

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 nötigt, 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 Strukturdeterminiertheit, 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 Selbstzerstörung.

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 Selbstausgriffs 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 vektorieell 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.

tuieren 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 darlegt²².

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 integrier 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 »substanzivieren«. 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 mit 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 nötigenden 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 mir so 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 Strukturdeterminiertheit 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*.