

II Denken und Lernen

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

Vorzeitigkeit des Denkens und Verspätung des Denkenden

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Doppelte Anpassung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Unfreiwillige Freiwilligkeit

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Die Lücke und der natürliche Weltbegriff

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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