits nicht vermeiden kann, verfehle ich doch andererseits nicht komplett die Wahrheit. Sie ist es, umgekehrt, die mich in meiner Irrtumsfähigkeit erhält. Nicht nur, dass Irrtum unvermeidbar ist; er nötigt uns zur Selbstdezentrierung, bevor wir

36 Vgl. Thomas S. Kuhn: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, S. 125, 151 und 165.

uns vollkommen verloren gingen: Wir lernen aus unseren Irrtümern, um nicht an ihnen zugrunde zu gehen.³⁷

Mein Denken antwortet auf das, was es umgreift, was ihm selbst als zu durchlaufende Innen-Außen-Differenz zugrunde liegt. Wenn sich die Anfälligkeit meiner Wahrnehmungen für den Irrtum von der Interessiert- und Korruptiertheit meiner Mitwahrnehmungen herleitet, so erklärt sich dies aus dem strukturdeterminierten Bedürfnis- bzw. Begehrenscharakter meiner Assimilationen. Es ist das Eigentümliche aller Assimilationen, dass sie objektiven Zwang in subjektives Bedürfnis verwandeln, mit dem Effekt, dass schlichtweg alles zur Materie meiner Assimilationen werden kann.³⁸ Die Anpassungsleistung, die mein eigenes Denken darstellt, verdankt sich dabei meiner Selbstunterschiedenheit, der Fähigkeit, Abstand zu mir herzustellen. Ihn herstellend, stelle ich ihn doch immer nur *wieder* her. Bin ich auch genötigt, mich aus einem Irrtum herausarbeitend an die mich bestimmenden Verhältnisse neu anzupassen, so leiste ich doch die dafür nötige innere Dezentrierung aus freien Stücken. Ich passe mich in der Hoffnung an, meine augenblickliche – irrumsvermittelte – Selbstübereinstimmung, die ich im Moment der inneren Dezentrierung drangebe, auf nächsthöherem Niveau, auf komplexere – durch Lernen vermittelte – Weise wiederzugewinnen. Ich vermag dies, weil mein Denken, das meine Dezentrierung leitet, selbst schon eine Weise des mich Umgreifenden ist, das mich lernen *lässt*. Als inneres Handeln, das auf ein äußeres Genötigtsein antwortet, ist Denken Agens eines autopoietischen Geschehens, das es im Maße seiner Teilhabe – seiner aktiven Selbstvergessenheit – selbst nicht erfasst.

Jaspers vergleicht das Umgreifende, wie gesehen, mit dem mitlaufenden Horizont, der mir einen Ausblick über ihn versagt. Ich denke in den Grenzen, die der Horizont mir zieht. Auf ihn hin denkend, spekulierend, sehe ich mich umso mehr auf mich zurückverwiesen. In diesem Rücklauf erst ›sehe‹ ich die Wirklichkeit in ihrem Erscheinen und mit ihm mich selber in einer von Schatten durchzogenen Höhle sitzen.³⁹ Ich weiß, sofern ich grundsätzlich weiß, dass erscheinende Wirklichkeit und Wirklichkeit zweierlei sind, dass ich nie aus dem Irrtum – der Gebundenheit an mich selber samt meiner Strukturdeterminiertheit – ganz herauskommen werde. Und doch höre ich nicht auf, meinen Ausbruch aus meiner Strukturdeterminiertheit zu fantasieren. Ich kann nicht aufhören, weiterzudenken, zu kontextualisieren, die mir erscheinende Wirklichkeit auf ein nichtsichtbares, nicht einmal denkbare Ganzes hin zu komplettieren, ein Gan-

37 Vgl. Alfred North Whitehead: Prozeß und Realität, S. 315.

38 Vgl. Jean Piaget: Das Erwachen der Intelligenz beim Kinde, S. 410.

39 Vgl. Platon: Politeia 514A-540D.

zes, von dem ich ja weiß, dass ich es bin, der es im Zuge der Herstellung der eigenen operationalen Geschlossenheit immer wieder aufs Neue an sie heranträgt.

Ich suche mit dem Mittel meiner Vorstellungen zum Nichtvorstellbaren vorzudringen, das mir meine eigenen Mitwahrnehmungen erklärte. Ich *kann* mich dabei nur irren. An der Unumgänglichkeit meines Irrtums erfahre ich den Vorrang des zu Denkenden vor allem Denken. Ich erfahre, dass ich denkend nur konstruieren kann, was mir zu konstruieren ›gegeben‹ ist. Diese scheinbare Tautologie zeigt die anfängliche Verspätung, den Antwortcharakter meines Denkens demgegenüber, was mich zu denken nötigt. Denkend kann ich mich nicht von der Bedingung der Möglichkeit emanzipieren, *überhaupt* ein denkendes Wesen zu sein.⁴⁰ So auch verweist Robert Spaemann auf den dem Begriff der Selbstorganisation (an dem ja das Denken operativ teilhat) inhärenten logischen Widerspruch. Danach kann sich etwas nur selbst organisieren, sofern ihm etwas vorangeht, was es sich selbst organisieren *lässt*. Was sich selbst organisiert, leistet dies durch Kräfte, die nicht seine eigenen sind.⁴¹ Ich verfüge zu keiner Zeit über die erste Initiative. Indem ich mir dies eingestehe, bin ich mir schon selbst voraus, zur Dezentrierung meiner selbst, zum Herausgang aus mir bereit.

40 Vgl. Alfred Locker: Metatheoretische Kritik des Radikalen Konstruktivismus und der Autopoiesis-Theorie. A.a.O., S. 332.

41 Vgl. Robert Spaemann: Personen, S. 164. – Insofern kann das Gehirn (worauf der Titel von Matthias Eckoldts bereits erwähntem Buch anspielt) sich selbst gar nicht verstehen, weil es sich selbst nicht geschaffen hat, sondern sich in seiner Plastizität immer nur *weitherschafft*.

VIII Denken als angewandte Weltlosigkeit

Was uns umgreift, gibt Erscheinendes frei, ohne selbst zu erscheinen. Immer erscheint etwas, nie das Ganze. Etwas kann nur erscheinen, weil das Ganze nicht erscheint. An die erscheinende Welt gebunden, macht mein Denken dennoch nicht am Erscheinenden Halt. Ich denke weiter, übers Wahrnehmbare hinaus. Das Hinaus ist ein Hinein: Mit jeder neuen Sicht der Dinge schließt sich etwas in mir selber auf; mit jedem Weltkontakt, der den Versuch auslöst, hinter die Erscheinungen zu kommen, schreibt sich etwas in meinem Inneren um.

Empirisches und philosophisches Ich

Die erscheinende Wirklichkeit ist meinem Akosmismus, der Weltlosigkeit meines Denkens, komplementär: So wenig ich weiß, wovon die Erscheinungen Erscheinungen sind, so wenig weiß ich, wer ich selbst bin. Am Erscheinen der Welt erfahre ich die Vorgelagertheit meiner selbst in Form einer mir unerschlossenen Innerlichkeit.¹ Ich muss mir meine eigene Subjektivität erst erschließen. Sie erschließt sich mir nicht direkt, sondern über den Umweg eines Außen, einer Aufgabe, eines Partners.

Während nun die Reflexion der erscheinenden Welt mir diese fremd macht, weitet und vertieft die die An- und Aufnahme ihrer Fremdheit mein Inneres. Dabei weiß ich mich in meiner denkenden Weltlosigkeit wie in einer Hohlform gehalten. Was mich hält, ist die ausgehaltene Differenz von Innen und Außen. Ich halte sie aus in Hinblick auf ein zu denkendes Drittes von beidem, das mich aus deren Umklammerung herausführt. Dabei geht mir auf, dass ich in nichts aufgehe, nicht einmal in mir. Ich muss mich aus der Unterschiedenheit von allem, in der Absolvanz der mich bestimmenden Differenz von Innen und Außen, selbst

1 Vgl. Hellmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch. A.a.O., S. 87.

erst erschaffen. Auf der anderen Seite suche ich ein Leben lang danach, mich außerhalb meiner wiederzufinden, es mir in der Welt, ihrer Fremdheit, heimisch zu machen: Ich suche nach einem Dritten von Innen und Außen, worüber sich mir mehr und mehr die von mir durchlaufene Innen-Außen-Differenz zu *meiner* Welt entfaltet.

Immer wieder falle ich hierbei in die Naivität meiner sinnlichen Wahrnehmung zurück. Ich mag noch so um die Substanzlosigkeit meines Ichs wissen, darum, dass es, um sich als solches herauszubilden, von sich selber strukturell unterschieden sein muss; dennoch halte ich mein Ich für die Substanz meiner selbst. Und dies aus guten, teleologischen Gründen: Damit sich überhaupt ein Ich bilden kann, bedarf es der Vorstellung seiner Voranwesenheit in Form eines objektiven Selbst, auf das hin vektoriell ausgerichtet es immer mehr zu sich selbst käme. Analog begreife ich meinen Körper, um seine prinzipielle Verfallstendenz wissend, als ein mich tragendes physisches Kontinuum.² Im Maße all dieser Naivitäten muss ich mich denkend immer wieder neu aus den Irrtümern meiner illusionären Selbstbezogenheit befreien, meine Anfälligkeit für den Irrtum in ein vorausschauendes Bewusstsein meiner Irrtumsfähigkeit verwandeln. Das Bewusstsein meiner Irrtumsfähigkeit ist meine Weise, innerhalb meines ›natürlichen‹ Selbst- und Weltbegriffs Kontakt zur Wahrheit zu halten.

Ich befreie mich aus meinen sinnlichen Verstrickungen, indem ich auf eine Art absolutes Außerhalb in mir – das mir selbst nicht durchsichtige Faktum meiner eigenen Innerlichkeit – zurückgreife. Ich tue dies, sobald ich denke. Denkend greife ich auf die Weltlosigkeit meines Inneren – greift das empirische (struktur-determinierte) aufs philosophische (transzendente) Ich – zurück. Das denkende Ich ist der konkrete denkende Mensch *plus* das an ihm, was ihn denkend über sich hinausgehen lässt und so, auf höherem, komplexeren Niveau, die operationale Geschlossenheit seiner selbst herstellt. Noch als logischer Positivist – dem nur als wahr gilt, was empirisch ›der Fall ist‹ – kann Ludwig Wittgenstein* denn auch sagen, dass das philosophische Ich nicht der Mensch selber, als dieser Körper, diese Seele, ist, sondern als metaphysisches Subjekt, als Grenze dieser Welt, die dieser Welt entzogen bleibt.³

2 Vgl. Ernst Mach: Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen, S. 290f.

* *Ludwig Wittgenstein* (1889-1951), österreichischer Philosoph. Begründer des Logischen Positivismus.

3 Vgl. Ludwig Wittgenstein: Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus. Satz 5.641.

Denkend kann ich mir mein Denkvermögen nicht erklären. Mein Eigenstes, als das ich mein Denken weiß, gehört mir nicht; im Gegenteil, es enteignet, dezentriert mich fortlaufend. In dem Maße, wie mich meine Dezentrierung zu einer Neuzentrierung bereit und fähig macht, nähere ich mir, meinem objektiven Selbst, über meine Abstandnahme zu mir, meinem subjektiven Selbst – ohne je ganz bei mir anzukommen oder mich vollständig von mir entfernt zu haben. Ich erreiche nie den Zustand sicherer, endgültiger Identität: Mein subjektives Selbst bleibt von meinem objektiven Selbst unterschieden. Zugleich bin ich nie jemand anderes, als ich bin: Mein subjektives Selbst bleibt auf mein objektives Selbst konstitutiv und vektoriell bezogen.

Wenn, was mich denken lässt, nicht von dieser Welt ist, dann ist meine Freiheit nur als innere Freiheit gesichert. Sie ist eins mit meinem Abstand zu allem, noch zu mir selber – meiner Fähigkeit, die Differenz von Innen und Außen sowohl passiv zu empfinden, als auch aktiv, in Hinzufügung meiner selbst, ins Außen einzuführen. Ich weiß, dass, wovon die Erscheinungen Erscheinungen sind, selbst nicht erscheint, dass niemals das Ganze erscheint, während ich doch allem von mir Wahrgenommenen, kontextualisierend, ein Ganzes ansinne. Von ihm her verstehe ich überhaupt erst, was ich wahrnehme, um es zugleich dem Ganzen meiner selbst zu assimilieren. So verstanden, nehme ich immer schon mehr wahr, als ich mit meinen Sinnen perzipiere. Ich bin selbst dieses Mehr, nämlich mir selbst voraus. Jedes Platz ist, über seine konkrete Raum-Zeit-Stelle hinaus, Platzhalter dieser von ihm mit- und eingebrachten Weltlosigkeit, der Transzendenz, die ein Jeder in die Welt hineinbringt, wie sich ein Jeder selber dieser Transzendenz verdankt. Jeder ist jedem unverfügbar: Was sich mir von außen als Widerstand schierer Andersheit zeigt, drückt ein fremdes Selbst- und Für-sich-Sein aus, dem ich – in dem Maße, wie es sich mir grundsätzlich, in seiner Tiefe, entzieht –, um es zu verstehen, mein Inneres leihen muss.

Jemanden als Person wahrzunehmen heißt dementsprechend, in die Gegenseitigkeit eines mich mit ihm immer schon Verbindenden, eines unvordenklichen Friedens, einzutreten. Einander wahrnehmend, finden wir eine uns bereits gemeinsame Welt vor, in der mein Personsein mit dem des Anderen gleichursprünglich ist. Ich bin mithin weniger für mich selbst Person als darüber, dass ich das Personsein des Anderen anerkenne. Wir nehmen Plätze ein, die jeder als Recht auf sich selbst schon mitbringt.⁴ Es ist dieser Umweg der Anerkennung, der mir erlaubt, mein Personsein von den paranoiden Gängelungen meines Selbsterhalts zu lösen: mich nicht nur als egozentrischer Daseinspunkt, sondern, dezentrisch, als Platzhalter für anderes als nur für mich selber zu wissen. Wenn

4 Vgl. Robert Spaemann: Personen, S. 193f.

nämlich die Welt von Personen je schon eine Welt der Gegenseitigkeit ist, in der Personen einander als Personen erkennen, so deshalb, weil der individuellen, standortgebundenen Wahrnehmung des Einzelnen ein Bewusstsein von der perspektivischen Beschränktheit aller Wahrnehmung vorgelagert ist.

Nichts ist mir unmittelbar gegeben. Alles ist mir einerseits über die Beziehung zu einem mir Äußerlichen, andererseits über mein Verhältnis zu mir selber vermittelt. Ich bin mir selbst voraus, wie ich mich gegenüber der Innen-Außen-Differenz, die mich bestimmt, verspäte. Indem ich es auf mich nehme, aus mir heraus-, d.h. in die mich bestimmende Innen-Außen-Differenz hinzugehen, um sie auf meine Weise zu durchlaufen, verknüpfe ich meine anfängliche Verspätung mit meinem Mir-voraus-Sein. Aus dieser doppelten Ungleichzeitigkeit heraus denke ich, denke ich *weiter*, ist Denken inneres Handeln⁵. Denkend breche ich in mir selbst auf ein Außen hin auf, während ich schon beginne, meinen Außenbezug zu mir zurückzubiegen und meinem In-mir-Kreisen zu assimilieren. Ich beginne, mein Bewusstsein von etwas mit der Selbstbewegung meines Inneren zu synchronisieren. So führt mich noch mein Kreisen in mir aus mir heraus, ins Offene: Ich evolviere in Koevolution mit dem Außen, das ich, indem ich ihm meine Offenheit leihe, unwillkürlich der Bewegung meines Inneren anpasse.

Philosophische Intuition 1: Diskrepanz und Grundform

Wenn mich, was mich von außen her affiziert, dahin bringt, mich an es zu akkommodieren, so verwandle ich, im Gegenzug, die Nötigung zur Anpassung ans Außen in das Bedürfnis, mich ihm anpassen zu *wollen*. Die Weise, wie ich mir das Außen assimiliere, gibt mir dabei mein Mir-voraus-Sein vor. Nichts anderes macht philosophische Intuition aus. Sie ist es, die mich in meinem Denken durch die mich bestimmende Differenz von Innen und Außen führt, indem sie mich dahin bringt, denkend in mir Dominanz über das mich von außen Dominierende herzustellen.

So sehr Montaigne auch sein Fassungs- und Denkvermögen als »schwankend, strauchelnd und stolpernd«⁶ abwertet, auch wenn er weiß, dass er nie an die bewunderten »guten« Schriftsteller heranreichen können – so lobt er sich doch seine eigene Hochachtung für sie, die Fähigkeit, »den himmelweiten Unterschied zwischen ihnen und mir zu erkennen«⁷. Während er sich auch selber

5 Vgl. Karl Jaspers: Von der Wahrheit, S. 352.

6 Michel de Montaigne: Über die Kindererziehung. A.a.O., S. 182.

7 Ebd., S. 183.

von denen ausnimmt, die er verehrt, so weiß er doch um die Unabtretbarkeit seiner eigenen Urteilskraft, die ihn jene hoch schätzen lässt.⁸ Der Entwicklung und Erprobung eben dieser Urteilskraft dient das Schreiben seiner Essays. Mit ihnen konstituiert sich, nach Jean Starobinski*, ein selbsterzieherischer, ichbildender Raum.⁹ Indem Montaigne ihn sich schreibend aufschließt, tritt er in Beziehung zu sich selber, wird sein eigener Beobachter und Richter. Im und als Durchgang der Distanz zu sich selber, seinen Unbeholfenheiten und Nachlässigkeiten, bildet sich erst sein Ich. Es ist, paradoxerweise, die Ausschreitung der Diskrepanz zu seinen eigenen Idealvorstellungen, die seinem Ich Legitimation und Halt verleiht – die es *stark* macht. Indem es sich der Erfahrung jener Diskrepanz aussetzt, wird es an die Empfindung seiner Grundform herangeführt. Aus deren Empfindung heraus lernt es sich in seiner Selbstverschiedenheit sehen, ohne Schaden zu nehmen, um sich von dorthier, – wie im Fall Montaignes –, mittels des Schreibens, immer neu zusammenzufügen, wofür denn der Essay, als ›Versuch‹, die Text- und Denkform *par excellence* bereithält.

Das essayistische Schreiben gibt ihm, Montaigne, Identität, gerade indem es die Schwächen seines Autors zum Gegenstand nimmt. Aus der Sicherheit der im Innern des schreibenden Ichs vorgefundenen Grundform heraus spielt das Ich die empfundene Differenz zu sich selber durch. Dabei kommt der Schreibende immer wieder auf die empfundene Grundform als Ausgangspunkt seiner philosophischen Intuition zurück. Über diesen Prozess gewinnt der Schreibende ein immer deutlicheres Gefühl für die Objektivität seines Selbst: zunächst negativ, in Erfahrung der Differenz zu sich selber, dann affirmativ, indem sich die erfahrene Differenz zu einem Lernen formiert: als Essay formuliert. In der immer wieder aufs Neue durchlaufenen Differenz zu sich selber baut sich das Selbst in der Logik dieser Objektivität permanent um. Im Zuge seines schreibenderweise realisierten Selbstumbaus verwandelt sich Montaignes eingestandene Schwäche in

8 Vgl. ders.: Über den Dünkel. A.a.O., S. S. 535. – Wie wir weiter unten (Kap. XI) sehen werden, ist unser Diskrepanzbewusstsein Grundlage unseres moralischen Bewusstseins überhaupt: Bei aller Unterschiedlichkeit religiös fundierter Moralen sind sie sich doch alle darin einig, von uns ein Verhalten zu erwarten, deren Verwirklichung niemandem von uns gelingt – was uns gleichwohl nicht davon abhält, deren normative Triftigkeit zu akzeptieren. Vgl. Clive Staples Lewis: Über den Schmerz. Gießen 1995, S. 17f.

* *Jean Starobinski* (geb. 1920), Schweizer Literaturwissenschaftler und Philosophiehistoriker. Erhielt 1984 den Balzan-Preis für Literaturgeschichte und Literaturkritik sowie 1998 den Karl-Jaspers-Preis der Stadt Heidelberg.

9 Vgl. Jean Starobinski: Montaigne. Denken und Existenz. Frankfurt/M. 1989, S. 50.

konstruktive Potenz, seine gefühlte Unterlegenheit in so selbstkritische wie humoristische Souveränität. Das Buch, an dem er schreibt, wird zur Werkstätte einer sich in der Absolvanz der an ihm selbst erfahrenen Innen-Außen-Differenz herstellenden Ichstärke. Solche Stärke vermag kein Wille, keine Disziplin, keine Moralität hervorzubringen, sondern einzig die Freiheit und der Mut, im Eingeständnis der eigenen Begrenztheit in eine eigene Gang- und Denkart zu finden jenseits allen, sei es moralischen, sei es bildungsbeflissenen Ehrgeizes, der uns an den erfahrenen Unerreichbarkeiten bloß hart werden ließe.¹⁰

Indem Montaigne die von ihm zitierten Autoren zu Zeugen seiner unerreichten Idealvorstellungen macht, billigt er ihnen einen steuernd-integrativen Platz innerhalb seines Schreibens zu. Er wird sich selbst zum ›Stoff‹, den er mit den Mitteln seines sich vertiefenden Diskrepanzbewusstseins durcharbeitet. So gewinnt er, wie wir gesehen haben, über die zunehmende Schonungslosigkeit in eigenen Dingen ein umso gelasseneres Selbstbewusstsein, dem die eingesehenen Defizite zum Jungbrunnen werden, nicht zuletzt ablesbar an der bewunderungswürdigen Lässigkeit seines Stils. Auf eben diesen Stil hin wird Montaigne die Zitate seiner Lieblingsautoren, die seinem Denken vordergründig Kontur und Halt verleihen, einen manipulativen Dreh geben – schon darüber, dass er ihnen einen neuen Kontext, eben den seiner Selbstversuche, verleiht. Er ist es, der kraft seines Stils Dominanz über seine eigenen Defizite erringt, indem er den erfahrenen Abstand seines Selbst zu seinem eigenen Ideal zum autonomen Selbstauf- und -umbau seines Ichs nutzt.¹¹

Das Ich ist drei in eins: Agent, Material und Resultat seines Schreibens. Es stellt sich im ausgelagerten Milieu eines immer neu ansetzenden, im Ganzen unabschließbaren Textes her. Montaigne baut sein Ich, essayistisch, über den Umweg seiner Anhänglichkeit gegenüber den für ihn unerreichbaren ›guten‹ Autoren auf, darüber, dass er seine Anhänglichkeit in den Dienst des selbstdiskrepannten Selbstbezuges stellt. Hier, im Durchlauf der Differenz zu sich, seinem Ungenügen an sich selber, erlebt er sein Streben nach Unabhängigkeit in Koexistenz mit der Einsicht in seine Struktur determiniertheit. Wie die eingestandene Vorbildlichkeit der Anderen, ihr Zitiertwerden, vordergründig seinen Sinn fürs Eigene durchkreuzt, so findet er doch kraft der Lässigkeit seines Stils, in Form der Unterbietung, einen Ausweg in die Unabhängigkeit bei Beibehaltung der Bindung an seine Ideale. Es ist eben diese Koexistenz, die der Ich-Stärkung dient, allein schon deswegen, weil das Ich gezwungen bleibt, immer wieder aufs

10 Vgl. ebd., S. 52f.

11 Vgl. ebd., S. 107, 168ff. und 172.

Neue die innen wie außen vorgefundene Innen-Außen-Differenz zu durchlaufen.¹²

Philosophische Intuition 2: Pseudophilosophie

Wenn Denken innerliches Handeln ist, so benötige ich, um zu denken, innere Freiheit. Ich finde sie in Form bereits bewältigter Innen-Außen-Differenzen vor. Mein Gefühl für meine innere Freiheit festigt sich mit deren Bewältigungen, dem Versprechen auf progressiven Selbstbesitz in erfahrener Gestaltbarkeit der mich bestimmenden Verhältnisse, der Erfahrung, mein eigenes Unterschiedensein vom Außen diesem hinzufügen zu können. Die Erfahrung einer einmal erlangten inneren Dominanz über eine äußere gibt mir Hoffnung und Kraft, die mich bestimmende Differenz von Innen und Außen auch weiterhin auf eigene, meiner inneren Selbstbewegung gemäße Weise zu bewältigen. Es sind diese Erfahrungen, die meine Wahrnehmungen und mit ihnen meine Erwartungen an die erscheinende Welt bestimmen. Sie entscheiden darüber, in welchem Ausmaß ich Veränderungen innerhalb der erscheinenden Welt nicht nur erdulde, sondern selber zu initiieren vermag: inwieweit ich, von mir selbst besitzergreifend, mich der äußeren Welt hinzufüge, ich innerhalb meiner Individuation mit den Verhältnissen, in denen ich lebe, koevolviere, sodass ich in der Welt zunehmend meinen Platz fände.

Wenn mein Denken, als inneres Handeln, die Selbstübereinstimmung meiner selbst in Hinblick auf ein noch zu denkendes Drittes von Innen und Außen, deren Differenz ich augenblicklich durchlaufe, realisiert, so sorgt meine philosophische Intuition dafür, dass ich für das sich in und außerhalb meiner Öffnende offen sei. Sie macht mich bereit zur innerlichen Assimilation einer draußen wahrgenommenen Bedeutsamkeit: Ich erkenne, dass, was ich draußen für bedeutsam halte, der Gerichtetheit meiner Wahrnehmung komplementär ist. Wie der Gerichtetheit meiner Wahrnehmung ein intentionales, auf etwas außerhalb meiner bezogenes Bewusstsein vorgelagert ist, bedeutet der schiere Umstand einer wahrgenommenen Bedeutsamkeit, dass sich etwas mir noch nicht erschlossen hat. Was aber wäre dessen Erschließung anderes als der Eintritt in eine neue Innen-Außen-Differenz, in deren Durchlauf ich mich selbst erschlösse?

Ein Denken, dessen Erschließungen nicht auch Selbsterschließungen wären, das unverbunden bliebe mit meiner inneren Selbstbewegung, das vielmehr ›erlernt‹ wäre, wäre nicht nur nicht mein Denken, sondern gar kein Denken. Ich

12 Vgl. ebd., S. 179f.

würde mir, im Gegenteil, per ›Denken‹ selber zu denken abgewöhnen, d.h. mich als *bereits* Denkenden, bereits *so* Denkenden abschaffen. Ich würde mich, wieder und wieder, zwingen, meinen eigenen Intuitionen zuwiderzuhandeln. So fordert Whitehead zurecht, das Lernen aus der Philosophie zu verbannen¹³, in dem Sinne, dass zwar immer etwas, nicht aber das Denken selbst zu erlernen sei bzw. nur um den Preis eben des eigenen Denkens. Ein derart erlerntes Denken ließe mich an mir vorbeidenken; es hielte mich davon ab, dem, was ich zu verstehen suche, mein Inneres zu leihen, mich in freiwilliger Selbstdezentrierung an es zu verlieren bzw. überhaupt erst zu bekommen, d.h. mich auf komplementäre – meinem objektiven Selbst annähernde, komplexere – Weise neu zu zentrieren. Stattdessen würde ich mir von außen eine Selbstdezentrierung aufnötigen lassen, die mich nicht nur nichts lernen, sondern progressiv verlernen lässt, selber zu denken.

Meine philosophische Intuition mobilisiert Prozesse, die mich nicht nur etwas, sondern etwas über mich und von mir selbst lernen – mich als selbstlernendes System kennenlernen – lassen¹⁴. Lernen ist nicht nur, akkommodativ, auf ein zu Lernendes bezogen, sondern assimilatorischer Akt des Lernenden selbst: Selbstaufbau, Orthogenese, Negentropie. Es kann nicht darum gehen, von irgendjemandem denken zu lernen, sondern, angestoßen – ›gestört‹ – vom Denken Anderer, von seinem eigenen Denken zu lernen, d.h. über den Umweg des Außen mit sich selber zu koevolvieren: meinem eigenen Voraussein, je aufmerksamer nach außen, desto rückhaltloser nach innen zu folgen. Ich würde lernen, um meiner selbst willen von mir selber abzusehen.

Wo ich auf ›gelernte‹ Weise dächte, wäre ich dagegen auf systematische Weise von mir getrennt. Mit jedem Gedanken inszenierte ich die Trennung von mir neu. Statt Abstand zu mir zu suchen, suchte ich die Selbstferne. Philosophie würde zu Pseudophilosophie: Das Denken löste sich von seinem eigenen Anlass, davon, dass es nach einem Ausweg aus der Verklammerung durch die mich auch im Denken bestimmende Differenz von Innen und Außen fahndet. Statt auf mein Genötigtsein zum Denken selbst denkend zu antworten, hätte mein Denken, pseudophilosophisch, Antworten auf Fragen parat, die ich von mir her nie stellen würde. Denken, als Sekundärprozess im Sinne Freuds verstanden, wird von den zum Denken drängenden Primärprozessen – den erfahrenen Lücken und Aufschüben – getrennt. So wird Denken im wahrsten Sinne sinn- und funktionslos, um, von allem Widerständigen einerseits, allem Begehren andererseits freige- worden, ›kulturell‹ zu reüssieren.

13 Vgl. Alfred North Whitehead: Denkweisen, S. 56.

14 Vgl. Erich Jantsch: Die Selbstorganisation des Universums, S. 269 und 301.

Bedeutung und Ausdruck

Ich bediene mich der Worte nicht, um eine Wirklichkeit auszusagen, sondern mich auf sie als etwas mir Widerstehendes zu beziehen. Darüber bekomme ich mich selber zu spüren: Nicht nur, dass Worte nicht die Wirklichkeit wiedergeben; sie geben mein eigenes Unterschiedensein von ihr wieder. Aus diesem Bewusstsein heraus messe etwas *Bedeutung* zu, genauer: die Bedeutung, etwas *Wirkliches* zu sein. Wirklich aber ist etwas immer nur unabhängig von mir, darüber, dass es mir, meinem Gewusstsein durch mich, *widersteht*.

Jaspers zufolge stellt das Vorkommen von Bedeutung einen Grundbezug dar, »der das Sein in einer Spaltung zeigt«¹⁵. Analog zur Intentionalität unseres Bewusstseins ist Bedeutung Bedeutung von etwas, von dem derjenige, der es bedeutsam findet, ausgeschlossen ist. Die Bedeutsamkeit, die ich etwas zuspreche, spreche ich ihm sozusagen stellvertretend für sein Selbstsein zu, an das ich nicht heranreiche. Umgekehrt ist mir erst darüber, dass ich mich einer Sache, aus dem Gefühl ihrer Bedeutsamkeit heraus, zuwende, von deren Innerem ich mich selber ausgeschlossen weiß, Sprache geschenkt.¹⁶ Die direkte Referenz auf Sprache (auf den sprachlichen »Sinn« einer Sache) ohne den Umweg einer Sache, an deren empfundener Bedeutsamkeit ich mich für Momente vergesse, d.h. sprachlos werde, würde die Innen-Außen-Differenz, deren Durchlauf mich überhaupt zu Sprache und zum Sprechen bringt, kassieren. Sprechend »entspreche« ich weder *der* Sprache noch *der* Wirklichkeit. Ich ermittle bloß traumwandlerisch Verbindungen zwischen Innerem und Äußerem, um das von mir Ermittelte sowohl nach innen, zum Aufbau meiner selbst, zu nehmen, als auch nach außen hin auszudrücken, mich den Anderen als jemanden zeigend, der von der Wirklichkeit unterschieden ist und eben diese Unterschiedenheit – sich selbst ausdrückend –, dem Außen hinzufügt.

Klaus Heinrich* hat unser halb intentionales, halb ontologisches Verhältnis zu Sprache in ein kreuzweises Paradox gefasst. Danach hat nur der Sprache, der sich von allem getrennt weiß, während die Potenz von Sprache gerade darin besteht, Trennungen zu überwinden.¹⁷ Ich überwinde Trennendes, indem ich, aus mir herausgehend, meine innere Sprachlosigkeit überwinde. Sprachlosigkeit ist

15 Karl Jaspers: Von der Wahrheit, S. 396.

16 Vgl. ebd., S. 398.

* Klaus Heinrich (geb. 1927), deutscher Philosoph in der religionsphilosophischen Nachfolge Paul Tillichs.

17 Vgl. Klaus Heinrich: Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen. Basel und Frankfurt/M. 1982, S. 100.

ein inner-, kein vorsprachlicher Zustand. Diesen können wir uns gar nicht vorstellen, da wir für dessen Vorstellung wiederum Sprache benötigen. Sprachlos verharre ich vor der Pforte einer Innen-Außen-Differenz. Sprechenderweise gehe ich aus mir heraus und damit aus der Sprache, in die ich gleichsam von Geburt an gehüllt bin. Wie ich mich in meinem Herausgang aus mir noch mitnehme, ist der Austritt aus meiner Sprache wiederum ein sprachlicher Vorgang. Aus ihr – mir – heraustretend, stelle ich sprechend eine Verbindung zu etwas Abwesendem, latent Anwesenden, her. Ich stelle eine Verbindung zu ihm her, so sehr mich seine Abwesenheit beunruhigt. Die Verbindung zu etwas, die ich sprachlich herstelle, indem ich etwas außerhalb meiner Bedeutung zumesse, dient nicht zuletzt meiner eigenen Beruhigung und Stabilisierung.

Denkend werde ich meiner anfänglichen Verspätung gegenüber einer Differenz von Innen und Außen inne, die mich, sei es von innen, sei es von außen her, zum Denken bringt. Denkend erfahre ich mich je schon von einem zu Denkenden zum Denken genötigt. Andererseits finde ich mich als bereits Denkenden vor, der sich nicht nur gegenüber einem zu Denkenden draußen, sondern seinem eigenen Inneren gegenüber verspätet. Meine anfängliche Verspätung ist, paradoxerweise, Quelle meiner Freiheit, als Aufruf, mich in meinem Bestimmtheit zu diesem wiederum selbstbestimmt zu verhalten. Mit jedem Gedanken, jedem Wort, jeder Geste, so ungeschickt und unangemessen auch immer, verhalte ich mich als Ich. Ich trete aus der Umschlossenheit meines Bestimmtheits durch eine spezifische Innen-Außen-Differenz, meinem stummen Eingeschlossenheit in mir, heraus, exponiere ich mich vor den Anderen und mir selber.

Dass ich immer und überall einer Innen-Außen-Differenz unterliege, gibt mir Anlass und Raum, mich auszudrücken, den ich nicht hätte, wäre ich eins mit dem Außen oder wüsste ich schon, wer ich bin. Wie ich mich gegenüber der mich jeweils bestimmenden Differenz von Innen und Außen verspäte, bin ich als innerlich-selbstbestimmtes Wesen schon über sie hinaus: mir selbst voraus. Von dorthin stelle ich in mir Dominanz über das her, was mich von außen her dominiert. Dass ich das Außen als übermächtig erfahre, macht es nicht nur nötig, sondern weckt in mir das Bedürfnis, an dieser Erfahrung mein Inneres zu vertiefen und zu weiten. Das Außen ist, auf meine Weise bewältigt, gleichsam mit meinem ihm von mir geliehenen Inneren angefüllt, während mein Inneres im Herausgang aus sich selber, mit etwas konfrontiert, was es nicht schon selber ist, sich überhaupt erst als Inneres erlebt.

Als differenzbewältigendes, geistbegabtes Wesen bin ich, wie gesagt, nicht schon durch meine Haut begrenzt.¹⁸ Ich bin außerhalb meiner noch bei mir, gleich der Sprechblase, worüber sich im Comic eine Person in ihr Außen verlängert.¹⁹ So drücke ich, wenn ich etwas nach außen hin ausdrücken will, es doch immer an und mit mir aus. Andererseits stellt mein Selbst keine Substanz dar, die ich zum Ausdruck brächte; ich drücke genau genommen nie mich, sondern eine Beziehung von mir zu etwas aus. Ich drücke sie in eins mit meiner Beziehung zu mir selber aus; ich muss sie – mich – auszudrücken, weil ich, mittelpunktlos, immer neu meine Selbstvermittlung leisten muss, um überhaupt ein Ich zu sein.

Unterschied: Information; Identität: Zeit

Wahrnehmung ist Wahrnehmung von Unterschieden. Eine »Information« ist die Nachricht von einem wahrgenommenen Unterschied.²⁰ Jede Information, die ich über meine Sinnesorgane aufnehme, bewirkt eine Unterscheidung, die in und an mir fortwirkt. Ich selbst bin es, der, gleich dem Regler einer Maschine, einen wahrgenommenen Unterschied in eine interne Mitteilung umwandelt und lernend weiterleitet.

Gregory Bateson gibt das Beispiel eines Holzfällers, der mit jedem Hieb seiner Axt eine Kerbe am Baum hinterlässt.²¹ Diese bringt ihn dazu, die Kerbe weiter vertiefen zu wollen. Der Prozess des Holzfällens, der sich im Holzfäller vollzieht, geht von außen nach innen wieder nach außen – vom Baum über die Augen ins Gehirn zu den Muskeln zurück zur Axt, zur Hand, zum Hieb, zur Kerbe, zum Baum. In die Sprache der Selbstregulierung, von sich selbst verarbeitenden Informationen, übertragen, durchläuft der Prozess an jeder Stelle eine Differenz: Der Holzfäller findet nicht nur einen Baum, sondern schon spezifische Unterschiede an diesem vor, die wiederum Unterschiede auf der Netzhaut seiner Augen, in seinem Gehirn, seinen Muskeln usw. bewirken. Im Rücklauf veranlassen die verarbeiteten Unterschiede einen Unterschied in der Bewegung der Axt. Diese wiederum zieht einen Unterschied im Hieb und am Ende der

18 Vgl. Gregory Bateson: Auswirkungen bewußter Zwecksetzung auf die menschliche Anpassung. In: Ökologie des Geistes, S. 583.

19 Vgl. ders.: Geist und Natur, S. 164.

20 Vgl. ebd., S. 40.

21 Vgl. im Folgenden ders.: Die Kybernetik des »Selbst«: Eine Theorie des Alkoholismus. In: Ökologie des Geistes, S. 408ff.

Kerbung nach sich. Die Innen-Außen-Differenz, über die sich ein Organismus (Holzfäller) in struktureller Kopplung an seine Umwelt (Baum) konstituiert, eröffnet in seinem Organismus Kreisläufe innerer Verarbeitungen, die als interne Umwandlungen von Unterschieden vonstattengehen. Wenn der Organismus äußere Impulse zu Informationen verarbeitet, die seine Selbstorganisation regulieren, so benötigen diese Verarbeitungen Zeit, wie die Verarbeitungen selber Zeit generieren. Es entstehen Regelkreise, die nicht nur eine bestimmte Zeit benötigen, durchlaufen zu werden, sondern wiederum Regelkreise eröffnen, die ihrerseits neue Zeitschlaufen herausbilden: Aus dem Gedächtnis bereits geleisteter Verarbeitungen heraus wird so der Output eines Organismus sich selbst zum Input.

Schafft Selbstorganisation, auf diese Weise, von sich her aber schon Identität? Dafür müsste der Organismus einen Begriff von sich selber aus der Außenperspektive gewonnen haben. Wir müssen uns wenigstens einmal in unserer Subjektivität äußerlich geworden, d.h. imstande gewesen sein, uns an uns zu erinnern – als Wesen, die nicht mehr die sind, die sie einmal waren, und uns gerade darüber, über alle Veränderung hinweg, als uns selbst wiedererkennen. Wir werden, die wir sind, in der Zeit. So wie sich Zeit in unseren Individuationen ablagert, vergehen wir mit ihr. Uns voraus, werden wir uns mit jedem Moment zu Vergangenen, zum Außen; stellvertretend für die Wirklichkeit im Ganzen wissen wir, dass das Außen, zu dem wir geworden sind, ein äußerlich gewordenes ehemaliges Innen ist. Erst darüber, in der Erinnerung an den, der ich nicht mehr bin, ›habe‹ ich mich überhaupt als innerliches Wesen.²²

Von daher ist auch die Suche nach der vergangenen Zeit nicht auf die Vergangenheit, sondern auf die Zukunft gerichtet. Sich zu erinnern heißt zu lernen: aus einem Vorgefühl heraus leben – sein eigenes Leben ›darleben‹ – zu lernen.²³ Mir selbst voraus, mir selbst nachfolgend, auf mich selber zurückblickend, greife ich, aus mir herausgehend, meiner eigenen Zukunft vor, um mich im Fortgang von der ersten Person in die dritte und wieder zurück in die erste zu verwandeln. Zu mir zurückkehrend, merke ich, dass ich nicht mehr derselbe bin; die Welt, in der ich lebe, ist nicht mehr dieselbe. Ich habe meinen Weg durch die Differenz von Innen und Außen und mich dabei selbst neu in Empfang genommen; ich verändere mich, altere und bleibe doch im Innersten wie ungeboren.

Nach Freud bleiben wir lebenslang zu einem Drittel ungeboren, demselben Drittel, das uns zu schlafen zwingt: Allnächtlich wenden wir uns von der Außenwelt ab, die wir in Kontinuität gar nicht ertragen könnten. So ungern wir zur

22 Vgl. Robert Spaemann: Personen, S. 112ff. und 116.

23 Vgl. Gilles Deleuze: Proust und die Zeichen, S. 7 und 55.

Welt gekommen sind, so schwer fällt uns, gleich einer Geburt, unser allmorgendliches Erwachen.²⁴ Es ist dieses Gefühl bleibender Ungeborenheit, worüber ich in Kontakt zu meinem inneren Akosmismus trete. So wie ich mich genötigt sehe, immer neu zur Welt zu kommen, so nötigt mich der Akosmismus meines Inneren, zu denken, d.h. mein Unterschiedensein vom Außen als mich bestimmende Differenz *noch einmal* in meinem Inneren durchzugehen. Sich denkend voraus zu sein, aus sich herauszugehen und sich zur Welt zu bringen – sich ihr hinzuzufügen –, ist ein und derselbe Vorgang.

Teilhabe durch Selbstabstand

Wo jemand Abstand zu sich gewinnt, entsteht Zeit; mit ihr entfaltet sich ein Selbstwerden. Mein Denken steuert dieses Werden, während es selber, transzendental, als angewandte Weltlosigkeit, diesem Werden entzogen ist. Denken vollbringt sich jäh: Es hält einen Anfang wach, zu dem es selbst nie gelangt. Es antwortet immer nur auf eine Differenz von Innen und Außen, angesichts derer es seiner eigenen Verspätung gegenüber dem zu Denkenden innewird. Komme ich auch denkend zu keinem Ersten und Letzten, kommt doch mein Denken, akosmisch, gewisserweise davon her. Anders könnte ich nichts lernen – von mir selber am allerwenigsten. Ich wäre bar aller philosophischen Intuition. Ich würde denken, was ich denken will bzw. was andere wollen, dass ich es denke. Das aber ist wie nicht zu denken. Denken ist, im Gegenteil, freiwillige Selbstdezentrierung, Abstandnahme vom eigenen Wollen, Brechung des Zwangs zu Egozentrik und Rechthaberei.

Innerlich handelnd, mich dezentrierend, enteigne ich mich meines eigenen Inneren: Ich gehe mittels des Denkens aus mir heraus. Ich nehme mich dabei noch mit, derweil ich in meinem Mir-voraus-Sein auf einen unerreichbaren Fixpunkt ausgerichtet bin; von ihm her beziehen mein Denken seine Richtung und ich meine Einheit mit mir. Solange ich lebe, erhält sich dieser Bezug. Aus ihm heraus verbinde ich traumwandlerisch, was mich von außen anspricht, mit der Artikulation meiner selbst. So haftet noch dem klarsten Denken, von einer Intuition geleitet, etwas Träumerisches an. Hieraus bezieht es sowohl seine Kraft zum Selbstabstand als auch zu seinem Streben nach Objektivität. Auf diese Weise bleibe ich durch alle Veränderungen hindurch mir selbst als Selbst wiedererkennbar. Im gleichen Maße bleibe ich mir aber auch wie ungeboren. Eine Erfah-

24 Vgl. Sigmund Freud: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. 5. Vorlesung: Schwierigkeiten und erste Annäherungen. A.a.O., S. 106.

nung, die mir einerseits das Zutrauen verleiht, jederzeit ich selbst zu sein, andererseits mir abverlangt, mir und den Anderen das Versprechen meiner Integrität zu geben. Mein Versprechen, inmitten aller Veränderungen ich selbst zu bleiben, gibt mir, unter den Bedingungen der Endlichkeit, einen Begriff vom Unendlichen. Jede zu durchlaufende Innen-Außen-Differenz gibt mir hierzu neuerlichen Anlass. Je weiter ich mir durch die sich mir bietenden Differenzen folge, desto anonym er werde ich mir – aber auch ichstärker. Ich werde meiner in dem Maße sicherer, wie ich mich infrage zu stellen vermag, ohne fürchten zu müssen, mir dabei verloren zu gehen.

Ich finde mich von etwas in Bewegung gesetzt, das früher ist als mein Ich, früher als alles Handeln, Wollen und Denken. Gäbe es nicht dieses Vorher, mein Handeln, Wollen oder Denken hätte buchstäblich keinen Sinn. Alles wäre gleichermaßen erlaubt und vergeblich. Die natürliche Bewegung, der ich je schon unterstehe, heißt in platonischer Tradition »Eros«. Indem ich mich handelnd, wollend und denkend dem gleichmache, was früher ist als ich selber, überantworte ich mich der Teilhabe alles Lebendigen daran, dass es gut ist zu leben. Ein Name für unsere Selbstüberantwortung an jene Teilhabe ist »Liebe«. Liebend mache ich mein Leben einem Lebens- und Liebenswertem wert. Es ist dieses unwillkürliche Streben nach Teilhabe an etwas, das uns, so wenig es uns zum Eigentum wird (wir das Leben nie ganz ermessen und ausschöpfen), wir uns vielmehr ihm verdanken, uns in all unserer Verschiedenheit miteinander kreatürlich verbindet.²⁵

Um ich selbst zu sein, muss ich dem folgen, was mich mehr als nur mich selbst, über allen Selbsterhalt hinaus, lieben lässt. Liebend mache ich mich jener Selbstüberschreitung gleich, die allen natürlichen, sich selbst organisierenden Prozessen eigen ist: Indem ich mich meiner selbst freue, freue ich mich des Lebens überhaupt – um in nichts als dieser über alles hinausgehenden Freude den Sinn von Leben zu sehen.²⁶

25 Vgl. Platon: Das Gastmahl (Symposion) 204A-208B.

26 Vgl. Erich Jantsch: Die Selbstorganisation des Universums, S. 35.

IX Transzendenz der Selbstwahl

Ich gehöre mir, aber ich verdanke mich nicht mir. Noch als selbstständiges, in sich stehendes, aus sich handelndes Wesen verfüge ich nicht über die erste Initiative – über mich selbst schon gar nicht. Ich bin, wie Jaspers sagt, mir selbst geschenkt.¹ Ich existiere im Wissen um Transzendenz als diejenige Macht, durch die ich erst »ich« bin.²

Freies Wollen und transzendentes Müssen

Ich finde mich vor, aber ich »habe« mich nicht schon: Ich muss erst in ein Verhältnis zu mir finden. Ich muss, um ich selbst zu sein, mich als dieses Selbst wählen, als diesen bestimmten Menschen, der ich einerseits (als objektives Selbst) schon bin, zu dem ich andererseits erst werde (der sein subjektives Selbst seinem objektiven annähert). Aber wähle ich mich denn wirklich, explizit? Ich wähle mich, indem ich überhaupt, irgendetwas, wähle, immer schon als Wählenden mit.

Mein subjektives Selbst steht, auch wenn es nicht ausdrücklich weiß oder will, in Beziehung zu meinem objektives Selbst. Diese Beziehung heißt »Freiheit«. Frei bin ich mir selbst voraus. Das Mir-voraus-Sein hat die Struktur einer aufgeschobenen Selbstbegegnung, einer vorzeitlichen Wiedererinnerung; es bringt das Dunkel meines Woher in die Helle dieser Welt, der Verhältnisse, in denen ich hier und heute lebe. Frei, verfüge ich über einen mir innerlichen – aus dem Akosmismus meines Inneren rührenden – Grundabstand zu den Verhältnissen, in denen ich lebe, inklusive zu mir selber. Dies macht und hält mich frei noch inmitten realer Unfreiheit. Nur ein freies Wesen weiß um seine Unfreiheit.

1 Vgl. Karl Jaspers: Einführung in die Philosophie. München 1973, S. 36.

2 Vgl. ders.: Von der Wahrheit, S. 79.

Ich sehe mich, vom Außen bedrängt, von ihm auf die Differenz von Innen und Außen gestoßen, die mich nicht nur von außen, sondern ebenso von innen her bestimmt. Das Verhältnis, das ich zur äußeren Wirklichkeit einnehme, ist in meinem Verhältnis zu mir selber vorgebildet, und umgekehrt. So finde ich mich anlässlich des mich bedrängenden Außen umso klarer vor mich selbst gestellt, vor die Notwendigkeit, mich als dieses Selbst zu wählen.

Mit jeder Wahl, die ich treffe, so alltäglich und banal sie auch sei, entscheide ich über mich als Wählenden, darüber, wer ich sein will. Mit jeder bewussten Wahl meiner selbst spiele ich die Kontingenz meiner schieren Existenz durch, um mich im Rücklauf, in Annahme des Geschenks meiner selbst, immer wieder neu als selbstständiges, selbstverantwortliches, entscheidungsfähiges Wesen zu gewinnen. Jede Wahl ist solch eine implizite Selbstwahl und als diese transzendent, d.h. durch meine Freiheit bestimmt. Zugleich kann ich niemals jemand anderes sein als ich selbst. Dabei verbleibe ich stets in den von meinem objektiven Selbst gezogenen Grenzen; hinter ihm bleibe ich einerseits, als subjektives Selbst, lebenslang zurück, während ich mich andererseits auf mein objektives Selbst hinbewegen, meine Grenzen aufsuchen muss, um zu werden, der ich bin.

Ich weiß nicht, was früher ist: ich oder mein Wille zu mir. Weil ich es nicht weiß, muss ich mich selbst *wollen*: Nichtwissen heißt Wollenmüssen³, freies Wollen ist transzendentes Müssen⁴. Der Freie hat seine Wahlfreiheit nicht selbst gewählt; sie ist ihm, als Integral seines Sich-selbst-Habens, mit seinem Sich-geschenkt-Sein mitgegeben. Ich verfüge über mich als freien Menschen, nicht aber über die Tatsache, dass ich frei bin. Indem ich mich als *so* Wählenden wähle, mache ich der Transzendenz, durch die ich bin, das Gegengeschenk meiner Selbstverantwortlichkeit. Auch wenn ich nicht über die erste Initiative verfüge, bin ich doch für mein Leben verantwortlich. Verantwortung für mich übernehmend, gebe ich mich zur Antwort auf mein ungefragtes Dasein. Ich mache mich zum Gegengeschenk, indem ich der Welt mit Selbstausdruck begegne, so lange, bis mich mir der Tod wieder wegnimmt.

Bevor ich mich für mich selbst verantwortlich weiß, weiß ich mich bereits vor etwas verantwortlich, das früher als mein Selbst ist und auch noch nach ihm sein wird.⁵ Ich kann nicht Verantwortung für mich übernehmen, ohne meiner anfänglichen Verspätung gegenüber dem Rechnung zu tragen, wodurch ich überhaupt bin. Gäbe es kein Wovor der Verantwortung, könnte ich mich genauso gut

3 Vgl. ders.: Philosophie II: Existenzerhellung, S. 191.

4 Vgl. ders.: Der philosophische Glaube, S. 135.

5 Vgl. Viktor E. Frankl: Grundriß der Existenzanalyse und Logotherapie. A.a.O., S. 111.

von jeglicher Verantwortung entbunden glauben. Beziehungsweise: Meine Selbstverantwortlichkeit wäre meinen ichgebundenen Interessen, Leidenschaften und Idealen kongruent. Sie wären ohne die höhere Instanz eines Wovor meiner Verantwortung zugleich unüberwindbar.⁶ Meine Selbstverantwortung ablehnend, würde ich mich selbst ablehnen. Ich würde ablehnen, zu mir werden, mich – mein subjektives Selbst – in Übereinstimmung mit mir – meinem objektiven Selbst – bringen zu wollen. Mit mir in Übereinstimmung zu sein, ist nicht meine Privatsache. Es ist von über mich hinausgehender, auch die Anderen betreffender, ethischer Bedeutung.

Im Selbstdurchgang zur Zeitgenossenschaft

Indem der Einzelne sich selbst wählt, isoliert er sich, um sich damit, paradoxerweise, umso mehr in das hineinzubegeben, womit er unvordenklich-vorgeburtlich verbunden ist. Er gewinnt sich als Zeitgenosse, indem er sich der Transzendenz öffnet, durch die er sich in seinem Selbst-geschenkt-Sein annimmt. Kierkegaard nennt den Vorgang dieser Selbstannahme »Reue«. Um Kontakt zu sich selbst – seinem objektiven Selbst – zu finden (um dessentwillen er ja wählt, wählend sich als Wählenden mitwählt), muss er gleichsam die Transzendenz seines Sich-geschenkt-Seins zurückverfolgen, eben »bereuen«: »in sich selbst zurück, zurück in die Familie, zurück in das Geschlecht, bis er sich selbst findet in Gott«⁷. Der Einzelne hat das Ganze der Geschichte, in der er steht, nur im Selbstdurchgang seiner transzendenten Selbstannahme, kraft seiner Fähigkeit zur Reue als Scharnier aller zukünftigen Umkehr: Indem ich umkehre, nehme ich Abschied von meinem naturwüchsig-strukturdeterminierten Gewordensein in Hinblick auf ein freies, selbstbestimmtes Werden. Die Reue lässt mich mein Verstricktsein in mich selbst als *so* Gewordenen eingestehen und in mir das Verlangen entstehen, aus ihm auszubrechen, mit mir selber neu anzufangen. Jede mit einer Umkehr verbundene Selbstwahl ist ein solcher Ausbruchversuch und Neuanfang – eine Wiedergeburt.⁸

Indem ich in die mich hier und jetzt bestimmenden Differenz von Innen und Außen hinein-, durch sie hindurchgehe, werde ich meiner selbst zugleich in sei-

6 Vgl. Robert Spaemann: Personen, S. 105f.

7 Sören Kierkegaard: Das Gleichgewicht zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen in der Herausbildung der Persönlichkeit. In: Entweder-Oder. München 1980, S. 774.

8 Vgl. ders.: Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift, S. 28f.

ner Verbundenheit mit dem Ganzen der Gattung Mensch inne, als ein Individuum, das, so sehr es ein eigenständiges Selbst herauszubilden bzw. sich selbst zu verfehlen imstande ist, allgemein Menschsein vertritt.⁹ Jede und jeder von uns ist der erste Mensch – ›Adam‹. Meine anfängliche Verspätung hat ihr Urbild in der durch Adam auf uns gekommenen Erbsünde. Er repräsentiert den immerwährenden Anfang in der Geschichte, seine ›Sünde‹ die menschliche Freiheit, die zu treffende Selbstwahl eines jeden. Ich gewinne mich als autonom Handelnder und Denkender, indem ich jene Erbsünde als meine anfängliche Verspätung gegenüber der Transzendenz, durch die ich überhaupt bin, annehme.

Die Reue macht Ernst mit dem Eingeständnis meiner anfänglichen Verspätung. Mich meiner Verspätung stellend, mache ich sie zum Material meiner Selbstwahl. Indem ich mich in der Reue, ausgehend von der mich hier und heute bestimmenden Innen-Außen-Differenz, im Rückgang auf meine Determinanten loskaufe, öffne ich mich mir selbst als sich selbst entwerfendes, geschichtliches Wesen. Die in der Selbstwahl erlangte Freiheit gründet auf nichts als diesem Loskauf: Ich wähle mich, meinem inneren Akosmismus entsprechend, aus der Welt heraus in diese, mich in ihr hinzufügend, zurück.¹⁰

Mich selbst wählend, nehme ich mich mithin als noch ungeboren, als jemanden, der sich erst zu sich selbst und zur Welt bringen muss. Selbstwahl ist insofern immer auch Selbstentwurf. Der frühe Jean-Paul Sartre* fasst den Menschen *komplett*, d.h. jenseits des ihm eignenden geistig-körperlichen Doppelaspekts, als den Entwurf seiner selbst auf. Der Mensch ist demnach zur Freiheit verurteilt. Da er keiner Natur angehört, sondern ganz und gar Freiheit ›ist‹, ist er stets außerhalb seiner selbst. Um sich nicht zu verlieren, muss er transzendente Ziele verfolgen: Er ›hat‹ sich und die Welt immer nur in Form seiner und ihrer (da er auch in seiner Beziehung zur Welt nicht festgelegt ist) Überschreitung.¹¹

Freiheit besteht nach diesem Verständnis in nichts als der Überschreitung, zu der ich gezwungen bin, um ich selbst zu sein. Mein Selbstentwurf ist erinnerungslos – nach Kierkegaard: reuelos – wie solipsistisch. Überschreitung in Permanenz führt mich nicht dahin, mich belastbar zu entwerfen, auf ein Fernziel hin

9 Vgl. ders.: Der Begriff Angst. Frankfurt/M. 1984, S. 72.

10 Vgl. ders.: Das Gleichgewicht zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen in der Herausbildung der Persönlichkeit. A.a.O., S. 814.

* *Jean-Paul Sartre* (1905-1980), französischer Philosoph und Dramatiker. Hauptvertreter des französischen Existenzialismus, in dessen Mittelpunkt der kontrafaktische Selbstentwurf des Einzelnen steht.

11 Vgl. Jean-Paul Sartre: Ist der Existenzialismus ein Humanismus? In: ders.: Drei Essays. Frankfurt/M. – Berlin – Wien 1977, S. 35.

zu evolvieren, da es ja nichts gibt, was sich evolvieren ließe, womit ich in meiner Selbstwahl koevolvieren könnte. Selbstwahl, in diesem Sinne, ist bloße Flucht nach vorne, in der nichts mitgenommen, nichts realisiert, nichts verändert wird.

Ich bin so wenig zur Freiheit verurteilt, wie ich die Bedingungen meiner Existenz selbst festlege. Ich bin nicht schon frei, wenn ich frei sein will. Mein Wille zur Freiheit gehört, im Gegenteil, vom Bewusstsein meiner Unfreiheit, mein Denken von der Einsicht in seine anfängliche Verspätung informiert. Ich verfüge zu keiner Zeit über die erste Initiative. Um mich selbst entwerfen zu können, muss ich mich in irgendeiner Weise schon vorfinden. Ich kann mich nicht zur Gänze entwerfen. Ich entwerfe mich lediglich nach Maßgabe des Ganzen, das ich für mich selber bin, *weiter*. Ich tue dies, indem ich mich der mich hier und jetzt bestimmenden Innen-Außen-Differenz konfrontiere, in sie hinein-, durch sie hindurchgehe, um mir so, in struktureller Kopplung an die jeweiligen Verhältnisse, in Koevolution mit dem, was mich determiniert, den Spalt meines eigenen Spielraums weiter zu öffnen.

Freiheit ist, bevor sie eine Frage des Wollens ist, eine der Wahrnehmung und Selbsterkenntnis. Sie besteht darin, mich in Bedingungen vorzufinden, über die ich nicht verfüge und sie als diese anzunehmen. Sie anzunehmen heißt bereits, eine Differenz von Innen und Außen wahr-, sie zum Anlass, Ort und Material meiner inneren Freiheit zu nehmen, um sogleich einen Ausweg aus der aktuellen Umklammerung von Innen und Außen zu suchen und diesen dann auch zu *nehmen*. Indem ich meine anfängliche Verspätung, mein Mir-geschenkt-Sein annehme, sinne ich meinem Selbstentwurf unwillkürlich einen Kontext an. Nicht, dass ich diesen Kontext klar überblickte; ich erspüre ihn vielmehr aus dem Widerspruch, in dem ich mich jeweils befinde, nämlich dem Gebot, ich selbst zu sein, mich aus meinem Unterschiedensein von allem, noch von mir selber, begreifen zu lernen, bei gleichzeitigem Wissen um mein Verbundensein mit einem Ganzen, woran ich mit meinem Denken anzuschließen suche, wo ich doch weiß, dass jeder Anschluss wieder eine neuerliche Lücke reißen wird. Ich finde mich in meinem Innern von jeher von diesem Widerspruch in Bewegung gesetzt: als Aufgabe an mich, das Schicksal meiner Individuation mit der Lösung dieses Widerspruchs zu verknüpfen.¹²

Meine Selbstwahl ist mein Innerpersönlichstes und doch keine Privatsache. Die Selbstentfaltung des Einzelnen steht in koevolutionärem Zusammenhang mit den Bedingungen seiner Existenz, die historisch vorentschieden sind. Indem ich mich als mir geschenkt annehme, nehme ich die Bedingtheit meiner Existenz mit an. Mich als Selbst entfaltend, engagiere ich mich nicht nur innerhalb der raum-

12 Vgl. Sören Kierkegaard: Der Begriff Angst, S. 29.

zeitlichen Strukturen meiner Gegenwart, sondern nehme teil an der Evolution eben dieser Strukturen.¹³

Individuation und Unendlichkeit: Ordo Amoris

Mich selbst wählend, wähle ich nicht zwischen mehreren Möglichkeiten, ich selbst zu sein. Vielmehr geht mir die Vielzahl der Möglichkeiten, ich selbst zu sein, erst auf, nachdem ich gewählt habe. Das Nachdem ist ein Immer-schon; die Bedingungen meiner Selbstwahl sind mir mit meiner Existenz als vorentschieden mitgegeben. Meine Selbstwahl besteht darin, die Vorentschiedenheit ihrer Bedingungen zu bestätigen, um mich dann, in Annahme und Durchgang der mich hier und heute bestimmenden Innen-Außen-Differenz, als von allem, noch von mir selber, Unterschiedenen zu wählen. Oder es eben zu lassen: Ich kann ebenso bewusst an mir vorbei leben. Und doch entgehe ich mir nicht: Ich werde mich nur nicht entfaltet haben.

Dieselbe Transzendenz, durch die ich mich mir geschenkt weiß, lässt mich im Herausgang aus mir noch bei mir bleiben. Sie erhält mich in meiner inneren Ungeborenheit, meinem unausgesetzten Zur-Welt-kommen-Wollen, Mich-der-Welt-Hinzufügen. Was mich dazu bringt, zur Welt kommen, mich ihr hinzufügen zu wollen, entzieht sich mir im selben Maße, wie mein subjektives Selbst nicht schon an sich selber, seinem strukturdeterminierten Gewordensein, Genüge findet. Es hört nicht auf, auf sein objektives Selbst hinzuzielen, ohne dass es je bei ihm – bei sich selbst – ankäme. Ich erfahre und erschöpfe meine Möglichkeiten nie zur Gänze. Eher erfahre ich mich und meine Möglichkeiten von den Grenzen her, an die ich, innen wie außen, stoße: Jeder Anstoß an sie lässt in mir den Gedanken entstehen, aus mir herausgehen wollen – auch wenn ich es dann nicht tue.

Befinde ich mich, nach Kierkegaard, in dem Widerspruch, einerseits ich selbst sein zu sollen, um gerade darüber, über die Gleichzeitigkeit von Vorwärtsentfaltung und rückwirkender Reue, mich mit dem Ganzen verbunden zu wissen, so bin ich nach Descartes in den Widerspruch versetzt, als endlicher Geist Unendliches denken zu sollen. Gleich dem kierkegaardschen Paradox bleibt das zu denkende Unendliche dem Denken des Unendlichen unerreichbar. Um aus diesem Widerspruch herauszukommen, muss ich diese Unerreichbarkeit mit bedenken. Ich muss den Gedanken des Unendlichen auf mich selbst als den, der ihn denkt, anwenden. In dem Augenblick erführe ich ihn als für meine Selbstgenese

13 Vgl. Erich Jantsch: Die Selbstorganisation des Universums, S. 348.

konstitutiv; ich würde mich in meiner Fähigkeit begreifen, mich selber als begrenzt zu begreifen.¹⁴

Eben diese Fähigkeit ist, Descartes zufolge, Indiz des in mir wirksamen Unendlichen. Nur aus der Perspektive eines gedachten Unendlichen und Vollkommenen nämlich kann ich mich selber überhaupt erst als endliches, mangelbehaftetes, zweifelndes Wesen begreifen. Trüge ich nicht die Idee solch eines Unendlichen und Vollkommenen in mir, könnte ich nicht einmal zweifeln. Mein Zweifel hätte keine Funktion. Diese erhält er erst von jener Idee, von der her ich meinen eigenen Abstand zu ihr durchspiele. Wie aber ist diese Idee in meinen Kopf gekommen? Gott selbst hat mir, so Descartes, seine Idee von ihm eingepflanzt, auf dass ich meiner als Bewusstseinswesen bewusst werde. Bewusstsein ist Bewusstsein einer Spaltung – der Diskrepanz von Idealem und Realem, Begriff und Wirklichkeit. Was mich zweifeln lässt, lässt mich zugleich meinen Zweifel reflektieren. Die Fähigkeit zu denken beinhaltet bereits die Fähigkeit, mich als Denkenden zu bedenken. An diesem weltlosen Vermögen erkenne ich mich als Person wieder. Die Fähigkeit, durch die ich die Idee des Unendlichen und mich selbst erfasse, ist nach Descartes dabei ein und dieselbe.

Dabei finde ich mich bereits mit Neigungen und Talenten ausgestattet vor. Erst mit meiner Selbstwahl entscheide ich jedoch darüber, ob ich zu dem, der ich bin, auch werden möchte. Mich dafür oder dagegen zu entscheiden, bietet mir die mich hier und jetzt bestimmende Differenz von Innen und Außen, vor die ich mich gestellt sehe, jedes Mal Anlass. Ich bin frei, die Differenz, die ich vorfinde, auf meine Weise zu bewältigen und mich in ihrer Bewältigung, in Koevolution mit den mich tragend-bremsenden Strukturen, zu entfalten. Wie ich sie bewältige, resultiert daraus, wie ich sie vordem bewältigt habe. Will ich lernen, sie zukünftig besser, selbstbestimmter zu bewältigen, so muss ich meine früheren Bewältigungen bereuen lernen, d.h. in ihnen wiederum eine Innen-Außen-Differenz auszumachen verstehen. Sie erst mir gibt einen Anhalt, worin mein Lernbedarf bestehen soll, um hieraus denn Mut und Kraft zu zukünftigen freiwilligen Selbstdezentrierungen zu schöpfen.

Mich selbst wählend, entscheide ich mich unter Bedingungen realer Unfreiheit für mein Freisein. Ich entscheide mich, aus der erfahrenen Nichtübereinstimmung mit dem Außen heraus, gegen die Nötigung, mich ihm kongruent zu machen. Ich nutze die erfahrene Nichtübereinstimmung mit dem Außen zur Affirmation meines Inneren; ich beginne, in mir Dominanz über das mich Dominierende herzustellen. Indem ich die sich mir je auftuende Differenz von Innen

14 Vgl. René Descartes: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Dritte Meditation: Über das Dasein Gottes. Hamburg 1993, S. 47.

und Außen durchlaufe, bietet sich mir jederzeit die Gelegenheit, mich für mein Freisein zu entscheiden, selbst dann noch, wenn ich mir meine Unterlegenheit gegenüber den mich bestimmenden Verhältnissen eingestehen muss. Ich entscheide mich für meine Freiheit auf der Grundlage, dass ich frei *bin*, dem Umstand, dass ich, solange ich lebe, zu keinem Zeitpunkt mit dem Außen kongruent bin. Nur sofern ich frei bin, d.h. eine Differenz zwischen Innen und Außen vorfinde, kann ich überhaupt Unfreiheit empfinden. Meine Freiheit bringt mich, so verstanden, zuallererst in ein Verhältnis zu meiner Unfreiheit. Es ist nichts als dieses Verhältnis, das ich mit dem Moment der Selbstwahl zum Gegenstand meiner Freiheit mache. Nicht nur, dass ich mich in mir mit Neigungen und Talenten ausgestattet vorfinde; ich sehe mich ebenso immer schon von etwas außerhalb meiner in Erregung versetzt. In welcher Beziehung steht das eine zum anderen? Max Scheler zufolge existiert mit uns eine je schon uns bestimmende Ordnung unserer Regungen und unseres Liebens, ein »ordo amoris«. Er sagt etwas darüber aus, wie ich mit der Welt und mit mir selber koevolviere, wie ich mich und sie »habe«. Der Ordo Amoris spricht sich in meinen Vorlieben und Abneigungen aus; ich selber bin, als Gesamt meines Liebens und Hassens, sein Resultat.¹⁵

Struktur determiniert, wie ich bin, bin ich doch auch derjenige, der seine Struktur determiniertheit aufzubrechen, d.h. zu lernen vermag. Ich vermag dies aufgrund meiner inneren Freiheit, meiner Nichtübereinstimmung mit dem Außen, das mich bestimmt. Niemand, nicht einmal ich selber, kann meine innere Freiheit ermessen; genauso wenig kann ich mein aus ihr folgendes Handeln und Verhalten prognostizieren. Es ist in dem Maße unvorhersehbar, wie es nicht kausal erklärbar sein wird. Heinz von Foerster geht noch einen Schritt weiter. Danach haben wir, wenn wir es mit freiem Handeln und Verhalten zu tun haben, mit inneren Entscheidungen über prinzipiell unentscheidbare Fragen zu tun, Fragen, über die nur *wir* entscheiden, und zwar im Maße ihrer äußeren Unentscheidbarkeit.¹⁶ Die Frage, was und wer ich sein will, ist so unentscheidbar, wie sie vorentschieden ist – wie ich mich als den, der ich bin, bereits vorfinde. In der von Wissenschaft geprägten Welt von Foersterns heißt dies, mich entweder als »Entdecker« oder als »Erfinder« vorzufinden. Meine Freiheit besteht dann nur mehr darin, mit meiner Entscheidung, was und wer ich sein will, ihre Vorentschiedenheit zu bekräftigen: Immer wenn von Foerster mit Wissenschaftlern

15 Vgl. Max Scheler: Ordo amoris. In: Schriften aus dem Nachlaß. Band 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre. Herausgegeben von Manfred S. Frings. Bonn 1986, S. 347ff.

16 Vgl. Heinz von Foerster: Ethik und Kybernetik zweiter Ordnung. In: KybernEthik, S. 74.

sprach, die sich entweder als Entdecker oder als Erfinder empfanden, war er immer wieder über die Tatsache verblüfft, dass keiner von ihnen davon wusste, jemals eine Entscheidung darüber getroffen zu haben.¹⁷

Darüber entscheidend, was und wer ich sein will, bestätige ich nur, was ich schon bin – dass ich mich mir selbst gegenüber verspäte. Und doch muss ich noch werden, der ich bin; ich komme mir erst auf die Spur, indem ich mir zunächst voraus gewesen bin, d.h. mich aus einem Vorgefühl für mein zu lebendes Leben heraus nach vorne hin entworfen habe. Eben dafür aber brauche ich, als Anlass, etwas Äußeres, das mich anspricht oder abstößt. Ich brauche die Erfahrung eines Widerstands, eine erlebte Innen-Außen-Differenz, die ich zu bewältigen habe, um eben deren Bewältigung mit meiner Selbstwahl zu verbinden.

Die notwendige Illusion der Wahlfreiheit

Von allem, noch von mir selber, unterschieden, erfahre ich Freiheit als innere Freiheit, als Akosmismus meines Inneren. Auf der anderen Seite stellt sich meine Freiheit äußerlich als Wahlfreiheit dar. Die Frage ist nun: Wähle ich jemals wirklich etwas oder wähle ich mit diesem Etwas immer nur mich? Dann: Komme ich wählend je an ein Ziel, mit dem sich meine Selbstwahl erfüllte, oder wähle ich bloß, um *weiterhin* zu wählen? Wenn Freiheit die äußere Gestalt der Wahlfreiheit hat, so nur, damit ich Anlass habe, aus mir herauszugehen. Der Herausgang aus mir fände Sinn und Erfüllung darin, dass ich mich im Gewählten wiedererkennte. Ich würde erkennen, dass ich so wählen *musste*. Ich hätte auf ein Neues mich selbst in meinen Neigungen und Abneigungen kennengelernt, die mich Sachen und Menschen anderen vorziehen bzw. hintanstellen lassen.

Über den Umweg der Wahl hätte ich ein weiteres Mal meine Verspätung gegenüber dem, was mich bestimmt, erfahren: Wählend hätte ich schon gewählt. Etwas hat in mir gewählt, bevor ich selber wähle. Ich habe nur vordergründig die Wahl ›zwischen‹ etwas; meine Wahl führt, was mich von jeher, von innen her, in Bewegung setzt, bloß weiter, nach außen hin. Was und warum ich wähle, kann ich im Augenblick der Wahl gar nicht ermessen. Weil ich es nicht ermessen, muss ich immer wieder neu wählen. Meine Wahl ist Teil der Innen-Außen-Differenz, die ich durchlaufe/die mich bestimmt: Mit jeder Wahl wird die verschwiegene Verbindung von Wählendem und Gewähltem aktiviert, in deren Verlauf Innen und Außen die Plätze tauschen. Es braucht die Illusion der Wahlfreiheit, damit ich diese Verbindung erfahre und begreife. Es braucht sie, damit ich, indem ich

17 Vgl. ebd., S. 75.

nach Äußerem greife, aus mir herausgehe. Derselbe Griff nach Äußerem offenbart mir zugleich die Illusion meiner Wahlfreiheit. Er offenbart sie mir an der Enttäuschung, zu der jegliches Haben von etwas führt. Er weist über mein Enttäuschtsein an ihm einen Umweg zu mir selber zurück: Enttäuscht von meiner – jeder – Wahl, kehre ich zu mir zurück, um, erneut wählend, aus mir herauszugehen und enttäuscht zu mir zurückzukehren usw.

Wählend wähle ich mich als den mit, zu dem ich keine Alternative besitze. Genauso wenig habe ich eine Wahl bezüglich der Welt, in die ich hineingeboren bin. Ich habe aber die Wahl, mich wie die Welt, die ich vorfinde, nicht nur hin-, sondern anzunehmen: mich zu ihr zu verhalten. Indem ich mich zu ihr verhalte, verhalte ich mich, umweghaft übers Außen, zu mir selber. Über dieses doppelte Verhältnis bringe ich mich zur Welt, füge ich mich ihr hinzu. Ich setze einen Bruch mit dem Außen und mit mir einen Anfang: Ich gehe in die mich hier und jetzt bestimmende Innen-Außen-Differenz hinein, durch sie hindurch. Damit verändert sich mir die Welt und mit ihr ich selber. Ich trete ein in die Wiederholungsschlaufen unabsehbarer Rückkopplungsprozesse von Innen und Außen.¹⁸ Ich bringe diese Prozesse allein schon darüber in Gang, dass ich draußen nach Bestätigungen dafür suche, was mich in meinem Inneren bewegt. Was mich in mir bewegt, bewegt mich dazu, aus mir herauszugehen. Würde ich nicht bereits – mir selbst voraus – von der Möglichkeit einer solchen externen Bestätigung ausgehen, hätte ich nicht gewagt, jemals aus mir herauszugehen. Andererseits muss ich selber den ersten Schritt tun, um ein Feedback zu provozieren, das mich ermutigt, in Koevolution mit dem Außen zu evolvieren.

Meine Selbstwahl betrifft nicht nur mich. Sie betrifft meine Welt in ihrer Ganzheit, deren Zentrum ich bin. Als dieses bin ich aufgerufen, mich immer wieder freiwillig zu dezentrieren, d.h. zu lernen. Die Anlässe hierzu halten die jeweilig erfahrenen Innen-Außen-Differenzen bereit. Die Verantwortung für meine Freiheit liegt darin, mich diesen Anlässen nicht zu verschließen, d.h. zu kommunizieren. Kommunizierend trete ich ein in eine bereits stattfindende Kommunikation wirklicher Einzelwesen. Philosophie, als Medium unserer Selbstvermittlung nach außen wie nach innen, stellt da ein Kommunikationsgeschehen in Form eines übergeschichtlichen Gespräches in und aus ihrer Zeit heraus denkender Einzelner dar.¹⁹ Unmerklich gehen wir in unserem eigenen Denken überzeitliche Bündnisse ein. Denkend entfalten wir mit unserer Selbstentfaltung diese Bündnisse. In dem Augenblick, da mir die Nähe zu einem vergan-

18 Vgl. Erich Jantsch: Die Selbstorganisation des Universums, S. 239.

19 Vgl. Karl Jaspers: Philosophische Autobiographie. In: Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze. München 1958, S. 384.

genen Denken aufgeht, ist der historische Abstand zwischen mir und ihm wie eingezogen. Ich nehme diesen äußerlich gegebenen Abstand in mein eigenes Denken hinein, verinnerliche ihn zu einer von meinem eigenen Denken aufgenommenen Differenz von Innen und Außen.

Woher die von mir empfundene Nähe rührt und wohin, durch welche Innen-Außen-Differenzen, diese Empfindung mich noch tragen wird, dies herauszubekommen ist nicht zuletzt Aufgabe meines Denkens. Denken ist Vergegenwärtigung eines Nicht-Gegenwärtigen, eines Werdens, das bei keiner Gegenwart haltmacht. Indem mein Denken die spezifische Differenz meiner Gegenwart zur Vergangenheit auf ein *so* noch nicht Gedachtes und Gesagtes hin entfaltet, eröffnet es Zukunft: einen Raum künftiger, unausdenklicher Kommunikation.

X Die Freiheit angesichts ihrer Grenzen und Selbstmissverständnisse

Stets bleibt etwas zu denken und zu sagen übrig. Was übrig bleibt, konstituiert eine neuerliche Differenz von Innen und Außen. Diese gibt Anlass zu neuem Denken und Sprechen. Ein neues Denken und Sprechen lässt sich nicht antizipieren; es lässt sich nicht von außen vorhersehen und -sagen. Vielmehr wird es erst im Durchgang der mich hier und jetzt bestimmenden Innen-Außen-Differenz ermittelt, in Hinblick darauf, inwieweit es mich aus deren aktueller Umklammerung heraus-, einem Dritten von Innen und Außen, eben: Neuem, zuführt.

Wirklichkeit als Widerstand 3

Denkend und sprechend komme ich zu keinem endgültigen Gedanken, keiner solchen Aussage. Gäbe es nicht immer wieder Neues für mich zu denken und zu sagen, ich würde nicht nur aufhören, ein denkendes, sprachmächtiges Wesen zu sein; ich wäre nie eines gewesen. Was ich denke und sage, ist weniger, was *ich* denke und sage, als vielmehr meine Art, mit etwas befasst zu sein, auf das hin ich aus mir selbst herausgehe. Kierkegaard hat es, wie gesehen, als Paradox des Denkens aufgefasst, mit etwas befasst zu sein, das es gar nicht zu fassen vermag. Das Denken kommt nie beim zu Denkenden an. Deswegen muss es – ich – *weiterdenken*. Ich muss immer wieder neu aus mir herausgehen. Ich muss, und sei es stumm, mein Denken aussprechen, damit es mir zu einem Gedanken wird, der mich in meinem Herausgang aus mir trägt. Jeder ausgesprochene Gedanke stellt ein nach außen gewendetes, ehemaliges Innen dar. Ausgesprochen ist er schon nicht mehr mein eigener. Das von mir Ausgesprochene wirkt vielmehr auf mich selbst zurück. So mache ich von mir her eine neue Differenz von Innen und Außen auf, setze mit mir einen Anfang und darüber einen Rückkoppelungsprozess

von Innen und Außen in Gang. Im Zuge dieses Prozesses nötige ich mich selber zum Weiter- und Umdenken nötigt.

Ich stehe vor einem Wall ausgesprochener Gedanken, sei es in Form der auf mich gekommenen Kultur, sei es über das Gedächtnis, das ich anderen und mir selbst mit dem von mir bereits Ausgesprochenen bereite. Immer neu muss ich, will ich nicht am schon Gedachten und Gesagten verstummen und erstarren, diesen Wall denkend und sprechend durchbrechen. »Muss«: Ich werde von meiner eigenen Nichtübereinstimmung mit dem Außen dazu gezwungen, mich denkend und sprechend immer neu zur Welt zu bringen, mich ihr hinzuzufügen. Für einen Augenblick finde ich mich von dem, was ich denkend zu fassen versuche und doch nicht zu fassen bekomme, aus der Fassung gebracht. Eine Frustration, die ich mir in freiwilliger Selbstdezentrierung zu eigen machen muss, um nicht endgültig den Anschluss – nicht zuletzt an mich selbst – zu verlieren. Ich verarbeite die erlebte Frustration dahin gehend, dass ich an meinem eigenen Denken eine Innen-Außen-Differenz ausmache. Frustriert erfahre ich die Grenze, an die mich mein spontanes Denken, die *Intentio recta*, führt. Mit der Erfahrung der Selbstfrustration – denkend das zu Denkende nicht zu erreichen – wandelt sich mein Denken zu einem auf sich selbst zurückgebogenen, sich selbst bedenkenden Denken, zur *Intentio obliqua*.

Jede erfahrene Grenze ist die Außenseite einer noch unentfalteten Innen-Außen-Differenz. Ich selbst stelle eine solche unentfaltete Differenz dar. Ich bin Teil der Grenze, die ich erfahre. Mit jeder erlebten Frustration bringt sich die Innen-Außen-Differenz als Grenze aller Grenzen in Erinnerung. Sie veranlasst mich, will ich nicht an ihr resignieren, weiter zu denken, weiter zu lernen, weiter zu werden. Ich komme meiner endgültigen Destabilisierung und Entropie, von der ich weiß, dass sie das Ende meines Lebens bedeuten, dadurch zuvor, dass ich meine aktuell erfahrene Nichtübereinstimmung sowohl mit dem Außen als auch mit mir selber nicht nur als Quelle von Frustration, sondern als Chance meines Freiseins, zum Nadelöhr meiner Selbstentfaltung nehme.

Auf der Grenze von Innen und Außen stehend, erfahre ich Wirklichkeit als Widerstand. Von ihm werde ich an mein Grundwissen erinnert, dass Wirklichkeit erscheinende Wirklichkeit, mir erscheinende Wirklichkeit ist. Der Widerstand, den mir Wirklichkeit bietet, verhält sich transzendent zu ihrem Erscheinen. Die mich hier und jetzt bestimmende Differenz von Innen und Außen vermittelt mir Wirklichkeit einerseits als meine, konkrete Umwelt, mit der meine eigene Existenz strukturell verkoppelt ist, andererseits als unabgeschlossen und offen, wie ich es selber bin. Niemand weiß, was Wirklichkeit ist, während niemand ihrem Widerstand entgeht. Jede und jeder ist schon einmal auf ihn gestoßen, von ihm frustriert worden. Quelle aller Enttäuschbarkeit ist die Differenz

von Wirklichkeit und erscheinender Wirklichkeit. Enttäuscht bin ich gezwungen, meine Enttäuschungen in Beziehung zu meinen Erwartungen zu setzen, meine Erwartungen im Licht meiner Enttäuschungen zu überprüfen. Ich bin gezwungen, meine Bedürfnisse an die äußere Wirklichkeit samt ihrem unaufhellbaren Grundwiderstand zu akkommodieren, um das Ergebnis meiner äußeren Anpassung wiederum meinen Bedürfnissen anzupassen. So erst mache ich mich bereit und fähig, die je erfahrene Innen-Außen-Differenz, als welche sich der Widerstand der Wirklichkeit präsentiert, in der ich stehe, auf selbstbestimmte Art zu absolvieren.

Wenn ich auch in Bezug aufs Außen weiterhin mit Enttäuschungen rechnen muss, kann ich doch in Bezug auf mich selbst lernen, die Verarbeitungen meiner Enttäuschungen immer enger entlang der Grunderfahrung der mich bestimmenden Innen-Außen-Differenz zu leisten. Ich lerne, die im und am Außen erfahrenen Enttäuschungen zunehmend als etwas aufzufassen, das noch als Fremdbestimmendes zu meinem Leben gehört, insofern es mich zur Selbstbestimmung unter Bedingungen der Innen-Außen-Differenz zwingt. Darüber, dass ich dem Außen, um es zu verstehen, mein Inneres leihe, weitet sich mein Inneres um das Außen, dem es sich öffnet. Auf die Art wächst mein Verständnis für Wirklichkeit als fremdes, anonymes Selbstsein, ohne jemals zu wissen, ob ich es ganz – in *seinem* Sinne – verstanden habe. Umgekehrt werde ich von dem Anderen, der als wirkliches Einzelwesen mir verschlossen bleibt (wie ich ihm), an mich selber erinnert. Ich werde zu mir selbst aufgefordert, sei es auch nur, dass ich mich gegen Einflussnahmen und Übergriffe seitens der Anderen zu verwahren lerne. Die Beziehung zum Anderen lässt mir meine eigenen Züge umso deutlicher hervortreten. Über den Umweg meiner Beziehung zu ihm gehe ich meine Beziehung zu mir selber durch. Im Umkehrschluss heißt dies: In dem Maße, wie ich mich der Beziehung zu Anderen entziehe, werde ich mir selbst zum Anderen. Mein Selbstverschluss nach außen hin lässt mich mir ebenso sehr nach innen hin abhandenkommen.¹

Ich suche um meiner selbst willen den äußeren Widerstand als Widerlager, als Gewähr eigenen Wirklichseins. Ich will den Anderen für mich als ihn selber. Ich will ihn, perverserweise, noch dann, ja, umso mehr als ihn selber, wenn ich ihn brechen wollte; ich erführe meine Macht an dem von mir gebrochenen Widerstand. Macht über andere anzustreben, ist insofern Ausdruck einer unglücklichen Beziehung zur Wirklichkeit: Als ob mir ihre letztliche Unverfügbarkeit (die Enttäuschungen, die sie mir bereitet) in dem Bewusstsein erträglicher würde, dass ich, statt fremdes Selbstsein verstehen zu lernen, es verletze.

1 Vgl. Jean Starobinski: Montaigne, S. 54, 151 und 156.

Grenzen der Viabilität – Perspektiven der Enge

Wie gesehen, steht hinter jeder Wahl, die ich im Außen treffe, eine Selbstwahl, in der ich mich als so Wählenden bekräftige. Ich erschließe mich mir selbst über den Umweg des Außen; jede meiner Wahlen untersteht dem verschwiegenen Gebot einer solchen Selbstbegegnung. Um ihretwillen gehe ich aus mir heraus, suche ich außerhalb meiner Bestätigung für das, was mich in meinem Inneren bewegt. So wähle ich nicht irgendeinen Partner, irgendeine Aufgabe, sondern einen bestimmten Partner, eine bestimmte Aufgabe. Ich wähle etwas und jemanden, das und der zu mir, meiner Selbstbewegung, passt. Gleichzeitig muss ich – vor dem Hintergrund meiner Unterschiedenheit von allem, noch von mir selber – mich dem Anderen und mit ihm mir selber passend machen. *Dafür* gehe ich aus mir heraus.

Von der Notwendigkeit, aus sich herauszugehen – vorgebildet in unserer Fähigkeit, uns aus freien Stücken innerlich zu dezentrieren –, meint sich Ernst von Glasersfelds Konzept der Viabilität entbunden. In dem Maße, wie es für ihn keine von unserer Subjektivität unabhängige Wirklichkeit gibt, diese vielmehr komplett deren, d.h. unser Werk ist, stoße ich weniger auf Mitmenschen, denen ich mich in Hinblick auf Koexistenz und –evolution anpasse, als dass ich sie im Zusammenhang meines eigenen Welt- und Selbstaufbaus gleichsam mit erschaffe. Ich erschaffe sie um des Gelingens meines Lebens willen, das wiederum in nichts als meinem eigenen Durchkommen besteht: Ich modelliere meine Mitmenschen daraufhin, dass sie meiner subjektiven Erfahrungswirklichkeit bestmöglich entsprechen und nützen.² Meine Mitmenschen sind, so verstanden, *meine* Mitmenschen. Sie sind für mich nicht sie selbst im Sinne fremden, mir widerstehenden Selbstseins. Nicht nur, dass mich nicht interessiert, wer und was sie selber sind; es darf mich aus Gründen meines eigenen Durchkommens gar nicht interessieren. Sie würden, als fremdes Selbstsein, mich und meine Viabilitätsansprüche nur behindern. So geht sich meine Subjektivität selbst in die Falle. Zu Ende gedacht vertieft von Glasersfelds Konzept der Viabilität nur meine Einsamkeit. Anstatt mir dabei zu helfen, aus mir herauszugehen, um meiner selbst willen von mir abzusehen, Abstand zu mir herzustellen, schließt es mich umso hoffnungsloser in mich selbst ein, überantwortet mich meiner Struktur determiniertheit.

Mag mir mein Mitmensch auch darin helfen durchzukommen, so hat er doch seinerseits Anteil hat an der Innen-Außen-Differenz, die ich dabei durchlaufe. Noch als Mitmensch widersteht er mir wie ich ihm. In der Logik der strukturel-

2 Vgl. Ernst von Glasersfeld: Radikaler Konstruktivismus, S. 210.

len Kopplung meines zu lebenden Lebens an die es umgebenden Verhältnisse dient mein Mitmensch meiner Viabilität, *indem* er sie behindert und meine Selbstzentriertheit aufstört. Es ist ja gerade die Störung, welche ich durch den Anderen erfahre, die ich, autopoietisch, für meinen Selbstauf- und -umbau nutze. Statt den Anderen zur Geisel meiner Subjektivität zu nehmen bzw. mich zugunsten seiner zu verleugnen, nehme ich ihn zum Anlass, über mein Verhältnis zu ihm mein Verhältnis zu mir zu überdenken – und umgekehrt. Mein autopoietisches Vermögen verdankt sich Früherem als einem Ich, das durchkommen will. Wenn ich einen Partner, eine Aufgabe wähle, so nicht nur aus Gründen egoistischen Durchkommens, sondern einer Selbstentfaltung, die so sehr der Reibung an einem Widerlager bedarf, wie ich selber nicht schon auf der Höhe meiner selbst – meines objektiven Selbst – bin.

So wenig wir mit dem Außen übereinstimmen, so wenig sind Erfolg und Glückseligkeit kongruent. Sie stehen für gegenläufig gelungene Arten ein, die Innen-Außen-Differenz zu absolvieren. Den Erfolg suchend, wäre ich gezwungen, mich am Außen zu orientieren, um ihm die Regeln des eigenen Handelns abzuschauen. Ich müsste meine Anpassung ans Außen in selbstbestimmter Selbstferne bewerkstelligen. Weiteren Erfolg suchend, würde ich die Selbstferne nur vergrößern; persönlicher Erfolg und persönliches Unglück würden ununterscheidbar. Was als spezifische Bewältigung einer Innen-Außen-Differenz begann, nämlich die eigene Differenz zum Außen akkommodativ, nach der Regel dieses Außen, zu bewältigen, hätte dahin geführt, meine eigenen Bedürfnisse jenen Regeln unterzuordnen und schließlich zu vergraben. Meine Akkommodationen ans Außen führten nicht deren Assimilation an meine eigenen Bedürfnisse. Ich verlöre mich mir, hörte auf, die Differenz meines Inneren zum Außen überhaupt noch zu empfinden. Ich verlöre damit nicht nur mich selbst, sondern schließlich auch den Sinn für Wirklichkeit als etwas, das mir, meinem Denken und meinen Initiativen, widersteht und kraft seines Widerstandes mich auf mich zurückwirft.

Nach Glückseligkeit strebend, wäre ich dagegen versucht, meine inneren Bedürfnisse vom Außen, die Bindung meines zu lebenden Lebens an die es fremdbestimmenden Verhältnisse zu lösen. Während ich meine äußeren Beziehungen meinen inneren Bedürfnissen kongruent zu machen suchte, vertiefte sich mir nur umso mehr die Kluft zwischen Innen und Außen. Bei jeder sich anbahnenden Inkongruenz sähe ich mich gezwungen, meine Beziehungen nach außen abbrechen bzw. mich neu zu orientieren. So oder so hätte aus meiner Sicht die Außenwelt für die Befriedigung meiner inneren Bedürfnisse zu sorgen. Ich wäre versucht, den natürlichen Widerstand dessen, was ich nicht schon selber bin, als meinem Glück illoyal zu empfinden. Meine innere Glückseligkeit beruhte auf

immer lückenlosere Kontrolle und Manipulation des Außen. Indem ich es kontrollierte und manipulierte, würde ich aufhören, die Differenz von Innen und Außen überhaupt noch als bewältigbar zu erfahren. Ich zöge mich nur weiter vom Außen zurück: Glückseligkeit würde zunehmend eins mit Einsamkeit.

Ich ringe meine Selbstübereinstimmung meiner Unterschiedenheit von allem, noch von mir selber, ab. Umgekehrt bestimmt mein Selbstverhältnis mein Verhältnis zu den Anderen. Die Verlorenheit des Anderen rührt mich an; seine rührt an meine. Mein Berührtsein verbindet mich mehr mit ihm als das Kalkül der Goldenen Regel: Dem Anderen nicht anzutun, wovon ich selbst nicht will, dass es mir angetan werde, leuchtet zwar meinem Denken ein, bewegt aber nicht schon mein Handeln und Empfinden. Meine Empfindungen regulieren zunächst auf passive Weise mein Selbstverhältnis und damit auch mein Verhältnis zu den Anderen. Meine Handlungen dagegen sind Ausdruck von Aktivität und Selbstmächtigkeit; sie sind eher an Vorstellungen eigener Expansion als an Geboten der Gerechtigkeit orientiert. Bevor ich meine Handlungen moralisch reflektiere, bejahe ich meine Handlungsfähigkeit stellvertretend für mich als sich selbst besitzende Person. Im Maße dieser sich handelnd herstellenden Selbstmächtigkeit sind meine Handlungen nicht-altruistisch, »ungerecht«.

Indem ich lerne, meine Handlungen (nicht zuletzt um ihres Erfolgs willen) auf die Koexistenz mit den Anderen und ihren Handlungen abzustimmen, rechne ich sie auf mein Freiheitsstreben herunter, das mit demjenigen der Anderen konkurriert. So erfahre ich Freiheit weniger als mein Recht und Eigentum denn als Medium unserer aller Selbstentfaltung. Ich besitze sie einzig als geteilte und zu teilende. Ich beginne, meine Freiheit aus Tieferem herzuleiten als meinem blinden Willen zu ihr, bzw. mein blinder Wille zu ihr erfährt sich selbst als noch unfrei.

Wie mein Werden an die Expansion meines Inneren, so bleibt diese an die Erfahrung einer Grenze, eines Grundwiderstandes, gebunden. Ich erlebe diesen Widerstand als zu durchschreitende Innen-Außen-Differenz. Ich stoße auf ihn schon in mir selber als ein inneres Außen. Im Zusammenhang seiner frühen Studien über Hysterie beschreibt Sigmund Freud das Ich als ein Gebilde konzentrisch um einen unnahbaren Ich-Kern angeordneter Erinnerungsschichten.³ Je weiter diese vom Kern entfernt sind, desto stärker wirken die Abstoßungskräfte in ihnen gegen jenen. Durch sie verlaufen, gegenläufig zum Kern hin, Liniensysteme partieller Bewusstheit, die in Fäden zusammenlaufen, sich verknoten, sich neu verzweigen usw. So sehr sich nun die Erinnerungsschichten um den Kern

3 Vgl. im Folgenden Sigmund Freud: Zur Psychotherapie der Hysterie. A.a.O., Ergänzungsband, S. 81ff.

herum von diesem abstoßen, so sehr suchen und halten die Fäden – auf Umwegen – Nähe zu ihm. Stellen also die um den Ichkern kreisenden Erinnerungsschichten einen nach außen wachsenden Widerstand gegen ihn dar, so stellt jeder dieser Widerstände zugleich einen möglichen Kontaktpunkt zu ihm bereit. Von innen her betrachtet, ist also noch der Widerstand gegen den Kern ein Werk des Kerns: eine Art Filter. Alles, was wir von unserem eigenen Inneren zu erfahren bekommen, muss durch diesen Filter – einen erfahrenen Widerstand, einen Schmerz – hindurch. Freud verwendet in diesem Zusammenhang das Bild vom Kamel und dem Nadelöhr. Er spricht von einem Engpass, einer Spalte, durch die das von außen unzugängliche Innere bruchstückhaft nach außen drängt. Nie aber gelangen wir zum Inneren selbst. Im Gegenteil: Um mit ihm in Kontakt zu sein, müssen wir uns weiterhin an den in uns vorgefundenen Widerstand halten.

Ich werde folglich ›ich selbst‹ weniger darüber, dass ich den Weg nach innen antrete, als dass ich in einen Raum ausgreife, der sich mir erst über die Bewältigung der mich bestimmenden Differenz von Innen und Außen, d.h. des in mir selber wirkenden Widerstandes, erschließt. Ich erfahre Weite und Enge dieses Raumes als Erfolg dort, Scheitern hier. Jedoch: Ein Scheitern muss kein Scheitern bleiben. Es birgt seinerseits eine wieder zu durchlaufende Innen-Außen-Differenz, die Möglichkeit, die erfahrene Enge zu *erleben*: als Intensität, die mich jetzt schon für mein Scheitern entschädigt⁴. Das Erleben von Intensität vertieft die Differenzerfahrung und mit ihr das Bewusstsein meines Unterschiedenseins von allem. Darüber finde ich denn auch wieder Handlungsspielraum zurück: Das Erleben des Scheiterns wandelt sich zum Bewusstsein einer wahrzunehmenden Chance. Ich fange an, statt mein Scheitern von außen her als ein solches zu beglaubigen, es mir als begriffenen Widerstand anzueignen. Aus dieser Perspektive heraus beginne ich nun, die Differenz von Innen und Außen, auf die mich mein Scheitern gestoßen hat, neu zu durchlaufen. Indem ich sie neu durchlaufe, interpretiere ich mein vormaliges Scheitern dahin gehend um, dass Innen und Außen die Plätze wechseln: Mein Verhältnis zu mir selber beginnt, sich zu verändern, während sich im Außen bereits neue Perspektiven auftun.

Der Mythos der Macht und der Ernstfall der Freiheit

Ich weiß nicht schon, wofür meine Freiheit gut ist. Ich weiß nur, dass es gut ist, frei zu sein. Es ist gut, frei zu sein, wie es gut ist, man selbst zu sein. Mein Selbst in seiner objektiven Gegebenheit beruht auf einer mir selbst nicht erklärlichen

4 Vgl. Alfred North Whitehead: Prozeß und Realität, S. 217.

inneren Unabhängigkeit. Von ihr macht mein Selbstempfinden blinden, akosmischen Gebrauch – was mir erlaubt, mich noch in unfreien Verhältnissen frei zu wissen. Ich wähle aus Freiheit, nicht sie selbst. Die Freiheit ist nicht Gegenstand einer Wahl. Ich wähle die Freiheit so wenig, wie ich mir selbst entgehe. Ich bin nicht nur frei, über mein Leben zu bestimmen, sondern dazu gezwungen. Andernfalls überließe ich es Anderen, über mich zu bestimmen. Vom Akosmismus meiner Innerlichkeit her gedacht, sind meine Unterwerfungen noch Werke meiner Einwilligung. Die Macht des Anderen über mich wird ihm von mir verliehen. Humberto Maturana kehrt das Verhältnis von Macht und Unterwerfung insofern um, als er Unterwerfung nicht als Folge, sondern als Ursache von Macht begreift.⁵ In derselben Logik unterwerfen wir uns, nach Gregory Bateson, weniger einer konkreten Macht als ihrer *Idee*.⁶ Es ist der Mythos der Macht selber, der uns gefangen hält und korrumpiert – mehr als alle erfahrene Ohnmacht.

Niemand ist je wirklich mächtig gewesen, während jede und jeder Ohnmacht kennt. Die Erfahrung von Ohnmacht ist meiner anfänglichen Verspätung gegenüber meinem eigenen Leben, dem Umstand, dass ich zu keiner Zeit über die erste Initiative verfüge, eingeschrieben. Indem ich diesen Umstand als *Conditio humana* annehme, käme ich mir dabei zuvor, dem Anderen genau die Macht zuzugestehen, derer ich selber ermangele. Statt ihm Macht über mich zu geben, brächte ich mich in einen Zustand präzise empfundener Unterschiedenheit von ihm. Zu dieser Empfindung kann noch gehören, dass ich dem Anderen Überlegenheit – in diesem Sinne: Macht – zugestehe, in derselben Weise, wie ich überhaupt mein Leben von Verhältnissen, die ich nicht beeinflussen kann, bestimmt weiß. So sehr ich darum weiß, so sehr verschaffe ich mir kraft dieses Wissens Zeit, mich gegenüber Übermächtigem zu bewahren; ich würde in meinem Inneren bereits auf die Veränderung der mich aktuell bedrängenden Situation hinarbeiten, d.h. in ihr eine zu absolvierende Innen-Außen-Differenz ausmachen.

Der Mythos der Macht ist an die Fantasie geknüpft, über die erste Initiative zu verfügen. Die Reflexion auf die Differenz von Innen und Außen dient nicht zuletzt deren Entmythisierung. Sie entmythisieren heißt, den Erscheinungscharakter von Macht zu Bewusstsein zu bringen. Statt uns dunklen Mächten unterworfen zu glauben, erfahren wir Macht als rekonstruierbares Politikum: als Konvention, die politisch-soziale Stabilität über die Installierung eines bestimmten herrschenden Scheins – des Scheins einer notwendigen Herrschaft – realisiert. Noch wo wir, im Großen, einer nur zum Schein notwendige, illegitime Herr-

5 Vgl. Humberto Maturana im Gespräch mit Bernhard Pörksen: »Wir produzieren die Diktatoren«. In: Die Tageszeitung vom 23.04.2001.

6 Vgl. Gregory Bateson: Geist und Natur, S. 272.

schaft anprangern, während wir uns unsererseits, im Kleinen, um Aufrichtigkeit bemühen, entraten wir selber nicht der Konvention des Scheins. Wir werden ihn umso mehr zu wahren wissen, als wir über ihn mit unserem Umfeld erscheinungshaft verbunden sind. Aufrichtigkeit meint mithin weniger regressive, scheinzerstörende Selbstentblößung, sondern die Herausbildung von Ichstärke: darüber, dass ich mich als Ich zeige, mich gleichermaßen zum Außen wie zu mir selber in Differenz setzt. Die Differenzsetzung ist dabei noch ein Tribut an den mich mit den Anderen verbindenden Schein. Ichstark erinnere ich mich nämlich selber an mein Grundwissen, dass Wirklichkeit erscheinende, mir erscheinende Wirklichkeit ist. Ich mache mich zunehmend immun gegen die Illusion, die Wirklichkeit als solche, jenseits ihres Erscheinens, zu fassen zu bekommen. Damit mache ich mich ebenso immun gegen den Mythos der Macht als der Fantasie der ersten Initiative, der Vorstellung eines direkten – überwirklichen, der Innen-Außen-Differenz entzogenen – Zugriffs auf die Wirklichkeit.

Ich kann mich aber nicht im gleichen Maße gegen mein Gefühl der Ohnmacht immunisieren. Das hieße, mich von meiner eigenen Differenz zum Außen zu emanzipieren. Gewähr, dass ich selber zu keinem Zeitpunkt über die erste Initiative verfüge, sehe ich mich von der schieren Tatsache eines Außen wie von einer Übermacht bedrängt. Angesichts seiner drohe ich mir gleichsam von Anfang an als freies Wesen abhandenzukommen. Gegenläufig hierzu werde ich auf mein Unterschiedensein von allem, noch von mir selber, gestoßen: auf mein inneres, akosmisches Freisein. Angesichts der mich determinierenden äußeren Wirklichkeit beginne ich, für mich selbst gewissermaßen nur noch als innerliches Wesen zu existieren. Je deutlicher und schmerzhafter ich dies empfinde, desto weniger hat das mich bedrängende Außen darüber Macht, mich mit mir zu entzweien. Es ist, als ob mich mein Schmerz zugleich schützte: Mögen mich äußere Mächte in ihrer Gewalt haben, so bleibe ich ihnen doch kraft der empfundenen Differenz meiner selbst zum Außen (zu dem ich, in meinem Doppelaspekt, ja selber noch gehöre) im Letzten entzogen – und sei es als Bereitschaft, mich selbst zu töten. Für Montaigne heißt, unter Rückgriff auf Cicero*, sich auf den Tod zu besinnen, sich auf seine Freiheit zu besinnen: Wir lernen zu sterben, um immer mehr das Gehorchen zu verlernen.⁷

Unsere Freiheit ist von Gewicht, *weil* wir in realen Zwängen leben. Karl Jaspers unterscheidet, wie gesehen, zwischen Grund- und Grenzsituationen. Grundsituationen sind diejenigen Bedingtheiten, die ein Mensch unbeeinflussbar vorfindet: Leiblichkeit, Zeitlichkeit, Endlichkeit. Grenzsituationen dagegen stellen

* Cicero (106-43 v. Chr.), römischer Politiker und Philosoph.

7 Vgl. Michel de Montaigne: Philosophieren heißt sterben lernen. A.a.O., S. 129.

Selbstbegegnungen unsrer selbst als Freie in Erfahrung unseres Herausgefordertseins durch Letztes wie Tod, Schuld und Schicksal dar.⁸ Sie bieten sich uns als Nötigung an, die Differenz von Innen und Außen als Grundbedingung anzunehmen, auf dass wir uns von ihr her, auf unser eigenes Bestimmtheit antwortend, in Besitz – d.h. Abstand zu uns selber – nehmen. Die Erfahrung von Ohnmacht ist, so verstanden, kein Dementi meiner Freiheit. Es tritt, im Gegenteil, nur mehr deutlicher ihr Akosmismus hervor. Meine Freiheit, als innere Freiheit, resultiert aus meiner Einsicht in meine Unfreiheit. Jene ist die Antwort auf diese: Ich verlange nach Freiheit im Maße erfahrener Unfreiheit, wie ich auf der anderen Seite fähig bin, um meiner inneren Freiheit willen reale Unfreiheit in Kauf zu nehmen.

Der Ernstfall der inneren Freiheit ist der Selbstmord. Mit ihm mache ich von meiner Unterschiedenheit von allem, noch von mir selber, auf absolute, endgültige Weise Gebrauch: Ich behaupte mich als innerliches Wesen noch gegen meinen eigenen Selbsterhalt. Darüber, dass ich Ernst mache mit meiner Inkongruenz mit allem, trete in eine letzte Asymmetrie ein. Mich selbst tötend, gebe ich das Geschenk meiner selbst zurück – aber wem? Ich weiß es nicht. Ich weiß nur, dass mich niemand besitzt außer ich selbst, es sei denn, ich überlasse mich ihm freiwillig.

Erhellte Unfreiheit oder Das Eingesetztsein der Freiheit

Wo ich mich von äußeren Zwängen befreite, wäre ich um keinen Deut freier, vertiefte sich mir damit nicht zugleich die Einsicht in meine Bestimmtheit. Diese führt mich nicht zuletzt vor die Unhintergebarkeit der Innen-Außen-Differenz, die mich jederzeit und allerorten bestimmt, vor das Bewusstsein der Erscheinungshaftigkeit der Wirklichkeit, die mich kraft ihres Erscheinens von ihr ausschließt, und schließlich vor die Erfahrung eigenen Unterschiedenseins von allem, inklusive mir selber. Jede Befreiung bringt somit eine Klärung meiner Verhältnisse, der äußeren wie der inneren. Ich kann mich jedoch nicht davon befreien, überhaupt in Verhältnissen zu leben, so wenig ich mich von mir selber befreien kann, ohne im Ganzen aufzuhören zu existieren. Genauso wenig kann ich alle Konsequenzen meines Handelns absehen, da dieses neuerliche Innen-Außen-Differenzen schaffen wird, denen ich jemals gegenüberstehen werde. Als jemand, der zu keinem Augenblick über die erste Initiative verfügt, kann ich immer bloß Einsicht nehmen in die sich augenblicklich auftuende Differenz von

8 Vgl. Karl Jaspers: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München 1962, S. 318f.; sowie: Philosophie II: Existenzerschließung, S. 203.

Innen und Außen. Ich kann immer nur auf das antworten, demgegenüber ich mich verspäte. Was ich aber sehr wohl kann, ist, mich im Licht meiner Verspätungen als Wesen zu reflektieren, das sich selbst voraus ist: als ein seiner eigenen Bedingtheit überlegenes Wesen.

Keine Befreiung, die nicht in Unfreiheit umgeschlagen wäre: Freiheit muss auf Unfreiheit bezogen bleiben, will sie sich nicht an diese verlieren. Jenseits der Erfahrung von Unfreiheit bleibt Freiheit Illusion. Diese besteht in einer Illusion über mich selbst, die mich von mir trennt. Entsprechend bleibt mein Einfluss auf äußere Dinge immer auf deren Erhellung in meinem Inneren begrenzt: Was sich in mir erhellt, erhellt mich mir selbst. Meine Freiheit reicht so weit, wie sich mein Selbst seiner selbst klarer wird, d.h. in seiner Selbstunterschiedenheit, der Differenz von subjektivem und objektivem Selbst, innewird. Ich weiß nicht, wie weit mein Selbst und mit ihm meine Freiheit reicht, solange ich nicht auf einen Widerstand stoße, der mich mit mir selber konfrontiert, als jemandem, der in sich Antworten auf das finden muss, das ihn von außen her bestimmt. Indem ich die mich jeweils bestimmende Differenz von Innen und Außen auf eigene, in-nengesteuerte Weise zu durchlaufen lernte, würde ich mich zunehmend selber zur Antwort geben. Wo bloße, blinde Selbstbehauptung mich mir selbst zum Außen machte, mich nur umso mehr in die mich bestimmenden Verhältnisse verstricken ließe, fügte ich mich dem Außen – im Durchgang meiner Differenz zu ihm – umso deutlicher hinzu: Der Spielraum, den ich draußen gewönne, hätte ich längst in mir – als Abstand zu mir selber – gewonnen.

Der Ertrag meiner inneren Freiheit wird, gemessen an den Üppigkeiten illusionärer Wahlfreiheit, immer nur bescheiden sein – dafür bleibt er mir noch in meinem Scheitern erhalten. Im Scheitern spricht sich die Differenz von Innen und Außen in aller Härte aus: Verfehlung, Nichtankommen, Verlassenheit. Es zeigt mir, dass Freiheit nie total wird: dass sie an die Erfahrung meiner anfänglichen Verspätung gebunden bleibt, daran, dass ich als freies, innerliches, akosmisches Wesen immer nur Antworten auf etwas schon Bestehendes, mich Bedingendes geben kann. Totale Freiheit käme meiner Selbstexekution gleich: Ich hätte mich mit ihr aller Grenzen und Kontexte enthoben. Vollkommen frei wäre ich alles und nichts, nur nicht ich. Ich bin immer nur in Differenz zu mir ›ich‹. Mich total frei zu glauben, hieße, mich aus meinem Umgang mit mir zu entlassen und damit aus der Notwendigkeit, schon an mir selber eine in mir wirkende Innen-Außen-Differenz durchlaufen zu müssen. Total frei könnte ich weder an irgendetwas scheitern noch irgendetwas bewirken. Die Möglichkeit zu scheitern hält mich dagegen in Kontakt mit meinem Bestimmtheit durch eine spezifische Innen-Außen-Differenz. Diese zwingt mich, immer wieder neu zu einer – metastabilen – Balance zu finden, in Richtung eines Dritten von Innen und Außen,

das ich in denkendem Mir-voraus-Sein zu ermitteln habe. So erfahre ich zeitversetzt, von der wiedergefundenen – immer bloß vorläufigen – Balance her, mein Scheitern als Nötigung zum Lernen, zu komplexerer Selbstmächtigkeit und Ichstärke. Indem ich die Gründe meines Scheiterns einsähe, würde ich neu zu meiner inneren Freiheit finden, um mich im Licht dieser Gründe neu zu erfinden.

Das Gefühl für mein Freisein ist dem für mein Selbst analog: Ich kenne weder den Grund meiner Freiheit noch den Sinn meines Selbst. Ich weiß nur, dass es gut ist, frei zu sein, wie es gut ist, jemand zu sein. So sehr ich imstande bin, um meiner inneren Freiheit willen äußere Unfreiheit in Kauf zu nehmen, so sehr fordern die erfahrenen Unfreiheiten mein inneres Freisein heraus. Weder bin ich je frei in dem Sinne, dass ich nicht-determiniert wäre, noch verfüge ich, gottgleich, über die erste Initiative über mich und meinesgleichen. Ich bin immer nur frei, frei zu *werden*, d.h. meine Freiheiten unter Determinationsdruck zu finden, darüber, dass ich, statt die eine, ungeteilte Freiheit zu suchen, mich zu vielen, begrenzten, endlichen Freiheiten bereit mache.⁹ Diese pluralen Freiheiten wären weniger anspruchs- als anlassgebunden, eben im Sinne einer in Richtung Freiheit (eines zu findenden Dritten von Innen und Außen) zu absolvierenden Innen-Außen-Differenz.

Anders als für Sartre ist für Emmanuel Lévinas* unsere Existenz weniger zur Freiheit erhoben oder verdammt, als dass, umgekehrt, die Freiheit in unsere Existenz *ingesetzt* ist: Sie realisiert sich nicht voluntativ, als Selbstentwurf, sondern ethisch, als antwortendes, sich selbst verantwortendes Leben.¹⁰ Wir vergewissern uns ihrer über die Frage an uns selbst, wofür unsere Freiheit *gut* sein soll. Eine Frage, die utilitaristisch anhebt und ontologisch endet: Ich kann etwas nur als gut für irgendetwas begreifen, wenn ich voraussetze, dass es überhaupt Gutes, ein Gutes an sich, gibt. Wenn es gut ist, frei zu sein, wie es gut ist, jemand zu sein, dann muss die Freiheit ihrerseits von einem Guten beauftragt worden sein. Das Gute wäre dann früher als meine Freiheit. Mit Lévinas zu sprechen: Das Gute hat mich gewählt, bevor ich es selbst wählen konnte – nicht

9 Vgl. Odo Marquard: Apologie des Zufälligen. Philosophische Überlegungen zum Menschen. In: Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien. Stuttgart 2001, S. 134.

* *Emmanuel Lévinas* (1906-1995), litauisch-französischer Philosoph.

10 Vgl. Emmanuel Lévinas: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Freiburg i. Br. und München 1992, S. 204.

zuletzt daran ablesbar, dass niemand aus freien Stücken gütig ist, sondern immer dazu irgendwie gedrängt werden muss.¹¹

So wenig ich zur Freiheit verurteilt bin, so wenig muss ich mich von einem moralisch vorentschiedenen Guten gängeln lassen. Meine Freiheit wird, im Gegenteil, nur von dem Guten her, von dem sie sich beauftragt weiß (von dem ich die Kraft hernehme, ein Selbst – Ichstärke – herauszubilden), sich selbst erst verständlich. Andererseits weiß ich nicht schon, worin dieses Gute besteht. Um das herauszufinden, bin ich ja frei bzw. muss es werden: Ich muss zu dem werden, der ich bin. Das Gute meiner Freiheit besteht in meiner schieren Handlungsfähigkeit. Ich würde an der Nötigung, selbstständig zu handeln, zerbrechen, wüsste ich mich als in sich stehende Person, die aus sich selbst heraus zu handeln in der Lage ist, gerechtfertigt. Ich hätte nicht die Kraft, irgendetwas Gutes zu tun, dürfte ich nicht schon mein Handelnkönnen als etwas Gutes empfinden. Andererseits handle ich nie voraussetzungslos; noch wo ich auf eigene Faust handle, antwortet mein Handeln auf etwas, das mich zum Handeln bewegt, ehe ich um meine eigenen Beweggründe wüsste. Umgekehrt ist auch Nichthandeln ein Handeln, nämlich Einwilligung ins Behandeltwerden durch jemanden. Genauso kann ich falsch handeln, mich in meinen besseren Möglichkeiten verfehlen, an mir vorbeileben. Aber selbst meine Selbstverfehlung untersteht noch meinem Selbstbesitz, dem Vorbehalt meiner Fähigkeit zur Einsicht, konkret: in die Differenz von subjektivem und objektivem Selbst. Von daher höre ich auch nicht auf, ein prinzipiell handlungsfähiges Wesen zu sein, selbst wenn ich von außen daran gehindert würde.

Selbstübereinstimmung ist abgewendeter Selbstverlust. Die Kraft, ihn abzuwenden, entnehme ich der Erfahrung erfolgreich durchlaufener Innen-Außen-Differenzen. Dazu gehört noch das Bewusstsein, scheitern zu können. Ich kann an der Härte meiner Differenz zum Außen zerbrechen, wie ich mein Inneres dafür einsetzen kann, gemeinsame Sache mit der Übermacht des Außen noch gegen mich selber zu machen. Selbst in meinen Niederlagen bleibe ich mir selbst voraus. Die Würde meines Personseins ist mir nicht von außen zu rauben, womöglich nicht einmal von mir selbst. Von daher auch verbleibe ich noch in meiner Ohnmacht in Verantwortlichkeit für mich. Auch wenn ich nicht wissen und sagen kann, wer ich bin, kann ich doch – unter Bedingungen meines Unterschiedenseins von allem, noch von mir selber – jemand sein wollen, der mit sich in Übereinstimmung leben will. Ich kann nicht mit mir in Übereinstimmung sein wollen, ohne mich der Gefahr auszusetzen zu scheitern. Mein Gefühl für jene

11 Vgl. ders.: *Jenseits des Seins oder anders als Sein* geschieht. Freiburg i. Br. und München 1992, S. 41.

Gefahr reguliert das Maß meiner Herausgänge aus mir. Ich weiß nicht schon, ob und wie ich die mich hier und jetzt bestimmende Innen-Außen-Differenz meistern werde. Ich weiß nur, woher auch immer, dass ich frei bin. Wüsste ich mich nicht schon frei, könnte ich nicht frei sein wollen; ich hätte nicht die Kraft, auf dem Weg zur Freiheit auch nur das kleinste Hindernis zu überwinden. ›Zur Freiheit? Gibt es ein Ankommen bei ihr, außer dass ich auf bessere Weise bei mir selbst wäre?

XI Diskrepanzbewusstsein

Von allem unterschieden, bin ich wie verloren. Meine Verlorenheit ist Quelle und Gefährdung meiner Freiheit in einem. Ich bin ja nicht nur von der Welt und den Anderen unterschieden, sondern noch von mir selber. Ich bin die Lücke, die ich mit mir selbst schließen muss. Ich erfahre sie als Differenz von subjektivem und objektivem Selbst. Um mich, von jenem her, diesem anzunähern, muss ich aus mir herausgehen.

Das nicht selbstverständliche Selbstverständliche

Meine Verlorenheit verbindet mich mit der der Anderen. Hierauf baut die Welt des Moralischen auf – aber eben nur implizite: Ein expliziter Moralismus, etwa in Form der Goldenen Regel, verunklart uns nur unsere Verlorenheit. Er wiegt uns in der trügerischen Sicherheit einer direkt wiss-, aussag- und herstellbaren Ordnung menschlichen Zusammenlebens. Damit ruiniert er gerade unser Empfinden für die Asymmetrien unserer Verbundenheiten. Hierin liegt, nach Carl Friedrich von Weizsäcker*, denn auch das moralische Problem von Moral: Sie kann sich selbst nie letzter Grund sein. Wo sie dies tut, tut sie uns Gewalt an.¹

Was uns miteinander verbindet, verbindet uns mit uns selbst: Von allem, noch von uns selber, unterschieden, bedürfen wir eines uns *bereits* Einenden. Was uns, als menschliche Welt, je schon eint, ist die schiere Kontextualität unseres Lebens. Aus ihr heraus evolvieren wir in Koevolution mit den Verhältnissen,

* *Carl Friedrich von Weizsäcker* (1912-2007), deutscher Physiker, Philosoph und Friedensforscher.

1 Vgl. Carl Friedrich von Weizsäcker: Das moralische Problem der Linken und das moralische Problem der Moral. In: Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie. Frankfurt/M. 1980, S. 89.

die uns bestimmen. Wir gehen nicht nur äußerlich, notgedrungen und taktisch, Bündnisse mit unserem Außen ein, sondern aus uns selbst heraus, in Koevolution mit uns selber, deren Dasein mit den Verhältnissen, die es bestimmen, strukturell verkoppelt ist. Aus Gründen unserer eigenen Verbundenheit mit dem Leben, dem, was uns sowohl in uns als auch von außen her umgreift, richten wir unser Leben und Erleben auf einen Horizont aus, der, mit den Worten Erik H. Eriksons, »mit dem nebelhaften Bild einer Mutter anfängt und mit der Menschheit endet«².

Was uns von jeher eint, ist die Idee eines Selbstverständlichen: dass wir in aller Unterschiedenheit Gleiche und als diese dem Gebot der Gegenseitigkeit unterworfen sind. Was die Idee des Selbstverständlichen von der Goldenen Regel unterscheidet, ist, dass sie nicht operationalisierbar ist. Sie stellt weniger eine auswendig wiss- und sagbare Regel als einen inwendigen Appell an unsere Urteilskraft dar. Bevor sich das Moralische als das zu Tuende und zu Lassende präsentieren kann, muss es uns für die Geltung eines Selbstverständlichen sensibilisiert haben, dem noch die Idee einer Moral untersteht. In dem Maße, wie wir uns als je schon moralische Wesen, als zu moralischem Handeln Fähige vorfinden, finden wir unsere Moralen bereits der Idee eines Selbstverständlichen unterstellt, worüber wir uns, in aller Unterschiedenheit, als Gleiche, unterschiedslos der *Conditio humana* Unterstellte, wissen. Unsere konkrete moralische Erfahrung besteht nun aber gerade darin, dass das Selbstverständliche nicht ebenso selbstverständlich gegeben ist, dass wir einander eben nicht als Gleiche ansehen und behandeln. Die Diskrepanz von Realem und Idealem, vor die ich mich gestellt sehe, stellt mich in mir vor eine Forderung an mich selbst: dass, soll Gleichheit und Gerechtigkeit in die Welt einziehen, ich von mir selber mehr fordern muss als von den Anderen³. Ich erweise mich als moralisches Wesen, indem ich in moralische Vorleistung gehe. Dieser Leistung, jener Forderung wegen ist es denn auch moralisch problematisch, das Selbstverständliche auszusprechen. Ausgesprochen dementiert sich das Selbstverständliche selber.

2 Erik H. Erikson: Identität und Lebenszyklus, S. 58.

3 Vgl. Emmanuel Lévinas: Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum. Frankfurt/M. 1992, S. 35.

Die Moral angesichts der Innen-Außen-Differenz

Nach Heinz von Foerster werden moralische Sätze mit »Du sollst« / »Du sollst nicht«, ethische mit »Ich soll« / »Ich soll nicht« gebildet.⁴ Anders als eine Moral macht Ethik keine Vorschriften. Mit Wittgenstein verweist von Foerster auf das Unaussprechliche, Indirekte, Implizite aller Ethik. Sie drückt sich nicht praktisch/theoretisch, sondern gestisch/habituell aus. Ethik kennt denn auch weder Strafe noch Lohn. Ihr Lohn, ihre Strafe liegt in unserem Handeln, unserem Verhalten selbst.⁵

So wenig sich eine Ethik aussprechen lässt, so sehr hat Sprache schon ethische Implikationen. Von Foerster unterscheidet zwischen zwei Strängen der Sprache, dem ihrer *Erscheinung* und dem ihrer *Funktion*.⁶ Auf dem Strang der Erscheinung tritt uns Sprache als grammatikalisch-syntaktische Ganzheit entgegen. Als diese ist sie ganzheitlich-selbstbezüglicher Natur: Das Wort für Sprache heißt hier wiederum »Sprache«, das Wort für Wort »Wort«. Damit ist sie geschützt gegen Erklärungen ihrer selbst, die von außerhalb kämen. Auf diese Weise firmiert jede Sprache als eine monologische Ganzheit neben den monologischen Ganzheiten anderer Sprachen. Sie stellt nicht nur eine in sich stimmige Welt dar, sondern bestimmt noch unsere Beziehungen zum Außen: Das Wort »Stuhl« repräsentiert den Gegenstand »Stuhl«. Derart überprägt Sprache noch die Intentionalität meines Bewusstseins auf eine außersprachliche Wirklichkeit hin. Auf dem Strang ihrer Funktionalität dagegen ist Sprache von jeher Dialog. Miteinander sprechend, sprechen wir auf mitmenschlich-kommunikative Sprache miteinander, d.h. wir wenden Sprache nicht umständlich-deskriptiv an, indem sie sich einander auswendig, vermittelt sprachlich feststehender Bedeutungen über eine feststehende Wirklichkeit, austauschen. Miteinander sprechend machen vielmehr, ohne es ausdrücklich zu wissen oder zu wollen, konstruktiv-poetischen Gebrauch von Sprache: Wir schaffen kraft eines uns bereits Verbindenden auf unsere Weise dieses uns Verbindende *nach*. Auf diese Weise spricht sich im dialogischen Gebrauch von Sprache Ethisches auf unsichtbare Weise aus.

In dem Maße, wie das allem Moralischen zugrunde liegende Gebot der Gegenseitigkeit abstrakt – das Selbstverständliche eine Idee – bleibt, sind wir ge-

4 Vgl. Heinz von Foerster: Ethik und Kybernetik zweiter Ordnung. A.a.O., S. 66.

5 Vgl. Ludwig Wittgenstein: Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus. Satz 6.422.

6 Vgl. im Folgenden Heinz von Foerster: Ethik und Kybernetik zweiter Ordnung. A.a.O., S. 81f.

halten, es antifaktisch – unter Bedingungen realer Ungleichheit – zu realisieren. Dafür aber muss ich mich zuvor selber den Maßstäben der Gegenseitigkeit unterworfen sehen: Ich muss aus mir herausgegangen sein, mich innerlich dezentriert, perspektivisch zu einer azentrischen Weltauffassung durchgerungen haben. Von dorthier erst erführe ich, dass ich, bevor ich mir, meinem Personsein, unerlässlich wäre, einer zu wahrenen Gerechtigkeit unerlässlich bin.⁷ Dem formalen Prinzip der Gegenseitigkeit reale Geltung zu verschaffen, heißt nicht, Gerechtigkeit *herzustellen*. Wir können sie nur *wiederherstellen*. Dafür gehen wir in moralische Vorleistung. Auch hierin werden wir uns immer schon verspäten, können wir immer nur Antwortende, Korrigierende sein. So bleibt auch unser innerer Sinn fürs eigentlich Selbstverständliche an unsere aktuellen Lebensverhältnisse gebunden, mithin an die jeweils geltende Moral. Moralische Wahrnehmung schult sich am erfahrenen Ungenügen der jetzt gültigen Moral. Um sie zu korrigieren, müssen wir von ihr, unserer Teilhabe am Jetzt, ausgehen. Es gibt keinen letzten, objektiven moralischen Standpunkt über allen Standpunkten. Dieser wäre, als übermoralischer Standpunkt, zugleich ein vormoralischer Standpunkt: der Standpunkt eines Zuschauers, der sich, da unbeteiligt, eine göttliche – der Innen-Außen-Differenz enthobene – Perspektive anmaßt.

Um meiner Verbundenheit mit den Anderen willen gehe ich aus mir heraus, dezentriere ich mich innerlich, mache mich zu einer azentrischen Weltsicht bereit. Ich unterwerfe mich freiwillig dem Prinzip der Gegenseitigkeit, wissend, dass ich, was ich, auf mich bezogen, als ungerecht empfinde, Anderen nicht antun kann, ohne meine eigene Menschlichkeit zu verletzen. Statt uns in prinzipiellen moralischen Dingen immer erst verständlich machen zu müssen, brauchen wir einander nur an Selbstverständliches zu erinnern. So, wenn ich einen Mächtigeren um Fairness bitte: Bestünde, allem Machtgefälle zum Trotz, nicht etwas, das uns in der Tiefe unserer selbst miteinander verbindet, mein Appell an seine Fairness wäre nicht nur vergeblich, sondern unverständlich, geradezu unsinnig.

Und doch ist das Selbstverständliche nie so selbstverständlich gegeben, dass wir nicht für seine Geltung eintreten, so auch aussprechen müssten, was nicht ausgesprochen werden sollte. Die Idee eines Selbstverständlichen bleibt von daher das am wenigsten Gesicherte, am leichtesten zu Leugnende, tagtäglich Lügen Gestrafte. Zugleich macht die Erfahrung dieser Kluft es erst nötig, dass wir uns überhaupt eine Moral geben. Keine Moral wiederum vermag, die ihrer eigenen Notwendigkeit zugrunde liegenden Differenzenerfahrung zu schließen, ohne uns sogleich als ethische Wesen, die sich aufgrund ihrer Erfahrung mit sich und den Anderen eine Moral geben müssen, mit abzuschaffen. Insofern unterliegen

7 Vgl. Emmanuel Lévinas: Schwierige Freiheit, S. 164.

noch unsere Moralvorstellungen der uns bestimmenden Differenz von Innen und Außen. Moralisches Bewusstsein besteht denn auch im Durchleiden der Diskrepanz zwischen den moralischen Geltungen einerseits und meinen moralischen Erfahrungen andererseits. Wie mir, nach Jaspers, das Gegebensein von Bewusstsein vermittelt, dass mir alles immer nur in Form der Subjekt-Objekt-Spaltung gegeben ist, so bewahre ich mir mein moralisches Bewusstsein in meiner Sensibilität für die Diskrepanz von Geltendem und Erfahrenem.

Je vertiefter dieses Bewusstsein, desto fragwürdiger wird alle Moral, nicht zuletzt angesichts neuer, drängender Anforderungen an uns, uns in einer Welt der Ungerechtigkeiten gerecht zu verhalten. Indem ich etwa einem Kind Recht und Unrecht auseinandersetze, bin ich versucht, mein eigenes Bewusstsein der Diskrepanz von moralisch Gebotenen und real Gegebenem vor ihm zu verbergen. Das setzt mich der weitergehenden Versuchung aus, meine Zweifel durch eine umso rigidere moralische Grundsätzlichkeit niederzuhalten. Auf die Art glaube ich, dem Kind gegenüber in meinem Unglauben unerkannt bleiben zu können. Ich entkomme mir aber selbst nicht: Der unwissende Blick des Kindes konfrontiert mich mit meiner Selbstwahrnehmung als Heuchler. Ich beginne, mich zu schämen. Ich fühle mich der Autorität, die ich für das Kind darstelle, nicht würdig. Ich sehe mich sie nur spielen. Der kindliche Blick erteilt mir eine Lektion darin, was uns verbindet und was ich untergrabe: Vertrauen. An seinem Blick erfahre ich, dass ich mir selbst nicht vertrauen kann. Um mich mir selbst wieder vertrauenswürdig zu machen, müsste ich mich meiner Scham öffnen. Mit ihr erfahre ich das mich mit dem Kind – seiner und meiner Verlorenheit – Verbindende. Indem ich in mein Diskrepanzbewusstsein zurückgefunden hätte, hätte ich meinen Zweifel in den größeren Zusammenhang eines antifaktischen Vertrauens in die bleibende Idee eines Selbstverständlichen, vor allem Verstehen Verständlichen, gestellt. Die moralische Autorität, die ich mir angemaßt, die moralische Überzeugung, die ich mir selbst eingeredet habe, wären überholt von einer Glaubwürdigkeit, die in nichts als meiner vor den Augen des Kindes absolvierten Differenz von Innen und Außen besteht. Das Kind sieht nicht die Passage – niemand sieht sie –, sehr wohl aber meine Bezogenheit auf es in meinem Ringen mit mir.

Das abwesende Gute und das sich wiederfindende Vertrauen

Von moralistischem Autoritarismus eingeschüchtert und verwirrt, verdunkelt sich uns die uns bestimmende Innen-Außen-Differenz zum undurchdringlichen Außen: Der Moralismus verlangt uns einen Glauben ab, der uns davon abhält,

unsere eigene Diskrepanzerfahrung zu verstehen. Wir werden von unserem Vorverständnis eines Selbstverständlichen, dem Vertrauen in seine zwanglose Geltung, getrennt; wir werden genötigt, Gutes zu wollen und zu tun, ohne es bei uns selber schon, kontrafaktisch, als Gutheit selbstverantwortlichen Personseins, voraussetzen zu dürfen. Je fanatischer eine Moral auf sich selbst pocht, desto systematischer untergräbt sie unsere ethische Kompetenz, desto gründlicher muss sie die Spuren des ihr selber zugrunde liegenden ethischen Unglaubens verwischen.

Mein Diskrepanzbewusstsein ist Zeichen gewahrter innerer Freiheit. Sie weist mich zurück auf meine Unterschiedenheit von allem, noch von mir selber, die mich mit allen Anderen verbindet, wie es den Bezug zu mir selber wachhält. Dasselbe Bewusstsein setzt mich in den Stand, mich in mir zu dezentrieren und von äußeren Fixierungen und Identifikationen zu lösen. Was hat mich aber denn zu meinen Fixierungen und Identifikationen geführt, wenn nicht die Selbstverbergung meines Diskrepanzbewusstseins, die Angst, dass mir die Welt und ich ihr, ja, ich mir selbst darin abhandenkommen könnte? Viktor E. Frankls Methode der »paradoxen Intention« sucht an ebendieser Stelle einen Einstellungswandel herbeizuführen, der mir den Zugang zu meinem eigenen Vertrauen über den Umweg einer Konfrontation mit meiner Angst bahnt. Er vollzieht sich über die Veränderung meines Verhältnisses zur Symptomatik seiner Angst: Ich werde genötigt, mir meine Ängste vor Augen zu stellen, sie darüber in Furcht vor etwas Konkretem zu verwandeln und so, in aktiver Konfrontation mit ihnen, sich von ihnen zu distanzieren.⁸ Indem ich das *Symptom* der Angst annähme, nähme allmählich auch der *Gegenstand* der Angst ab – bis schließlich das Symptom verschwindet. Ich verlöre nicht meine Angst überhaupt, aber das Wovor meiner Angst.⁹ Damit löse ich mich von einer Fixierung, die mich von meinem inneren Freisein und, darüber vermittelt, von meiner Fähigkeit zu vertrauen – als einer Variante meines Muts zum Sein – fernhält.

Inneres Freisein, als Gefühl, resultiert aus einer ausgehaltenen Innen-Außen-Differenz. Ausgehalten hält diese. Auf dieselbe Weise erhält mir mein Diskrepanzbewusstsein meine Fähigkeit zu vertrauen, Beziehung zum Guten noch in seiner Abwesenheit aufrechtzuerhalten. Im Schmerz darüber, dass Selbstverständliches nicht schon ebenso selbstverständlich gegeben ist, schließe ich die im Außen erfahrene Lücke mit mir selber, indem ich das Gute, das mir fehlt, aus mir heraus *tue*. So verstanden kommt dem Guten, wie Thomas von Aquin sagt,

8 Vgl. Viktor E. Frankl: Grundriß der Existenzanalyse und Logotherapie. A.a.O., S. 164f. und 172.

9 Vgl. ders.: Die Begegnung der Individualpsychologie mit der Logotherapie. A.a.O., S. 254.

nicht nur die Qualität des Vollendeten, sondern die Potenz eines Vollendenden zu.¹⁰ Von daher auch hält keine noch so schlechte Erfahrung der Hoffnung aufs Gute stand – dass sie ›für‹ etwas gut sein kann. Das Gute ist da, aber nicht hier. Gebrochen durch die Differenz von Innen und Außen, in der ich stehe, ist meine Perspektive aufs Gute die eines auf es Hoffenden. Meine Hoffnung auf es validiert seine Voranwesenheit: Die Erfahrung der Abwesenheit des Guten wird, um überhaupt erfahren werden zu können, noch vom Guten informiert. So zeigt mir denn auch die Erfahrung, dass selbst Schlechtes noch für etwas gut sein kann, dass das Gute noch meinem Willen zu ihm vorausliegt. Dies setzt mich in den Stand, seine Abwesenheit überhaupt als etwas Schlechtes erleben zu können. Etwas Schlechtes zu erleben, von dem ich weiß, dass es etwas Schlechtes ist, heißt, es in seinem Erleben bereits zu distanzieren: es als durchlaufene Innen-Außen-Differenz zu erfahren.

Wir vertrauen jemandem, der sich als nicht vertrauenswürdig zeigt; wir miss-trauen jemandem, der sich vertrauenswürdig erweist: Beide Male fühlen wir uns schlecht. Ein Schmerz, der so tief gehen kann, dass er unsere Einstellung zum Leben, zu uns selber verändert. Verletzungen von Vertrauen ziehen Einstellungsveränderungen nicht nur im Individuellen, sondern im Kollektiven nach sich: Im Friedensvertrag von Versailles 1918 sieht Gregory Bateson ein solches folgenreiches Ereignis der Demütigung, das die Weichen für spätere umfassendere Verheerungen gestellt hat.¹¹

Bateson zieht in Fragen von Ethik und Moral Parallelen zum Funktionieren eines Thermostats. Um zu *Werten* zu kommen, braucht es zuvor die nötigen *Einstellungen*: Wenn sich draußen das Wetter ändert, die Temperatur steigt oder sinkt, setzt je nach getroffener Soll-Einstellung der Schalter des Thermometers die Heizung drinnen in Gang, bis die gewünschte Temperatur erreicht werden wird, bei der sich die Heizung wieder abschaltet. So sehr das System einen intern geschlossenen Kreislauf darstellt, so werden doch die Kriterien, nach denen es abläuft, extern – hier am Thermostat – eingestellt. Die externe Einstellung gibt die interne Funktionsweise des Systems vor. Entsprechend bewirkt der Vater, der seinem Kind etwas verspricht (einen Soll-Wert vorgibt), das er nicht hält (das nie zum Ist-Wert wird), im Innern des Kindes eine systemische Dysfunktion, die sich als Enttäuschung, Trauer und Wut ausspricht. Dieselbe Dysfunktion wird im Kind, gemäß den internen Gesetzen seiner Erfahrungsverarbeitungen,

10 Vgl. Thomas von Aquin: Über die Wahrheit, quaestio 21.

11 Vgl. im Folgenden Gregory Bateson: Von Versailles zur Kybernetik. In: Ökologie des Geistes, S. 604ff.

auf die Dauer einen Einstellungswandel, eine Herabsetzung des Soll-Werts in Bezug auf bestimmte moralische Werte (etwa Versprechen zu halten), initiieren.

Habe ich auch keinen direkten Einfluss auf die Einstellung des Anderen zu sich und der Welt, so doch negativ, indem ich ihn enttäusche und verletze. Es liegt indes in meiner eigenen Macht, erlittene Verletzungen auf ein abwesendes Gutes hin verarbeiten zu wollen. Dafür müsste ich, statt eine schlechte Erfahrung bloß weiterzugeben, zuvor den Schmerz des abwesenden Guten auf mich genommen haben: Zwischen mir und dem als abwesend erfahrenen Guten läge der in Annahme des Schmerzes zu absolvierende Durchgang der mich hier und jetzt bestimmenden Innen-Außen-Differenz. Jede Frustration ist ein Aufruf zu diesem Durchgang. Jeder Durchgang wiederum ist ein Ringen um die Bewahrung und Wiedererlangung von Vertrauen. Ohne diesen Aufwand wäre ich meinen Enttäuschungen längst erlegen. Ich könnte nicht einmal enttäuscht werden: Die erste Enttäuschung wäre die letzte gewesen.

Das mir selbst gegebene Versprechen und das Gefühl von Kohärenz

Moralische Forderungen setzen mich als ethisches Wesen voraus, das an sich selbst moralische Forderungen zu stellen in der Lage ist. Sobald ich dies einsehe, hören sie auf, Forderungen zu sein, und werden zum Inhalt meines eigenen Willens. Nur im Maße dieser Anverwandlung können wir überhaupt von moralischem Verhalten sprechen. Mich moralisch verhaltend, wende ich keine Moral »an«, die mir zuvor beigebracht worden wäre, sondern handle bereits ethisch, aus mir selbst, meinem inneren Freisein, heraus: Ich gehe vom »Du sollst« zum »Ich soll« und von diesem »Ich kann« über.

Der Übergang von den Forderungen der Moral zu eigenem ethischen Handeln stellt so sehr einen Akt der Freiheit dar, wie ich mir damit selber ein Versprechen gebe. Es das Versprechen meiner Integrität. Bevor ich es anderen gebe, gebe ich es mir selbst. Ich verspreche, als Ich, in welcher Zukunft auch immer, wiedererkennbar zu sein. Ich kann dies – mich – nur versprechen, sofern ich selber auf etwas vertrauen kann, das mich, durch alle Veränderungen hindurch, als Ich durchhalten lässt. Dasselbe Vertrauen, das mir den Mut zum Sein verleiht, gibt mir die Kraft zu versprechen. Aus dieser Kraft, jenem Mut heraus *entwerfe* ich mich: Ich trete in Koevolution mit mir selber ein, nehme mich mir zum Part-

ner, der, ohne dass ich mich (mein objektives Selbst) schon kannte, mich zu mir hin begleitet.¹²

Das Kontinuum, als welches ich mich selbst erfahre, ist das, was ich mir zugleich immer neu versprechen muss, dass ich es auch sei. Versprechen heißt nicht voraussagen; ich verspreche, als Ganzes verstehbar zu sein, nicht, zu einem bestimmten Zeitpunkt jemand Bestimmtes zu sein. Nach Gabriel Marcel bezieht die Treue ihr Gewicht gerade aus der Unkenntnis der Zukunft. Die Treue transzendiert die Antizipierbarkeit von Zeit auf etwas hin bzw. von etwas her, was mich hier und heute, auf absolute Weise, bindet.¹³ Was mich bindet, ist, was mich je schon bewegt, mich mir selbst voraus sein lässt, meinem heutigen Denken und Handeln bereits als Zweckursache zugrunde liegt. Es gibt meinem Selbstentwurf Richtung und Gewicht. Ich selbst wiederum gebe ihm sittlichen Gehalt, indem ich meine Identität mit ihm verbinde, d.h. mich dem Gebot meiner eigenen Glaubwürdigkeit unterstelle und mich so mir und den Anderen verlässlich mache.¹⁴

Versprechungen sind nach außen hin deklarativ. Sie formulieren einen Soll-als Ist-Wert. Nach innen hin haben sie eine integrative Funktion. Über sie mache ich mich sprachlich-ethisch meinem Voraussein gleich; ich bediene mich meiner Worte als etwas, das mir in meinem Selbstentwurf Halt gibt. Sie geben mir Halt, indem sie mich mit dem mich absolut Bindenden, von jeher Bewegenden in Verbindung halten. Kraft dieser Verbindung, jenes Halts mache ich mich dazu bereit, in meinem inneren Handeln die Oberhand darüber zu behalten, was mir von außen zustößt. Die Fähigkeit zu versprechen weist mich als jemanden aus, der, indem er *etwas* verspricht, *sich* verspricht.¹⁵ Ich knüpfe meine Integrität an etwas mir Äußeres, zu dem ich handelnd einen Zusammenhang herstelle. Über die Herstellung dieses Zusammenhangs stelle ich, unter Bedingungen der Differenz von Innen und Außen, einen Zusammenhang mit mir selbst her. Der Bruch eines Versprechens ist ein Scheitern dieses zweifachen Zusammenhangs, über den ich mich Anderen wie mir selbst gegenüber als verlässlich (v)erhalte.

12 Vgl. Hinderk M. Emrich: Das Selbstbild des Menschen, der Konstruktivismus und seine Kritik. In: Hans Rudi Fischer (Hg.): Die Wirklichkeit des Konstruktivismus, S. 90.

13 Vgl. Gabriel Marcel: Metaphysisches Tagebuch. In: Haben und Sein. Paderborn 1954, S. 50.

14 Vgl. Hans Bernhard Schmid: Moralische Integrität. Kritik eines Konstrukts. Berlin 2011, S. 39.

15 Vgl. im Folgenden Robert Spaemann: Personen, S. 235-251.

Um meiner eigenen Integrität willen bin ich gehalten, immer wieder neu meine innere Unabhängigkeit gegenüber allem äußerlich Veränderlichen unter Beweis zu stellen. Jedes gebrochene Versprechen liefert da den Gegenbeweis der Hinfälligkeit und entropischen Tendenz des Lebens. Indem ich, mir voraus, mein Leben *führe*, fechte ich deren Gültigkeit im Ethischen an. Unter Auspizien der Entropie, der Todgeweihtheit allen Lebens, ist das Leben komplett sinnlos. Darüber jedoch, dass jedes Leben von innen gelebt wird, wird der Gedanke der Sinnlosigkeit seinerseits sinnlos¹⁶ – Anlass genug, Mut zum Sein, ein Selbst zu sein, zu fassen.

Ein Versprechen haltend, halte ich mich im Durchgang einer Innen-Außen-Differenz als Ich durch. Ich erweise mich noch, ja, gerade in meiner Unterschiedenheit von allem, noch von mir selber, als ganzer Mensch. Paradoxerweise eröffnet mir erst meine Ganzheit meine Differenz zu mir, dieselbe Differenz, die mich denn auch daran hindert, mich selber integer zu nennen. Denn es ist eben diese Differenz zu mir, die mich aus mir herausgehen lässt, um darüber, orthogenetisch, jenen Selbstzusammenhang zu realisieren, der Integrität ausmacht. Im Maße meiner guten Erfahrung mit mir selber in den Durchgängen der mich bestimmenden Innen-Außen-Differenzen einerseits wachse ich andererseits an den Feedbacks, die ich mit meinen – meine Wiedererkennbarkeit validierenden – Handlungen hervorrufe. Darin besteht, nach innen und außen, das Gefühl von Kohärenz. Aaron Antonovsky* hat dieses Gefühl als ein Kontinuum beschrieben, das sich aus drei Komponenten zusammensetzt: Verstehbarkeit, Handhabbarkeit und Sinnhaftigkeit.¹⁷ Verstehe ich, was mich belastet, wird es mir leichter fallen, ihm strukturiert-lösungsorientiert zu begegnen. Verfüge ich über innere Ressourcen, auf die ich in äußerer Bedrängnis zurückgreifen kann, um mir Hilfen und Auswege zu ersinnen, wird sich statt eines allgemeinen Ohnmachtsgefühls die punktuelle Genugtuung eigenen Lern- und Kompetenzzuwachses einstellen. Verbinde ich überhaupt mit der Lösung von Problemen Sinnhaftigkeit, werde ich für deren Lösung denn auch die nötige Kraft und Ausdauer aufbringen. Immer geht es darum, meine Problembewältigungsstrategien den äußeren Stressoren anzupassen: mich von ihnen in einen Zustand innerer Spannung versetzen zu lassen, um aus dieser Spannung heraus feedbackgeleitet zu handeln.

16 Vgl. Thomas Nagel: Die Grenzen der Objektivität, S. 100.

* Aaron Antonovsky (1923-1994), amerikanisch-israelischer Medizinsoziologe. Begründer der Salutogenese, der Theorie von den Bedingungen von Gesundheit.

17 Vgl. im Folgenden Aaron Antonovsky: Salutogenese. Zur Entmystifizierung der Gesundheit. Tübingen 1997, S. 30, 34, 42, 116 und 125.

Es geht darum, in einer Mischung fester Regeln und flexibler Strategien einen Zustand der Meta-Balance, eines lebberen Ungleichgewichts, zu finden: angesichts von außen eindringender Entropie innen nach Quellen negativer Entropie Ausschau zu halten, Chaos in Ordnung zu verwandeln. Versprechen einerseits, Verzeihen andererseits sind solche negentropischen Akte, zu denen wir als Personen nicht nur fähig, sondern aufgerufen sind, um mit uns und den Anderen immer neu in ein Gleichgewicht zu kommen. Dies erst lässt uns Bündnisse mit dem Außen eingehen, konsensuelle Zusammenhänge mit den Anderen herstellen, die wiederum unsere innere Kohärenz verstärken, aus der heraus wir uns draußen um sozialen Ausgleich und politische Stabilität zu bemühen die Kraft nehmen.

Die Lehre der Empfindung und das Korrektiv des Gewissens

Bevor ich wollen kann, ich selbst zu sein, muss ich mich als ein Ich empfunden haben können. Andererseits ist mir kein Ich vorgegeben; es sind vielmehr meine Empfindungen, die mein Ich erst bilden.¹⁸ Meine Empfindungen informieren meinen Willen zu mir über mich. Sie informieren mich über meine Differenz zu mir selber, d.h. über das von meinem Willen zu mir unterschiedene, eigenständige Eigenleben jeder einzelnen Empfindung. Andererseits binden mich meine Empfindungen an mich; meine Empfindungen zielen auf mich als den sie Empfindenden, *damit* ich sie empfinde. ich erlebe mich als Zweckursache meiner Empfindungen, um derentwillen ich mich überhaupt als eigenständiges Subjekt erlebe.¹⁹ So sehr meine Empfindungen den Inhalt meines Erlebens vorgeben so wenig lassen sie mich mein Leben schon führen. Es ist die Aufgabe meines Gewissens, dafür zu sorgen, dass ich mit meinen Empfindungen übereinstimme. Zu jedem Augenblick, in jeder Situation vertritt es die Einheit meiner Person, die sich selber doch immer nur in der Differenz zu sich – sich an sich erinnernd, sich zum Versprechen gebend – ›hat‹. Die Einheit der Person ›ist‹ ihre übers Gewissen vermittelte Distanz zu sich.²⁰ Durch mein Gewissen spricht niemand als ich selbst zu mir – ich selbst als niemand, d.h. als jemand, der nicht schon identisch mit sich selbst ist, der zeitlebens werden muss, der er schon ist.

18 Vgl. Ernst Mach: Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen, S. 19.

19 Vgl. Alfred North Whitehead: Prozeß und Realität, S. 406.

20 Vgl. Karl Jaspers: Philosophie II: Existenzzerhellung, S. 268.

Einerseits bin ich dafür verantwortlich, mit meinen Empfindungen übereinzustimmen, andererseits beziehe ich die Kraft zum Einssein mit mir von woandersher als mir. Ich beziehe sie aus dem, was mich umgreift. Denkend verbinde ich, was mich umgreift, mit meinen Empfindungen. Ich bin in Bezug auf das, was ich denke und empfinde, also nicht frei. Ich finde mich als *so* Denkenden und Empfindenden schon vor; ich verspäte mich gegenüber meinem eigenen Denken und Empfinden. Zugleich ist mein Denken und Fühlen *mein* Denken und Empfinden, Ausdruck meines Selbstbesitzes. Andererseits wiederum ›habe‹ ich mich nicht schon, sondern bin nur in Vorleistung, im Mir-voraus-Sein, ›ich‹: Denkend und empfindend lerne ich mein Denken und Empfinden immer erst noch kennen.

Denken und Empfinden sind Modi inneren Werdens. Werden ist ein koevolutionäres Geschehen, der Prozess einer durchlaufenen Innen-Außen-Differenz. Ich bin mir selbst, aufgrund des mir eignenden Doppelaspekts, ein Leib zu sein und einen Körper zu haben, gleichzeitig ein Innen und Außen. Zu mir werdend, nehme ich mich mir selber zum Partner; ich koevolviere mit mir, indem ich mein Denken darauf verwende, mich mit meinen Empfindungen in Übereinstimmung zu bringen. Auf diese Weise *führe* ich mein Leben. Ich führe es, indem ich mich einem mich von innen – meinen Empfindungen – und von außen – den gegebenen Verhältnissen – her Umgreifenden öffne, lerne, um meiner selbst willen von mir abzusehen. Mein Leben führend, merke ich, dass ich meinerseits bereits geführt werde; je schon folge ich etwas, das mich im Innern bewegt. Nach Viktor E. Frankl besteht die Aufgabe des Gewissens denn darin, dem Einzelnen aus seiner Selbstbewegung heraus sein individuelles Seinsollen (sein Bezogensein auf sein objektives Selbst) zu erschließen: das individuelle Sein der jeweiligen Person mit einem, durch alle Verschieden- und Verlorenheit hindurch, uns allesamt Verbindenden zu synchronisieren.²¹

Das Gewissen ist kein Wissen; es hält mir vielmehr die Grenzen meines Wissens bewusst. Das unterscheidet es von der Gewissheit. Nichts ist weiter entfernt von Gewissheit und ihr zugleich so ähnlich wie das Gewissen, aufgrund seiner Funktion, für die Einheit der Person zu sorgen. Das Gewissen sorgt dafür jedoch nur in negativ-korrigierender Weise, über eine verstärkte Aufmerksamkeit gegenüber dem, was ich nicht schon selber bin. Es hält mein Ich offen für das, was es ›stört‹. Es lässt mich zu mir werden, indem es mich an die Grenzen meines Ichs führt, darüber, dass ich mir den Selbstwertgehalt der mir widerstehenden Wirklichkeit erschließen lerne.

21 Vgl. Viktor E. Frankl: Grundriß der Existenzanalyse und Logotherapie. A.a.O., S. 78.

Thomas von Aquin unterscheidet zwei Aspekte des Gewissens, »synderesis« und »conscientia«.²² Die Synderesis stellt meine prinzipielle, qua Vernunft mitgegebene Teilhabe am Selbstverständlichen als dem »natürlichen Sittengesetz« dar. Die Conscientia bezeichnet dagegen meine Fähigkeit, etwas aus eigener Urteilskraft heraus als gut oder schlecht zu erfassen. Die Synderesis gibt mein Geneigtsein zur Wahrheit (»habitus«) als Grundeinstellung meines Geistes zum Ewigen Gesetz wieder. Aufgrund dieser Grundeinstellung bin ich auf Wahrheit ausgerichtet, ohne sie kennen zu müssen. Weil ich die Wahrheit nicht kenne, muss ich denken. Ich kann aber nur denken, sofern mein Geist prinzipiell wahrheitsfähig ist. Er erweist seine Wahrheitsfähigkeit darüber, dass ich nicht nur denke, was ich denken will, sondern was mir zu denken gibt. Dass es überhaupt etwas zu denken gibt, hat damit zu tun, dass ich mit Bewusstheit ausgestattet bin; dass mir alles immer nur in Form der Subjekt-Objekt-Spaltung gegeben ist. Von daher verfüge ich, bevor ich irgendetwas weiß, über das Grundwissen, dass die Welt erscheinende, mir erscheinende Welt ist. Auch wenn ich nicht viel von der Welt weiß, so weiß ich mich doch *in* ihr, inmitten von Erscheinungen, die vergehen und im Vergehen schon von anderen abgelöst werden.

Während die Synderesis also meine grundsätzliche Teilhabe an der Wahrheit des mich mit den anderen Verbindenden verbürgt, wendet die Conscientia meine Fähigkeit zur Vernunft auf den je konkreten Fall an (»actus«). Der Gewissensakt der Conscientia unterliegt damit zugleich meiner Irrtumsfähigkeit, meiner mit der Vernunft mitgegebenen Fähigkeit zu Selbstkorrektur und Umkehr. Sie ist es denn auch, die mich durch die mich aktuell bestimmende Innen-Außen-Differenz führt. Leistet die Conscientia der Standortgebundenheit und Geschichtlichkeit meiner Existenz Tribut und mit ihr der Lösung zeitgenössischer Probleme, so richtet die Synderesis meine denkende Zeitgenossenschaft auf etwas Übergeschichtliches aus. Von dorthin erfahre ich mich als Mitmensch nicht nur in Hinblick aufs Hier und Heute, sondern im universalgeschichtlichen Sinne über die Zeiten und Kulturen hinweg. Kraft der Synderesis erfahren wir in moralischen Dingen denn auch nichts, wovon wir nicht schon irgendwie wüssten. So brauchen wir weder eine völlig neue Moral zu erfinden, noch müssen wir befürchten, unser moralisches Wissen je vollständig zu vergessen. Noch wo wir uns eigenständig Normen und Gesetze geben bzw. gegen geltende Normen und Gesetze rebellieren, hören wir nicht auf, dem natürlichen Gesetz unseres Wesens, der *Conditio humana*, zu unterstehen. Es sind nicht wir, besagt dieses Gesetz, die eine moralische Ordnung schaffen; vielmehr sind wir nur angehalten, innerhalb unserer Gesetzgebungen und Handlungen dem transzendentalen Gesetz der uns

22 Vgl. im Folgenden Thomas von Aquin: Über die Wahrheit, quaestio 17.

einenden Menschlichkeit zu entsprechen. Deren Maßstäbe sind uns aufgrund unserer bloßen Vernunftbegabtheit prinzipiell zugänglich. Die Maßstäblichkeit des natürlichen Sittengesetzes gilt überall, unabhängig von Kultur und Geschichte, wenn es von uns fordert, nach dem Prinzip der Gegenseitigkeit – unserer Gleichheit innerhalb unserer Unterschiedenheit – zu leben und zu handeln.

Thomas von Aquin versteht das natürliche Sittengesetz als Teilhabe am Ewigen Gesetz, nicht als das Ewige Gesetz selbst. Hierzu haben wir keinen Erkenntniszugang. Weil wir ihn nicht haben, haben wir eine Moral nötig. Wir haben eine Moral gleichwohl als *bereits* ethische Wesen nötig, die, aufgrund ihrer grundsätzlichen Zugeneigtheit zur Wahrheit, aufgerufen sind, sich selbst eine Moral zu geben. Danach kann es nach Jacques Maritain* auch nicht darum gehen, gleichsam mit dem Lineal in der Hand das eigene Handeln an einer vorgegebenen Regel zu messen, sondern zu lernen, unter Beachtung einer eingesehenen Regel zu handeln: frei *und* vernunftgeleitet.²³ Frei handelnd bin ich, so verstanden, noch ein Antwortender, an sein Gewissen Gebundener. Freies Handeln ist *Frei-handeln-Müssen*, eben: gewissensgebundenes Handeln. Indem ich mich in meinem Handeln dieser Bindung – der Bereitschaft zur Beachtung der eingesehenen Regel – entziehe, handle ich selbstzentriert, ›böse‹: Ich mache mich, nach innen wie nach außen, einer willentlichen Geistesabwesenheit schuldig.

Als ethische Wesen, die nicht über die erste Initiative verfügen (welche uns in den Stand setzen würde, nicht nur Gutes zu tun, sondern das Gute selbst zu erschaffen), kommen wir nicht umhin, handelnd zugleich aufs Glücken unserer Handlung hoffen zu müssen. Um richtiges Handeln bemüht, kann ich doch nicht mehr, als darauf zu hoffen, dass ich recht gehandelt haben werde. Sind wir auch nicht Schöpfer unserer selbst, so sind wir doch Konstrukteure unseres Selbstseins: Uns selbst voraus, sind wir fähig, die Rechtheit unseres Lebens und Handelns im Futur II – der Zeitform sich erfüllt habender Versprechungen – zu reflektieren.

Doppelte Kontingenz

Ich ringe meine Integrität meiner Verlorenheit, meiner Unterschiedenheit von allem, auch von mir selber, ab. Meine Verlorenheit führt mir mein Bedürfnis nach

* *Jacques Maritain* (1882-1973), französischer Philosoph. Einer der führenden Vertreter der Neuscholastik.

23 Vgl. Jacques Maritain: *Von Bergson zu Thomas von Aquin*. Cambridge (Massachusetts) 1945, S. 258.

einem Halt außerhalb meiner vor Augen, wie sie mich selber zu Mitgefühl befähigt. Ich weiß, dass ich den Anderen in seiner Andersheit nicht erreichen, seine Verlorenheit nie ermessen werde – und er nicht die meine. Vor dem Hintergrund dieses Wissens zirkuliert jeder, operational geschlossen, monadisch, in sich selbst: Niemand ermisst jemanden, wie jemand sich selbst auffasst, weil niemand jemandem die Bewältigung seiner ihn bestimmenden Innen-Außen-Differenz abnehmen kann.

Wir sind nicht in der Lage zu erkennen, was den Anderen im Inneren bestimmt. Wir können bloß, gemäß Niklas Luhmanns* Theorem der »doppelten Kontingenzen«, mit seinem Eigensinn rechnen.²⁴ Danach ist jeder jedem eine Blackbox, die innerhalb ihrer selbst selbstreferenziell operiert. Was uns miteinander verbindet, ist ironischerweise das Wissen um unsere gegenseitige Unzugänglichkeit. Nur vermittels dieser Reduktion wird der Andere dem Anderen als Anderer zugänglich. Im Maße unserer gegenseitigen Undurchsichtigkeit, darüber, dass ich, um ihn zu verstehen, verstehen muss, dass ich ihn gar nicht verstehen kann, sondern immer nur von mir auf ihn schließe, ist er mir voraus. Er ist immer »schneller« als ich und somit mir nie berechenbar.

Jeder bleibt nicht nur jedem Anderen unberechenbar, sondern auch sich selbst: Das Innen des Anderen ist mir so unzugänglich, wie ich mein eigenes erst im Durchgang der mich bestimmenden Differenz von Innen und Außen ermittle. Niemandes Innen ist sich selbst unmittelbar zugänglich; es ist von sich selber getrennt durch jeweils zu absolvierende Innen-Außen-Differenz, die es bestimmt. Eigensinnig gebe ich mich den Anderen als innerliches Wesen zu erkennen, das sein eigenes Inneres gar nicht kennt, geschweige denn damit hausieren geht. Wo der Egozentriker verstanden will, wie er sich selbst versteht, zeigt sich der Eigensinnige in einer Ichstärke, die noch ein Wissen um die eigene Unzugänglichkeit beinhaltet. Mit Kierkegaard können wir den Eigensinn als Beieinander von Stolz und Demut im Verhältnis des Einzelnen zu sich selbst auffassen.²⁵ Stolz und demütig zugleich, bin ich ein Ich auf sichtbar exzentrische, mutige Weise, auf eine Weise, die die Möglichkeit eigenen Scheiterns mit zeigt. So bewahre ich mich mit den Mitteln der Extraversion als innerliches Wesen. Demgegenüber braucht Egozentrik äußeren Erfolg; so wenig sie sich in ihrer Bedürftigkeit zu

* *Niklas Luhmann* (1927-1998), deutscher Soziologe. Führte maßgeblich die Systemtheorie in der Soziologie ein.

24 Vgl. im Folgenden Niklas Luhmann: *Soziale Systeme*. Frankfurt/M. 1987, S. 156.

25 Vgl. Sören Kierkegaard: *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift.*, S. 20.

zeigen wagt, so sehr ist sie um ihres Erfolges willen bereit, ihr Inneres preiszugeben.

Egozentriker bleiben einander inkommunikabel: Selbstbehauptungen, welcher Art auch immer, lassen nicht mit sich reden. Eigensinnige hingegen erkennen im Anderen die Unhintergebarkeit von dessen Eigensinn an: Ich verstehe ihn, auch wenn ich ihn nicht, wie er sich selber versteht, verstehe. Ich verstehe ihn so weit, wie ich um die Unumgänglichkeit meiner eigenen Subjektivität weiß. Unumgänglich muss ich sie mir gleichwohl selbst immer erst noch erschließen. Indem ich mit dem Eigensinn des Anderen rechne, lasse ich mich von ihm dazu ermutigen, unter Bedingungen meiner Unterschiedenheit von allem, noch von mir selber, »ich« zu sein.

XIV Metaphysischer und trivialer Realismus

Ich komme nicht heraus aus meinem Bestimmtsein durch die Differenz von Innen und Außen; es sei denn, ich gehe in sie hinein. Genau dies leistet Denken. Denkerweise befreie ich mich aus der Umklammerung von Innen und Außen, indem ich deren Differenz auf ein Drittes von beidem hin durchschreitend entfalte.

Selbsta Ausdruck und -begegnung

Denkend bahne ich mir einen Herausgang aus mir. Aus mir herausgehend, nehme ich mein Innen mit; ich drücke mich aus. Zu mir zurückkehrend, wird sich mein Inneres um das Maß meines Herausgangs geweitet haben. Umgekehrt begegne ich mir in meinen Wahrnehmungen: Ich versuche zu verstehen, was mich draußen affiziert, was dazu geführt hat, dass ich es wahrnehme. Indem ich es zu verstehen versuche, mache ich mir, was mir zustößt, zu eigen. Selbst wenn ich es ablehnte, weil es mich abstößt oder verletzt, stehe ich dennoch in einer Beziehung zu ihm. Unwillkürlich rechne ich die Unfreiwilligkeit dieser Beziehung in mein Selbstverhältnis ein; ich kann längst nicht mehr unterscheiden zwischen dem Ereignis und seiner Verarbeitung durch mich. Längst haben Innen und Außen die Plätze getauscht. Selbst wenn ich, was mir zustößt, ›Zufall‹ nenne, so hat er doch von mir den *Sinn* eines Zufalls verliehen bekommen. Damit hört er auf, ein Zufall zu sein.

Ich begegne der Welt mit Selbsta Ausdruck. Indem ich mich ausdrücke, zeige ich mich mir und den Anderen in meiner Unterschiedenheit von allem. Indem ich mich in meiner Unterschiedenheit zeige, füge ich sie – mich – dem Außen hinzu, schließe mich darüber an es an. So wenig ich weiß, warum ich wahrnehme, was ich wahrnehme, weiß ich schon, was ich auszudrücken habe. Wüsste ich es, brauchte ich mich nicht auszudrücken bzw. mein Selbsta Ausdruck wäre bloße Schauspielerei. Mein Selbsta Ausdruck überprägt eine Grundunsicherheit in Bezug

auf mich selber: die mir eigene Gedoppeltheit und Differenz zu mir – dass ich nicht nur Körper bin, sondern einen Körper habe. Ich stelle für mich selbst einen Bruch in der Wirklichkeit dar, den ich unaufhörlich mit mir überbrücken muss. Immer neu bin ich genötigt, aus mir herauszugehen, mich darüber, dass ich mich den Anderen zeige, meiner selbst zu vergewissern. Exzentrisch exponiere ich meine Exzentrizität noch einmal vor mir selber. Ich mache Gebrauch von ihr – mir –, indem ich mir per Selbstaussdruck zur dritten Person werde, um mich immer wieder neu in die erste Person zu verwandeln. Kein Wissen um mich kann mir diesen Umweg der Selbstvergewisserung ersparen. Auch Wissen ist ja an Selbstaussdruck gebunden; es gibt kein Wissen ohne Wissenwollen, Um-Wissen-Ringen. Anders wäre Wissen so anonym wie endgültig. Es würde mich von meiner Selbstbewegung trennen, mein Bemühen lahmlegen, mein Leben einerseits auf wache, aufmerksame, andererseits auf selbstbestimmte, innengeleitete Weise zu führen.

Im Versuch, mich auszudrücken, habe ich nicht nur mit dem äußeren Widerstand der Anderen, ihrer Blicke zu tun, sondern auch mit einem inneren Widerstand. Was es mir schwer macht, mich auszudrücken, ist meine Differenz zu mir selber. Irritiert in meiner Selbstfremdheit, verwandelt sich mein Innenbezug in einen Außenbezug auf mich, in die Angst, in meiner Unterschiedenheit von allem, inklusive mir selber, unverständlich zu bleiben. So erlebe ich jeden Herausgang aus mir als Risiko, mich im Unverständnis der Anderen zu verlieren. Unverstanden, wäre ich mir selbst unverständlich, sei es, dass ich verstummte, sei es, dass ich mich in der Anpassung an die unterstellten Erwartungen der Anderen vernehmlich verbergen würde. Meine Anpassung würde das Gefühl meiner Unterschiedenheit nach außen und nach innen nur besiegeln, ohne Hoffnung, dass ich sie – mich – per Selbstaussdruck dem Außen hinzufügen, die gefühlte Lücke in mir mit mir je überbrücken könnte. Ich erlebte die mich hier und jetzt bestimmende Differenz von Innen und Außen als unpassierbar, mit der Konsequenz, dass ich mit der Zeit das Gefühl für sie als Differenz, für Differenzen überhaupt, verlöre.

Um Ausdruck ringend, durchlebe ich meine Nichtübereinstimmung mit dem Außen gleichsam vor den Augen aller. Aber auch dies ist wiederum eine innere Vorstellung, die ich dem Außen leihe: Ich statt die Augen aller mit meiner eigenen Sehkraft aus. Mich mit ihren Augen sehend, verurteile ich mich als innerliches Wesen; ich gebe mich in mir dem Außen preis; ich schäme mich. Meine Scham vermittelt mir mein Unterschiedensein von allem nicht als Quelle meiner Freiheit, sondern als Wunde einer Verhöhnung. Ich fühle mich, sobald ich mich zeigen will, *klein*, gleich dem Kleinkind, das just mit dem Moment, da es sich

aufzurichten anschiebt, der realen Größen- und Kraftverhältnisse, in denen es steht, innewird.¹

Wenn mich die Augen aller zu durchschauen drohen, so bin ich es, wie gesagt, doch selbst, der sich durchschaut. Innen und Außen tauschen in mir die Plätze; ich beginne, in mir gemeinsame Sache mit dem Außen gegen mich selber zu machen. Überschwemmt von unverständigen, verurteilenden Blicken, ist, mich meiner Differenz zum Außen wieder zu erinnern, das Äußerste, das ich leisten vermag, um mich als Selbst zu bewahren. Wäre ich, unter Zuhilfenahme guter Erfahrungen und Feedbacks, in der Lage, mich in meinem Unterschiedsein von allem, noch von mir selber, anzunehmen, allmählich Mut zum Selbstsein fassend, so würde sich ebenso allmählich die Scham in Eigensinn verkehren. Das Gewicht des von mir Auszudrückenden, das mir die Scham als inneres Außen auferlegt, wandelte sich mir gleichsam zur Selbstgewissheit zweiten Grades: zur Selbstironie. Sie lehrt mich, so sehr ich mich nur in Distanz zu mir selber habe, mich Anderen als innerliches Wesen stets nur von meiner Außenseite zu zeigen.²

Zweierlei Haltung, zweierlei Wirklichkeit

Gabriel Marcel unterscheidet zwischen zwei Reserven gegenüber der äußeren Welt: der des Zuschauers und der des Heiligen. Ihnen entsprechen zwei Auffassungen von der Wirklichkeit. So vollzieht sich die Loslösung des Heiligen vom Außen in Form einer Entsagung, die der Wirklichkeit gleichsam den Vortritt lässt; sie zollt dem schöpferischen Prinzip dieser Wirklichkeit, ihrem Selbstsein, Tribut.³ Die Selbstentsagung des Heiligen ist insofern ein Akt der Ichstärke. Sie vollzieht sich zugunsten eines, mit Gregory Bateson zu sprechen, umfassenderen »Versuch-und-Irrtum-Systems«⁴, von dem unser Selbst ein Teil ist. Die Distanz des Zuschauers dagegen resultiert aus einer Fluchtbewegung, die dessen Selbsterhaltung geschuldet ist. Der Zuschauende hält nicht nur sein Selbstsein aus der Wirklichkeit um ihn herum heraus, sondern negiert damit ein ihm entgegenste-

1 Vgl. Erik H. Erikson: Identität und Lebenszyklus, S. 79f.

2 Nach Kierkegaard besteht die Leistung der Ironie darin, Schmerz nicht direkt auszudrücken, sondern sich in seinem Ausdruck gegen das Zuviel seines Ausbruches in Form einer spöttischen Replik auf den Schmerz selbst zu verwehren. Vgl. Sören Kierkegaard: Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift, S. 632.

3 Vgl. Gabriel Marcel: Metaphysisches Tagebuch. A.a.O., S. 21f.

4 Gregory Bateson: Die Kybernetik des »Selbst«. A.a.O., S. 428.

hendes Selbstsein der Wirklichkeit. Seiner Selbstisolierung entspricht ein filmhafter Realismus, der als reines Außen ›abläuft‹. Ihm ist insofern je schon eine Sinnentleerung inhärent, als aus ihm von vornherein jegliche Innenperspektive, jegliche subjektive Erfahrung verbannt ist.

Es gibt, nach Thomas Nagel, drei Weisen, die objektive Wirklichkeit von Subjektivität zu säubern: Reduktion, Eliminierung und Annexion.⁵ Sie stellen zugleich Varianten unserer Selbstverneinung dar. Es ist die Verachtung meiner selbst, die mich mir selbst zum Außen macht und mich zu umso wilderer Selbstbehauptung nötigt. Aus ihr heraus reiße ich die Welt gleichermaßen an mich, wie ich sie verwerfe. In beiden Fällen verhalte ich mich beziehungslos zu ihr. Ich überantworte mich der äußerlich-objekthafen Struktur einer gleichermaßen sinnlosen und aufdringlichen Welt, deren Flüchtigkeit und Härte geradezu einladen zu Entwertung und Treulosigkeit.⁶ Heinz von Foerster sieht überhaupt in Begriffen wie »Wirklichkeit«, »Wahrheit«, »Objektivität« und »Sein« Indifferenz und Defätismus am Werk, worüber ich mich aus dem, was ich draußen wahrnehme, selbst ausschließe. Demgegenüber scheint im englischen Wort für Wahrheit, »truth«, diese nicht nur als Objektbeziehung im Sinne von Richtigkeit, sondern als Moment des Vertrauens von Mensch zu Mensch, jenseits aller externen Referenz, auf.⁷ Es ist diese Abwesenheit einer externen Referenz, die das Verhältnis wirklicher Einzelwesen – Personen – zur Wirklichkeit, zueinander und zu sich selber bestimmt. Robert Spaemann nennt dies »metaphysischen Realismus«. »Wirklichkeit« ist danach, ehe sie zur erkenntnistheoretischen Frage wird, akzeptiertes fremdes Selbstsein. Sie ist angewandtes Grundwissen im Sinne Jaspers': zu wissen, dass Wirklichkeit – mir – erscheinende Wirklichkeit ist; dass, was erscheint, sich in seinem Erscheinen zugleich verbirgt; dass, dies zu wissen, unser Verhältnis zur Wirklichkeit als von uns als Personen bestimmt erweist, die über ihr Verhältnis zum Außen hinaus noch zu sich selber in einem Verhältnis stehen.⁸

Was unser Verhältnis zur Wirklichkeit in eins zu uns selber ausmacht, ist die von uns an sie herangetragene Hoffnung auf deren Integrität. Demgemäß sieht Gabriel Marcel uns je schon jenen spirituellen Realismus der Heiligen praktizieren, sobald wir, als Zeugen ihrer tagtäglichen Verletzung, auf die »Wiederher-

5 Vgl. Thomas Nagel: Die Grenzen der Objektivität, S. 123.

6 Vgl. Gabriel Marcel: Metaphysisches Tagebuch. A.a.O., S. 22.

7 Vgl. Heinz von Foerster im Gespräch mit Bernhard Pörksen: Wahrheit ist die Erfindung eines Lügners, S. 34 und 157.

8 Vgl. Robert Spaemann: Personen, S. 76 und 89.

stellung einer bestimmten lebenden Ordnung in ihrer Integrität⁹ hoffen. Sobald wir dies tun, verknüpfen wir unser Schicksal mit der Integrität eines Umfassenderen, als wir selber sind. Dieser Integrität spüre ich denkend nach, während ich ihrer offenen Auges entbehre. Ich beginne, gegen die Entmutigungen meines eigenen Augenscheins anzuarbeiten. Hierfür gehe ich in die Differenz von Innen und Außen, die mich bestimmt, hinein. Ich löse mich von den Suggestionen des Außen, indem ich sie ins Licht meines Grundwissens halte: dass Wissen Wissen von Erscheinendem ist, während Denken sich mit der Differenz zwischen Erscheinung und dem, wovon es Erscheinung ist, befasst – dem, was selber nicht erscheint, sondern macht, dass etwas erscheint.

Bevor ich bewusstermaßen denke, denke ich schon. Ich denke alleine dadurch, dass ich existiere. Schon mein Lidschlag legt die äußere Differenz von Innen und Außen frei, meine Atmung die innere. Ich stehe die mich bestimmende Differenz von Innen und Außen, innen wie außen, nur durch, weil ich mir selbst schon voraus bin. Wäre ich nicht – nach vorne stolpernd, mein Stolpern immer schon in ein Schreiten verwandelnd – bereits auf ein Drittes von Innen und Außen hin unterwegs, ich würde augenblicklich dissoziieren. Ich würde mich an der kleinsten Veränderung verlieren. Ich wäre außerstande, irgendetwas, mich inbegriffen, wiederzuerkennen. Wie mein Voraussein Wiedererkennung initiiert, so weiß ich (ohne zu wissen, woher), dass die äußere Wirklichkeit nicht letzte Realität ist. Indiz hierfür ist, dass ich mich, allen äußeren und inneren Veränderungen zum Trotz, als die Person, die ich bin, nicht loswerde. Dass ich mich nicht loswerde, zeigt mich mir in meinem Geschenksein. Im Geschenksein meiner selbst ist das Versprechen eines Umfassenderen enthalten, umfassender als mein Ich, als alles, was ich mir vorstellen kann. Es ist dieses Umfassendere, das mir das Gefühl eigener Ganzheit gibt, die Kraft, mich mir erst selbst zum Versprechen eines – aller Selbstunterschiedenheit zum Trotz – Integren zu geben, das Vertrauen, durch alle Veränderungen, inneren wie äußeren, hindurch mit mir eins zu sein.

Ich weiß, was ein integrier Mensch ist, nicht aber schon, was ihn – mich – dazu befähigt. Was uns dazu befähigt, entnehmen wir nicht der Welt der Erscheinungen. Denn diese wechseln ja gerade. Nicht nur, dass wir die Kraft zu unserer Integrität von woanders her nehmen, als wir mit unseren Sinnen wahrnehmen; wir müssen bisweilen gegen unsere eigenen Sinneseindrücke angehen: hoffen. Der Integre hält Kräften stand, die stärker sind als er – so wie er Kraft und Sinn

9 Gabriel Marcel: Metaphysisches Tagebuch. A.a.O., S. 80.

seines Standhaltens, nach Josef Pieper*, aus Größerem, als er selbst ist, bezieht.¹⁰ So berichtet Viktor E. Frankl von zwei Umgangsweisen mit sich selber, die ihm im KZ halfen, in aller Aussichtslosigkeit die Hoffnung nicht zu verlieren: Er stellte sich einen unsichtbaren Dritten vor, vor dessen Augen er am Leben festhielt, um, in einem weiteren Schritt, eine Zukunft zu imaginieren, in der er von seinem Überleben erzählen würde.¹¹

Die Gefahr der schönen Empfindung

Die Rückhaltlosigkeit, mit der der Integre Übermächtigem trotz, wird von ihm selbst womöglich gar nicht empfunden, schon gar nicht als Trotz. Trotz ist ein äußeres Bild, das wir uns von einer inneren Unbeugsamkeit machen. Was wie Trotz aussieht, ist die uns zugewandte Seite eines uns unzugänglichen Schmerzes, den jemand im Hinblick auf sein eigenes Einssein durchmacht, während er mit Kräften der Zerstörung ringt. Zu Recht empfinden wir diesen Trotz als *schön* – so wie wir es als schön empfinden, Gedemütigte aufstehen, Ungerechte fallen zu sehen. Die Empfindung dieser Schönheit schulden wir unserer Integrität in eins mit dem Gefühl unserer Gleichheit voreinander. Mit dem Augenblick, da diese Empfindung in moralische Genugtuung übergeht, ohne dass wir den Schmerz der Unbeugsamkeit mitempfänden, beginnt die Empfindung der Schönheit, sich in eine schöne Empfindung zu verwandeln: Wir glauben, kraft dieser Empfindung schon zu wissen, was Integrität sei; mehr noch, wir meinen uns an der Seite dessen, dessen Integrität wir bewundern.

Hier liegt der Nerv unserer vorschnellen Einigkeit über Integrität. Indem ich nämlich jemandes integrires Verhalten bewundere, bin ich versucht, statt ihn mir zum Beispiel eigenen Verhaltens als *Beweis* für Integrität zu nehmen. Die Schönheit meiner Empfindung beschwichtigt mein Diskrepanzbewusstsein, den Zweifel an meiner eigenen Fähigkeit und Bereitschaft, mich Kräften, die mich brechen können, meinerseits ungebrochen entgegenzustellen. Ist es aber nicht gerade umgekehrt, dass mich die Furcht vor meiner eigenen Brechbarkeit um meine Integrität – um Integrität überhaupt – lässt?

* Josef Pieper (1904-1997), deutscher Philosoph in der Tradition einer an Thomas von Aquin orientierten Neuscholastik. Erhielt 1981 den Balzan-Preis für Philosophie.

10 Vgl. Josef Pieper: Tapferkeit. In: Das Viergespann. München 1991, S. 168 und 171.

11 Vgl. Viktor E. Frankl: Grundriß der Existenzanalyse und Logotherapie; und: Psychologie und Psychiatrie des Konzentrationslagers. A.a.O., 144f. und 212.

In der »Antigone« des Sophokles verfügt Kreon, Herrscher von Theben, nachdem er einen Putsch gegen ihn hat niederschlagen lassen, die getöteten Aufständischen aus – als Staatsräson ausgegebene – Rache nicht zu beerdigen. Antigone, Schwester des Polyneikes, eines der Getöteten, widersetzt sich dem Verbot. Unter Berufung auf das Gebot, die Toten in jedem Fall zu achten, wird sie ihren Bruder des Nachts heimlich bestatten, um den Preis ihrer späteren Ächtung und schließlichen Todes. Schiere Wehrlosigkeit steht hier gegen schiere Macht an. Nicht nur, dass die trauernde Schwester machtlos ist; der Leichnam selbst ist Inbild der Wehrlosigkeit: Der Tote als solcher scheint aller Rechte bar. Kreon inszeniert eigens die Wehrlosigkeit des getöteten Feindes, indem er den Leichnam willentlich entehrt. Er inszeniert sie nicht bloß als einen Akt persönlicher Rache, sondern als Statuierung eines politischen Exempels. Er überantwortet den toten Polyneikes dabei nicht nur einem unehrenhaften politischen Angedenken; den Toten *als* diesen, *in* seiner Wehrlosigkeit entehrend, verletzt er das Leben selbst. Politische Macht wird zu Hybris.

Indem Antigone dennoch ihren Bruder bestattet, widerstrebt sie in ihrer Machtlosigkeit dieser Vermessenheit. Machtlos, die sie ist, bleibt Antigone gegenüber Kreons Willkürhandeln nur ein symbolischer Akt, eben das Ritual der Bestattung. Den Bruder nach altem Recht und guter Sitte zu bestatten, ist nicht nur ein Akt politischen, sondern eines ontologischen Widerstands gegen die Erniedrigung des Lebens. Ihr Handeln ist, ihr aufgezwungen, ein passives, ein Opferhandeln. Als dieses ist gerade nicht Ausdruck ihres Opferseins. Es ist, im Gegenteil, Manifestation handelnder Aufrechterhaltung ihrer Differenz zum Außen, ihrer inneren Freiheit, ihrer Ichstärke.¹² Daran, dass Antigones Handeln ein Unrecht sichtbar werden lässt, wird ihr apolitisches Handeln zum Politikum. Während ausgewiesener politischer Widerstand auf derjenigen semantischen Ebene stattfindet, die »die Macht« vorgibt, entkoppelt die Opferhandlung indes die Rechts- bzw. Unrechtsfrage vollständig von der Machtfrage. Sie wird zu einer ethischen – einer schönen – Handlung.

Was wir den Toten schulden, ist, was wir ihnen am leichtesten vorenthalten können. Die Wehrlosigkeit eines Toten spiegelt mir im Letzten die Verlorenheit von allem; was ich ihm schulde, schulde ich mir selbst in meiner Verlorenheit. Vor ihr kann uns nichts bewahren, keine Zivilisation, kein Humanismus, keine Kultur. Denn nichts kann uns davor bewahren, von allem unterschieden zu sein, letztlich sogar von uns selber. Darin gründet, tragischerweise-schmerzgeleitet, unsere innere Freiheit. Insofern stellt unsere Freiheit selbst gar kein Kulturgut

12 Vgl. Erich Jantsch: Die Selbstorganisation des Universums, S. 360.

dar.¹³ Es kann mithin keine Kultur der Freiheit und der Menschlichkeit geben, wo Menschen sie nicht schon von sich, von innen her, gegen die bestehende Kultur, leisten. Und doch strotzen die Kulturen vor Erzählungen menschlicher Integrität. Damit zeigen sie, dass sie selbst auf etwas Vorkulturellem beruhen. Eine jegliche Kultur stellt ein selbstreferenzielles Wertesystem dar, das auf ihm vorausliegenden, externen Einstellungen beruht. Im gleichen Maße bleibt es ›stör anfällig‹ für noch unabgeholte Ansprüche der Gegenseitigkeit und Gerechtigkeit. Wie die Freiheit zu Unrecht als Kulturgut gehandelt wird, gerät die äußerliche Darstellung von Integrität zu moralischem Kitsch. Diese aber ist, als Stilllegung unseres eigenen Diskrepanzbewusstseins – dass Selbstverständliches nicht ebenso selbstverständlich gegeben ist –, kultivierte moralische Desensibilisierung: halb Moralismus, halb Ästhetizismus. Jerzy Grotowski* verweist denn auch darauf, dass in dem Augenblick, da im Theater »Antigone« gegeben wird, die Zuschauer Mitleid mit Antigone und Abscheu vor Kreon verspüren. Sie glauben sich moralisch auf gleicher Höhe mit ihr; was sie nicht davon abhalten wird, sich, sobald sie das Theater wieder verlassen, wie lauter Kreons zu verhalten.¹⁴

Wir beschäftigen uns mit den Toten, weil wir als Lebende das Leben gar nicht zu ermessen vermögen. Wir ermessen es so wenig, so wenig wir einander, ja, nicht einmal uns selber gerecht werden. Deswegen können wir auch nicht aufhören zu denken. Denkend sind wir damit befasst, Lücken, die sich außen und innen auftun, zu schließen, nach Auswegen aus der uns jeweils bestimmenden Differenz von Innen und Außen zu suchen. Denkend lernen wir, uns jederzeit einem Neuen in Gestalt eines Dritten von Innen und Außen zu öffnen. Auf diese Weise lernen wir, gleichsam mit dem Leben selbst zu kommunizieren. Wenn Denken heißt, immer schon zu denken, während wir immer schon weiterdenken, dann heißt das nicht zuletzt, die Kommunikation mit dem Leben insgesamt aufrechtzuerhalten, selbst dann, wenn uns ein Abbruch von außen aufgenötigt wird.

Ich würde an der schieren Veränderlichkeit der äußeren Welt irre, wüsste ich mich nicht kraft meines Denkens mit etwas latent Stabilem verbunden. Allzu leicht vergesse ich offenen Auges, was ich kraft meiner Innerlichkeit schon weiß. Indem ich mich denkend in die Differenz von Innen und Außen, die mich bestimmt, hineinbegebe, gewinne ich es – mich – zurück. Denken ist wie Augenschließen, eine Weise, mit Abwesendem in Kontakt zu treten, äußere Abwesenheit in innere Anwesenheit zu übersetzen. Im Umkehrschluss heißt dies: »Nur

13 Vgl. Sigmund Freud: Das Unbehagen in der Kultur. A.a.O., S. 226.

* Jerzy Grotowski (1933-1999), polnischer Regisseur und Theatertheoretiker.

14 Vgl. Jerzy Grotowski: Für ein armes Theater. Berlin 1999, S. 29.

für den trivialen Realismus sind die Toten tot.«¹⁵ Die Trivialität meines Realismus korrespondiert meiner Selbstverschlossenheit, dem Prinzip meines flüchtigen, treulosen Selbsterhalts. Diese drückt sich noch in der Selbstgenügsamkeit eines ›Wissens‹ aus, das sich von dem Grundwissen um die Erscheinungsvermitteltheit von allem, mithin auch unseres Wissens in seiner Kontingenz und Konstruiertheit, emanzipiert. Mit dem Bewusstsein um die Erscheinungshaftigkeit und damit Vergänglichkeit von allem – meinem Wissen, meiner Person, der Welt im Ganzen – öffnete ich mich jenem Dritten, das sich mit der Innen-Außen-Differenz, indem ich denkend in sie hineingehe, öffnet: letztlich mir selbst. Daher kommt auch, dass ich im Tiefsten nicht zu leben vermag, wenn ich die Toten tot sein lasse. Derselbe Realismus, für den die Toten bloß tot sind, macht, dass ich die Kraft verliere, mir selbst gegenüber treu bleiben zu wollen. Er trennt mich von mir als innerlichem Wesen, das sich selbst voraus ist. Meine Bewunderung für die Integren dieser Welt hält bestenfalls die Scham über meine eigene Mutlosigkeit wach. Moralischer Kitsch hält dagegen diese Scham nieder; er hält mich gefangen in meinem eigenen filmhaften Realismus, der mich von der mich umgebenden Wirklichkeit gerade ausschließt. Je leichter mir mein Einverständnis in die Bewunderungswürdigkeit integren Verhaltens fällt, desto mehr verbirgt es mir den Schmerz, den es kostet, unter Bedingungen der Innen-Außen-Differenz mit sich selbst eins zu sein.

Unser natürlich gegebener naive Realismus ist das reine Gegenteil solch trivialen Realismus, eben weil er nicht, wie dieser, unser Erkennen der Realität von unserer Teilhabe an ihr abspaltet. Der metaphysische Realismus im Sinne Spaemanns steht noch in der Logik unseres gleichsam naturgegebenen naiven Realismus: als begründete – in unserem Grundwissen um die wahrnehmungsvermittelte Erscheinungshaftigkeit der Wirklichkeit gründende – Ahnung, dass die Wirklichkeit in keiner Erkenntnis von ihr aufgeht. Wir ahnen, dass die Wirklichkeit, wie wir sie mit unseren Sinnen und gemäß unseren Zwecksetzungen auffassen, von etwas umgriffen ist, das unsere Sinne und Zwecksetzungen prinzipiell übersteigt. Nicht, dass unsere Sinne und Zwecksetzungen damit dementiert würden; sie bedürfen bloß einer Korrektur durch etwas, das ihnen – uns – strukturell widersteht: Wirklichkeit.

15 Karl Jaspers: Weltgeschichte der Philosophie. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Hans Saner, München 1982, S. 65.

In der Welt sein: in Sprache sein

Mein Denken zielt auf ein Drittes von Innen und Außen ab, deren Differenz mich hier und jetzt bestimmt. Es nimmt mich, als vollzogenes Voraussein, auf dieses Dritte hin mit. Was ich denke, bekomme ich als Feedback an mir selber zu spüren, an dem Gefühl, meine innere Selbstbewegung mit einer äußeren Sache, die mich anspricht, verbunden zu haben, über den Umweg dieser Sache mir selber verständlicher geworden zu sein. Auf diese Weise deliriere ich denkend mein In-der-Welt-Sein, dem analog, dass ich *kraft* meines Existierens denke. Montaigne fasst sein Denken als »Träumerei«¹⁶ auf, als Gratwanderung zwischen Wachen und Träumen, eine Art Vagieren zwischen der Illusionsanfälligkeit der Sinne einerseits und den weltlosen Visionen der Vernunft andererseits.¹⁷ Im Zuge dieses Mittelganges klärt und erklärt sich das denkende Delirium unseres In-der-Welt-Seins aus sich selbst heraus, allein schon darüber, dass es durch und durch sprachvermittelt ist: kein Wort, das sich nicht schon auf ein anderes bezöge, keines, das sich nicht von einem anderem unterschiede. In nichts als diesen Unterscheidungen, jenen Verbindungen vollzieht und erneuert sich Sprache. Wie überhaupt die Dinge, die wir wahrnehmen, für uns sind, was sie sind, weil sie sprachlich von anderen Dingen unterschieden, *in* ihrem Unterschiedensein miteinander verbunden sind.

Dinge sind immer *bestimmte* Dinge, die nach ihrer Bestimmtheit *benannt* sind. Zugleich verschleiern die Namen der Dinge ihre eigene Genese. All die Unterscheidungshandlungen, die die Bedeutung eines Wortes hervorgebracht haben, werden von diesem kassiert: Wenn wir »Tisch« denken und sagen, haben wir weniger Geschichte und Bedeutung des Wortes »Tisch« im Sinn als einen Gegenstand vor Augen, von dem wir glauben, er *sei* ein Tisch.¹⁸ Und das aus gutem, teleologischem Grund: Sprache macht sich selbst vergessen, um auf etwas zu verweisen, das nicht schon wieder Sprache ist, gemäß der Intentionalität unseres Bewusstseins, der wir noch als Sprechende, in Sprache Denkende unterliegen. Sprechend finden wir nicht schon Genüge an unserer Sprache; im Gegenteil versuchen wir, im Akt des Sprechens aus ihr – uns selber – herauszutreten, um uns mit dem Außen sowohl zu verbinden, als auch uns ihm hinzuzufügen. Wir suchen den Widerstand von Wirklichkeit, ohne je bei ihr selbst anzukommen. So kehren wir immer wieder um; wir kehren erneut ein in uns, in unsere Sprache, in

16 Vgl. Michel de Montaigne: Apologie des Raimund Sebundus. A.a.O., S. 481f.

17 Vgl. Jean Starobinski: Montaigne, S. 137f.

18 Vgl. Humberto R. Maturana und Francisco J. Varela: Der Baum der Erkenntnis, S. 227.

die geschlossene Welt all jener Dinge, deren Bedeutung für uns durch Worte festgelegt ist, um letztlich auch an ihnen kein Genügen zu finden und erneut aus all unseren Sprachen und Welten, wenn auch nur für Momente, herauszutreten.

Analog zu meiner Innerlichkeit als einem meinem Verhältnis zur Welt vorgelagerten Selbstverhältnis vollbringe ich mein In-der-Welt-Sein als ein In-Sprache-Sein. Ich komme zur Welt nur über die Sprache, und dies wiederum umweghaft, darüber, dass ich sprechend aus der Sprache, meinem Umhülltsein von ihr, heraustrete, mich vor mir und den Anderen exponiere. Ich nutze die Unterscheidungen, die ich in Form von Worten, Namen und Begriffen vorfinde, zu eigenem Unterscheidungshandeln. Indem ich in meiner Sprache sprechenderweise, aktiv, Unterscheidungen vornehme, nehme ich meinen Weg in ihr und sie dabei in meinem Selbstwerden mit: Ich befinde mich in ko-ontogenetischer Strukturkopplung mit dem Werden der Sprache, die ich spreche.¹⁹

Wenn ich denkend mein In-der-Welt-Sein deliriere, dann stellt mein In-Sprache-Sein das Medium bereit, innerhalb dessen ich sowohl mein Verhältnis zu mir und zur Welt kläre, als auch mich neu in sie verstricke. Ich kläre meine Verhältnisse, derweil ich mich bereits auf ein Neues in sie verstricke, kraft der Ununterscheidbarkeit meines Sprach- und Denkvermögens – der Fähigkeit, an den auf mich gekommenen werthafter Unterscheidungen meinerseits Unterscheidungen vorzunehmen. Das heißt, ich füge diese jenen hinzu, um mich so auf eine Position festzulegen, über die ich mich mir und der Welt als ein Selbst zeige. Auf diese Weise forme ich in und durch Sprache mein In-der-Welt-Sein. Die Sprache, in der ich bin, ist im Werden wie ich selbst. Sie ist lebendig nur, sofern sie auf zu Sprache Kommendes und nicht bloß auf schon Versprachlichtes bezogen ist – sofern ich sprechenderweise ein Jenseits von Sprache anziele, im Herausgang aus ihr – mir – den Widerstand von Wirklichkeit suche. Als sprachfähiges Wesen, das zugleich um die Differenz von Wort und Sache, Erscheinung und Erscheinendem weiß, bin ich innerhalb meines sprachvermittelten Selbstwerdens Ko-Akteur des Werdens meiner Sprache, worüber ich mich denn der Welt *in* meinem Unterschiedensein von ihr hinzufüge.

Durchdrungenheit und Differenzverkleinerung

Jeder Weltkontakt wie -verlust gibt Anlass zu denken. Denken vollbringt sich als Versuch, eine gestörte Balance auf vorläufig-metastabile Weise wiederherzustellen. Es gibt sich selbst zur Antwort auf die ihm zugrunde liegende Innen-Außen-

19 Vgl. ebd.

Differenz, welche sich als Gleichgewichtsstörung im Denkenden selber bemerkbar macht. Um seines wiederzufindenden Gleichgewichts willen sucht sich der Denkende von der ihn zum Denken bringenden Differenz von Innen und Außen auf den Ausweg eines Dritten von beidem hin zu befreien. Denken entspricht nichts Realem; es bildet keine Realität ab. Es ist, paradoxerweise, real nur in seiner Weltlosigkeit, seinem Akosmismus. Es lässt sich selber auch nicht zu einem ›richtigen‹ Denken objektivieren. Gäbe es ein solches, brauchte nicht mehr gedacht, d.h. weitergedacht werden. Ich bräuchte, ja, dürfte nicht selber denken; mein Denken würde die gedachte Richtigkeit des Denkens nur verwirren. Umgekehrt können wir das Denken noch in seiner Sachgeleitetheit, seinem Streben nach Objektivität, nicht von der Subjektivität des Denkenden, seiner individuellen Intuition, entwirren. Es macht, laut Leibniz, sogar die vollkommene Erkenntnis aus, dass sie sachgerecht und intuitiv in einem ist.²⁰

Für Gregory Bateson steht hierfür die jeweils zu findende Verbindung von Lockerheit und Strenge im Denken ein.²¹ Batesons eigenes Denken führt ihn zunächst zu »wilden« Ahnungen, um ihn in einem nächsten Schritt zum formalen Nachdenken darüber zu bringen. So frei sich Batesons Denken einerseits entwickelt, so verpflichtetet ihn dieselbe Freiheit schon darauf, das Gedachte einer strengen Prüfung auf seinen konkreten Gehalt zu unterziehen. Das Maß der Wildheit der ersten Ahnung gibt dabei dasjenige der Strenge in ihrer Selbstklärung vor, während, umgekehrt, auch die Strenge nicht zum Selbstzweck wird, sondern an den Bereich jener ersten Ahnung gebunden bleibt. Aufgrund dieses locker-strengen Selbstaufbaus des Denkens im Zuge seines prozessoralen Gedachtwerdens misstraut Bateson denn auch Grund- und Einheitsworten wie »Ethos« oder »Logos« – einfach weil sie *zu kurz* sind. Sie verbergen ihre Genese innerhalb eines in einer bestimmten Subjektivität fundierten denkenden Selbstverhältnisses. Danach sind Begriffe nicht nur als Kristallisationen eines auf Objektivität gehenden Denkens aufzufassen, sondern als flüssige Verhaltenskategorien eines sich immer schon und immer erst subjektiv herausbildenden, dabei nie zum letzten, objektiven Abschluss kommenden Denkens zu lesen.

Denken realisiert freies Selbstsein; bevor ein Denken Allgemeingültigkeit erlangt, muss es die Subjektivität des Denkenden durchlaufen haben. Ich bringe mit einem Gedachten nicht nur einen Gedanken, sondern mich selbst zum Ausdruck. Ich drücke dabei weniger mein denkendes Ich als meinen Gang als Den-

20 Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz: Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen. In: Fünf Schriften zur Logik und Metaphysik. Stuttgart 1982, S. 9.

21 Vgl. im Folgenden Gregory Bateson: Spekulationen über ethnologisches Beobachtungsmaterial. A.a.O., S. 117 und 126.

kender durch die Innen-Außen-Differenz, die mich bestimmt, aus. Meine Subjektivität durchschreitend, suche ich schon, sie hinter mir zu lassen; aus mir herausgehend, exponiere ich sie, mache sie zu etwas Exemplarischem, gleichsam von außen Anschaubarem. Ich suche einen Weg aus meiner Selbstumschlossenheit heraus, um mich mir selber verständlich und jenen Anderen, an die ich, als meine Umwelt, strukturell gekoppelt bin, nachvollziehbar zu machen. Indem ich denkend einem Dritten von Innen und Außen folge, deren Differenz mich bestimmt, öffne ich mich einem mich von innen wie von außen her Umgreifenden. Mein Denken sucht sprachlich zu fassen, was es nicht zu fassen bekommt. Mein Denken kann sich selbst gar nicht fassen: So sehr im Denkprozess Innen und Außen die Plätze tauschen, forciere ich meinerseits denkenderweise deren Rochaden. So wenig ich mich in meinem eigenen Denken einzuholen vermag, erweist sich mein Denken als ein Modus des mich Umgreifenden, der mich mir voraus sein lässt. Nach Maßgabe dieses Umgreifenden durchzieht die Differenz von Innen und Außen noch einmal Innen und Außen. So kann ich auch nicht direkt und endgültig, per Erkenntnis, zu deren Drittem gelangen, sondern nur, indem ich in die Differenz von Innen und Außen, die mich aktuell bestimmt, hinein-, durch sie hindurchgehe: mich von dem, das ich zu durchdringen suche, selbst durchdringen lasse.

Wenn Aristoteles* sagt, die Seele sei gewissermaßen alles²², dann ist alles Durchdringensein. Mein Inneres ist an den Operationen meines Geistes sowohl beteiligt, als auch selbst von ihnen betroffen. Ich realisiere mein eigenes Durchdringenwerden daran, wie ich durch meine Wahrnehmung umgewandelt werde²³, an der Weise, wie ich mich, indem ich mich dem mich Umgreifenden öffne, mich mir selber öffne, mich aus mir selbst heraus verändere. In ähnlicher Weise begreift A.N. Whitehead die wirkliche Welt als einen Nexus, innerhalb dessen jedes wirkliche Einzelwesen auf seine Art die ganze Welt durchzieht. Die Einheit des Universums evolviert danach über seine innere Vielheit – über den Durchlauf der Verschiedenheit all der wirklichen Einzelwesen.²⁴ Die Welt als Ganzes ist bestimmt von den Subjektivitäten der voneinander unterschiedenen – füreinander als Umwelten dienenden – wirklichen Einzelwesen. Was die Welt pulsierend zusammenhält, ist die Weise, *wie* die wirklichen Einzelwesen empfinden, *wovon* ihre Empfindungen rühren und *wohin* sie sich kraft ihrer Empfindungen entwickeln. Das Durchdringensein von allem ist Indiz der Unausge-

* Aristoteles (384-322 v. Chr.), griechischer Philosoph. Schüler von Platon.

22 Vgl. Aristoteles: Über die Seele, Buch III 8.

23 Vgl. ebd., Buch II 4.

24 Vgl. Alfred North Whitehead: Prozeß und Realität, S. 74f. und 417.

schöpftheit des Ganzen. Statt je restlos zu verstehen, kann ich nur den Grad meiner eigenen Durchdrungenheit steigern.²⁵ Um derentwillen gehe ich in die Differenz von Innen und Außen, die mich hier und heute bestimmt, hinein – um zu merken, dass es einen klar sortierenden Unterschied zwischen Innen und Außen gar nicht gibt, da beide unaufhörlich die Seiten tauschen, derweil ich selber, mir voraus, über ihren Unterschied hinaus, auf ein Drittes von beidem unterwegs bin.

Mit jeder Differenz, die ich erfahre, *verkleinert* sich mir diese. Würde die Differenz ins Große gehen, ginge auch ihre Erfahrung ins Unendliche, Ziellose, Indifferente und hörte damit auf, überhaupt eine Erfahrung zu sein.²⁶ Es würde keine Erfahrung sein, die jemand *macht*. Mit jeder Erfahrung, die ich mache, differenziert sich mir die erfahrene Differenz selbst. So auch bewahren wir unsere prekären Identitäten im Zusammenleben miteinander über den »Narzissmus der kleinen Differenzen«²⁷, jenes paradoxerweise Verbindenden unserer Reibungen aneinander. Kraft unserer Unterschiedlichkeiten machen wir die Erfahrung eines unsere Unterschiede je schon hinter sich lassenden Dritten – von dem her wir andererseits unsere Unterschiedlichkeiten als Ferment des uns Verbindenden erfahren. Vor dem Hintergrund unseres Unterschiedenseins nehmen wir überhaupt erst Ähnlichkeiten zwischen uns wahr. Wären wir uns nicht ähnlich, würde man uns, Montaigne zufolge, nicht vom Tier, und wären wir uns alle ähnlich, uns voneinander nicht unterscheiden können.²⁸

Selbstdistante Rationalität

Eine Erfahrung machen heißt, Differentes auf höherem Niveau als einander ähnlich zu erfahren. Auf diese Weise wird die erfahrene Differenz der Ganzheit des Subjekts eingefügt, das eben diese Erfahrung macht. Das Subjekt macht, nach Hermann Schmidt, die Erfahrung der »unendlichen Nähe«²⁹ zum Objekt seiner Selbsterfahrung, mithin des von ihm selbst initiierten Seitentauschs von Innen und Außen. Nicht nur nämlich, dass ich denkend zu durchdringen suche, was mich durchdringt; ich durchdringe mich selber noch mal mit dem, was ich den-

25 Vgl. Alfred North Whitehead: Denkweisen, S. 91.

26 Vgl. Ernst Mach: Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen, S. 287.

27 Sigmund Freud: Das Unbehagen in der Kultur. A.a.O., S. 243.

28 Vgl. Michel de Montaigne: Von der Erfahrung. München 2009, S. 14.

29 Vgl. Hermann Schmidt: Die Entwicklung der Technik als Phase der Wandlung des Menschen. In: Felix von Cube: Was ist Kybernetik?, S. 282.

ke. Ich nehme den mich bestimmenden Kontext in mich auf, lasse ihn durch mich hindurchgehen, um mich von ihm umdrehen, d.h. zum Material meines Herausgangs aus mir machen zu lassen. Es ist diese Doppelbewegung, die die piagetsche innere Dezentrierung hier, die Objektivität meiner Erfahrung dort ausmacht, kurz, das immer neu zu findende Dritte von Innen und Außen. Indem ich mich in mir dezentriere, finde ich im Verfolg dieses Dritten in eine meta-stabile Mitte, als die ich mein Ich empfinde. Ich bilde in mir Strukturen heraus, kraft deren ich meine Handlungen und mein Denken auf ein neues, komplexeres Gleichgewicht hin koordiniere, das ich selber ›bin‹.³⁰

Robert Spaemann begreift Philosophie, wie gesehen, als institutionalisierte Naivität. Denkend situiere ich mich in einem Status Nascendi, bringe mich immer neu zur Welt, d.h. vor die Erscheinungshaftigkeit von allem, vor die Differenz von Erscheinung und dem, wovon sie Erscheinung ist, das selbst nicht erscheint, sondern macht, dass immer Neues erscheint, dass immer eine Differenz von Innen und Außen bestehen wird. Indem ich mich denkend in eine bleibende Ungeborenheit versetze, halte ich mich mittels meines Denkens in Abstand zu mir als Denkendem. Ich kenne so wenig schon mein eigenes Denken, so wenig ich mich selbst kenne. Aber ich habe ein Vorgefühl von mir, aus dem heraus ich mein Leben lebe, mit dem Effekt, dass ich im Maße meines Mir-voraus-Seins mir selbst hinterherhinke. Denkend mache ich mich der Zeitschleife gleich, in der ich als jemand, der sich sowohl selbst voraus ist, als auch sich selbst gegenüber verspätet, gefangen bin. Ich bin, paradoxerweise, frei, indem ich mich meinem Gefangensein konfrontiere. Jeder Eintritt in die Innen-Außen-Differenz, die mich bestimmt, konfrontiert mich damit neu und vertieft damit mein Gefühl für meine innere Freiheit, eben: mich aus freien Stücken der Zeitschleife, in die ich eingeschlossen bin, gleichmachen zu wollen. Ich komme damit meinem Vorgefühl von meinem Leben ein klein wenig näher. Ich nähere mein subjektives meinem objektiven Selbst an. Diese Annäherung hat zugleich den Charakter eines sich vertiefenden Differenzbewusstseins: So sehr ich mein subjektives Selbst meinem objektivem annähere, erfahre ich mich erst recht unendlich getrennt von mir. Ich komme nie bei mir an – ich komme mir bloß ›unendlich nahe‹.

Nicht nur, dass mir mein Denken keine Gewissheiten liefert; es stellt mich – sich – eher zunehmend infrage. Ich komme nicht über das Grundwissen hinaus, stets nur mit Erscheinendem, mir Erscheinendem, zu tun zu haben. Ich komme nicht hinter die Differenz von Innen und Außen, die mich zum Denken bringt. Ich kann mich immer nur aufs Neue in sie hineinbegeben, sie auf meine Weise durchlaufen, um, aus ihr herausfindend, schon eine neue Innen-Außen-Differenz

30 Vgl. Jean Piaget: Abriss der genetischen Epistemologie, S. 129.

vorzufinden, die mich zum Weiterdenken nötigt. Wenn also alles, was ist, Erscheinung von etwas ist, das selbst nie erscheint, dann heißt Denken, negativ, die Möglichkeit jemandes Anspruch auf Wahrheit aktiv zu bestreiten. Dies jedoch nicht auf indifferent-relativistische Weise, nach der Art des Rücken zukehrenden »Was ist Wahrheit?« des Pontius Pilatus.³¹ Denken ist in dem Maße von der Wahrheit getrennt, wie es ihr weiterhin als regulativer Idee untersteht. Über den Umweg unserer freiwilligen – durch Denken induzierten – inneren Selbstdezentrierung bewahren wir uns das Regulative ihrer Idee in Form von Selbstdistanz, die wir zugunsten unseres Lernens und Werdens in unserem Denken austragen.

Es ist diese Selbstdistanz, kraft derer wir denkend nicht bloß unserer Selbsterhaltung dienen, sondern etwas über uns selbst Hinausgehendes anzielen. In deren Logik stellt Karl Jaspers fünf Grundsätze einer selbstdistanten Rationalität auf: 1. Jede Wahrheit impliziert bereits ihre Alternativen; es gibt keine erste und letzte Wahrheit. 2. Wir kennen uns selbst nicht schon, sondern lernen uns unendlich kennen. 3. Wir verhandeln unser Freisein, nicht das Sein. 4. Wahrheit geht in keinem Wissen von ihr auf. 5. Transzendenz verkörpert sich nirgends; Gott ist niemals Mensch geworden.³²

Asynchrone Verbundenheit

Existenzphilosophisch gesehen hat Philosophie ihren Gegenstand einzig daran, herauszufinden, warum ich denke, wie ich denke. Ich reflektiere mich als immer schon Denkenden, immer schon *so* Denkenden. Im Zuge dieser Selbstreflexion dezentriere ich mich in meinem Inneren, gehe aus mir heraus, stelle meine Subjektivität zur Disposition. Ich versuche, sie – mich – Anderen nachvollziehbar zu machen. Dabei orientiere ich mich an dem sich augenblicklich öffnenden Dritten von Innen und Außen, deren Differenz mich hier und heute bestimmt. Anders bliebe ich Gefangener meiner Egozentrik hier, einer als unveränderlich gedachten Realität dort. Würde sich nicht immer neu ein Drittes von Innen und Außen öffnen, niemand könnte jemals etwas oder jemanden verstehen. Weil jeder von allem, noch von sich selber, unterschieden ist, stellt jeder gegenüber jedem, noch gegen sich selber, einen Widerstand gegen sein Verstandenwerden dar. Ich selber halte dem Anderen noch stand, wenn ich ihn in seinem Selbstsein nachzuvollziehen suche, indem ich ihm mein Inneres leihe. Ich halte ihm kraft meiner

31 Vgl. Joh. 18: 38.

32 Vgl. Karl Jaspers: Kleine Schule des philosophischen Denkens, S. 101f.

Differenz zu mir selber stand. Umgekehrt ist es die Distanz, die ich zu mir selber herzustellen vermag, die in mir die Distanz zum Anderen überbrückt.

Wir sind einander in dem Maße nachvollziehbar, wie jeder mittels seiner Subjektivität aus sich herausgeht, wie jeder, sich selbst voraus, dem Dritten von Innen und Außen, dessen Differenz ihn bestimmt, auf der Spur ist. Jeder ist jedem, wie gesagt, eine Blackbox. Als solche wissen wir uns im Bewusstsein doppelter Kontingenz miteinander verbunden. Ich kann meine Verbundenheit mit dem Anderen nicht direkt, als soziale Synchronizität, denken. Ich bin ja nicht einmal mit mir selber gleichzeitig. Genau diese Ungleichzeitigkeit ruft mich zum Verstehensollen und -wollen auf: Ich soll – will – das verstehen, was verstanden zu werden, mir zugleich widersteht. Ich muss den Widerstand, den der Andere meinem Verstehen bietet, überwinden – nicht, indem ich ihn breche (dann bliebe zu verstehen nichts mehr übrig), sondern indem ich seine ›Störung‹ zum Anlass nehme, Abstand zu mir selber zu nehmen. Aus diesem Abstand heraus nähere ich mich ihm; ich leihe ihm, um ihn zu verstehen, mein Inneres. In dem Maße, wie sich mein Inneres noch zu sich selbst different verhält, bleibt meine Leihgabe vorläufiger Natur: Ich werde nie ganz verstehen. Zugleich verstehe ich immer *besser*, insofern ich übers Nicht-verstehen-Können an mein Grundwissen erinnert werde, dass Wirklichkeit (mir) erscheinende Wirklichkeit ist, dass sie von daher nie ›eine‹ ist.

Es ist unser Unterschiedensein von allem, noch von uns selber, das uns miteinander verbindet. Indiz dieser Verbundenheit ist, dass mich die Verlorenheit des Anderen zu berühren vermag, weil sie an meine eigene rührt. So kommunizieren wir miteinander auch weniger, um uns miteinander zu verbünden, als uns unserer Verbundenheit, aller Unterschiedenheit zum Trotz, zu vergewissern. Als autopoietische Wesen existieren wir einerseits in monadischer Einsamkeit, während wir genau darüber, jeder für sich, mit unserer Umwelt (als Außenseite eines uns verschlossenen Innen) miteinander strukturell verkoppelt sind. Wie ich die Umwelt, mit der ich interagiere, meiner internen Struktur gemäß wahrnehme und handhabe, ihr, um sie zu verstehen, mein Inneres leihe, könnte ich mich, im Umkehrschluss, selber gar nicht von außen sehen, sähe ich mich nicht je schon in Interaktion mit Anderen: Ich erfahre die Anderen als Spiegelungen meiner selbst wie mich als deren Spiegel.³³

Die Rationalität meines äußeren Umgangs mit mir selber im Zuge der Kommunikation mit Anderen ist noch Leistung meiner Innerlichkeit, ihrer Differenz zu sich – mir – selber. Genauso ist der soziale Akt meiner Selbstrücknahme vor

33 Vgl. Humberto R. Maturana: Kognition. In: Siegfried J. Schmidt (Hg.): Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus. Frankfurt/M. 1996, S. 117.

dem Anderen noch das Werk meines Herausgangs aus mir. Vom Anderen ›gestört‹, weiß ich mich bereits aus meiner Selbstzentrierung gebracht. Mich in mir von mir lösend, unterstelle ich meine Subjektivität dem höher stehenden Gebot unserer Gegenseitigkeit, meine Existenz unserer Koexistenz. Was eine abstrakte moralische Fragestellung ist, ist zugleich ein Tatbestand unserer Wahrnehmung: Zur Selbstdezentrierung genötigt, nehme ich den Anderen überhaupt erst als Selbstsein, als mir widerstehendes wirkliches Einzelwesen, zur Kenntnis. Auf diese Weise, im Maße ihres Herausgangs aus sich, rechnet meine Subjektivität mit der Subjektivität des Anderen. Ich muss die Subjektivität des Anderen nicht als solche nachvollziehen können, um zu verstehen. Es ist zuerst und zuletzt meine Fähigkeit zur Selbstreflexion und -distanz, die mich dem Anderen nahe sein lässt. Genauso bleibt noch meine Subjektivität der Ort, wo Sachlichkeit und Objektivität errungen werden. Sie werden über die Distanz einer Subjektivität zu sich selber errungen, darüber, dass sie einem Dritten von Innen und Außen folgt, in deren Differenz sie sich platziert findet.

Der Weg aufs Dritte von Innen und Außen hin ist der zwischen Erkennen (Außen) und Verstehen (Innen). So kann ich, wie gesagt, jemand nur verstehen, wenn ich seinen Widerstand gegen mein Verstehen mit verstehe; nur so erkenne ich ihn als *wirklich*. Während ich mich im Erkennen zu Objektivität diszipliniere, dazu, dem Anderen in seinem Wirklichsein gerecht werden zu wollen, verstehe ich mit meiner ganzen Person. Vom zu Verstehenden getrennt, leihe ich ihm mein Inneres; ich nähere mich ihm in seiner Unterschiedenheit von allem über meine eigene. Bei seinem Widerstand gegen mein Verstehen angekommen, erkenne ich ihn als wirklich, als fremdes Selbstsein, an. Ich gebe ihm in seinem Nicht-verstanden-werden-Können frei, um ebenso frei die Leihgabe meines Inneren zurückzunehmen: Ich mache mich davon frei, alles und jeden verstehen zu müssen.

Erkenntnis verlangt den willentlichen Selbstausschluss des Erkennenden aus dem Erkannten per Akkommodation ans zu Erkennende. Verstehen dagegen resultiert aus dem Selbstverständnis dessen, der etwas Erkanntes verstehen *will* – der das Bedürfnis und die Fähigkeit verspürt, es in sich aufzunehmen, d.h. ihm sein Innen zu leihen. Niemand kann jemanden oder etwas direkt verstehen, schon deswegen nicht, weil er als verstehen Wollender nicht nur in einem Verhältnis zum zu Verstehenden, sondern zu sich selber steht, durch das mein Verstehenwollen ›hindurch‹ muss. Andererseits bin ich, aufgrund der Differenz zu mir selber, die ich als Denker unwillkürlich durchspiele, in der Lage, mir ein anderes Selbstverständnis vorzustellen, von dem ich doch weiß, dass es meinem eigenen Selbstverständnis prinzipiell entzogen bleibt. Der Abgleich dessen, was ich intuitiv verstehe, mit dem, was ich als Grenze eigenen Verstehenkönnens zu

erkennen genötigt bin, macht, dass ich mich in meinem Denken weiterentwickle. Mein Denken wird so nie ganz *meines*; noch zu ihm befinde ich mich, wie zu mir selber, in ›unendlicher Nähe‹. Ich kenne nicht schon die Antwort meines Denkens auf die ihm augenblicklich zugrunde liegende Differenz von Innen und Außen. Niemand kennt sie – sich – schon, insofern sich jeder ihr – sich – gegenüber verspätet. Wie niemand sein eigenes Denken auswendig kennen kann, ohne sich mit sich selbst zu langweilen.

XIII Einsamkeit und Kommunikation

Wahrnehmen heißt immer schon *mehr* wahrnehmen: Wahrnehmend füge ich dem Wahrgenommenen meine Wahrnehmungsweise hinzu. Ich kann nicht trennen zwischen dem Wahrgenommenen und der Art meiner Wahrnehmung – und muss es doch. Daher denke ich; ich wende mein Grundwissen, dass Wirklichkeit erscheinende Wirklichkeit ist – dass Erscheinung und das, wovon es Erscheinung ist, nicht identisch sind, aufs von mir Wahrgenommene an.

Sich Sinn öffnen: sich Zeit verschaffen

Während ich, etwas wahrnehmend, nicht zwischen dem Wahrgenommenen und mir als Wahrnehmenden unterscheiden kann, trete ich denkend bereits den Gegenbeweis an. Ich weiß nämlich, woher auch immer, dass, was erscheint, *mir* erscheint, dass *ich* es bin, der etwas wahrnimmt. Weiterdenkend wende ich mein Grundwissen sowohl auf meine Wahrnehmungen als auch auf mich als Wahrnehmenden an. Vor die Erscheinungshaftigkeit der Wirklichkeit gestellt, sehe ich mich selber wie von außen. Ich nehme an mir wahr, wie ich etwas oder jemanden wahrnehme. Meine Wahrnehmungen reflektierend, öffnet sich mir mit der mit wahrgenommenen Differenz zwischen mir als Wahrnehmenden und dem von mir Wahrgenommenen etwas mich unsichtbar mit ihm Verbindendes. Dieses trennend-verbindende Dritte von Innen (Wahrnehmung) und Außen (Wahrgenommenem) erfahre ich als *Sinn*. Ihm unterstelle ich mein heutiges Empfinden, Denken und Handeln. Dieser Sinn ist *offen*, in dem Maße, wie er sich über die Öffnung eines Dritten von Innen und Außen erst herausbildet. Auf ihn hin nehme ich zu gleichen Teilen Abstand zu meinen Wahrnehmungen und mir als Wahrnehmendem, um von dorthin in Koevolution mit dem mich umgebenden Außen wie mit mir selber zu treten.

Sinn erschließt sich über die Abstandnahme des ihn Suchenden zu sich. Er erfüllt sich nicht über eine Suche, sondern als ein jähes Gefundenhaben, als neue, überraschende Sicht auf die Dinge und mich selber. Sinn ist insofern nicht

konstruierbar. Dafür *führt* er mich in meiner Selbstkonstruktion: als Vorausbild einer bewältigten Innen-Außen-Differenz in Hinblick auf ein Drittes von Innen und Außen, das mich aus deren Umklammerung herausführt. Nichts ist leichter, als Sinn trivialrealistisch zu bestreiten; er zeigt sich ja nirgends, weder innen noch außen. Er kündigt einzig und allein von der Meisterbarkeit der Differenz von Innen und Außen, von der wir jeweils bestimmt sind, davon, dass wir in der Lage sind, in uns Dominanz über ein uns Dominierendes herzustellen. Die Meisterbarkeit der uns hier und heute bestimmenden, in die Enge treibenden, uns die Enge zugleich perspektivisch erschließen lassende Differenz von Innen und Außen ist Ausweis des autopoietischen Vermögens unseres Inneren. Wir werden nie an dessen Grund gelangen, weil es gerade darin besteht, dass sich unser Inneres in Differenz zu sich selber befindet und immer neu bringt, sich gleichsam teilt und kraft dieser Teilung in ein Verhältnis zu sich selber bringt.

Dass ich Abstand zu mir herstellen kann, ist im jasperschen »Bewusstsein überhaupt« vorgebildet: Alles, was sich ihm – mir – zeigt, zeigt sich in Form einer Subjekt-Objekt-Spaltung. Das Bewusstsein dieser primären Spaltung verschafft mir Einlass in die weitergehende – sich auf Subjekt- und Objektseite fortsetzende – Differenz von Innen und Außen. Sie durchlaufend, entfalte ich sie; ich entfalte sie in und mit *mir*. Im Durchgang der mich hier und jetzt bestimmenden Differenz von Innen und Außen gewinne ich mit dem Abstand zu mir den für meine Individuation nötigen Spielraum: Zeit. Bewusstsein haben heißt, nach Lévinas, Zeit haben.¹ Ich gewinne hier und heute Abstand zum Hier und Heute. Je rückhaltloser ich mich in die gegebene Differenz von Innen und Außen begeben, desto mehr wird sich mein Sinn für Mögliches weiten. Im Maße dieser Weitung feie ich mich gegen die Versuchung, mir für die Zukunft Notwendigkeiten auszuklügeln, die doch nur mein heutiges Eingeklemmtsein in einer Innen-Außen-Differenz extrapoliert. So halte ich mich noch in meinen Antizipationen einem Nichtantizipierbaren, nicht zuletzt der Überraschbarkeit von mir selber, offen. Von der Überraschbarkeit von mir kaum mehr überraschbar, werde ich gegenüber meinen Verspätungen mir selbst gegenüber zunehmend gelassener; im Gegenteil, sie werden mir zum Kapital meiner Selbstverantwortung, die sich als Absolvanz der von mir selbst induzierten Zeitschleifen aus Erinnerung und Versprechen vollbringt.

So sehr dem trivialen Realismus die Wirklichkeit etwas Geschlossenes, Wiss- und Aussagbares ist, identifiziert er Sinn mit der Bedeutsamkeit, die ich als jeweils Wahrnehmender dem von mir Wahrgenommenen zuschreibe. Ich messe

1 Vgl. Emmanuel Lévinas: Totalität und Unendliches. Versuch über die Exteriorität. Freiburg i. Br. und München 1987, S. 348.

ihm in dem Maße eine feste Bedeutung zu, wie ich versäume, mich als Wahrnehmenden mit wahrzunehmen und auf ein Drittes von Wahrgenommenem und Wahrnehmendem – also mich – zu reflektieren. So wenig ich mich reflektiere, so wenig gibt es einen von meinem Willen nach Sinn unabhängigen Sinn, genauso wenig wie es eine von meinen Wahrnehmungen unabhängige Wirklichkeit gibt, fremdes Selbstsein, das meinem widersteht. Abzüglich der von mir der äußeren Wirklichkeit zugemessenen Bedeutsamkeit, über die ich mich jener gegenüber sozusagen über Wasser halte, ist Wirklichkeit bloße, entmutigende Faktizität. Ihr Entmutigendes besteht in der Verletzung meines Grundwissens, dass die Wirklichkeit, wie sie mir erscheint, nicht in ihren Erscheinungen aufgeht. Es besteht darin, dass schiere Faktizität die Idee realen Selbstseins, eines Bevölkertseins der Wirklichkeit von wirklichen Einzelwesen, die als diese verstanden werden wollen, radikal ausschließt.

Damit verschließe ich mich gleichzeitig in mir selber. Ich beraube mich eines Anlasses zu lernen, mich über den Umweg des Außen selbst kennenzulernen. Ich beraube mich eines mir Widerstand bietenden Gegenübers, an dem ich meine Fähigkeit, eine sich mir bietende Innen-Außen-Differenz auf eigene, innengeleitete Weise zu durchlaufen, erprobe. Statt mich selber der Wirklichkeit als einem mir entgegenstehenden Selbstsein näherzubringen, an das ich mich, ihm mein Inneres leihend, aktiv vergäße, generiert bloße, trivialrealistische Faktizität Pseudonotwendigkeiten, mit denen ich mich ebenso pseudosouverän selber aufspiele: Wo sich die Gelegenheit böte, mich für etwas, das ich nicht schon selber bin, zu öffnen, d.h. mich auf eine bestehende Innen-Außen-Differenz einzulassen, sehe ich mich bemüßigt, ein mich herausforderndes fremdes Wirkliches, sei es abzuwehren, sei es zu überwältigen.

Realismus der »wirklichen Variationen« 2

Für Piaget stellt Wirklichkeit, vor aller Faktizität, ein funktionelles Zusammenspiel von Möglichkeit und Notwendigkeit dar. Jedes reale Phänomen ist danach als Aktualisierung eines Möglichen zu denken. Zugleich erweist es sich als so notwendig, wie es bereits Bestandteil der Gesamtheit möglicher Variationen gewesen sein muss. Wirklichkeit, wie wir sie jetzt und hier vorfinden, stellt die aktuelle Überschneidung von Möglichem und Notwendigem dar.² Es ist diese Überschneidung, die das jeweilige Erscheinen von Wirklichkeit bewirkt. Indem der triviale Realismus, faktizistisch, unseren Sinn für Wirklichkeit von unserem

2 Vgl. Jean-Claude Bringuier: Jean Piaget – ein Selbstporträt in Gesprächen, S. 212.

Grundwissen um ihre Erscheinungshaftigkeit, die Differenz von Erscheinung und dem, wovon es Erscheinung ist, entkoppelt, tut es uns – tun wir uns selbst – Gewalt an. Er wird uns zur Quelle gleichermaßen unserer Selbstüberschätzung wie -erniedrigung.

Die uns trivialrealistisch suggerierten ›Notwendigkeiten‹ bedrängen uns so sehr, wie wir uns als Zuschauer einer filmhaft ablaufenden äußerlichen Wirklichkeit aus dem allgemeinen koevolvierenden Werden heraushalten und darüber letztlich den Kontakt zu uns selbst verlieren. Wollen wir dies vermeiden, müssen wir uns von den Suggestionen eines Pseudonotwendigen einerseits, vom Zwang zur Pseudosouveränität andererseits befreien. Wir brauchen uns lediglich der uns hier und jetzt bestimmenden Differenz von Innen und Außen auszusetzen, um uns inmitten jener wirklichen Variationen vorzufinden, deren Bestandteil wir nicht nur selber sind, sondern die wir als Teilnehmer der Wirklichkeit mit der Entfaltung unserer selbst mitschaffen, d.h. Mögliches wirklich werden lassen. Jede mich bestimmende Differenz von Innen und Außen konkretisiert sich, von mir durchlaufen, zu einer wirklichen Variation. Ihr muss ich mich, um ›durchzukommen‹, akkommodieren. Ich passe mich damit nicht nur den mich bestimmenden Bedingungen meiner Existenz *an*, sondern ihnen *ein*: Ich mache mich zum Agenten der Überschneidung von Möglichem und Wirklichem, indem ich die vorgefundenen Verhältnisse meinen mitgebrachten Intentionen und Bedürfnissen assimiliere.

Um nichts als meines eigenen Durchkommens willen gehe ich in die mich aktuell bestimmende Innen-Außen-Differenz hinein. Im Zuge ihrer Absolvanz assimiliere ich die sich herausbildenden wirklichen Variationen meinen Bedürfnissen und Vorhaben, wie ich zuvor meine Bedürfnisse und Vorhaben an die bestehenden wirklichen Variationen akkommodiert habe. Innen und Außen wechseln dabei mehrmals die Plätze: Ich mache das Außen, dem ich mich viabel mache, mir selber viabel; ich verinnerliche es, um wiederum aus mir herauszugehen, das mir Eingeprägte zu entfalten, das Entfaltete – mich als werdenden – dem Außen hinzuzufügen. Ich ›konstruiere‹ mich auf diese doppelte Weise meiner Selbstentfaltung einerseits, meiner Selbsthinzufügung andererseits. Konstruktionen sind Herstellungen von Selbstverhältnissen inmitten vorgefundener wirklicher Variationen. Selbstverhältnisse wiederum sind Entfaltungen absolvierter Innen-Außen-Differenzen; durch sie hindurchgehend, individuieren wir uns. Medium unserer Individuationen ist unsere Freiheit, die uns, inmitten von Unfreiheit, als innere Freiheit gegeben ist. Sie bewirkt in uns zugleich ein sich vertiefendes Gefühl unseres Unterschiedenseins von allem, noch von uns selber. Es ist dieses Gefühl, das uns *in* unserer Verlorenheit für das uns Verbindende sensibilisiert.

»Wahrheit ist«, sagt Jaspers, »was uns verbindet – und: in der Kommunikation hat Wahrheit ihren Ursprung.«³ Auch wenn wir die Wahrheit niemals erkenntnismäßig werden ermitteln können, können wir sie doch ethisch, an unserer Lebensführung, erweisen. Wir können als in uns stehende, aus uns handelnde Wesen, die von ihrer Umwelt unterschieden und darüber mit ihr strukturell verknüpft sind, in all unserer Verlorenheit unsere Verbundenheit miteinander realisieren, indem wir unsere akosmische Vernunftbegabtheit dafür einsetzen, einen antifaktischen Bereich der Verbundenheit zu schaffen, durch unseren einfachen guten Willen zu einvernehmlichem Verhalten, der *bereits* unsere Fähigkeit zu ihm bekräftigt.⁴

In uns selbst bereits haben wir an einem Umfassenderen als uns selber teil. Wir haben teil an ihm in unserem Sinn für ein Selbstverständliches, noch dann, wenn es alltäglich dementiert wird. Wir verhalten uns zueinander, wie wir zu uns selber stehen – im Positiven wie im Negativen. Was wir für uns selber erreichen wollen, können wir nur mit den Anderen erreichen⁵, in Kopplung an die Verhältnisse, die uns umgeben und bestimmen. In gleicher Weise wirkt mein kommunikatives Vermögen von innen nach außen und von dorthier zurück auf mein Inneres. Um mich auszudrücken, muss ich aus mir herausgehen; im Herausgang aus mir nehme ich mein Inneres nach draußen mit. Damit exponiere ich mich nicht nur vor den Anderen, sondern auch vor mir selber. Nicht nur, dass ich nach außen trete und mein Inneres dorthin mitnehme; ich beginne, mich und mein Inneres meinerseits wie von außen zu sehen, um von dorthier, mit den Augen der Anderen (die ich mit meiner Sicht auf mich ausstatte), das Maß meines Herausgangs aus mir zu regulieren.

Kommunizierend trete ich aus meiner Selbstumschlossenheit heraus, gehe auf den Anderen in der Hoffnung zu, mich ihm – und über ihn mir selber – verständlich machen zu können. Ich sende Zeichen des Michzeigens aus, die die semiotische Ebene der Kommunikation vorgeben, auf der ich vom Anderen gesehen und verstanden werden will. Ich schaffe einen immateriellen Kontext, innerhalb dessen ich als innerliches Wesen mit anderen innerlichen Wesen auf äußerliche Weise verkehre, auf eine Weise, die ihn und mich als innerliche Wesen bewahrt. Ich schaffe einen mich mit dem Anderen verbindenden Kontext, indem ich mich mit Worten und Gesten verständlich zu machen, aus mir, meiner

3 Karl Jaspers: Der philosophische Glaube, S. 46.

4 Vgl. Humberto R. Maturana: Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit. Ausgewählte Arbeiten zur biologischen Epistemologie. Braunschweig und Wiesbaden 1985, S. 29f.

5 Vgl. Karl Jaspers: Philosophie II: Existenzerhellung, S. 57.

Selbstumschlossenheit, meinem In-Sprache-Sein sprechend herauszutreten suche, um mich so dem Außen *als* von ihm Unterschiedenen hinzuzufügen.

Um meiner eigenen Verstehbarkeit willen öffne ich mich dem Anderen. Ich lasse mich von ihm gleichsam aus der Fassung bringen, d.h. ich nehme ihn zum Anlass, mich in mir zu dezentrieren. Aus der Fassung gebracht, werde ich mir – in meiner Unterschiedenheit von mir selber – näher gebracht. Es ist ein Ausweis von Identität, von sich selbst abzusehen, sich für anderes als sich selber zu interessieren und zu engagieren.⁶ Von daher halte ich dem Anderen gerade darüber stand, dass ich die durch ihn ausgelöste Destabilisierung mit freiwilliger Selbstdezentrierung kontere: ihn zum Anlass eines Lernens nehme. Auf diese Weise wende ich an mir selber die Erfahrung doppelter Kontingenz als Regel unseres von Ungleichzeitigkeit bestimmten Miteinanders an. Ich lerne, mich im eigenen Handeln als innerliches Wesen zu bewahren und darüber dem Anderen Platz für die Achtung seiner Andersheit zu machen.

Kritik der Intersubjektivität

Es ist noch ein Akt meiner Innerlichkeit, aus mir heraus-, auf den Anderen zuzugehen, mit ihm zu kommunizieren. Die Kommunikation, d.h. der äußerliche Verkehr mit den Anderen, kann mich nicht davon entlasten, auf meine eigene, einsame Weise durch die mich bestimmende Differenz von Innen und Außen zu gehen. Jaspers bringt den Gedanken in eine Kreisform: Um ich selbst zu sein, brauche ich die Kommunikation mit den Anderen, während ich erst *aus* meiner Einsamkeit in Kommunikation mit ihnen trete.⁷ Das jeweilige Dritte von Innen und Außen, woraufhin jeder Einzelne in Absolvanz der ihn bestimmenden Differenz von Innen und Außen unterwegs ist, ist nicht schon unser gemeinsames Drittes. Aber es macht uns bereit zu ihm. Was uns zu ihm bereit macht, ist das Wissen, dass uns gerade das, was uns voneinander unterscheidet, miteinander verbindet. Wir erkennen einander in unserer eigenen Unterschiedenheit von allem, noch von uns selber, wieder: Die Verlorenheit des einen rührt an die des anderen.

Zu Recht wendet sich Ernst von Glasersfeld gegen das Konzept eines auf der Vorstellung eines intersubjektiven Wissens beruhenden sozialen Konstruktivismus. Wir können ein gemeinsames, intersubjektives Drittes lediglich praktisch wollen, nicht aber theoretisch voraussetzen. Wäre es voraussetzbar, bräuchten

6 Vgl. Erik H. Erikson: Identität und Lebenszyklus, S. 157.

7 Vgl. Karl Jaspers: Philosophie II: Existenzerhellung, S. 61.

wir es nicht mehr praktisch zu wollen. Soziales Wissen stellt sich immer nur in Erfahrung des Abgrunds zwischen Einzelem und Einzelem her, wo jeder jedem eine Blackbox ist, wo jeder jedem nur über die Äußerlichkeit seines Handelns und die Zeichen, die er aussendet, nachvollziehbar ist, nicht aber als er selber.⁸ Es gibt mithin kein Wissen des Sozialen, nur das der doppelten Kontingenz: nie schon zu wissen, was der Andere gerade denkt und zu tun beabsichtigt. Wir können den sozialen Zusammenhalt so wenig konstruieren wie den Sinn, den wir suchen. Wir können ihn bestenfalls aus der erfahrenen doppelten Kontingenz, die zwischen uns waltet, rekonstruieren. Wir können ihn aus den wirklichen Variationen, in deren Mitte wir uns jeweils vorfinden, extrahieren, derweil jeder für sich einen Ausweg aus der aktuellen Umklammerung von Innen und Außen, ein Drittes von beidem, das aus ihr herausführt, sucht. Entscheidend ist die Indirektheit, über die sich ein sozialer Zusammenhang herstellt. Er ist das Ergebnis unserer koevolutionären Individuationen auf ein sich immer erst noch öffnendes Drittes hin, von dem her wir uns in aller Unterschiedenheit voneinander miteinander verbunden erfahren. Erich Jantsch erblickt denn auch nur dort einen »echten Dialog«, wo zwei Wesen weniger intersubjektive Unterstellungen austauschen, als dass sie aus dem Moment ihrer Begegnung heraus, interaktiv, ein ihnen bereits gemeinsames Drittes entbergen und somit etwas Sichtbares zu konstituieren.⁹

Während ich, vor ein konkretes Problem gestellt, auf ein sich mir öffnendes Drittes von Innen und Außen hoffe, das mir einen Ausweg bietet, weiß ich nicht, wovon die Anderen bedrängt sind. Ich weiß nur, dass unsere Probleme wie deren Bewältigungen eine vergleichbare Struktur aufweisen: Jeder muss seine Antwort auf die ihn bedingende Differenz von Innen und Außen finden; jeder muss die Differenz auf seine Weise durchlaufen, um sich, auf ein Drittes von Innen und Außen bezogen, von deren Bedrängung zu befreien; jeder muss aus sich heraus-, auf die Anderen zugehen, sich aus seiner Selbstzentriertheit lösen, um sich, wenn auch stolpernd, immer wieder aufs Neue in eine vorlaufend-vorläufige Balance zu bringen. Um meiner eigenen Balance willen muss ich eine umfassendere Balance im Blick haben. Von dieser her bringe ich überhaupt erst die Kraft zu jener auf. Um mit mir, nach innen hin, im Gleichgewicht zu sein, bedarf es des Ausgleichs nach außen hin, mit den Anderen. Dieser Ausgleich untersteht dem

8 Vgl. Drittes Siegener Gespräch über Radikalen Konstruktivismus. Ernst von Glasersfeld im Gespräch mit Lumis. In: Ernst von Glasersfeld: Radikaler Konstruktivismus, S. 344.

9 Vgl. Erich Jantsch: Die Selbstorganisation des Universums, S. 282.

Gebot eines uns verbindenden Selbstverständlichen, materialisiert sich dieses auch nirgends.

Es ist die Aufgabe der Vernunft, dieses Selbstverständliche – vor allem Verstehen Verständliche – antifaktisch zu vertreten. Sie vertritt es, so Jaspers, in Form »universellen Mitlebens« und »totalen Kommunikationswillens«.¹⁰ Auch wenn uns allen Vernunft gegeben ist, so einigt sie uns nicht schon, sondern erst unser Wille, von ihr Gebrauch zu machen: uns freiwillig in unserem Inneren auf ein zu Lernendes – und uns miteinander Verbindendes – hin zu dezentrieren. Dabei hilft uns unser Sinn fürs Selbstverständliche, das Verbindende der Wahrheit selbst. Wir kommunizieren, als zu Kommunikation Fähige, aus einem uns bereits Verbindenden heraus, als, in all unserer Irrtumsfähigkeit, habituell auf Wahrheit Bezogene, die aus der Erfahrung ihrer Verbundenheit heraus aus eigenen Kräften ein Verbindendes zu schaffen versuchen. Per Kommunikation erweisen wir aneinander unsere Friedensfähigkeit zu, indem wir die Erwartung des Normalfalls eines uns in aller Unterschiedlichkeit zum Trotz Verbindenden an uns und unseresgleichen herantragen, auf dass wir diesen Normalfall mit unserem eigenen Handeln beglaubigen.

Wo Sprache nicht verbindet: Wahn und Totalisierung

Jaspers kontrastiert die Normalität dieser Erwartung am Gegenbeispiel ihres psychopathologischen Ausfalls. So existiert keine den Schizophrenen gemeinsame Welt, in der Schizophrene einander als Schizophrene erkennen und sich darüber verständigen könnten. Es kann so wenig eine ihnen gemeinsame Welt geben, wie die Differenz von Innen und Außen in der Schizophrenie als nicht bewältigbar erlebt wird: sei es, dass sich die Betroffenen komplett mit der äußeren Welt identifizieren, sei es, dass sie sich selbst wie auf einen Punkt zusammengezogen erleben, sei es, dass sie glauben, alle Welt könne in ihr Innerstes blicken.¹¹

Wo ich dagegen die mich bestimmende Differenz von Innen und Außen als absolvierbar erfahre, um sie aus dieser Erfahrung heraus auf zunehmend selbstbestimmte, innengeleitete Weise zu durchlaufen, erfahre ich Wirklichkeit als Widerstand gegen mich. An ihm erfahre ich mich als von ihr, von allem, noch von mir selber, unterschieden. Über den Umweg der Wirklichkeit, kraft meines Bezugs zu dem, was vor mir schon da ist, demgegenüber ich mich von allem An-

10 Vgl. Karl Jaspers: Von der Wahrheit, S. 115 und 967.

11 Vgl. ders.: Allgemeine Psychopathologie. 8. unveränderte Auflage. Berlin – Heidelberg – New York 1965, S. 105f. und 237.

fang an verspäte, in Erinnerung an mich, der ich schon nicht mehr bin, stoße ich auf ›mich‹. Ich stoße auf mich als ein Bewusstseinswesen, dem alles, die Welt, es selbst, nur in Form der Subjekt-Objekt-Spaltung gegeben ist, während er in der Lage ist, sich mit dem, wovon er getrennt ist, immateriell, über Sprache, zu verbinden. Ich erlebe Sprache, aller Verschiedenheit, ja, Unübersetzbarkeit der Sprachen zum Trotz, als etwas mich immer schon mit den Anderen Verbindendes. Vor dem Hintergrund des prinzipiell Verbindenden unseres In-Sprache-Seins können wir es uns leisten, aus uns herauszugehen, ohne uns verloren zu gehen. Wie erst aufgrund unserer Fähigkeit, uns von außen zu sehen, uns in den Anderen hineinzusetzen, Moralität möglich ist, arbeitet unser Sprachvermögen dieser Fähigkeit vor. So antizipiere ich sprechend je schon den Standpunkt des Anderen, insofern er mich hören soll und ich mich ihm verständlich machen will. Ich setze, bevor ich etwas Bestimmtes sage, einen Kontext struktureller gegenseitiger Verstehbarkeit voraus, der mich darauf vertrauen lässt, mit dem, was ich sage, grundsätzlich nachvollziehbar zu sein.¹²

Dieses Grundvertrauen scheint wiederum in der Psychose auszufallen. Während wir im Normalfall, d.h. im Fall einer als bewältigbar erlebten Differenz von Innen und Außen, zwischen Selbst- und Fremdbeobachtung changierend, uns der Zeichensysteme unserer Sprachen bedienen, um uns einander mit- und nachvollziehbar zu machen, machen Psychotiker selbstabschließend-privaten Gebrauch von Sprache, in einer Weise, die Sprache als Kommunikationsmedium ad absurdum führt, so, als *solle* Sprache trennen und nicht verbinden.¹³ Dementsprechend beschreibt Karl Jaspers genuin philosophische Positionen wie Nihilismus und Skeptizismus in ihren Extremen als psychotische Zustände.¹⁴ Sie sind in dem Maße psychotisch, wie sie einen endgültigen Rückzug von der Außenwelt, den Selbstausschluss aus der mich bestimmenden Innen-Außen-Differenz, exekutieren. Diesen Selbstausschluss, jenen Rückzug bezahlt der Kranke mit Wahnfantasiën: Mit ihnen muss er die Welt, die ihm untergegangen ist und immer neu untergeht, immer neu aufbauen.¹⁵ So wenig ich in diesen Fällen denkenderweise auf etwas vertrauen kann, wovon mein Denken bereits getragen wäre (um aufgrund dessen aus mir heraus-, in Kommunikation mit Anderen zu treten), werde

12 Vgl. Robert Spaemann: Personen, S. 23.

13 Vgl. Fritz B. Simon: Psychopathologische Konstruktionen. In: Gebhard Rusch und Siegfried J. Schmidt (Hg.): Konstruktivismus in Psychiatrie und Psychologie. Frankfurt/M. 2000, S. 96.

14 Vgl. Karl Jaspers: Allgemeine Psychopathologie, S. 247.

15 Vgl. Sigmund Freud: Über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia. A.a.O., Bd. VII, S. 192f.

ich im Denken Totalität anstreben: eben die, derer ich real entbehre. Anstatt meine Idee von Ganzheit (die ich als Person bereits mitbringe) an die äußere Wirklichkeit heranzutragen und daran meine bleibende Unterschiedenheit von allem – *mich* in meiner exzentrischen Position – sowohl zu erfahren als auch auszudrücken, fühle ich mich gezwungen, das Ganze als solches, totalisierend, in Ausschluss meiner selbst, zu denken.

Das Gefühl eigenen Ganzseins, von Selbstkohärenz im Sinne Antonovskys, stellt sich über gelungene Integrationen von Begrenzendem, Verschiedenartigem, Widerstrebendem bei gleichzeitigem Loslassen innerer Fixierungen, Ängsten wie Erwartungen, her. Es nimmt ab und verhärtet sich zu Zwanghaftigkeit mit Abnahme der Bereitschaft, mich mit der mich augenblicklich bestimmenden Innen-Außen-Differenz zu konfrontieren. So beginnt sich mein Denken nicht als antwortend, sondern als vorgebend misszuverstehen. Erik H. Erikson unterscheidet zweierlei Gestalten des Ganzen: »Ganzheit« und »Totalität«.¹⁶ Erfahre ich Ganzheit bereits an mir selber, als organisches Zusammenwirken von Heterogenem bei fortschreitender Wechselbeziehung zwischen Funktionen und Teilen meiner selbst als lebendigen Organismus, so stellt Totalität ein konturiertes Ganzes dar, wo Innen und Außen geschieden sind, wo, was innen ist, nicht draußen bleiben darf, während Äußeres drinnen nicht geduldet wird, kurz, das in gleich absoluter Weise aus- wie einschließt.

Aufs Ganze vertrauend, überlasse ich mich der Selbstorganisation dieses Ganzen analog zu der sich autopoietisch herstellenden Ganzheit meiner eigenen Person. Noch, ja, gerade dort, wo ich mich von allem unterschieden weiß, mache ich die Erfahrung eines mich latent Haltenden. Zugleich muss ich mich zu dieser Erfahrung erst bereit machen, mich diesbezüglich selber konditionieren, etwa indem ich mich bereit mache, mich der mich hier und heute bestimmenden Differenz von Innen und Außen zu konfrontieren, in einem nächsten Schritt in sie hineinzugehen, um mich in einem weiteren Schritt einem sich mir draußen unverhofft Öffnenden innerlich zu öffnen. Die daran geknüpfte Erfahrung, selber immer nur antworten, nichts erschaffen zu können, das nicht der Möglichkeit nach schon da wäre, also nie über die erste Initiative zu verfügen, verdichtet sich mir zum Gedanken einer mich mit dem Anderen verbindenden *Conditio humana*. Er verbindet uns, wie er uns an unsere Unterschiedenheit von allem, noch von uns selbst, erinnert. Überall dort, wo ich den Gedanken einer unserer Macht und Intelligenz grundsätzlichen entzogenen menschlichen Bedingtheit herunterspiele, bin ich gezwungen, um meiner selbst sicher zu sein, einerseits mein Umfeld kontrollieren und zu manipulieren und andererseits mich selber immer neu erfinden

16 Vgl. im Folgenden Erik H. Erikson: Identität und Lebenszyklus, S. 168 (Anm.).

zu müssen, ohne jemals der sein zu dürfen, der ich bin. Ich muss, nach innen wie nach außen hin, permanent konstruktive Leistung aufwenden: totalisieren.

Auf die Dauer meines eigenen Lebens wird hierzu meine Kraft und Intelligenz nicht ausreichen. Es wird meinem Denken nicht gelingen, einen Zustand innerer Sicherheit herzustellen, der nicht wieder von meinem Weiterdenken dementiert würde. Genauso werde ich meine Umwelt nicht dauerhaft unter Kontrolle halten oder manipulieren können, ohne dass ich das Selbstsein meiner Umwelt als Widerstand zu spüren bekäme. In dem einen wie dem anderen Fall werde ich unablässig damit beschäftigt sein, Lücken, die sich mir auftun, zu schließen, ohne dass sich je eine Geschlossenheit des Ganzen herstellen würde, in und an dem ich endgültige Sicherheit fände.

Der Existenzialismus des radikalen Konstruktivismus und der radikale Konstruktivismus des Existenzialismus

Kierkegaard nennt es, wie gesehen, das »Ärgernis« des Verstandes, etwas denken zu müssen, das er gar nicht denken kann. Er kann es insofern nicht denken, als unser Denken immer nur auf die ihm zugrunde liegende Differenz von Innen und Außen antworten kann. Das Ärgernis des Verstandes – die Gewaltbereitschaft totalisierenden Denkens – geht, so Kierkegaard, aus einer »akustischen Täuschung« hervor, der Verkennung dieses jetzigen Augenblicks, demgegenüber sich der Verstand im Maße seines Veranlasstseins durch ihn verspätet.¹⁷

Wo ich Vertrauen in ein vorexistentes Ganzes, ein sich immer wieder neu öffnendes Drittes von Innen und Außen, durch gedachte Totalität ersetze (mit all den vorweggenommenen Pseudonotwendigkeiten im Schlepptau), beginne ich, nicht nur diesen Augenblick, sondern alle noch kommenden Augenblicke niederzuhalten. Ich beginne, mit der Wirklichkeit selbst zu konkurrieren. Dabei kann ich nur verlieren. So im Fall des radikalen Konstruktivismus Ernst von Glasersfelds, wenn dieser seine fugenlose Leugnung einer objektiven Wirklichkeit durch seine Theorie einer komplett selbstbezüglichen Subjektivität überausgleicht. Wobei sich sein erkenntnistheoretischer Radikalismus bei Nachfrage als lebenspraktische Selbstbehauptung eines Einzelnen zu erkennen gibt, der keine Muttersprache sein eigen nennen kann: Von Glasersfeld beschreibt seine Hinwendung zum Konstruktivismus als für ihn, der er als Kind gleichermaßen im Italienischen, Französischen und Deutschen aufwuchs, als einzig gangbaren

17 Vgl. Sören Kierkegaard: Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift, S. 61.

Weg, aus dieser Differenzerfahrung heraus sich (s)eine Welt(en) zu konstruieren.¹⁸ Was die Radikalität seines Konstruktivismus mit einem Schlag nachvollziehbar macht – allerdings weniger nach Maßgabe der in seiner Theorie ausgesprochenen epistemologischen Verwerfungen als eines dieser Theorie impliziten Existenzialismus: eines Denkens der Verlorenheit par excellence.

Umgekehrt ist der Existenzialismus Jean-Paul Sartres seinerseits eine Art radikaler Konstruktivismus, verknüpft er doch die freie Selbstwahl des Einzelnen mit dem epistemologischen Dogma, wonach das Subjekt seine eigene Subjektivität zu keinem Zeitpunkt überschreiten könne.¹⁹ Weder Sartre noch von Glasersfeld sind denn auch mit ihren theoretischen Mitteln zu einem tragfähigen Begriff des Politischen gekommen. Gerade dafür hätte es eines Rests an naivem Realismus bedurft. Unter politischem Gesichtspunkt nämlich ist ein solcher alles andere als naiv, nämlich alternativlos. Er geht aus unserem natürlichen Weltbegriff, dem zufolge uns die Sonne, allem besseren Wissen zum Trotz, immer neu ›unter‹- und ›aufgeht‹ und die Erde ein bewohnbar zu machendes Haus und eben kein nur sich im Weltraum drehender und irgendwann verglühender Planet sei.

Das Politische des naiven Realismus besteht darin, dass voneinander Unterschiedene sich nicht nur eine Welt des Gemeinsamen ersennen, sondern antifaktisch-alltagstauglich konstruieren. Wir konstruieren ein Gemeinsame notwendigerweise äußerliche Art, auf dass wir als an einem Gemeinwesen Beteiligte das Gemeinsame eben dieses Gemeinwesens nachvollziehbar erhalten und, darauf aufbauend, die Möglichkeit gemeinsamen Handelns begründen. In seiner Selbstkonstitution durch gemeinschaftliches Handeln kommt dem Politischen, so Ernst Vollrath*, strukturell *Sichtbarkeit* zu: Wir müssen uns im politischen Umgang mit der Welt und miteinander auf die Zeichen, die wir einander geben, verlassen können.²⁰ Das Politische drängt in dem Maße zur Sichtbarkeit, wie es auf Vielheit beruht. Vielheit wiederum konstituiert und erhält sich über Oberflächig-Meinungshaftes. In diesem Sinne ist das Politische nicht nur anti-ontologischer, sondern nicht-theoretischer Natur. Es lässt sich weder auf weltanschauliche Treue noch auf wissenschaftliche Erkenntnisse verpflichten. Politische Urteilskraft bewahrt uns, im Gegenteil, unseren Sinn für das ›Uneigentliche‹, Zeichenhafte, äußerlich Vermittelnde unseres Zusammenlebens, indem sie ihre Grund-

18 Vgl. Drittes Siegener Gespräch über Radikalen Konstruktivismus. A.a.O., S. 345.

19 Vgl. Jean-Paul Sartre: Ist der Existentialismus ein Humanismus? A.a.O., S. 12.

* Ernst Vollrath (1932-2003), deutscher Philosoph des Politischen in der Nachfolge Hannah Arendts (1906-1975).

20 Vgl. im Folgenden Ernst Vollrath: Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft. Stuttgart 1977, S. 35.

sätze weniger aus einem Denken ableitet, als dem Meinen und Handeln der Menschen selbst abschaute.

Es ist gerade das erkenntnistheoretische Defizit politischen Common-Sense-Denkens, das seine Nachvollziehbarkeit und Verlässlichkeit ausmacht. So ist beispielsweise Maturana, unbeschadet seines selbstbezüglich-konstruktivistischen Denkansatzes, in Fragen der Ethik und Politik durchaus ›naiv‹. Ja, sein bewusst eingegangener Widerspruch zu seiner eigenen wissenschaftlichen Theorie macht seine ethisch-politischen Aussagen überhaupt als solche erkenn- und sympathetisch nachvollziehbar.²¹ – Während Sartres politisch-soziales Denken nicht grundlos²² zeitlebens geirrt hat, hat von Glasersfeld das in ethisch-politischer Hinsicht Unbefriedigende seines theoretischen Ansatzes offen eingestanden. Dass er nichtsdestotrotz an seiner philosophischen Intuition festgehalten hat, macht seine Theorie so angreifbar wie sein Denken in seinem akosmischen Eigensinn kenntlich. Nicht zuletzt dies offenbart das implizit Existenzialistische seines radikalen Konstruktivismus.

21 Vgl. Hella Exner und Franz Reithmayr: Anmerkungen zu Maturanas Versuch einer Ethik. In: Hans Rudi Fischer (Hg.): *Autopoiesis. Eine Theorie im Brennpunkt der Kritik*. Heidelberg 1991, S. 137ff.

22 So wirft Jean Piaget Sartres Existentialismus vor, alle Werte durcheinandergebracht und den Menschen erniedrigt zu haben, »indem er Freiheit auf Willkür und Denken auf Selbstbestätigung reduziert«. Jean Piaget: *Weisheit und Illusionen der Philosophie*. Frankfurt/M. 1974, S. 269. – Demgegenüber stand Piaget dem existenzphilosophischen Denken Jaspers' prinzipiell zustimmend gegenüber. Vgl. ebd., S. 259ff.

XIV Die Lektion der Differenz

Denkend fangen wir nicht erst zu denken an; wir denken immer schon. Genauso wenig hören wir mit dem Denken eines Gedankens zu denken auf; wir denken immer schon weiter. Jean-François Lyotard fasst das Denken als ein sich selbst begehrendes Begehren auf. Geht mein Begehren von etwas auf etwas aus, was mir fehlt, so heißt, mein Begehren zu begehren, zu *wollen*, dass es mir fehle. Nichts anderes will Philosophie: dass meine Suche nach Wahrheit bei keiner Wahrheit, keinem Wissen, keiner Weisheit haltmache.¹

Der Zwang zum Denken

Philosophie bringt kein Wissen hervor. Eher erinnert sie mich an etwas, was ich schon weiß: dass Wirklichkeit erscheint – mir erscheint –; dass Erscheinung und das, wovon es Erscheinung ist, nicht eins sind. Kraft dieses Grundwissens bleibt mein Wissen dem Bewusstsein eines Nichtwissbaren geöffnet. Dies lässt mich weiterdenken. Was mich weiterdenken lässt, legt meine innere Freiheit frei, wie diese mich überhaupt erst denken lässt. Denken ist nichts Freiwilliges. Ich werde zum Denken gezwungen, wie ich meine innere Freiheit meiner Nichtübereinstimmung mit allem, noch mit mir selber, abringe. In diesem Sinne auch hat die philosophische Suche nach Wahrheit, nach Gilles Deleuze, nichts mit einer vermeintlichen Liebe der Philosophen zu ihr zu tun. Niemand sucht die Wahrheit aus eigener Willigkeit und Sympathie mit ihr, sondern weil er der Suche nach ihr gar nicht entraten kann – gleich dem Eifersüchtigen, der unter dem Leidensdruck der von ihm unfreiwillig wahrgenommenen Zeichen der Verstellung seiner Geliebten einer Wahrheit nachspürt, die er zugleich fürchtet.²

1 Vgl. Jean-François Lyotard: Wozu philosophieren?, S. 21 und 32.

2 Vgl. Gilles Deleuze: Proust und die Zeichen, S. 16.

Es gibt keine Methode, die zur Wahrheit führt; eher trifft mich die Wahrheit in meinem eigenen Angewiesensein auf sie an. Äußere Anlässe – situative Nötigkeiten, Begegnungen, Zufälle –, aber auch innere – Erinnerungen, Wünsche, Ängste – zwingen mich zum Denken. Ich bin gezwungen, mich in dem von mir Wahrgenommenen als Wahrnehmenden zu reflektieren: meine *Petites Perceptions* auf das mich und sie Umgreifende hin zu verlängern. Es ist, als ob im Außen etwas steckte, das schon in mir selber haust, als ob etwas in mir nach seiner Beglaubigung durch die äußere Wirklichkeit verlangte. In beiden Fällen ermittelt mein Denken ein Innen und Außen Verbindendes, eben jenes Dritte, das mir einen Weg weist durch die Innen-Außen-Differenz, die mich hier und jetzt bestimmt.

Denkend gelange ich über das eine (Außen) zum anderen (Innen), indem ich das eine im Licht des anderen reflektierend ›breche‹, d.h. jeweils die Differenz des einen zum anderen hineinrechne. So werde ich beispielsweise in der Begegnung mit etwas oder jemandem an etwas oder jemand anderes erinnert. So unwillkürlich der Prozess der Wiedererinnerung vonstattengeht und mich im Innersten aufwühlt, so bin ich doch derjenige, der ihn in der Tiefe steuert. Es ist die Intentionalität meines Bewusstseins, mein Mir-voraus-Sein, das die Richtung meiner memorierenden Verarbeitung des augenblicklich Erlebten vorgibt: Ich erinnere weniger *etwas* als auf etwas *hin* wieder. Ich erinnere auf ein Drittes hin, das Gestern und Heute zugunsten eines Morgen verbindet. Ich erinnere gleichsam nach vorwärts, um einen Ausweg aus meinen Erinnerungen samt ihren Kontexten zu finden, um einen Sprung zu tun, der mich in der Wiedererinnerung vom Erinnerten befreit: mich neuen Kontexten öffnet.

Meine Wiedererinnerungen geben meinem Voraussein, meinen denkenden Verspätungen erst Inhalt. Während ich mein heutiges Stolpern dem Lehr-Gang meiner Wiedererinnerungen akkommodiere, assimiliere ich diese bereits dem nächsten Schritt, zu dem ich ansetze: Mich wiedererinnernd, schreibe ich meine Vergangenheit auf diejenige Erkenntnis hin um, die mich augenblicklich leitet in Richtung eines Dritten von Innen und Außen. Wie mir denkend aufgeht, dass ich immer schon denke, um im Fortgang des Denkens die Spontaneität meines Denkens (*Intentio recta*) wiederum zu bedenken und insofern zu bremsen (*Intentio obliqua*), sind meine Wahrnehmungen von Mitwahrnehmungen begleitet, die die Kürze meiner Wahrnehmungen auf wirkliche Erkenntnisse zu verlängern versuchen. Was nicht heißt, dass diese *wahr* sein müssen. Es handelt sich zunächst nur um einen (nicht minder spontanen) Vorgang der Kontextualisierung, wenn ich dem Wahrgenommenen immer schon ich etwas von mir hinzufüge, ihm einen Kontext ansinne, von dem her es für mich seine Bedeutsamkeit bezieht. Es ist für mich bedeutsam in Hinblick auf das Ganze meiner Welt, das sich immer neu zu-

sammensetzt. Es setzt sich nach Maßgabe meiner eigenen Struktur determiniertheit, die meine Wahrnehmungen lenkt, zusammen, aber auch demgemäß, was ich zu lernen imstande war, gemäß den bis dato von mir absolvierten Innen-Außen-Differenzen, deren Durchgänge kommenden Durchgängen vorarbeiten. So verstanden ist das sich immer neu formierende Ganze meiner Welt das Komplement meiner eigenen, metastabilen – sich über mein Denken und Handeln operational immer neu herstellenden – Ganzheit als Person. Meine Ganzheit ist so vorläufig, wie sie auf meiner Unterschiedenheit nicht nur zum Außen, sondern auch zu mir selber, der Differenz meines subjektiven zu meinem objektiven Selbst, beruht.

Das von mir Wahrgenommene ist allein schon darüber bedeutsam für mich, dass ich ihm überhaupt Aufmerksamkeit zolle. Als Organ meines unwillkürlichen Vorausseins entzieht sich meine Aufmerksamkeit meiner rationalen Kontrolle. Meine Aufmerksamkeit führt, im Gegenteil, meine Ratio bei ihrer Suche nach Auswegen aus meiner Umklammerung durch die Differenz von Innen und Außen. Auch wenn ich also nicht Souverän meiner Aufmerksamkeit bin, so weiß ich doch um die innengeleiteten Steuerungen meiner Wahrnehmungen. Ich weiß darum in dem Maße, wie ich, mir voraus, schon potenziell über die mich aktuell bedrängende Differenz von Innen und Außen hinaus bin, vermöge eines sich mir jäh öffnenden Metastandpunkts, jenes nagelschen Blicks von ›nirgendwo‹, der sich mit jeder Kontextualisierung, die ich momentan leiste, in mir selbst auftut.

Ich sehe mich in meinem Verhältnis zu mir selber, meiner Nichtübereinstimmung mit mir. Es ist diese Nichtübereinstimmung, die mich im Werden erhält, die mich immer neu aus meinem strukturdeterminierten Gewordensein her austreibt, mich dazu bringt, aus mir herauszugehen, mich in meinem Inneren zu dezentrieren – zu lernen. Lernend hefte ich mein Voraussein an ein Außen, an das ich mich akkommodiere, derweil ich mich um eben das Maß meiner Destabilisierung, die meine Akkommodation ans Äußere in meinem Inneren auslöst, mich bereits aufs für mich nächst erreichbare metastabile Niveau neu zu zentrieren beginne. Nicht nur, dass übers Lernen das von mir Wahrgenommene seine Bedeutsamkeit für mich verändert; meine Wahrnehmungsweise insgesamt wandelt sich und mit ihm ich selber. Darüber, dass mir der Automatismus der von mir geleisteten Bedeutungszuweisungen und Kontextualisierungen aufgeht, bekomme ich eine Ahnung von meiner eigenen Struktur determiniertheit, der Differenz meines subjektiven zu meinem objektiven Selbst: Ich finde in eine Distanz zu mir, womit sich mir sogleich neue, ungeahnte Kontexte eröffnen.

In Bezug auf das, was ich wahrnehme, habe ich keine Wahl. Ich habe aber sehr wohl eine Wahl in Bezug darauf, wie und woraufhin ich durch die je vorgefundene Differenz von Innen und Außen hindurchgehe, mitsamt den daraus re-

sultierenden Veränderungen meiner Wahrnehmungsweise und Erwartung. Wären meine Wahrnehmungen und Erwartungen vollständig interessegeleitet, restlos strukturdeterminiert, wäre ich zu keinem Zeitpunkt dazu gekommen, mich als Wahrnehmenden wahrzunehmen, meine Erwartungen im Licht ihrer Enttäuschungen zu überprüfen. Ich würde nie dazu kommen, über mich, mein Verhältnis zur Welt und zu mir selber, nachzudenken. Ich hätte zu keinem Zeitpunkt ein Gefühl für Wirklichkeit entwickelt, dafür, dass meinen Wahrnehmungen ein Wahrzunehmendes entgegensteht, das meinen Wahrnehmungen Widerstand leistet, d.h. mir im Letzten verschlossen bleibt. Ich wäre vollkommen verloren, vollständig in der Irre, unfähig, mir selbst Irrtumsfähigkeit ein- und zuzugestehen, weil ich gar nicht wüsste, was ein Irrtum ist.

Fremd- und Selbsterkenntnis

Wir können nicht dauerhaft nur interessegeleitet wahrnehmen, ohne dass wir auf Wirkliches stoßen bzw. dieses uns zustößt. Es sind diejenigen Anlässe, die uns aus unserer Selbstzentriertheit herausreißen und uns zum Denken zwingen. Innerlich frei – uns selbst voraus –, zwingen wir uns selbst dazu; wir dezentrieren uns freiwillig. Im selben Augenblick erfahren wir Wirklichkeit als einen unendlich vor uns zurückweichenden Widerstand. Es ist dieser Widerstand, der mich dazu nötigt, mich zu mir zu verhalten, mich in mir von außen zu sehen, mich von mir selber unterschieden zu erfahren: Ich nehme mich als *so* – strukturdeterminiert – Wahrnehmenden wahr, um mich für diesen Moment von meinen eigenen Wahrnehmungen zu lösen. Umgekehrt beginnt das von mir Wahrgenommene, eine über meine eigene Interessiertheit hinausgehende Bedeutsamkeit zu bekommen, um mir in sein für mich unerreichbares Selbstsein zu entgleiten. Es wird, als wirkliches Einzelwesen, zum Statthalter einer von mir unabhängigen Wirklichkeit – während ich einmal mehr meines eigenen Unterschiedenseins von allem, noch von mir selber, innewerde.

Damit sehe ich mich auf die Unvertretbarkeit meines selbst zu lebenden Lebens verwiesen, auf die von mir zu leistende Absolvanz der mich augenblicklich bestimmenden Differenz von Innen und Außen. Um ihretwillen dezentriere ich mich innerlich (indem ich aus mir herausgehe), um mich umso tiefer, wenn auch nur vorläufig, neu zu zentrieren (verändert zu mir zurückzukehren). Im Verlauf meiner inneren Dezentrierung, meines Herausgangs aus mir, verliert das im Außen Wahrgenommene seine eindeutige, meine Selbstzentriertheit stützende Bedeutsamkeit und gewinnt eine Ambiguität, durch welche sich mir der Widerstand der Wirklichkeit – das mir verschlossen bleibende Selbstsein der meine Umwelt

bildenden anderen wirklichen Einzelwesen – mitteilt. Der Widerstand der Wirklichkeit, das verschlossene Selbstsein der wirklichen Einzelwesen, vermittelt sich mir als Differenz von Erscheinung und dem Wovon der Erscheinung, das nicht erscheint. Nicht nur, dass ich das von mir Wahrgenommene, um es zu begreifen, auf diesen Unterschied hin zu interpretieren habe; ich wende ihn auf mich selber an, indem ich Einsicht in die Differenz meines subjektiven und meines objektiven Selbst nehme und mich hieraus peu à peu von den Beschränkungen meines strukturdeterminierten Denkens, Handelns und Verhaltens emanzipiere.

Mit jedem dieser Lernschritte (er)klärt sich mir etwas im Außen wie in mir selber. Die Fremderkenntnis eines äußeren Datums findet denn auch, so Hermann Schmidt (jenes, neben Norbert Wiener, Mitbegründers der Kybernetik), keinen objektiven Abschluss in der Erklärung dieses Datums in seiner äußerlichen Realität, sondern wirkt weiter, noch auf die Selbsterkenntnis des nach außen hin – intentional – Erkennenden.³ Selbsterkenntnis heißt Veränderung des Erkennenden durchs Erkante: zu erkennen, dass Erkennen weniger eine souveräne Leistung als Vollzug einer Teilhabe ist. Sie ist die selbstbestimmte Weise eines Einzelnen, an dem ihn Umgreifenden innerlich zu partizipieren. Als geistig-körperliche Doppelwesen vollziehen wir lernerweise an uns selber die Verflochtenheit von Erkenntnis und Individuation.

Im Durchgang der es von innen wie von außen her bestimmenden Differenz von Innen und Außen ist sich erkennendes (transzendentes) und sich individualisierendes (organisches) Leben ›unendlich nah‹. Schmidt zeigt damit nicht zuletzt den Sitz des kybernetischen Gedankens der Selbstregulierung alles Lebendigen in unserem eigenen Leben auf. Der Sitz im Leben bezeichnet ebenso sehr unsere Grunddifferenz zu uns und unserem Leben: Objektiviert sich am isolierten technischen Regelkreis modellhaft die selbstbezügliche Funktionsweise von Lebendigem, so nehmen wir als Erkennende kraft dieses Modells, jener Objektivierung zugleich Distanz zum Leben als solchem.⁴ Andererseits können wir, als Lebewesen, gar nicht Distanz zu ihm herstellen; selber Teil dieses Lebens, sind dem Leben gegenüber nie souverän, einfach deswegen, weil wir nicht über die erste Initiative verfügen. Als geistig-körperliche Doppelwesen, die sowohl einen Körper haben, als auch dieser sind, die, allgemein geistbegabt, von ihrem Geist persönlich-zwecksetzenden Gebrauch machen, finden wir uns in einem Verhältnis der ›unendlichen Nähe‹ zum Leben um uns herum und zu uns selbst wieder.

3 Vgl. Hermann Schmidt: Die Entwicklung der Technik als Phase der Wandlung des Menschen. In: Felix von Cube: Was ist Kybernetik?, S. 282.

4 Vgl. im Folgenden ebd., S. 281.

Wir sind dem Leben nah und fern zugleich. Im Versuch, das Leben zu denken, isolieren wir es notwendigerweise vor uns, nehmen Abstand zu ihm, zu uns selber als Lebewesen. Der ›das Leben‹ objektivierende Gedanke löst sich von dem ab, der ihn denkt – der Denkende bleibt hinter seinem eigenen Gedanken zurück. Zurückgelassen beginnt der Denkende, über sein Denken nachzudenken. An diesem Punkt enthüllt sich ihm eine unüberwindliche Asymmetrie: Einerseits bleibt das erkennende Subjekt selbst hinter dem von ihm Gedachten zurück; andererseits vermag es, sein eigenes Denken zum Gegenstand des Nachdenkens zu machen, d.h. sich erneut an die Spitze seines Denkens zu setzen. Bei alledem ist das erkennende Subjekt weder mit sich noch mit dem Erkannten zu irgendeinem Zeitpunkt gleichzeitig. Es verbleibt mit jedem Augenblick in der Klammer, welche die Differenz von Innen und Außen bildet. So sehr sich auch das erkennende Subjekt, gleichsam von nirgendwoher, akosmisch, das Leben objektivierend vor Augen stellt, so wenig kann es, von diesem umgriffen, sich selbst als souveränes Erkenntnissubjekt durchhalten.

Der von Schmidt geprägte Begriff der »unendlichen Nähe« taugt als Bild sowohl für unser Bestimmtheitsein durch die Differenz von Innen und Außen als auch für den Spielraum unserer Freiheit, der über die Absolvanz jener Differenz, als Drittes von Innen und Außen, ermittelt wird. Die unendliche Nähe, die uns gleichermaßen von dem Leben um uns herum trennt, wie es uns mit ihm verbindet, macht die Schwierigkeit, aber auch unser Vorvertrautsein mit unserem zu lebenden Leben aus. In seiner Montaigne-Exegese verwendet Jean Starobinski das komplementäre Bild der »nahen Ferne«.⁵ Danach heißt, sein Leben zu leben, es ›darzuleben‹, es vor sich selber zu exponieren, es als sein eigenes zu konstruierendes Meisterstück anzusehen: Ich lerne, es im Licht meines Mir-voraus-Seins zu ermessen, im Hineingang in die Diskrepanz des Ist-Zustands meines Selbst zum Soll-Zustand jener Idealvorstellungen, deren ich mich würdig machen will, zu sehen – um zugleich einzusehen, dass ich ihnen, d.h. mir selbst, unendlich fern bleibe.

Die Ferne seiner Idealvorstellungen ist ihm, Montaigne, jedoch zugleich nah; es sind ja *seine* Vorstellungen. Um nun sein eigenes Leben zu leben, sprich: sein persönliches Meisterstück zu konstruieren, geht es um nichts als darum, sich diese nahe Ferne als Höhe des eigenen Selbst zu erschließen. Es geht darum, unser Leben, das uns mit uns geschenkt ist, zu unserem eigenen zu machen. Indem wir es zu unserem Leben machen, gehen wir bereits aus uns heraus: Wir drücken uns als innerliche Wesen aus, fügen uns als diese dem Außen hinzu. Damit geben wir das Geschenk unserer selbst gleichsam an unbekannt zurück, an die Instanz

5 Vgl. im Folgenden Jean Starobinski: Montaigne, S. 363.

jener Höhe, von der wir aufgrund unserer eigenen Fallhöhe, unserer Differenz zu uns selber, nur eine Ahnung haben. Unser Leben ist die uns mit uns, in den Grenzen unseres Selbst, zugewiesene unendliche Aufgabe, die, die wir sind, auch zu werden.

Unser Leben ist der Rohstoff unseres autopoietischen Vermögens, etwas mit uns selber anzufangen, das ohne uns nie angefangen hätte. Es lebt sich gleichwohl nicht von selbst, sondern braucht den transitiven Umgang mit uns selber. Nicht nur, dass wir nicht schon wissen, wer wir sind; wir *können* es gar nicht. Dafür gehen wir ja aus uns heraus, um im Rückgang zu uns, statt eine feste Identität vorzufinden, bloß unser persönliches, akosmisches Ich zu stärken. Ich stärke es, indem ich mich in meiner Unterschiedenheit von allem, noch von mir selber, zu affirmieren, mir selbst zu folgen lerne. Jede Innen-Außen-Differenz, die ich in mir wie außerhalb meiner vorfinde, bietet Anlass hierzu. Um mich zu affirmieren, muss ich meine Begehrensfähigkeit begehren: mich selbst auf ein mir ›unendlich nahes‹ Ziel erschließen wollen, für das ich jetzt bereits, mir selber voraus, im Akt der Selbstaffirmation, mein Inneres hergebe.

Schmerz und Koexistenz

Nach Montaigne führt uns jeder Schmerz, den wir empfinden, vor die Entscheidung, entweder dem Willen zu unserem Glück oder dem Trott zu folgen, den die Trägheit der Verhältnisse und unsere hinfalligen Körper vorgeben.⁶ Hier genügen wir dem allgemeinen Gesetz der Entropie, dort dem orthogenetisch-negentropischen Gegen-Agens unserer inneren Freiheit: So wie sich die Seele jeder Wandlung fähig macht, indem sie sich den wechselnden äußeren Umständen anpasst, sich ihnen hinzufügt, mit ihren Hinzufügungen ausfüllt, macht sie uns fähig, unser Leben in jedem Augenblick, noch in Momenten der Unfreiheit, auf tragische Weise, in der eigenen Hand zu haben.

Der Schmerz, den wir erfahren, bewahrt uns vor den Routinen unserer Selbstvergessenheit. Anlässlich der Dinge, die wir nicht ändern können, nötigt er uns, uns selber zu ändern – zu lernen. Dazu müssen wir uns erst einmal in ein Verhältnis zu uns selber setzen. Dies tun wir, indem wir uns mit der uns bestimmenden Differenz von Innen und Außen konfrontieren, indem wir lernen, sie auszuhalten. Sie aushaltend, stoßen wir, nach Montaigne, auf eine Art Grundform unserer selbst. Von deren Erfahrung her vermögen wir, uns den gegebenen

6 Vgl. Michel de Montaigne: Daß unsere Empfindung des Guten und Bösen großenteils von der Meinung abhängt, die wir davon haben. A.a.O. S. 100f.

Veränderungen einzupassen, ohne uns an diese zu verlieren. Wie wir uns an der erfahrenen Grundform als wirkliche, in ihrem Wirklichsein als durch und durch subjektive Wesen erleben, erfahren wir in unserem Inneren ebenso deutlich die uns durch unser objektives Selbst gesetzten Grenzen. Über sie kommen wir nicht hinaus; wir können ihre Erfahrung bloß weiter vertiefen und verfeinern, eben indem wir auf immer selbstbestimmtere, eigensinnigere Weise die uns bestimmende Differenz von Innen und Außen passieren lernen.

So bitter es ist, in Not zu leben, schreibt Montaigne weiter, so sind wir doch nicht dazu genötigt, in Not zu leben.⁷ Mit jedem Augenblick stehen wir vor einer Wahl. Die Not der Wahl, auf die uns der Schmerz stößt, wenn er uns nicht völlig zerbricht, lässt uns, so C.S. Lewis*, im Innersten unserer selbst eine Veränderung an uns selber vornehmen.⁸ Es ist der bleibende Status Nascendi unserer selbst und unseres Denkens, der bewirkt, dass wir in der Lage bleiben, in uns ›den Schalter umzulegen‹, von uns selber innerlich freien, transitiven Gebrauch zu machen. Während uns unser Denken vordergründig zur Erkenntnis äußerer Dinge führt, klärt es bereits unser Verhältnis zu uns selbst und, darüber vermittelt, zur Welt um uns herum. Nie werden wir irgendetwas endgültig verstanden haben; immer wird ein Rest bleiben, der uns weiterdenken lässt. Die Suche nach Wahrheit findet in der Zeit statt, derselben Zeit, innerhalb derer wir uns zu uns individuieren. Wie sich Wahrheit immer nur als zeitliche, als erscheinende entbirgt, sind wir selbst vergängliche, von der Zeit tingierte, irrende Wesen. Auch wenn wir nirgends, bei keiner letzten Wahrheit ankommen, irren wir doch nicht komplett. Davor bewahren uns die Anlässe, die uns zum Denken zwingen, allem voran die Differenz von Innen und Außen, in der wir gerade stehen – zum Ärger unseres eigenen Verstandes.

Unser Verstand versteht sich selbst nie ganz, schon deswegen nicht, weil er sich strukturell gegenüber dem zu Verstehenden verspätet. Uns selbst voraus, werden wir denkenderweise dieser anfänglichen Verspätung inne: dass wir als Denkende immer nur Antwortende sind, zuvorderst der uns jeweils bestimmenden Differenz von Innen und Außen. Daher auch lassen sich jeweils neue Erkenntnisse nicht einfach bereits gewonnenen hinzufügen. Jede neue Erkenntnis verändert das Innen-Außen-Gefüge, während wir in unserem Denken die Veränderungen dieses Gefüges nachvollziehen. Der Denkende vollzieht es an sich

7 Vgl. ebd., S. 114.

* *Clive Staples Lewis* (1898-1963), nordirischer Schriftsteller und Laientheologe. Verfasser der »Narnia«-Romane.

8 Vgl. C.S. Lewis: *Pardon, ich bin Christ. Meine Argumente für den Glauben*. Basel und Gießen 1992, S. 89.

selbst nach, daran, wie er sich denkend von seinem eigenen Wissen, sein Erinnerungsvermögen von seinem Gedächtnis, sein Ich aus seiner Selbstzentriertheit löst. Der Denkende wird vom Status Nascendi seines eigenen Denkens an ein Unabgegoldenes, Offengebliebenes erinnert. Er wird aus dem Schlummer seiner Rationalisierungen, die ihn bislang haben ›durchkommen‹ lassen, geweckt, auf dass er mittels seines Denkens einen Ausweg aus den Verstrickungen seines eigenen, strukturdeterminierten Gewordenseins finde.

Denkend weiß ich, dass ich es selbst bin, der den Gedanken eines Ganzen, als welches ich mich selber empfinde, an die äußere Wirklichkeit herantrage: dass die Vorstellung einer ›Wirklichkeit im Ganzen‹ eben eine Vorstellung, eine – meine – Idee ist. Dies wissend, weiß ich, dass es eine Wirklichkeit unabhängig von mir gibt. Ich weiß um die Wirklichkeit als Widerstand fremden Selbstseins gegen mein eigenes Selbstsein mitsamt meinen Wahrnehmungen, meinem Denken. Als ob die Wirklichkeit, auf die ich wahrnehmend und denkend bezogen bin, unendlich vor mir zurückwiche, während ich je deutlicher, umso schmerzhafter meines Unterschiedenseins von allem, noch von mir selber, innerwerde. Denken führt, anstatt zur Wirklichkeit, an diesen Widerstand heran. Realismus ist Wissen um den Widerstand von Wirklichem, nicht um die Wirklichkeit selbst. Der Nutzen von Denken liegt in unserer Selbstöffnung gegenüber dem, was wir nicht schon selber sind. Erst darüber erfahren wir uns selbst als wirklich. Mit jedem gelungenen Gang durchs Nadelöhr der Differenz von Innen und Außen, die uns aktuell bedrängt, individuieren wir uns am Widerstand einer erfahrenen Andersheit zu uns selbst.

Jean-François Lyotard hat, wie gesehen, Denken als »Begehren zu begehren« aufgefasst. Denken findet an keinem Gedachten, keinem Wissen Genüge. Es ist immer nur Weiterdenken, weniger im Sinne sukzessiven Fortschreitens als vielmehr eines sich immer wieder neu Öffnens, Korrigierens, Umschreibens. Wenn das Denken zu keinem Wissen führt, so deshalb, weil es selber gar nicht über das Grundwissen hinauskommt, dass die Welt erscheint, dass Erscheinung und das, wovon sie Erscheinung ist, nicht identisch sind – wie wir selber mit uns nicht identisch sind, sondern erst werden müssen, die wir sind, und dabei doch Werdende bleiben werden. Überall und jederzeit finden wir uns denn vor die Differenz von Innen und Außen gestellt, um, durch sie hindurchgegangen, schon nicht mehr dieselben zu sein. Würden wir nicht denken, d.h. einen Ausweg aus unserer Beklemmung suchen, wir würden an der erstbesten Erfahrung von Differenz und Veränderung verzweifeln. Wir wären nie dazu gekommen, ein Ich herauszubilden. Wir würden von einer Enttäuschung zur nächsten taumeln, ohne je zum Subjekt dieser Enttäuschung zu werden. Das sind wir nur, sofern wir aus dem Kontinuum unserer Enttäuschungen herauszutreten, an einem Dritten von

Erscheinung und Enttäuschung Halt zu finden suchen. Indem ich denkend nach einem Ausweg aus meiner Umklammerung durch eine aktuelle Differenz von Innen und Außen fahnde, finde ich an meinem eigenen Voraussein diesen zeitweiligen Halt: Permanent verwandle ich mein Stolpern in ein Gehen, meine Irrtümer in Lernbereitschaft.

Ich könnte weder die erfahrenen Differenzen aus-, noch mein Begehren zu begehren durchhalten, wäre nicht mein Denken von einem meinem Leben bereits innewohnenden Grundimpuls, einem Begehren, getragen, das mich nicht aufhören lässt, meine eigene Ganzheit zu suchen, derer ich, paradoxerweise, in dem Maße ermangele, wie ich sie mit meiner Person bereits mitbringe – wie ich ein bipolares Halb- und Doppelwesen bin.⁹ Es ist dieses Begehren, jener Grundimpuls, der uns immer wieder neu einen Ausweg aus den Bedrängnissen jeweils gegebener Innen-Außen-Differenzen suchen, uns einem sich öffnenden Dritten, Neuem öffnen, uns weiter und weiter denken, weiter und weiter lernen, weiter und weiter werden lässt. Dass wir weiter-, über uns hinausdenken, ist nicht zuletzt ein Indiz dafür, dass unser Leben weniger auf Konkurrenz als auf Koexistenz ausgerichtet ist. Unsere Fähigkeit, Schmerz zu empfinden, in seiner Empfindung Aufschluss über unser Leben inmitten eines Größeren, uns Umgreifenden, zu suchen, ist nur ein weiterer, vertiefender Hinweis darauf. Koexistenz ist die logische Folge der strukturellen Kopplungen unserer individuellen Existenzen an die uns bestimmenden Verhältnisse. Koexistierend sind wir gleichsam darauf geeicht, das Dritte von Innen und Außen, auf das wir für uns selbst denkend aus sind, auch im Großen zu suchen. Indem wir, jeder für sich, aus uns herausgehen, uns ausdrückend der Welt hinzufügen, finden wir zusammen im gemeinsam Dritten der einen Welt, die wir miteinander hervorbringen.¹⁰

Die uns gemeinsame Welt ist, so naiv wie politisch, von äußerer Nachvollziehbarkeit, von Sichtbarkeit, mithin von unserer Enttäuschbarkeit bestimmt. Jeder von uns vollzieht sie in seinem eigenen Inneren nach, um dies, per Selbstausdruck, wiederum zu *zeigen*. Indem wir uns in unserer Unterschiedenheit von allem, noch von uns selber, ausdrücken, fügen wir uns schon dem Außen hinzu, verändern wir es mit uns: Noch in unserem Eigensinn determinieren wir uns so zur Koexistenz.

9 Siehe auch Platon: Symposion 189C-191D

10 Vgl. Humberto R. Maturana und Francisco J. Varela: Der Baum der Erkenntnis, S. 264.

Das Visionäre der Liebe

Liebe, als Denkform, setzt hinter der Vielheit der Erscheinungen eine Einheit der Wirklichkeit voraus, in der alle Wesen auf sie selber undurchschaubare Weise miteinander verbunden sind.¹¹ Erst aufgrund einer tieferen Verbundenheit in aller erfahrenen Unterschiedenheit erscheint dem Blick des Liebenden das Geliebte in seiner unerschöpflichen Vielfalt.¹² Einheit und Vielfalt verbünden sich in der Selbsttranszendenz des zu Liebe Bereiten, der sich ein begrenztes Wesen zu unbegrenzter Bejahung fähig macht. Es ist dieselbe Bejahungskraft, die uns noch als einsam in uns kreisende, monadisch-autopoietische Wesen der Gemeinsamkeit und Verständigung mit anderen aufschließbar erhält.

Das Visionäre der Liebe kommt daher, dass sie, was sie liebt, *im Ganzen* akzeptiert.¹³ Der Liebende liebt das Geliebte in seiner Ganzheit aus der Kraft seiner eigenen, darüber, dass er seine Ganzheit nicht für sich behält, sondern sie dem Anderem gibt, sich ihm hingibt. Es ist diese Hingabe, die mich selber sozusagen der Liebe wert macht und mich ihr offen hält. Ihr geöffnet, finde ich mich, während ich jemanden oder etwas liebe, mich selbst von Liebe abhängig vor. Dass wir nicht aufhören können zu lieben und geliebt werden zu wollen, ohne unsere Lebendigkeit und Güte zu verlieren, macht das eigentliche Geheimnis unseres inneren Lebens aus. Hierfür haben wir vielleicht keine Worte (diese wären, nach Bateson, »zu kurz«), wohl aber eine interne Schwingungsbereitschaft, an die, mehr als alles Denken, alle Worte, vielleicht nur Musik heranführt.

In Prousts »Suche nach der verlorenen Zeit« identifiziert Charles Swann seine Liebe für Odette unwillkürlich mit einem Thema aus einer Klaviersonate, die diese das eine oder andere Mal in seinem Beisein gespielt hat. Nicht nur, dass sich Swanns musikalische Empfindungen engstens mit denen für Odette verbinden; sie lösen sich *kraft* der Enge dieser Verbindung von ihrem Auslöser: Die Empfindungen, die das Musikstück in ihm auslöst, gehen über Swanns von Zweifeln und Eifersucht bestimmte Fixierung auf Odette hinaus – hinein ins Innerste von Swanns Liebesfähigkeit selbst. Was sein Innerstes, von außen angestoßen, bewegt, macht sich sein Inneres autopoietisch zu eigen, weg vom äußeren Objekt seiner Liebe hin zur Liebensregung selbst, die ihn überhaupt zum Liebenden, *weiter* Liebenden, macht:

11 Vgl. Josef Pieper: Über die Liebe. In: Lieben, hoffen, glauben. München 1986, S. 39.

12 Vgl. Erich Jantsch: Die Selbstorganisation des Universums, S. 245.

13 Vgl. Humberto R. Maturana: Kognition. A.a.O., S. 117.

»Er fühlte ganz genau, daß diese Liebe etwas war, was keiner objektiv vorhandenen, von anderen als ihm feststellbaren Sache entsprach [...]. [...] Aber sobald er das kleine Thema hörte, wußte es sich in ihm den nötigen Platz zu schaffen, die Proportionen seiner Seele verwandelten sich; ein breiter Raum entstand darin für einen Genuß, der gleichfalls keiner äußeren Gegebenheit entsprach, der sich aber, anstatt völlig individuell zu sein wie der der Liebe, für Swann als eine den konkreten Dingen überlegene Art von Wirklichkeit darstellte.«¹⁴

Die Weitung seines Inneren ist das Pendant für die überlegene Art von Wirklichkeit, die das Visionäre seiner eigenen Liebe in seinem Inneren bewirkt. Innen und Außen wechseln hier andauernd die Plätze. Die Sonate ist ihm mithin nicht nur Auslöser von Liebesreminiszenzen, sondern selber schon eine Denk- und Empfindungsform, mittels derer Swann die Differenz von Innen (seine Sehnsucht nach Odette) und Außen (Odettes Entzug) auf das Dritte seiner ihm selbst nie transparent werdenden Emanzipation von seinen eigenen, egoistischen Fixierungen hin meistert.

»Da er aber in dem kleinen Thema einen Sinn suchte, in den seine Intelligenz nicht einzudringen vermochte, fand er einen seltsamen Rausch darin, seiner innersten Seele alle Hilfen vernunftbestimmten Denkens zu entziehen und sie einzig durch den engen Weg, den dunkeln Filter des Klanges hindurchpassieren zu lassen.«¹⁵

Was mich mit dem Anderen verbindet, verbindet mich mit mir selber, und umgekehrt. Das Verbindende selbst materialisiert sich nirgends. Ich muss es immer neu ermitteln, indem ich die mich bestimmende Differenz von Innen und Außen passiere. Walter Benjamin* erinnert an die Kindeswahrnehmung, der das Strumpfknäuel ein Wahrzeichen der Welt ist.¹⁶ In ihm verschränken sich Innen und Außen, es ist sowohl ›Tasche‹ als auch ›Mitgebrachtes‹. Zugleich bedarf es nur eines Ruckes, um es in ein Drittes, eben den Strumpf, zurück zu verwandeln. Damit ist das Strumpfknäuel nicht minder Wahrzeichen des eigenen Denkens. Benjamin münzt diese Metapher auf Marcel Prousts Verfahren, sein Ich zugunsten seines Sicherinnerns zu entleeren. Kraft dieser aktiven Selbstentleerung, ver-

14 Marcel Proust: Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. Band 1: In Swanns Welt. 2. Teil: Eine Liebe von Swann, S. 314.

15 Ebd., S. 315.

* *Walter Benjamin* (1882-1940), deutscher Philosoph und Literaturwissenschaftler.

16 Vgl. im Folgenden Walter Benjamin: Zum Bilde Prousts. In: *Gesammelte Schriften* II/1. Frankfurt/M. 1980, S. 314 und 320.

gleichbar der freiwilligen Selbstdezentrierung Piagets, erhascht der die verlorene Zeit suchende Melancholiker das überpersönliche Dritte jenes Erinnerungsbildes, das seine Melancholie zugleich erfüllt und besänftigt. Es ist das nur für diesen Augenblick des Denkens anwesende Dritte von Innen und Außen, deren Differenz mich bestimmt, das mir, der ich inmitten dieses Lebens stehe, das ich nicht überblicke und zugleich zu meinem machen muss, eine Idee von meiner Verantwortung vor ihm, seiner Unumkehr- wie Unvertretbarkeit, meinem eigenen Mir-geschenkt-Sein, gibt.

Aller Melancholie zum Trotz erfahre ich, vermittelt übers jeweils gefundene Dritte von Innen und Außen, die bleibende Jungheit meines Inneren. In allen meinen Wandlungen bleibe ich doch derselbe. Daran, dass ich für mich selbst in meinem Inneren nicht altere, sich meine Subjektivität ihre eigene Vergänglichkeit nicht vorstellen kann, bekomme ich eine Ahnung von der Objektivität meines Selbst, dem mein subjektives Selbst immer nur ›unendlich nah‹ sein kann.

Die verschlossene Pforte: Entropieverzögerung und Futur II

Unsere Erinnerungen steuern unsere Erwartungen. Wir deuten, wie Jean Piaget mit Erik H. Erikson sagt, die Gegenwart durch die Vergangenheit, während wir die Vergangenheit auf die Gegenwart hin rekonstruieren.¹⁷ Was aber ist mit der Zukunft? Wir können sie weder schon deuten, noch aus Vorhandenem konstruieren. Sie wird immer nur eine bewältigte Innen-Außen-Differenz sein. Unsere Zukunft von unserer Gegenwart her entwerfend, rechnen wir unser eigenes Voraussein vorbehaltlich der uns widerstehenden Wirklichkeit hoch. Der Widerstand des Wirklichen betrifft uns nicht bloß nach vorne hin, als Grenze des Denkbaren, sondern bereits als dasjenige, das uns zum Denken zwingt: So sehr ich denkend das Ganze meines Denkens konstruiere, so wenig kann ich die Genese dieses meines Denkens als Mitgift meines Mir-geschenkt-Seins, als Talent, rekonstruieren; ich denke ja immer schon, immer schon *so*, bevor mir überhaupt aufgeht, dass ich denke.

Unser Denken antwortet auf die es – uns – bestimmende Innen-Außen-Differenz, um uns einen Ausweg nach einem Dritten von Innen und Außen suchen zu lassen. Erst über den Umweg eines Außen, von dem wir uns angesprochen fühlen, das wir mithin als bedeutsam empfinden, bekommen wir als bereits Denkende zunehmend einen Begriff von unserem eigenen Denken. Es ist zugleich der Augenblick, da wir merken, dass wir uns uns selbst gegenüber verspäten,

17 Vgl. Jean-Claude Bringuier: Jean Piaget – ein Selbstporträt in Gesprächen, S. 181.

dass unser Denken dem Gesetz einer unvordenklichen Wiedererinnerung untersteht, dem Geschenksein unserer selbst als die Person, als welche wir uns – in der Differenz unseres subjektiven und unseres objektiven Selbst – nun einmal vorfinden.

Wir können nicht die Zukunft denken. Wie wir gesehen haben, besteht Realismus nicht darin, Notwendigkeiten vorwegzunehmen, sondern gegebene Innen-Außen-Differenzen anzunehmen, durch sie hindurchzugehen. Erst über deren Annahme, in deren Durchgang – und nicht schon über die Vorwegnahme eines aus dem Heute hochgerechneten Pseudonotwendigen – erschließen sich uns neue Möglichkeiten. Es kann sogar sein, dass allein schon die Annahme einer uns bestimmenden Innen-Außen-Differenz uns vor lähmend-fehlleitenden Vorwegnahmen bewahrt. In vorwegnehmender Manier schließt Karl Jaspers von der Unmöglichkeit, Zukunft zu denken, auf die Unmöglichkeit einer Zukunft überhaupt. Danach sei unser unerhörtes technologisches Können nur die Vorderseite eines zukunftslos gewordenen Lebens, das sich vor eine verschlossene Pforte gestellt sieht.¹⁸ War aber die Pforte je offen? Ist die geschlossene Pforte nicht vielmehr eine Metapher für die immer erst noch zu passierende Differenz von Innen und Außen, die die Zukunft von der Gegenwart trennt? Ist nicht, umgekehrt, die Geschlossenheit der Pforte, die Unfähigkeit, in die Zukunft zu sehen, Anlass zum Denken, Anlass, Gebrauch von unserer inneren Freiheit und Weltlosigkeit zu machen, um uns als Wesen, die von allem, noch von sich selber, unterschieden sind, dem Außen hinzufügen?

In Anbetracht der alles in den Schatten stellenden Gefahren der Atombombe widerstreitet Karl Jaspers dem Transzendenzvorbehalt seines eigenen Denkens, indem er dekretiert, dass es kein Draußen mehr gebe, die Welt sich geschlossen habe, die Einheit der Erde gekommen sei.¹⁹ Gerade wenn aber diese Diagnose zuträfe, käme dem Gedanken eines uns unvordenklich Umgreifenden besonderes Gewicht zu. Ist nicht in einer augenscheinlich geschlossenen Welt umso mehr ein Denken vonnöten, das sich Selbstdistanz und aus dieser Distanz heraus das Gebot, weiterzudenken, auferlegt? In vergleichbar (auto-)suggestiver Weise fordert Heinz von Foerster angesichts der bedrückenden Probleme der Menschheit und des Erdballs, dass die Menschheit sich selber als ein geschlossenes System behandeln solle. Anders gelänge es uns nicht, die Risiken der Überbevölkerung und der damit einhergehenden Wirtschafts- und Versorgungskrisen zu bewältigen.²⁰ Auch hier: Gerade wenn diese Einschätzung zuträfe, so bleibt doch die

18 Vgl. Karl Jaspers: *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, S. 39.

19 Vgl. ders.: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München 1949, S. 163.

20 Vgl. Heinz von Foerster: *Kompetenz und Verantwortung*. A.a.O., S. 172.

Frage, von *woher* wir das System »Menschheit« schließen wollen. Tun wir dies nicht letztlich immer schon von »nirgendwoher«, aus unserem akosmischen Inneren heraus? Wie soll sich zudem die Idee einer systemischen Geschlossenheit, das wir zusammen darstellen, mit derjenigen eines offenen menschlichen Werdens, wie es von Foerster für jeden von uns postuliert, vertragen?

Philosophie ist gewusstes Nicht-Wissen. Nicht nur, dass ich durch die mich augenblicklich bestimmende Differenz von Innen und Außen hindurch muss; durch sie hindurchgegangen, stehe ich schon vor der nächsten. Ich überschaue nicht die kommenden Innen-Außen-Differenzen; ich weiß bloß, dass ich durch sie hindurch muss. Denkend entziehe ich mich folglich nicht nur der Suggestion des Erscheinenden, sondern noch der meines eigenen Wissens: Um der Bewältigung meiner eigenen Zukunft willen sollte ich sie mir nicht vorstellen wollen. *Dafür* denke ich. Denken ist wie ein kurzes Augenschließen. Indem es für diesen Moment das Kontinuum meiner Erinnerungen und Erwartungen unterbricht, suspendiert es mein vermeintliches Wissen darum, was gemäß meiner Erinnerungen und Erwartungen kommen muss. Darüber, dass sich mein Denken ganz und gar auf die Gegenwart – auf die mich aktuell bestimmende Differenz von Innen und Außen – einlässt, vertagt es gleichsam die Zukunft selbst. Hierin besteht die Lektion der Differenz: den Katastrophen, die wir uns offenen Auges ausmalen, denkenden Widerstand entgegenzusetzen, in der bewussten Nicht-Vorwegnahme der Katastrophe uns dem Visionären unserer eigenen Liebesfähigkeit offenzuhalten – gegen den trivialen Realismus unserer Ängste und die Pseudonotwendigkeiten unserer Vernünftigkeiten.

So wie meine Treue an meine Unkenntnis des Kommenden gebunden ist, erschaffe ich mich als selbstverantwortliches Wesen erst in meiner eingesehenen Unterschiedenheit von allem, noch von mir selber, dank meiner grundsätzlichen, akosmischen Reserve gegenüber dem, was mich von außen her als »wirklich« bedrängt. Ich antworte mit mir selber auf etwas, das vor mir da war und nach mir sein wird. Ich lasse, was mich bestimmt, an mich heran, in mich hinein, durch mich hindurch, wie ich selber, im Wechsel von Innen und Außen, durch es hindurchgehe. Indem ich es in mich hinein lasse, während ich es meinerseits passiere, verwandle ich es schon dem an, was ich, aus Quellen, die ich selbst nicht kenne, mit meiner eigenen Person mitbringe. Die innere Anverwandlung dessen, was mich von außen bestimmt, demgegenüber ich immer nur die zweite, antwortende Initiative habe, ist schon Werk meines Selbstentwurfs, Konstituens meiner Ichstärke. Mein Werden als Person stellt ein Gegen-Agens zum Verfall der vorhandenen äußeren Ordnung im Sinne A.N. Whiteheads und eine Entropieverzö-

gerung im Sinne Heinz von Foersters dar²¹: Indem ich Äußeres nach innen nehme, Inneres nach außen abgebe, meine Unterschiedenheit vom Außen diesem hinzufüge, gewinne, ja, schaffe ich Zeit.

Was ich heute denke und tue, wird real gedacht und getan worden sein, auch wenn ich die Zukunft selbst nicht kenne. Hierin, als heute vollendete Zukunft, besteht die bleibende Wirklichkeit von Gegenwart.²² Darüber, dass wir unsere eigene Zeitlichkeit dem Universum beifügen, zeigt sich, so Sartre in Anschluss an Kierkegaard, dass jeder von uns, im Maße seiner inneren Freiheit, Grundlage von Geschichte ist.²³ In jedem Augenblick treffen wir, auch wenn wir es nicht merken, eine Wahl; unsere Freiheit, als innere, besteht in nichts als dem Grade unseres Bewusstseins von deren Unumgänglichkeiten. Mit jeder Wahl wählen wir, wie und was wir selbst sein wollen. Nicht nur, dass wir uns als Wählende, die zu wählen genötigt sind, in der Zeit bewegen; wir kommen nicht umhin, uns zu der Zeit, in der wir leben, zu verhalten. Von daher auch würde jeder Versuch, das Ganze anders als durch die Linse unserer Zeitgenossenschaft, aus der Perspektive unserer Irrtumsfähigkeit zu sehen, das Besondere unserer Freiheit zerstören.²⁴

Indem wir unsere eingesehene Bedingtheit in unsere Selbstbestimmung aufnehmen, gehen wir durchs Nadelöhr der uns heute bestimmenden Differenz von Innen und Außen. Mit ihr entfalten wir uns nicht nur selber, sondern verändern unwillkürlich die Verhältnisse, an die wir strukturell gekoppelt sind, mit. Wir sind im doppelten Sinne Wandler der Zeit: ihre Passagiere und Transformatoren.

21 Vgl. Alfred North Whitehead: Die Funktion der Vernunft, S. 74; sowie: Heinz von Foerster: Kompetenz und Verantwortung, A.a.O., S. 166.

22 Vgl. Robert Spaemann: Der letzte Gottesbeweis. München 2009, S. 31.

23 Vgl. Sartre, Jean-Paul: Das singulare Universale. In: Mai '68 und die Folgen 2. Reden, Interviews, Aufsätze. Reinbek 1975, S. 142.

24 C.S. Lewis: Die große Scheidung oder Zwischen Himmel und Hölle. Einsiedeln und Freiburg 1992, S. 133.

Literatur

- Améry, Jean: Unmeisterliche Wanderjahre. Stuttgart 1985.
- Antonovsky, Aaron: Salutogenese. Zur Entmystifizierung der Gesundheit. Deutsche erweiterte Herausgabe von Alexa Franke. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Alexa Franke und Nicola Schulte. Tübingen 1997.
- Aquin, Thomas von: Über die Wahrheit. Quaestiones Disputatae de Veritate. In der Übersetzung von Edith Stein. Wiesbaden 2013.
- Aristoteles: Über die Seele. Übersetzt und mit Erläuterungen, Gliederung und Literaturhinweisen herausgegeben von Willy Theiler. Reinbek 1968.
- Avenarius, Richard: Der menschliche Weltbegriff. Mit einem Vorwort von Hermann Schmitz. Herausgegeben von Wolfgang Sohst. Vollständig durchgesehene und verbesserte Ausgabe der 3. Auflage 1912, einschließlich des Offenen Briefes von Wilhelm Schuppe an Richard Avenarius über die »Bestätigung des naiven Realismus« und der »Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie« von Richard Avenarius. Berlin 2014.
- Bateson, Gregory: Geist und Natur. Eine notwendige Einheit. Übersetzt von Hans Günter Holl. Frankfurt/M. 1984.
- Ders.: Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven. Übersetzt von Hans Günter Holl. Frankfurt/M 1983.
- Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften II/1. Frankfurt/M. 1980.
- Bringuier, Jean-Claude: Jean Piaget – ein Selbstporträt in Gesprächen. Aus dem Französischen von Enrico Heinemann und Reinhard Tiffert. Mit einem Vorwort zur deutschen Ausgabe von May Widmer-Perrenoud. Weinheim und Basel 2004.
- Chardin, Pierre Teilhard de: Der Mensch im Kosmos. Aus dem Französischen übersetzt von Othon Marbach. München 1981.

- Cocteau, Jean: Werkausgabe in zwölf Bänden. Herausgegeben von Reinhard Schmidt. Band 11: Kritische Poesie III. Aus dem Französischen von Friedrich Hagen. Frankfurt/M. 1988.
- Cube, Felix von: Was ist Kybernetik? Grundbegriffe, Methoden, Anwendungen. München 1975.
- Deleuze, Gilles: Logik des Sinns. Aus dem Französischen von Bernhard Dieckmann. Frankfurt/M. 1993.
- Ders.: Proust und die Zeichen. Aus dem Französischen von Henriette Beese. Berlin – Wien 1978.
- Descartes, René: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Übersetzt und herausgegeben von Artur Buchenau. Hamburg 1993.
- Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Jubiläumsausgabe. Psalmen und Neues Testament. Ökumenischer Text. Stuttgart 1980.
- Eckoldt, Matthias: Kann das Gehirn das Gehirn verstehen? Gespräche über Hirnforschung und die Grenzen unserer Erkenntnis. Heidelberg 2013.
- Erikson, Erik H.: Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze. Aus dem Amerikanischen von Käte Hügel. Frankfurt/M. 1973.
- Fischer, Hans Rudi (Hg.): Autopoiesis. Eine Theorie im Brennpunkt der Kritik. Heidelberg 1991.
- Ders. (Hg.): Die Wirklichkeit des Konstruktivismus. Zur Auseinandersetzung um ein neues Paradigma. Heidelberg 1998.
- Foerster, Heinz von: Kybernetik. Berlin 1993.
- Ders.: Wissen und Gewissen. Versuch einer Brücke. Herausgegeben von Siegfried J. Schmidt. Frankfurt/M. 1993.
- Ders. / Glasersfeld, Ernst von: Wie wir uns erfinden. Eine Autobiographie des radikalen Konstruktivismus. Heidelberg 1999.
- Ders. / Pörksen, Bernhard: Wahrheit ist die Erfindung eines Lügners. Gespräche für Skeptiker. Heidelberg 1998.
- Frankl, Viktor E.: Logotherapie und Existenzanalyse. Texte aus fünf Jahrzehnten. München – Zürich 1987.
- Freud, Sigmund: Studienausgabe. Herausgegeben von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey. Mitherausgeber des Ergänzungsbandes: Ilse Grubrich-Simitis. 10 Bände und ein Ergänzungsband. Frankfurt/M. 2000.
- Glasersfeld, Ernst von: Radikaler Konstruktivismus. Idee, Ergebnisse, Probleme. Frankfurt/M. 1996.
- Grotowski, Jerzy: Für ein armes Theater. Mit einem Vorwort von Peter Brook. Aus dem Englischen von Frank Heibert. Berlin 1999.

- Heinrich, Klaus: Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen. Basel und Frankfurt/M. 1982.
- Jantsch, Erich: Die Selbstorganisation des Universums. Vom Urknall zum menschlichen Geist. Vorwort von Paul Feyerabend. München – Wien 1979.
- Jaspers, Karl: Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen. Bremen 1947.
- Ders.: Von der Wahrheit. München 1947.
- Ders.: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. München 1949.
- Ders.: Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze. München 1958.
- Ders.: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München 1962.
- Ders.: Der philosophische Glaube. München 1963.
- Ders.: Allgemeine Psychopathologie. 8. unveränderte Auflage. Berlin – Heidelberg – New York 1965.
- Ders.: Einführung in die Philosophie. München 1973.
- Ders.: Kleine Schule des philosophischen Denkens. München 1974.
- Ders.: Philosophie II: Existenzerhellung. Berlin, Heidelberg und New York 1973.
- Ders.: Weltgeschichte der Philosophie. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Hans Saner, München 1982.
- Ders.: Die großen Philosophen. München 2007.
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Werkausgabe Band VI. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt/M. 1981.
- Kierkegaard, Sören: Furcht und Zittern. Übersetzt und mit einem Glossar, Bibliographie sowie einem Essay »Zum Verständnis des Werkes« herausgegeben von Liselotte Richter. Reinbek 1961.
- Ders.: Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift. Unter Mitwirkung von Niels Thulstrup und der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft herausgegeben von Hermann Diem und Walter Rest. Deutsch von B. und S. Diderichsen. München 1976.
- Ders.: Entweder-Oder. Unter Mitwirkung von Niels Thulstrup und der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft herausgegeben von Hermann Diem und Walter Rest. Deutsche Übersetzung von Heinrich Fauteck. München 1980.
- Ders.: Der Begriff Angst. Übersetzt und mit einem Glossar, Bibliographie sowie einem Essay »Zum Verständnis des Werkes« herausgegeben von Liselotte Richter. Frankfurt/M. 1984.
- Kuhn, Thomas S.: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Aus dem Amerikanischen von Kurt Simon. Frankfurt/M. 1973.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: Monadologie. Neu übersetzt, eingeleitet und erläutert von Hermann Glockner. Stuttgart 1979.

- Ders.: Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen. In: Fünf Schriften zur Logik und Metaphysik. Übersetzt und herausgegeben von Herbert Herring. Stuttgart 1982.
- Lévinas, Emmanuel: Totalität und Unendliches. Versuch über die Exteriorität. Übersetzt von Wolfgang Nikolaus Krewani. Freiburg i. Br. und München 1987.
- Ders.: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Übersetzt, herausgegeben und eingeleitet von Wolfgang Nikolaus Krewani. Freiburg i. Br. und München 1992.
- Ders.: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. Aus dem Französischen übersetzt von Thomas Wiemer. Freiburg i. Br. und München 1992.
- Ders.: Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. Frankfurt/M. 1992.
- Lewis, Clive Staples: Die große Scheidung oder Zwischen Himmel und Hölle. Übertragen und mit einem Nachwort versehen von Helmut Kuhn. Einsiedeln und Freiburg 1992.
- Ders.: Pardon, ich bin Christ. Meine Argumente für den Glauben. [Ohne Übersetzerangabe.] Basel und Gießen 1992.
- Ders.: Über den Schmerz. Ins Deutsche übertragen von Hildegard und Josef Pieper. Gießen 1995.
- Luhmann, Niklas: Soziale Systeme. Frankfurt/M. 1987.
- Liotard, Jean-François: Wozu philosophieren? Mit einer Einleitung von Corinne Enaudeau. Aus dem Französischen von Thomas Laugstien. Zürich – Berlin 2013.
- Mach, Ernst: Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen. Darmstadt 2005 (druckgleich mit Jena 1922).
- Marcel, Gabriel: Haben und Sein. Übersetzung und Nachwort Ernst Behler. Paderborn 1954.
- Marcel, Gabriel: Die Erniedrigung des Menschen. Ins Deutsche übertragen von Herbert Peter Maria Schaad. Frankfurt/M. 1957.
- Maritain, Jacques: Von Bergson zu Thomas von Aquin. Übersetzung von Edward E. Morris. Cambridge (Massachusetts) 1945.
- Marquard, Odo: Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien. Stuttgart 2001.
- Ders.: Der Einzelne. Vorlesungen zur Existenzphilosophie. Herausgegeben von Franz Josef Wetz. Stuttgart 2013.
- Maturana, Humberto R.: Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit. Ausgewählte Arbeiten zur biologischen Epistemologie. Autorisierte deutsche Fassung von Wolfram K. Köck. Herausgegeben von Prof. Dr.

- Siegfried J. Schmidt und Prof. Dr. Peter Finke. Braunschweig und Wiesbaden 1985.
- Ders. / Varela, Francisco J.: Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln menschlichen Erkennens. Einzig berechtigte Übersetzung aus dem Spanischen von Karl Ludewig in Zusammenarbeit mit dem Institut für systematische Studien e.V., Hamburg. München 1987.
- Montaigne, Michel de: Essais. Auswahl und Übersetzung von Herbert Lüthy. Zürich 2000.
- Ders.: Von der Erfahrung. Montaignes letzter Essai. Aus dem Französischen von Helmut Knufmann. Mit einem Nachwort von Jürgen von Stackelberg. München 2009.
- Musil, Robert: Der Mann ohne Eigenschaften. Roman. Herausgegeben von Adolf Frisé. Reinbek 1981.
- Nagel, Thomas: Die Grenzen der Objektivität. Philosophische Vorlesungen. Übersetzt und herausgegeben von Michael Gebauer. Stuttgart 1991.
- Ders.: Der Blick von Nirgendwo. Aus dem Amerikanischen von Michael Gebauer. Frankfurt/M. 2012.
- Ders.: Letzte Fragen / Mortal Questions. Herausgegeben und mit einem Schriftenverzeichnis versehen von Michel Gebauer. Aus dem Amerikanischen von Karl-Ernst Prankel. Hamburg 2008.
- Piaget, Jean: Weisheit und Illusionen der Philosophie. Aus dem Französischen übersetzt von Friedhelm Herborth. Frankfurt/M. 1974.
- Ders.: Abriß der genetischen Epistemologie. Mit einer Einführung von Fritz Kubli und einer Bibliographie der Werke von Piaget. Deutsch von Fritz Kubli. Freiburg im Breisgau 1980.
- Ders.: Meine Theorie der geistigen Entwicklung. Herausgegeben von Reinhard Fatke. Aus dem Amerikanischen von Hainer Kober. Frankfurt/M. 1988.
- Ders.: Das Erwachen der Intelligenz beim Kinde. Autorisierte Übersetzung nach der dritten Auflage mit einer Einführung von Hans Aebli. Aus dem Französischen übersetzt von Bernhard Seiler. Stuttgart 2003.
- Pieper, Josef: Lieben, hoffen, glauben. München 1986.
- Ders.: Das Viergespann. München 1991.
- Platon: Sämtliche Werke. Herausgegeben von Erich Loewenthal. Band I und II. Heidelberg 1982.
- Plessner, Hellmuth: Gesammelte Schriften IV: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Frankfurt/M. 1981.
- Ders.: Gesammelte Schriften VII: Ausdruck und menschliche Natur. Frankfurt/M. 1982.
- Ders.: Gesammelte Schriften IX: Schriften zur Philosophie. Frankfurt/M. 1985.

- Prigogine, Ilya / Stengers, Isabelle: Dialog mit der Natur. Übersetzung nach dem englischen und französischen (Vorwort, Anhänge I und II) Manuskript von Friedrich Giese. Frankfurt/M. – Olten – Wien 1987.
- Proust, Marcel: Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. Deutsch von Eva Rachel-Mertens. Frankfurt/M. 1980.
- Rusch, Gebhard / Schmidt, Siegfried J. (Hg.): Konstruktivismus in Psychiatrie und Psychologie. Frankfurt/M. 2000.
- Sartre, Jean-Paul: Mai '68 und die Folgen 2. Reden, Interviews, Aufsätze. Deutsch von Dietrich Leube. Reinbek 1975.
- Ders.: Drei Essays. Mit einem Nachwort von Walter Schmiele. [Ohne Übersetzerangabe.] Frankfurt/M. – Berlin – Wien 1977.
- Scheler, Max: Schriften aus dem Nachlaß. Band 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre. Herausgegeben von Manfred S. Frings. Bonn 1986.
- Schmid, Hans Bernhard: Moralische Integrität. Kritik eines Konstrukts. Berlin 2011.
- Schmidt, Siegfried J. (Hg.): Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus. Frankfurt/M. 1996.
- Schrödinger, Erwin: Was ist Leben? Die lebende Zelle mit den Augen des Physikers betrachtet. Aus dem Englischen von L. Mazurcak. Einführung von Ernst Peter Fischer. München – Zürich 1999.
- Spaemann, Robert: Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ›etwas‹ und ›jemand‹. Stuttgart 1996.
- Ders.: Der letzte Gottesbeweis. München 2009.
- Ders.: Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze I. Stuttgart 2010.
- Ders.: Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze II. Stuttgart 2011.
- Ders. / Löw, Reinhard: Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens. München – Zürich 1985.
- Starobinski, Jean: Montaigne. Denken und Existenz. Aus dem Französischen von Hans-Horst Henschen. Frankfurt/M. 1989.
- Tillich, Paul: Die verlorene Dimension. Not und Hoffnung unserer Zeit. Hamburg 1962.
- Ders.: Der Mut zum Sein. Hamburg 1968.
- Tillich-Auswahl. Hrsg. v. Manfred Baumotte. 3 Bände. Gütersloh 1980.
- Vollrath, Ernst: Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft. Stuttgart 1977.
- Watzlawick, Paul (Hg.): Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben? Beiträge zum Konstruktivismus. München – Zürich 1994.

- Weizsäcker, Carl Friedrich von: Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie. Frankfurt/M. 1980.
- Whitehead, Alfred North: Die Funktion der Vernunft. Aus dem Englischen übersetzt und herausgegeben von Eberhard Bubser. Stuttgart 1974.
- Ders.: Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie. Übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Hans Günter Holl. Frankfurt/M. 1987.
- Ders.: Denkweisen. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Stascha Rohmer. Frankfurt/M. 2001.
- Wiener, Norbert: Futurum Exactum. Ausgewählte Schriften zur Kybernetik und Kommunikationstheorie. Hrsg. von Bernhard Dotzler. Wien – New York 2002.
- Wittgenstein, Ludwig: Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus. Frankfurt/M. 1998.

Danksagung

Für seine beratende Begleitung dieses Projekts über all die Jahre hinweg bin ich meinen Freund und Kollegen Matthias Eckoldt von Herzen dankbar; wie auch meinem langjährigen Freund Bruno Küppers, der mir, nach Fertigstellung des Manuskripts, bei der schlussendlichen Realisierung dieses Buches so großzügig unter die Arme griff. Ich danke meinem Vater, Diethelm Weiland, dafür, dass er in jungen Jahren mein Interesse an Geschriebenem und am Schreiben weckte, sowie meinem Sohn Marian, dessen kindliches Beieinander von Loyalität und Indifferenz gegenüber dem Tun seines Vaters diesem Inspiration und Korrektiv in einem war. Vor allem aber danke ich meiner Lebensgefährtin, Christiane Stern, für ihre liebende Gegenwart. Ihr eigne ich dieses Buch zu.

Edition Moderne Postmoderne



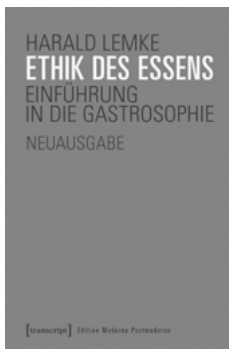
Andreas Hetzel
Vielfalt achten
Eine Ethik der Biodiversität

Dezember 2016, ca. 200 Seiten, kart., ca. 24,99 €,
ISBN 978-3-8376-2985-9



Ann-Cathrin Drews, Katharina D. Martin (Hg.)
Innen – Außen – Anders
Körper im Werk von Gilles Deleuze
und Michel Foucault

November 2016, ca. 400 Seiten, kart., ca. 34,99 €,
ISBN 978-3-8376-3575-1



Harald Lemke
Ethik des Essens
Einführung in die Gastrosophie

Mai 2016, 592 Seiten, kart., 39,99 €,
ISBN 978-3-8376-3436-5

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Edition Moderne Postmoderne



Claus Dierksmeier
Qualitative Freiheit
Selbstbestimmung in weltbürgerlicher
Verantwortung

Mai 2016, 456 Seiten, kart., 19,99 €,
ISBN 978-3-8376-3477-8



Christian W. Denker
Vom Geist des Bauches
Für eine Philosophie der Verdauung

2015, 536 Seiten, kart., 34,99 €,
ISBN 978-3-8376-3071-8



Karl Hepfer
Verschwörungstheorien
Eine philosophische Kritik der Unvernunft

2015, 192 Seiten, kart., 24,99 €,
ISBN 978-3-8376-3102-9

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Edition Moderne Postmoderne

Stefan Deines

Situierte Kritik

Modelle kritischer Praxis in
Hermeneutik, Poststrukturalismus
und Pragmatismus

Mai 2017, ca. 240 Seiten, kart., ca. 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-3018-3

Hilge Landweer,

Isabella Marcinski (Hg.)

Dem Erleben auf der Spur

Feminismus und die Philosophie
des Leibes

November 2016, ca. 370 Seiten, kart., 32,99 €,
ISBN 978-3-8376-3639-0

Sandra Markewitz (Hg.)

Grammatische Subjektivität

Wittgenstein und die moderne Kultur

November 2016, ca. 300 Seiten,
kart., ca. 34,99 €,
ISBN 978-3-8376-2991-0

Richard Blättel

Das Geheimnis der Wiederholung

Sören Kierkegaard passiert
jüdisches Denken

Oktober 2016, 308 Seiten, kart., 39,99 €,
ISBN 978-3-8376-3613-0

Yushin Ra

Der Unernst des Kitsches

Die Ästhetik des laxen Blicks
auf die Welt

September 2016, 220 Seiten, kart., 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-3551-5

Tobias Holischka

CyberPlaces – Philosophische

Annäherungen an den virtuellen Ort

Mai 2016, 212 Seiten,
kart., zahlr. Abb., 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-3463-1

Dirk Braunstein

Adornos Kritik

der politischen Ökonomie

2015, 450 Seiten, kart., 36,99 €,
ISBN 978-3-8376-3443-3

Ralf Krüger

Quanten und die Wirklichkeit des Geistes

Eine Untersuchung zum
Leib-Seele-Problem

2015, 166 Seiten, kart., 24,99 €,
ISBN 978-3-8376-3173-9

Dirk Stederoth

Freiheitsgrade

Zur Differenzierung
praktischer Freiheit

2015, 304 Seiten, kart., zahlr. Abb., 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-3089-3

Sebastian Bandelin

Anerkennen als Erfahrungsprozess

Überlegungen zu einer
pragmatisch-kritischen Theorie

2015, 332 Seiten, kart., 36,99 €,
ISBN 978-3-8376-3131-9

Gerhard Gamm, Andreas Hetzel (Hg.)

Ethik – wozu und wie weiter?

2015, 236 Seiten, kart., 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-2916-3

Marc Rölli (Hg.)

Fines Hominis?

Zur Geschichte der philosophischen
Anthropologiekritik

2015, 232 Seiten, kart., 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-2956-9

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**