

XIV Metaphysischer und trivialer Realismus

Ich komme nicht heraus aus meinem Bestimmtsein durch die Differenz von Innen und Außen; es sei denn, ich gehe in sie hinein. Genau dies leistet Denken. Denkenderweise befreie ich mich aus der Umklammerung von Innen und Außen, indem ich deren Differenz auf ein Drittes von beidem hin durchschreitend entfalte.

Selbstausdruck und -begegnung

Denkend bahne ich mir einen Herausgang aus mir. Aus mir herausgehend, nehme ich mein Innen mit; ich drücke mich aus. Zu mir zurückkehrend, wird sich mein Inneres um das Maß meines Herausgangs geweitet haben. Umgekehrt begegne ich mir in meinen Wahrnehmungen: Ich versuche zu verstehen, was mich draußen affiziert, was dazu geführt hat, dass ich es wahrnehme. Indem ich es zu verstehen versuche, mache ich mir, was mir zustößt, zu eigen. Selbst wenn ich es ablehnte, weil es mich abstößt oder verletzt, stehe ich dennoch in einer Beziehung zu ihm. Unwillkürlich rechne ich die Unfreiwilligkeit dieser Beziehung in mein Selbstverhältnis ein; ich kann längst nicht mehr unterscheiden zwischen dem Ereignis und seiner Verarbeitung durch mich. Längst haben Innen und Außen die Plätze getauscht. Selbst wenn ich, was mir zustößt, ›Zufall‹ nenne, so hat er doch von mir den *Sinn* eines Zufalls verliehen bekommen. Damit hört er auf, ein Zufall zu sein.

Ich begegne der Welt mit Selbstausdruck. Indem ich mich ausdrücke, zeige ich mich mir und den Anderen in meiner Unterschiedenheit von allem. Indem ich mich in meiner Unterschiedenheit zeige, füge ich sie – mich – dem Außen hinzu, schließe mich darüber an es an. So wenig ich weiß, warum ich wahrnehme, was ich wahrnehme, weiß ich schon, was ich auszudrücken habe. Wüsste ich es, brauchte ich mich nicht auszudrücken bzw. mein Selbstausdruck wäre bloße Schauspielerei. Mein Selbstausdruck überprägt eine Grundunsicherheit in Bezug

auf mich selber: die mir eigene Gedoppeltheit und Differenz zu mir – dass ich nicht nur Körper bin, sondern einen Körper habe. Ich stelle für mich selbst einen Bruch in der Wirklichkeit dar, den ich unaufhörlich mit mir überbrücken muss. Immer neu bin ich genötigt, aus mir herauszugehen, mich darüber, dass ich mich den Anderen zeige, meiner selbst zu vergewissern. Exzentrisch exponiere ich meine Exzentrizität noch einmal vor mir selber. Ich mache Gebrauch von ihr – mir –, indem ich mir per Selbstausdruck zur dritten Person werde, um mich immer wieder neu in die erste Person zu verwandeln. Kein Wissen um mich kann mir diesen Umweg der Selbstvergewisserung ersparen. Auch Wissen ist ja an Selbstausdruck gebunden; es gibt kein Wissen ohne Wissenwollen, Um-Wissen-Ringen. Anders wäre Wissen so anonym wie endgültig. Es würde mich von meiner Selbstbewegung trennen, mein Bemühen lahmlegen, mein Leben einerseits auf wache, aufmerksame, andererseits auf selbstbestimmte, innengeleitete Weise zu führen.

Im Versuch, mich auszudrücken, habe ich nicht nur mit dem äußeren Widerstand der Anderen, ihrer Blicke zu tun, sondern auch mit einem inneren Widerstand. Was es mir schwer macht, mich auszudrücken, ist meine Differenz zu mir selber. Irritiert in meiner Selbstfremdheit, verwandelt sich mein Innenbezug in einen Außenbezug auf mich, in die Angst, in meiner Unterschiedenheit von allem, inklusive mir selber, unverständlich zu bleiben. So erlebe ich jeden Herausgang aus mir als Risiko, mich im Unverständnis der Anderen zu verlieren. Unverstanden, wäre ich mir selbst unverständlich, sei es, dass ich verstummte, sei es, dass ich mich in der Anpassung an die unterstellten Erwartungen der Anderen vernehmlich verbergen würde. Meine Anpassung würde das Gefühl meiner Unterschiedenheit nach außen und nach innen nur besiegen, ohne Hoffnung, dass ich sie – mich – per Selbstausdruck dem Außen hinzufügen, die gefühlte Lücke in mir mit mir je überbrücken könnte. Ich erlebte die mich hier und jetzt bestimmende Differenz von Innen und Außen als unpassierbar, mit der Konsequenz, dass ich mit der Zeit das Gefühl für sie als Differenz, für Differenzen überhaupt, verlöre.

Um Ausdruck ringend, durchlebe ich meine Nichtübereinstimmung mit dem Außen gleichsam vor den Augen aller. Aber auch dies ist wiederum eine innere Vorstellung, die ich dem Außen leih: Ich statte die Augen aller mit meiner eigenen Sehkraft aus. Mich mit ihren Augen sehend, verurteile ich mich als innerliches Wesen; ich gebe mich in mir dem Außen preis; ich schäme mich. Meine Scham vermittelt mir mein Unterschiedsein von allem nicht als Quelle meiner Freiheit, sondern als Wunde einer Verhöhnung. Ich fühle mich, sobald ich mich zeigen will, *klein*, gleich dem Kleinkind, das just mit dem Moment, da es sich

aufzurichten anschickt, der realen Größen- und Kraftverhältnisse, in denen es steht, innewird.¹

Wenn mich die Augen aller zu durchschauen drohen, so bin ich es, wie gesagt, doch selbst, der sich durchschaut. Innen und Außen tauschen in mir die Plätze; ich beginne, in mir gemeinsame Sache mit dem Außen gegen mich selber zu machen. Überschwemmt von unverständigen, verurteilenden Blicken, ist, mich meiner Differenz zum Außen wieder zu erinnern, das Äußerste, das ich leisten vermag, um mich als Selbst zu bewahren. Wäre ich, unter Zuhilfenahme guter Erfahrungen und Feedbacks, in der Lage, mich in meinem Unterschiedsein von allem, noch von mir selber, anzunehmen, allmählich Mut zum Selbstsein fassend, so würde sich ebenso allmählich die Scham in Eigensinn verkehren. Das Gewicht des von mir Auszudrückenden, das mir die Scham als inneres Außen auferlegt, wandelte sich mir gleichsam zur Selbstgewissheit zweiten Grades: zur Selbstironie. Sie lehrt mich, so sehr ich mich nur in Distanz zu mir selber ›habe‹, mich Anderen als innerliches Wesen stets nur von meiner Außenseite zu zeigen.²

Zweierlei Haltung, zweierlei Wirklichkeit

Gabriel Marcel unterscheidet zwischen zwei Reserven gegenüber der äußeren Welt: der des Zuschauers und der des Heiligen. Ihnen entsprechen zwei Auffassungen von der Wirklichkeit. So vollzieht sich die Loslösung des Heiligen vom Außen in Form einer Entzagung, die der Wirklichkeit gleichsam den Vortritt lässt; sie zollt dem schöpferischen Prinzip dieser Wirklichkeit, ihrem Selbstsein, Tribut.³ Die Selbstentsagung des Heiligen ist insofern ein Akt der Ichstärke. Sie vollzieht sich zugunsten eines, mit Gregory Bateson zu sprechen, umfassenderen »Versuch-und-Irrtum-Systems«⁴, von dem unser Selbst ein Teil ist. Die Distanz des Zuschauers dagegen resultiert aus einer Fluchtbewegung, die dessen Selbsterhaltung geschuldet ist. Der Zuschauende hält nicht nur sein Selbstsein aus der Wirklichkeit um ihn herum heraus, sondern negiert damit ein ihm entgegenste-

1 Vgl. Erik H. Erikson: Identität und Lebenszyklus, S. 79f.

2 Nach Kierkegaard besteht die Leistung der Ironie darin, Schmerz nicht direkt auszudrücken, sondern sich in seinem Ausdruck gegen das Zuviel seines Ausbruches in Form einer spöttischen Replik auf den Schmerz selbst zu verwahren. Vgl. Søren Kierkegaard: Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift, S. 632.

3 Vgl. Gabriel Marcel: Metaphysisches Tagebuch. A.a.O., S. 21f.

4 Gregory Bateson: Die Kybernetik des »Selbst«. A.a.O., S. 428.

hendes Selbstsein der Wirklichkeit. Seiner Selbstisolierung entspricht ein filmhafter Realismus, der als reines Außen >abläuft<. Ihm ist insofern je schon eine Sinnentleerung inhärent, als aus ihm von vornherein jegliche Innenperspektive, jegliche subjektive Erfahrung verbannt ist.

Es gibt, nach Thomas Nagel, drei Weisen, die objektive Wirklichkeit von Subjektivität zu säubern: Reduktion, Eliminierung und Annexion.⁵ Sie stellen zugleich Varianten unserer Selbstverneinung dar. Es ist die Verachtung meiner selbst, die mich mir selbst zum Außen macht und mich zu umso wilderer Selbstbehauptung nötigt. Aus ihr heraus reiße ich die Welt gleichermaßen an mich, wie ich sie verwerfe. In beiden Fällen verhalte ich mich beziehungslos zu ihr. Ich überantworte mich der äußerlich-objekthafeln Struktur einer gleichermaßen sinnlosen und aufdringlichen Welt, deren Flüchtigkeit und Härte geradezu einladen zu Entwertung und Treulosigkeit.⁶ Heinz von Foerster sieht überhaupt in Begriffen wie »Wirklichkeit«, »Wahrheit«, »Objektivität« und »Sein« Indifferenz und Defätismus am Werk, worüber ich mich aus dem, was ich draußen wahrnehme, selbst ausschließe. Demgegenüber scheint im englischen Wort für Wahrheit, »truth«, diese nicht nur als Objektbeziehung im Sinne von Richtigkeit, sondern als Moment des Vertrauens von Mensch zu Mensch, jenseits aller externen Referenz, auf.⁷ Es ist diese Abwesenheit einer externen Referenz, die das Verhältnis wirklicher Einzelwesen – Personen – zur Wirklichkeit, zueinander und zu sich selber bestimmt. Robert Spaemann nennt dies »metaphysischen Realismus«. »Wirklichkeit« ist danach, ehe sie zur erkenntnistheoretischen Frage wird, akzeptiertes fremdes Selbstsein. Sie ist angewandtes Grundwissen im Sinne Jaspers': zu wissen, dass Wirklichkeit – mir – erscheinende Wirklichkeit ist; dass, was erscheint, sich in seinem Erscheinen zugleich verbirgt; dass, dies zu wissen, unser Verhältnis zur Wirklichkeit als von uns als Personen bestimmt erweist, die über ihr Verhältnis zum Außen hinaus noch zu sich selber in einem Verhältnis stehen.⁸

Was unser Verhältnis zur Wirklichkeit in eins zu uns selber ausmacht, ist die von uns an sie herangetragene Hoffnung auf deren Integrität. Demgemäß sieht Gabriel Marcel uns je schon jenen spirituellen Realismus der Heiligen praktizieren, sobald wir, als Zeugen ihrer tagtäglichen Verletzung, auf die »Wiederher-

5 Vgl. Thomas Nagel: Die Grenzen der Objektivität, S. 123.

6 Vgl. Gabriel Marcel: Metaphysisches Tagebuch. A.a.O., S. 22.

7 Vgl. Heinz von Foerster im Gespräch mit Bernhard Pörksen: Wahrheit ist die Erfindung eines Lügners, S. 34 und 157.

8 Vgl. Robert Spaemann: Personen, S. 76 und 89.

stellung einer bestimmten lebenden Ordnung in ihrer Integrität⁹ hoffen. Sobald wir dies tun, verknüpfen wir unser Schicksal mit der Integrität eines Umfassenderen, als wir selber sind. Dieser Integrität spüre ich denkend nach, während ich ihrer offenen Auges entbehre. Ich beginne, gegen die Entmutigungen meines eigenen Augenscheins anzuarbeiten. Hierfür gehe ich in die Differenz von Innen und Außen, die mich bestimmt, hinein. Ich löse mich von den Suggestionen des Außen, indem ich sie ins Licht meines Grundwissens halte: dass Wissen Wissen von Erscheinendem ist, während Denken sich mit der Differenz zwischen Erscheinung und dem, wovon es Erscheinung ist, befasst – dem, was selber nicht erscheint, sondern macht, dass etwas erscheint.

Bevor ich bewusstermaßen denke, denke ich schon. Ich denke alleine dadurch, dass ich existiere. Schon mein Lidschlag legt die äußere Differenz von Innen und Außen frei, meine Atmung die innere. Ich stehe die mich bestimmende Differenz von Innen und Außen, innen wie außen, nur durch, weil ich mir selbst schon voraus bin. Wäre ich nicht – nach vorne stolpernd, mein Stolpern immer schon in ein Schreiten verwandelnd – bereits auf ein Drittes von Innen und Außen hin unterwegs, ich würde augenblicklich dissoziieren. Ich würde mich an der kleinsten Veränderung verlieren. Ich wäre außerstande, irgendetwas, mich inbegriffen, wiederzuerkennen. Wie mein Voraussein Wiedererkennung initiiert, so weiß ich (ohne zu wissen, woher), dass die äußere Wirklichkeit nicht letzte Realität ist. Indiz hierfür ist, dass ich mich, allen äußeren und inneren Veränderungen zum Trotz, als die Person, die ich bin, nicht loswerde. Dass ich mich nicht loswerde, zeigt mich mir in meinem Geschenktsein. Im Geschenktsein meiner selbst ist das Versprechen eines Umfassenderen enthalten, umfassender als mein Ich, als alles, was ich mir vorstellen kann. Es ist dieses Umfassendere, das mir das Gefühl eigener Ganzheit gibt, die Kraft, mich mir erst selbst zum Versprechen eines – aller Selbstunterschiedenheit zum Trotz – Integren zu geben, das Vertrauen, durch alle Veränderungen, inneren wie äußeren, hindurch mit mir eins zu sein.

Ich weiß, was ein integrer Mensch ist, nicht aber schon, was ihn – mich – dazu befähigt. Was uns dazu befähigt, entnehmen wir nicht der Welt der Erscheinungen. Denn diese wechseln ja gerade. Nicht nur, dass wir die Kraft zu unserer Integrität von woanders her nehmen, als wir mit unseren Sinnen wahrnehmen; wir müssen bisweilen gegen unsere eigenen Sinneseindrücke angehen: hoffen. Der Integre hält Kräften stand, die stärker sind als er – so wie er Kraft und Sinn

9 Gabriel Marcel: Metaphysisches Tagebuch. A.a.O., S. 80.

seines Standhaltens, nach Josef Pieper*, aus Größerem, als er selbst ist, bezieht.¹⁰ So berichtet Viktor E. Frankl von zwei Umgangsweisen mit sich selber, die ihm im KZ halfen, in aller Aussichtslosigkeit die Hoffnung nicht zu verlieren: Er stellte sich einen unsichtbaren Dritten vor, vor dessen Augen er am Leben festhielt, um, in einem weiteren Schritt, eine Zukunft zu imaginieren, in der er von seinem Überleben erzählen würde.¹¹

Die Gefahr der schönen Empfindung

Die Rückhaltlosigkeit, mit der der Integre Übermächtigem trotzt, wird von ihm selbst womöglich gar nicht empfunden, schon gar nicht als Trotz. Trotz ist ein äußeres Bild, das wir uns von einer inneren Unbeugsamkeit machen. Was wie Trotz aussieht, ist die uns zugewandte Seite eines uns unzugänglichen Schmerzes, den jemand im Hinblick auf sein eigenes Einssein durchmacht, während er mit Kräften der Zerstörung ringt. Zu Recht empfinden wir diesen Trotz als *schön* – so wie wir es als schön empfinden, Gedemütigte aufzustehen, Ungerechte fallen zu sehen. Die Empfindung dieser Schönheit schulden wir unserer Integrität in eins mit dem Gefühl unserer Gleichheit voreinander. Mit dem Augenblick, da diese Empfindung in moralische Genugtuung übergeht, ohne dass wir den Schmerz der Unbeugsamkeit mitempfinden, beginnt die Empfindung der Schönheit, sich in eine schöne Empfindung zu verwandeln: Wir glauben, kraft dieser Empfindung schon zu wissen, was Integrität sei; mehr noch, wir meinen uns an der Seite dessen, dessen Integrität wir bewundern.

Hier liegt der Nerv unserer vorschnellen Einigkeit über Integrität. Indem ich nämlich jemandes integres Verhalten bewundere, bin ich versucht, statt ihn mir zum Beispiel eigenen Verhaltens als *Beweis* für Integrität zu nehmen. Die Schönheit meiner Empfindung beschwichtigt mein Diskrepanzbewusstsein, den Zweifel an meiner eigenen Fähigkeit und Bereitschaft, mich Kräften, die mich brechen können, meinerseits ungebrochen entgegenzustellen. Ist es aber nicht gerade umgekehrt, dass mich die Furcht vor meiner eigenen Brechbarkeit um meine Integrität – um Integrität überhaupt – lässt?

* Josef Pieper (1904-1997), deutscher Philosoph in der Tradition einer an Thomas von Aquin orientierten Neuscholastik. Erhielt 1981 den Balzan-Preis für Philosophie.

10 Vgl. Josef Pieper: Tapferkeit. In: Das Viergespann. München 1991, S. 168 und 171.

11 Vgl. Viktor E. Frankl: Grundriß der Existenzanalyse und Logotherapie; und: Psychologie und Psychiatrie des Konzentrationslagers. A.a.O., 144f. und 212.

In der »Antigone« des Sophokles verfügt Kreon, Herrscher von Theben, nachdem er einen Putsch gegen ihn hat niederschlagen lassen, die getöteten Aufständischen aus – als Staatsräson ausgegebene – Rache nicht zu beerdigen. Antigone, Schwester des Polyneikes, eines der Getöteten, widersetzt sich dem Verbot. Unter Berufung auf das Gebot, die Toten in jedem Fall zu achten, wird sie ihren Bruder des Nachts heimlich bestatten, um den Preis ihrer späteren Ächtung und schließlichen Todes. Schiere Wehrlosigkeit steht hier gegen schiere Macht an. Nicht nur, dass die trauernde Schwester machtlos ist; der Leichnam selbst ist Inbild der Wehrlosigkeit: Der Tote als solcher scheint aller Rechte bar. Kreon inszeniert eigens die Wehrlosigkeit des getöteten Feindes, indem er den Leichnam willentlich entehrt. Er inszeniert sie nicht bloß als einen Akt persönlicher Rache, sondern als Statuierung eines politischen Exempels. Er überantwortet den toten Polyneikes dabei nicht nur einem unehrenhaften politischen Angedenken; den Toten *als* diesen, *in* seiner Wehrlosigkeit entehrend, verletzt er das Leben selbst. Politische Macht wird zu Hybris.

Indem Antigone dennoch ihren Bruder bestattet, widerstrebt sie in ihrer Machtlosigkeit dieser Vermessenheit. Machtlos, die sie ist, bleibt Antigone gegenüber Kreons Willkürhandeln nur ein symbolischer Akt, eben das Ritual der Bestattung. Den Bruder nach altem Recht und guter Sitte zu bestatten, ist nicht nur ein Akt politischen, sondern eines ontologischen Widerstands gegen die Erniedrigung des Lebens. Ihr Handeln ist, ihr aufgezwungen, ein passives, ein Opferhandeln. Als dieses ist gerade nicht Ausdruck ihres Opferseins. Es ist, im Gegenteil, Manifestation handelnder Aufrechterhaltung ihrer Differenz zum Außen, ihrer inneren Freiheit, ihrer Ichstärke.¹² Daran, dass Antigones Handeln ein Unrecht sichtbar werden lässt, wird ihr apolitisches Handeln zum Politikum. Während ausgewiesener politischer Widerstand auf derjenigen semantischen Ebene stattfindet, die »die Macht« vorgibt, entkoppelt die Opferhandlung indes die Rechts- bzw. Unrechtsfrage vollständig von der Machtfrage. Sie wird zu einer ethischen – einer schönen – Handlung.

Was wir den Toten schulden, ist, was wir ihnen am leichtesten vorenthalten können. Die Wehrlosigkeit eines Toten spiegelt mir im Letzten die Verlorenheit von allem; was ich ihm schulde, schulde ich mir selbst in meiner Verlorenheit. Vor ihr kann uns nichts bewahren, keine Zivilisation, kein Humanismus, keine Kultur. Denn nichts kann uns davor bewahren, von allem unterschieden zu sein, letztlich sogar von uns selber. Darin gründet, tragischerweise-schmerzgeleitet, unsere innere Freiheit. Insofern stellt unsere Freiheit selbst gar kein Kulturgut

12 Vgl. Erich Jantsch: Die Selbstorganisation des Universums, S. 360.

dar.¹³ Es kann mithin keine Kultur der Freiheit und der Menschlichkeit geben, wo Menschen sie nicht schon von sich, von innen her, gegen die bestehende Kultur, leisten. Und doch strotzen die Kulturen vor Erzählungen menschlicher Integrität. Damit zeigen sie, dass sie selbst auf etwas Vorkulturellem beruhen. Eine jegliche Kultur stellt ein selbstreferenzielles Wertesystem dar, das auf ihm vorausliegenden, externen Einstellungen beruht. Im gleichen Maße bleibt es »störanfällig« für noch unabgegoltene Ansprüche der Gegenseitigkeit und Gerechtigkeit. Wie die Freiheit zu Unrecht als Kulturgut gehandelt wird, gerät die äußerliche Darstellung von Integrität zu moralischem Kitsch. Diese aber ist, als Stilllegung unseres eigenen Diskrepanzbewusstseins – dass Selbstverständliches nicht ebenso selbstverständlich gegeben ist –, kultivierte moralische Desensibilisierung: halb Moralismus, halb Ästhetizismus. Jerzy Grotowski* verweist denn auch darauf, dass in dem Augenblick, da im Theater »Antigone« gegeben wird, die Zuschauer Mitleid mit Antigone und Abscheu vor Kreon verspüren. Sie glauben sich moralisch auf gleicher Höhe mit ihr; was sie nicht davon abhalten wird, sich, sobald sie das Theater wieder verlassen, wie lauter Kreons zu verhalten.¹⁴

Wir beschäftigen uns mit den Toten, weil wir als Lebende das Leben gar nicht zu ermessen vermögen. Wir ermessen es so wenig, so wenig wir einander, ja, nicht einmal uns selber gerecht werden. Deswegen können wir auch nicht aufhören zu denken. Denkend sind wir damit befasst, Lücken, die sich außen und innen auftun, zu schließen, nach Auswegen aus der uns jeweils bestimmenden Differenz von Innen und Außen zu suchen. Denkend lernen wir, uns jederzeit einem Neuen in Gestalt eines Dritten von Innen und Außen zu öffnen. Auf diese Weise lernen wir, gleichsam mit dem Leben selbst zu kommunizieren. Wenn Denken heißt, immer schon zu denken, während wir immer schon weiterdenken, dann heißt das nicht zuletzt, die Kommunikation mit dem Leben insgesamt aufrechtzuerhalten, selbst dann, wenn uns ein Abbruch von außen aufgenötigt wird.

Ich würde an der schieren Veränderlichkeit der äußeren Welt irre, wüsste ich mich nicht kraft meines Denkens mit etwas latent Stabilem verbunden. Allzu leicht vergesse ich offenen Auges, was ich kraft meiner Innerlichkeit schon weiß. Indem ich mich denkend in die Differenz von Innen und Außen, die mich bestimmt, hineinbegebe, gewinne ich es – mich – zurück. Denken ist wie Augenschließen, eine Weise, mit Abwesendem in Kontakt zu treten, äußere Abwesenheit in innere Anwesenheit zu übersetzen. Im Umkehrschluss heißt dies: »Nur

13 Vgl. Sigmund Freud: Das Unbehagen in der Kultur. A.a.O., S. 226.

* Jerzy Grotowski (1933-1999), polnischer Regisseur und Theatertheoretiker.

14 Vgl. Jerzy Grotowski: Für ein armes Theater. Berlin 1999, S. 29.

für den trivialen Realismus sind die Toten tot.«¹⁵ Die Trivialität meines Realismus korrespondiert meiner Selbstverschlossenheit, dem Prinzip meines flüchtigen, treulosen Selbsterhalts. Diese drückt sich noch in der Selbstgenügsamkeit eines ›Wissens‹ aus, das sich von dem Grundwissen um die Erscheinungsvermitteltheit von allem, mithin auch unseres Wissens in seiner Kontingenz und Konstruiertheit, emanzipiert. Mit dem Bewusstsein um die Erscheinungshaftigkeit und damit Vergänglichkeit von allem – meinem Wissen, meiner Person, der Welt im Ganzen – öffnete ich mich jenem Dritten, das sich mit der Innen-Außen-Differenz, indem ich denkend in sie hineingehe, öffnet: letztlich mir selbst. Daher kommt auch, dass ich im Tiefsten nicht zu leben vermag, wenn ich die Toten tot sein lasse. Derselbe Realismus, für den die Toten bloß tot sind, macht, dass ich die Kraft verliere, mir selbst gegenüber treu bleiben zu wollen. Er trennt mich von mir als innerlichem Wesen, das sich selbst voraus ist. Meine Bewunderung für die Integren dieser Welt hält bestenfalls die Scham über meine eigene Mutlosigkeit wach. Moralischer Kitsch hält dagegen diese Scham nieder; er hält mich gefangen in meinem eigenen filmhaften Realismus, der mich von der mich umgebenden Wirklichkeit gerade ausschließt. Je leichter mir mein Einverständnis in die Bewunderungswürdigkeit integren Verhaltens fällt, desto mehr verbirgt es mir den Schmerz, den es kostet, unter Bedingungen der Innen-Außen-Differenz mit sich selbst eins zu sein.

Unser natürlich gegebener naive Realismus ist das reine Gegenteil solch trivialen Realismus, eben weil er nicht, wie dieser, unser Erkennen der Realität von unserer Teilhabe an ihr abspaltet. Der metaphysische Realismus im Sinne Spaemanns steht noch in der Logik unseres gleichsam naturgegebenen naiven Realismus: als begründete – in unserem Grundwissen um die wahrnehmungsvermittelte Erscheinungshaftigkeit der Wirklichkeit gründende – Ahnung, dass die Wirklichkeit in keiner Erkenntnis von ihr aufgeht. Wir ahnen, dass die Wirklichkeit, wie wir sie mit unseren Sinnen und gemäß unseren Zwecksetzungen auffassen, von etwas umgriffen ist, das unsere Sinne und Zwecksetzungen prinzipiell übersteigt. Nicht, dass unsere Sinne und Zwecksetzungen damit dementiert würden; sie bedürfen bloß einer Korrektur durch etwas, das ihnen – uns – strukturell widersteht: Wirklichkeit.

15 Karl Jaspers: Weltgeschichte der Philosophie. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Hans Saner, München 1982, S. 65.

In der Welt sein: in Sprache sein

Mein Denken zielt auf ein Drittes von Innen und Außen ab, deren Differenz mich hier und jetzt bestimmt. Es nimmt mich, als vollzogenes Voraussein, auf dieses Dritte hin mit. Was ich denke, bekomme ich als Feedback an mir selber zu spüren, an dem Gefühl, meine innere Selbstbewegung mit einer äußereren Sache, die mich anspricht, verbunden zu haben, über den Umweg dieser Sache mir selber verständlicher geworden zu sein. Auf diese Weise delirierte ich denkend mein In-der-Welt-Sein, dem analog, dass ich *kraft* meines Existierens denke. Montaigne fasst sein Denken als »Träumerei«¹⁶ auf, als Gratwanderung zwischen Wachen und Träumen, eine Art Vagieren zwischen der Illusionsanfälligkeit der Sinne einerseits und den weltlosen Visionen der Vernunft andererseits.¹⁷ Im Zuge dieses Mittelganges klärt und erklärt sich das denkende Delirium unseres In-der-Welt-Seins aus sich selbst heraus, allein schon darüber, dass es durch und durch sprachvermittelt ist: kein Wort, das sich nicht schon auf ein anderes beziehe, keines, das sich nicht von einem anderem unterschiede. In nichts als diesen Unterscheidungen, jenen Verbindungen vollzieht und erneuert sich Sprache. Wie überhaupt die Dinge, die wir wahrnehmen, für uns sind, was sie sind, weil sie sprachlich von anderen Dingen unterschieden, *in* ihrem Unterschiedensein miteinander verbunden sind.

Dinge sind immer *bestimmte* Dinge, die nach ihrer Bestimmtheit *benannt* sind. Zugleich verschleieren die Namen der Dinge ihre eigene Genese. All die Unterscheidungshandlungen, die die Bedeutung eines Wortes hervorgebracht haben, werden von diesem kassiert: Wenn wir »Tisch« denken und sagen, haben wir weniger Geschichte und Bedeutung des Wortes »Tisch« im Sinn als einen Gegenstand vor Augen, von dem wir glauben, er *sei* ein Tisch.¹⁸ Und das aus gutem, teleologischem Grund: Sprache macht sich selbst vergessen, um auf etwas zu verweisen, das nicht schon wieder Sprache ist, gemäß der Intentionalität unseres Bewusstseins, der wir noch als Sprechende, in Sprache Denkende unterliegen. Sprechend finden wir nicht schon Genüge an unserer Sprache; im Gegenteil versuchen wir, im Akt des Sprechens aus ihr – uns selber – herauszutreten, um uns mit dem Außen sowohl zu verbinden, als auch uns ihm hinzuzufügen. Wir suchen den Widerstand von Wirklichkeit, ohne je bei ihr selbst anzukommen. So kehren wir immer wieder um; wir kehren erneut ein in uns, in unsere Sprache, in

16 Vgl. Michel de Montaigne: Apologie des Raimund Sebundus. A.a.O., S. 481f.

17 Vgl. Jean Starobinski: Montaigne, S. 137f.

18 Vgl. Humberto R. Maturana und Francisco J. Varela: Der Baum der Erkenntnis, S. 227.

die geschlossene Welt all jener Dinge, deren Bedeutung für uns durch Worte festgelegt ist, um letztlich auch an ihnen kein Genügen zu finden und erneut aus all unseren Sprachen und Welten, wenn auch nur für Momente, herauszutreten.

Analog zu meiner Innerlichkeit als einem meinem Verhältnis zur Welt vorgelagerten Selbstverhältnis vollbringe ich mein In-der-Welt-Sein als ein In-Sprache-Sein. Ich komme zur Welt nur über die Sprache, und dies wiederum umweghaft, darüber, dass ich sprechend aus der Sprache, meinem Umhülltsein von ihr, heraustrete, mich vor mir und den Anderen exponiere. Ich nutze die Unterscheidungen, die ich in Form von Worten, Namen und Begriffen vorfinde, zu eigenem Unterscheidungshandeln. Indem ich in meiner Sprache sprechenderweise, aktiv, Unterscheidungen vornehme, nehme ich meinen Weg in ihr und sie dabei in meinem Selbstwerden mit: Ich befindet mich in ko-ontogenetischer Strukturkopplung mit dem Werden der Sprache, die ich spreche.¹⁹

Wenn ich denkend mein In-der-Welt-Sein deliriere, dann stellt mein In-Sprache-Sein das Medium bereit, innerhalb dessen ich sowohl mein Verhältnis zu mir und zur Welt kläre, als auch mich neu in sie verstricke. Ich kläre meine Verhältnisse, derweil ich mich bereits auf ein Neues in sie verstricke, kraft der Unterscheidbarkeit meines Sprach- und Denkvermögens – der Fähigkeit, an den auf mich gekommenen worthaften Unterscheidungen meinerseits Unterscheidungen vorzunehmen. Das heißt, ich füge diese jenen hinzu, um mich so auf eine Position festzulegen, über die ich mich mir und der Welt als ein Selbst zeige. Auf diese Weise forme ich in und durch Sprache mein In-der-Welt-Sein. Die Sprache, in der ich bin, ist im Werden wie ich selbst. Sie ist lebendig nur, sofern sie auf zu Sprache Kommendes und nicht bloß auf schon Versprachlichtes bezogen ist – sofern ich sprechenderweise ein Jenseits von Sprache anziele, im Herausgang aus ihr – mir – den Widerstand von Wirklichkeit suche. Als sprachfähiges Wesen, das zugleich um die Differenz von Wort und Sache, Erscheinung und Erscheinendem weiß, bin ich innerhalb meines sprachvermittelten Selbstwerdens Ko-Akteur des Werdens meiner Sprache, worüber ich mich denn der Welt *in* meinem Unterschiedensein von ihr hinzufüge.

Durchdrungenheit und Differenzverkleinerung

Jeder Weltkontakt wie -verlust gibt Anlass zu denken. Denken vollbringt sich als Versuch, eine gestörte Balance auf vorläufig-metastabile Weise wiederherzustellen. Es gibt sich selbst zur Antwort auf die ihm zugrunde liegende Innen-Außen-

19 Vgl. ebd.

Differenz, welche sich als Gleichgewichtsstörung im Denkenden selber bemerkbar macht. Um seines wiederzufindenden Gleichgewichts willen sucht sich der Denkende von der ihn zum Denken bringenden Differenz von Innen und Außen auf den Ausweg eines Dritten von beidem hin zu befreien. Denken entspricht nichts Realem; es bildet keine Realität ab. Es ist, paradoixerweise, real nur in seiner Weltlosigkeit, seinem Akosmismus. Es lässt sich selber auch nicht zu einem »richtigen« Denken objektivieren. Gäbe es ein solches, brauchte nicht mehr gedacht, d.h. weitergedacht werden. Ich bräuchte, ja, dürfte nicht selber denken; mein Denken würde die gedachte Richtigkeit des Denkens nur verwirren. Umgekehrt können wir das Denken noch in seiner Sachgeleitetheit, seinem Streben nach Objektivität, nicht von der Subjektivität des Denkenden, seiner individuellen Intuition, entwirren. Es macht, laut Leibniz, sogar die vollkommene Erkenntnis aus, dass sie sachgerecht und intuitiv in einem ist.²⁰

Für Gregory Bateson steht hierfür die jeweils zu findende Verbindung von Lockerheit und Strenge im Denken ein.²¹ Batesons eigenes Denken führt ihn zunächst zu »wilden« Ahnungen, um ihn in einem nächsten Schritt zum formalen Nachdenken darüber zu bringen. So frei sich Batesons Denken einerseits entwickelt, so verpflichtet ihn dieselbe Freiheit schon darauf, das Gedachte einer strengen Prüfung auf seinen konkreten Gehalt zu unterziehen. Das Maß der Wildheit der ersten Ahnung gibt dabei dasjenige der Strenge in ihrer Selbstklärung vor, während, umgekehrt, auch die Strenge nicht zum Selbstzweck wird, sondern an den Bereich jener ersten Ahnung gebunden bleibt. Aufgrund dieses locker-strenge Selbstaufbaus des Denkens im Zuge seines prozessoralen Gedachtwerdens misstraut Bateson denn auch Grund- und Einheitsworten wie »Ethos« oder »Logos« – einfach weil sie *zu kurz* sind. Sie verbergen ihre Genese innerhalb eines in einer bestimmten Subjektivität fundierten denkenden Selbstverhältnisses. Danach sind Begriffe nicht nur als Kristallisationen eines auf Objektivität gehenden Denkens aufzufassen, sondern als flüssige Verhaltenskategorien eines sich immer schon und immer erst subjektiv herausbildenden, dabei nie zum letzten, objektiven Abschluss kommenden Denkens zu lesen.

Denken realisiert freies Selbstsein; bevor ein Denken Allgemeingültigkeit erlangt, muss es die Subjektivität des Denkenden durchlaufen haben. Ich bringe mit einem Gedachten nicht nur einen Gedanken, sondern mich selbst zum Ausdruck. Ich drücke dabei weniger mein denkendes Ich als meinen Gang als Den-

20 Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz: *Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen*. In: *Fünf Schriften zur Logik und Metaphysik*. Stuttgart 1982, S. 9.

21 Vgl. im Folgenden Gregory Bateson: *Spekulationen über ethnologisches Beobachtungsmaterial*. A.a.O., S. 117 und 126.

kender durch die Innen-Außen-Differenz, die mich bestimmt, aus. Meine Subjektivität durchschreitend, suche ich schon, sie hinter mir zu lassen; aus mir herausgehend, exponiere ich sie, mache sie zu etwas Exemplarischem, gleichsam von außen Anschaubarem. Ich suche einen Weg aus meiner Selbstumschlossenheit heraus, um mich mir selber verständlich und jenen Anderen, an die ich, als meine Umwelt, strukturell gekoppelt bin, nachvollziehbar zu machen. Indem ich denkend einem Dritten von Innen und Außen folge, deren Differenz mich bestimmt, öffne ich mich einem mich von innen wie von außen her Umgreifenden. Mein Denken sucht sprachlich zu fassen, was es nicht zu fassen bekommt. Mein Denken kann sich selbst gar nicht fassen: So sehr im Denkprozess Innen und Außen die Plätze tauschen, forciere ich meinerseits denkenderweise deren Ro- chaden. So wenig ich mich in meinem eigenen Denken einzuholen vermag, erweist sich mein Denken als ein Modus des mich Umgreifenden, der mich mir voraus sein lässt. Nach Maßgabe dieses Umgreifenden durchzieht die Differenz von Innen und Außen noch einmal Innen und Außen. So kann ich auch nicht direkt und endgültig, per Erkenntnis, zu deren Drittem gelangen, sondern nur, indem ich in die Differenz von Innen und Außen, die mich aktuell bestimmt, hinein-, durch sie hindurchgehe: mich von dem, das ich zu durchdringen suche, selbst durchdringen lasse.

Wenn Aristoteles* sagt, die Seele sei gewissermaßen alles²², dann ist alles Durchdrungensein. Mein Inneres ist an den Operationen meines Geistes sowohl beteiligt, als auch selbst von ihnen betroffen. Ich realisiere mein eigenes Durchdrungenwerden daran, wie ich durch meine Wahrnehmung umgewandelt werde²³, an der Weise, wie ich mich, indem ich mich dem mich Umgreifenden öffne, mich mir selber öffne, mich aus mir selbst heraus verändere. In ähnlicher Weise begreift A.N. Whitehead die wirkliche Welt als einen Nexus, innerhalb dessen jedes wirkliche Einzelwesen auf seine Art die ganze Welt durchzieht. Die Einheit des Universums evolviert danach über seine innere Vielheit – über den Durchlauf der Verschiedenheit all der wirklichen Einzelwesen.²⁴ Die Welt als Ganzes ist bestimmt von den Subjektivitäten der voneinander unterschiedenen – füreinander als Umwelten dienenden – wirklichen Einzelwesen. Was die Welt pulsierend zusammenhält, ist die Weise, *wie* die wirklichen Einzelwesen empfinden, *wovon* ihre Empfindungen röhren und *wohin* sie sich kraft ihrer Empfindungen entwickeln. Das Durchdrungensein von allem ist Indiz der Unausge-

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

22 Vgl. Aristoteles: Über die Seele, Buch III 8.

23 Vgl. ebd., Buch II 4.

24 Vgl. Alfred North Whitehead: Prozeß und Realität, S. 74f. und 417.

schöpftheit des Ganzen. Statt je restlos zu verstehen, kann ich nur den Grad meiner eigenen Durchdrungenheit steigern.²⁵ Um derentwillen gehe ich in die Differenz von Innen und Außen, die mich hier und heute bestimmt, hinein – um zu merken, dass es einen klar sortierenden Unterschied zwischen Innen und Außen gar nicht gibt, da beide unaufhörlich die Seiten tauschen, derweil ich selber, mir voraus, über ihren Unterschied hinaus, auf ein Drittes von beidem unterwegs bin.

Mit jeder Differenz, die ich erfahre, *verkleinert* sich mir diese. Würde die Differenz ins Große gehen, ginge auch ihre Erfahrung ins Unendliche, Ziellose, Indifferente und hörte damit auf, überhaupt eine Erfahrung zu sein.²⁶ Es würde keine Erfahrung sein, die jemand *macht*. Mit jeder Erfahrung, die ich mache, differenziert sich mir die erfahrene Differenz selbst. So auch bewahren wir unsere prekären Identitäten im Zusammenleben miteinander über den »Narzissmus der kleinen Differenzen«²⁷, jenes paradoxalement Verbindenden unserer Reibungen aneinander. Kraft unserer Unterschiedlichkeiten machen wir die Erfahrung eines unsere Unterschiede je schon hinter sich lassenden Dritten – von dem her wir andererseits unsere Unterschiedlichkeiten als Ferment des uns Verbindenden erfahren. Vor dem Hintergrund unseres Unterschiedenseins nehmen wir überhaupt erst Ähnlichkeiten zwischen uns wahr. Wären wir uns nicht ähnlich, würde man uns, Montaigne zufolge, nicht vom Tier, und wären wir uns alle ähnlich, uns voneinander nicht unterscheiden können.²⁸

Selbstdistante Rationalität

Eine Erfahrung machen heißt, Differentes auf höherem Niveau als einander ähnlich zu erfahren. Auf diese Weise wird die erfahrene Differenz der Ganzheit des Subjekts eingefügt, das eben diese Erfahrung macht. Das Subjekt macht, nach Hermann Schmidt, die Erfahrung der »unendlichen Nähe«²⁹ zum Objekt seiner Selbsterfahrung, mithin des von ihm selbst initiierten Seitentauschs von Innen und Außen. Nicht nur nämlich, dass ich denkend zu durchdringen suche, was mich durchdringt; ich durchdringe mich selber noch mal mit dem, was ich den-

25 Vgl. Alfred North Whitehead: Denkweisen, S. 91.

26 Vgl. Ernst Mach: Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen, S. 287.

27 Sigmund Freud: Das Unbehagen in der Kultur. A.a.O., S. 243.

28 Vgl. Michel de Montaigne: Von der Erfahrung. München 2009, S. 14.

29 Vgl. Hermann Schmidt: Die Entwicklung der Technik als Phase der Wandlung des Menschen. In: Felix von Cube: Was ist Kybernetik?, S. 282.

ke. Ich nehme den mich bestimmenden Kontext in mich auf, lasse ihn durch mich hindurchgehen, um mich von ihm umdrehen, d.h. zum Material meines Herausgangs aus mir machen zu lassen. Es ist diese Doppelbewegung, die die piagetsche innere Dezentrierung hier, die Objektivität meiner Erfahrung dort ausmacht, kurz, das immer neu zu findende Dritte von Innen und Außen. Indem ich mich in mir dezentriere, finde ich im Verfolg dieses Dritten in eine metastabile Mitte, als die ich mein Ich empfinde. Ich bilde in mir Strukturen heraus, kraft deren ich meine Handlungen und mein Denken auf ein neues, komplexeres Gleichgewicht hin koordiniere, das ich selber ›bin‹.³⁰

Robert Spaemann begreift Philosophie, wie gesehen, als institutionalisierte Naivität. Denkend situiere ich mich in einem Status Nascendi, bringe mich immer neu zur Welt, d.h. vor die Erscheinungshaftigkeit von allem, vor die Differenz von Erscheinung und dem, wovon sie Erscheinung ist, das selbst nicht erscheint, sondern macht, dass immer Neues erscheint, dass immer eine Differenz von Innen und Außen bestehen wird. Indem ich mich denkend in eine bleibende Ungeborenheit versetze, halte ich mich mittels meines Denkens in Abstand zu mir als Denkendem. Ich kenne so wenig schon mein eigenes Denken, so wenig ich mich selbst kenne. Aber ich habe ein Vorgefühl von mir, aus dem heraus ich mein Leben lebe, mit dem Effekt, dass ich im Maße meines Mir-voraus-Seins mir selbst hinterherhinke. Denkend mache ich mich der Zeitschleife gleich, in der ich als jemand, der sich sowohl selbst voraus ist, als auch sich selbst gegenüber verspätet, gefangen bin. Ich bin, paradoxe Weise, frei, indem ich mich meinem Gefangensein konfrontiere. Jeder Eintritt in die Innen-Außen-Differenz, die mich bestimmt, konfrontiert mich damit neu und vertieft damit mein Gefühl für meine innere Freiheit, eben: mich aus freien Stücken der Zeitschleife, in die ich eingeschlossen bin, gleichmachen zu wollen. Ich komme damit meinem Vorgefühl von meinem Leben ein klein wenig näher. Ich nähre mein subjektives meinem objektiven Selbst an. Diese Annäherung hat zugleich den Charakter eines sich vertiefenden Differenzbewusstseins: So sehr ich mein subjektives Selbst meinem objektivem annähre, erfahre ich mich erst recht unendlich getrennt von mir. Ich komme nie bei mir an – ich komme mir bloß ›unendlich nahe‹.

Nicht nur, dass mir mein Denken keine Gewissheiten liefert; es stellt mich – sich – eher zunehmend infrage. Ich komme nicht über das Grundwissen hinaus, stets nur mit Erscheinendem, mir Erscheinendem, zu tun zu haben. Ich komme nicht hinter die Differenz von Innen und Außen, die mich zum Denken bringt. Ich kann mich immer nur aufs Neue in sie hineinbegeben, sie auf meine Weise durchlaufen, um, aus ihr herausfindend, schon eine neue Innen-Außen-Differenz

30 Vgl. Jean Piaget: Abriß der genetischen Epistemologie, S. 129.

vorzufinden, die mich zum Weiterdenken nötigt. Wenn also alles, was ist, Erscheinung von etwas ist, das selbst nie erscheint, dann heißt Denken, negativ, die Möglichkeit jemandes Anspruch auf Wahrheit aktiv zu bestreiten. Dies jedoch nicht auf indifferent-relativistische Weise, nach der Art des Rücken zukehrenden »Was ist Wahrheit?« des Pontius Pilatus.³¹ Denken ist in dem Maße von der Wahrheit getrennt, wie es ihr weiterhin als regulativer Idee untersteht. Über den Umweg unserer freiwilligen – durch Denken induzierten – inneren Selbstdezentrierung bewahren wir uns das Regulative ihrer Idee in Form von Selbstdistanz, die wir zugunsten unseres Lernens und Werdens in unserem Denken austragen.

Es ist diese Selbstdistanz, kraft derer wir denkend nicht bloß unserer Selbsterhaltung dienen, sondern etwas über uns selbst Hinausgehendes anzielen. In deren Logik stellt Karl Jaspers fünf Grundsätze einer selbstdistannten Rationalität auf: 1. Jede Wahrheit impliziert bereits ihre Alternativen; es gibt keine erste und letzte Wahrheit. 2. Wir kennen uns selbst nicht schon, sondern lernen uns unendlich kennen. 3. Wir verhandeln unser Freisein, nicht das Sein. 4. Wahrheit geht in keinem Wissen von ihr auf. 5. Transzendenz verkörpert sich nirgends; Gott ist niemals Mensch geworden.³²

Asynchrone Verbundenheit

Existenzphilosophisch gesehen hat Philosophie ihren Gegenstand einzig daran, herauszufinden, warum ich denke, wie ich denke. Ich reflektiere mich als immer schon Denkenden, immer schon *so* Denkenden. Im Zuge dieser Selbstreflexion dezentriere ich mich in meinem Inneren, gehe aus mir heraus, stelle meine Subjektivität zur Disposition. Ich versuche, sie – mich – Anderen nachvollziehbar zu machen. Dabei orientiere ich mich an dem sich augenblicklich öffnenden Dritten von Innen und Außen, deren Differenz mich hier und heute bestimmt. Anders bliebe ich Gefangener meiner Egozentrik hier, einer als unveränderlich gedachten Realität dort. Würde sich nicht immer neu ein Drittes von Innen und Außen öffnen, niemand könnte jemals etwas oder jemanden verstehen. Weil jeder von allem, noch von sich selber, unterschieden ist, stellt jeder gegenüber jedem, noch gegen sich selber, einen Widerstand gegen sein Verstandenwerden dar. Ich selber halte dem Anderen noch stand, wenn ich ihn in seinem Selbstsein nachzuvollziehen suche, indem ich ihm mein Inneres leime. Ich halte ihm kraft meiner

31 Vgl. Joh. 18: 38.

32 Vgl. Karl Jaspers: Kleine Schule des philosophischen Denkens, S. 101f.

Differenz zu mir selber stand. Umgekehrt ist es die Distanz, die ich zu mir selber herzustellen vermag, die in mir die Distanz zum Anderen überbrückt.

Wir sind einander in dem Maße nachvollziehbar, wie jeder mittels seiner Subjektivität aus sich herausgeht, wie jeder, sich selbst voraus, dem Dritten von Innen und Außen, dessen Differenz ihn bestimmt, auf der Spur ist. Jeder ist jedem, wie gesagt, eine Blackbox. Als solche wissen wir uns im Bewusstsein doppelter Kontingenzen miteinander verbunden. Ich kann meine Verbundenheit mit dem Anderen nicht direkt, als soziale Synchronizität, denken. Ich bin ja nicht einmal mit mir selber gleichzeitig. Genau diese Ungleichzeitigkeit ruft mich zum Verstehensollen und -wollen auf: Ich soll – will – das verstehen, was verstanden zu werden, mir zugleich widersteht. Ich muss den Widerstand, den der Andere meinem Verstehen bietet, überwinden – nicht, indem ich ihn breche (dann bliebe zu verstehen nichts mehr übrig), sondern indem ich seine »Störung« zum Anlass nehme, Abstand zu mir selber zu nehmen. Aus diesem Abstand heraus näherte ich mich ihm; ich leide ihm, um ihn zu verstehen, mein Inneres. In dem Maße, wie sich mein Inneres noch zu sich selbst different verhält, bleibt meine Leihgabe vorläufiger Natur: Ich werde nie ganz verstehen. Zugleich verstehe ich immer besser, insofern ich übers Nicht-verstehen-Können an mein Grundwissen erinnert werde, dass Wirklichkeit (mir) erscheinende Wirklichkeit ist, dass sie von daher nie »eine« ist.

Es ist unser Unterschiedensein von allem, noch von uns selber, das uns miteinander verbindet. Indiz dieser Verbundenheit ist, dass mich die Verlorenheit des Anderen zu berühren vermag, weil sie an meine eigene führt. So kommunizieren wir miteinander auch weniger, um uns miteinander zu verbünden, als uns unserer Verbundenheit, aller Unterschiedenheit zum Trotz, zu vergewissern. Als autopoietische Wesen existieren wir einerseits in monadischer Einsamkeit, während wir genau darüber, jeder für sich, mit unserer Umwelt (als Außenseite eines uns verschlossenen Innen) miteinander strukturell verkoppelt sind. Wie ich die Umwelt, mit der ich interagiere, meiner internen Struktur gemäß wahrnehme und handhabe, ihr, um sie zu verstehen, mein Inneres leide, könnte ich mich, im Umkehrschluss, selber gar nicht von außen sehen, sähe ich mich nicht je schon in Interaktion mit Anderen: Ich erfahre die Anderen als Spiegelungen meiner selbst wie mich als deren Spiegel.³³

Die Rationalität meines äußeren Umgangs mit mir selber im Zuge der Kommunikation mit Anderen ist noch Leistung meiner Innerlichkeit, ihrer Differenz zu sich – mir – selber. Genauso ist der soziale Akt meiner Selbstrücknahme vor

33 Vgl. Humberto R. Maturana: Kognition. In: Siegfried J. Schmidt (Hg.): Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus. Frankfurt/M. 1996, S. 117.

dem Anderen noch das Werk meines Herausgangs aus mir. Vom Anderen ›gestört‹, weiß ich mich bereits aus meiner Selbstzentrierung gebracht. Mich in mir von mir lösend, unterstelle ich meine Subjektivität dem höher stehenden Gebot unserer Gegenseitigkeit, meine Existenz unserer Koexistenz. Was eine abstrakte moralische Fragestellung ist, ist zugleich ein Tatbestand unserer Wahrnehmung: Zur Selbstdezentrierung genötigt, nehme ich den Anderen überhaupt erst als Selbstsein, als mir widerstehendes wirkliches Einzelwesen, zur Kenntnis. Auf diese Weise, im Maße ihres Herausgangs aus sich, rechnet meine Subjektivität mit der Subjektivität des Anderen. Ich muss die Subjektivität des Anderen nicht als solche nachvollziehen können, um zu verstehen. Es ist zuerst und zuletzt meine Fähigkeit zur Selbstreflexion und -distanz, die mich dem Anderen nahe sein lässt. Genauso bleibt noch meine Subjektivität der Ort, wo Sachlichkeit und Objektivität errungen werden. Sie werden über die Distanz einer Subjektivität zu sich selber errungen, darüber, dass sie einem Dritten von Innen und Außen folgt, in deren Differenz sie sich platziert findet.

Der Weg aufs Dritte von Innen und Außen hin ist der zwischen Erkennen (Außen) und Verstehen (Innen). So kann ich, wie gesagt, jemand nur verstehen, wenn ich seinen Widerstand gegen mein Verstehen mit verstehe; nur so erkenne ich ihn als *wirklich*. Während ich mich im Erkennen zu Objektivität diszipliniere, dazu, dem Anderen in seinem Wirklichsein gerecht werden zu wollen, verstehe ich mit meiner ganzen Person. Vom zu Verstehenden getrennt, leide ich ihm mein Inneres; ich nähere mich ihm in seiner Unterschiedenheit von allem über meine eigene. Bei seinem Widerstand gegen mein Verstehen angekommen, erkenne ich ihn als wirklich, als fremdes Selbstsein, an. Ich gebe ihm in seinem Nicht-verstanden-werden-Können frei, um ebenso frei die Leihgabe meines Inneren zurückzunehmen: Ich mache mich davon frei, alles und jeden verstehen zu müssen.

Erkenntnis verlangt den willentlichen Selbstausschluss des Erkennenden aus dem Erkannten per Akkommodation ans zu Erkennende. Verstehen dagegen resultiert aus dem Selbstverständnis dessen, der etwas Erkanntes verstehen *will* – der das Bedürfnis und die Fähigkeit verspürt, es in sich aufzunehmen, d.h. ihm sein Innen zu leihen. Niemand kann jemanden oder etwas direkt verstehen, schon deswegen nicht, weil er als verstehen Wollender nicht nur in einem Verhältnis zum zu Verstehenden, sondern zu sich selber steht, durch das mein Verstehenwollen ›hindurch‹ muss. Andererseits bin ich, aufgrund der Differenz zu mir selber, die ich als Denkender unwillkürlich durchspiele, in der Lage, mir ein anderes Selbstverständnis vorzustellen, von dem ich doch weiß, dass es meinem eigenen Selbstverständnis prinzipiell entzogen bleibt. Der Abgleich dessen, was ich intuitiv verstehe, mit dem, was ich als Grenze eigenen Verstehenkönnens zu

erkennen genötigt bin, macht, dass ich mich in meinem Denken weiterentwickle. Mein Denken wird so nie ganz *meines*; noch zu ihm befindet sich mich, wie zu mir selber, in ›unendlicher Nähe‹. Ich kenne nicht schon die Antwort meines Denkens auf die ihm augenblicklich zugrunde liegende Differenz von Innen und Außen. Niemand kennt sie – sich – schon, insofern sich jeder ihr – sich – gegenüber verspätet. Wie niemand sein eigenes Denken auswendig kennen kann, ohne sich mit sich selbst zu langweilen.

