

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 Begehrten auf. Geht mein Begehrten von etwas auf etwas aus, was mir fehlt, so heißt, mein Begehrten zu begehrten, 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 Nötigungen, 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 Strukturdeterminiertheit, 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 »irgendwo«, 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 heraustreibt, 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 Bedeutungzuweisungen und Kontextualisierungen aufgeht, bekomme ich eine Ahnung von meiner eigenen Strukturdeterminiertheit, der Differenz meines subjektiven zu meinem objektiven Selbst: Ich finde in einer 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, innwerde.

Damit sehe ich mich auf die Unvertretbarkeit meines selbst zu lebenden Lebens verwiesen, auf die von mir zu leistende Absolvenz 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 Erkannte: 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 lernenderweise 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 (transzendentales) und sich individuierendes (organisches) Leben ›unendlich nah‹. Schmidt zeigt damit nicht zuletzt den Sitz des kybernetischen Gedankens der Selbstregelung 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 alldem 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 Bestimmtsein durch die Differenz von Innen und Außen als auch für den Spielraum unserer Freiheit, der über die Absolvenz 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 autopoitischen 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 Begehrsfähigkeit begehrn: 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 hinfälligen Körper vorgeben.⁶ Hier genügen wir dem allgemeinen Gesetz der Entropie, dort dem orthogenetisch-negen-tropischen 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 Unabgegoltenes, 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, innenwerde. 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 »Begehrten zu begehrn« 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 Begehr zu begehrn durchhalten, wäre nicht mein Denken von einem meinem Leben bereits innwohnenden Grundimpuls, einem Begehrn, getragen, das mich nicht aufhören lässt, meine eigene Ganzheit zu suchen, derer ich, paradoixerweise, in dem Maße ermangele, wie ich sie mit meiner Person bereits mitbringe – wie ich ein bipolares Halb- und Doppelwesen bin.⁹ Es ist dieses Begehrn, 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 Existenz 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 Selbstranszendenz 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 kresende, 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 autopöietisch 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 äußerer 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 Ruckles, 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 Sicherinners 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 Geschenktsein 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 Innen 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 überschau 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.