

XIII Einsamkeit und Kommunikation

Wahrnehmen heißt immer schon *mehr* wahrnehmen: Wahrnehmend füge ich dem Wahrgenommenen meine Wahrnehmungsweise hinzu. Ich kann nicht trennen zwischen dem Wahrgenommenen und der Art meiner Wahrnehmung – und muss es doch. Daher denke ich; ich wende mein Grundwissen, dass Wirklichkeit erscheinende Wirklichkeit ist – dass Erscheinung und das, wovon es Erscheinung ist, nicht identisch sind , aufs von mir Wahrgenommene an.

Sich Sinn öffnen: sich Zeit verschaffen

Während ich, etwas wahrnehmend, nicht zwischen dem Wahrgenommenen und mir als Wahrnehmenden unterscheiden kann, trete ich denkend bereits den Gegenbeweis an. Ich weiß nämlich, woher auch immer, dass, was erscheint, *mir* erscheint, dass *ich* es bin, der etwas wahrnimmt. Weiterdenkend wende ich mein Grundwissen sowohl auf meine Wahrnehmungen als auch auf mich als Wahrnehmenden an. Vor die Erscheinungshaftigkeit der Wirklichkeit gestellt, sehe ich mich selber wie von außen. Ich nehme an mir wahr, wie ich etwas oder jemanden wahrnehme. Meine Wahrnehmungen reflektierend, öffnet sich mir mit der mit wahrgenommenen Differenz zwischen mir als Wahrnehmenden und dem von mir Wahrgenommenen etwas mich unsichtbar mit ihm Verbindendes. Dieses trennend-verbindende Dritte von Innen (Wahrnehmung) und Außen (Wahrgenommenem) erfahre ich als *Sinn*. Ihm unterstelle ich mein heutiges Empfinden, Denken und Handeln. Dieser Sinn ist *offen*, in dem Maße, wie er sich über die Öffnung eines Dritten von Innen und Außen erst herausbildet. Auf ihn hin nehme ich zu gleichen Teilen Abstand zu meinen Wahrnehmungen und mir als Wahrnehmendem, um von dorther in Koevolution mit dem mich umgebenden Außen wie mit mir selber zu treten.

Sinn erschließt sich über die Abstandnahme des ihn Suchenden zu sich. Er erfüllt sich nicht über eine Suche, sondern als ein jähes Gefundenhaben, als neue, überraschende Sicht auf die Dinge und mich selber. Sinn ist insofern nicht

konstruierbar. Dafür *führt* er mich in meiner Selbstkonstruktion: als Vorausbild einer bewältigten Innen-Außen-Differenz in Hinblick auf ein Drittes von Innen und Außen, das mich aus deren Umklammerung herausführt. Nichts ist leichter, als Sinn trivialrealistisch zu bestreiten; er zeigt sich ja nirgends, weder innen noch außen. Er kündet einzig und allein von der Meisterbarkeit der Differenz von Innen und Außen, von der wir jeweils bestimmt sind, davon, dass wir in der Lage sind, in uns Dominanz über ein uns Dominierendes herzustellen. Die Meisterbarkeit der uns hier und heute bestimmenden, in die Enge treibenden, uns die Enge zugleich perspektivisch erschließen lassende Differenz von Innen und Außen ist Ausweis des autopoietischen Vermögens unseres Inneren. Wir werden nie an dessen Grund gelangen, weil es gerade darin besteht, dass sich unser Inneres in Differenz zu sich selber befindet und immer neu bringt, sich gleichsam teilt und kraft dieser Teilung in ein Verhältnis zu sich selber bringt.

Dass ich Abstand zu mir herstellen kann, ist im jaspersschen »Bewusstsein überhaupt« vorgebildet: Alles, was sich ihm – mir – zeigt, zeigt sich in Form einer Subjekt-Objekt-Spaltung. Das Bewusstsein dieser primären Spaltung verschafft mir Einlass in die weitergehende – sich auf Subjekt- und Objektseite fortsetzende – Differenz von Innen und Außen. Sie durchlaufend, entfalte ich sie; ich entfalte sie in und mit *mir*. Im Durchgang der mich hier und jetzt bestimmenden Differenz von Innen und Außen gewinne ich mit dem Abstand zu mir den für meine Individuation nötigen Spielraum: Zeit. Bewusstsein haben heißt, nach Lévinas, Zeit haben.¹ Ich gewinne hier und heute Abstand zum Hier und Heute. Je rückhaltloser ich mich in die gegebene Differenz von Innen und Außen begebe, desto mehr wird sich mein Sinn für Mögliches weiten. Im Maße dieser Weitung feie ich mich gegen die Versuchung, mir für die Zukunft Notwendigkeiten auszuklügeln, die doch nur mein heutiges Eingeklemmtsein in einer Innen-Außen-Differenz extrapoliert. So halte ich mich noch in meinen Antizipationen einem Nichtantizipierbaren, nicht zuletzt der Überraschbarkeit von mir selber, offen. Von der Überraschbarkeit von mir kaum mehr überraschbar, werde ich gegenüber meinen Verspätungen mir selbst gegenüber zunehmend gelassener; im Gegenteil, sie werden mir zum Kapital meiner Selbstverantwortung, die sich als Absolvenz der von mir selbst induzierten Zeitschleifen aus Erinnerung und Versprechen vollbringt.

So sehr dem trivialen Realismus die Wirklichkeit etwas Geschlossenes, Wiss- und Aussagbares ist, identifiziert er Sinn mit der Bedeutsamkeit, die ich als jeweils Wahrnehmender dem von mir Wahrgenommenen zumesse. Ich messe

1 Vgl. Emmanuel Lévinas: Totalität und Unendliches. Versuch über die Exteriorität. Freiburg i. Br. und München 1987, S. 348.

ihm in dem Maße eine feste Bedeutung zu, wie ich versäume, mich als Wahrnehmenden mit wahrzunehmen und auf ein Drittes von Wahrgenommenem und Wahrnehmendem – also mich – zu reflektieren. So wenig ich mich reflektiere, so wenig gibt es einen von meinem Willen nach Sinn unabhängigen Sinn, genauso wenig wie es eine von meinen Wahrnehmungen unabhängige Wirklichkeit gibt, fremdes Selbstsein, das meinem widersteht. Abzüglich der von mir der äußeren Wirklichkeit zugemessenen Bedeutsamkeit, über die ich mich jener gegenüber sozusagen über Wasser halte, ist Wirklichkeit bloße, entmutigende Faktizität. Ihr Entmutigendes besteht in der Verletzung meines Grundwissens, dass die Wirklichkeit, wie sie mir erscheint, nicht in ihren Erscheinungen aufgeht. Es besteht darin, dass schiere Faktizität die Idee realen Selbstseins, eines Bevölkertseins der Wirklichkeit von wirklichen Einzelwesen, die als diese verstanden werden wollen, radikal ausschließt.

Damit verschließe ich mich gleichzeitig in mir selber. Ich beraube mich eines Anlasses zu lernen, mich über den Umweg des Außen selbst kennenzulernen. Ich beraube mich eines mir Widerstand bietenden Gegenübers, an dem ich meine Fähigkeit, eine sich mir bietende Innen-Außen-Differenz auf eigene, innengeleitete Weise zu durchlaufen, erprobe. Statt mich selber der Wirklichkeit als einem mir entgegenstehenden Selbstsein näherzubringen, an das ich mich, ihm mein Inneres leihend, aktiv vergässe, generiert bloße, trivialrealistische Faktizität Pseudonotwendigkeiten, mit denen ich mich ebenso pseudosouverän selber aufspiele: Wo sich die Gelegenheit böte, mich für etwas, das ich nicht schon selber bin, zu öffnen, d.h. mich auf eine bestehende Innen-Außen-Differenz einzulassen, sehe ich mich bemüßigt, ein mich herausforderndes fremdes Wirkliches, sei es abzuwehren, sei es zu überwältigen.

Realismus der »wirklichen Variationen« 2

Für Piaget stellt Wirklichkeit, vor aller Faktizität, ein funktionelles Zusammenspiel von Möglichkeit und Notwendigkeit dar. Jedes reale Phänomen ist danach als Aktualisierung eines Möglichen zu denken. Zugleich erweist es sich als so notwendig, wie es bereits Bestandteil der Gesamtheit möglicher Variationen gewesen sein muss. Wirklichkeit, wie wir sie jetzt und hier vorfinden, stellt die aktuelle Überschneidung von Möglichem und Notwendigem dar.² Es ist diese Überschneidung, die das jeweilige Erscheinen von Wirklichkeit bewirkt. Indem der triviale Realismus, faktizistisch, unseren Sinn für Wirklichkeit von unserem

2 Vgl. Jean-Claude Bringuier: Jean Piaget – ein Selbstporträt in Gesprächen, S. 212.

Grundwissen um ihre Erscheinungshaftigkeit, die Differenz von Erscheinung und dem, wovon es Erscheinung ist, entkoppelt, tut es uns – tun wir uns selbst – Gewalt an. Er wird uns zur Quelle gleichermaßen unserer Selbstüberschätzung wie -erniedrigung.

Die uns trivialrealistisch suggerierten ›Notwendigkeiten‹ bedrängen uns so sehr, wie wir uns als Zuschauer einer filmhaft ablaufenden äußerlichen Wirklichkeit aus dem allgemeinen koevolverenden Werden heraushalten und darüber letztlich den Kontakt zu uns selbst verlieren. Wollen wir dies vermeiden, müssen wir uns von den Suggestionen eines Pseudonotwendigen einerseits, vom Zwang zur Pseudosouveränität andererseits befreien. Wir brauchen uns lediglich der uns hier und jetzt bestimmenden Differenz von Innen und Außen auszusetzen, um uns inmitten jener wirklichen Variationen vorzufinden, deren Bestandteil wir nicht nur selber sind, sondern die wir als Teilnehmer der Wirklichkeit mit der Entfaltung unserer selbst mitschaffen, d.h. Mögliches wirklich werden lassen. Jede mich bestimmende Differenz von Innen und Außen konkretisiert sich, von mir durchlaufen, zu einer wirklichen Variation. Ihr muss ich mich, um ›durchzukommen‹, akkommodieren. Ich passe mich damit nicht nur den mich bestimmenden Bedingungen meiner Existenz *an*, sondern ihnen *ein*: Ich mache mich zum Agenten der Überschneidung von Möglichem und Wirklichem, indem ich die vorgefundene Verhältnisse meinen mitgebrachten Intentionen und Bedürfnissen assimiliere.

Um nichts als meines eigenen Durchkommens willen gehe ich in die mich aktuell bestimmende Innen-Außen-Differenz hinein. Im Zuge ihrer Absolvenz assimiliere ich die sich herausbildenden wirklichen Variationen meinen Bedürfnissen und Vorhaben, wie ich zuvor meine Bedürfnisse und Vorhaben an die bestehenden wirklichen Variationen akkommodiert habe. Innen und Außen wechseln dabei mehrmals die Plätze: Ich mache das Außen, dem ich mich viabel mache, mir selber viabel; ich verinnerliche es, um wiederum aus mir herauszugehen, das mir Eingeprägte zu entfalten, das Entfaltete – mich als Werdenden – dem Außen hinzuzufügen. Ich ›konstruiere‹ mich auf diese doppelte Weise meiner Selbstentfaltung einerseits, meiner Selbsthinzufügung andererseits. Konstruktionen sind Herstellungen von Selbstverhältnissen inmitten vorgefundener wirklicher Variationen. Selbstverhältnisse wiederum sind Entfaltungen absolutierter Innen-Außen-Differenzen; durch sie hindurchgehend, individuieren wir uns. Medium unserer Individuationen ist unsere Freiheit, die uns, inmitten von Unfreiheit, als innere Freiheit gegeben ist. Sie bewirkt in uns zugleich ein sich vertiefendes Gefühl unseres Unterschiedenseins von allem, noch von uns selber. Es ist dieses Gefühl, das uns *in* unserer Verlorenheit für das uns Verbindende sensibilisiert.

»Wahrheit ist«, sagt Jaspers, »was uns verbindet – und: in der Kommunikation hat Wahrheit ihren Ursprung.«³ Auch wenn wir die Wahrheit niemals erkenntnismäßig werden ermitteln können, können wir sie doch ethisch, an unserer Lebensführung, erweisen. Wir können als in uns stehende, aus uns handelnde Wesen, die von ihrer Umwelt unterschieden und darüber mit ihr strukturell verkoppelt sind, in all unserer Verlorenheit unsere Verbundenheit miteinander realisieren, indem wir unsere akosmische Vernunftbegabtheit dafür einsetzen, einen antifaktischen Bereich der Verbundenheit zu schaffen, durch unseren einfachen guten Willen zu einvernehmlichem Verhalten, der *bereits* unsere Fähigkeit zu ihm bekräftigt.⁴

In uns selbst bereits haben wir an einem Umfassenderen als uns selber teil. Wir haben teil an ihm in unserem Sinn für ein Selbstverständliches, noch dann, wenn es alltäglich dementiert wird. Wir verhalten uns zueinander, wie wir zu uns selber stehen – im Positiven wie im Negativen. Was wir für uns selber erreichen wollen, können wir nur mit den Anderen erreichen⁵, in Kopplung an die Verhältnisse, die uns umgeben und bestimmen. In gleicher Weise wirkt mein kommunikatives Vermögen von innen nach außen und von dorther zurück auf mein Inneres. Um mich auszudrücken, muss ich aus mir herausgehen; im Herausgang aus mir nehme ich mein Inneres nach draußen mit. Damit exponiere ich mich nicht nur vor den Anderen, sondern auch vor mir selber. Nicht nur, dass ich nach außen trete und mein Inneres dorthin mitnehme; ich beginne, mich und mein Inneres meinerseits wie von außen zu sehen, um von dorther, mit den Augen der Anderen (die ich mit meiner Sicht auf mich ausstatte), das Maß meines Herausgangs aus mir zu regulieren.

Kommunizierend trete ich aus meiner Selbstumschlossenheit heraus, gehe auf den Anderen in der Hoffnung zu, mich ihm – und über ihn mir selber – verständlich machen zu können. Ich sende Zeichen des Michzeigens aus, die die semiotische Ebene der Kommunikation vorgeben, auf der ich vom Anderen gesehen und verstanden werden will. Ich schaffe einen immateriellen Kontext, innerhalb dessen ich als innerliches Wesen mit anderen innerlichen Wesen auf äußerliche Weise verkehre, auf eine Weise, die ihn und mich als innerliche Wesen bewahrt. Ich schaffe einen mich mit dem Anderen verbindenden Kontext, indem ich mich mit Worten und Gesten verständlich zu machen, aus mir, meiner

3 Karl Jaspers: Der philosophische Glaube, S. 46.

4 Vgl. Humberto R. Maturana: Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit. Ausgewählte Arbeiten zur biologischen Epistemologie. Braunschweig und Wiesbaden 1985, S. 29f.

5 Vgl. Karl Jaspers: Philosophie II: Existenzherhellung, S. 57.

Selbstumschlossenheit, meinem In-Sprache-Sein sprechend herauszutreten suchen, um mich so dem Außen *als* von ihm Unterschiedenen hinzuzufügen.

Um meiner eigenen Verstehbarkeit willen öffne ich mich dem Anderen. Ich lasse mich von ihm gleichsam aus der Fassung bringen, d.h. ich nehme ihn zum Anlass, mich in mir zu dezentrieren. Aus der Fassung gebracht, werde ich mir – in meiner Unterschiedenheit von mir selber – näher gebracht. Es ist ein Ausweis von Identität, von sich selbst abzusehen, sich für anderes als sich selber zu interessieren und zu engagieren.⁶ Von daher halte ich dem Anderen gerade darüber stand, dass ich die durch ihn ausgelöste Destabilisierung mit freiwilliger Selbstdezentrierung kontere: ihn zum Anlass eines Lernens nehme. Auf diese Weise wende ich an mir selber die Erfahrung doppelter Kontingenz als Regel unseres von Ungleichzeitigkeit bestimmten Miteinanders an. Ich lerne, mich im eigenen Handeln als innerliches Wesen zu bewahren und darüber dem Anderen Platz für die Achtung seiner Andersheit zu machen.

Kritik der Intersubjektivität

Es ist noch ein Akt meiner Innerlichkeit, aus mir heraus-, auf den Anderen zuzugehen, mit ihm zu kommunizieren. Die Kommunikation, d.h. der äußerliche Verkehr mit den Anderen, kann mich nicht davon entlasten, auf meine eigene, einsame Weise durch die mich bestimmende Differenz von Innen und Außen zu gehen. Jaspers bringt den Gedanken in eine Kreisform: Um ich selbst zu sein, brauche ich die Kommunikation mit den Anderen, während ich erst *aus* meiner Einsamkeit in Kommunikation mit ihnen trete.⁷ Das jeweilige Dritte von Innen und Außen, woraufhin jeder Einzelne in Absolvenz der ihn bestimmenden Differenz von Innen und Außen unterwegs ist, ist nicht schon unser gemeinsames Drittes. Aber es macht uns bereit zu ihm. Was uns zu ihm bereit macht, ist das Wissen, dass uns gerade das, was uns voneinander unterscheidet, miteinander verbindet. Wir erkennen einander in unserer eigenen Unterschiedenheit von allem, noch von uns selber, wieder: Die Verlorenheit des einen röhrt an die des anderen.

Zu Recht wendet sich Ernst von Glaserfeld gegen das Konzept eines auf der Vorstellung eines intersubjektiven Wissens beruhenden sozialen Konstruktivismus. Wir können ein gemeinsames, intersubjektives Drittes lediglich praktisch wollen, nicht aber theoretisch voraussetzen. Wäre es voraussetzbar, brauchten

6 Vgl. Erik H. Erikson: Identität und Lebenszyklus, S. 157.

7 Vgl. Karl Jaspers: Philosophie II: Existenzherhellung, S. 61.

wir es nicht mehr praktisch zu wollen. Soziales Wissen stellt sich immer nur in Erfahrung des Abgrunds zwischen Einzelnen und Einzelnen her, wo jeder jedem eine Blackbox ist, wo jeder jedem nur über die Äußerlichkeit seines Handelns und die Zeichen, die er aussendet, nachvollziehbar ist, nicht aber als er selber.⁸ Es gibt mithin kein Wissen des Sozialen, nur das der doppelten Kontingenzen: nie schon zu wissen, was der Andere gerade denkt und zu tun beabsichtigt. Wir können den sozialen Zusammenhalt so wenig konstruieren wie den Sinn, den wir suchen. Wir können ihn bestenfalls aus der erfahrenen doppelten Kontingenzen, die zwischen uns waltet, rekonstruieren. Wir können ihn aus den wirklichen Variationen, in deren Mitte wir uns jeweils vorfinden, extrahieren, derweil jeder für sich einen Ausweg aus der aktuellen Umklammerung von Innen und Außen, ein Drittes von beidem, das aus ihr herausführt, sucht. Entscheidend ist die Indirektheit, über die sich ein sozialer Zusammenhang herstellt. Er ist das Ergebnis unserer koevolutionären Individuationen auf ein sich immer erst noch öffnendes Drittes hin, von dem her wir uns in aller Unterschiedenheit voneinander miteinander verbunden erfahren. Erich Jantsch erblickt denn auch nur dort einen »echten Dialog«, wo zwei Wesen weniger intersubjektive Unterstellungen austauschen, als dass sie aus dem Moment ihrer Begegnung heraus, interaktiv, ein ihnen bereits gemeinsames Drittes entbergen und somit etwas Sichtbares zu konstituieren.⁹

Während ich, vor ein konkretes Problem gestellt, auf ein sich mir öffnendes Drittes von Innen und Außen hoffe, das mir einen Ausweg bietet, weiß ich nicht, wovon die Anderen bedrängt sind. Ich weiß nur, dass unsere Probleme wie deren Bewältigungen eine vergleichbare Struktur aufweisen: Jeder muss seine Antwort auf die ihn bedingende Differenz von Innen und Außen finden; jeder muss die Differenz auf seine Weise durchlaufen, um sich, auf ein Drittes von Innen und Außen bezogen, von deren Bedräigung zu befreien; jeder muss aus sich heraus-, auf die Anderen zugehen, sich aus seiner Selbstzentriertheit lösen, um sich, wenn auch stolpernd, immer wieder aufs Neue in eine vorlaufend-vorläufige Balance zu bringen. Um meiner eigenen Balance willen muss ich eine umfassende Balance im Blick haben. Von dieser her bringe ich überhaupt erst die Kraft zu jener auf. Um mit mir, nach innen hin, im Gleichgewicht zu sein, bedarf es des Ausgleichs nach außen hin, mit den Anderen. Dieser Ausgleich untersteht dem

8 Vgl. Drittes Siegener Gespräch über Radikalen Konstruktivismus. Ernst von Glasersfeld im Gespräch mit Lumis. In: Ernst von Glasersfeld: Radikaler Konstruktivismus, S. 344.

9 Vgl. Erich Jantsch: Die Selbstorganisation des Universums, S. 282.

Gebot eines uns verbindenden Selbstverständlichen, materialisiert sich dieses auch nirgends.

Es ist die Aufgabe der Vernunft, dieses Selbstverständliche – vor allem Verstehen Verständliche – antifaktisch zu vertreten. Sie vertritt es, so Jaspers, in Form »universellen Mitlebens« und »totalen Kommunikationswillens«.¹⁰ Auch wenn uns allen Vernunft gegeben ist, so einigt sie uns nicht schon, sondern erst unser Wille, von ihr Gebrauch zu machen: uns freiwillig in unserem Inneren auf ein zu Lernendes – und uns miteinander Verbindendes – hin zu dezentrieren. Dabei hilft uns unser Sinn fürs Selbstverständliche, das Verbindende der Wahrheit selbst. Wir kommunizieren, als zu Kommunikation Fähige, aus einem uns bereits Verbindenden heraus, als, in all unserer Irrtumsfähigkeit, habituell auf Wahrheit Bezogene, die aus der Erfahrung ihrer Verbundenheit heraus aus eigenen Kräften ein Verbindendes zu schaffen versuchen. Per Kommunikation erweisen wir aneinander unsere Friedensfähigkeit zu, indem wir die Erwartung des Normalfalls eines uns in aller Unterschiedlichkeit zum Trotz Verbindenden an uns und unseresgleichen herantragen, auf dass wir diesen Normalfall mit unserem eigenen Handeln beglaubigen.

Wo Sprache nicht verbindet: Wahn und Totalisierung

Jaspers kontrastiert die Normalität dieser Erwartung am Gegenbeispiel ihres psychopathologischen Ausfalls. So existiert keine den Schizophrenen gemeinsame Welt, in der Schizophrene einander als Schizophrene erkennen und sich darüber verständigen könnten. Es kann so wenig eine ihnen gemeinsame Welt geben, wie die Differenz von Innen und Außen in der Schizophrenie als nicht bewältigbar erlebt wird: sei es, dass sich die Betroffenen komplett mit der äußeren Welt identifizieren, sei es, dass sie sich selbst wie auf einen Punkt zusammengezogen erleben, sei es, dass sie glauben, alle Welt könne in ihr Innerstes blicken.¹¹

Wo ich dagegen die mich bestimmende Differenz von Innen und Außen als absolvierbar erfahre, um sie aus dieser Erfahrung heraus auf zunehmend selbst-bestimmte, innengeleitete Weise zu durchlaufen, erfahre ich Wirklichkeit als Widerstand gegen mich. An ihm erfahre ich mich als von ihr, von allem, noch von mir selber, unterschieden. Über den Umweg der Wirklichkeit, kraft meines Bezugs zu dem, was vor mir schon da ist, demgegenüber ich mich von allem An-

10 Vgl. Karl Jaspers: Von der Wahrheit, S. 115 und 967.

11 Vgl. ders.: Allgemeine Psychopathologie. 8. unveränderte Auflage. Berlin – Heidelberg – New York 1965, S. 105f. und 237.

fang an verspäte, in Erinnerung an mich, der ich schon nicht mehr bin, stoße ich auf ›mich‹. Ich stoße auf mich als ein Bewusstseinswesen, dem alles, die Welt, es selbst, nur in Form der Subjekt-Objekt-Spaltung gegeben ist, während er in der Lage ist, sich mit dem, wovon er getrennt ist, immateriell, über Sprache, zu verbinden. Ich erlebe Sprache, aller Verschiedenheit, ja, Unübersetbarkeit der Sprachen zum Trotz, als etwas mich immer schon mit den Anderen Verbindendes. Vor dem Hintergrund des prinzipiell Verbindenden unseres In-Sprach-Seins können wir es uns leisten, aus uns herauszugehen, ohne uns verloren zu gehen. Wie erst aufgrund unserer Fähigkeit, uns von außen zu sehen, uns in den Anderen hineinzuversetzen, Moralität möglich ist, arbeitet unser Sprachvermögen dieser Fähigkeit vor. So antizipiere ich sprechend je schon den Standpunkt des Anderen, insofern er mich hören soll und ich mich ihm verständlich machen will. Ich setze, bevor ich etwas Bestimmtes sage, einen Kontext struktureller gegenseitiger Verstehbarkeit voraus, der mich darauf vertrauen lässt, mit dem, was ich sage, grundsätzlich nachvollziehbar zu sein.¹²

Dieses Grundvertrauen scheint wiederum in der Psychose auszufallen. Während wir im Normalfall, d.h. im Fall einer als bewältigbar erlebten Differenz von Innen und Außen, zwischen Selbst- und Fremdbeobachtung changierend, uns der Zeichensysteme unserer Sprachen bedienen, um uns einander mit- und nachvollziehbar zu machen, machen Psychotiker selbstabschließend-privaten Gebrauch von Sprache, in einer Weise, die Sprache als Kommunikationsmedium ad absurdum führt, so, als *solle* Sprache trennen und nicht verbinden.¹³ Dementsprechend beschreibt Karl Jaspers genuin philosophische Positionen wie Nihilismus und Skeptizismus in ihren Extremen als psychotische Zustände.¹⁴ Sie sind in dem Maße psychotisch, wie sie einen endgültigen Rückzug von der Außenwelt, den Selbstausschluss aus der mich bestimmenden Innen-Außen-Differenz, exekutieren. Diesen Selbstausschluss, jenen Rückzug bezahlt der Kranke mit Wahnphantasien: Mit ihnen muss er die Welt, die ihm untergegangen ist und immer neu untergeht, immer neu aufbauen.¹⁵ So wenig ich in diesen Fällen denkenderweise auf etwas vertrauen kann, wovon mein Denken bereits getragen wäre (um aufgrund dessen aus mir heraus-, in Kommunikation mit Anderen zu treten), werde

12 Vgl. Robert Spaemann: Personen, S. 23.

13 Vgl. Fritz B. Simon: Psychopathologische Konstruktionen. In: Gebhard Rusch und Siegfried J. Schmidt (Hg.): Konstruktivismus in Psychiatrie und Psychologie. Frankfurt/M. 2000, S. 96.

14 Vgl. Karl Jaspers: Allgemeine Psychopathologie, S. 247.

15 Vgl. Sigmund Freud: Über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia. A.a.O., Bd. VII, S. 192f.

ich im Denken Totalität anstreben: eben die, derer ich real entbehre. Anstatt meine Idee von Ganzheit (die ich als Person bereits mitbringe) an die äußere Wirklichkeit heranzutragen und daran meine bleibende Unterschiedenheit von allem – *mich* in meiner exzentrischen Position – sowohl zu erfahren als auch auszudrücken, fühle ich mich gezwungen, das Ganze als solches, totalisierend, in Ausschluss meiner selbst, zu denken.

Das Gefühl eigenen Ganzseins, von Selbstkohärenz im Sinne Antonovskys, stellt sich über gelungene Integrationen von Begrenzendem, Verschiedenartigem, Widerstrebendem bei gleichzeitigem Loslassen innerer Fixierungen, Ängsten wie Erwartungen, her. Es nimmt ab und verhärtet sich zu Zwanghaftigkeit mit Abnahme der Bereitschaft, mich mit der mich augenblicklich bestimmenden Innen-Außen-Differenz zu konfrontieren. So beginnt sich mein Denken nicht als antwortend, sondern als vorgebend misszuverstehen. Erik H. Erikson unterscheidet zweierlei Gestalten des Ganzen: »Ganzheit« und »Totalität«.¹⁶ Erfahre ich Ganzheit bereits an mir selber, als organisches Zusammenwirken von Heterogenem bei fortschreitender Wechselbeziehung zwischen Funktionen und Teilen meiner selbst als lebendigen Organismus, so stellt Totalität ein konturiertes Ganzes dar, wo Innen und Außen geschieden sind, wo, was innen ist, nicht draußen bleiben darf, während Äußeres drinnen nicht geduldet wird, kurz, das in gleich absoluter Weise aus- wie einschließt.

Aufs Ganze vertrauend, überlasse ich mich der Selbstorganisation dieses Ganzen analog zu der sich autopoietisch herstellenden Ganzheit meiner eigenen Person. Noch, ja, gerade dort, wo ich mich von allem unterschieden weiß, mache ich die Erfahrung eines mich latent Haltenden. Zugleich muss ich mich zu dieser Erfahrung erst bereit machen, mich diesbezüglich selber konditionieren, etwa indem ich mich bereit mache, mich der mich hier und heute bestimmenden Differenz von Innen und Außen zu konfrontieren, in einem nächsten Schritt in sie hineinzugehen, um mich in einem weiteren Schritt einem sich mir draußen unverhofft Öffnenden innerlich zu öffnen. Die daran geknüpfte Erfahrung, selber immer nur antworten, nichts erschaffen zu können, das nicht der Möglichkeit nach schon da wäre, also nie über die erste Initiative zu verfügen, verdichtet sich mir zum Gedanken einer mich mit dem Anderen verbindenden Conditio humana. Er verbindet uns, wie er uns an unsere Unterschiedenheit von allem, noch von uns selbst, erinnert. Überall dort, wo ich den Gedanken einer unserer Macht und Intelligenz grundsätzlichen entzogenen menschlichen Bedingtheit herunterspiele, bin ich gezwungen, um meiner selbst sicher zu sein, einerseits mein Umfeld kontrollieren und zu manipulieren und andererseits mich selber immer neu erfinden

16 Vgl. im Folgenden Erik H. Erikson: Identität und Lebenszyklus, S. 168 (Anm.).

zu müssen, ohne jemals der sein zu dürfen, der ich bin. Ich muss, nach innen wie nach außen hin, permanent konstruktive Leistung aufwenden: totalisieren.

Auf die Dauer meines eigenen Lebens wird hierzu meine Kraft und Intelligenz nicht ausreichen. Es wird meinem Denken nicht gelingen, einen Zustand innerer Sicherheit herzustellen, der nicht wieder von meinem Weiterdenken dementiert würde. Genauso werde ich meine Umwelt nicht dauerhaft unter Kontrolle halten oder manipulieren können, ohne dass ich das Selbstsein meiner Umwelt als Widerstand zu spüren bekäme. In dem einen wie dem anderen Fall werde ich unablässig damit beschäftigt sein, Lücken, die sich mir auftun, zu schließen, ohne dass sich je eine Geschlossenheit des Ganzen herstellen würde, in und an dem ich endgültige Sicherheit fände.

Der Existenzialismus des radikalen Konstruktivismus und der radikale Konstruktivismus des Existenzialismus

Kierkegaard nennt es, wie gesehen, das »Ärgernis« des Verstandes, etwas denken zu müssen, das er gar nicht denken kann. Er kann es insofern nicht denken, als unser Denken immer nur auf die ihm zugrunde liegende Differenz von Innen und Außen antworten kann. Das Ärgernis des Verstandes – die Gewaltbereitschaft totalisierenden Denkens – geht, so Kierkegaard, aus einer »akustischen Täuschung« hervor, der Verkennung dieses jetzigen Augenblicks, demgegenüber sich der Verstand im Maße seines Veranlassstseins durch ihn verspätet.¹⁷

Wo ich Vertrauen in ein vorexistentes Ganzes, ein sich immer wieder neu öffnendes Drittes von Innen und Außen, durch gedachte Totalität ersetze (mit all den vorweggenommenen Pseudonotwendigkeiten im Schlepptau), beginne ich, nicht nur diesen Augenblick, sondern alle noch kommenden Augenblicke niederzuhalten. Ich beginne, mit der Wirklichkeit selbst zu konkurrieren. Dabei kann ich nur verlieren. So im Fall des radikalen Konstruktivismus Ernst von Glasersfelds, wenn dieser seine fugenlose Leugnung einer objektiven Wirklichkeit durch seine Theorie einer komplett selbstbezüglichen Subjektivität überausgleicht. Wobei sich sein erkenntnistheoretischer Radikalismus bei Nachfrage als lebenspraktische Selbstbehauptung eines Einzelnen zu erkennen gibt, der keine Muttersprache sein eigen nennen kann: Von Glaserfeld beschreibt seine Hinwendung zum Konstruktivismus als für ihn, der er als Kind gleichermaßen im Italienischen, Französischen und Deutschen aufwuchs, als einzlig gangbaren

17 Vgl. Sören Kierkegaard: Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift, S. 61.

Weg, aus dieser Differenzerfahrung heraus sich (s)eine Welt(en) zu konstruieren.¹⁸ Was die Radikalität seines Konstruktivismus mit einem Schlag nachvollziehbar macht – allerdings weniger nach Maßgabe der in seiner Theorie ausgesprochenen epistemologischen Verwerfungen als eines dieser Theorie impliziten Existenzialismus: eines Denkens der Verlorenheit par excellence.

Umgekehrt ist der Existenzialismus Jean-Paul Sartres seinerseits eine Art radikaler Konstruktivismus, verknüpft er doch die freie Selbstwahl des Einzelnen mit dem epistemologischen Dogma, wonach das Subjekt seine eigene Subjektivität zu keinem Zeitpunkt überschreiten könne.¹⁹ Weder Sartre noch von Gläsernsfeld sind denn auch mit ihren theoretischen Mitteln zu einem tragfähigen Begriff des Politischen gekommen. Gerade dafür hätte es eines Rests an naivem Realismus bedurft. Unter politischem Gesichtspunkt nämlich ist ein solcher alles andere als naiv, nämlich alternativlos. Er geht aus unserem natürlichen Weltbegriff, dem zufolge uns die Sonne, allem besseren Wissen zum Trotz, immer neu ›unter- und >aufgeht< und die Erde ein bewohnbar zu machendes Haus und eben kein nur sich im Weltraum drehender und irgendwann verglühender Planet sei.

Das Politische des naiven Realismus besteht darin, dass voneinander Unterschiedene sich nicht nur eine Welt des Gemeinsamen ersehnen, sondern antifaktisch-alltagstauglich konstruieren. Wir konstruieren ein Gemeinsame notwendigerweise äußerliche Art, auf dass wir als an einem Gemeinwesen Beteiligte das Gemeinsame eben dieses Gemeinwesens nachvollziehbar erhalten und, darauf aufbauend, die Möglichkeit gemeinsamen Handelns begründen. In seiner Selbstkonstitution durch gemeinschaftliches Handeln kommt dem Politischen, so Ernst Vollrath*, strukturell *Sichtbarkeit* zu: Wir müssen uns im politischen Umgang mit der Welt und miteinander auf die Zeichen, die wir einander geben, verlassen können.²⁰ Das Politische drängt in dem Maße zur Sichtbarkeit, wie es auf Vielheit beruht. Vielheit wiederum konstituiert und erhält sich über Oberflächig-Meinungshaftes. In diesem Sinne ist das Politische nicht nur anti-ontologischer, sondern nicht-theoretischer Natur. Es lässt sich weder auf weltanschauliche Treue noch auf wissenschaftliche Erkenntnisse verpflichten. Politische Urteilskraft bewahrt uns, im Gegenteil, unseres Sinn für das ›Uneigentliche‹, Zeichenhafte, äußerlich Vermittelnde unseres Zusammenlebens, indem sie ihre Grund-

18 Vgl. Drittes Siegener Gespräch über Radikalen Konstruktivismus. A.a.O., S. 345.

19 Vgl. Jean-Paul Sartre: Ist der Existenzialismus ein Humanismus? A.a.O., S. 12.

* Ernst Vollrath (1932-2003), deutscher Philosoph des Politischen in der Nachfolge Hannah Arendts (1906-1975).

20 Vgl. im Folgenden Ernst Vollrath: Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft. Stuttgart 1977, S. 35.

sätze weniger aus einem Denken ableitet, als dem Meinen und Handeln der Menschen selbst abschaut.

Es ist gerade das erkenntnistheoretische Defizit politischen Common-Sense-Denkens, das seine Nachvollziehbarkeit und Verlässlichkeit ausmacht. So ist beispielsweise Maturana, unbeschadet seines selbstbezüglich-konstruktivistischen Denkansatzes, in Fragen der Ethik und Politik durchaus ›naiv‹. Ja, sein bewusst eingegangener Widerspruch zu seiner eigenen wissenschaftlichen Theorie macht seine ethisch-politischen Aussagen überhaupt als solche erkenn- und sympathetisch nachvollziehbar.²¹ – Während Sartres politisch-soziales Denken nicht grundlos²² zeitlebens geirrläufigt hat, hat von Glaserfeld das in ethisch-politischer Hinsicht Unbefriedigende seines theoretischen Ansatzes offen eingestanden. Dass er nichtsdestotrotz an seiner philosophischen Intuition festgehalten hat, macht seine Theorie so angreifbar wie sein Denken in seinem akosmischen Eigensinn kenntlich. Nicht zuletzt dies offenbart das implizit Existenzialistische seines radikalen Konstruktivismus.

21 Vgl. Hella Exner und Franz Reithmayr: Anmerkungen zu Maturanas Versuch einer Ethik. In: Hans Rudi Fischer (Hg.): Autopoiesis. Eine Theorie im Brennpunkt der Kritik. Heidelberg 1991, S. 137ff.

22 So wirft Jean Piaget Sartres Existentialismus vor, alle Werte durcheinandergebracht und den Menschen erniedrigt zu haben, »indem er Freiheit auf Willkür und Denken auf Selbstbestätigung reduziert«. Jean Piaget: Weisheit und Illusionen der Philosophie. Frankfurt/M. 1974, S. 269. – Demgegenüber stand Piaget dem existenzphilosophischen Denken Jaspers' prinzipiell zustimmend gegenüber. Vgl. ebd., S. 259ff.

